

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MAYCON HENRIQUE FRANZOI DE MELO

**O NOME E A PELE – nominação e decoração corporal Gavião
(Amazônia maranhense)**

**São Luís
2017**

MAYCON HENRIQUE FRANZOI DE MELO

**O NOME E A PELE – nominação e decoração corporal Gavião
(Amazônia maranhense)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra Elizabeth Maria Beserra Coelho.

**São Luís
2017**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a). Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

MELO, MAYCON HENRIQUE FRANZOI DE.

O NOME E A PELE : nomeação e decoração corporal Gavião
Amazônia maranhense / MAYCON HENRIQUE FRANZOI DE MELO. -
2017.

384 p.

Coorientador(a): BÁRBARA ARISI.

Orientador(a): ELIZABETH MARIA BEZERRA COELHO. Tese
(Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências
Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2017.

1 DECORAÇÃO CORPORAL. 2. GAVIÃO PYHCOP CATIJI. 3.
NOMINAÇÃO. 4. RITUAL. I. ARISI, BÁRBARA. II. COELHO,
ELIZABETH MARIA BEZERRA. III. Título.

MAYCON HENRIQUE FRANZOI DE MELO

**O NOME E A PELE – nominação e decoração corporal Gavião (Amazônia
maranhense)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Bárbara Arisi (Coorientadora)
Universidade Federal Latino-Americana

Prof. Dr. André Demarchi
Universidade Federal do Tocantins

Prof.^a Dr.^a Marcela Coelho de Souza
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Odair Giralдин
Universidade Federal de Tocantins

Prof. Dr. Willian Fisher
College of William & Mary

*Ao meu crÿton Cunac (em memória), que me narrou
mitos, me ensinou a caçar e me deu um arco e flechas.
Tudo que precisava para me tornar mais humano.*

AGRADECIMENTOS

Trabalhar com povos indígenas na Amazônia é uma tarefa muito difícil e dispendiosa, é muito caro fazer pesquisa na floresta. As páginas a seguir talvez nunca teriam sido escritas se essa pesquisa de doutorado não tivesse contato com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Desenvolvimento Científico do Maranhão (FAPEMA). A bolsa de doutorado e o apoio financeiro para execução da pesquisa, disponibilizados pela FAPEMA, foram fundamentais para uma dedicação intensa e exclusiva a pós-graduação. O conhecimento e o apoio incansável da professora Dra. Elizabeth, orientadora desta pesquisa, tornaram todo o desenvolvimento do trabalho possível.

Agradeço a minha nova família, aos Gavião, que me receberam, que tiveram paciência comigo, que cuidaram de mim e que me ensinaram. Ao meu irmão Jonas Polino Sansão (*Pÿn hèn*), pesquisador do próprio povo Gavião que me levou até a Aldeia Governador e me acolheu em sua casa. A mãe do Jonas, a nossa mãe, Maria Teresa (*Popoj*), que me recebeu, que passou horas ao lado do fogo me ensinando sobre o mundo, que me alimentou, que me pintou, que me tratou, que me fez filho e do meu filho seu neto. A minha *èhnxi* toda gratidão. Agradeço a Roberto Gavião (*Po'croc*) por ter me recebido em sua casa e a toda sua família por terem me tratado com tanto cuidado e zelo. A presença de vocês foi fundamental.

Agradeço a minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho, pelo apoio incansável, pelo conhecimento e pela sabedoria que ajudaram esse trabalho a alcançar os objetivos que propôs, quase exitoso no mais amplo sentido. A co-orientadora da tese, Prof.^a Dr.^a Bárbara Arisi, por seus comentários precisos sobre etnologia nas Terras Baixas da América do Sul, antes e depois do trabalho de campo, que ajudaram a estruturar a tese e a desenvolver uma linha de pensamento e abordagem.

Muito obrigado a toda minha família. Aos parentes da minha esposa em São Paulo, especialmente a minha sogra, Vera (Beri) que dedicou horas cuidando de Pedro para que eu pudesse fazer a pesquisa, aos cunhados Tiago e Rodrigo, por terem sido amigos numa terra estranha. As minhas queridas irmãs, Nayja e Nayara, que um dia eu cuidei e que quando eu mais precisei cuidaram de mim. Aos meus pais Marco e Jucemar, por terem sido mais do que um porto seguro em minha vida, por terem sido aquelas

peessoas que soltam a corda do cais e deixam o barco partir em segurança, para um dia retornar. A minha esposa Tais, simplesmente por ter vivido ao meu lado esses anos, tornando tudo a nossa volta mais leve e bonito do que parecia ser. Ao meu filho Pedro, por ter vindo ao mundo em um momento difícil como um doutoramento e ter me mostrado que a vida não cabe em quatro anos ou 400 páginas, ela é muito maior do que isso.

A todos e a todas vocês, muito obrigado.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa das aldeias na Terra Indígena Governador. 1 Aldeia Governador;2 Aldeia Rubiácea; 3 Aldeia Agua Viva;4 Aldeia Nova;5 Aldeia Canto Bom; 6 Aldeia Novo Marajá;7 Aldeia Monte Alegre;8 Aldeia Riachinho;9 Pÿr creh creht;10 Waher Cree;11 Quên cree;12 Ajrôm huc;13 São Felix;14 Cujacaateh; 15 Tucre;16 Barriguda;17 Ruretêhxỹ;18 Faveira;19 Borges;20 Prêhnre crat;21 Crytcu;22 Awar cu jêeh quin;23 Tuutuc jaxip;24 Quên jwanin;25 Jahucre;26 Acryt jari;27 Êhxpooy cym cu;28 Aldeia Dois Irmãos;29 Aldeia Bom Jardim;30 Aldeia Bom Jesus. -----	30
Figura 02 – Mapa da Aldeia Governador-----	32
Figura 03 – Casas da Aldeia Governador. -----	172
Figura 04 - Afins doadores e receptores.-----	203
Figura 5 – Padrões gráficos das máscaras <i>crow hu</i> . De cima para baixo: \n; <i>Poxpoteh</i> ; Tow wewe; \n; <i>Acrycon</i> ; <i>Wacy cryn</i> ; \n; <i>Cangỹ</i> ; <i>Poxpore</i> ; \n. -----	380

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – <i>Crow hu catiji</i> a caminho da aldeia.-----	61
Foto 2 – O pacará (<i>caax</i>) dos <i>crow hu</i> (esteira). -----	62
Foto 3 - <i>Hyc teh pyhc</i> . Mulheres jogam areia nos <i>hỳcre</i> (gavião).-----	71
Foto 4 - <i>Pohr jamỹh catiji</i> (<i>guardiões da roça</i>). -----	87
Foto 5 – <i>Cyhhyh jacree</i> . -----	91
Foto 6 – <i>Pỳr pex</i> (corrida com tora Barriguda). -----	92
Foto 7 – Mulheres pescando com landuá (<i>cryh</i>). -----	97
Foto 8 – Os <i>hỳcre</i> (gavião) e o <i>ěhntoo</i> (pintinho) sendo conduzidos.-----	98
Foto 9 – <i>Hỳcre</i> (gavião) no jirau, cantoria na alvorada.-----	100
Foto 10 – <i>Cratre</i> .-----	107
Foto 11 – <i>Tep mỹ cohpe</i> (pescar de anzol). -----	108
Foto 12 – <i>Tutuutre</i> .-----	111
Foto 13: <i>Hỳcre</i> (gavião) a frente do grupo <i>rop catiji</i> (onça).-----	114
Foto 14 - <i>Coohcỳx cwj</i> .-----	117
Foto 15 – <i>Cu cry’tyhc</i> cortado ao meio para performance dos <i>hỳcre</i> (gavião) com os <i>crow hu</i> (esteira). -----	119
Foto 16– Os <i>hỳcre</i> (gavião) nas extremidades, a <i>wyty</i> (hiper-irmã) e o <i>ěhntoo</i> (pintinho). -----	120
Foto 17 – <i>Mỳyre</i> se preparando para performance. -----	121
Foto 18 – Grupo cerimonial <i>amcoohcu</i> (s;lagarta peçonhenta) se apresentando. - -----	122

Foto 19 – <i>Crow hu catiji</i> (esteira) esperando a última performance com os <i>hỳcre</i> (gavião). -----	124
Foto 20 – Mulheres finalizando a cerimonia de <i>me cahỳj jõh pa'hẽeh</i> . -----	243
Foto 21 – <i>Pẽhmxwyx</i> do grupo cerimonial <i>coohcỳx</i> no ritual de <i>Wyty</i> . -----	248
Foto 22 – <i>Crow hu</i> .-----	256
Foto 23 - <i>Coohcỳx cwyj</i> (rei/rainha do grupo cerimonial) segurando bastão nominado <i>coohcỳx</i> . -----	257
Foto 24 – <i>Mỳyre cwyj</i> com apito.-----	258
Foto 25 – <i>Wajto'croo</i> com feixe de flechas (<i>crohw</i>), lança (<i>crohwaxwaa</i>) e “capacete” (<i>caxỳt</i>). -----	259
Foto 26 – Cova com jirau pronto.-----	289
Foto 27 – Barriguda (<i>pỳr pex</i>) cerrada em quatro troncos para corrida.-----	298
Foto 28 – Parentes consanguíneos do morto chorando sobre as toras. -----	299
Foto 29 – Filhas e sobrinhas do falecido ao lado do par de toras. -----	300
Foto 30 – <i>Pỳr pex</i> .-----	302
Foto 31 – Ossos das patas de veado mateiro (<i>hẽehjãaxyyh</i>). -----	324
Foto 32 – A esquerda o cacique Evandro Bandeira (<i>Cỳcy</i>) pintado com motivos horizontais, na direita o cineasta indígena Nilson Ribeiro (<i>Myraxe, Xutjẽh, Ëhnpicryhj, Cryht</i>) pintado com motivos verticais. -----	335
Foto 33 – Mocó (<i>paptoh</i>). -----	343
Foto 34 –Esteira (<i>pap</i>). Motivos do trançado, da esquerda para direita, <i>ẽhxcowwa</i> (para baixo), <i>papre</i> (deitado) e <i>crow</i> (amarração). -----	345
Foto 35 – Cineasta indígena Juraci Ribeiro (<i>Rop cỳ</i>)-----	346
Foto 36 - Padrão gráfico de pacará (<i>caax</i>). Da direita para a esquerda, de cima para baixo: <i>crow xu'cacu</i> (desenho do caule do buriti), <i>to'nỹ</i> (desenho de olho), <i>caprỳnjõquẽeh</i> (desenho do casco do jabuti), <i>quiiçỳy</i> (desenho de menina) e <i>crow</i> (desenho de buriti). -- -----	347
Foto 37 – Artefato com penas de arara (<i>pỳhnjapa</i>)-----	351
Foto 38 – Pintura de jenipapo no corpo de criança.-----	358

Foto 39 – Pintura de urucu e adorno de palha na cabeça. Manoel Ribeiro (<i>Pÿh crÿn, Rop cÿ, Cu'cax</i>).-----	364
Foto 40 – O vermelho do urucu sobre o preto do jenipapo. Xavier Bandeira (<i>Cru cohxy, Naaty'r</i>), que traduziu os mitos Gavião e sua esposa Rosecléia Guileto (<i>Cwyr pre, Xumjaca, Te cÿm pen</i>).-----	365
Foto 41 – Plumras de periquito nas máscaras <i>crow hu</i> -----	368
Foto 42 – <i>Cratxãare</i> no corpo de criança. -----	371
Foto 43 – Jovem iniciado no <i>Ruruut</i> . -----	373
Foto 44 – Os dois <i>hÿcre</i> (gavião) na extremidade e o <i>ẽhntoo</i> (pintinho) no meio. -----	375
Foto 45 – Máscara <i>crow hu. Poxpoteh</i> (o chefe). -----	378
Foto 46 – Máscara <i>crow hu. Tow wewe</i> (o corredor). -----	382
Foto 47 – <i>Hÿcre jy'cÿ</i> . O “capacete dos gavião”. -----	384
Foto 48 - Cinto de tucum (<i>ẽh'pre</i>) usado pelas meninas na cerimônia que marca o começo da vida adulta.-----	388
Foto 49 - <i>Tyhj</i> coloca o cinto (<i>ẽh'pre</i>) na <i>wyty</i> . -----	390

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Grupos cerimoniais de <i>Wyty</i> -----	22
Quadro 2- Senso das aldeias São Felix, Governador, Riachinho e Rubiácea-	35
Quadro 3 – Topônimos em uso na TI Governador-----	149
Quadro 4 – Etnônimos-----	163
Quadro 5 - Terminologias de parentesco (paralelos, germanos, gerações adjacentes/cruzado).-----	196
Quadro 6: Metades, grupos e classes de idade-----	211
Quadro 7 – Nomes, designativos femininos e masculinos.-----	228
Quadro 8– Conteúdo semântico dos nomes.-----	229
Quadro 9 – Partes do corpo Gavião. -----	278
Quadro 10 – Categorias iniciais para o reino animal_____	309
Quadro 11 Subdivisão da categoria pragmática <i>pryyhre</i> .-----	310
Quadro 12 – Subdivisão da classificação taxonômica <i>pryyhre</i> .-----	311
Quadro 13 – Domínios cósmicos.-----	312
Quadro 14 – Subdivisão do domínio cósmico terra (<i>pji'cÿm</i>) de acordo com os animais que habitam cada uma delas.-----	313
Quadro 15 – Subdivisão dos animais de acordo com sua utilização na decoração corporal-----	314
Quadro 16 - Subdivisão dos animais de acordo com interdição alimentar-----	316
Quadro 17 – Remédios de caça (<i>amjôhca'hii</i>)-----	329
Quadro 18 – Padrões gráficos da pintura corporal no ritual de <i>Ëhjcreere</i> .-----	350
Quadro 19 – Aves utilizadas na emplumação de corpos.-----	367
Quadro 20 – Aves utilizadas na emplumação das máscaras <i>crow hu</i> (esteira)--	369

LISTA DE SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FAPEMA	Fundação de Amparo à Pesquisa no Maranhão
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ONGs	Organizações não-governamentais
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO

Entre os Gavião *Pyhcop catiji*, povo Jê classificado entre os Timbira orientais (NIMUENDAJU, 1949) que atualmente vivem na Amazônia maranhense, os nomes pessoais criam relações sociais aos indivíduos a partir do nascimento. Os mesmos nomes os vinculam a esfera cerimonial por meio de metades e grupos cerimoniais, que por sua vez possuem prerrogativas rituais que implicam na decoração corporal. Esta tese trata da nomeação gavião em dois momentos de um mesmo processo: quando o nome é constituinte das relações que constroem pessoas e valores morais através da transmissão de nomes e quando o nome também é “roupa”, pele que recobre a superfície do corpo no contexto cerimonial e possui capacidade de produzir e transformar os corpos e o cosmos gavião. Procurei identificar as transações com seres humanos e não humanos com os quais os Gavião buscam criar afinidade necessária para prosperar no intento de produzir nomes e corpos.

Palavras Chave: Ritual, Gavião *Pyhcop catiji*, nomeação, decoração corporal.

ABSTRACT

Among the Gavião *Pyhcop catiji*, Jê people classified among the Eastern Timbira (NIMUENDAJU, 1949) who currently live in the Amazonia maranhense, personal names create social relations to individuals from birth. The same names bind them to the ceremonial sphere through halves and ceremonial groups, which in turn possess ritual prerogatives that imply in body decoration. This thesis deals with the gavião name in two moments of the same process: one when the name is constituent of the relationships that constitute people and moral values through the transmission of names, the other when the name is also "clothing", skin that covers the surface of the body in the ceremonial context and has the capacity to produce and transform the gavião bodies and cosmos. I tried to identify the transactions with other indians (*me hěeh* - me, pron.plural people + *hěeh*; s.carne) and with foreigners from different matrices, especially wild animals (*pryhre*), with which the *Wyty* ritual enables Gavião to create affinities necessary to thrive in this attempt to produce names and bodies.

Key words: Ritual, Gavião *Pyhcop catiji*, naming, body ornamentation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
1.1 Localização e situação territorial	26
1.2 População da Aldeia Governador	33
1.3 Atividades econômicas	35
1.4 Trabalho de campo, pagamento do campo e dos métodos	43
1.5 Divisão dos capítulos	54
2 O RITUAL DE WYTY - nomes e coletividades, ornamentos e corpos	55
2.1 De alteridades não humanas e da mulher	58
2.1.2 Mito 1 – tentativa frustrada de roubo do <i>crow hu</i>	62
2.2 A jovem <i>wyty</i> e os <i>hỳcre</i>	68
2.2.1 Mito 2 –irmãos matam o gavião gigante e partem em busca de casamento	73
2.3 Autonomia econômica e política das mulheres em <i>Wyty</i>	84
2.4 Regimes de socialidade em <i>Wyty</i>	94
2.5 Comida e parentesco	104
2.6 Da guerra e da diferença	111
2.7 Regimes de produção em <i>Wyty</i>	125
3 OS GAVIÃO PYHCOP CATIJI E OUTROS NOMES	134
3.1 Histórico de contato	135

3.2 Despovoamento da Bacia do Mearim-----	142
3.2.1 Mito 3 – origem da divisão e dispersão dos povos	
Timbira e outros Jê-----	142
3.3 Deslocamentos, contração e dispersão das aldeias-----	144
3.4 Outros nomes e coisas-----	158
3.5 Da circulação de seres humanos e coisas no ritual de <i>Wyty</i> -----	169
4 PARENTESCO E DUALISMO-----	178
4.1 Terminologia de parentesco Gavião-----	185
4.2 Segmentaridades-----	208
4.3 Comentário sobre o dualismo Jê e Gavião-----	216
4.3.1 Mito 4 – origem do homem e da vida breve, perda e ganho de tecnologias-----	221
5 ONOMÁSTICA GAVIÃO - fabricando nomes -----	226
5.1 - Transmissão dos nomes gavião-----	231
5.2 Confirmação cerimonial do nome -----	236
5.3 - A amizade formal-----	243
5.4 Nomes e prerrogativas rituais em <i>Wyty</i>-----	250
6 CARNE E ALMA - fabricando corpos (vivos e mortos)-----	261
6.1 Resguardo-----	268
6.2 Contagio e doença -----	277
6.3 - Morte e ritual funerário-----	284

7 – DA ALTERIDADE ANIMAL OU DO CAÇADOR XAMÃ	304
7.1 Etnoclassificação gavião.....	307
7.1.2 Mito 5 – O caçador morto e ressuscitado por animais.	317
7.2 Resguardos do caçador.....	318
7.3 Os “remédios de caça” – controle e familiarização.....	325
8 A PELE – decoração corporal e metamorfose	333
8.1 O trançado gavião e os criadores do mundo.....	336
8.1.1 Mito 6 – <i>Caxiicwyj</i> (mulher estrela) e a origem da agricultura e cestaria--	338
8.2 Pintura corporal – ou sobre o cheiro da cor.....	347
8.2.1 Técnicas e pigmentos	348
8.2.2 O preto do jenipapo e o vermelho do urucu.....	351
8.3 Plumas e metamorfose	365
8.4 Artefatos.....	374
8.4.1 As máscaras <i>crow hu</i> – os invasores	376
8.4.2 <i>Hÿcre jy’cÿ</i> - o “capacete” dos aliados.....	382
8.4.3 <i>Ëh’pre</i> – o cinto da hiper-irmã.....	386
8.4.3.1 Mito 7 – origem do cinto <i>Ëh’pre</i>	388
8.5 Estética da predação em <i>Wyty</i>	390
9 O NOME E A PELE – considerações finais	393
REFERÊNCIAS	403

1 INTRODUÇÃO

Entre os Gavião *Pyhcop catiji*¹, povo Jê classificado entre os Timbira orientais e que atualmente vivem no sul do Maranhão, os nomes pessoais criam relações sociais aos indivíduos a partir do nascimento. Os mesmos nomes os vinculam a esfera cerimonial por meio de metades e grupos cerimoniais, que por sua vez possuem prerrogativas que implicam na decoração corporal. Esta tese trata da nomenclatura gavião em dois momentos de um mesmo processo, um onde o nome é constituinte das relações que constituem pessoas e valores morais através da transmissão de nomes o outro onde o nome também é “roupa”, pele que recobre a superfície do corpo do iniciado no contexto cerimonial por meio de objetos ritualísticos (cestaria, tecelagem, emplumação de corpos, entalhe e pintura corporal), que por sua vez possuem capacidade de produzir e transformar os corpos e o cosmos gavião.

O eixo dessa etnografia é o ritual de máscaras *Wyty*, que envolve a partir das metades e grupos cerimoniais indivíduos e grupos locais diferentes em uma grande produção de nomes e corpos. Procurei identificar as transações com outros índios, chamados *me hêeh* (*me*;pron.plural pessoas+*hêeh*;s.carne) e com estrangeiros de diferentes matrizes, especialmente animais selvagens (*pryyhre*), com os quais o ritual de *Wyty* possibilita aos Gavião criar afinidades necessárias para prosperar nesse intento de produzir nomes e corpos².

Nas descrições do ritual de *Wyty* entre os Ramkokamekra\Canela (NIMUENDAJU, 1944; CROCKER, 1990, 2009), os Krahõ (MELATTI, 1978) e os Krikati (Barros, 2002), a primeira referência é a menina associada por excelência que leva o nome da festa, *wyty*³, no caso dos Krahõ são duas meninas e um menino, entre os Gavião *wyty* pode ser homem ou mulher. A virgindade da(o) associada(o), segundo Melatti (1978) e em diálogo com o que Nimuendaju (1944) afirma sobre os Ramkokamekra\Canela, parece simbolizar a falta de laços de afinidade de *wyty*, o que a

² Optei em utilizar a grafia desenvolvida pelos professores indígenas gavião, que resulta de um estudo onde corrigiram o trabalho pioneiro sobre a língua realizado pelos missionários da New Tribes na década de 1970. Os missionários escreveram uma primeira versão da “língua Gavião e Krikati”, as correções se deram no sentido de adaptar a escrita, baseada na pronúncia do povo Krikati, à pronúncia gavião das palavras.

³ A ideia de pensar o nome enquanto “roupa” tenta corroborar com o trabalho seminal dessa proposta feito por Coelho de Souza (2002), colocando os dados etnográficos gavião em possibilidade de serem comparados com outros povos Jê e ameríndios em geral.

⁴ Quando usar *Wyty* me refiro ao ritual, quando usar *wyty* a menina associada por excelência.

faria parente consanguínea de todos na aldeia, uma hiper-irmã⁴. A segunda referência diz respeito aos familiares da casa materna de *wyty*, os responsáveis pelos gastos que incluem hospedar pessoas para o ritual e distribuir comida, bebida e outros bens de consumo durante a duração da festa em uma forma de “contra-dádiva”⁵. A realização do ritual de *Wyty* atribui grande prestígio a família realizadora, rendendo-lhe, entre outras coisas, um funeral digno de grandes chefes. Outra característica que se repete na bibliografia é uma aparente inversão dos papéis de gênero acionada a partir do início do ritual, invertendo momentaneamente outras oposições conhecidas da etnologia Jê, como público-doméstico, masculino-feminino, centro-periferia. Uma última referência nas descrições que quero destacar nos diz das performances dos grupos cerimoniais que reproduzem a estética, os movimentos e odores de animais e seres não-humanos que integram o ritual. As performances seguem uma sequência de realização muito rigorosa e ocorrem em dias diferentes ao longo de semanas, divididas e concentradas entre o que seria uma “abertura” e um “encerramento”⁶.

Durante o ritual os participantes estão divididos em grupos cerimoniais que se relacionam através de ações coletivas. Entre os *Krikati* ((BARROS, 1999, 2002), assim como no caso gavião, além da menina associada, dois jovens são escolhidos como “gavião”, são os *hỳcre* (*hỳc*;s.classificação geral para aves+*re*;adj.pequeno) e um menino é escolhido como “pintinho” (*ěhntoo*). Ambos ficam reclusos na casa materna de *wyty* durante todo o ritual, afastados de seus familiares só trabalham quando solicitados pelas mulheres da aldeia; o que pode incluir serviços sexuais. Ao fim de cada dia, os *hỳcre* e o *ěhntoo* saem circulando as casas da aldeia e, uma por uma, lhes oferece comida em uma rotina que se estende durante os meses de realização do ritual.

Na realização de *Wyty* todos os participantes se dividem em dois grandes grupos cerimoniais, o grupo “onça”, *rop catiji* (*rop*;s.onça+*catiji*;adj.o povo de), do qual farão

⁴ O termo foi proposto por Odair Giraldin durante a qualificação dessa tese na Universidade Federal do Maranhão em 2016.

⁵ Segundo Mauss (2003a) as prestações na forma de dádiva se revestem de três características: dar, receber e retribuir. Cada uma dessas obrigações cria uma ligação entre os atores da dádiva, por isso a retribuição da dádiva, a contra-dádiva, seria explicada pela existência dessa força maior na troca do que aquilo mesmo que se troca. Para Mauss não são os indivíduos e sim as coletividades que mantêm obrigações de prestações recíprocas, nestas trocas temos “misturas entre almas e coisas”, entre riquezas materiais e espirituais.

⁶ Melatti (1978, p. 306) chama de “investidura de witi” a “abertura” e “abdicação de witi” o “encerramento” no caso dos Krahô.

parte a *wyty* e os *hỳcre*, e o grupo dos mascarados\esteira, *crow hu catiji* (*crow*;s.buriti+*hu*;s.folha+*catiji*;adj.o povo de).

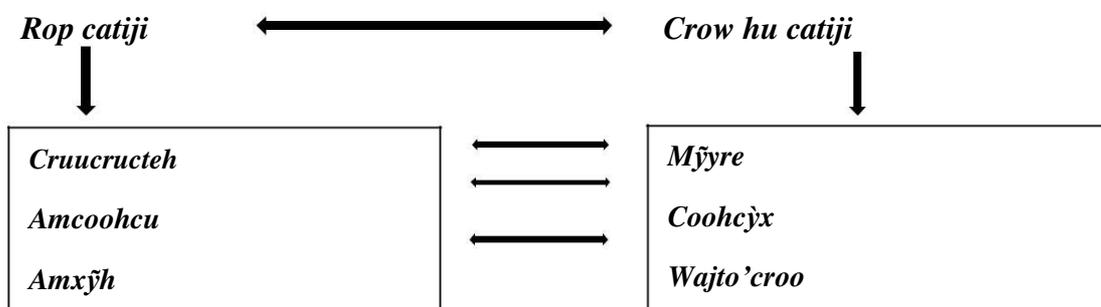
Quadro 1 – Grupos cerimoniais de Wyty.

<i>Rop catiji</i> (onça)	<i>Crow hu catiji</i> (esteira)
--------------------------	---------------------------------

Fonte: Elaborado pelo autor.

Nessa primeira divisão não é o nome pessoal de cada indivíduo o definidor de sua posição nos grupos. Aquelas pessoas que foram *wyty*, ou pais de *wyty*, assim como aqueles que já foram *hỳcre*, ou pais e filhos de *hỳcre*, farão parte do grupo *rop catiji*. Por exclusão, o restante faz parte do grupo *crow hu catiji*, sempre maior em número de pessoas. No decorrer do ritual cada grupo ganha mais três sub-grupos, que desempenharam atividades, principalmente, de caráter agonístico entre si. O grupo *rop catiji* é subdividido em *cruucructeh* (*cruucruc*;s.coruja+*teh*;adj.grande), *amcoohcu* (s.lagarta peçonhenta) e *amxỳh* (s.marimbondo). O grupo *crow hu catiji* é dividido em *mỳyre* (*mỳy*;s.ema+*re*;adj.pequeno), *coohcỳx* (s.espécie de gavião) e *wajto'croo* (s.espécie de coruja).

Quadro 2 – Grupo e subgrupos cerimoniais de Wyty.



Fonte:
Elaborado pelo autor.

O ritual de *Wyty* entre os *Krikati* e os Gavião tem algumas características que não são observadas entre os *Ramkokamekra* (Canela) e *Krahô* (NIMUENDAJU, 1944; MELATTI, 1978). Entre os dois primeiros aparece de forma mais contundente o caráter bélico das ações entre dois grupos cerimoniais, os *rop catiji* e *crow hu catiji*. O ritual cria uma narrativa onde as mulheres e os membros do grupo *rop* defendem a aldeia dos estrangeiros que a tomaram de assalto, os *crow hu*, sendo os dois *hÿcre* os cativos das mulheres e aliados nessa tarefa. Desde a chegada destes seres não humanos as mulheres assumiram as funções cerimoniais no pátio, espaço reconhecido na literatura Jê e Timbira como local dos homens, do político, sendo os homens deslocados para periferia, local dito pelos antropólogos como das mulheres, do parentesco e lá passam a se reunir até o fim do ritual. Além de *wyty*, serão as mulheres as responsáveis pelas tentativas de criar afinidade com os estrangeiros, tanto os *crow hu* quanto os *hÿcre*, ambos seres míticos, dando de comer a eles, submetendo-os a atividades próprias do modo de vida gavião e até mesmo mantendo relações sexuais com eles, seja na abertura ou no encerramento do ritual, quanto no período de intervalo entre elas. Essa relação entre comida e parentesco também se aplica a relação das mulheres no contexto interno de relações entre grupos domésticos diferentes e grupos locais diferentes durante as performances, tendo no ritual uma grande expressão de relações sexualmente permitidas e não permitidas, ou que ao menos não deveriam acontecer.

Na última parte do ritual, após dois dias de demonstrações de violência simbólica nas performances entre os grupos *rop* e *crow hu*, os subgrupos de cada um deles se apresentam no pátio, um seguido do outro, exibindo as características dos animais míticos que representam a partir das música, dança e de seus objetos bélicos. Então, depois de meses de familiarização pelas mulheres os *hÿcre* estão prontos para defender a aldeia dos estrangeiros em uma última performance muito esperada, porque a violência que era simbólica, pode passar as vias de fato. Enfim os *hÿcre* “vencem” os *crow hu* e reestabelecem a vida cotidiana na aldeia, carregarão consigo valores corporais e morais adquiridos durante o ritual e que são fundamentais na vida social gavião. Serão lembrados como grandes corredores, caçadores e guerreiros. Em seguida, a *wyty* é apresentada extremamente adornada a toda aldeia, enquanto caminha até o jirau no pátio seus adornos são retirados e distribuídos aos que participam da performance. Nesse momento ela encerra o período de castidade e está pronta para casar, ter filhos e ser lembrada pela atmosfera dadivosa que o ritual de *Wyty* cria. Em uma última performance os homens,

todos juntos, retornam ao pátio e os adornos que utilizavam são entregues para as mulheres, sendo que os das mulheres são entregues aos homens antes de uma última performance que reestabelece a posição de cada um deles no pátio e na periferia.

É interessante como neste ritual de máscaras no Cerrado, onde se vêem referências a uma economia de pessoas, a conhecimentos, a organização social, ao parentesco e aos modos de ser entre povos Timbira, não recebeu muita atenção dos pesquisadores que estudam os povos Jê. O fato de poucas pesquisas se debruçarem sobre o tema das relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, aqui incluo as pesquisas com os Timbira⁷, tomando tais relações com o exterior como determinantes das sociocosmologias⁸ destes povos, pode ser atribuído a uma herança do modelo de análise nos estudos Jê. Como legado do projeto Harvard-Central Brazil Project (HCBP), que deu continuidade a uma série de questões levantadas sobre os Jê por Nimuendaju, se consolidou a ideia de que entre eles os agrupamentos sociais não se fundavam na descendência e aliança, mas na nominação e transmissão de nomes. Nesse modelo, basicamente: “se, quando se trata do interior, fala-se de relações sociais e produção de pessoas, quando se trata do exterior, a socialidade se esgota e passa-se a tratar de modalidades de alteridade que aparecem como avessas à relação” (COHN, 2005, p.22). O questionamento deste modelo, no qual se baseia a crítica ao “fechamento Jê”, traz argumentos seminais para se pensar a relação dos povos Jê e Timbira com esse exterior em uma direção oposta a esta acima⁹. Um movimento que parece muito sugestivo aos dados da pesquisa com os Gavião.

Segundo Cohn (idem), nesse modelo criado para os Jê no exterior estariam os animais, a natureza, os espíritos e inimigos, já no interior estariam as relações interpessoais ou entre grupos marcando identidades e alteridades. Dois textos são

⁷ Como exceção de alguns trabalhos como os de Carneiro da Cunha (1978) e Giralдин (2000,2014), acerca da alteridade em torno da morte entre os *Krahô* e *Apinajé*, e na dissertação de Soares (2010), sobre as relações estabelecidas entre cosmologia, animais, plantas e o meio ambiente junto aos *Ramkokamekra*\Canela. Em outras dissertações sobre os *Ramkokamekra*\Canela o tema aparece novamente, mas não é foco e nem problema das investigações (OLIVEIRA, 2008; ALMEIDA, 2009; ROLANDE, 2013).

⁸ Os princípios organizacionais vigentes nas sociedades da América tropical se baseiam em uma concepção onde “sociologia” e “cosmologia” seriam dimensões inseparáveis e passíveis de uma descrição etnográfica. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). A principal referência que essa cosmologia nos oferece é a relevância da multiplicidade de relações estabelecidas entre os índios, outros seres humanos, animais e seres não-humanos na organização de suas sociedades e vidas. Cada um convive com o outro, compartilha espaços comuns e o vê a partir de seu próprio ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996).

⁹ Sugiro a leitura de Coelho de Souza (2002), Fausto (2001), Cohn (2005), Gordon (2006, 2009) e Demarchi (2014).

fundamentais na tentativa de “abrir” esse modelo Jê. Um deles está na ideia de “diferença” elaborada por Overing (1984, *apud* COHN, 2005:23), que sugere que as sociedades indígenas sul-americanas estariam submetidas a uma vida social fundada na noção de diferença, onde a “existência social só seria possível pela coexistência de ‘entidades’ e ‘forças’ diferentes, e pelo estabelecimento de relações adequadas entre elas”¹⁰. O outro texto, de Viveiros de Castro (1986), compartilha esse fundo comum baseado na diferença entre povos indígenas da América do Sul, mas acrescenta que a ideia de que diferença não é sempre conceitualizada da mesma forma. Viveiros de Castro pensou essa relação entre interior e exterior, entre consanguinidade e afinidade, não em uma dimensão distintiva, mas hierárquica.

A diferença principal é que as categorias da consanguinidade e afinidade, na Amazônia, não formam uma oposição ‘distintiva’ ou ‘equistatuária’ (como disse Dumont (1971) para a Índia do sul). O padrão concêntrico das classificações sociopolíticas amazônicas, e da linguagem cognática em que elas são usualmente expressas, inflete o arranjo diametral da terminologia, criando desequilíbrio pragmático e ideológico – por vezes mesmo terminológico – entre as duas categorias. A medida que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consanguinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social (idem, 2011, p.409)

Estes sistemas amazônicos buscariam no exterior recursos simbólicos fundamentais para a reprodução social, mas no caso dos Jê, no Brasil Central, essa relação entre interior e exterior se inverteria novamente, o centro englobaria a periferia em um processo de incorporação das diferenças. Assim, o exterior não seria apenas fonte de recursos simbólicos, que já foram conquistados em tempos míticos, mas um complemento diacrítico do interior (idem, 1993).

Essa dicotomia entre interior e exterior já havia sido superada por análises etnográficas que percebiam movimentos de predação do exterior e produção do interior.

¹⁰ No argumento de Overing, enquanto umas sociedades se caracterizam pelo esforço de suprimir essa diferença do interior do *socius*, outras, como os Jê, a realizariam plenamente no interior de suas sociedades através de uma organização altamente ritualizada (COHN, 2005)

Les diverses formes de cannibalisme (tant l'exo-cannibalisme chiriguano que l'endocannibalisme yanomami), la chasse aux têtes jivaro, la quête des dents yagua, relèvent d'une même logique, celle de la prédation et de la dévoration. Plutôt que d'opposer des sociétés sans cannibalisme (ou guerre des têtes...) à des sociétés cannibales, on s'interroge sur les conditions d'actualisation de ces pratiques à partir d'une même symbolique de l'agression, qui fait de l'ennemi la figure nécessaire à la constitution d'une identité collective. Une réflexion sur la nature du politique dans les sociétés amérindiennes (MENGET, 1985,p.129).

Recentemente os trabalhos de Fausto (2001) e Coelho de Souza (2002) tem aproximado a discussão da predação com a produção do parentesco, mostrando como são formas distintas, mas articuladas, de produção de pessoas e da socialidade na Amazônia. A partir do modo como Fausto tratou a guerra ameríndia e o ritual enquanto predação do exterior voltada a produção do interior, com a ideia do ritual como “predação familiarizante”, o sentido do ato de predar não é mais apenas a negação do “outro”, mas a apropriação de uma subjetividade outra que será incorporada aquela que detém o sentido da familiarização, da criação do parentesco, da construção do “mesmo”. No ritual de *Wyty* as relações entre os grupos locais diferentes, reunidos nos grupos cerimoniais pelo sistema de transmissão de nomes, assim como a relação entre humanos e animais, reunidos em torno da noção de “roupa”¹¹, são atravessadas por relações de troca, predação e comensalidade das quais em questão, como veremos, está o tema clássico da fabricação de pessoas (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Assim como entre os Jê do Norte (COELHO DE SOUZA, 2002) no caso Gavião a formação da pessoa está diretamente ligada a formação do corpo e do nome. Entre os Jê a autora sugere uma dupla face do nome pessoal, que desde o nascimento liga os indivíduos a esfera cerimonial e os associa as metades cerimoniais e grupos cerimoniais. De um lado o nome é constituinte pessoal baseado em moral e valores, de outro o nome é “roupa”, objetifica as relações que fazem o humano, humano. “O nome “veste” o corpo: no sentido figurado em que as relações sociais com e através dos nominadores viriam “vestir” o organismo produzido pelos genitores” (idem, p. 574).

¹¹ O conceito de “roupa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) sinteticamente está relacionado a dar capacidade de fazer algo ao corpo que veste a roupa, como respirar em baixo d’água vestindo um escafandro, por exemplo. Voltarei ao termo em outros momentos.

A diferença deixada pelos demiurgos entre os humanos e os seres com quem se relacionam é revivida por performances no ritual de Wyty que encenam trechos dos mitos gavião. A forma como os Gavião encontraram de lidar de forma produtiva com essa diferença foi fabricando, sobretudo, nomes que implicam na fabricação de corpos, que por sua vez implicam na fabricação de uma “roupa” para vestir o dono do nome em um movimento de constante transformação das relações envolvidas a cada nova produção.

1.1 Localização e situação territorial.

Os Gavião *Pyhcop catiji* vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão, na microrregião de Imperatriz. Estas terras situadas ao oeste fazem divisas com o Pará e ocupam a vertente oriental das bacias do rio Gurupi, do alto e médio curso do rio Pindaré, do médio curso do rio Grajaú e Rio Tocantins. A região é conhecida como a Pré-Amazonia Maranhense e o ambiente que vivem os Gavião se constitui nessa faixa de contato entre a floresta amazônica e o cerrado do centro-oeste. Para se chegar a qualquer aldeia é preciso seguir pelas estradas que cortam, além de fazendas, as áreas de cerrado e de vegetação secundária, que nos pontos de relevo permitem enxergar longos trechos de floresta onde a mata se adensa, escurece e ganha outro nome, baixão.

A Terra Indígena Governador (TIG) foi homologada em 1982 para uso dos Gavião. Compreende um espaço de 41.644 hectares localizados no município de Amarante do Maranhão. Além das aldeias Gavião na TIG estão três aldeias dos *Tenetehar* /Guajajára. Elas ocupam a parte norte da terra e são beneficiados pela proximidade aos dois riachos intermitentes que existem hoje na TIG, o Riacho da Faveira e o Riacho da Barriguda. De norte a sul a TIG é atravessada pela MA-122 que liga o município de Amarante do Maranhão ao povoado de Campo Formoso. A estrada diminui muito o trajeto entre os dois trechos, é importante e movimentada porque os ligam até a cidade de Grajaú. Nela circulam todos os dias carros de linha, motos e caminhões que passam a poucos metros das aldeias. Reduzida a um pequeno espaço, com escassez de fontes hídricas e em crescimento demográfico, a TIG vista em uma imagem de satélite é uma mancha verde cercada por fazendas e assentamentos, onde claramente se nota o desmatamento das áreas não-indígenas.

As áreas ao redor dos Gavião *Pyhcop catiji* são amplamente povoadas. O município de Amarante do Maranhão, seguindo pela MA-227, fica a seis km da TIG. O município de Amarante foi criado por meio da Lei estadual N ° 996, de 21 de outubro de 1953. Sua colonização data de 1916. De acordo com os dados da Federação dos Municípios do Estado do Maranhão (FAMEM, 2017):

Primitivamente classificado como distrito, sob a denominação de Amarante do Grajaú, o atual município de Amarante do Maranhão, criado pela Lei estadual N ° 996, de 21 de outubro de 1953, teve seu povoamento iniciado em 1916, quando os lavradores Francisco Rodrigues dos Santos e José Cobiça, atraídos pela fertilidade de suas terras, lá fixaram residência, desbravando as matas vizinhas. Evoluiu lentamente nas duas décadas seguintes e, a partir de 1940, com a chegada de várias famílias vindas de Tuntum e, mais tarde, de muitas outras provenientes da Paraíba e do Rio Grande do Norte, experimentou processo de desenvolvimento mais acelerado.

Amarante do Maranhão possui em torno de 32 mil habitantes em uma área de 7.178 km quadrados. Aproximadamente 66% dessa população está localizada na zona rural. Essa parcela da população convive diretamente com a agropecuária e a indústria madeireira, as principais fontes de renda no município. A ocupação desenfreada somada a um crescimento econômico baseado na agropecuária e retirada de madeira tornou Amarante uma extensa área de pastagem com pouca cobertura vegetal. Em pontos específicos ainda restam áreas de mata, mas os rios que abastecem a região, o Rio Pindaré, Rio Batalha, Rio Pau Ferrado e Rio Santana, estão degradados e com as matas ciliares reduzidas a uma pequena faixa. Outra marca dessa ocupação desenvolvimentista, que torna Amarante uma grande área desmatada e de ocupação desordenada, são os assentamentos instalados a margem da TIG. São dezoito assentamentos rurais ocupando uma área de aproximadamente 60.273 mil hectares, com 1.855 famílias¹². Nesses assentamentos, como disseram os Gavião, as principais fontes de renda são a agricultura familiar, a retirada de madeira e a exploração do carvão. Todas essas atividades implicam na derrubada de mata e como as trilhas clandestinas indicam, da mata dos Gavião.

¹² Federação dos Municípios do estado do Maranhão - FAMEM, 2017.

Essa forma de ocupação e o fato de não terem incluído na demarcação da TIG as áreas de caça e pesca tradicionais tornaram os deslocamentos para caçadas, pescarias e coletas muito mais difícil. A situação piorou quando a agropecuária ganhou um caráter extensivo na década de 1960 com a vinda de goianos, mineiros e paulistas, os “sulistas”, a procura de pastagens (Barata, 1981). Para caçar, pescar e coletar onde sempre o fizeram os Gavião tem de pedir autorização aos proprietários das fazendas, o que desencadeou e desencadeia ainda hoje intensos conflitos com os cidadãos; como o incêndio criminoso que destruiu uma aldeia em 1976. Hoje os conflitos podem parecer menos violentos, mas realizar as atividades que são próprias ao seu modo de vida tem colocado os Gavião na linha de frente de uma cidade que parece gostar mais de boi do que de gente.

No que diz respeito as aldeias (*crêh*), seu número tem variado ao longo do tempo em movimentos de dispersão e concentração. Quando Nimuendaju (1944) esteve com os Gavião em 1929 existiam duas, Aldeia São Felix e Aldeia Recurso, atual Aldeia Governador, distanciadas 16 km uma da outra, uma mais ao sul outra mais ao norte tendo como referência o Morro do Chapéu (*Quěhn jawin*). O registro posterior feito por Lave (1967) data do ano de 1963, quando viviam distribuídos em quatro aldeias: Aldeia Riachinho, Aldeia Rubiácea, Aldeia São Felix e Aldeia Governador, a maior delas. Depois, em 1968 e 1969, segundo Dolores Newton, os Gavião viviam na Aldeia Governador, Aldeia Riachinho e Aldeia Rubiácea (Newton, 1971). Quando Maria Helena Barata esteve com eles, em 1980, um pequeno grupo vivia na Aldeia São Felix e todo o restante estava concentrado na Aldeia Governador (Barata, 1981).

Durante os anos de 2014, 2015 e 2016 os Gavião viviam em dez aldeias, que parecem ser resultado de um intenso processo de cisão ocorrido nos últimos trinta anos. São elas a Aldeia Governador, Aldeia Rubiácea, Aldeia Riachinho, Aldeia Nova, Aldeia Monte Alegre, Aldeia Água Viva, Aldeia Canto Bom, Aldeia Novo Marajá, Aldeia Dois irmãos e Aldeia Bom Jesus. Na parte norte da TIG vivem o povo Guajajára/Tenetehara, onde estão mais três aldeias, Aldeia Faveira, Aldeia Borges e Aldeia Bacoiteira.

Figura 01 – Mapa das aldeias na Terra Indígena Governador. 1 Aldeia Governador; 2 Aldeia Rubiácea; 3 Aldeia Agua Viva; 4 Aldeia Nova; 5 Aldeia Canto Bom; 6 Aldeia Novo Marajá; 7 Aldeia Monte Alegre; 8 Aldeia Riachinho; 9 *Pÿr creh creht*; 10 *Waher Cree*; 11 *Quēn cree*; 12 *Ajrôm huc*; 13 São Felix; 14 *Cujacaateh*; 15 *Tucre*; 16 Barriguda; 17 *Ruretēhxỹ*; 18 Faveira; 19 Borges; 20 *Prēhnre crat*; 21 *Crytcu*; 22 *Awar cu jēh quin*; 23 *Tuutuc jaxip*; 24 *Quēn jwanin*; 25 *Jahucre*; 26 *Acryt jari*; 27 *Ēhxpo cym cu*; 28 Aldeia Dois Irmãos; 29 Aldeia Bom Jardim; 30 Aldeia Bom Jesus.



Fonte: Elaborado por Manoel Ribeiro (*Pÿh crÿn, Rop cÿ, Cu'cax*) e pelo autor com base em mapa (CTI 2012). Desenho de Bebeto Gavião (*Wejthe*).

No mapa que elaboramos as aldeias “antigas”, onde já não mora mais ninguém, ficaram com desenho preenchido de preto, as outras são as aldeias onde vivem hoje os Gavião. Todas as aldeias gavião na TIG possuem o formato circular, mas o tamanho do círculo não é prerrogativa do número de casas ou de pessoas vivendo na aldeia. As Aldeias Rubiácea e Riachinho, por exemplo, possuem um círculo de casas grande, mas muitas delas foram abandonadas depois das dispersões. Adiante das casas está um caminho circular, *crêh'cape'ny* (*crêh*: s. aldeia + *cape'ny*: ao lado), que se distancia do pátio formado no centro da aldeia (*cỳy*) através dos caminhos radiais (*pryyh*).

A espacialidade das aldeias Timbira indica os modos de se relacionar uns com os outros, a forma como os coletivos se movimentam¹³.

Os Timbira têm duas maneiras de se movimentarem no espaço circular da aldeia e que expressa os dois modos de se relacionarem com os outros: as relações sociais estabelecidas com os “afins” [que cruzam o pátio para acontecer] e as estabelecidas com os “consanguíneos” [que acontecem no *crêh'cape'ny*] (LADEIRA, 1982a, p.15).

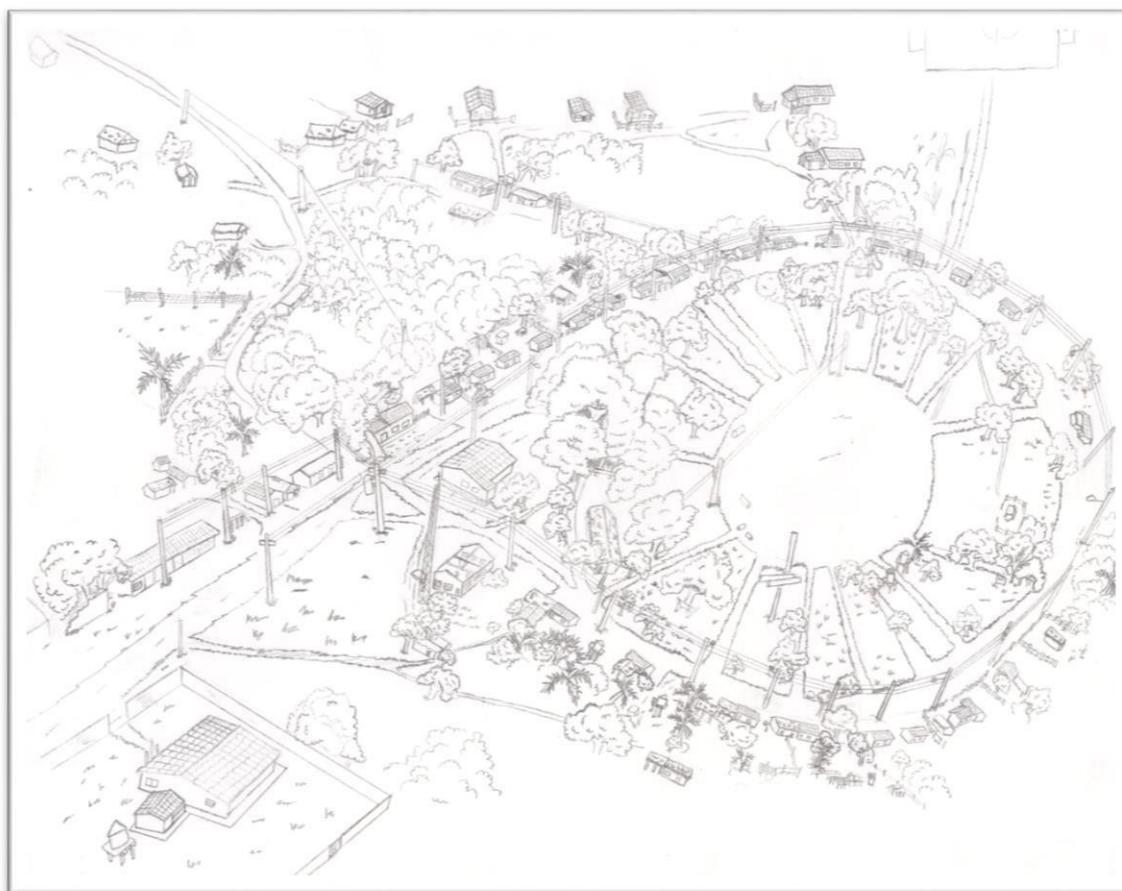
Percebi rapidamente essa relação entre os deslocamentos pela aldeia e o modo como as pessoas se relacionam. Ladeira (1982a, p.22) diz que nas aldeias Timbira as pessoas que cruzam o pátio o fazem num contexto de afins, “são relações que devem ser públicas (alianças matrimoniais, amizade formal, nomeação)”. Entre os Gavião meus dados não confirmam casamentos necessariamente entre casas opostas ao pátio. Os casamentos também pouco ocorrem entre as casas do mesmo segmento residencial, ou seja, entre as casas onde estão as parentes femininas, o que não quer dizer que não existam. Na Aldeia Governador crianças e jovens cruzam o pátio a todo instante, a pé ou de moto andam por toda aldeia, o que muda radicalmente quando se casam e, na maioria dos casos, vão viver na casa da sogra. A nomeação e a amizade formal, determinada pela primeira, estão diretamente relacionadas com a necessidade de atravessar o pátio como uma forma de relação pública que precisa se estabelecer para que a transmissão do nome aconteça.

Seguindo esse pensamento de Ladeira, as pessoas nas aldeias Timbira não atravessariam o pátio no contexto de relações consanguíneas, ou seja, quando se deslocam entre as casas ligadas à sua por parentes femininas. Na aldeia Governador essas casas

¹³Sobre a espacialidade das aldeias Timbira ver Da Matta (1976) e Ladeira (1982a).

geralmente ficam atrás ou ao lado da casa das mulheres mais velhas, sendo pelo fundo das casas, por caminhos pequenos ou bem abertos, que as pessoas se deslocam. No entanto, observei um tipo de terceira via, caminhos marginais a esses que cruzam o pátio ou que circulam a frente das casas e os fundos. São caminhos, nem sempre bem limpos ou iluminados, que ligam trechos da aldeia e levam os moradores de um ponto a outro sem serem vistos, seja pelas pessoas nos fundos das casas ou por aquelas que estão no pátio. A marginalidade desses caminhos está mais no horário dos deslocamentos, que aconteciam pela noite, madrugada ou alvoreada, quase nunca a luz alta do dia e envolviam, como muitas vezes pode observar, ações que não deveriam ser vistas¹⁴.

Figura 02 – Mapa da Aldeia Governador



Fonte: Elaborado pelo autor e por Beбето Gavião (*Wejthe*). Desenho de Beбето Gavião (*Wejthe*).

¹⁴ Como fez Ladeira (1982b), reitero que essa análise da espacialidade das aldeias e as relações que implicam descrevem essas sociedades de forma muito mais fixa do que realmente são.

Na Aldeia Governador, ao menos ao redor do círculo periférico, todas as casas são de alvenaria e foram construídas durante um convênio com a Caixa Econômica Federal na década de 1990. A arquitetura das casas é citadina, com exceção do banheiro que não existe. Posuem duas portas e janelas, dois quartos, sala e cozinha e são cobertas com telhas de zinco. A planta das casas tem base retangular, ficando o lado maior voltado para pátio, local onde fica uma porta, sendo a outra voltada para o “quintal”¹⁵. Existem poucas casas de taipa, construção característica no interior do Maranhão, cujas paredes são feitas de madeira e preenchidas de barro, o piso é de chão batido e o teto de palha de babaçu.

Mas, ao lado de praticamente todas as casas, sejam as de alvenaria ou as de taipa, existem as casas construídas apenas com madeira e palha de babaçu. Possuem geralmente duas ou três forquilhas de sustentação, sendo as paredes construídas com pedaços de pau na vertical, presos com barbante. Essas casas possuem duas portas, uma voltada para o pátio, outra para o “quintal”, não há janelas, o piso é de chão batido e o teto de palha de babaçu. Estas ultimas casas me lembraram muito de Melatti (1978) quando ele diz que as casas Krahô parecem estar sempre em construção, faltando algo por terminar, como um pau que precisa ser trocado, uma amarração nova, a palha que faz o teto. Muitas dessas casas são usadas como cozinha ou espaço para receber visitas, o que não impede os mais velhos em optar por dormir nelas e nas de alvenaria guardar seus pertences.

Assim como disse Ladeira (1982a), a casa abriga dois grupos sociais, a família nuclear e o grupo doméstico. Por isso é comum várias famílias morando na mesma casa. Na Aldeia Governador são 37 casas, mas o número de pessoas é muito variável, uma vez que o fluxo de pessoas entre casas das aldeias vizinhas é muito grande e instável.

Algumas casas possuem cercas, que delimitam a área da frente, da lateral e o espaço dos fundos. Mas, não é preciso cerca para cada um saber seu espaço. Uma vez que o padrão de residência é uxorilocal, ou seja, os homens depois de casar passam a morar na casa da sogra, há espaços da aldeia ocupados pela mesma família há muitos anos. Essa noção fisicamente definida e demarcada das casas e famílias opera na concepção da aldeia como um todo. Quando narravam um tipo de cartografia da aldeia era comum essa percepção do espaço, quando diziam “naquele lado da aldeia morava o pessoal da Rubiácea”, “desse lado morava o pessoal do Riachinho”, se referindo ao

¹⁵ Apenas uma das casas de alvenaria não está com o lado maior voltado para o pátio, mas com o lado menor, ao padrão das casas dos citadinos. Nessa casa moram um não-indígena e uma mulher Gavião.

período em que os habitantes dessas aldeias viviam em Governador, ou ainda “naquele lado da aldeia só moram feiticeiros, *hõoxyh* (*hõo*: s. tingui¹⁶ + *xyh*: lit. antes de outra coisa). O espaço físico da aldeia pertence a certos grupos e famílias justamente porque foi construído por elas no cotidiano das relações e nos momentos ritualísticos.

As outras edificações na Aldeia Governador são a escola, já na entrada da aldeia, construída por volta de 1989, o Posto de Saúde, uma pequena casa que hoje serve de usina de arroz e de polpa de frutas, mas que estão desativadas, e a casa de farinha. Em 2015 construíram um barracão para sediar uma grande reunião estadual, hoje serve como espaço de reuniões, de realização de rituais, exibição de vídeos, redário e um espaço para os jovens se reunirem a noite. Há outras três casas de alvenaria na Aldeia Governador, onde residem ou residiam os missionários da *New Tribes*, que estão entre os Gavião desde a década de 1970. Além das casas dos missionários, que ficam relativamente afastadas do pátio, há uma igreja evangélica construída em alvenaria onde os cultos são realizados semanalmente. Mais dois espaços são importantes destacar, o campo de futebol e o cemitério.

Pequenas trilhas conectam os moradores até o campo, que é parada certa dos jovens no fim de tarde. O cemitério fica no lado leste da aldeia e nessa direção não há casas no fundo daquelas que estão no círculo periférico (*creh'cape'nỹ*), pelo contrário, nessa parte do círculo periférico existem poucas casas. Os túmulos são dispostos em fileiras, uma atrás da outra, com a cabeça dos falecidos voltada para o leste. Ao oeste do cemitério atual fica o cemitério antigo, com três fileiras de mais ou menos oito sepulturas, enquanto o atual tem duas fileiras de mais ou menos oito a dez sepulturas.

1.2 População da Aldeia Governador

De acordo com os dados de Nimuendaju, quando esteve em 1929 na então Aldeia São Felix e na Aldeia Recurso (atual Aldeia Governador), “a primeira poderia ter 150, a

¹⁶ *Magonia pubescens* A. St.-Hil. O tingui (*hõo*) é uma planta tóxica encontrada no cerrado, depois de amassar as raízes com pauladas a beira do brejo, a planta é submergida na água e lentamente intoxica os peixes, provavelmente, por asfixia, fazendo-os emergir. O tingui também é usado como método abortivo, mas coloca em risco a vida da mãe.

segunda 120 habitantes”. Mas, baseado nos diários do Major Paula Ribeiro, (1819), podemos dizer que na região do Rio Grajaú

Em 1858 contava-se allí 14 aldeias pacíficas, uma delas com 1.000 habitantes, dos quase 600 homens capazes de pegarem em armas, debaixo da chefia de um índio que se intitulava “Governador”. Uma segunda aldeia, a do chefe Belizário, contava com 800 habitantes com 350 homens de armas. Duas outras contavam com 600 habitantes cada uma. (Nimuendaju, 1944:20),

Em 1963 quando Jean Carter Lave esteve com os Gavião seu senso indicou 90 pessoas na Aldeia Governador, 30 na Aldeia Riachinho e 25 na Aldeia São Felix. Em 1968, de acordo com o senso de Dolores Newton, viviam 140 pessoas na Aldeia Governador, 26 na Aldeia Riachinho e 30 na Aldeia Rubiácea. O senso feito por Maria Helena Barata (1981) em 1980 contou 5 pessoas na Aldeia Riachinho e 258 na Aldeia Governador. .

Quadro 02- Senso das aldeias São Felix, Governador, Riachinho e Rubiácea.

Pesquisador Aldeia	Nimuendaju (1944)	Lave (1967)	Newton (1971)	Barata (1981)	Melo (2015)
São Felix	150	25	_____	5	_____
Governador	120	90	140	258	215
Riachinho	_____	30	26	_____	(s\censo)
Rubiácea	_____	_____	30	_____	(s\censo)

Fonte: Elaborado pelo autor.

No período de 1929 a 1963 a população dos Gavião sofreu um decréscimo, que na década de 1970 mudou de quadro, quando voltaram a crescer os índices de natalidade. Segundo os próprios Gavião esse crescimento se deu devido a presença dos missionários da *New Tribes*, que prestavam assistência médica e de medicamentos a eles, além de pequenos trabalhos que rendiam um pouco de dinheiro para satisfazer necessidades que só o dinheiro resolve. Já sobre a população da década de 1980, deve-se levar em consideração o fato de as aldeias Riachinho e Rubiácea estarem reunidas na

Aldeia Governador. Por isso um censo com números elevados e concentrados nessa última aldeia.

Muitos homens Gavião, por exemplo, casados com mulheres de outras aldeias ou mesmo de outro povo, como é muito comum entre os Gavião e Krikati, tem geralmente uma casa em sua aldeia e outra na aldeia da esposa. Uma parte do ano eles permanecem em uma e depois passam uma temporada na outra. Muitas vezes isso está relacionado a questões ritualísticas que “exigem” a presença de ambos em um lugar ou no outro, já que os parentes estão espalhados, assim como as obrigações junto a eles. No censo que realizei em 2015 considerei apenas os moradores que se encontravam nas casas, vivendo ou passando uma temporada na Aldeia Governador.

1.3 Atividades econômicas

Os Gavião praticam agricultura associada a coleta, a pesca e a caça. São poucas as roças (*pohr*) próximas da aldeia, aquelas mais próximas são geralmente roças velhas, que há muito tempo vem sendo utilizadas. Assim como as casas, as roças também são unidades físicas e identificáveis. Todos sabem onde está a roça daqueles que plantam, também sabem onde estão as roças abandonadas por muito tempo, por mais que digam que é preciso sempre cuidar da roça “pra ninguém malinar”, nunca ouvi histórias de roubo ou uso indevido. As roças também são transmitidas aos indivíduos mais jovens do grupo doméstico, mas não tenho como afirmar com precisão esta informação. Registrei casos onde a área de roça foi transmitida ao filho da irmã, casos onde a viúva passou a ser a dona ou onde o viúvo, que veio de outro segmento residencial, tomou posse da roça.

São nas “bolas” de floresta *hileia*, ou em trechos de mata próximos aos cursos de água, que os Gavião fazem suas roças. A terra ao redor da floresta é muito mais rica que aquela onde fica a aldeia, no cerrado plano e arenoso. Na floresta a proporção de insetos é muito menor e o mato cresce menos. No entanto, as “pragas” são maiores que formigas ou gafanhotos, são cutias, pacas, caititu, veado e alguns outros animais que diariamente cruzam pelas roças ou vem se alimentar delas. Em todas roças que conheci havia uma pequena casinha, com a mesma arquitetura daquela de madeira e palha que fica ao lado das casas de alvenaria ou de taipa no círculo periférico da aldeia. A diferença é que não

possuem paredes e as extremidades do teto se alongam até mais próximo do chão. Uma rede de caminhos liga a aldeia até as roças. Em alguns trechos é possível seguir de moto ou bicicleta, mas algumas delas ficam a quase duas horas de caminhada.

O manejo que realizam é o da roça de toco, com a derrubada da vegetação, poda, queima, plantio e colheita. A medida usada para delimitar as roças é a linha, um quadrado de 50 metros quadrados, dividido em quatro quadrados de 25 metros cada um. Na Aldeia Governador não utilizam maquinários, todo trabalho é feito manualmente. Manoel Ribeiro (*Pÿh crÿn*), um dos mais velhos da aldeia, me contou que decidiram não usar máquinas porque temiam que alguém desejasse fazer uma roça muito grande, depois um outro uma maior ainda e assim perderiam áreas de mata virgem dentro da TIG. Isso não impede que contratem mão de obra dos cidadãos de Amarante do Maranhão, principalmente para brocar¹⁷ e derrubar. As contratações acontecem também dentro da aldeia, muitas vezes como troca de diárias ou no pagamento na forma de alimentos ou em dinheiro¹⁸. Em alguns períodos do ano os Gavião recebem sementes da FUNAI, mas nem sempre as sementes chegam no período adequado de plantio. As etapas de trabalho são estabelecidas de acordo com o ciclo da estação seca, entre maio até novembro e da estação chuvosa, de dezembro até abril. Nos meses de abril, maio e junho é o período de brocar. Em agosto derrubam as árvores ou arbustos maiores, próximo do fim de setembro queimam toda a área. Em outubro terminam de preparar a área para o plantio, cortando e retirando paus e tocos. Na primeira chuva do mês de novembro começam a plantar, principalmente, mandioca, arroz, milho e fava, podendo estender o plantio até dezembro. O mês de dezembro é usado para plantar até janeiro. No mês de fevereiro limpam a roça para o mato não crescer e em março já começam a colher arroz. Ao todo na Aldeia Governador, registrei dezesseis roças com um tamanho que varia de duas a seis linhas¹⁹.

É importante seguir as etapas de produção, seja para que o trabalho não se acumule, ou mesmo para que seja viável. Em 2015 um incêndio criminoso de grandes proporções destruiu parte da TIG, atingindo três roças na Aldeia Governador que ainda não tinham secado, o que inviabilizou a continuidade do manejo. Roças da Aldeia Canto Bom, Aldeia

¹⁷Que consiste na derrubada de arbustos, tocos e do mato na área pretendida.

¹⁸A diária segue aproximadamente os preços pagos em Amarante do Maranhão, algo em torno de 30 a 40 reais, mais o almoço.

¹⁹Mas meus dados sobre as roças e o tamanho das plantações não são exatos, são interessantes principalmente para depois, quando falarmos das alianças econômicas e políticas entre grupos domésticos e segmentos residências onde a produção de alimentos é fundamental.

Nova , Aldeia Monte Alegre e Aldeia Riachinho também foram atingidas por esse mesmo incêndio

Hoje é pouco comum os jovens acompanharem os pais até as roças. Algumas esposas acompanham os maridos diariamente, mas esse é um trabalho feito praticamente pelos homens, que contam com a ajuda das mulheres em períodos específicos. Não acontecem mais trabalhos ou roças coletivas como na década de 1980, quando a FUNAI administrava o dinheiro vindo do Projeto Carajás. Hoje o trabalho que desenvolvem de forma coletiva, no que diz respeito a produção, são aqueles relacionados ao Projeto do Viveiros de Mudanças, que pretende disponibilizar para todas as aldeias na TIG mudas de árvores frutíferas que devem, preferencialmente, serem plantadas nos fundos das casas, como um pomar.

Além das variedades de arroz, milho e fava, os Gavião cultivam em abundância duas espécies de mandioca, aquela com veneno e a sem veneno, que chamam de macaxeira, também cultivam variedades de feijão, batata-doce, inhame, abobora, melancia, amendoim e banana.

As áreas de cerrado e de floresta na TIG possuem uma diversidade de frutos, que homens, mulheres e crianças coletam nos períodos de seca ou chuva. Os frutos e aquilo que é plantado na roça servem para o consumo e preparo de muitos alimentos. Mesmo ainda hoje, quando o consumo de alimentos da cidade é muito grande, os Gavião dependem dos frutos e das roças para sobreviver. Mas essa relação não é apenas de subsistência. Essa variedade de frutos

servem também para fazer remédios, para ser usada em resguardos, para pintar o corpo, para fortalecer caçadores e corredores, e para alimentar a caça. Os mēhi utilizam as plantas do Cerrado de muitas formas diferentes e este conhecimento é transmitido oralmente, por meio dos cantos e histórias, e são motivos de muitos amjekin [rituais] (LADEIRA, 2006, p. 35).

Na Aldeia Governador as expedições de coleta acontecem com pouca frequência, os mais velhos chamam os jovens de preguiçosos, dizem que não querem caminhar para colher os frutos. No entanto, eles mesmo afirmam que as áreas de coleta estão cada vez mais distantes, algumas até deixaram de existir. Hoje as longas distâncias são percorridas

por motos que conseguem seguir pelas trilhas estreitas ou algumas vezes pelo caminhão que leva sempre muita gente até os locais de coleta. Nos períodos de fartura algumas pessoas aproveitam para fazer pequenas negociações em Amarante do Maranhão, vendendo um pouco de bacaba ou juçara. Mas a maioria prefere guardar para consumo próprio aquilo que coletou.

Perto do aldeia, no círculo periférico das casas, no pátio e nos fundos das casas, existe ingá, goiaba, manga e caju. Com exceção do caju, todas essas frutas só germinam perto das aldeias, de aldeias abandonadas ou de um lugar que antes da demarcação foi morada de *cohpê* (não-indígena). Na Aldeia Governador, quando é época de goiaba, caju e manga, a fartura é certa. Moradores de outras aldeias vem buscar nos quintais, geralmente, das casas onde o coletor tem parentes femininos. A maior parte das outras aldeias é de ocupação recente e não possuem árvores frutíferas, em Rubiácea e Riachinho a quantidade dessas frutas é menor que em Governador. O urucu e o jenipapo também crescem próximos da aldeia, geralmente no fundo das casas.

Na mata e na beira de riachos os Gavião coletam bacaba, preparam um leite que é tomado puro ou misturado com farinha. O buriti também só é encontrado à beira de riachos, à beira do brejo. Além do fruto, as palhas são usadas para artesanato e o tronco é usado nas corridas. A juçara também cresce à beira de água e fica boa para consumo no período das chuvas. Do fruto fazem uma polpa para comer com farinha. Também coletam macaúba, ingá e murici. Na chapada os Gavião coletam a mangaba, babaçu, oiti, cajá, pequi e o caju, que dão fruto na estação seca. Durante a estação das chuvas coletam o abacate da chapada e o bacuri, que tem o fruto de cor branca. É na chapada que retiram o tucum, usado para fazer fio do landuá (*cryh*), uma pequena rede com formato de um funil feita com fio de tucum da chapada presa numa armação de embira circular usado na pesca. O fio também é usado para fazer colares e outros adornos, na confecção de rede ou como fio de uso diverso.

Os Gavião não coletam apenas para se alimentar. Das palhas do babaçu e buriti retiram material para construírem os telhados, esteiras e outros objetos de uso cotidiano e ritualístico, como as máscaras *crow hu*. Da beira dos brejos retiram o guarumã, usado na cestaria junto com as folhas de buriti. Também vão à beira dos brejos procurar semente de tiririca para confecção de colares e cabaças, para vasilhas e maracas. Na mata coletam a almescla, usada na decoração corporal e como remédio. Na mata encontram as árvores

de aroeira e jatobá, cujo tronco usam na fabricação de casas ou grandes construções. Na mata também coletam mel, o que é cada vez mais raro.

Outra quantidade inesgotável de frutos, flores, folhas, cascas e raízes são coletadas na mata ou na chapada para serem usadas como remédio. Muitas pessoas conhecem e usam esses remédios até hoje, recorrendo a eles, muitas vezes, de forma paralela à medicina alopática.

As expedições de caça e pesca coletiva antes da demarcação da TIG eram mais frequentes e distantes da aldeia do que hoje. Às áreas de caça e pesca ficaram propositalmente fora da demarcação que ocorreu em meados da década de 1980. Durante décadas os fazendeiros proibiram que os Gavião entrassem nessas “propriedades”. O que não impedia que eles o fizessem, mesmo se isso causasse conflitos com os fazendeiros. Por isso, é preciso transporte para deslocar os caçadores e as pescadoras até estes locais que ficam a quilômetros da aldeia. Quando a expedição acontece envolvendo muitas pessoas, ou tem um outro motivo, como uma das etapas de performances rituais, é preciso acionar o caminhão ou caminhonetes. Geralmente o valor do combustível é dividido entre todos, ou arcado pelo “dono” da expedição, como no caso das performances rituais. As expedições de caça individuais ou em duplas ocorrem todos os dias envolvendo um ou mais homens de cada segmento residencial. Se a comida comprada em Amarante do Maranhão é a que mais alimenta os Gavião atualmente, a caça não deixa de ser a opção de carne para uma parcela da aldeia, principalmente, aquela nascida até a década de 1980.

Quando conversei com os caçadores da Aldeia Governador me disseram que caçam frequentemente nos Rio Batalha e Pau Ferrado²⁰, na estrada que liga Amarante a Sítio Novo, em um lugar chamado Piripiri dos Lucas e Piripiri dos Pereira, no Rio Santana e em outros lugares como nas proximidades do município de Buritirana, no lugar chamado Olho D’água e na extremidade norte da TIG, num lugar chamado Bacoiteira. Para acessar as margens do Rio Batalha e Rio Pau Ferrado o deslocamento é feito pela MA-227, onde é sempre grande o fluxo de carros, carros de linha e caminhões. Ao sair da MA-222 o caminho é feito por dentro das propriedades e após o ponto final dos carros

²⁰No Pau Ferrado, por exemplo, a casa do fazendeiro fica no ponto mais alto do terreno antes de descer até a beira do rio, o local onde os avós de muitos que estavam ali acampavam. Muitas pessoas com mais de 30 anos já acamparam nesse local e conhecem muito bem a região, sabem onde procurar caça e onde procurar peixe

de linha, todos seguem as trilhas e coordenadas que os mais velhos conhecem por terem realizado muitas expedições a estes lugares.

As expedições de caça não são necessariamente expedições de pesca e vice-versa. O que acontece é que muitos locais ficam a margem de rios ou brejos, então quando os homens organizam uma expedição as mulheres querem ir junto, quando as mulheres organizam os homens querem ir junto. Assim que chegam ao lugar se separam. Os homens entram na mata para caçar e as mulheres procuram um ponto estratégico para entrar no brejo e pescar. Não vi nem ouvi narrativas onde mulheres caçavam, mas sei de idosas que dizem saber atirar com espingarda e arco e flecha. Homens eu observei alguns pescando, tanto de landuá quanto de tarrafa. As mulheres usam apenas o landuá e as próprias mãos. A maioria dos caçadores e pescadoras tem mais que 30 anos, no caso das mulheres, a quantidade daquelas jovens que se interessam por pescar é menor do que a quantidade daqueles jovens que se interessam por caçar, dinâmica que indica uma transformação das tarefas definidas pelo sexo. As expedições de caça também não são sempre expedições de pesca, porque as primeiras ocorrem diariamente, ao contrário da pescaria que se restringe ao período que os brejos estão secando.

A estação da chuva e a estação da seca interferem diretamente na caça e pesca. Ambas ocorrem com mais frequência na seca, quando o mato seco permite uma visão com profundidade e as folhas denunciam os rastros dos animais. É na seca o tempo em que os brejos estão secando, permitindo que as mulheres entrem para pescar onde os peixes se concentram.

Pode observar diferentes técnicas de caça relacionadas com o meio e a situação em que ocorriam. Os caçadores Gavião caçam geralmente em “espera”, diurna ou noturna, que consiste em localizar uma área com fluxo de animais, seja devido a presença de água ou de árvores frutíferas, montar uma pequena armação em uma árvore a cerca de cinco metros do chão, sentar e aguardar a caça. Essa técnica também é usada nas áreas atingidas por incêndios. Os frutos das árvores mais altas continuam vivos e caindo, mesmo depois do fogo passar, tornam-se ótimos lugares para “esperar”. Mas cada caça tem seu horário de andar e comer que o caçador precisa conhecer, se não a espera torna-se em vão. Nas “bolas” de floresta os Gavião realizam outra técnica de caçada diurna, onde em duplas se dividem e percorrem, um ao lado dos outros, uma ampla área de caça. Procuram animais no topo dos árvores e quando os localizam avisam discretamente aos

companheiros mais próximos para atirarem junto. Nas expedições de caça na chapada também usam cães, que correm na frente dos caçadores tentando farejar alguma caça e quando isso acontece começam a latir, indicando onde está o animal. Uma outra técnica, usada exclusivamente em áreas atingidas por incêndio, consiste em caminhar sobre a área à procura de animais queimados que não conseguiram fugir das chamas.

Duas técnicas de pescaria são utilizadas. A primeira consiste no uso do landuá (*cryh*). As mulheres entram na água e com as mãos e pés tentam localizar os peixes que se escondem no barro. Depois, com o *cryh* retiram os peixes da água. Quando a pescaria oferece riscos, como a presença de jacaré, poraquê ou sucuris, elas andam em fila uma ao lado da outra, com os landuá a frente dos corpos fazendo uma barreira de proteção e rede ao mesmo tempo. A outra técnica consiste no uso de tingui ou timbó. Depois de amassar a pauladas a raiz do tingui, ela é mergulhada na água por diversas vezes. A cada imersão é liberado um líquido branco que vai pouco a pouco descendo o brejo. Não demora muito e os peixes começam a boiar, provavelmente por asfixia, sendo retirados facilmente com os landua presos a uma vara.

Meus dados sobre caça se somaram ao trabalho de levantamento sociolinguístico dos animais que a professora Raquel Bandeira (*Pÿn huc, Excohrÿheh, Pre'pa*), da Aldeia Governador, realizou em 2015, durante sua graduação em Licenciatura Indígena pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Juntos identificamos 17 espécies de mamíferos. Foram 27 espécies de pássaros, os pequenos e inofensivos como o beija-flor, os de plumagem que é utilizada na confecção de adornos ou sobre os corpos na finalização dos rituais, como a arara, periquito e jacu, até os grandes e os perigosos como as espécies de gavião. Também registramos 15 espécies de peixe (*tep*), jacaré, poraquê, jabuti e 5 espécies de cobras, como a jararaca, jiboia e sucuri. Dentre os animais que viviam na região onde está a TIG, identificamos seis deles que deixaram de existir, são o tamanduá, a ema, anta, tatu canastra, queijada e a preguiça gigante.

Quando cheguei na Aldeia Governador me surpreendi com a importância e a constância do ato de caçar entre os Gavião. Rapidamente também me surpreendi com os desgastes e riscos que uma expedição de caça e pesca criam. Caminhar durante horas no mato, com pouca água para beber e pouca comida, tentando manter os sentidos bem atentos, é para todos um grande desafio. Os riscos de se perder na mata, ser picado por uma cobra ou sofrer qualquer tipo de acidente são muito grandes. O empenho de homens

e mulheres para conseguir carne deixou claro para mim que mesmo se a maior parte da alimentação vem da cidade de Amarante, uma outra parte fundamental e determinante da vida indígena continua sendo fornecida pela mata. Quando digo fundamental e determinante não me refiro apenas as questões relacionadas a sobrevivência física, ligada ao estômago. Tanto a agricultura, como a coleta, a caça e a pesca que venho descrevendo de forma catalográfica são marcas do modo de viver dos Gavião no mundo e uma marca do mundo no modo dos Gavião. Qualquer uma dessas atividades implica no conhecimento e uso de resguardos, assim como muitas delas servem para conseguir remédios ou matéria prima para confecção de objetos rituais. São atividades que imprimem um modo de estar no mundo que mais à frente falaremos com profundidade.

Por mais que as expedições de caça e pesca, que a coleta e o manejo de roças sejam constantes na vida dos Gavião, fornecendo uma parcela dos suprimentos para sobreviverem, hoje a maior parte dos alimentos que comem são comprados em Amarante do Maranhão. Além de produtos como arroz, feijão, milho, desde a década de 1980 muitos produtos industrializados fazem parte do cardápio. Por isso todas as casas, sem distinção, precisam ter um pouco de dinheiro no começo do mês.

Nenhum indígena da TIG trabalha com carteira assinada na cidade de Amarante. Soube de alguns homens que trabalharam na construção civil e de mulheres que trabalharam como domésticas. Na Aldeia Governador a quantidade de idosos é muito pequena, por isso o número de aposentados também é pequeno. Mas, mesmo em pequenas quantidades, a influência econômica que os aposentados criam no contexto dos grupos domésticos é de grande escala.

Se os aposentados são poucos, em 2015 todas as casas da aldeia recebiam alguma forma de auxílio do Governo Federal. Praticamente todas as casas recebem o Bolsa Família e as famílias com jovens acima de 16 anos recebem o Bolsa Jovem. Uma família com três filhos menores de 16 anos ganha R\$270,00 reais por mês referentes ao valor do Bolsa Família. É com esse dinheiro que compram tudo o que o trabalho na roça e na caça não pode suprir.

Há dois grupos de assalariados na Aldeia Governador, os professores e os funcionários da Funai. São seis professores indígenas contratados pelo Estado que trabalham na escola da própria aldeia. Além desses contratados, existem cerca de 16 alunos e alunas na TIG que fazem o curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFG,

eles ganham uma bolsa no valor de 800,00 reais mensais. Já os funcionários da FUNAI somam apenas tres pessoas.

1.4 Trabalho de campo, “pagamento” do campo e dos métodos.

O meu primeiro contato com os Gavião ocorreu em 2013, durante o Seminário Temático Timbira²¹, realizado na Universidade Federal do Maranhão. Nessa ocasião entrei em contato com pesquisadores(as) timbira, pesquisadores(as) indígenas e com o trabalho do Centro de Trabalho Indigenista (CTI)²². O CTI, por meio do Programa Cultural Viva Timbira, havia publicado *Timbira, nossas coisas e saberes*, um livro que se propõe a divulgar e tornar acessível um inventário do “patrimônio cultural timbira” disponível nos museus brasileiros. O inventário traz objetos, imagens e sons identificados e catalogados por equipes do CTI e por pesquisadores indígenas, apresenta as imagens do Acervo Cultural Timbira que reúne mais de 500 horas de gravação, 20 mil fotos, livros e documentos.

O que a princípio chamou minha intenção foi ver os Timbira lançarem interesse sobre suas imagens, registrando-as, catalogando-as e principalmente, se reapropriando de imagens\cantos\conhecimentos produzidos sobre si mesmo e que estavam adormecidos em alguns exemplares nas salas dos museus ou em coleções particulares. Começava a se traçar o que para mim seria uma relação com os Gavião na qual o conceito de “cultura” fazia muito sentido, isso quando opera como “signo que circula em contextos onde estão em jogo diferentes regimes culturais” (Carneiro da Cunha, 2009).

Depois do Seminário fui convidado por um destes pesquisadores indígenas, Jonas Polino Sansão (*Pỳnhè*) que hoje é meu irmão²³ (*ēhjtōo*) e grande amigo, para visitar a

²¹O Seminário Temático Timbira acontece de dois em dois anos, é promovido pelo grupo de estudos Estado Multicultural e Políticas Públicas, sob a coordenação de Elizabeth Maria Beserra Coelho (UFMA) e pela Timbira Research and Education Foundation.

²²O CTI é uma associação sem fins lucrativos, fundada por antropólogos e indigenistas, atua junto aos povos indígenas desde 1979. Suas ações são realizadas diretamente nas Terras Indígenas por meio de projetos elaborados a partir de demandas locais que procuram contribuir para que os povos indígenas assumam o controle efetivo de seus territórios e a garantia de seus direitos constitucionais.

²³É bem conhecido o fato de antropólogos(as) serem capturados pelas redes de parentesco dos povos com quem trabalham, estabelecendo-se uma série de relações sociais a partir do ato de nomeação (COELHO DE SOUZA, 2002; COHN, 2005). Recebi o nome *Crytre* da mãe (*ēhnxii*) de Jonas, *Popoj*. O nome, segundo ela, foi de um tio já falecido.

Aldeia Governador (TI Governador). Pouco a pouco, expliquei meu interesse sobre os rituais, as pinturas corporais, os objetos usados nos rituais, as histórias dos antepassados, “história do tempo que os animais faziam *amjōhquēhn* (festa\ritual)”, como dizem os Gavião.

No mestrado em Antropologia Social pela UFSC, sob a orientação da professora Carmen Rial, fui integrante do Núcleo de Antropologia Visual (NAVI) e na minha própria dissertação usei a imagem como forma de produção do conhecimento antropológico, digo, a imagem pensada não apenas como “representação” de questões específicas desenvolvidas na pesquisa, coisas que existem antes da própria imagem, mas a imagem enquanto maneira de se criar perguntas a partir das formas de relação entre os sujeitos. No caso dos povos ameríndios é preciso considerar que essas relações acionadas pelas imagens não relacionam apenas homens, mas homens, animais e seres não-humanos (BARCELOS NETO, 2002; LAGROU, 2007, ARISI, 2017). Por isso, me interessei pelas imagens e era atrás delas que eu estava²⁴. Ouvi do cacique e de lideranças a preocupação em se registrar o que chamavam “a cultura Gavião”. O discurso, que se repetia também entre os professores indígenas, era de que hoje “a cultura gavião” começa a ser esquecida pelos mais jovens, que não se interessam, e do outro lado, que os velhos têm cada vez menos interesse em ensinar.

No entanto, logo nas primeiras viagens ao campo pude observar a realização de dois rituais e assim conhecer um pouco mais onde estava o interesse dos Gavião pelas imagens, que não me parecia estar somente naquela retomada de suas imagens dispersas em museus apoiada pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Não que essa preocupação não exista entre alguns jovens e professores, mas além dela não alcançar a grande parte das pessoas da aldeia, alheias a esse processo, percebi que ainda é pequeno o interesse em mostrar performaticamente sua cultura em contextos interétnicos, ao contrário da necessidade de atualizá-la e transformá-la constantemente dentro da aldeia por meio do seu modo de vida altamente ritualizado.

Foi em 2015 que o ritual de *Wyty* foi se tornando o eixo dessa etnografia, ao me revelar que para compreender a construção das imagens, aqui me refiro àquelas produzidas sobre objetos e no corpo dos iniciados, seria necessário compreender relações

²⁴ Parte destas reflexões foram desenvolvidas em documentários e artigos que elaborei sobre o tema; primeiro com os Sateré-Mawé, da aldeia Y'apyrehyt, zona urbana de Manaus, depois com os Guarani-Mbya de São Francisco do Sul, área litorânea de Santa Catarina (MELO;RIAL, 2011)

que antecedem esse momento e que colocam os iniciados naquela posição dentro do pátio. Se por um lado as imagens relacionavam seres humanos e não humanos, como eu já sabia, entre os Gavião elas também relacionam grupos locais diferentes. Trata-se de um mesmo processo em etapas distintas. Percebendo isso, vi que era inevitável não entrar em temas clássicos dos estudos Jê e Timbira, como a nomação e a transmissão de nomes, que entre os Timbira está relacionada ao parentesco, servindo o sistema de parentesco como mecanismo de transmissão dos nomes pessoais entre povos como Ramkokamekra\Canela, Krahô, Krikati e Gavião.

Em 2014 fiz três curtas viagens a campo, permanecendo cerca de sete dias em cada uma delas na Aldeia Governador. Depois, em 2015, foram mais dez viagens a campo. Optei em fazer viagens de 20 dias por um motivo pessoal. A cada retorno a São Luís conseguia organizar parte dos dados e planejar a viagem seguinte de acordo com o que tinha e para onde me levavam os Gavião. Em 2016 fiz outra viagem no início do ano, permanecendo mais 20 dias na aldeia e uma segunda em Dezembro, essa última já um pagamento, se posso dizer assim, pelo trabalho de campo. Nós iniciávamos um projeto de capacitação e registro audiovisual, o mesmo que me levou outras três vezes, por mais 20 dias, a Aldeia Governador em 2017.

O começo do trabalho de campo não foi nada fácil, nunca o é, eu sei, mas uma etnografia na floresta traz riscos fáceis de imaginar. Para além das cobras e onças me deparei com outros agentes que reivindicavam para si a floresta, espíritos a mando de feiticeiros e a ganancia do *cohpê*. Desde minhas primeiras viagens percebi como as expedições de caça e pesca, frequentes em períodos ritualísticos, são questões importantes para os Gavião. Logo procurei segui-los nessas expedições e me deparei com uma diversidade biológica que desconhecia, seja no cerrado, quanto nas “bolas de floresta” próximas as áreas úmidas, fui percebendo os riscos que cercam estas expedições. Meu maior medo eram as cobras, imaginava que meu irmão, com quem eu andava e formava dupla de caça, 25k mais leve que eu, não suportaria meu peso por longos caminhos, caso fosse picado a três, cinco ou oito horas de caminhada da aldeia. Na primeira vez que fui para o “mato”, como os caçadores gavião chamam em português tanto a parte de cerrado quanto de floresta da TI, percebi que teria coisas bem maiores para me preocupar, predadores bem maiores como onças e sucuris. Durante o período de estação seca apenas dois lugares em que os caçadores da Aldeia Governador podem caçar não secam, concentrando muito animais. A poucos minutos de caminhada, saindo da aldeia, já era

possível ver pegadas e fezes de onça, que caçavam na chapada durante a madrugada, mas que vivem nas áreas úmidas e bem fechadas. Ouvi às quatro da manhã uma onça correndo atrás de caça, estava distante segundo meu irmão, mas nunca senti tanto medo e nem fui tão obrigado a rever minha posição de humano frente a presença, mesmo ausente, desse predador na floresta escura. Andar com os caçadores me permitiu acessar tanto os critérios de etnoclassificação gavião, quanto os resguardos e remédios que os caçadores manipulam no sentido de se apropriar tanto da carne quanto de uma subjetividade alheia cheias de potencialidades e riscos, mas fundamental na formação do corpo gavião.

Conforme entrava na floresta, uma boa imagem para se estender ao desenvolvimento do trabalho de campo, percebia que além de animais teria que lidar com outros seres não humanos. Fui ameaçado mais de uma vez por um jovem, que me diziam ser filho de feiticeiro (*hõoxyh*), categoria que os Gavião diferenciam bem dos curandeiros (*hy'ca'hur*), sendo os primeiros que usam de seus conhecimentos para fazer mal a alguém que, geralmente, não atendeu a um desejo seu. Quando tomava cachaça ele “encostava” na casa de minha “mãe” e começava a me ameaçar falando em gavião. Dizia que me bateria, roubaria minhas coisas e quando estava mesmo exaltado, dizia que me enfeitiçaria; que minhas feridas na perna apodreceriam de fora para dentro, me deixando doente até a morte. Minha mãe fazia questão de traduzir todas as ameaças, mesmo quando eu não fazia questão de saber. Percebi que ela rapidamente acionou parte da rede de pessoas com quem mantém parentesco sanguíneo ou classificatório a “nosso” favor tendo em vista as ameaças de feitiçaria. Mas, minha preocupação não era tanto com o feitiço, mas com o feiticeiro, um jovem gavião que quando vivia entre os Krikati dizem ter cometido crimes na cidade de Sítio Novo e criado muita discórdia, ao ponto de o expulsarem da TI Krikati. No dia seguinte a uma dessas ameaças, que me pareceram mais violentas, decidi tomar alguma medida. Procurei o cacique, velhos respeitados, outras lideranças e um tio do jovem que me ameaçava. Tomei aquela situação como um ponto a ser decisivo em minha estada junto aos Gavião, queria que tomassem alguma medida ou interromperia meu trabalho de pesquisa e só retornaria quando tudo fosse resolvido, ideia que me aterrorizava e não sei até que ponto a colocaria em prática. De qualquer forma, achei que era o momento de explicitar minha presença e trabalho enquanto antropólogo. Precisava saber até que ponto estavam interessados em mim e isso também indicava o nível de segurança por onde meu trabalho se desenvolveria. No fim desse mesmo dia ficou resolvido que eu me mudaria de casa, iria para a casa de Roberto

(*Po'croc*) que é pastor na Aldeia Governador e o homem mais velho no segmento residencial do qual minha mãe e nossa casa fazem parte. Alguns dias depois, após uma noite de performances no pátio, em meio a reunião dos homens ao amanhecer, presenciei a “conversa” que o cacique, os homens mais velhos da aldeia e os parentes do jovem que me ameaçava tiveram com ele. Entendi boa parte do que diziam, pois já tinha certo domínio da língua, além dos trechos que faziam questão de falar em português para mim. Percebi como o jovem se envergonhava e de como ali estava em ação um potente dispositivo gavião de construção da socialidade; a vergonha (*pahým*). Do mesmo modo que uma série de códigos de conduta foram acionados entre os parentes que exigiam outra postura do jovem frente a mim, ter sido aceito na casa do homem mais velho do nosso segmento residencial também exigiu de mim uma reordenação da minha forma de conduta frente a parentela da minha nova casa. Ter mudado de casa, como se tivesse casado, fez criar na relação com meus anfitriões parte das prestações entre genro e sogro que ocorrem diariamente em pequenas situações. Como ocorre na feitiçaria amazônica, quando um grupo de parentes vem em socorro daquele enfeitado ou do acusado de feitiçaria, as ameaças que recebi no início do trabalho de campo aproximaram de mim uma rede de parentes que se estendia da minha casa de origem até a casa onde então eu passava a morar.

Se a caça e as ameaças de feitiçaria agiram como formas distintas de me apresentar os diferentes modos de socialidade gavião, a princípio entre humanos e animais e entre humanos de um mesmo grupo local, um outro imponderável do trabalho de campo revelou mais uma face desses modos de socialidade: a relação dos Gavião conosco, seus antropólogos.

No início de 2015 os Gavião comentavam e se precaviam do que poderia acontecer quando o estudo de ampliação da Terra fosse publicado no Diário da União. Eu mesmo presenciei uma reunião que membros do CIMI-MA fizeram na Aldeia Governador no sentido de alertá-los frente à “pressão” que poderiam sofrer dos cidadãos de Amarante do Maranhão. Na verdade, os Gavião melhor do que qualquer um sabem os riscos aos quais estão submetidos por estarem em terras que interessam a fazendeiros, grileiros e madeireiros. Tive ideia do quanto são vigiados quando eu passei a ser vigiado. Depois de algumas semanas aparecendo com os indígenas em cima do caminhão, sempre que iam até a cidade fazer compras ou abastecerem-se para as expedições de caça, um dia um deles veio e me disse sorrindo: o povo da cidade perguntou se você é da Polícia

Federal e se está nos protegendo. Fiquei muito surpreso e assustado, perguntei para o rapaz o que ele havia respondido e me senti um pouco pior: eu disse que era, claro, me respondeu sorrindo. O momento que estavam vivendo e minha própria presença na aldeia eram mais do que bons motivos para que tanto eles quanto eu pensássemos em que tipo de trabalho nos envolveríamos. Com a eminência de se tornar público o estudo de ampliação da TI, o que até este momento ainda não aconteceu, os Gavião se perguntavam o que eu e minha pesquisa teríamos a oferecer e pouco a pouco fomos estabelecendo minha forma de “pagar” pelo campo.

Essa forma de “pagar” pelo campo já havia sido estabelecida sem que nos tivéssemos dado conta. As imagens que produzia já estavam intermediando relações entre nós antes mesmo de estabelecermos termos mais específicos para elas. Em 2015 conforme eu filmava as performances do ritual de *Wyty* nós assistíamos o material bruto no “casarão” construído para realização de reuniões, contanto com um projetor e uma caixa de som. Permanecíamos horas em torno de 30 a 50 pessoas assistindo as imagens e rapidamente, acredito eu, começamos a entender melhor o que estávamos fazendo. Pelas imagens eles conseguiam me localizar enquanto antropólogo, interessado na “cultura” e eu me aproximar tanto do que queriam dizer como “cultura” quanto do que fazem se tornar cultura. Acredito inclusive que foi essa troca, que já havia começado antes das acusações de feitiçaria, que fez com que muitas pessoas falassem a meu favor.

Desde o começo do trabalho de campo estabeleci com o cacique e os professores da Aldeia Governador que todas imagens e registros que fizesse ficariam à disposição deles, organizado de acordo com cada ritual em um HD externo. É claro que essa não era a única forma de pagamento que encontrei. Os Gavião sempre me pediram muitas coisas e sempre foram muito bons em fazer isso. Logo perceberam que era estudante, que deveria ganhar pouco comparado aos professores e outros antropólogos com quem tiveram contato e trataram de equalizar monetariamente os pedidos de acordo com minhas possibilidades. Ninguém me pedia para comprar um boi, ou 20k de miçanga, me pediam R\$10,00 para comprar um quilo de carne ou um corte de pano para usar na próxima festa, coisas que estavam ao meu alcance e que tratava de fazer quando conseguia. Mas não conseguia sempre, o que no início do campo me colocava em situações bastante complicadas, mas que nunca foram levadas ao extremo por eles, que sempre foram muito pacientes comigo, o “antropólogo pobre” como diziam sorrindo. Logo eles e eu percebemos que a moeda que já operava parte das nossas relações, as imagens dos rituais,

poderiam ampliar aquilo que eu vinha considerando como forma de pagamento pelo campo. Faríamos projetos a partir das minhas imagens e do meu interesse na “cultura”. Os Gavião não são os únicos a desejar de seus antropólogos algo mais que miçangas, carne ou outros bens, inclusive dinheiro. Mas, sobretudo

há algumas décadas, nossas estratégias de negociação [de antropólogos] eram levar roupas, facas, panelas, redes e outros objetos, pagamento como maneira de retribuir aos sujeitos sociais pela concessão de imagens, narrativas, artesanatos, entrevistas, fotografias, filmes para a realização de nossos trabalhos, assim como, de nossa permanência em campo. Como dito no primeiro capítulo da primeira parte da tese, recentemente os termos de negociações para a realização das pesquisas passaram a ser marcados por outras estratégias: retribuímos o acesso às fontes que servem de referência a nossas pesquisas atuando como mediadores, assessores, técnicos. (DE SOUZA 2011,p. 246 *apud* ARISI, 2011,p. 62)

Ainda refletindo sobre essa questão, a autora diz que em campo fazia o que esperavam que ela fizesse, professora, professora de inglês, fotografa, jornalista, em fim, o que fosse importante para eles, já que somos nós, antropólogos(as) quem devemos nos adaptar as necessidades dos povos com quem trabalhamos. Era mais ou menos isso que os Gavião esperavam de mim, que mediasse sua participação em projetos de fomento a cultura.

As imagens que produzi, assim como os áudios de entrevistas e das narrativas míticas, estavam sendo organizados em um arquivo de onde eu imaginava que poderíamos recorrer caso quiséssemos acionar tais projetos. No primeiro semestre de 2016 tive acesso a Chamada de Projetos Culturais referente ao ano de 2016, no âmbito do PPA 2016-2019, referente à Promoção do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A ação pensada para ser planejada e gerida pela FUNAI e Museu do Índio torna mais simples o acesso ao edital, uma vez que qualquer pessoa com uma proposta reconhecida pela comunidade pode encaminhar o projeto até as Coordenações Técnicas Locais (CTL) que lhes atendem. Em campo durante o ano de 2015 cogitávamos a possibilidade de escrever algum projeto nesse âmbito e achei que era o momento de tentarmos. Comuniquei ao cacique da Aldeia Governador, Evandro Bandeira (C̣ycy), que imediatamente achou ótima a ideia, em seguida lhe enviei a proposta que havia redigido. C̣ycy se encarregou de submeter nossa proposta em uma

reunião no pátio e depois a encaminhou até a CTL de Imperatriz\MA. Dentro das áreas temáticas de apoio focalizamos nossa atuação no registro e documentação do chamado patrimônio histórico artístico cultural dos povos indígenas e da capacitação técnica de indígenas como agentes em atividades museais e de arquivo, especificamente, na produção de imagens e som.

Nosso projeto foi aprovado. Consistiu em realizar uma oficina de capacitação audiovisual realizada em janeiro de 2017, com previsão de término para julho. Nela além de noções básicas sobre os equipamentos (câmeras, microfones, gravadores, editores) desenvolvemos noções básicas sobre produção audiovisual. Eu me dispus a ministrar gratuitamente as oficinas e auxiliar no registro, na edição e impressão do material final. O objetivo é registrar um ritual gavião, produzir arquivos fotográficos, de áudio e um vídeo-documentário. Esse material será organizado em um DVD interativo, do qual serão feitas 100 cópias que serão distribuídas nas escolas indígenas gavião, na Secretaria de Educação do Município de Amarante do Maranhão, na Secretaria de Educação do Estado do Maranhão e em um conjunto de universidades federais e estaduais onde temos amigos.

Sendo assim, foi pela construção de imagens que fui criando uma forma de “pagamento” pelo campo, uma forma de contrapartida ao aceite de minha permanência entre eles. O trabalho que Albuquerque (2010) desenvolveu com os Pankararu é inspirador nesse sentido. Quando trabalhou como membro colaborador da Associação SOS Pankararuna ele participou da organização e montagem do acervo dessa entidade. O autor reuniu entre pessoas e na internet o material audiovisual disperso e criou com os membros da Associação uma biblioteca digital. Mais do que um acervo, a biblioteca é hoje um espaço de encontro e de memória entre os Pankararu. Quando propus localizar, identificar e sistematizar um conjunto de textos, arquivos fotográficos, de áudio e de vídeo produzido por indígenas e não-indígenas sobre o ritual de *Wyty* em um acervo percebi que, ao mesmo tempo que “coletamos” esse material do acervo, criamos uma outra via para conhecer melhor o próprio ritual de *Wyty*. Essa contrapartida precisa ser melhor discutida com os Gavião. De certa forma, mais do que um tipo de “feedback”, a relação entre a criação do acervo e os outros objetivos da pesquisa é um movimento que retrata a própria construção etnográfica desta investigação, que tem nas imagens um elemento intermediador.

A ideia de “feedback” das imagens construídas para aqueles que delas participaram vem desde Flaherty com o clássico *Nanook* (1922). Esse tipo de prática passou da condição de método de investigação a problematização teórica da própria investigação com Rouch (2003) e a antropologia compartilhada. Mas como afirma Collier (1973) esse “feedback” pode ser construído sobre outros parâmetros. Conforme se produz imagens aqueles que delas participam passam a identificar um conjunto de características que lhes permite construir uma percepção daquilo que quem filma faz. Assim, ao serem observados também falam coisas com seus corpos e narrativas. Para além de uma relação baseada naquilo que se pode filmar e aquilo que não se pode filmar, neste “feedback” está em questão o modo como se relacionar com o “outro”, o que causa um retorno imediato das imagens aquele que filma.

Se as imagens foram tão importantes elas só foram possíveis porque haviam câmeras, parece óbvio, mas se destaco essa condição é porque fomos privilegiados por um financiamento via edital de Apoio a Projetos de Pesquisa da Fundação de Amparo a Pesquisa e Desenvolvimento Científico do Estado do Maranhão (FAPEMA)²⁵.

Sobre a metodologia ou sobre os métodos utilizados em campo procurei realizar uma etnografia do ritual de *Wyty* a partir da observação participante (Geertz, 1989) e de poucas entrevistas estruturadas. Morei em torno de dez meses na Aldeia Governador desde 2014 até 2017. Mesmo a aldeia contando com outros espaços para me receber, como o Posto de Saúde, o antigo posto da Funai e até uma das casas dos missionários da *New Tribes*, fui acolhido em uma casa do círculo periférico da aldeia, algo fundamental para que aprendesse os termos de parentesco e os códigos de conduta entre os grupos domésticos da aldeia, ou seja, morar em uma casa e ganhar um nome foi meu ponto de partida para apreender as relações, digamos internas, entre os coletivos gavião.

Busquei acompanhá-los em expedições de caça, pesca, coleta, nos dias e noites de realização de rituais, nos jogos de futebol ao fim do dia, nas reuniões no pátio, na roça, na cidade, na escola e na universidade. Procurei trabalhar com descrições etnográficas, com narrativas de contato e transcrição e tradução de narrativas míticas, usei

²⁵ Através do apoio conseguimos comprar equipamentos e custear parte dos gastos com deslocamento e estadia na aldeia dessa pesquisa e de outras duas sob a orientação da professora Elizabeth Maria Bezerra Coelho, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA. Além do apoio, conto com uma bolsa da FAPEMA desde o início do doutoramento, o que me garantiu a possibilidade de dedicação integral a pesquisa.

extensivamente fotografias e vídeos, muitas vezes como uma forma de segundo caderno de campo. Elaborei um senso populacional, um levantamento das terminologias de parentesco gavião, (obtido através de entrevistas estruturadas) e dos nomes pessoais gavião (nominado, nominador, epônimo) na Aldeia Governador. Junto com eles fabricamos mapas da aldeia e da TI Governador e criamos categorias para uma etnoclassificação gavião relativa a caça.

A participação no Grupo de Pesquisa, Estado Multicultural e Políticas Públicas, sob a coordenação de Elizabeth Maria Beserra Coelho na UFMA e o contato com pesquisadores (as) que trabalham com povos Timbira, foi fundamental para as condições de realização desta etnografia. Através de eventos realizados pelo grupo estabeleci contatos com o pesquisador indígena Jonas Polino Sansão, que intermediou meus primeiros contatos com o cacique e outras lideranças na Aldeia Governador. Jonas é formado em Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e pesquisador do próprio povo. Vieram de Jonas as primeiras observações sobre as formas de organização social e cosmologia Gavião as quais tive acesso.

No início do trabalho de campo, logo após fazer o registro do ritual de *Wyty*, imaginava que a pesquisa seguiria os rumos que havia planejado desde o princípio, o de focalizar temas em torno da decoração corporal e questões clássicas da etnologia ameríndia. Era isso que me fascinava e me instigava a saber mais. Mas, foi só começar a ouvir as exegeses do ritual, as narrativas míticas e, principalmente viver e ver a dinâmica interna entre as unidades sociais gavião que percebi que não me aproximaria dos sentidos do trabalho de diferenciação da superfície do corpo que a decoração corporal aciona se não o pensasse em um movimento paralelo as terminologias de parentesco e o sistema de transmissão de nomes gavião, uma vez que a produção de corpos e de nomes tem nessa face pública do ritual apenas o momento apoteótico de um longo processo.

1.5 Divisão dos capítulos

Justamente para dar conta dessa dupla face do nome, que sugere um duplo movimento, faço uma longa descrição do ritual de *Wyty*, nossa porta de entrada da relação dos Gavião com outros *me'hëeh* e com animais com quem precisam afinizar para produzir

nomes e corpos. No Capítulo 2 descrevo as etapas das performances do ritual de *Wyty* por meio das exegeses e mitos. Focalizo as dinâmicas de comensalidade e predação estabelecidas entre grupos locais diferentes e entre humanos e animais no processo de apropriação da diferença que envolve essa dupla face do nome. Pensei o ritual em sua forma produtiva por meio do qual os Gavião fabricam nomes, que como disse, também são como peles intercambiáveis que vestem os iniciados em um processo de produção e transformação de seus corpos.

O começo da tese aborda relações interpessoais e multicomunitárias de construção dos nomes mediadas pelo sistema de transmissão de nomes gavião. Para iniciar esse movimento, o Capítulo 3 parte de um breve levantamento do histórico de contato dos Gavião e de narrativas de contato que registrei. A ideia é pensar quem são os grupos locais diferentes que se encontram na *Wyty* e, mais do que isso, qual relação estabelecem ente si através do ritual. Detive-me sobre os etnônimos gavião e de como sugerem formas de socialidade entre grupos domésticos e aldeias que resultam de laços criados entre nominados, nominadores e genitores. No Capítulo 4 apresento termos básicos de parentesco para compreender aspectos do conhecimento onomástico Gavião e uma breve discussão sobre o dualismo entre os Jê e os Gavião. No Capítulo 5 descrevo a transmissão de nomes gavião e a amizade formal enquanto um mecanismo afinizador, que permite pensar a partir do idioma da predação a nomeação no contexto intra-político e ritual gavião.

Na discussão sobre as relações de construção do nome enquanto “roupa”, mais do que um conceito de corpo, o que vai me interessar são as relações mediadas nessa construção entre humanos, animais e objetos. O Capítulo 6 inicia essa discussão com o tema da disjunção corpo (*ẽh'cy*) e alma (*carõo*) através das noções de concepção, resguardo, contágio e morte entre os Gavião. Na Amazônia, o controle do fluxo de substancias entre corpos e seres diferentes é geralmente feito por um especialista, o xamã, entre os Gavião esse mediador é o caçador. No Capítulo 7, a partir de um modelo de relação baseado na aproximação e no afastamento de potencialidades animais fundamentais para a formação do corpo, apresento categorias de etnoclassificação gavião relativas aos animais caçados (*pryyhre*), os resguardos do caçador e os “remédios de caça”.

Essa relação entre predador e presa se estende, para além da ingestão da carne, aos esforços de diferenciação de corpos, mais especificamente a fabricação da pele. No caso do ritual de *Wyty* há certos objetos ritualísticos que são eles próprios réplicas míticas de animais ou de partes deles. O Capítulo 8 apresenta os objetos ritualísticos de *Wyty* (cestaria, emplumação e pintura corporal). Depois de identificar padrões gráficos, pigmentos e outras matérias utilizadas na fabricação dos objetos, relaciono-os aos mitos e a capacidade de transformação que possuem sobre os corpos e cosmos gavião, mais ou menos como é a própria ingestão da carne, mas nesse caso, na superfície dos corpos.

2 O RITUAL DE WYTY - nomes e coletividades, ornamentos e corpos.

Há um pensamento entre os Gavião, como parece ser para muitos ameríndios, que a realização do ritual é o momento por excelência em que os mitos são vivenciados, performados e atualizados com base nos conhecimentos e tecnologias deixadas pelos demiurgos e pelos primeiros humanos que habitaram a terra. A dinâmica transformacional do cosmos e dos seres narradas nestes mitos, bem como a aquisição de tecnologias fundamentais para a vida na terra após a partida dos demiurgos criadores, estão relacionadas a uma forma de familiarização²⁶ da diferença entre humanos, animais e espíritos que justificam as ações de rituais como o de *Wyty*.

Quando a estação seca chega e o “verão” interrompe as chuvas trazendo de volta o tempo das expedições de caça e pesca, os Gavião se preparam para começar a “festa do gavião”, a *Wyty*. O ritual envolve a participação de seis grupos cerimoniais vinculados a dois grupos maiores. A associação dos indivíduos a cada grupo é prerrogativa do nome pessoal de cada um, por isso, depois de muitas dispersões e contrações das aldeias gavião, trata-se de reunir no mesmo evento pessoas de aldeias diferentes que por sua vez, são representantes de grupos locais diferentes que apenas em relação ao *cohpe* (não indígena) se reconhecem sob o mesmo nome: Gavião *Pyhcop catiji*.

O ritual reúne pessoas de grupos locais diferentes, além de um grupo de iniciados, em uma grande circulação de comida e de objetos, por isso, é considerada a “festa” mais dispendiosa, a mais trabalhosa por envolver muitas pessoas e objetos em relações que, entre características belicosas e de comensalidade, se estendem por até seis meses na aldeia aos custos dos pais da jovem *wyty*.

Durante este tempo, tanto os grupos locais diferentes, divididos entre os dois grandes grupos cerimoniais, quanto os jovens que possuem um papel cerimonial destacado, passarão por um processo de produção criativa do princípio de diferença entre humanos e não humanos deixado pelos mitos gavião. Estes jovens e as pessoas dos grupos cerimoniais irão reviver nas performances rituais os princípios de socialidade necessários para reproduzir e transformar as relações entre si e o processo de formação do corpo dos próprios “iniciados”.

²⁶ Uso o termo de acordo com o sentido recorrente que tem em cosmologias ameríndias, onde está relacionado a apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada e articulada aquela de quem familiariza (Fausto, 2001).

Ambos os processos ocorrem a partir de uma sequência meticulosa, ao menos deveria ser meticulosa segundo os especialistas indígenas, das performances uma após as outras, que parece conferir a efetividade que os Gavião esperam no ritual. Mas, essa meticulosidade na execução de algumas “brincadeiras” não se estende a todas elas, tampouco se sobrepõe a algo que também se espera da “festa”: diversão.

A “festa do gavião”, como os Gavião chamam o ritual de *Wyty*, é um grande momento de diversão que se estende em muitas ações, como nas danças no pátio, nas corridas de tora, nas “apresentações” coletivas de cada grupo cerimonial, nas expedições de caça e pesca e nos momentos de intervalo entre as “brincadeiras”, já que a aldeia está cheia de pessoas de outras aldeias.

Além de momentos onde as relações de parentesco são bem marcadas, definindo-se visivelmente nas performances quem são aqueles com os quais o sexo é proibido e com quais o sexo é permitido, há também a possibilidade de ocorrência de relação sexual extramatrimonial e que extrapola essa definição do próprio ritual. Não digo relações extraconjugais dos aventureiros que se escondem dos olhos curiosos, aproveitando a grande circulação de pessoas na aldeia, mas a um tipo de flexibilização das regras de matrimônio estendida as mulheres e a dois dos jovens iniciados, os *hỳcre* (gavião) durante o ritual. Não é difícil perceber como a “festa do gavião” é marcada por momentos de relações com o interior e com o exterior, na qual questões como a produção de pessoas, de conhecimentos e de objetos são constantes da “festa”.

O que me parece mais sugestivo para este momento do texto é pensar como nessa divisão entre o que é “festa” e o que é “brincadeira” para os Gavião, bem como na preocupação com a sequência das “brincadeiras” da “festa”, está parte do sentido que os Gavião atribuem ao que nós chamamos ritual de *Wyty*, além do caminho a ser percorrido etnograficamente para se aproximar do modo como lidam com a diferença a ser instaurada e conjurada pelo ritual.

“Festa” e “brincadeiras” são palavras usadas no lugar da palavra gavião para ritual, *amjõhquẽhn* (s; festa indígena, brincadeira, ritual). Foi Melatti (1978) quem se deteu rapidamente sobre o termo “brincadeira”, mas sem se preocupar muito sobre o sentido que os *krahõ* conferiam ao termo e seu correlato na antropologia, o ritual. Quero dizer que há por trás do uso das palavras “festa” e “brincadeira” uma teoria gavião sobre o ritual, que mesmo não recebendo muita atenção nesse trabalho, merece ser observada porque ajuda a entender os sentidos e ações que o ritual desencadeia na relação entre humanos e entre humanos e não humanos.

Tive oportunidade de observar três rituais diferentes em campo, o *Pyr pex*, ritual de fim de resguardo de luto, a *Wyty* e o *Ruruut*, um ritual de reclusão e iniciação de jovens de ambos os sexos. São momentos que exigem uma complexa organização das ações, que inclui etapas e momentos diferentes, até certo ponto, momentos independentes e autônomos dentro da concepção mais geral que fazem dessas ações através da palavra “festa”.

O ritual de *Wyty* possui uma organização altamente complexa, envolvendo grupos locais diferentes, grande circulação de comidas, objetos, sexo e um modelo de relação baseado na apropriação de características daquilo considerado exterior para a produção do interior. Em vários aspectos permite a comparação com a análise que Teixeira-Pinto faz do ritual Arara, ou melhor, da teoria arara do ritual.

As reuniões mais complexas, em que várias atividades ocorrem concomitantemente ou sequencialmente, são para eles compostas de varias pequenas festas sem relação necessária uma com as outras, pois cada uma delas pode ser realizada em momentos diferentes e de forma absolutamente isolada[...] Mas nas grandes reuniões em que se deve fazer um pouco de tudo, quando há bebida, musica e dança, os Arara de fato representam estar diante de um evento mais grandioso e com um sentido que transcende aquilo que poderiam estar fazendo cada uma das pequenas festas quando isoladas do conjunto (TEIXEIRA-PINTO, 1997,p.56).

Ao que parece, poderíamos estender a noção de “pequenas festas” à palavra “brincadeira” usada pelos Gavião, assim como a noção de “grandes reuniões” a de “festa”. Nas “festas” gavião as ações envolvendo os grupos diferentes são mais estruturadas e elaboradas, seja no sentido organizacional quanto estético, se comparado as “brincadeiras”. Nas “festas” a preocupação com a superfície do corpo e levada as máximas condições, diferentemente das “brincadeiras” onde as vezes a diferenciação corporal é substituída por outros atributos sociais entre os participantes do ritual.

A “festa do gavião” é composta por muitas “brincadeiras”, alguns interlocutores tinham sempre muita preocupação em distinguir para mim uma “brincadeira” da outra. Justamente por serem muitas “brincadeiras” no ritual de *Wyty*, algumas não são realizadas, no entanto, uma parte delas é altamente esperada e organizada antes de acontecer.

Na longa tradição de estudos de ritual os esforços de Tambiah (1985) lançam luz sobre as possibilidades de interpretar as dimensões cósmicas e rituais enquanto

momentos interligados. Tambiah nos fala de três sentidos do ritual: 1) dizer é nomear uma coisa com palavras, se dizer é fazer, como disse Austin (1990), dizer é também uma ação social. 2) a ação performativa é repetição de uma ação expressa por múltiplos meios, envolvendo diversas modalidades sensoriais por meio do qual os participantes vivem a experiência do rito. 3) no ritual há valores indexicais que são transferidos aos participantes lhes atribuindo prestígio, legitimidade, autoridade e poder. São nestes momentos esteticamente e poeticamente mais elaboradas, pensando agora novamente a “festa do gavião” e as “brincadeiras” que fazem parte dela, onde podemos observar questões fundamentais da cosmologia gavião que atualizam, reproduzem e transformam as relações entre humanos e entre humanos e não humanos.

2.1 De alteridades não humanas e da mulher

O que marca o começo da primeira parte do ritual de *Wyty* é uma corrida de tora, que como todas as outras corridas de tora parte de fora da aldeia e segue em direção ao pátio. Nesse caso, acontece entre as metades cerimoniais *harỹ catiji* (partido de baixo/poente/pintura vertical) e *cyj catiji* (partido de cima/nascente/pintura horizontal). Logo todos estarão divididos nos grupos cerimoniais da *Wyty*, *rop catiji* (*rop*;s.onça+*catiji*;coletivizador) e *crow hu catiji* (*crow hu*; s. palha de buriti+*catiji*;coletivizador). Mas, durante essa corrida inicial, os grupos seguem a mesma divisão baseada nas metades cerimoniais que identifiquei durante o ritual de fim de resguardo de luto *Pyr pex* e na corrida realizada apenas pelas mulheres no final de *Wyty*. Iniciar o ritual com uma corrida nestes termos parece evocar um tempo e espaço anteriores ao tempo de realização do ritual. A corrida invoca modos de relação que tem no antagonismo entre pares que se completam, poente/nascente, água/fogo, alto/baixo, vertical/horizontal, uma origem mitológica que age como indexador de modos de relação entre os Gavião.

Sobre esse começo é preciso dizer, como foi identificado em outras etnografias realizadas entre os Timbira (Nimuendaju, 1944; Melatti, 1978; Barros, 1999, 2002) sobre o ritual de *Wyty* que o início é motivado pelas pessoas da aldeia que “cobram” dos pais a realização do ritual para o filho ou filha que carrega o nome de *Wyty*. Deixam claro a

necessidade dos pais em finalizar o ritual, nesse caso o de *Wyty*, que em 2015 era com uma jovem²⁷.

Enquanto os corredores se preparam e dirigem-se ao local de partida da corrida, a finalização das máscaras *crow hu* (esteira²⁸) já havia começado bem cedo e acontece em um local fora do círculo periférico das casas. Lembrem-se que o círculo das aldeias Timbira é referência sócio espacial (LADEIRA, 1982b), então o que está fora dele é tido como desconhecido e arriscado. A finalização foi feita atrás de uma antiga construção da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que fica na entrada da aldeia. Consistiu em aparar as “franjas” de buriti na extremidade de cada máscara a altura dos pés de quem deve usá-la, para que não possam ver nem mesmo o pé do mascarado por trás da máscara. Antigamente essa finalização era feita em um local mais distante da aldeia, entre a chapada e a floresta, para que ninguém suspeitasse quem era o mascarado. Além disso é preciso colocar os “chifres”, *cohii c̣y* (*cohii*;s. espinha+*c̣y* [de *ēhc̣yr*]; s. apitar, assobiar) na parte superior de cada *crow hu* (esteira) e colar as penas de pássaros na parte posterior, onde são usadas penas de papagaio²⁹ (*cryj*), arara³⁰ (*p̣yn*) e jacu (*pyhtec*). As penas são fixadas na parte posterior com pau de leite (*ajromhuc*) que funciona como cola, mas atualmente, muitos utilizam cola branca, já que as árvores do pau de leite ficam longe da aldeia. A última etapa dessa preparação é a pintura dos grafismos na parte anterior da máscara, cada um deles identificando o nome de algumas das máscaras. Digo algumas porque certos desenhos são tidos como “novos”, por isso não nomeiam as máscaras. As pinturas corporais e os objetos usados pelos participantes das performances de *Wyty*, como as máscaras *crow hu*, são prerrogativas rituais associadas ao nome pessoal que cada indivíduo recebe ao nascimento, na verdade, um conjunto de nomes.

Assim que os corredores chegam com as toras das duas metades no pátio, os *crow hu catiji* (esteira) iniciam sua invasão da aldeia. Dispostos em fila, um atrás do outro de acordo com o nome de cada um deles, eles saltam no mesmo lugar, correm para frente e para trás, movem-se balançando as extremidades da máscara e fazendo as franjas de buriti

²⁷ Mas há também *wyty* homens, ou seja, meninos que receberão o conjunto de nomes que os vincula ao ritual de *Wyty*, ao nome da *wyty*. No entanto, os pais do jovem que deveria finalizar o ritual decidiram não fazê-lo por falta de recursos materiais e, isso minha observação, por falta de uma rede de parentes ou “conhecidos” fora da aldeia para ajudá-los.

²⁸ Uso aqui uma tradução direta que os Gavião faziam para mim quando se referiam a esse grupo cerimonial.

²⁹ *Amazona*

³⁰ *Ara chloropterus*

produzirem um som barulhento e contínuo que se soma aos assovios que cada *crow hu* emite.

Nas exegeses do ritual me diziam que o assovio dos *crow hu* é como o assovio da onça e da sucuri, que segundo os caçadores gavião tem o objetivo de ludibriar sua presa. Quem conhece e escuta esse som não se confunde, sabe que está muito próximo de um grande predador e que precisa tomar cuidado. Junto dos *crow hu* seguem outros dois grupos a ele relacionados. Um composto por pessoas do grupo cerimonial *coohcÿx* (rasga mortalha) e o outro de seus amigos formais, que se intercalam entre os mascarados na caminhada até o círculo das casas. Um outro grupo é formado pelos amigos formais daqueles que estão portando as máscaras *crow hu*, que seguem o cortejo com traços “mal” pintados de carvão e urucu, portando sobre as cabeças folhas de palmeira. Junto deles seguia um cantor que cantava as canções de *crow hu*.

Foto 1 – *Crow hu catiji* a caminho da aldeia. Aldeia Governador.



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jÿt cacu*), 2015.

Assim que o cortejo chega ao círculo periférico das casas um *pacará (caax)* é oferecido pelos pais de *wyty* ao cantor dos *crow hu* (esteira), que em 2015 era também um dos membros mais antigos do grupo cerimonial, “*crow hu* antigo”, como diziam. Como numa forma de anunciar sua presença a toda aldeia, especialmente a *wyty* e

aquelas(es) que já foram *wyty*, o grupo de *crow hu* anda em sentido anti-horário pelo círculo das casas, parando a frente daquelas onde viva ou tenha vivido uma, ou, um *wyty*³¹.

A frente delas os *crow hu* correm assoviando e giram ao redor do *crow hu cwyj* (*crow hu*; s. palha de buriti+ *cwyj*; *adj. pessoa ou animal do sexo feminino*) traduzido por eles como a “rainha dos *crow hu*”, que é a jovem associada do grupo.

Depois de circular a aldeia o grupo se dirige ao pátio pelo caminho radial que sai da casa de *wyty*. O grupo simula investidas a casa da *wyty* através do caminho radial, alguns deles fingindo que irão retornar para em seguida continuar adiante. Quando chegam no pátio se distribuem em todas direções, correndo e atacando quem estiver na sua frente. Os mais antigos contam que no passado, durante a *Wyty*, os *crow hu* aproveitavam a intensa movimentação na aldeia para capturar mulheres afim de ter relações sexuais. Quando tinham oportunidade, investiam contra elas e as colocavam abaixo da máscara, que cobrindo até os pés de quem as usava, não permitia que ninguém visse quem era a raptada nem quem era o raptor.

Foto 2 – O pacará (*caax*) dos *crow hu* (esteira).



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jýt cacu*), 2015.

³¹Em 2015 as casas onde tenham vivido, ou viva, uma ou um *wyty*, eram de acordo com o mapa da aldeia, as casas: 01, 05, 10, 15, 30 e 33. O mapa está no Capítulo 3.

Hoje contam que essa prática dos *crow hu* não acontece mais, ao menos não de forma não consentida, já que a movimentação na aldeia é intensa e relações extramatrimoniais, por mais que não sejam consentidas, continuam acontecendo não só com os *crow hu*. Mas, o interessante é que os *crow hu* além de carregar essa figura de estrangeiro, de não-humano, também encarnam um afim potencial. Na ausência dos homens, como veremos a partir do momento que os mascarados invadem a aldeia, são estes seres agressivos e perigosos que acabam de chegar que precisam ser familiarizados. Ninguém melhor do que aquela considerada consanguínea por todos, a hiper-irmã *wyty*, para lhes oferecer comida e permitir que se instalem do lado oposto à sua casa na aldeia.

Há uma diferença de fundo mitológico, por exemplo, nessa relação entre humanos e os *crow hu*, assim como códigos de relação social que eles prescrevem. A versão gavião do mito de origem dos *crow hu* (M1) nos introduz nessa diferença e ajuda a entender o que vieram fazer esses “visitantes” de outro mundo. Os mitos que seguem nesse capítulo devem auxiliar na interpretação das performances rituais de *Wyty*. A ideia é pensar como a dinâmica transformacional do cosmos e dos seres, bem como a aquisição de tecnologias através da relação entre humanos e não-humanos, estão relacionadas a uma forma de familiarização³² da diferença deixada pelos mitos entre humanos, animais e espíritos que justificam as ações de rituais como o de *Wyty*.

2.1.2 Mito 1 – tentativa frustrada de roubo do *crow hu*

Quando perguntava sobre o mito de origem do ritual de *Wyty* sempre ouvia referências ao mito abaixo, que se remete unicamente as máscaras *crow hu*³³.

Existia um homem que era um grande corredor. Certa vez ele foi atrás de um filho do *crow hu* e disse: eu vou pegar um filho do *crow hu*. Ele foi andando, desceu e foi atrás deles. Quando chegou perto deles viu muitos na areia em fila. Ele ficou em pé olhando. Os mais velhos estavam andando com o *crow hu* e os novos estavam longe dele. Ele

³² Uso o termo de acordo com o sentido recorrente que tem em cosmologias ameríndias, onde está relacionado a apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada e articulada aquela de quem familiariza (Fausto, 2001).

³³ Os mitos foram registrados na língua de origem, tiveram transcrição e tradução feita por professores e jovens que dominam a língua gavião e o português. Esse trabalho não seria possível sem a ajuda dos professores Paulo Belizário (Jýt cacu), Lucimar Ribeiro (Pýt cý cwj), Pijtotete, Caxcahêhc, Tucru) e principalmente do jovem Xavier Bandeira (Crucohy), todos grandes amigos e companheiros de pesquisa.

pegou *crow hu cwyj* e saiu correndo. Nesse momento o *crow hu* assoviou jujujuju. O *crow hu* assoviou muito. Os *crow hu* correram todos atrás dele. Ele correu, mas ficou cansado e subiu em uma árvore. Eles o alcançaram e continuaram assoviando. Depois ficaram batendo com seus chifres na árvore para assustá-lo. Ele ficou com medo e jogou para baixo o *crow hu cwyj*. Quando estavam com o *crow hu cwyj*, *Puxpo'teh* chamou, todos *crow hu* ficaram pulando e foram embora com ele. O homem desceu da árvore e foi para sua aldeia. Quando chegou contou sua história. Contou que tentou pegar *crow hu cwyj*, mas não conseguiu porque os *crow hu* correm muito. Ele teve que fugir e subir em uma árvore. Depois disso teve que jogar *crow hu cwyj* para eles. Disse que viu bem como eles eram e que depois eles mesmos iriam fazer um igual. (Floriano - *Cunac, Cutet, Crÿ pym, Cruure crÿ*. Aldeia Governador, 2015).

Quando Nimuendaju esteve em 1925 com os Gavião ele recolheu uma narrativa relacionada a origem das máscaras *crow hu*, em sua versão o mito conta que:

Dois caçadores com um cachorro perseguiram uma anta. O animal entrou em um lago grande e atrás dele foram o cachorro e um dos caçadores. Vendo-os se afastar cada vez mais, o caçador em terra chamava o companheiro que não lhe escutava. Depois ele viu piranhas devorarem a anta, o cachorro e por último seu companheiro. Vendo o que ocorreu, o chefe das piranhas ordena que vomitem os pedaços do corpo do homem. Ele ordena que as piabinhas recomponham o corpo. O chefe das piranhas chama o surubim, que era um grande feiticeiro para retornar a vida ao corpo. O chefe das piranhas organiza uma festa em homenagem ao ressuscitado. Os *krowa-hó* (=Kokrít) são os dançadores da festa. O homem aprende a fazer a festa. Quando a festa acaba ele é conduzido pelos peixes a caverna dos caititus. Através da caverna o homem retorna a superfície. De volta a sua aldeia introduz entre seus companheiros o uso das máscaras *kowa-hó*. (NIMUENDAJU, 1944, p.111)

Segundo o autor, entre os *Ramkokamekra*\Canela estes mascarados levam o nome de *Kokrít*, nome composto de *ko* = água + *krit* = bravo, e seriam monstros aquáticos que habitavam o Rio Tocantins, retirando-se para as águas oceânicas após o contato com brasileiros. Em uma variação *Ramkokamekra*\Canela de M1 que narra as origens dos mascarados, é um velho que se torna cativo na aldeia dos *Kokrít*, localizada nas profundezas do Rio Tocantins. Quando retorna a sua aldeia o velho ensina como fazer as máscaras e como usá-las segundo os monstros (idem).

Ao que parece, na versão de M1 registrada por Nimuendaju, ou, em sua variação canela, pode-se observar três partes da história. Uma onde as ações dos humanos ocorrem em um contexto exterior da aldeia, onde os riscos são grandes, os personagens estão caçando na mata a beira do rio. A segunda parte acontece em um mundo oposto ao dos homens, um mundo aquático nas profundezas, onde peixes tem poderes de destruição e poderes de transformação. É neste mundo das profundezas do rio, oposto ao plano terrestre onde está a aldeia dos índios, que os seres aquáticos ensinam suas festas aos índios que lá são cativos. A terceira parte ocorre quando os índios que foram cativos dos seres aquáticos retornam as suas aldeias. Entre os seus, eles agora ensinam como fazer as festas como os animais fazem em suas aldeias em baixo d'água.

Na variação *krikati* de M1, ao contrário das duas primeiras, o capturado é um dos seres aquáticos, que cativo na aldeia cresce entre os indígenas e ensina como fazer o ritual de *Wyty*.

Você sabe, esse *Wy'ty* não é da cabeça do índio. Esse *kroahu*, que é esteirão, é da água. Primeiro tem um lago grande, mas morreu quando entrou a nação de vocês. Tem um índio de nome *Kukró* que estava rapaizinho, de primeiramente o que vai arrumar casamento é o pai e a mãe. Ai a sogra e sogro vieram combinar com o pai e mãe dele o casamento. Então ele pediu para mãe fazer paparute e foi caçar. Quando chegou na beira de um lago foi se aproximando devagar e viu um bichinho novo com chifrinho, tinha deles com o papo para cima e esquentando no sol. Os mais velhos estavam dentro da lagoa. *Kukró* resolveu pegar um dos bichos, se aproximou devagar e agarrou um, quando o bicho gritou ele correu. Os bichos se espantaram e entraram no lago, os mais velhos sentiram falta e foram atrás. *Kukro* correu muito. Quando chegou na aldeia mostrou o bichinho a seu pai. O bicho foi criado pelos índios, aprendeu a falar, quando ele ficou grande começou a fazer festa de *Wy'ty* (BARROS, 1999, p.105).

Em mais uma variação de M1 entre os *Ramkokamekra*\Canela o sequestro do ser aquático é abortado fora da aldeia. Cercados, os índios precisam subir em árvores. Querendo seu filhote, os *kokrít* esbravejam e dão chifradas nas árvores. Então, os índios com medo atiraram-lhe o filhote com o qual os bichos se retiram (NIMUENDAJU, 1944). A versão que me foi narrada sobre as origens das máscaras *crow hu* se aproxima desta última variação identificada entre os *Ramkokamekra*\Canela. Nela os índios são obrigados a devolver o filhote sequestrado com medo das chifradas os derrubarem das árvores.

Na última variante que trago aqui, na versão *krahô* de M1, os seres aquáticos (*Kokridhô*) vão resgatar seus filhos na aldeia dos índios, gerando consequências mortais.

Os Krahô viram os *Kokridhô* com seus filhos festejando na praia, cantando. Os Krahô roubaram os filhos dos *Kokridhô* e levaram-nos para a aldeia. A noite os *Kokridhô* foram buscar seus filhos. A catanga deles era tão forte que matou muitos índios. Desde aquele tempo os Krahô enfeitam-se e dançam com as mascaras *kokridhô* (SCHUTZ 1950, p.152 *apud* BARROS, 2002, p. 105).

Nas variações de M1 ora são os seres aquáticos os raptados e levados para viver em um mundo diferente, o da superfície, ora são os humanos os raptados e levados a viver em um mundo diferente, o das profundezas (NIMUENDAJU, 1944; CROCKER, 1990; MELATTI 1978; BARROS 1999, 2002). Nas versões de M1 há duas formas de relação estabelecidas entre estes seres e os humanos. Uma baseada no roubo de conhecimentos, onde a vingança dos seres aquáticos pode levar a morte dos humanos, a outra baseada na transmissão de conhecimentos, onde os mascarados ensinam aos humanos seu modo de ser e de fazer festa em uma dinâmica onde, nas variações do mito, ora os primeiros são cativos dos segundos, ora os segundos são cativos dos primeiros.

A presença destes “outros” que deixam seu mundo para visitar as aldeias, como os *crow hu*, se estende a um conjunto grande de culturas na Amazônia e é bem conhecida entre povos Tupi, Pano e Karib, além dos Jê do norte. Segundo Calavia Sáez&Arisi (2013, p.207) “um extenso capítulo del ritual amazônico consiste en escenificaciones de la visita de extranjeros que comparecem com los más diversos propósitos”. Suas visitas ocorrem para curar, adoecer, flagelar, serem alimentados e alimentar, mas estão frequentemente relacionadas à obtenção de “super-poderes” (idem).

A partir dessa ideia de “intercambio” entre humanos, animais e seres não humanos busco analisar as relações que os Gavião estabelecem com estes estrangeiros e com outros “outros” durante o ritual de *Wyty*. Como aquelas estabelecidas entre humanos e animais ganham maior centralidade em *Wyty*, talvez seja interessante lembrar que nas cosmologias ameríndias a condição humana não está vinculada a espécie humana, sendo que estes mesmos animais podem ocupar a posição de sujeito nas relações com os humanos.

No caso gavião essa relação entre humanos e animais não foge de um ponto em comum compartilhado por inúmeras etnografias com povos ameríndios, a de uma “qualidade perspectiva”, na qual parte-se de uma concepção onde “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115). O que essa resistência do pensamento indígena aos nossos parâmetros de natureza e cultura sugere é justamente colocar em questão a distinção natureza e cultura, que entre nós tem um fundo evolucionista, ou seja, adquirimos conhecimentos e tecnologias com aqueles que nos antecederam e fomos nos distanciando “progressivamente” dos animais.

Tal crítica, no caso presente, impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de “Natureza” e “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (idem, p. 116)

A questão inicial para o “perspectivismo” é o fato de que o modo como os humanos veem animais e outras subjetividades é diferente do modo como esses seres os veem e veem a si mesmo (LIMA, 1996). Os animais e estes outros seres são gente, se veem como gente. A forma como são vistos, como se manifestam, é apenas “um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana [...] normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117). Segundo o autor os mitos teriam deixado aos humanos uma noção de um estado original indiferenciado na relação entre humanos e animais, ambos mantendo relações num mesmo espaço e tempo, como em M1.

Aqui chegamos num ponto que acredito ser importante justamente por tocar na distinção clássica entre natureza e cultura feita por Lévi-Strauss, já que é de tal distinção que estamos falando aqui para poder interpretar as performances do ritual de *Wyty*. Nesse ritual através da relação dos grupos cerimoniais, representados por animais, se estabelecem códigos de relação social entre os diferentes grupos locais gavião. A distinção natureza e cultura de Lévi-Strauss, ainda pensando com Viveiros de Castro, não é um processo de diferenciação do humano ao animal, como em nossa concepção evolucionista de natureza e cultura : “os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos examináveis” (1996, p. 119).

Essas são questões importantes se tomarmos em consideração que o ritual de *Wyty*, como outros rituais, possui um alto índice transformacional, transformação que opera em um nível coletivo e social, mas também individual e corporal. O corpo é pensado como um dispositivo diferenciador nas cosmologias ameríndias, um princípio de estruturação social (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). A construção social do corpo é menos vontade de “desanimalizar” o corpo do que particularizar um corpo ainda muito genérico, essa fabricação do corpo vai ocorrer, principalmente, pela alimentação e pela decoração corporal.

Não por acaso, então, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização (Goldman 1975:178; Turner 1991; 1995), quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.133).

É importante lembrar, como Mauss já havia anunciado, que estes corpos não são pensados sob o modo do fato, mas do feito (2003b). Viveiros de Castro ainda nos diz que esse caráter performado do corpo está associado ao tema da “metamorfose interespecífica” possibilitada nas cosmologias ameríndias. Nisso retornamos ao tema da potência transformativa dos rituais e podemos, brevemente, pensar na importância que os objetos, como a máscara dos *crow hu*, assumem no ritual de *Wyty*. A noção de metamorfose e essa preponderância que os objetos assumem nesse processo está

relacionada a ideia de “roupa” que é preciso “vestir” para acionar as capacidades transformativas do ritual. Os objetos que acompanham os papéis cerimoniais ocupados pelos grupos cerimoniais em *Wyty* criam as condições necessárias para que essa transformação se opere, lembro: transformação no corpo dos iniciados e na socialidade gavião.

Se a questão levantada pela “qualidade perspectiva” entre povos ameríndios é importante para interpretar as performances no ritual de *Wyty*, onde essa relação entre humanos e os *crow hu* é apenas o começo, acredito que ela nos leva a relevância do “outro”, do “exterior” ao círculo do parentesco para aquilo que seria a construção do “mesmo”, do “interior” do próprio parentesco. Tratam-se de questões muito parecidas com aquelas baseadas em etnografias que tem indicado a necessidade de reconhecermos formas e modalidades de abertura para o “outro” entre os povos Jê³⁴, movimento que Lévi-Strauss (1989) já demonstrou caracterizar o pensamento ameríndio de modo geral. Dito isso, voltemos ao ritual e aos *crow hu*, estes “outros” que estão tomando a aldeia gavião.

A partir do momento que os *crow hu* tomam o pátio, em todas exegeses do ritual a que tive acesso se instaura um tipo de inversão nos papéis de gênero. Serão as mulheres que passarão a ocupar o pátio e aos homens vai restar a periferia dos círculos das casas para se reunirem. Eles passam a se reunir na casa de *wyty* ou em suas imediações, onde geralmente tomam café, almoçam e jantam. Como me diziam, “a festa de gavião é festa das mulheres, elas quem mandam” e logo entenderemos o porquê.

2.2 A jovem *wyty* e os *hỳcre*

Enquanto os *crow hu* (esteira) estão no pátio, após ganharem uma contra dádiva na forma de alimento e depois de terem cantado a frente das casas de *wyty*, homens e

³⁴Sugiro a leitura de Cohn (2005) e Demarchi (2014).

mulheres do grupo cerimonial *rop catiji* (onça) começam a trazer a jovem *wyty* até o pátio³⁵.

O grupo *rop catiji* começa de forma lenta a sair da casa de *wyty*, a jovem segue em uma das duas filas, que estão uma de frente para a outra, andando lateralmente e lentamente em direção ao pátio. *Wajcajÿh* é como chamam esse momento. Os homens que acompanham a *wyty* levam flechas (*crow*) nas mãos. Nas duas filas, as pessoas vinculadas ao *rop catiji* ainda são distribuídas nos grupos do pátio *me capii* e *me cajcÿr*, cada um formando uma das filas. Caminham lentamente, quando chegam cantam dando uma volta no jirau no meio do pátio.

Enquanto caminham, alguns mascarados do *crow hu* fazem investidas contra o grupo dos *rop catiji* que se aproxima do pátio, indo e vindo em direção a eles. Conforme a *wyty* vai se aproximando de um jirau no meio do pátio, os *crow hu* vão se afastando e se posicionando nos caminhos radiais que saem do pátio em direção as casas. Se ao chegar no pátio os *crow hu* se afastam da *wyty*, os homens que a trouxeram no grupo de *rop catiji* também se afastam, ficando apenas as mulheres no centro da aldeia próximas da jovem *wyty*. Nas exegeses é nesse momento, no primeiro dia da primeira parte do ritual, que consideram que o ritual de *Wyty* está começando, quando “apresentam” (*to hōoto*) a jovem que leva o nome de *Wyty* a toda aldeia e dão início a uma série de pequenas performances que se estenderão por dias e meses.

Como já vimos, o fato dos pais de *wyty* receberem e alimentarem as pessoas que chegam para o ritual a coloca como consanguínea de toda aldeia. Essa condição me parece ressaltada menos pela “exigência” da virgindade da(o) iniciada(o) para ocupar tal posição, que é muito relativa e contingencial, do que pelo dar de comer a alguém e a construção de comensalidade entre grupos locais diferentes que compõem os grupos cerimoniais divididos em *crow hu catiji* e *rop catiji*³⁶; que se alimentam na casa de *wyty* durante o ritual.

A presença da *wyty*, seja nessa performance onde é “apresentada”, seja na presença virtual marcada pelas casas onde vivem ou já viveram pessoas que levam o nome

³⁵ São vinculados aos *rop catiji* aqueles que já foram *hÿcre* (gavião) ou que são pais ou filhos de alguém que já foi *hÿcre*. Por exclusão, quem não se encaixa nessa ordenação faz parte do grupo cerimonial *crow hu catiji*.

³⁶ A frente retomo essa relação entre o alimento, o dar de comer a alguém e a instauração da comensalidade entre grupos locais diferentes (Fausto, 2002).

de *wyty*, parece instaurar uma atmosfera de paz na relação com estes “estrangeiros” que invadiram a aldeia e geram desconfiança. A jovem *wyty* e as mulheres que estão no pátio tomam uma medida para garantir alimento, segurança e sexo sem os homens e frente a presença destes seres que ocupam a aldeia: elas tornam cativo dois gaviões, os *hỳcre* (*hỳc*;s. gavião+*re*;diminutivo).

Hỳc é uma categoria da etnoclassificação gavião usada para definir pássaros, aves de modo geral, principalmente as aves de rapina que habitam em abundancia a região onde vivem os Gavião. Os *hỳcre* (gavião) são escolhidos pelos pais da *wyty*, cada um escolhendo um jovem do sexo masculino ligado a si por linhagem materna e da mesma metade cerimonial, *harỹ catiji* (partido de baixo) ou *cyj catiji* (partido de cima). Assim, são escolhidos dois *hỳcre*, um pelo pai, outro pela mãe, um *harỹ* e outro *cyj*. Eles são capturados pelos “gavião antigo”, homens que já foram *hỳcre* e hoje integram o grupo *rop catiji* (onça). Os *hỳcre* capturados são levados a *wyty jōhrcwaa* (casa de *wyty*). Na verdade, são levados a uma pequena casa de madeira e palha construída ao lado da casa de *wyty*, chamada *hỳcre jōhrcwaa* (casa do gavião). Nela só há num canto das paredes um jirau de bambu, *hỳcre cwyc* (jirau do *hỳcre*) forrado com esteiras de palha de buriti (*pap*)³⁷. É nessa casa que os *hỳcre* ficarão reclusos durante meses, até o término do ritual. Desde o momento que os *hỳcre* são capturados não comerão até o dia seguinte, quando serão alimentados com carne de caça oferecida pelos participantes do ritual em uma caçada coletiva. Os *hỳcre* tem o direito de escolher entre jovens, mais novos que eles, aquele que será *ēhntoo* (s.pinto,filhote). O “pintinho” será um aprendiz de *hỳcre* que deve auxiliá-los em algumas atividades, porém não todas, já que é um pintinho e seus pais observam tudo de perto para não permitir abusos.

Até o final de *Wyty* os cativos ficarão sobre as ordens das mulheres da aldeia, que podem solicitar seus serviços na roça, na caça ou pesca, assim como em outros trabalhos braçais ou ainda, solicitar seus serviços sexuais, seja em lugares distantes dos olhos dos curiosos, seja na casa em que os *hỳcre* ficam reclusos, onde a princípio, os homens da aldeia não podem entrar.

É uma grande honraria ser *hỳcre*. Depois de passar por *hỳcre* o homem adquire, ao menos espera-se que adquira, qualidades importantes ao “homem gavião”. Nas

³⁷Como veremos na Capítulo 7, *pap* também é a palavra gavião usada para se referir a um padrão gráfico recorrente na cestaria que produzem para os rituais e uso cotidiano.

caçadas e pescarias serão os primeiros a enfrentar as feras, nos conflitos, ou momentos de tensão, serão os primeiros a mostrar resistência, serão conhecedores de cantigas e rituais e provavelmente serão bons amantes sexuais. O último ponto a dizer sobre essa honraria é que quando um *hỳcre* morre ele recebe um funeral diferenciado do restante das pessoas. A mesma honraria pós-morte é concedida aos pais da *wyty*³⁸. Mas quem é escolhido para *wyty* recebe a maior homenagem, entre os *Krahõ* a *wyty* ou aqueles que foram *wyty* “tinham outrora o privilégio de serem sepultados no pátio da aldeia, honra que também era atribuída ao chefe da aldeia, a esposa do chefe e as moças associadas aos iniciandos do *Ikhéré*” (MELLATI, 1978, p.305).

Quando a *wyty* e as mulheres da aldeia estão no pátio sozinhas, cercadas pelos *crow hu* (esteira), os dois *hỳcre* (gavião) saem correndo de sua reclusão em direção a um jirau no centro do pátio. Eles vêm com o corpo todo pintado de preto a base do carvão de uma árvore especial (*ẽh'prỹhtyhcre*). Na cabeça usam um “capacete” de formato trapezoidal (*hỳcre jy'cy*) tecido a mão com palha de buriti, que leva nas tramas o grafismo correspondente a metade que seu portador se afilia; se *cyj catiji* com linhas horizontais, se *harỹ catiji* com linhas verticais. Preso por um fio de tucum no “capacete” vai um apito (*ẽh'cwyr xy*) feito de tanajuba usado pelos *hỳcre* quando estão no jirau do pátio. Por fim, no pulso usam uma pulseira (*hỳcre ẽh'paxii*) feita com palha de buriti trançada. Os *hỳcre* correm para o jirau no pátio. Assim que sobem um círculo de mulheres, agora praticamente só as solteiras e aquelas mais velhas, se forma ao redor deles no jirau. As mulheres se movem de um lado para o outro e enquanto isso os *hỳcre* devem esperar o momento certo para correrem. Depois desse tipo de dança, as mulheres jogam sobre os *hỳcre* punhados de terra do chão do pátio, formando uma nuvem de poeira que os encobre por alguns segundos, chamam esse momento de *hyc teh pyhc* (*hyc*;s.gavião+*teh*;adj.grande+*pyhc*-rel.*pyhcaa*;s.areia). É essa a oportunidade dos *hỳcre* escaparem, não das mulheres que jogam terra para “espantar” e fazer correr os *hỳcre*, mas, principalmente, dos *crow hu* (esteira) que os aguardam nos caminhos radiais onde tentarão impedi-los de retornar para a casa da *wyty*.

³⁸ É a realização do *Tutuutre*, uma performance realizada no meio do ritual de *Wyty* e no rito de fim de resguardo de luto, *Pyr pex*, de defuntos que foram *hỳcre* ou, como disse, que foram pais de *wyty*. Mais à frente olharemos de perto o *Tutuutre*.

Foto 3 - *Hyc teh pyhc*. Mulheres jogam areia nos *hỳcre* (gavião).



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jýt cacu*), 2015.

Nesse momento, os maridos ciumentos, que desconfiam das esposas ou que não gostam dos *hỳcre* (gavião), podem agarrá-los e derrubá-los no pátio até os *crow hu* (esteira) se aproximarem. As mulheres bloqueiam a passagem dos *hỳcre*, mas não chegam a impedi-los de sair. A nuvem de poeira que lançam sobre eles, que segundo muitas mulheres é o momento mais esperado desse dia, por poderem “abusar” dos *hỳcre*, digamos, por poderem humilhá-los já que são “elas quem mandam”, parece ajuda-los a enganar aqueles que realmente querem impedi-los de retornar a casa de *wyty*, os *crow hu*.

No segundo dia dessa primeira fase de *Wyty* é hora de alimentar os *hỳcre* (*me cu harcwaax xên*), alimentá-los com carne de peixe e caça, dando sequência a familiarização empreendida pelas mulheres e pelo restante da aldeia.

Desde o dia que foram capturados os dois *hỳcre* e o pintinho não comem, então um grande grupo se forma para leva-los até um dos locais de caça gavião. Em 2015 foram para a região do Piripiri, em um local chamado Fazenda do João do Nego. Nesse momento os participantes não estão divididos nos grupos cerimoniais, pelo contrário, a associação entre eles segue laços consanguíneos, praticamente como é nas caçadas e pescarias. Ao chegar, os grupos se espalham, homens vão caçar e mulheres pescar, alguns homens

também pescam, mas nenhuma mulher caça. Quando chega o meio da tarde todos se reúnem e pedaços do que foi caçado e pescado é oferecido aos *hỳcre* e ao pintinho, ficando a família de *wyty* encarregada de levar o excedente. Outra parte é preparada ainda na mata, oferecida primeiro aos *hỳcre* e depois dividida entre todos.

Depois de dar de comer aos *hỳcre* é hora de pintá-los de urucu, deixando todo o corpo vermelho. O vermelho, como veremos no Capítulo 8, está associado a uma condição humana que deve ser distinguida dos demais seres. Estar pintado de vermelho é “estar normal”, como um ser humano deve estar. Os dois *hỳcre*, que haviam primeiro sido pintados de preto, agora são pintados de vermelho. A partir de então, devem sempre que saírem da casa onde ficam reclusos pintar todo o corpo de urucu.

Alimentados com a caça que os homens trouxeram, com jacarés, poraquês e peixes que as mulheres pegaram, os dois *hỳcre* e o “pintinho” voltam para a aldeia pintados de urucu, de vermelho dos pés à cabeça. Na entrada da TI, o caminhão que os levava estaciona e se inicia uma corrida até a aldeia. Os dois *hỳcre* são os que devem correr mais. A partir desse momento, em todas corridas de tora realizadas até o final da *Wyty*, os *hỳcre* devem, além de cortar as toras e auxiliar os corredores no revezamento, retornar à aldeia antes de todos os outros para realizar uma performance que se repetirá várias vezes. Eles chegam correndo na casa onde ficam reclusos, vestem o “capacete” e correm juntos pelo caminho radial da casa de *wyty* até o jirau no pátio, onde sobem e assopram o apito que levam no “capacete”. Eles sobem o jirau vindos da casa de *wyty*, situada no nascente, e descem o jirau voltados para o poente, onde fica a casa dos *crow hu catiji*, para, em seguida, subir novamente e descer correndo de volta à casa de *wyty*, de volta a reclusão.

2.2.1 Mito 2 – dois irmãos de força sobrenatural matam o gavião gigante que comia seu povo, o sobrevivente parte em busca de casamento.

Os *hỳcre* ocupam uma posição no ritual de *Wyty* que se aproxima daquela que os jovens reclusos ocupam nos rituais de iniciação canela, o *Pepjê* (Nimuendaju, 1944). No *Pepjê* os reclusos estão a serviço da aldeia. As semelhanças entre eles aumentam se compararmos os dois jovens no mito que Nimuendaju chama de mito de “origem da iniciação” (idem) e no mito gavião de *Caxỳtprêp* (M2). Ao que parece a semelhança entre

os jovens no mito canela e gavião está na origem da reclusão, motivada pelo desejo de vingança, além da condição de repovoamento do mundo que a própria vingança desencadeia. Vejamos o que diz o mito.

Caprÿn Cacuure estava sozinho com os netos na aldeia. O restante do povo estava plantando na roça e depois saíram para caçar. No quarto em que ainda não haviam retornado disse para a mulher que iria atrás deles. *Caprÿn Cacuure* andou e chegou em um barraco, encontrou no lugar do fogo cinzas frias. Ele seguiu andando e encontrou barraco com a brasa do fogo ainda quente. Era meio dia quando chegou em outro barraco e encontrou penas de gavião espalhadas pelo chão e marcas de urucu nas folhas. Se *Caprÿn Cacuure* tivesse olhado para o céu teria visto o pessoal. *Caprÿn Cacuure* então viu *Caxytprêp* enrolado e todos sentados em cima dele. *Caxytprêp* foi subindo para o céu em uma espiral levando todos junto com ele. *Caprÿn cacuure* gritou para o povo, mas *Caxytprêp* os levou para cima. Cansado de gritar *Caprÿn cacuure* voltou para aldeia. Ele contou para a mulher que chorou de saudade do povo. Mas *Caprÿn Cacuure* disse que ela não precisava chorar, que eles ficariam onde estavam. Eles ficaram sozinhos e os netos começaram a crescer. Seus nomes eram *A'cre* e *Quêhn crat*. Então seus avós decidiram prendê-los no *êhjcreere* (rito de reclusão gavião). Em outro dia a ema começou a assoviar e os dois jovens escutaram. Perguntaram para a avó o que estava assoviando. A avó explicou que era a ema que assoviava assim porque corria muito. Um dos jovens disse para irmão que iria atrás da ema. Ele saiu e quando encontrou a ema viu muitas outras. Correu atrás delas, conseguiu matar uma e levou para a aldeia. Quando chegou disse para o irmão chamar a avó. A avó perguntou como eles conseguiram pegá-la, se ela corria muito. Disse que iria levar a ema para fazer moqueado e comerem. Em outro dia *aaxy'teh* (veado com chifre) foi andando e assoviando. O jovem perguntou para avó o que estava assoviando daquele jeito. A avó respondeu que era *aaxy'teh* (veado com chifre) que estava assoviando. Contou que *aaxy'teh* (veado com chifre) anda no céu, por isso assoviavam assim. Então o outro irmão disse que ele quem iria pegar o *aaxy'teh* (veado com chifre). Então foi atrás do *aaxy'teh*, correu e conseguiu pegá-lo. Depois de matá-lo o trouxe para a aldeia. Chamaram a avó, fizeram moqueado e o comeram. Em outro dia seriema assoviou. Os jovens perguntaram novamente para a avó o que estava assoviando. A avó contou que era seriema que estava assoviando porque corria muito. Novamente um dos jovens saiu, correu e conseguiu pegar a seriema. Depois de matá-la trouxe para aldeia. A avó não sabia como o jovem pegou a seriema porque ela corria muito. Depois levou a seriema para cozinhar e comerem. Eles continuaram no *êhjcreere* até que os avós marcaram o dia para encerrar a brincadeira. Quando saíram estavam grandes e fortes. Depois foram fazer uma tora de pedra para eles correrem. No dia marcado os avós os liberaram do *êhjcreere* e começaram a pintá-los. Quando amanheceu a avó os levou sozinha para a tora cantando. Depois disse que os dois corressem juntos com a tora e que ela iria na frente. Os dois eram altos e fortes, colocaram a tora de pedra no ombro e correram. Mais à frente alcançaram a avó que gritava para que eles corressem. Quando chegaram na aldeia a avó mandou os outros netos

se afastarem. Os dois chegaram e soltaram a tora no pátio. Eles cantaram ao redor da aldeia e encerraram a brincadeira de *ēhjcreere*. Passou o tempo. Antes o gavião e a cobra comiam seu povo. Os dois jovens eram órfãos, por isso a avó cuidava deles. Os dois jovens perguntaram para o avô sobre a cobra. Perguntaram para o avô onde a cobra comia seus antepassados. O avô disse que sabia onde era. Eles pediram para o avô os levar até esse lugar. Mas ele disse que se os levasse a cobra comeria todos eles porque estavam sós. Mesmo assim eles queriam ir e diziam que a cobra não os comeria. Então o avô os levou até onde seus antepassados arranchavam. Ao meio dia eles fizeram uma coivara grande para esperar a cobra. O avô disse que quando a cobra saísse eles a queimariam. Quando anoiteceu a avó cantava sozinha para eles. Quando cansou foi dormir. Antes de amanhecer a cobra começou a sair na direção deles batendo o rabo no chão. Os dois jovens não dormiram. Esperam em pé a cobra sair. Quando a cobra saiu começou a cercá-los, porque era muito grande. A cobra batia o rabo no chão para eles ficarem com medo. Faltava pouco para amanhecer e eles atearam fogo na coivara. Viram que a cobra era mesmo muito grande. Decidiram esperar o sol nascer para que pudessem ver bem a cobra para então matá-la. Quando o sol nasceu e iluminou a cobra, o irmão mais velho disse que atacaria. Ele apalpou o rabo da cobra procurando onde era o coração para flechar. Quando achou flechou bem em cima. Depois flechou do outro lado. A cobra era tão grande que ao ser flechada nem se mexeu. Depois o avô e seus irmãos saíram e começaram a flechar a cobra até matá-la. Fizeram mais coivara e queimaram a cobra. Depois retornaram para sua aldeia. Os dois jovens perguntaram para o avô sobre o *cohtap'teh* (iu). Perguntaram onde esse *cohtap'teh* comia seus antepassados. O *cohtap'teh* pulava para fora d'água, pegava as pessoas e voltava para dentro para comê-las. O avô disse que sabia onde era o lugar. Pediu para que eles ficassem que iria primeiro para fazer uma barraca. O avô foi, fez a barraca e voltou para aldeia. No dia seguinte os dois irmãos foram cedo ao lugar onde fica o *cohtap'teh*. Eles esperaram até a tarde, então o *cohtap'teh* começou a sair. Eram dois *cohtap'teh*. Eles conseguiram flechar e matar apenas um deles. O outro fugiu e sumiu. Eles não quiseram comer o *cohtap'teh* porque ele comia seus antepassados. Com uma semana um dos irmãos pediu ao outro para perguntar ao avô sobre o *Hỳc teh*. E perguntou ao avô onde *Hỳc teh* comia as pessoas e onde ficava sua aldeia. O avô disse que sabia onde era, contou que o *Hỳc teh* ficava em um ninho. Os irmãos disseram que queriam vê-lo. O avô pediu para eles o esperarem, que iria na frente para fazer uma barraca (*ēhjcreere*) para eles ficarem. O avô foi até o local onde ficava o *Hỳc teh* e fez a barraca, depois retornou para a aldeia. No dia seguinte o avô e os irmãos foram para este local e entraram nessa barraca para esperar o *Hỳc teh*. Ao entardecer o *Hỳc teh* apareceu, ele pegou com suas garras uma mulher. O avô disse que quando *Hỳc teh* jogasse a mulher eles deveriam sair para chamar a atenção. Gritando para o *Hỳc teh* eles não o deixariam descansar. Quando o *Hỳc teh* saiu um dos irmãos gritou. O *Hỳc teh* veio em cima do irmão, mas ele entrou na casinha que avô construiu. O *Hỳc teh* voltou novamente para o ninho. Depois o outro irmão gritou, do mesmo jeito *Hỳc teh* tentou pegá-lo, mas ele também entrou na casinha. Eles repetiram essa estratégia algumas vezes para cansar o *Hỳc teh*. Cansado o *Hỳc teh* ficou na porta de seu ninho na serra. Ele era muito grande. Depois que cansaram o *Hỳc teh* os irmãos o mataram. Então começaram a tirar as penas do *Hỳc teh*, enquanto

faziam isso muitos pássaros diferentes saíam das penas do *Hỳc teh*. Depois queimaram o *Hỳc teh* e retornaram para a aldeia. Na semana seguinte os irmãos perguntaram para o avô sobre o *Coooh cỳx*. O avô disse que sabia onde era, ele ficava dentro de um buraco na serra. O avô foi até o local e também fez uma casinha, quando terminou voltou para a aldeia. No dia seguinte o avô os levou cedo até o local onde ficava o *Coooh cỳx*, eles entraram na casinha para esperar o *Coooh cỳx*. Logo ele apareceu e o irmão mais velho colocou um pouco a cabeça para fora e gritou para ele, chamando a atenção do *Coooh cỳx*. *Coooh cỳx* veio para pegar o irmão, mas ele colocou a cabeça para dentro e ele bateu na casinha. O irmão mais velho disse para o mais novo que era sua vez, mas ele deveria tomar cuidado e sair só um pouco da casinha. O irmão mais novo não ouviu e saiu totalmente da casinha, quando gritou para o *Coooh cỳx* não teve tempo de voltar para dentro e *Coooh cỳx* cortou seu pescoço e a cabeça do irmão caiu no chão. Depois de cortar a cabeça do irmão mais novo *Coooh cỳx* retornou para dentro da serra e não saiu mais. Ele colocou o irmão numa esteira e retornou para aldeia para sepultá-lo. Passou o tempo. O irmão mais velho ficava sozinho com seus irmãos de criação, porque seu irmão de sangue *Coooh cỳx* matou. Então disse que deixaria o avô, a avó e os irmãos de criação. Ele saiu para uma caçada, pegou duas cuias e levou também lenha para fazer fogo. Pela tarde ele fez fogo para fazer brasa. Quando anoiteceu todos comeram e dormiram. Ninguém o viu sair, ele colocou a brasa dentro das cuias e foi embora. Ele andou a noite toda e o dia todo. Andou e chegou em uma aldeia chamada *cohpễ cup* (mosca que senta em coisa podre). Quando chegou mais perto viu alguém carregando palha em uma estrada boa. Ele saiu em frente a dois montes de palha e decidiu se esconder para observar melhor. Queria ver se eram seres humanos ou não. Logo apareceu uma moça bonita e carregou o monte de palha. Pensou que quando ela voltasse sairia para que ela o visse, assim poderia observar a reação da mulher. Quando a mulher voltou para pegar outro monte de palha ele quebrou um dos galhos da árvore onde estava escondido. A mulher ouviu e conseguiu vê-lo. Nesse momento a mulher perguntou quem ele era. Sou eu, ele disse. Depois ela perguntou de onde ele vinha. Ele respondeu que vinha lá de cima, do nascente. A moça disse para ele se aproximar, que eram mesmo seres humanos e que sua tribo era *cohpễ cup cati ji* (povo mosca). Disse que não eram bravos, que seus avós também não eram bravos. Então ele saiu de onde estava escondido. Ela perguntou se ele gostava dela e ele disse que sim, por isso tinha chamado sua atenção. Ela perguntou se ele queria casar-se com ela. Ele disse que sim, contou que se os avós dela não fizessem nada com ele viveriam juntos (Floriano - *Cunac, Cutet, Crỳ pym, Cruure crỳ*. Aldeia Governador, 2015).

Nimuendaju (1944), no caso canela, escreve sobre esse mito relacionando-o com a origem dos ritos de iniciação, ligado de forma específica ao ritual canela de *Pepjê*. Na versão gavião o jovem solitário depois de muito andar encontra a aldeia dos *cohpễ cup cati ji* (*cohpễ*;s.não indígena+*cup*;s.mosca+*cati ji*;coletivizador), onde contrai matrimônio e estabelece moradia. Mas é na versão gavião, no início dela, que temos uma distinção grande em relação a versão canela. Enquanto os avós trabalham na roça, distante

da aldeia, um ser celestial desce a terra e leva todos para morarem no céu devido ao sofrimento causado pelos ataques do gavião gigante. O nome dado ao ser celestial que leva os parentes dos heróis gavião é *Caxỳtprêp*, o mesmo nome dado a uma cobra que tem a característica de se achatar no chão quando se sente em perigo. *Caxỳtprêp* também é o nome dado a tipoia tecida com algodão que as mulheres usam ao final do ritual de *Wyty*. É ao término do ritual que as mulheres que usavam o *caxỳt*, adorno de uso masculino, trocam com os homens os *caxỳtprêp* que eles usaram durante o ritual, um adorno considerado de uso feminino.

Quando Nimuendaju (1944) descreve a versão canela de M2, atribuindo ao mito a origem dos ritos de iniciação, diz que os fatos ocorridos após a morte do gavião gigante são de pouca relevância. “A lenda explicativa da iniciação acaba propriamente com a matança do gavião, e todos os demais episódios são combinações secundárias” (idem, p.143). Mas, não concordo que os fatos posteriores a morte do gavião sejam tão secundários, primeiro porque se repetem nas versões, segundo porque são o desfecho da reclusão, que se iniciou motivada não pelo desejo de casar, mas pelo desejo de matar o gavião gigante, vingando as mortes que ele causava entre os parentes dos protagonistas. A busca por matrimônio foi uma consequência dessa ação.

A primeira referência que podemos observar em M2 é o tema do abandono na terra. No caso gavião, enquanto os avós, que não sabemos se são maternos ou paternos, se ocupam da roça distante da aldeia, todo seu povo é levado por um ser celestial, que nas descrições é comparado a uma escada-rolante gigante em formato espiral que se move sinuosamente como uma cobra, descendo do céu até terra e colocando sobre si todos que levará consigo de volta ao céu. O abandono não retira suas possibilidades de sobrevivência na terra, mas retira as possibilidades de contrair matrimônio, deixando aos heróis seus parentes próximos como a única opção de casamento. No entanto, o motivo que desencadeia o esquema seguinte, o da reclusão, não é o desejo de matrimônio criado pelo abandono na terra, mas o desejo de vingança.

Os jovens em M2 desejam se vingar do gavião gigante *Hyc teh* (*hyc*;s.gavião+*teh*;suf. aumentativo), uma ave de rapina com tamanho monstruoso que se alimenta de seus parentes. Como vimos, em M2 os jovens se submetem a reclusão, nela são poderes mágicos que agem sobre seu corpo que os tornam rapidamente grandes e fortes. Na versão gavião os jovens não parecem aprender com o avô, que foi quem os

colocou em reclusão, a relação que estabelecem com a avô durante a reclusão vai pouco a pouco mostrando seus superpoderes, que são revelados pela habilidade absurda de correr e capturar, com as próprias mãos, animais considerados grandes corredores. O rápido crescimento na versão gavião parece mais atribuído a condições inatas dos jovens, que em reclusão descobrem e aprimoram tais habilidades, digo habilidade já que as ações seguem uma ordem de dificuldade dos animais capturados nas corridas, do que de ensinamentos transmitidos pelos avós. Talvez o principal ensinamento tenha sido a decisão do avô em colocar os jovens na reclusão, lhes garantido o crescimento rápido e a aquisição de habilidades que se mostrariam vitais.

Como vimos, a reclusão em M2 foi motivada pelo desejo de vingança do gavião gigantesco. É o avô, a memória do avô, que relembra os mortos do passado que o gavião deixou. A memória do avô responde pela curiosidade de seus netos que lhe perguntam justamente sobre estas bestas predadoras. Na versão canela a própria mensagem traz menção a vingança, em M2 não se fala diretamente de vingança, mas todos as bestas que são mortas pelos irmãos matavam seus parentes.

É importante considerar que o gavião³⁹, assim como o jaguar/onça⁴⁰ e a sucuri/sucuriu⁴¹, são considerados o protótipo do predador em vários exemplos da cosmologia ameríndia, principalmente na Amazônia. O gavião é morto, mas é uma segunda ave bestial que mata um dos irmãos, o *Coohcÿx* (coruja “rasga-mortalha) como chamam em português⁴². Para executar com sucesso a vingança o avô escolhe uma caçada de emboscada, onde o caçador se esconde em um local por onde a caça deve cruzar, seja para se abrigar, comer/beber ou simplesmente andar, fazendo-o de tal forma que não seja visto por ela, criando assim um fator decisivo a seu favor, o de ver sem ser visto. Em uma rápida associação com os hábitos destas duas aves de rapina, o gavião e a coruja rasga-mortalha caçam usando técnicas parecidas com a dos irmãos em M2, caçam de cima de um poleiro, observando suas possíveis presas sem serem vistos por elas. Mas ao inverso dos irmãos que se escondem em uma casinha sobre o chão, as aves usam os galhos mais altos das árvores. Outra relação simetricamente oposta a das aves quando

³⁹São muitas espécies de gavião, de forma genérica estou em referindo as aves da família *Accipitridae*.

⁴⁰*Panthera onca*.

⁴¹*Eunectes*.

⁴²*Tyto furcata*. O “*rasga mortalha*” é um pássaro conhecido entre os caçadores gavião por morar em buracos na serra, por ser grande caçador e pelo som estridente de suas asas em sobrevoos, o nome do pássaro também é o nome de um dos grupos cerimoniais que fazem parte da *Wyty*.

caçam está na referência ao som. Em M2 os heróis usam o barulho, ao invés do silêncio, para atrair sua presa, ao contrário dos pássaros que contam com o silêncio para surpreender suas caças. A morte do gavião gigante dá origem aos pássaros. Assim, a morte de *Hyc teh* motivada pela vingança dos irmãos garante também a origem das penas que serão essenciais na decoração corporal produzida na finalização dos rituais gavião. Para finalizar esse esquema da vingança, o desfecho da morte do gavião gigante acaba sendo o mesmo da ação que os levou a se vingar, o gavião se torna comida para aqueles que ele comia. Após a morte de *Hyc teh*, posso dizer que os humanos passam da condição de presa a condição de predadores.

A vingança é uma categoria conhecida nos estudos sobre guerra ameríndia. É um tipo de motor da vida social, que de certa maneira continua dialogando com o ato das mulheres em tomar cativos os *hýcre* quando a aldeia é invadida.

Essa atmosfera de hostilidade parece que desde a chegada dos *crow hu* (esteira) tomou conta da aldeia. Parte das ações envolvendo os grupos cerimoniais, podemos falar dessas envolvendo os *crow hu catiji* (esteira) e *rop catiji* (onça) desde a invasão da aldeia, são visivelmente uma demonstração de violência simbólica entre os grupos da *Wyty*. Demonstração que ganha destaque maior na segunda parte do ritual, como veremos. Parece que o ordenamento das performances, de acordo com suas execuções e daquilo que se espera dos performers, sugere uma relação entre os grupos locais diferentes das aldeias gavião baseada nesse idioma simbólico da guerra, já que é de uma dinâmica hostil que cria o espaço de relação possível entre os grupos cerimoniais e por trás deles, os grupos locais diferentes que encontram na *Wyty* um local de fazer e desfazer relações sociais.

Axiomático de muitas interpretações o tema da guerra entre as sociedades ameríndias foi pensado a partir do complexo canibal guerreiro Tupinambá. O complexo aponta para uma incompletude ontológica essencial da socialidade e da humanidade tupinambá, sendo a guerra um dos pilares do social que está ligada a ideia fundamental da vingança. A vingança é a herança deixada pelos antepassados, por isso abandonar a vingança é romper com o passado; mas é também e sobretudo não ter mais futuro [...] Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo [...] (CARNEIRO DA CUNHA, VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p.201).

Essa dimensão que não toma a guerra enquanto negação da socialidade foi pensada novamente por Fausto (2001), quando analisou os usos da noção de guerra em vários estudos do material etnográfico ameríndio. A questão que se colocou foi a de pensar a guerra como uma relação social positiva e não apenas como negação da socialidade, como parece a nós ocidentais.

Como Clastres (2004), Fausto critica a noção lévi-straussiana que equaciona guerra e troca, como se a primeira fosse o resultado frustrado da segunda. Para eles a passagem de uma a outra, sem mediações, tenderia a esvaziar a dimensão política da guerra. Fausto propõe um conceito que tenta desvincular a guerra do discurso da reciprocidade, além de integrá-la a discussão feita sobre a produção de corpos e identidades como princípios de ordenação social entre os povos ameríndios (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Para isso, Fausto pensa a guerra como “consumo produtivo” a partir dos estudos de economia melanésia que recolocam a questão entre produção e consumo⁴³. Há um contraste entre consumo produtivo (consumo para produção de objetos) e produção consumptiva (consumo para produção de humanos). O conjunto produção-consumo produtivo funciona como “processo de objetificações” e o conjunto consumo-produção consumptiva funciona como “processo de personificação”. “Ao aplicar a noção de consumo produtivo à guerra ameríndia, estou sugerindo que em economias do dom a produção de pessoas é um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo” (FAUSTO, 2001, p.327).

Pensar a guerra enquanto forma de produção de pessoas dialoga de perto com outro conceito conhecido na etnologia ameríndia, o de “economia de pessoas”, que trabalha com a relevância que assume a construção de corpos e pessoas nas sociedades ameríndias. Nelas a preocupação maior devota-se à administração das capacidades produtivas e reprodutivas de homens e mulheres, uma vez que a escassez na região não seria a de recursos naturais, mas de trabalho humano (RIVIÈRE, 1985)⁴⁴.

Nessa relação de produção que Fausto nos fala as ações guerreiras visam qualificar o inimigo, é preciso subjetivá-lo, resgatá-lo da indiferença, daquilo que era “exterior”, da condição de “outro”, através de operações que visam capturar, se apropriar de qualidades

⁴³Discussão que remete a teoria de Marx.

⁴⁴Uma das críticas sobre a abordagem de Rivière recai sobre a ideia de que seu modelo opera com o que seriam comunidades auto-suficientes e autônomas, condição que não se aplica empiricamente a muitos povos (Viveiros de Castro, 1986).

vindas desta exterioridade para construção de pessoas no “interior”, para construção do “mesmo”.

Os corpos são como suportes para a fabricação social da pessoa baseada nesse ato predatório que não é apenas a negação do “outro”, mas a apropriação de subjetividades outras, incorporadas e fusionadas a quem está ditando o fluxo dessa relação (FAUSTO, 2001). Mas, a questão principal que é preciso destacar nessa relação entre o “mesmo” e o “outro” é a do Senhor-Xerimbabo, na qual a posição assumida por aquele familiarizado, que pode ser um cativo de guerra, um espírito ou mesmo um branco, é semelhante a de um animal de estimação, domesticado e feito familiar. Trata-se do “movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade” (FAUSTO, 2001, p.413).

Se a familiarização é um momento do processo de produção de pessoas do qual a predação é outro, como disse o autor acima, podemos identificar em *Wyty* processos de familiarização da diferença que ocorrem paralelos e simultaneamente: familiarização dos grupos locais diferentes pela jovem *wyty*, familiarização dos *hycre* pelas mulheres e familiarização animal dos iniciados que ocorre através da noção de “roupa”.

Iniciou-se com essa primeira parte do ritual um amplo processo de familiarização da diferença, do qual a apropriação das potencialidades do exterior para a reprodução do interior se efetivam, se objetificam e tornam-se visíveis na segunda parte do ritual. Por enquanto, vejamos como funciona esse processo de familiarização nessas que posso dizer serem três formas de política externa colocadas para funcionar em *Wyty*.

Desde o começo do ritual essa atmosfera belicosa entre aquilo que vem do “exterior” contra aquilo que está no “interior” é bem visível. A familiarização dos *Crow hu* é operada pela jovem *wyty*, pela sua família, mas principalmente pelo que significa a *wyty*, a irmã de toda a aldeia durante o ritual. A comida, o pacará oferecido aos *crow hu*, é a primeira tentativa de afinizar com estes seres vindos do exterior, já que a comensalidade, através do comer junto, do dar de comer a alguém, é algo próprio dos consanguíneos (FAUSTO, 2002). Além do comer junto, o fato de literalmente se instalarem dentro do círculo periférico das casas, em uma casa oposta ao lado da casa de *wyty*, vai criar uma série de condições onde a presença destes “estrangeiros” vai tornar-se cotidiana e integrada a vida social gavião. Criar mecanismos de familiarização dos

crow hu é de certa maneira criar mecanismos de familiarização entre os grupos locais diferentes, que ocupam os papéis cerimoniais dentro dos grupos cerimoniais e subgrupos.

Ao mesmo tempo que se inicia esse processo com os *crow hu*, inicia-se algo muito parecido com os *hỳcre* (gavião). Como os visitantes, os *hỳcre* tem uma dimensão de exterioridade muita parecida com a dos primeiros. Não por acaso, serão submetidos a música, a comida, pintura e sexo das mulheres gavião durante seu período de reclusão, ou de familiarização pelas mulheres.

Os *hỳcre* começam esse processo sendo capturados, aqui não pelas mulheres, mas pelos homens que já foram *hỳcre*, valentes guerreiros, hábeis caçadores e cantores. São instalados ao lado da casa da *wyty* e já no primeiro dia de reclusão, antes de serem alimentados, escutam as músicas dos *rop catiji*, colocando a dúvida sobre a ordem daquilo que deve ser ingerido, a comida ou a música? Digo que são feitos cativos pelas mulheres por que são elas quem os tomam no pátio e quem controlarão suas ações até o fim do ritual. Depois da música eles serão levados para fora da aldeia, onde receberão comida e pintura de urucu no lugar daquela produzida com cinzas pretas que usavam desde que foram capturados. Diferentemente dos *crow hu*, nesse caso a familiarização dos *hỳcre* não acontece apenas em vias internas, digamos assim, pela alimentação e construção do parentesco, mas por via externas, pela pintura corporal e construção das capacidades físicas cerimoniais.

A pintura corporal dos *hỳcre*, a “roupa” que utilizam, nos leva ao outro processo de familiarização em operação simultaneamente aos dois acima. Um processo colocado entre os indivíduos de cada grupo cerimonial, com destaque aos corpos dos “reis/rainhas”, dos *hỳcre* e da *wyty*, e os animais totêmicos respectivos a cada grupo: aves de rapina, grandes felinos e insetos peçonhentos.

Nas cosmologias ameríndias, como dissemos, a condição humana não é exclusividade dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), assim como a ação reflexiva é condição potencial de todos os seres do cosmos na relação com os humanos (DESCOLA, 1986). Fausto (2002) chama atenção para questões decorrentes dessa reflexão, especificamente a ideia de que pregar animais equivaleria a matar pessoas, uma vez que a discussão em torno do consumo dos animais é antecedida por noções de doença, resguardo e morte, como nas discussões sobre a guerra. No caso gavião não é diferente.

A caça entre os Gavião é uma atividade frequente e que além do seu aspecto econômico, gera afetos e cria parentesco. Já vimos como a troca de carne por sexo é uma forma de marcar relações de parentesco entre os *Krahô* (MELATTI, 1978) e os Gavião. A partilha de carne e a comensalidade não apenas marcam a relação entre parentes, como as produzem. Por isso, em um mundo extremamente transformacional onde os seres estão dotados de uma “capacidade agentiva” diferenciada entre si é preciso desagativizar a caça para torna-la consumo e criação de parentesco (FAUSTO, 2002). O conjunto de resguardos a que pais na couvade devem se submeter entre os Gavião, durante quase um ano, é indicativo dessa preocupação, assim como o resguardo do caçador ou do homicida. Mas, no caso do ritual de *Wyty* essa apropriação das capacidades agentivas do animal acontece de forma inversa, é preciso ativar as potencialidades metafísicas dos animais para conseguir as condições de transformação do/no corpo do iniciado.

Tal processo parece exprimir menos a vontade de “desanimalizar” o corpo por sua marcação cultural que a de particularizar um corpo ainda demasiado genérico, diferenciando-o dos corpos de outros coletivos humanos tanto quanto de outras espécies. O corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente [...] Não por acaso, então, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização, quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais. O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade “natural” do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança “sobrenatural” dos espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.131)

É preciso distinguir culturalmente este corpo para que ele possa “diferenciar culturalmente” a herança da indiferença deixada pelos mitos. Esse caráter mais performado dado ao corpo coloca em destaque o tema da “metamorfose interespecífica” nas cosmologias ameríndias. Falamos “de sociedades que inscrevem na pele significados eficazes, e que utilizam máscaras animais (ou pelo menos conhecem seu princípio) dotadas do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado” (idem).

Ainda antes dos *hỳcre* iniciarem esse processo nas performances os jovens que fazem parte do grupo cerimonial *crow hu catiji* já vestiram sua “roupa”. As máscaras que cobrem o corpo todo dos performers, jovens do sexo masculino, são feitas de palha de buriti.⁴⁵ O buriti⁴⁵ é matéria prima para uma série de cestarias gavião, como o “capacete” (*hỳcre hỳcyc*) que os *hỳcre* usam, a esteira (*pap*) em cima de onde adornam pessoas com papéis cerimoniais destacados em rituais gavião, o objeto utilizado pelo grupo cerimonial *coohcỳx* que tem o mesmo nome e a máscara que os jovens iniciados do ritual de *Ruruut* utilizam enquanto dura seu resguardo e reclusão. Na parte posterior das máscaras está outro índice de ordem mitológica, o uso das penas de papagaio, periquito e arara, pássaros que entendem a língua gavião, como se possuíssem um resquício do tempo onde humanos e animais falavam um com o outro.

Durante os meses que durarem o ritual estes jovens vestirão as máscaras e irão se mover e produzir sons de outro mundo, irão testar os limites dos grupos locais e principalmente, das mulheres e dos *hỳcre* com quem estabelecerão uma disputa direta sob a aparência de uma guerra. Até esse ponto da descrição do ritual a *wyty* também ocupa uma posição onde o investimento sobre a transformação corporal, acionada pela “roupa”, é muito grande. Nessa primeira parte do ritual vemos isso de modo inverso, ou seja, na ausência de pinturas e adornos específicos. Parece que a *wyty*, da mesma forma como os jovens do grupo cerimonial *crow hu* e os *hỳcre*, terá no decorrer do ritual de incorporar a si capacidades subjetivas de seres outros que estarão visíveis a todos na “roupa” que usa no fim do ritual.

2.3 Autonomia econômica e política das mulheres em Wyty

Na performance seguinte, aquela onde as mulheres atiram areia nos *hỳcre* para que sob a nuvem de poeira fujam dos *crow hu* no pátio e cheguem a casa de *wyty*, elas dão um sinal a estes “estrangeiros” que estão na aldeia de sua força, independência econômica e política através do *Pohr jamỳh catiji* (*pohr*;s.roça+*jamỳh*;s.guarda+*catiji*;coletivizador), “os guardas da roça”. Trata-se de um

⁴⁵ *Mauritia flexuosa*. O buriti é uma árvore mitológica dotada de uma agencialidade própria até o dia em Lua lhe bateu no tronco e a árvore, que era baixa e dava fruto a altura das mãos, zangada, subiu até a altura que ficou hoje; dificultando o acesso aos seus frutos

grupo formado apenas por mulheres, aquelas que possuem o conjunto de nome específico aos *pohr jamÿh catiji*, que se reúnem ao fim desse primeiro dia na roça dos pais de *wyty* e lá começam uma transformação. As mulheres pintam o corpo e fazem, na altura da boca, um risco de lado a lado do rosto, simbolizando a “barba”, segunda elas, para mostrarem que são homens furiosos. Simulam com folhas de buriti os botoques auriculares que os homens usam (*me cohx*), seguram arco e flechas, espingardas, facão e usam um adorno na parte frontal da cabeça também usado pelos homens (*caxÿt*).

As guardiãs da roça, ou melhor, os guardas da roça, porque em nenhum momento elas se referem a sua posição enquanto a de mulheres, vem se encontrar com a mãe de *wyty*, a dona da roça a qual vigiam. A roça foi produzida pelos pais da *wyty*, antes do ritual iniciar, como uma forma de produzir alimentos que serão usadas no decorrer da festa, principalmente mandioca para fazer farinha e paparuto. Elas chegam e começam a dizer que na roça tem muita mandioca, macaxeira, abobora, inhame, arroz, banana e outros itens costumeiros nas roças gavião. Mas, como parece ocorrer entre os *Krikati* (BARROS, 2002), a roça não é somente o espaço físico, é um espaço mítico representado por uma lagoa. Por isso, além dos produtos da roça, as guardiãs também prestam conta do que há dentro da lagoa, muitos peixes, jabutis, poraquês e jacarés. Dada essa demonstração de autonomia econômica, outro grupo assume o pátio e inicia mais uma performance, que me parece ilustrar a autonomia política das mulheres frente a ausência dos homens no pátio.

Duas mulheres se aproximam do pátio vestidas como homem, mas como homem branco. Nessa performance não há uma associação através dos nomes, sendo que as mulheres mais próximas da família de *wyty* organizam os papeis. As duas vestem terno, calça, camisa e sapato, pintaram uma barba no rosto, colocaram um chapéu e carregaram no ombro uma espingarda. Representavam o cacique, o *pa'heeh* das mulheres, mas que estava vestido e portando os objetos do homem branco, detendo assim duas marcas indentitárias dos homens, uma indígena e a outra ocidental.

Foto 4 - Pohr jamÿh catiji (guardiões da roça).



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jÿt cacu*), 2015.

Vindo da “redondeza”, um fazendeiro vestido com pompa e elegância é representado agora por um homem, que chega até o pátio para cobrar dos caciques um gado seu que teria desaparecido. Um alvoroço entre as mulheres toma conta da situação, elas gritam e ofendem o fazendeiro, chamando-o de mentiroso, dizendo que sua palavra não vale nada. Os dois “caciques” apoiam a decisão do restante das mulheres e afirmam que ali ninguém teria mexido com o gado do fazendeiro; o que é uma estratégia para enganar o fazendeiro. O fazendeiro não se dá por satisfeito e tenta insistir, querendo ser reembolsado a qualquer custo. É então prontamente atacado pelas mulheres que puxam suas roupas, derrubam-no no chão e as mais corajosas chegam a disparar as espingardas que carregam, fazendo o fazendeiro correr em retirada da aldeia. Posto para correr o fazendeiro *cohpe*, enquanto ainda é possível ouvir as risadas por todos os lados, elas deixam o pátio. Antes de encerrar esse primeiro dia, apenas as mulheres realizam uma corrida de flecha ao redor do círculo periférico das casas, divididas em *cyj catiji* e *harÿ catiji*.

De certa forma, sou levado a pensar que a principal expressão da ação das mulheres na economia e política da aldeia, nesse momento do ritual, está na “paródia”

que fazem de uma relação com os cidadãos, bastante conhecida no passado. Antes da terra ser demarcada, quando a produção dos fazendeiros em pequena escala era feita sem “cerca”, muitos animais entravam em território gavião e alguns deles não retornavam. O proprietário do animal vinha até a aldeia querendo saber onde estava seu porco, gado. Todos negam veementemente que estivesse na aldeia e para não haver conflitos entregavam pequenos objetos ao fazendeiro.

Nessa performance parece que tanto o fazendeiro, quanto o sexo masculino, na figura do cacique (*pa'hêeh*) encarnam, através das mulheres, algo como uma “segunda pessoa” que coloca em performance no ritual “una actualización teatral de las nociones de alteridad e identidad de la sociedad indígena” (CALÁVIA SAEZ; ARISI, 2013,p. 209).

É bom lembrar que as mulheres têm a sua disposição todos os produtos da roça da *wyty*, produzida pelos pais da *wyty* justamente para a realização do ritual, além de estarem ocupando o pátio, o espaço das decisões políticas e ritualísticas. Como me diziam os homens, “as mulheres têm tudo na festa do gavião, a festa é delas”.

Continuando o ritual, nessa mesma tarde homens e mulheres dançaram no pátio mas, ao contrário do que ocorre em outros rituais, as posições que ocupam estão invertidas, intensificando essa troca de papéis de gênero. Os homens ficam em fila, de costas para o nascente e as mulheres ficam atrás do cantor, dançando e movendo-se de frente para os homens. Em todos os outros momentos em que dançarem no pátio, até o final do ritual, essa formação será seguida, sendo desfeita apenas no último dia do ritual de *Wyty*, quando os homens retornam ao pátio. Já durante a noite, homens e mulheres do *rop catiji* vão cantar suas canções na casinha onde ficam reclusos os *hỳcre* e o “pintinho”, como se dessem continuidade ao processo de familiarização dos *hỳcre*, iniciado pela captura, reclusão e agora através da música. No dia seguinte, esse processo deve continuar através da ingestão de carne de caça e de outras ações, como as relações sexuais com as mulheres da aldeia, que se estenderão até o desfecho do ritual.

Permitam-me agora saltar a ordem cronológica de descrição do ritual que vinha tentando seguir até aqui, porque na segunda parte do ritual, naquilo que seria o início das performances entre os grupos cerimoniais e subgrupos, as mulheres voltam a buscar no exterior uma nova condição social, especificamente, da “abdicação” de *wyty*.

No terceiro dia da segunda parte do ritual de *Wyty* ocorre, pela noite, a performance de *Cyhhyh jacree* (*cyhhyh*;s.fogo +*jacree*;s.música), que pode ser traduzida como “dança do fogo”, onde as mulheres dançam no pátio da aldeia ao redor de uma grande fogueira. Pela tarde elas começam a trazer, pelo caminho radial que vem de sua casa, pedaços de madeira para a fogueira. Quando escurece, o fogo já pode ser visto de longe e iniciam a performance. Nesse momento o único homem no pátio é o cantor (*cu'tox*), que leva o mesmo nome do maracá, que fica à frente da longa fila de mulheres que formam um semicírculo ao redor do pátio, onde, dependendo da quantidade de mulheres, as pontas do semicírculo se encontram e um grande círculo é formado ao redor do fogo. Um dos cantores do ritual *Wyty*, sem dúvida o mais ativo de todos eles, Ambrósio (*Hoopi*), me explicou que as músicas seguem uma sequência pré-definida e está nessa sequência toda a importância e eficiência delas.

Meus dados sobre a musicologia gavião ainda são incipientes, carecem de mais trabalho de campo, transcrição, tradução e análise musicológica. Mas, a partir das exegeses do ritual, de breves traduções de alguns cantos e da simples observação do modo e momento onde são cantados nas performances, posso pensá-los num sentido muito próximo ao que Montardo (2002) atribui as músicas e danças realizados pelos Guarani *Kaiová*. A autora diz que através dos cantos e danças se estabelece um caminho pelo qual a comunicação com os demiurgos criadores é possibilitada, assim como a própria continuidade da vida na terra. De modo geral, como me explicou o cantor Ambrósio (*Hoopi*), nas músicas os animais cantam “pelo seu nome”. As músicas da performance do *cyhhyh jacree* (dança do fogo), por exemplo, são canções onde os animais cantam seu nome e suas características.

Quando o sol e a lua viviam na terra, todos os animais falavam, todos os animais conversavam. Quando os animais se juntavam inventavam brincadeiras, aí cada animal começava a cantar de um por um, o animal pegava o maracá e vai cantar pelo nome dele, outro animal pegava e cantava pelo seu nome, arara, papagaio, tatu, veado, quati, cutia, peba, onça, raposa, até peixe, todo tipo de animal. Então são essas cantorias que a gente canta, não é inventada da nossa cabeça. Cada cantor canta as mesmas músicas que nós aprendemos com os animais (Ambrósio – Hoopi. Aldeia Canto Bom, 2015).

Hoopi me dizia que é fundamental cantar as músicas de acordo com a posição que ocupam na sequência melódica do ritual. Começam lentas, como a música da lagarta, depois aumentam gradativamente o ritmo das canções e das coreografias conforme aumentam o tamanho do animal e sua condição na escala entre o que é presa e o que é predador, terminando com músicas e coreografias agitadas, como a música da onça. Além da velocidade das músicas, que difere nitidamente em três momentos na performance, parece haver uma distinção hierarquizada entre animais de pequeno porte e animais maiores, seguindo uma ordenação na execução das canções que parte daqueles que seriam a presa para os predadores. Movendo o maraca e fazendo coreografias específicas a cada música, cada uma delas é repetida enquanto o cantor, à frente das mulheres em fila, dá uma volta no pátio. Quando completam uma volta no pátio, iniciam outra música.

Conforme esse ciclo é completado e o cantor faz uma pequena pausa no ponto onde iniciaram, depois de algumas músicas e voltas, os homens, que aos poucos foram chegando e se posicionando no centro do pátio, próximos do fogo, começam a dar de beber as mulheres. Antes ofereciam água em cabaças, hoje oferecem litros e litros de refrigerante as mulheres que estão dançando e ao cantor que vem a frente delas. Hoje o ato é feito quase que deliberadamente, como me dizem principalmente as mulheres, mas em tempos anteriores oferecer e aceitar a bebida era indicativo da relação de afinidade entre ambos e de possível relação sexual. Diferentemente do que ocorre com a oferta da comida na performance *Cratre*, onde a troca de comida sem a exigência de sexo entre homens e mulheres marca uma relação de fazer-se parente, de consanguinidade, na performance do *Cyhhyh jacree* (dança do fogo) dar de beber é indicativo das possibilidades de contrair afins, não se oferece bebida a suas consanguíneas nem aquelas onde as relações de classificação as tornam mais próximas.

Se o dar de beber marca as relações sexualmente permitidas, o final da performance do *Cyhhyh jacree* (dança do fogo) reserva o espaço onde se marcam as relações sexualmente proibidas. Nos momentos finais, aleatoriamente as mulheres deixam a fila e seguem dançando em direção ao fogo. Diziam-me que se ninguém as impedir se atiram nas chamas, sendo o amigo formal, o *hỳpēhn* de cada uma das dançarinas quem deve impedi-las dançando a sua frente. Eles completam uma volta dançando assim, os homens entre as mulheres e o fogo e elas simulando investidas nas chamas.

No *Cyhhyh jacree* me parece que há não só uma forma de marcar, mas de criar relações de parentesco baseadas em um código de relações, onde afins são aproximados e consanguíneos afastados em momento bem distintos da performance.

Foto 5 – *Cyhhyh jacree*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Essa performance ao redor do fogo, que aqui podemos chamar de *me cahÿj cyhhyh jacree* (a dança do fogo das mulheres), não é exclusividade do sexo feminino. Ela acontece também com os homens, sendo que se invertem as posições de quem oferece a bebida e quem impede que o dançante se atire as chamas. *Cyhhyh jacree* não é uma performance exclusiva das mulheres e nem do ritual de *Wyty*, ela também acontece nos rituais de iniciação, ou reclusão, de *Ëhÿcreere*, *Wyty crecre* e no fim do resguardo de luto, *Pÿr pex*. A diferença é que no ritual de *Wyty* ela é realizada apenas pelas mulheres. *Cyhhyh jacree* está relacionado a corrida de tora que acontece no dia seguinte a sua realização, se as mulheres dançam pela noite elas correm ao amanhecer, a mesma condição se estende aos homens. A tora utilizada na corrida que sucede o *Cyhhyh jacree* é da árvore

Barriguda⁴⁶ (*pÿr pex*). *Pyr pex* é o mesmo nome utilizado para o fim do ritual de resguardo de luto.

Foto 6 – *Pÿr pex* (corrida com tora de Barriguda).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Dessa forma, na manhã seguinte ao *Cyhhyh jacree*, as mulheres se preparam para a corrida de tora onde serão divididas nas metades cerimoniais *cyj catiji* (partido de cima) e *harÿ catiji* (partido de baixo). As metades cerimoniais abrangem todos os indivíduos da aldeia, todos que possuam um nome gavião. É interessante como nesse momento, assim como na corrida de tora que abre a primeira parte do ritual de *Wyty*, os participantes sejam divididos a partir das metades cerimoniais e não através dos grupos do pátio da *Wyty*, *rop catiji* e *crow hu catiji*. Novamente, me parece haver nessa forma deliberada de colocar em relação consanguíneos e afins, ligados pela transmissão do nome pessoal, uma maneira de reforçar as relações entre grupos diferentes, seja entre os grupos domésticos diferentes ou, seja entre os grupos locais diferentes que tem na *Wyty* um espaço de encontro que não costuma ocorrer em outras situações. No caso de *Pyr pex*, como veremos, essas situações ocorrem motivadas pela dinâmica da relação das mulheres com

⁴⁶*Cavanillesia arbórea*. A Barriguda possui arquitetura robusta e com perfil em elipse alongada, algumas arvores gigantescas chegam a altura de 30 m.

aquilo que é exterior ao universo gavião, ação que possibilita um contínuo reordenamento das relações interiores, entre os grupos locais diferentes da *Wyty*.

Em 2015 a corrida das mulheres gerou muita empolgação. Com muitas pessoas na aldeia, a expectativa de uma grande corrida era visível entre todos. O pequeno caminhão da FUNAI a serviço dos Gavião saiu lotado, levando as mulheres e as duas toras de barriguda ao local de onde a corrida deveria se iniciar: um trecho da estrada que sai da MA-277 e chega até a Aldeia Governador. Assim que chegaram, estenderam no chão uma esteira de palha de buriti (*pap*) e sobre ela peças de tecido novo, as vezes mais de uma peça, uma sobre a outra, cuidadosamente arrumadas. Sobre o tecido as duas toras, confeccionadas com o mesmo tamanho e peso, serão depositadas. As toras então são pintadas com urucu, de cor vermelha, cada qual levando o grafismo correspondente a cada metade cerimonial: a tora que o partido *cyj catiji* vai correr tem traços na horizontal, a tora que o partido *harỹ catiji* vai correr tem traços na vertical. Em seguida, as mulheres que já ocuparam algum dos papéis cerimoniais em *Wyty* cantam ao redor das toras as qualidades e características dos animais aos quais estão relacionadas pelos grupos cerimoniais. Por último, o cantor (*cu'tox*) canta ao redor das toras. Mas nessas canções, o cantor não utiliza o maracá, mas um cinto feito com unhas de veado, que prende na perna, logo abaixo do joelho, chamado *aacỹy*.

Na Foto 6 estão do lado esquerdo as mulheres da metade cerimonial *cyj catiji* e a direita as mulheres *harỹ catiji*. Atrás delas o cantor cantando os últimos versos que marcam o início da corrida. Não há grandes comemorações sobre quem vence ou não, inclusive, em 2015, devido ao pouco número de participantes da metade cerimonial *harỹ catiji*, as mulheres criaram uma forma de divisão própria para aquele ano, que supriu a disparidade e permitiu uma corrida com base numa divisão equivalente entre os participantes. No entanto, é sempre visível a satisfação das vencedoras. Mas, o que gostaria de destacar dessa relação agonista entre as metades seria a dinâmica entre interior e exterior que tanto as performances de *cyhhyh jacree* quanto a corrida de tora parecem sinalizar.

Com base em sua longa etnografia com os *Krahõ*, Melatti escreve que a corrida de tora está sempre vinculada a algum ritual, sendo em relação ao ritual que estarão vinculadas as formas como variam o tamanho e material das toras e a maneira como irão se reunir e dividir os grupos cerimoniais. “A corrida se faz de fora para dentro da aldeia,

ou apenas dentro dela. Mas nunca se realiza do interior para o exterior.” (MELLATTI, 1976, p.39). Ele afirma que as corridas poderiam ser vistas como uma adaptação ao meio ambiente. Note-se que a maioria dos grupos que pratica a corrida não habita áreas florestais. Num outro artigo (MELATTI, 1975,p. 16-17), mostro como um mito dos *krahõ* classifica os animais em moradores da floresta e moradores do cerrado; estes últimos, segundo o mito, são aqueles que correm mais; o mito deixa bem claro que a velocidade é um meio de defesa no cerrado, tal como a possibilidade de se esconder na mata. A corrida de toras poderia ser um treinamento para retiradas rápidas diante dos inimigos, sob o peso de bagagens e dos feridos. A habilidade em correr também possibilitaria perseguir com mais eficiências os animais de caça, e mesmo inimigos, bem como explorar para a subsistência uma área mais vasta em torno da aldeia (idem, p.43).

Com base em uma versão *krahõ* do mito de origem do fogo, onde o tição roubado dos urubus é passado de ombro a ombro até a aldeia dos índios, Melatti vai sugerir que a corrida de tora sinaliza a passagem dos “elementos naturais”, a agricultura, o fogo, o cosmos, ao âmbito da sociedade *krahõ*, ou seja, a tora sinalizaria essa passagem de “elementos de fora”, desconhecidos, que são trazidos para a vida social *krahõ*.

Ao que parece entre os Gavião também faz muito sentido essa noção de algo vindo do exterior para o interior através da corrida de tora. Há toda uma discussão nas sóciocosmologias ameríndias sobre a importância desse “outro” para a constituição do “mesmo”, parte delas já até mencionamos aqui. O que ao meu ver reforça esse sentido na realização das corridas de tora com barriguda, *Pyr pex*, é que tanto no fim do resguardo de luto, quanto nessa segunda parte do ritual de *Wyty*, elas criam a possibilidade de uma nova condição social; fundamental no processo de transformação ao qual estão submetidos o mundo ameríndio e gavião. Na corrida do fim do resguardo de luto essa condição toma forma na reinserção da viúva, dos parentes do morto e de toda a aldeia na vida social cotidiana, onde não há mais a presença do morto no espaço cerimonial e político que ocupava antes, mas de uma outra pessoa nessa mesma condição.

Na segunda parte do ritual de *Wyty* a corrida de tora marca e cria uma nova condição social a jovem *wyty*, que deixa a posição de virgem associada e passa a ocupar um lugar junto das mulheres socialmente aptas a casar. Seja na primeira forma de realização da corrida de tora ou na segunda, em ambas uma nova condição social é instalada pela ação dos grupos locais diferentes, que foram simbolicamente e literalmente

ao exterior da aldeia para conquistar essa condição que agora passa a fazer parte do mundo social gavião.

Algumas páginas atrás falei do *Cyhhyh jacree* e de como sinaliza e cria formas de aproximar afins e afastar consanguíneos. Na performance seguinte da corrida de tora das mulheres procurei focalizar a relação com exterioridades metafísicas necessárias a constituição das formas sociais gavião. Nessas duas performances e naquelas onde os homens deram de comer as mulheres, parece haver um grande interesse na produção do parentesco, bem como nos códigos de conduta que a terminologia de parentesco determina.

Tendo em vista as performances posteriores, que se estendem deste momento do ritual até sua finalização, o começo dessa segunda parte do ritual de *Wyty* parece criar uma dinâmica onde se estabelecem e se desfazem relações internas, quero dizer, relações entre os grupos domésticos diferentes e entre os grupos locais diferentes que vivem nas aldeias gavião. São medidas que buscam através do dar de comer, das expedições de caça/pesca e das corridas de tora, estabelecer relações de mutualidade e comensalismo entre os grupos que estão prestes a assumir uma nova configuração no ritual, esta por sua vez baseada no idioma simbólico da guerra.

Mas, antes de entrarmos na segunda parte do ritual de *Wyty*, a mais esperada por todos, é importante abordar os regimes de socialidade colocados em uso pelo ritual de *Wyty* naquilo que os Gavião consideram “um intervalo” entre a primeira e a segunda parte do ritual.

2.4 Regimes de socialidade em *Wyty*

Ao encerrar a caçada e a pescaria, onde além de alimentados os *hycree* (gavião) também são pintados, posso dizer que se finaliza a primeira parte do ritual e inicia-se um longo “intervalo” que se estende por três a seis meses entre o que seria essa primeira fase e a segunda fase do ritual de *wyty*, quando a *wyty* irá, enfim, abdicar da posição que ocupa desde que nasceu. Digo “intervalo”, ressaltando as aspas, mas na verdade com o fim dessa primeira etapa inicia-se uma série de ações que precisam ser tomadas para garantir que o

ritual aconteça de forma propriamente dita. Dentre essas ações destaco as expedições de coleta, pesca e caça, os mutirões para trabalhos coletivos, as corridas de tora, as cantorias no pátio ao anoitecer e ao amanhecer, a performance dos *hỳcre* a cada começo e fim do dia e, um tipo de “ensaio” dos grupos cerimoniais que irão se “apresentar” nos últimos dias do ritual.

Depois que se decide no pátio, os pais da *wyty* e o restante da aldeia, que irão começar a *Wyty*, inicia-se uma busca a bens de toda espécie. A começar pelas folhas de buriti, que são necessárias para tecer as “esteiras”, as máscaras dos *crow hu*.

Os pais de *wyty* são os principais responsáveis por arcar com os gastos que essa expedição de coleta pode custar, já que não existem mais buritizais próximo da Aldeia Governador, porque os locais de água, as nascentes, secaram na última década. São eles quem abastecem o caminhão cedido pela FUNAI para aldeia onde todos sobem para buscar palha, ao menos aqueles que possuem filhos ou amigos formais no grupo cerimonial *crow hu* são uma presença garantida. É comum durante o período da *Wyty*, além dessa necessidade, as pessoas solicitarem aos pais da *wyty* uma expedição de caça e pesca, mesmo que fora dos momentos centrais do ritual onde elas são necessárias, como quando vão “dar de comer” e pintar os *hỳcre* (gavião) na mata.

Além da necessidade de ter mais comida, a presença de mais pessoas na aldeia exige um cuidado maior com os espaços de uso ritual, como as bordas do círculo periférico das casas, os caminhos radiais que levam das casas ao centro do pátio, o próprio pátio, o campo de futebol e mesmo ao redor das casas dos moradores da aldeia. Então é comum o cacique reunir os homens e as mulheres para essas tarefas. Esse trabalho de mutirão, como eles mesmos dizem, também acontece quando vão retirar a barriguda, a tora que será utilizada na corrida das mulheres no final do ritual.

Os pais da *wyty* e as mulheres mais velhas, as responsáveis pelo bom andamento da sequência de performances do ritual, são os mais empenhados e contam com a ajuda dos seus filhos e sobrinhos. Como nas expedições de caça, são os pais de *wyty* quem arcam com a maior parte dos gastos com o combustível, porque mesmo os que não estão interessados na barriguda estão interessados em caçar ou pescar, então vale a pena contribuir com dois ou cinco reais e garantir a viagem. Assim como nas expedições de caça e coleta, nos trabalhos de mutirão as pessoas não se agrupam de acordo com os grupos cerimoniais da *Wyty*, mas de acordo com vínculos de parentesco. Geralmente estão

sempre próximas umas das outras as pessoas do mesmo grupo doméstico ou segmento residencial.

Foto 7 – Mulheres pescando com landuá (*cryh*).



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jýt cacu*), 2015.

A divisão entre *crow hu catiji* (esteira) e *rop catiji* (onça) toma forma nesse “intervalo” entre as duas partes da *Wyty* nas corridas de tora, realizadas quase que diariamente durante o período em que dura o ritual. Muitos corredores me diziam que estavam disputando algo como uma Copa do Mundo de Futebol, sendo as corridas diárias treinos e jogos que precisavam vencer se quisessem ser ganhadores no final. Por volta das 11 da manhã duas mulheres saíam com os *hỳcre* (gavião) e o “pintinho” para cortar tora, geralmente de buriti ou de outra árvore mais leve. Seguiam rigorosamente a mesma formação todos os dias, uma delas a frente dos três que vinham assim, primeiro o *hỳcre* escolhido pela mãe de *wyty*, depois o “pintinho” e por último o *hỳcre* escolhido pelo pai de *wyty*. Sempre que saíam da casa onde estavam em reclusão tinham o corpo todo pintado de vermelho e nessa formação, no caso da tora, sempre haverá uma mulher os

conduzindo. No caso da outra performance que realizam todos os dias, ao amanhecer e ao anoitecer, eles seguem sozinhos, mas um atrás do outro e pintados de urucu.

Em 2015, um grupo de mulheres *krikati* que estavam na Aldeia Governador para o ritual de *Wyty* solicitou a ajuda dos *hỳcre* para retirar guarumã num ponto distante da aldeia. Eles foram, passaram o dia lá e levantaram muitas desconfianças dos maridos *krikati*, assim contavam os mais brincalhões.

Foto 8 – Os *hỳcre* (gavião) e o *ẽhntoo* (pintinho) sendo conduzidos.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Depois que retornam da mata, onde foram alimentados e pintados de urucu pela primeira vez, os *hỳcre* e o pintinho iniciam uma performance que acontecerá duas vezes por dia, até o fim de *Wyty*. Pintados de urucu e com as pulseiras nos braços eles saem da casa de *wyty* numa peregrinação silenciosa por todas as casas da aldeia, em sentido anti-horário, pedindo comida. Chegam na frente das casas e ficam parados, sem falar nada, um atrás do outro olhando para o chão. Quando estão a caminho, as crianças já tratam de avisar os moradores, que separam pela manhã e pelo fim do dia, um pouco de comida, legume, fruta ou caça para os *hỳcre*. Se demoram ou fingem não vê-los, geralmente

quando não tem o que oferecer, eles simplesmente seguem sua caminhada ao redor da aldeia.

Toda a comida que ganham é levada a casa de *wyty* e, após comerem o que mais lhes interessa, o restante é entregue aos pais da *wyty* que redistribuem conforme as exigências do ritual. A partir de então, diariamente os *hỳcre* serão alimentados pelos moradores da aldeia, que continuam a familiarização destes seres a serviço das mulheres e, como veremos, de toda aldeia.

Os *hỳcre*, com a ajuda do pintinho, também realizam outra performance que deve ocorrer todas as madrugadas. Por volta de quatro da manhã eles devem subir no jirau, um voltado ao nascente, o outro ao poente, manterem os braços dobrados e as mãos levantadas para cima e apitar, um seguido do outro, de tempos em tempos. De acordo com o passar do tempo e dos silvos, eles trocam de lugar no jirau, mantendo essa ação até o dia amanhecer.

Além dessas performances, como disse mais atrás, eles estão a serviço das mulheres, então, a qualquer hora do dia, uma delas ou várias podem solicitar sua presença na execução de variadas atividades, que geralmente, são feitas por um homem e agora pelos *hỳcre*.

Quando homens e mulheres estão animados, cantam e dançam desde que escurece até quase meia noite. No dia seguinte começam a cantar por volta de quatro ou cinco horas da manhã e terminam quando o sol aponta no pátio da aldeia.

Os mais velhos contam que antes isso ocorria durante praticamente todos os dias do ritual de *Wyty*, “ninguém dormia” dizem sorrindo, mas no ritual de 2015 esses momentos aconteceram poucas vezes, reunindo a maioria das vezes poucas pessoas, principalmente os mais velhos. Mas, independentemente da quantidade de pessoas que participava ou não, estes momentos aconteciam e eram motivo de muita alegria para os participantes, são como pequenas festas dentro de uma festa maior.

Além dessa cantoria e dança, outra acontecia sobre procedimentos um pouco mais formais. Um tipo de “ensaio” dos grupos cerimoniais que irão se apresentar nos últimos dias do ritual acontece no “intervalo” entre as duas fases do ritual de *Wyty*, especificamente logo após terminarem a performance dos “guardiões da roça”. Esse

“ensaio” vai se repetir outras vezes antes do encerramento do ritual, mas este primeiro tem uma importância maior.

Foto 9 – *Hỳcre* (gavião) no jirau.



Fonte: Foto do autor, 2015.

É nele que os integrantes mais velhos de cada grupo cerimonial irão escolher as “rainhas” ou o “rei”, os jovens associados a cada grupo que levam o nome do grupo mais o sufixo *cwjy* (adj. fêmea) como *crow hu cwjy*, *mỳyre cwjy* e etc. Ao ser anunciado quem serão as rainhas se está simultaneamente dizendo quem são seus amigos formais. Assim, seus pais se prepararão para participar ativamente do ritual, preparando os pacarás que devem ser entregues aos amigos formais.

Geralmente depois que a tora chegava, isso durante alguns dias, os grupos cerimoniais da *Wyty* se reuniam entre si, geralmente na casa do integrante mais velho, e de lá seguiam andando no sentido anti-horário pelo círculo periférico das casas cantando, cada qual, suas canções. Diferentemente do dia em que irão se “apresentar”, nesses dias de “ensaio” as mulheres não usam adornos ou outros objetos que caracterizam seu grupo, o que acontece somente no final. O objetivo destes momentos é repassar aos jovens,

aqueles que pela primeira vez participam da *Wyty*, quais os papéis cerimoniais que devem ocupar de acordo com seu conjunto de nomes pessoal, bem como o modo de agir durante as músicas que a ele correspondem.

Dentre estas atividades do “intervalo” as performances que ocorrem como “ensaio” subdividem os grupos *rop catiji* (onça) e *crow hu catiji* (esteira) em outros seis subgrupos que levam nomes de animais. De forma alternada, cada qual ocupando um espaço determinado e um momento determinado de iniciar suas ações. Os grupos encenam um tipo de apresentação onde cada um deles, que leva um nome de animal, canta e dança as características e qualidades do animal frente a toda aldeia, em coreografias diferentes umas das outras.

A responsabilidade em manter a paz, que até então tinha sido uma iniciativa da jovem *wyty*, através do pacará que seus pais haviam entregue para os *crow hu* quando invadiram a aldeia. Essa responsabilidade passa, na segunda fase do ritual, aos outros grupos, cada qual representando os *rop catiji* ou *crow hu catiji* em uma forma de guerra velada que não deve ultrapassar os limites das performances do ritual.

O não cumprimento de certos códigos de conduta instaurados pelo ritual relativos as performances e contra dádivas oferecidas por pessoas relacionadas aos grupos cerimoniais, podem desencadear brigas e magoas entre segmentos residenciais de aldeias diferentes que se encontram no ritual de *Wyty* e que se estendem a outras esferas da vida gavião.

Em 2015 um segmento residencial da Aldeia Governador, seus representantes entre as mulheres e homens mais velhos de um grande grupo, se diziam indignados com um ato de sovinice da parte dos “donos” de um ritual que havia ocorrido em uma aldeia vizinha. Quando os moradores dessa aldeia se organizaram para uma manifestação junto a Prefeitura de Amarante, solicitando o apoio de outras aldeias, o segmento de Governador, ofendido, se negou a prestar auxílio. Do mesmo modo que se negou a participar do ritual que aconteceu posteriormente a esse fato, na mesma aldeia.

Por isso, “ensaios”, prestações de serviços e contra dádivas são questões importantes para a convivência entre grupos locais diferentes reunidos pelo ritual de *Wyty*. Aos poucos veremos como a comensalidade e mutualidade entre os grupos não é só uma representação, mas um tipo de suposição as formas de relação social gavião.

Em M1 e M2, quanto nas performances envolvendo os *rop catiji* (onça) e *crow hu catiji* (esteira), vimos como a guerra é o idioma simbólico da relação produtiva com este “outro”, aquilo que vem do exterior ao círculo do parentesco e como é imprescindível para fabricação do próprio parentesco. O matrimônio é outra forma de se estabelecer no campo das alianças e conflitos com terceiros por outra via, a da comensalidade e do mutualismo⁴⁷.

Acredito que a mutualidade e comensalidade entre grupos diferentes também seja um predicativo de ordem mitológica, como o idioma simbólico da guerra colocado na relação entre o “mesmo” e o “outro”. De forma específica sobre o ritual de *Wyty*, acho importante o paralelo com a versão *krahõ* registrada por Melatti (1978), porque ela se aproxima dos Gavião naquilo que diz respeito a um fundo comum baseado no conhecimento de que eram os animais, animais da chapada ou da floresta, quem faziam os *amjõhquẽhn* (s.rituais, festas indígenas), corriam de tora e conviviam em paz, ou, tentavam conviver em paz quando se reuniam. De qualquer forma, esse conhecimento que se assemelha entre os Krahõp e Gavião reconhece no ritual, na festa, o espaço onde essas relações entre animais e entre grupos diferentes se testam e se estabelecem.

Vejamos a versão *krahõ* de origem do ritual de *Witi*⁴⁸.

Os bichos se ajuntaram e foram fazer a festa. O caititu era o dono da festa. A filha do caititu era a witi. Todos os bichos ajuntaram e brincaram. E todos os bichos corriam. Depois os bichos combinaram quem iria correr com quem. A anta correu com a suçupara. A suçupara ganhou da anta e decidiu que ambas ficariam no mato (floresta). A suçupara andaria na chapada (cerrado) e na mata, porque no mato é mais fresco. Ai o veado do campo chamou o veado mateiro para correr. Então correram. Mas o veado mateiro não alcançou o veado do campo. O veado do campo disse ao mateiro que ele ficaria no mato porque corria menos, o veado do campo não tinha medo de ficar na chapada, por isso ficaria fora do mato. O veado do campo chamou então o veado catingueiro. Correram. O veado do campo deixou o catingueiro para trás e disse que ele também deveria ficar dentro do mato. O veado do campo chamou a ema. Eles correram lado-a-lado até o fim e o veado disse que ambos ficariam fora, na chapada. O veado pensava que nenhum animal o alcançaria. Então o veado chamou o caititu para correr. O caititu ficou para trás e o veado falou para ele ficar no mato. Aí começaram a correr outros animais. A raposa correu com o papa-mel. O papa-mel ficou para trás e a raposa disse que ele ficaria dentro do mato e ela fora. A paca correu com a cutia. A cutia ganhou. Mas nenhum dos dois queriam ficar fora, a cutia acabou falando de ficar fora

⁴⁷Não que não façam parte dos modelos de relação baseados no idioma simbólico da guerra, como bem veremos.

⁴⁸Tentei reduzir o texto de Melatti (1978) sem perder o conteúdo.

em alguns dias. O tamanduá-bandeira chamou o tatu canastra. Correram e todos os bichos achavam graça porque nenhum dos dois prestava para correr. O bandeira ganhou, mas os dois decidiram ficar no mato. Os bichos de asas também correram. O jacu passou todos os outros pássaros, a seriema, o mutum. Decidiu que não ficaria fora. A seriema que tinha corrido menos ficaria fora. O mutum disse que ficaria no mato. A ema e o veado passaram todos os bichos de quatro pernas. Todos bichos de asas também correram. O pombo (tututi) deixava para trás todos os bichos de asa, só faltava o papagaio. O papagaio chegou cachingando (mancando). Os se prepararam para correr. O papagaio dizia ao pombo que correria, mas que estava adoentado, com a perna ruim. O pombo aceitou e disse que se o papagaio deixasse ele para trás nunca mais correria. O papagaio estava mentindo, não tinha a perna machucada. Começaram a correr e o papagaio venceu. Depois que todos correram, resolveram terminar a festa. Mas os bichos brigaram. O bicho que estava sendo o “governador” (“prefeito” da aldeia) era um passarinho de pescoço branco miudinho chamado Iōkrāiré. Ele aconselhou os outros bichos a terminarem a festa. Contam que a briga teve uma mulher como motivo. Dois beija-flores andavam na rua. Um menino, filho do pássaro Kuventi os viu e chamou a mãe. Disse a ela que eles eram bonitos, tinham cabelo comprido e liso, mas eram também feios todos pretos, com pernas finas e corpo grosso. Os beija-flores escutaram. Ficaram com vergonha e zangados. Os dois foram falar com o “governador”, que disse que aconselharia aqueles que lhes perturbaram. Mas os beija-flores decidiram ir embora. Porém, decidiram se vingar. Foram na fonte e ficaram esperando o pai do Kuventi. Quando ele chegou os beija-flores o agarraram e seguraram dentro d’água até o matarem afogado. Quando o pai da witi, o caititu, descobriu o que fizeram os beija-flores também se zangou e levou a filha até o pátio. Disse para todo o povo como a morte do pai do Kuventi atrapalhou a festa, que a festa se acabaria no meio já que os participantes não se comportaram amigavelmente, faltaram-lhe com o respeito. O caititu pegou cinzas e sujou a menina witi. Todos os bichos se espalharam sem terminar a festa. Depois todos os Kuventi combinaram de fazer borduna, flecha, arco. Acabaram de fazer essas coisas e combinaram de ir brigar com os beija-flores. Chegaram a aldeia dos beija-flores e atacaram. Brigaram, mataram muitos entre si. Mas os Kuventi não estavam matando muitos beija-flores. Então decidiram largar e a briga acabou. Depois disso não teve mais festa de nada e os bichos se espalharam (MELATTI, 1978, p. 313).

O mito *krahõ* parece ilustrar, como M1 e M2, a busca por essa convivência produtiva entre seres diferentes, onde a comensalidade e a mutualidade são expressões dessa convivência a serem alcançadas.

O primeiro esquema nesse mito *Krahõ* é a condição humana dos animais. Os animais carregam em si modos de ser e viver. Eles se reúnem para festejar, cantam suas músicas, correm uns com os outros, os animais vivem em aldeias, se casam, tem filhos, cometem adultério, difamação, assassinato. Na versão *krahõ* o caititu é o “prefeito” da

aldeia, não por acaso é ele o pai da “witi”, já que uma festa dispendiosa como a “witi” precisa de uma família com força econômica e política, no sentido de agregar pessoas para realizá-la. Os propósitos do caititu em realizar uma festa onde todos os bichos, os da chapada e da floresta, brincassem harmoniosamente e dadivosamente, assim como sua vergonha quando soube da morte causada durante a festa, são atributos morais extremamente valorizados pelos Gavião. Agir de forma dadivosa e generosa são atributos de grande homens e chefes, seguir códigos de relação é um outro atributo, que se rompido, traz consigo muita vergonha (*pahým*).

O segundo esquema que podemos destacar é o da ordenação das ações no decorrer do mito. Há um esforço deliberado em estabelecer equilíbrio entre os participantes da corrida, além de uma classificação crescente dos bichos menos velozes ao mais velozes, no decorrer da narrativa mítica. Cada animal corre com aquele que seria um correspondente seu nessa habilidade, o veado do campo e o veado mateiro, a raposa e o papa-mel, a paca com a cutia, o tamanduá bandeira com o tatu canastra, nesse caso o equilíbrio era baseado na baixa competência destes dois corredores. O mesmo esforço é empreendido entre os pássaros, mas dos animais com pena que correram, o papagaio rompe essa tentativa de equalização das forças, simulando fraqueza como uma alternativa de surpreender o pombo na corrida.

No mito não fica claro, mas depois dessa subversão do papagaio que vence a corrida, o pombo decide que é hora de terminar a festa e, em seguida, vemos o conflito que leva a morte do pai do *Kutevi* e o fim da festa. Ao que parece, é na ordem das ações do mito, nesse ordenamento de quem vai correr com quem, bem como nos códigos morais destacados nas ações dos animais, que reside a capacidade do mito de manter em relação animais diferentes, com interesses diferentes, em uma relação de comensalidade e mutualidade. Quando essa relação amistosa e dadivosa instaurada pela festa de “witi” é rompida na narração do mito, uma morte faz alimentar o desejo de vingança e passa a ser a guerra quem assume o lugar do mutualismo e da comensalidade que antes havia entre os grupos diferentes. Passa a ser a guerra o idioma simbólico da relação entre os grupos de animais que participavam da brincadeira.

Mais à frente voltaremos a falar dessa tentativa de instaurar a comensalidade e a mutualidade a partir do ritual de *Wyty*. Por enquanto, falaremos mais dessa relação de

comensalidade e das estratégias gavião para construí-la entre os grupos locais diferentes, na verdade, das estratégias das mulheres em construir parentesco.

2.5 Comida e parentesco.

A segunda parte do ritual de *Wyty* inicia-se com uma grande expedição de pescaria e caçada coletiva, onde sempre muita gente participa. Geralmente é assim que se iniciam muitos rituais gavião. Mas, diferentemente da expedição de caçada da primeira parte do ritual, onde o objetivo era dar de comer aos *hỳcre*, iniciar seu processo de familiarização através da comida, nessa expedição os alimentos serão utilizados pelos próprios grupos domésticos, que nos dias seguintes iniciam uma série de ações voltadas a dar de comer as mulheres e a todos os parentes que chegaram em suas casas para o término do ritual.

Melatti (1978) foi o primeiro a identificar entre os *Krahõ* que trocas de comida são marcadores das relações de parentesco e afinidade. Entre consanguíneos a carne é dada sem contrapartida, entre os afins a carne é trocada por sexo. O fato dos homens de todas as casas da aldeia oferecerem comida às mulheres, sem a prerrogativa da troca por sexo, parece instaurar uma relação consanguínea entre eles que merece ser melhor pensada. A partilha da carne ou a comensalidade, se pensamos esse dar de comer numa concepção mais ampla que a da conjugalidade, não apenas marcam a relação entre parentes, como criam essas relações (FAUSTO, 2002).

O ritual prossegue no dia seguinte com a expedição de caça e pesca e três performances que se sucedem uma após a outra, destacando a centralidade que as mulheres ocuparam na aldeia desde a invasão dos *crow hu* (esteira). A primeira delas, que acontece ao nascer do dia, chama-se *Crucruc*, nome dado a uma ave de rapina que não encontrei equivalente em português. Como me explicaram as mulheres, *Crucruc* é um pássaro grande, capaz de caçar presas do tamanho de uma cotia⁴⁹. É justamente esse o ato encenado na performance de *Crucruc*. Três homens considerados bons corredores são escolhidos pelas mulheres para serem as cutias (*coohquin*), sendo que as mulheres ocuparão a posição do pássaro que irá perseguir as cutias. As mulheres carregam na mão

⁴⁹Pequeno roedor do gênero *Dasyprocta* e família *Dasyproctidae*.

talos de buriti ou espinhos para “espantar” as cutias, que devem correr até se abrigarem na casa de *wyty*. Mas, até isso acontecer, as três cutias devem correr em sentido anti-horário pelo círculo periférico das casas, desviando dos açoites, dos empurrões e puxões que lhes dão as mulheres à frente das casas, em meio a muitas risadas e gritaria.

O resto do dia é dedicado a preparação da comida que será servida as mulheres pelo fim da tarde na outra performance, *Cratre* (trad.lit; cabaça cortada ao meio para ser usada como recipiente) e na performance *Tep mÿ cohpe* (trad.lit;pescar de anzol). Especialmente nesse dia, serão os homens quem deverão preparar a comida.

Em 2015 vi pessoas oferecendo todo tipo de comida no *Cratre*, desde arroz até chips, bolachas recheadas e pipoca. Mas, segundo as prescrições do rito, a comida deveria ser a base de farinha e da carne que trouxeram da expedição de caça e pesca. A farinha é pilada com pedaços de carne até ganhar a textura de uma massa, uma “paçoca”. Com ela os homens fazem “bolinhos” do tamanho de uma laranja. Dois cantores se ocupam de cantar pelo pátio levando as mulheres de casa em casa pelo círculo periférico, dois ou múltiplos de dois, porque cada cantor representa um dos grupos do pátio *capii* (partido de baixo) e *cajcÿr* (partido de cima).

Quando chegam à frente das casas vem lá de dentro algum homem do grupo doméstico trazendo a comida que é entregue ao cantor que canta com o maracá. O cantor olha ao seu redor, escolhe uma das mulheres que participam da performance e dirige-se a ela, agitando sobre sua cabeça o maracá indica que foi a escolhida. É esse mesmo cantor que coloca a comida na boca das mulheres, que devem abrir bem a boca e abocanhar o máximo possível daquilo que lhes oferecem. Cada bocada é motivo de muitos risos.

A última dessas três performances leva o nome de *Tep mÿ cohpe* (pescar com anzol) e é realizada pelas jovens virgens da aldeia ou pelas velhas. As jovens confeccionam um pequeno cofo⁵⁰ com palha de buriti, depois prendem-no na ponta de uma pequena vara. No sentido anti-horário as mulheres vão “pescando” e, ao chegar à frente das casas, introduzem suas varas e cofos pelas extremidades de portas e janelas, propositalmente deixadas semicerradas, esperando que lá de dentro lhe depositem comida.

⁵⁰Cesto feito com palha de buriti muito comum no Maranhão.

Foto 10 – Cratre.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Ao contrário do *Cratre*, onde os homens vinham até a frente da casa entregar a comida ao cantor, que depois entregava as mulheres, no *Tep mÿ cohpe* a comida é entregue ainda de dentro da casa e sem que se reconheça a identidade do doador. Também ao contrário do *Cratre*, no *Tep mÿ cohpe* não é preciso um terceiro elemento, o cantor, entre aquele que doa a comida e aquela que recebe.

Não haver a revelação da identidade do doador de comida, bem como não haver um terceiro elemento que intermedia a relação entre homens que doam comida e mulheres que recebem, faz das relações entre homens e mulheres em *Tep mÿ cohpe* algo muito mais velado do que aquelas do *Cratre*.

Foto 11 – *Tep mÿ cohpe* (pescar de anzol).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Há entre os povos da Amazônia uma concepção bastante difundida “de que comer como e com alguém inicia ou completa um processo de transformação que conduz à identificação com este alguém”. Nesse processo existem dois modos de produzir identidade e diferença por meio do comer: “de um lado, come-se com e como alguém para identificar-se com esse alguém e produzir-se mutuamente como parente; de outro, come-se alguém para capturar algo deste alguém, sem no entanto se tornar inteiramente outro” (FAUSTO, 2002, p.27). O importante em reter nesse trecho do ritual é como o dar de comer as mulheres coloca os homens da aldeia na posição de consanguíneos das primeiras. Ou melhor, ao darem de comer as mulheres os homens as tornam consanguíneas.

Parece que o motivo desse interesse dos homens é respondido na última performance desse segundo dia da segunda parte do ritual de *Wyty*. Quando as mulheres já foram alimentadas e o sol está na altura do topo das árvores, *crow hu catiji* sai de sua casa e invade novamente o pátio. Os mascarados correm em todas as direções, afrontam crianças, pessoas despercebidas, mas logo percebem o que está prestes a acontecer. Um

grupo de mulheres, conhecidas pela valentia, vem pelo caminho radial da casa de *wyty* em direção ao pátio, anunciando uma pequena batalha.

Na etnografia desse mesmo ritual entre os *Krikati*, Barros (1999,2002) observa essa “batalha”, mas entre as mulheres estão aquelas do grupo cerimonial *amxyyh* (marimbondos). No caso gavião, como me disseram as mulheres, qualquer uma que tiver coragem de enfrentar os chifres dos *crow hu* pode participar. Literalmente elas precisarão enfrentar os chifres dos *crow hu*. Assim que um bom grupo de mulheres se reúne no pátio elas começam um “jogo” com os *crow hu* em que ao mesmo tempo em que precisam evitar suas investidas, devem puxar um pedaço das franjas de buriti da máscara, o que simbolizaria a morte do *crow hu*. Quando conseguem puxar um pedaço, imediatamente o mascarado interrompe seus movimentos e vagarosamente se dirige a casa dos *crow hu*. Um a um eles deixam no pátio as mulheres vitoriosas.

Se as performances envolvendo os *crow hu* a partir dessa “batalha” se interrompem, não se interrompem as relações entre os subgrupos *crow hu catiji* e *rop catiji* baseadas em um idioma simbólico da guerra.

Na manhã do terceiro dia dessa segunda parte do ritual uma grande performance, *Tutuutre* (s. coruja caburé⁵¹.), envolvendo todos na aldeia, destaca não apenas a comensalidade, mas o mutualismo entre homens e mulheres. Nessa performance todos na aldeia são divididos a partir dos grupos do pátio *en capii* (partido de baixo) e *en cajcyr* (partido de cima). Os associados ao grupo *en capii* se concentram e pintam seus corpos na casa de uma velha do mesmo grupo (casa 2). Os associados ao grupo *en cajcyr* se concentram e se pintam na casa de outra velha mulher (casa 17). Um esforço grande é dedicado a superfície dos corpos, sendo que todos são pintados de urucu e jenipapo de acordo com os traços do grupo do pátio do qual fazem parte.

Ao contrário do que pode observar em outras performances do ritual de *Wyty*, no *Tutuutre* há uma preocupação em manter a prescrição dos traços de acordo com os grupos. Já em relação ao uso de adornos e outros objetos não há especificidades relacionadas aos grupos do pátio, sendo muito diversos os modelos e materiais utilizados por ambos os grupos. De maneira geral, esse é um momento onde o importante é estar pintado, de urucu e jenipapo, vermelho e preto, com os traços do seu grupo do pátio. Os objetos são usados

⁵¹ *Glaucidium brasilianum*.

como uma forma de tornar-se mais belo, o que implica mostrar a toda aldeia, através do objeto, as características físicas e morais do seu portador. Há objetos, como o adorno de cabeça tecido com algodão e penas, o *caxýt*, que tem um uso específico, fundamental no ritual de *Wyty*. O *caxýt* está associado as qualidades de um bom cantor e de um bravo guerreiro, é preciso demonstrar isso para recebê-lo no final de *Wyty*. A mesma condição é estendida ao diadema com penas de rabo de arara, o *pÿhnpjapa*, usado pelos reclusos do ritual de *Ruruut*.

Depois que todos estão pintados e prontos, dispostos nas casas que correspondem ao seu grupo do pátio, sem que haja algum tipo de sincronização, os dois grupos começam a sair do fundo das casas onde estavam. O primeiro a sair é o cantor, que em 2015 fazia parte do grupo *cajcÿr*. Depois dele, as pessoas seguem um atrás do outro. Conforme sai um grupo, simultaneamente sai da outra casa o segundo grupo, que segue na mesma direção do primeiro. Logo os dois grupos formam um só, uma fila grande de pessoas, que em 2015 circulava todo o círculo periférico das casas. As pessoas andam e cantam na direção horária e anti-horária. O cantor encerra a performance a frente da casa de *wyty*, de onde todos se dispersam.

Tive a oportunidade de observar e registrar essa performance do *Tutuutre*, não durante o ritual de *Wyty*, mas no ritual de fim de resguardo de luto, *Pÿr Pex*, realizado para um homem que já tinha estado no papel cerimonial de *hÿcre*. Lembro que a quantidade de pessoas participando, mais do que em outras performances, era motivo de muita alegria para os “donos” do ritual e de todos aqueles próximos ao falecido.

Na realização do *Tutuutre* na *Wyty*, esse caráter de homenagem é menos valorizado do que a demonstração da relação de aliança que perpassa grupos diferentes. Assim como no ritual de *Pÿr Pex* e na corrida de tora das mulheres que encerra, vamos dizer, o ritual de *Wyty*, os diferentes grupos locais são reunidos e divididos segundo o par de grupos do pátio *capii* e *cajcÿr*.

Ao que me parece, o *Tutuutre*, mais do que uma homenagem ao falecido ou a *wyty*, é uma forma de invocar na divisão dos grupos uma imagem de socialidade anterior a própria realização da performance. Ela invoca modos de relação que tem no antagonismo entre pares que se completam uma origem mitológica.

Foto 12 – Tutuutre.



Fonte: Foto do autor, 2016.

A forma como sistematicamente os grupos se preocupam em se distinguir um do outro, através da pintura corporal e do espaço que ocupam no pátio, assim como a forma deliberada que encontram para estarem todos juntos, formando um só grupo ao redor da aldeia, que canta e dança todo adornado, reforça as relações de aliança. Nesse caso do *Tutuutre*, essas relações são de afinidade, nas quais subsistem relações de consanguinidade, já que é o nome quem define a qual grupo cerimonial se vincula o indivíduo.

Para ampliar as interpretações sobre essa performance, principalmente sobre os regimes de socialidade instaurados, é preciso considerar a etapa na qual o ritual de *Wyty* se encontra quando a performance de *Tutuutre* é realizada. Depois de meses hospedando estes “estrangeiros”, *os crow hu*, todo o processo de alimentar as mulheres, de dar de comer a elas e com isso criar uma forma de produzir-se mutuamente como parente deve ser somado a ordem dos acontecimentos e a realização do *Tutuutre*.

A afirmação das relações de aliança no *Tutuutre* e a estratégia de produzir-se como parente no *Cratre*, todas reunidas na abertura do que seria a segunda parte do ritual de

Wyty, é uma forma de criar um estado dadivoso entre os grupos locais diferentes, baseado na comensalidade e na mutualidade que o ritual e os mitos apontam. É assim, fortalecidos e unidos, que os “anfitriões” destes “estrangeiros” darão sequencia nas ações que visam reestabelecer a ordem cotidiana dos fatos na aldeia, transformada com a chegada dos *crow hu*.

Depois daqueles meses de “intervalo” temos nos três dias iniciais da segunda parte de *Wyty* ações voltadas aos membros da aldeia, não mais aos “visitantes” ou aos cativos como nas performances que iniciaram a primeira parte. São ações voltadas, principalmente, as mulheres e a uma forma de produzir-se como parente. É na noite desse terceiro dia que pessoas de outras aldeias começam a chegar para o ritual de *Wyty*. Os próximos três dias, até o encerramento do ritual, serão de intensas atividades envolvendo os seis grupos cerimoniais da *Wyty*. Serão várias performances realizadas pela manhã, tarde, noite e madrugada, algumas simultaneamente. Muita comida será distribuída, muitos “presentes” ofertados como contra dádiva, jovens virgens “apresentados” a toda aldeia, muitos adornos serão exibidos, corpos pintados, corridas realizadas, enfim, estes três dias finais são valorizados e destacados de todos os outros dias do ritual por reunir uma quantidade maior de grupos locais diferentes em uma série de ações onde participam conjuntamente através do grupo cerimonial ao qual estão associados. O que os leva a trabalhar e conviver juntos? Parece-me que o estado bélico e de disputa das relações colocadas entre os grupos.

2.6 Da guerra e da diferença.

Enquanto as mulheres estão correndo de tora pela manhã, no quarto dia da segunda parte do ritual de *Wyty*, um grupo de homens está reunido secretamente fora da aldeia. São os homens associados ao grupo cerimonial *rop catiji*. Atualmente essa reunião não é tão secreta quanto antigamente, mas de qualquer forma, não é permitida a presença de homens associados ao outro grupo cerimonial, *crow hu catiji*, nem de mulheres, a não ser aquelas que lhes trazem a comida oferecida pela mãe de *wyty*. Na mata o grupo de homens está à procura de uma árvore que na linguagem popular chamam de “olho de boi”

(*cu'tyhç*). Um “gavião antigo” segue a frente pela mata, os dois *hÿcre* acompanham o grupo e o “pintinho” segue atrás de todos, trazendo ferramentas, água e comida.

Assim que localizam um ponto na mata onde encontram a árvore, retiram varas com cerca de dois metros. Com essas varas os *rop catiji* fazem um “porrete”, o *cu crÿ'tyhç* (*cu*;s.água+*crÿ*;s.cabeça+*tyhç*;s.preto), ou o “pau da cabeça preta” como me traduziram em meio a muitas risadas. Mas, há outro sentido para palavra *crÿ'tyhç* (s.marimbondo preto, que faz casa grande) que significaria um marimbondo preto com asas brancas que tem a ferroada muito dolorida. Esse é o mesmo que aparece no ciclo de mitos do Sol e Lua, que serve de abrigo ao Sol depois que Lua acidentalmente incendeia a terra. Os feixes de varas são todos agrupados numa área mais aberta e um a um os homens começam a fazer pequenos desenhos, entalhando a madeira com suas facas. Os desenhos são aleatórios, mas é visível a referência ao grafismo das pinturas corporais gavião, principalmente as linhas verticais e horizontais. Depois de entalhadas, as varas são colocadas em uma fogueira feita pelo “pintinho”. Quando estão bem queimadas, as varas são retiradas do fogo e em seguida a casca é retirada, ficando em preto o desenho talhado na madeira. O trabalho leva quase todo o dia, mas é cheio de muita descontração. No meio da tarde, quando tudo está acabado, com cerca de 20 a 30 varas prontas, os *hÿcre* e o “pintinho” se encarregam de levá-las até a casa de *wyty* pelos fundos do círculo periférico, tomando a precaução de ninguém os ver.

Manter em sigilo a quantidade de varas produzidas, assim como manter o sigilo do local onde se encontraram os *rop catiji* (onça) para fazer essas varas, faz parte de um idioma simbólico baseado na guerra entre eles e os *crow hu catiji* (esteira), que começou desde que os segundos invadiram a aldeia e vai se intensificar nos próximos dias. Os *cu crÿ'tyhç* parecem feitos para serem usados contra os *crow hu catiji*. A forma como são empunhados e as brincadeiras jocosas entre amigos indicavam que eram feitos mais como um tipo de borduna, um “porrete”, do que uma “vara” para cutucar ou suspender algo. Os “porretes” são escondidos pelos *rop catiji* “mais antigos”, e só voltarão a ser vistos no começo da noite, quando serão distribuídos a todas as pessoas associadas ao *rop catiji* e que irão participar da performance, porque “vai sair” *rop catiji*.

Sempre que os grupos e subgrupos de *Wyty* iam realizar sua performance no pátio, se “apresentar” (*to hÿoto*), me explicavam em português que “tal grupo iria sair”, “hoje

vai sair *rop catiji*”, “amanhã vai sair *coohcỳx*”, diziam⁵². Quando escurece, os associados ao *rop catiji* se concentram a frente da casa onde ficam reclusos os *hỳcre*. Dentro dela, apenas os dois *hỳcre*, o “pintinho” e aqueles que já foram um dia *hỳcre*, começam a cantar. Logo todos saem de dentro da casa tendo a frente deles um dos *hỳcre* que tem o corpo todo vermelho, pintado de urucu. Na cabeça porta o “capacete” (*hỳcre hỳcyc*), de onde de tempo em tempo, assopram o apito que vem preso produzindo um silvo estridente. O *hỳcre* também vem carregando o *cu crỳ’tyhç* que os homens fizeram durante o dia. Em seguida, todos deixam a casa e se juntam com o grupo que estava do lado de fora. Todos empunham nas mãos o mesmo *cu crỳ’tyhç* que foi distribuído pelos homens no início da noite, sendo que atrás do grupo segue o outro *hỳcre*, que a cada silvo do colega a frente responde lá de trás. Assim que estão fora da casa os *rop catiji* começam a se deslocar em sentido anti-horário pelo círculo periférico. A frente de cada casa onde more ou tenha morado uma, ou um, *wyty*, eles param e cantam. Quando acabam de cantar, começam novamente a se deslocar até a próxima casa e pelo caminho, principalmente os homens, simulam a vocalização de uma onça pintada. Quando completam uma volta, começam a cantar outra música desse repertório dos *rop catiji* e repetem o mesmo procedimento.

Foto 13: *Hỳcre* (gavião) a frente do grupo *rop catiji* (onça).



Fonte: Foto do autor, 2015.

⁵²O “vai sair” traz uma analogia que estabeleciam entre o ritual e os desfiles das escolas de samba, analogia que estava sempre presente nas exegeses sobre o ritual. Cada grupo é como se fosse uma ala da escola de samba, que por sua vez tinha sua música, coreografia, adereços e destaques.

Comparado ao grupo *crow hu catiji* os *rop catiji* são poucos, basta lembrar que os associados ao *rop* são apenas aqueles que já foram *hỳcre*, ou são filhos deles, ou daqueles que já foram *wyty*, ou são pais de quem foi *wyty*. Como nas outras performances, há um conjunto de canções específicas para os *rop catiji*, um repertório, que segue uma severa sequência de execução que se estende durante algumas horas.

Durante os momentos em que estão parados, cantando a frente das casas de *wyty*, os parentes dos *hỳcre*, assim como a mãe de *wyty*, colocam “presentes” sobre suas cabeças, contra dádivas oferecidas a todos que participam da performance. Também acompanham os *rop catiji* as amigas formais (*pěhmxyx*) dos *hỳcre*, que usam na cabeça um chapéu feito com palha de buriti. Mas, ao contrário da exatidão dos traços do “capacete” dos *hỳcre* o das *pěhmxyx* é desproporcional, “feio e engraçado”. Além do *cu crỳ'tyhç* que todos carregam, os homens que já foram *hỳcre* estão pintados de urucu e jenipapo. Alguns fizeram um traço vermelho sobre a boca, uma “barba” para mostrar que estão “bravos”. A “apresentação” se encerra a frente da casa de *wyty*, de onde os participantes se dispersam e os *hỳcre* e “pintinho” retornam a sua reclusão.

Os *rop catiji* que levaram a *wyty* até o pátio permaneceram em silêncio durante a estadia dos “visitantes” mascarados. Essa sua manifestação de força, simbolizada pela reunião dos “antigos” *hỳcre* enquanto cantam e empunham seus “porretes” pela aldeia, vocalizando como uma onça enquanto caminham em frente das casas, rapidamente receberá uma resposta dos *crow hu catiji*.

Na manhã seguinte, é *coohçyx* (rasga mortalha) quem “vai sair”. *Coohçyx* é um dos subgrupos do *crow hu catiji* (esteira), mas ao contrário dos outros, sua importância parece destacada pela posição que ocupa em M2; a de uma ave de rapina gigante que devora os primeiros humanos que habitaram a terra. É essa ave quem motiva a reclusão dos jovens com o fim de vingar-se. Depois que mata um deles, cria a condição do outro sair pelo mundo atrás de matrimônio.

Ao nascer do sol os associados do *coohçyx* se concentram na casa dos *crow hu*, do lado oposto à casa de *wyty*. Lá começa a preparação de dois grupos, o dos *coohçyx cwjy*, os “reis” e “rainhas” do *coohçyx* e de seus respectivos amigos formais, os *hỳypěhn e pěhmxyx*. Todo subgrupo no ritual de *Wyty* tem um/uma jovem associado/a, um tipo

de “mascote” ou “rei/rainha” do grupo, como eles dizem. São esses jovens que levam o nome do grupo cerimonial mais a palavra *cwyj* (s.feminino,mulher), nesse caso, *coohcỳx cwyj*. Nos “ensaios” do que chamei de entreatos das duas partes do ritual é que se decide quem vai ocupar essa posição. Impreterivelmente a pessoa deve ter o conjunto de nomes específico do *coohcỳx*, além de preferencialmente ser virgem. A virgindade era algo desejável antes, mas hoje as regras foram relaxadas, embora a aldeia ainda espere uma “rainha/rei” virgem para ocupar essa posição no grupo e reclame quando isso não ocorre.

Em 2015 três pessoas foram escolhidas para ocupar essa posição, além de uma quarta criança, que foi anunciada para ocupar essa posição nos rituais futuros. A frente da casa dos *crow hu* eles têm o corpo pintado de urucu e com a cinzas de uma árvore, que na cor preta serve para traçar um triangulo que desce pelo nariz indo as duas pontas da boca, no corpo são adornados com penas brancas de gavião (*hỳc toocot*), que são fixadas marcando linhas sobre os braços, o tronco e as pernas. Eles levam consigo um o objeto com o mesmo nome do seu grupo cerimonial, mas que é chamado em português de “vassourinha”. Esse bastão é feito em pelo menos três tamanhos. O menor tem cerca de 50cm e o maior um metro. Ele é todo feito de palha e talos de buriti, que vão na parte interior do bastão, abaixo do belo trançado exterior. Na parte inferior as franjas da palha de buriti são amarradas, criando a aparência de uma vassoura que tem nas pontas, manchas em vermelho, feitas com urucu, no dia da performance em uma referência clara ao sangue, a função bélica do objeto. As manchas em vermelho e a forma como o objeto é empunhado, voltado para cima durante as performances, além do uso performático que fazem dele os *coohcỳx cwyj*, o tornam mais próximo de uma borduna do que de uma vassoura.

Os amigos formais, as *pěhmxywx* e os *hỳypěhn* dos *coohcỳx* são pintados com traços grosseiros de urucu e jenipapo e são adornados com penas pretas coladas sobre o rosto e o corpo, de forma desordenada. Carregam junto consigo palhas de babaçu trançadas como um “rabo de jacaré”, reproduzindo a aparência da “vassourinha” *coohcỳx*, “só que feio”.

Depois de todos prontos, o grupo de *coohcỳx cwyj* segue na frente dos demais em uma volta ao redor do círculo periférico das casas. Eles correm em ziguezague com os braços dobrados e voltados para cima. Levam a “vassourinha” apoiada em um dos ombros. À frente das casas de *wyty* correm em círculo e, em seguida, se dirigem a próxima

casa. Não há cantorias. O grupo envolve a participação de muitas pessoas e enquanto correm, muitos “presentes” são colocados acima da cabeça dos *coohcỳx cwyj*. Quando completam a volta em todo círculo periférico das casas, eles entram pelo caminho radial à frente da casa dos *crow hu* em direção ao pátio. Circulam três vezes o jirau no centro do pátio, que é utilizado pelos *hỳcre* em suas performances diárias, finalizando a performance com um banho de bacia em cima do jirau que recebem de seus amigos formais.

Foto 14 - *Coohcỳx cwyj*.



Fonte: Foto do autor, 2015

Enquanto *coohcỳx catiji* está fazendo sua performance no pátio, um outro grupo de homens associados ao *crow hu catiji* está na mata, escondido dos *rop catiji*, a procura de fazerem para si o *cu crỳ'tyhç*. Assim como o grupo que o antecedeu nessa tarefa, os *crow hu catiji* seguem as mesmas etapas de construção e de controle sobre quem pode ver ou não seus “porretes”, inclusive recebem comida da mãe de *wyty* no meio do dia.

Duas diferenças existem na tarefa entre os grupos, eles seguem direções opostas na mata e os *crow hu catiji* precisarão produzir mais “porretes”, porque o número de pessoas nesse grupo cerimonial é muito maior do que no *rop catiji*. Quando os homens terminam a produção, os *cu crỳ'tyhç* do grupo *crow hu catiji* são levados em direção a

casa dos *crow hu*, do lado oposto à casa de *wyty*. Os porretes serão escondidos, pois correm o risco de ser roubados durante a noite por membros do grupo *rop catiji*.

Pela noite do quinto dia da segunda parte do ritual de *Wyty*, as vésperas de sua finalização, “vai sair” o *crow hu catiji*. Como no dia anterior os membros desse grupo cerimonial se reúnem ao fim do dia, mas do lado oposto, à frente da casa dos *crow hu catiji*. Todos carregam o *cu crỹ'tyhç* e seguem a mesma forma de se deslocar e cantar que o grupo anterior, parando à frente da casa onde vive *wyty*, cantando e seguindo até a próxima casa. Quando completam uma volta em todo círculo periférico da aldeia iniciam uma outra música. Ao se deslocar entre uma casa e outra, o grupo anda batendo com a base do *cu crỹ'tyhç* sobre o chão, criando com o som das batidas a impressão de muito passos pesados no círculo periférico a frente das casas. Como acontece com o outro grupo, existe um repertório específico de músicas para os *crow hu catiji*, que são cantadas exclusivamente nestes momentos de performance no pátio. A diferença é que no *crow hu catiji* há muito mais músicas do que no *rop catiji*, sua performance dura a noite toda e só termina pelo amanhecer. Na última volta em torno do círculo das casas, os *crow hu catiji* entram pelo caminho radial que sai da casa de *wyty* em direção ao pátio, giram três vezes ao redor do jirau e encerram sua cantoria. Depois os “*crow hu antigo*” recolhem todos os *cu crỹ'tyhç* e os levam para a casa dos *crow hu*. Lá eles começam a cortá-los ao meio, criando rapidamente um pilha de pequenos “porretes”, cuidadosamente vigiados. Eles serão usados em uma última performance entre os *crow hu catiji* e os *rop catiji*, onde a violência simulada que marca a relação de ambos desde a invasão dos *crow hu* assume sua forma mais tênue e perigosa, podendo passar as vias de fato.

Na manhã do último dia dessa segunda parte do ritual, com o encerramento da performance dos *crow hu catiji*, simultaneamente ocorrem outras performances. Nesse último dia do ritual todos os subgrupos dos *rop catiji* e *crow hu catiji* se “apresentam” no pátio. Desde a madrugada parte deles, principalmente, a *wyty* e os *hỹcre*, que também participarão das performances, já começaram a vestir sua “roupa”.

A simultaneidade das performances nesse último dia do ritual parece contrastar com o rigor da sequência das performances até então. Elas acontecem independentemente uma da outra, já que os grupos estão divididos pela aldeia em locais diferentes. Algumas, às vezes, não são realizadas, mas as demais continuam sendo rigorosamente performadas

de acordo com a sequência de ações que os mais velhos conhecem. O que não elimina a grande discussão em torno de qual é a sequência “correta”.

Foto 15 – *Cu crÿ'tyhç* cortado ao meio para performance dos *hÿcre* (gavião) com os *crow hu* (esteira).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Ainda antes de terminar a performance dos *crow hu*, a *wyty*, os *hÿcre* e o “pintinho” começam a decorar seu corpo de acordo com as prerrogativas que o papel cerimonial que ocupam indica. Irão cortar os cabelos, pintar o corpo com urucu e cada um deles usar adornos específicos. A *wyty* começa vestir a “roupa” antes do sol nascer em sua casa, com a ajuda de sua *tyhj*, a pessoa quem lhe deu um nome gavião⁵³. Em cima de uma esteira (*pap*), a *tyhj* começa a enrolar na cintura da *wyty* o cinto *Ëh'pre*, feito de tucum e relacionado a transição da condição de criança para a de mulher, que se efetiva com a finalização do ritual de *Wyty* para essa jovem. Depois irão pintar com urucu seu corpo de vermelho e colar penas brancas de gavião, além de exuberantes adornos, brincos, gargantilha, pulseiras e perneiras. Na casa ao lado, onde ficam reclusos os “*hÿcre*” e o “pintinho”, suas mães e a parentela feminina também estão vestindo-os. Os três seguem um mesmo padrão de decoração corporal, seja na pintura com urucu, no uso dos adornos ou no uso das penas, à exceção do cinto *Ëh'pre* exclusivo das mulheres.

⁵³ O termo *tyhj* é usado por ego masculino para os paralelos e cruzados do sexo oposto (FM,FZ,MM, MBW). Ego feminino vai usar o mesmo termo para (FBW). O termo *tyhj* também é usado para se referir ao nominador de sexo feminino, que geralmente é (MB, MM).

Do outro lado da aldeia o grupo cerimonial *mỹre* (*myy*;s,ema+*re*;diminutivo) finaliza sua preparação na casa dos mascarados. A decoração corporal, tanto no uso das pinturas corporais quanto no uso das penas brancas de gavião e de outros adornos, é semelhante à dos *coohcỳx cwyj*, *da wyty* e dos *hỳcre*. A diferença no caso dos *mỹre* é um “apito” feito com tanajuba, a mesma taboca usada para fazer flechas, decorado com fios de algodão e que leva o mesmo nome que esse grupo cerimonial. Os amigos formais dos *mỹre cwyj* também usam apitos, mas de plástico ou feito com pequenas garrafas ou vidro de remédio. Eles recebem uma pintura corporal “feia” e penas pretas e verdes são coladas desordenadamente sobre seu corpo. Enquanto terminam de se arrumar, os outros subgrupos começam suas performances e cruzam a sua frente pelo círculo periférico das casas.

Foto 16– Os *hỳcre* (gavião) nas extremidades, a *wyty* (hiper-irmã) e o *ẽhntoo* (pintinho).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Primeiro vem cantando da casa de *wyty* o subgrupo *crucructeh* (s. corujão), composto basicamente por quatro mulheres, todas com mais de cinquenta anos. Entre os subgrupos do grupo cerimonial *rop catiji*, a não ser no caso dos “reis e rainhas”, ninguém usa qualquer tipo de pintura corporal, penas ou adornos sobre o corpo⁵⁴. Tampouco é possível distinguir seus amigos formais. Agora todos os subgrupos possuem algum traço

⁵⁴ A não ser as mulheres que usam colares, de várias voltas, feitos com miçanga ou tiririca.

bem visível em suas coreografias que distingue um dos outros. As mulheres do *crucructeh* circulam as casas cantando seu repertório de músicas, tentando andar de forma rápida, como se fosse a representação do voo dessa coruja que dificilmente é vista na mata.

Foto 17 – Mjyre se preparando para performance.



Fonte: Foto do autor, 2015.

O outro subgrupo que se “apresenta” de forma discreta é o *amcoohcu* (s.lagarta peçonhenta), com poucas participantes. Uma ao lado da outra, dançam à frente das casas onde vive ou tenha vivido uma/um *wyty*, saltam para frente e para trás, voltadas para um lado, depois voltadas para o outro. Os integrantes do *amcoohcu* são todas mulheres que não portam qualquer objeto ou pintura corporal específica, a não ser os colares de miçanga utilizados de forma geral. A exceção, de gênero e estética, é um menino associado do subgrupo, o “rei” ou *amcoohcu cwyj*, que tem o corpo pintado de urucu e penas de periquito coladas sobre ele⁵⁵.

Entre estas duas performances ocorre uma terceira, a dos *wajto'croo* (trad.lit. olho pintado), formado apenas por mulheres, com exceção do cantor que é homem e quem

⁵⁵Nesse caso usaram penas de periquito porque se tratava de uma criança, as penas brancas de gavião podem causar doença se manipuladas por crianças ou por pais na covade, nos resguardos pós-natal.

conhece o repertório de músicas do subgrupo. As mulheres desse grupo não têm o corpo pintado nem penas lhes são coladas, mas utilizam alguns objetos que as distinguem. O primeiro é um feixe de flechas (*crow*) que seguram sobre o ombro, o outro um tipo de lança (*crohwaxwaa*) feito com pau roxo (*coohhi*), o mesmo material usado para fazer os arcos gavião e os chifres dos *crow hu*.

Foto 18 – Grupo cerimonial *amcoohcu* (s;lagarta peçonhenta) se apresentando.



Fonte: Foto do autor, 2015.

As mulheres do *wajto'croo* se dizem “guerreiras”, “bravas”, por isso usam estes objetos e não as outras. O subgrupo segue o mesmo sentido anti-horário das performances ao redor do círculo periférico das casas. Na frente das casas de *wyty*, cantam girando em um pequeno círculo seu repertório de canções, alternando esse movimento com coreografias que intercalam passos laterais e pequenos saltos para frente e para trás.

Se a performance destes três subgrupos que acabei de descrever passam quase que despercebidas, o mesmo não podemos dizer da performance do subgrupo *amxyyh* (s.marimbondo, abelha). A frente de uma das casas de *wyty* um mourão é fixado no chão e na outra extremidade sacos de bolacha e litros de refrigerante são presos, representando o “mel” de hoje em dia. Assim que está bem firme no chão, um grupo de três ou quatro

mulheres associadas ao *amxyyh* circula o mourão e com pedaços de palha ou talo de buriti ameaçam e batem nos homens que tentam pegar o “mel”.

A luta continua e conforme aumentam as investidas dos homens, aumentam a reação das mulheres, até o ponto onde alguém que já tenha sido *wyty*, temendo que alguém se machuque ou que ocorram brigas, autoriza as mulheres do *amxyyh* a deixar que os homens tentem pegar o “mel” do mourão. O que não é fácil e, até que alguém consiga subir no mourão liso sem cair, gera muitas risadas.

A última performance dos subgrupos dos dois grupos cerimoniais que ocorre na manhã do último dia do ritual de *Wyty* é a de *mÿyre*. Os *mÿyre cwyj*, que estavam sendo preparados à frente da casa dos *crow hu*, seguem o sentido anti-horário dos deslocamentos pelo círculo. Com as mãos atrás das costas dão pequenos saltos indo para frente e voltando para trás, apitando durante toda a volta o apito que levam na boca. Não há um repertório de músicas, como também não há um repertório na performance do *coohcÿx*, mas muitos “presentes” são ofertados como contra dádiva na performance do *mÿyre*. Quando chegam no cainho radial à frente da casa de *wyty*, se direcionam ao pátio e encerram a performance com um banho nos *mÿyre cwyj* em cima do jirau.

O sol está bem acima das cabeças e o ritual está chegando no seu fim. Quando terminam a performance do *mÿyre* um grande grupo de pessoas se concentra a frente da casa de *wyty* e dentro dela os membros do *rop catiji* se preparam para levar, por uma última vez, a *wyty* até o pátio. Eles seguem a mesma organização, divididos em duas fileiras separadas a partir dos grupos do pátio *me capii* e *me cajcÿr*, mas ao contrário da primeira parte do ritual, a jovem *wyty* vem extremamente adornada. De forma aleatória, aqueles que a conduzem começam a cantar músicas exaltando suas características ou a do grupo do pátio, assim como a reproduzir o som de diferentes espécies de aves. Antes de alcançar o pátio, as mulheres começam a tirar do corpo da *wyty* os brincos, pulseiras e colares. No pátio em cima do jirau, já sem nenhum adorno, apenas com o cinto *Ëh'pre*, a performance se encerra com um banho na *wyty*. Esse momento é muito esperado por todos. Além dos adornos, muitos presentes são ofertados acima da cabeça de *wyty*, mas a performance seguinte entre os *crow hu catiji* e os *hÿcre* é sem sombra de dúvidas a mais tensa, perigosa e esperada.

Chegou a hora dos cativos das mulheres, os dois *hÿcre*, deixarem em definitivo sua reclusão e enfrentarem os “visitantes” que até então tomaram a aldeia. Foram os *hÿcre*

que de certa forma assumiram simbolicamente e concretamente muitas das funções dos homens da aldeia, como oferecer carne e sexo as mulheres, por isso, cabe a eles esse confronto como prova final. Eles inclusive já passaram por uma pequena batalha com os *crow hu*, quando na primeira parte do ritual, abaixo de uma nuvem de poeira criada pelas mulheres, eles descem do jirau e correm em direção à casa de *wyty*, tendo que desviar dos ataques dos *crow hu* que tentam impedi-los de alcançar seu objetivo. Mas, agora tudo muda. A pilha de “porretes” da qual resultaram os *cu crÿ'tyhc* cortados pelos “*crow hu* antigo” é levada até o pátio e os porretes distribuídos aos *crow hu catiji*. Cada homem, munido de quatro, cinco “porretes”, se distribui pelo caminho radial, desde a casa de *wyty* até o pátio. Quando os *hÿcre* correrem para o pátio, os *crow hu* na lateral do caminho radial devem lançar os “porretes” para o alto, criando uma “chuva” de pau da qual os *hÿcre* devem desviar enquanto correm em direção ao jirau no pátio. Se os “porretes” forem lançados propositalmente sobre a cabeça de um dos *hÿcre* uma grande confusão pode se formar entre a família do *hÿcre* e a do jovem *crow hu* que o acertou, algo extremamente evitado por todos, ou quase todos⁵⁶.

Foto 19 – *Crow hu catiji* (esteira) esperando a última performance com os *hÿcre* (gavião).



Fonte: Foto do autor, 2015.

⁵⁶ Algo assim parece ter ocorrido na versão deste ritual que Barros (2002) observou entre os Krikati.

De cima do jirau no pátio é um dos *coohc̣ỵx cẉyj* que corre em direção à casa onde os *ḥỵcre* ficam reclusos, carregando sobre o ombro sua borduna, a “vassourinha”. Quando chega à frente da casa, *coohc̣ỵx cẉyj* bate três, quatro, cinco vezes com sua borduna nas paredes de palha da casa onde estão os *ḥỵcre*. Em seguida os dois apontam na porta da casa, dão uma rápida olhada na lateral do caminho radial onde estão os *crow hu* e iniciam uma valente corrida até o jirau. Eles procuram correr em zigue-zague, olham para cima e para o lado tentando se desviar dos “porretes”, enquanto toda a aldeia vibra em gritos e risadas.

Assim que alcançam o jirau, rapidamente os amigos formais dos *ḥỵcre* sobem no jirau formando um círculo ao seu redor. Um banho de bacia sobre a cabeça dos *ḥỵcre* encerra a performance e os *crow hu* que ainda estavam no caminho radial se dispersam entre as outras pessoas que assistem o ritual.

Ao retomar o pátio os *ḥỵcre* (gavião) expulsam os *crow hu* (esteira) reestabelecendo o fluxo cotidiano das ações na aldeia. Esse reestabelecimento do fluxo cotidiano na aldeia propiciado pelos *ḥỵcre* se inicia com o retorno dos homens ao pátio. De dentro da casa onde ficavam reclusos os *ḥỵcre*, o cantor mais velho entre os Gavião começa uma longa música, a frente dele, de costas para o pátio, estão todos os homens da aldeia usando uma tipoia de tecido, o *cax̣ỵtpṛẽp*. Conforme o cantor sai da casa e começa a andar devagar, ainda de costas, lentamente o grupo de homens vai se dirigindo ao pátio. No pátio, quando a música se encerra, o cacique ou um dos homens mais velhos recolhe todos os *cax̣ỵtpṛẽp*, que depois deveriam ser distribuídos às melhores cantoras, corredoras e guerreiras. Do mesmo modo as mulheres que estavam usando o adorno occipital tecido com algodão, o *cax̣ỵt*, tem o objeto recolhido, que por sua vez será entregue aos bons cantores, corredores e guerreiros. Desfeita a troca, já que o *cax̣ỵt* é considerado um adorno masculino e o *cax̣ỵtpṛẽp* um adorno feminino, uma outra troca e performance vão encerrar o ritual. Homens e mulheres trocam de lugar na posição que ocupam nas cantorias do pátio, já que desde a chegada dos *crow hu* os homens estavam de costas para o nascente, dispostos numa fila a frente do cantor e atrás dele, dançando, as mulheres. Nessa última performance eles alteram de posição, passando as mulheres a ficar em fila de costas para o nascente e de frente para o cantor, como costumam permanecer em outros rituais.

2.7 Regimes de produção em *Wyty*

Sabemos já há muito tempo e por diferentes perspectivas que os rituais produzem transformações de âmbito individual e coletivo. Não é diferente no ritual de *Wyty*. Mas, o que especificamente essa transformação tem a ver com as relações que os Gavião estabelecem com grupos locais diferentes e com a alteridade animal em *Wyty*? Se retomarmos a imagem das últimas performances do ritual, especificamente a dos *hỳcre* expulsando os *crow hu* e tornando-se um tipo de modelo de homem gavião, além daquela onde a *wyty* é levada ao pátio para abdicar de sua prestigiosa posição de consanguínea da aldeia e tornar-se apta a casar, começamos a nos aproximar dos sentidos que os Gavião estabelecem a essa transformação. A imagem dessas duas performances que finalizam o ritual sintetiza a maneira com que essa transformação se manifesta: fabricando nomes e corpos.

Digo fabricando nomes porque este é o momento onde alguns deles estão sendo confirmados cerimonialmente, como o da *wyty* e dos “reis\rainhas” de cada grupo cerimonial. Outros nomes, como os dos dois *hỳcre*, estão ganhando status destacado e prestígio se comparados ao início do ritual, estão praticamente tornando-se outro nome.

Por meio das ações sociais implicadas na confirmação cerimonial do nome, que hoje envolve grupos locais diferentes no mesmo ritual, os Gavião criam na *Wyty* uma possibilidade de transformar relações de hostilidade em afinidade. Eles buscam uma forma de criar espaço para construção da afinidade entre grupos, atualizando, ou transformando as relações entre eles que são necessárias para uma convivência pacífica entre comunidades e para a continuação do processo do parentesco na aldeia.

Também sabemos que entre os ameríndios só é possível dar nomes as pessoas forem fabricadas e só são pessoas aqueles que possuem corpos (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Então é sobre o corpo dos iniciados, dos *hỳcre* e da *wyty*, especificamente, que se opera um tipo de metamorfose por meio do ritual, onde os humanos assumem identidades e potencialidades de espíritos e animais, visíveis pela “roupa” que utilizam, pelas músicas e danças nas performances rituais.

A apropriação dessas potencialidades animais através da “roupa”, que é onde focalizo minhas atenções, faz convergir duas ações distintas: é uma relação duplamente

codificada. Ao mesmo tempo que no ritual de *Wyty* a relação com a alteridade animal é necessária para completar o processo de formação do/no corpo do iniciado, é preciso novamente acionar essa relação para que os iniciados ocupem o lugar no pátio entre os grupos cerimoniais, uma vez que os grupos estão divididos em animais e seres míticos. A hostilidade simbólica entre os grupos que ficou bem visível na última fase do ritual é uma forma de controle dessa diferença, tanto aquela entre grupos locais diferentes, quanto aquela entre humanos e animais no processo de construção, objetificação do corpo daqueles que tem o nome confirmado cerimonialmente em *Wyty*.

Se no começo do ritual a tentativa de criar afinidade com os “visitantes” que tomavam a aldeia foi da jovem *wyty*, através do *pacará (caax)* oferecido por seus pais aos *crow hu catiji*, na segunda parte do ritual os subgrupos vinculados aos *crow hu* e aos *rop catiji* também se ocuparão disso.

Durante o “intervalo” entre as duas partes do ritual ocorreu uma série de ações que visavam qualificar a relação estabelecida com estes seres “estrangeiros”. As mulheres atribuem a estes seres características da vida social gavião adquiridas através das corridas de tora do qual participam, dos “ensaios” dos subgrupos antes da finalização do ritual e de modo geral, da comensalidade e mutualidade criada pelo comer junto, pelo dar de comer que estabelecem com os “visitantes”. Nessa relação entre os de “dentro” e os “de fora”, entre os subgrupos do *rop catiji* e subgrupos do *crow hu catiji*, está sendo colocada em ação tanto a relação entre os grupos domésticos diferentes da Aldeia Governador, quanto dos grupos locais diferentes da TI Governador que estão na aldeia para o ritual.

De maneira geral, não é apenas a *wyty* a responsável, mas as mulheres que na segunda parte do ritual iniciam uma série de performances onde o dar de comer vai possibilitar uma atmosfera de comensalidade e mutualismo entre grupos que em vários momentos estão em nítida oposição. Nesse dar de comer a alguém, tanto as relações sexualmente aceitas ganham expressão nas performances, quanto as relações sexualmente proibidas, como aquelas entre amigos formais ou consanguíneos, incluindo os que se tornam consanguíneos através da transmissão de nomes gavião. Esse processo desprende um grande esforço em “subjetivar” esses “de fora” para formar uma nova imagem dos “de dentro”, assim como na guerra ameríndia (FAUSTO, 2001).

Parece que todo o empenho na primeira parte do ritual é justamente a tentativa de resgatar da diferença estes “outros”, que na segunda parte estarão sob relações onde as

demonstrações de violência são cada vez maiores nas performances, podendo chegar as vias de fato e a instalação de uma hostilidade que ultrapassa a dimensão ritualística, se estendendo a outras esferas da vida social gavião. As performances dos *rop catiji* e *crow catiji* com o *cu crÿ'tyhç* (porretes) ao redor do pátio, assim como as performances seguintes dos subgrupos vinculados aos dois grupos cerimoniais, representam a maneira como essa hostilidade ganha forma na alternância entre os grupos que, ao se “apresentar” (*to hooto*) cantam as qualidades e características dos animais e seres míticos a que estão vinculados (seres aquáticos, aves de rapina, grandes felinos e insetos peçonhentos).

Essa relação de hostilidade e as ações guerreiras que se desprendem dela se transformam num tipo de relação de controle da diferença, de incorporação da diferença na performance final entre os *crow hu* (esteira) e os *hÿcre* (gavião), que ilustra a batalha final entre os “de fora” e os “de dentro” como ocorre nos mitos. Depois do intenso processo de familiarização pelo qual foram submetidos os *hÿcre* pelas mulheres, eles sofreram um tipo de humanização que condensa características físicas e morais importantes na vida social gavião. Com a saída dos homens do pátio, a presença dos *hÿcre*, reforçada pelas qualidades adquiridas durante a reclusão, parece reforçar a posição de afim que ocupam. Ao contrário dos *crow hu*, no entanto, não são evitados, mas desejados pelas mulheres. Os *hÿcre* deixaram essa condição de seres vindos do exterior, seres míticos como vimos em M2, que submetidos a reclusão e uma série de alternativas de familiarização, como através da música e da comida, adquirem coragem e força sobrenatural, muito bem ilustrada enquanto usam a cor preta sobre o corpo; que depois que forem alimentados será substituída pela cor vermelha, feita com urucu e índice de humanidade para os Gavião. Ao término do ritual, quando instauram a ordem cotidiana das relações na aldeia, expulsando os “estrangeiros” que ocupavam o pátio e tomavam as mulheres, serão eles quem possibilitarão a sociedade gavião, aos grupos locais diferentes da TI Governador, conviverem entre si atualizando a via pacífica de relação entre eles.

Assim, ao mesmo tempo em que as relações entre os grupos locais são colocadas em ação pela simbólica da guerra no ritual, a relação entre humanos e animais também o são. Não se trata de necessariamente ver a caça como guerra dos homens contra os animais, os animais poderiam vê-la assim⁵⁷, se os homens assim o fizessem correriam o risco de deixar de serem humanos, pois caçam para comer. Não se trata nem de matar ou

⁵⁷Ver Viveiros de Castro (1996) e Fausto (2002).

comer o animal enquanto forma de se apropriar de suas características ou potencialidades metafísicas necessárias a transformação do/no corpo dos iniciados. Os objetos ritualísticos usados em cada performance de *Wyty* tornam-se eles próprios um corpo dotado de subjetividade outra, na maioria dos casos, um animal, uma parte de algum animal ou outro ser mítico do qual é preciso buscar meios de familiarização para que esteja em condições de ser apropriado e incorporado ao corpo do iniciado.

O uso das penas é axiomático dessa relação, onde dissemos mais atrás, é preciso ativar as potencialidades agentivas do animal através da “roupa”. O uso das penas não é o único caso desse ativar das potencialidades metafísicas dos animais e seres não-humanos necessárias a formação do corpo dos iniciados, a pintura corporal, cestaria, tecelagem e entalhe também agem assim, mas são as penas as mais evitadas e usadas com precaução, justamente porque ativam a dimensão agentiva presente nas aves de rapina, que além de grandes predadores, são animais tabu para os Gavião. Tocar ou matar certos pássaros, entre eles alguns espécimes da família dos *Accipitridae* (águias, sobretudo, gaviões) pode levar o matador a “perder o juízo”: que consiste em perder aos poucos as características que o iguala aos humanos, como a fala, o convívio social, comer cozido, pintar o corpo, enquanto se sobrepõe a elas as características que o transforma gradativamente em animal, como a perda da fala, o isolamento na floresta e a ingestão de carne crua, a pele pálida.

Na finalização de todos rituais gavião, onde estão confirmando cerimonialmente um nome pessoal, se utiliza penas brancas de gavião (*hyc toocot*). As penas brancas sobre o corpo efetivam a nova condição social do iniciado, são elas, junto com o restante da “roupa”, quem propiciam as condições de transformação desse corpo e da própria identidade do iniciado. O risco que o uso de certas penas poderiam causar a crianças e pais na couvade, como são a ingestão de certos alimentos e o sexo, se transforma em dispositivo de formação, de transformação do corpo do iniciado que ascende a uma nova condição social. No caso dos *hyc*re um conjunto de elementos, além da “roupa” que vestem, agem como índice de relação entre humanos e animais. Eles dormem sobre um jirau, um tipo de poleiro, como dormem as aves e realizam diariamente uma performance sobre outro jirau no pátio, simulando gestos de um gavião. O “capacete” que utilizam desde quando foram capturados tem na forma trapezoidal nítida relação com a cabeça de aves da família *Accipitridae*. Logo no começo do ritual passam por uma grande

transformação. Na mata, depois de serem alimentados pela aldeia que caça e pesca pra eles, a cor preta que cobria seus corpos será substituída pela cor vermelha⁵⁸.

O ponto importante a reter aqui é como estes objetos, estes bens de diferentes naturezas, que são prerrogativas rituais dos grupos cerimoniais em *Wyty*, são eles próprios dotados de capacidades agentivas que os mitos lhes atribuem. Vimos em M1 e M2, também veremos no mito de *ẽh'pre* (M7), como estes que agora são objetos um dia foram seres envolvidos em intensos processos de transformação, de metamorfose corporal ao lado dos criadores do universo e dos primeiros habitantes da terra. O cinto de *ẽh'pre*, para dar outro exemplo, transforma-se em uma enorme cascavel depois de abandonado ao chão por uma das jovens que participam do ritual de iniciação da mulher, como castigo, a velha que conduz a expedição as transformam em periquitos e depois a si mesmo em tatu e por fim, em cupinzeiro. A *wyty* recebe o cinto no último dia do ritual, marcando além de sua abdicação de *wyty*, a passagem da condição de virgem a de mulher apta a casar. Como parece ocorrer com os Wayana, o esplendor do “processo metafórico, os objetos rituais, conjugados a uma performance multissensorial, reinstalam os tempos primevos na aldeia, metamorfoseando as crianças, seres incompletos, em adultos, aliás em Wayana, em “gente”” (VAN VELTHEM, 2003, p.93).

Em *Wyty* estes objetos ritualísticos encontram nos mitos as potencialidades necessárias para concretizar a metamorfose dos corpos dos iniciados, reinstalando, como veremos, um tempo mítico de origem e formação das coisas.

Como outros autores tem mostrado, a fabricação de humanos é um processo de fabricação do parentesco e vice-versa. Entre os ameríndios, Viveiros de Castro (2002a, p.406) nos diz que no parentesco amazônico a afinidade distribui diversamente os valores associados a conhecida distinção entre consanguinidade e afinidade, atribuindo a consanguinidade a base do construído, da intenção e ação humana e a afinidade a matriz relacional cósmica. Nessa perspectiva os coletivos seriam definidos em base a esse “fundo

⁵⁸O preto está ligado aquilo que não é humano, a estados transitórios de corpos em transformação ou a subjetividades não humanas, como animais ou espíritos de defuntos. Agora o vermelho do urucu está relacionado a uma condição de humanidade que acompanha os Gavião desde os primeiros habitantes do mundo, que se pintavam diariamente se não houvesse nenhum impedimento, como no luto.

infinito de socialidade virtual”, enfim, um mundo que tenta através dos rituais Jê repor o estado de diferença infinita encontrado nos mitos (COELHO DE SOUZ, 2002, p.637).

Segundo Villaça (2002) recorrer a esse fundo infinito de socialidade é justamente uma das características do parentesco amazônico, que não se define exclusivamente em relações internas ou entre comunidades e povos, já que para autora o parentesco emerge de um intenso diálogo com seres não humanos.

The exterior is a constitutive part of kinship relations in Amazonia as a consequence of the fact that these relations are constructed from alterity as a starting point. The production of kin is related to the supra-local universe not only because of the need to capture identities and potencies from the exterior, as numerous Amazonian ethnographies testify, but also because humanity is conceived of as a position, essentially transitory, which is continuously produced out of a wide universe of subjectivities that includes animals (VILLAÇA, 2002, p.349)

Por meio do ritual os Gavião acionam a fabricação de coletividades e de corpos na relação com a alteridade animal em um movimento progressivo de identificação de algumas pessoas a categoria de humanos e de introdução de múltiplas diferenças e divisões internas nessa suposta homogeneidade, como as metades e grupos cerimoniais. Um movimento onde a máxima familiarização também é a máxima diferenciação. Foi Villaça (idem) quem percebeu a partir das práticas da couvade entre vários povos amazônicos que os corpos humanos são construídos em processos que os contrapõe a corpos animais, inversamente do que possa parecer, em um diálogo constante entre humanos e outros seres de onde se constrói o parentesco.

A ideia dos estrangeiros que entre muitos ameríndios visitam as aldeias nos rituais com os mais diferentes propósitos pode ser lembrada aqui. Estes estrangeiros, como bem vimos no ritual de *Wyty*, encarnam “formas de alteridad en gran medida intercambiables, sobre todo si, siguiendo interpretaciones perspectivistas (Viveiros de Castro 1996), se entiende que en todos los casos se trata del mismo tipo de sujetos, una especie de segunda persona”. Os autores vão propor análises do ritual sugerindo pensá-lo como ações “de laboratório”

Es decir, como ocasiones de establecer relaciones nuevas –modos nuevos de relación si se quiere– que serán eventualmente aprovechados en la vida cotidiana o pasarán a formar parte de la política y la economía corriente, pero que antes de ello pueden ser probadas en un contexto

especial, delimitado por signos que advierten a todos de que lo que se hará, se dirá y se verá no debe ser confundido con la realidad común; es, por lo pronto, meta-realidad o sobre-realidad (SAEZ;ARISI, 2013,p. 207)

As relações entre humanos e esses estrangeiros, ou não-humanos, bem como as relações entre os humanos no ritual, convergem ao tema clássico da formação da pessoa, que entre os Jê do norte, articula nome e corpo em um processo de etapas distintas, mas que pode ser pensado em um mesmo processo de formação da pessoa (COELHO DE SOUZA, 2002). Nesse processo os *hỳcre* tornaram-se homens sábios, grandes guerreiros e pessoas dotadas de prestígio social, quando morrerem receberão um funeral digno dos chefes. Já a *wyty* tornou-se uma mulher dadivosa, poderia dizer “a mais” dadivosa tendo em vista a consideração dos Gavião sobre o ritual de *Wyty* ser o mais dispendioso, como me diziam, “só pessoas importantes fazem *Wyty*”. Mas, não pretendo com isso sintetizar em um Super Ser Gavião a possibilidade de harmonizar, familiarizar, a multiplicidade de relações, de alteridades que o atravessa nesse processo de fabricação de nomes, que também são coletividades, tampouco sintetizar essa relação na produção de corpos, que também são objetos intermediadores da alteridade animal.

Como já fizeram outros autores, aqui pode ser muito interessante a distinção entre pessoa e agente produzida nas etnografias da Melanésia, especificamente com o trabalho de Strathern (2006), para pensar essas multiplicidades de relações, de alteridades que atravessam os corpos. A pessoa melanésia é criada pelas relações de interação social que produz, são as motivações sobre o outro que completam a ação que o primeiro induz, ou seja, ele é um agente, pois a partir de seu ponto de vista age tendo em mente o outro, que é a causa de sua ação. A pessoa é então contingente, necessita de relações para existir, no entanto, “o agente (ele ou ela) age com o conhecimento de sua própria constituição como uma pessoa na consideração dos outros e, na verdade, fabrica essa consideração (objetivando-se) ao ativar a relação” (STRATHERN, 2006, p. 404). Os sujeitos são feitos de múltiplas relações no qual o parentesco é um âmbito privilegiado de sua produção. Nele os processos são particularizados em virtude de surgirem como consequências de ações anteriores, algo como uma consequência de intercâmbio cumulativo das pessoas umas com as outras. Coelho de Souza recorre a essa abordagem quando se refere a fabricação do parentesco e metamorfose entre os Jê:

A distinção que quero sugerir entre pessoa e agente corresponde em certa medida a esta diferença entre o "ator social ordinário" e o "agente provido dos poderes criativos dos seres míticos". A ação social ordinária corresponde à fabricação do parentesco e assim de seres humanos, mas a metamorfose ritual seria essencial para a reposição das condições desse processo (COELHO DE SOUZA, 2002, p.580).

Pensando num plano coletivo, especificamente, nas três formas de familiarização que ocorrem simultaneamente no ritual de *Wyty*, se a pessoa na Amazônia é como na Melanésia divisível ela pode assumir ou ser levada a assumir uma posição em um dos lados do divisor canônico Eu\Outro e seus compósitos (nós\inimigos – afins\consanguíneos – predador\presa). “A passagem é mediada por uma transação: o inimigo dá sempre uma parte de si mesmo”, de um lado partes do Outro são incorporadas, de outro, parte de pessoas tornam-se pessoas (KELLY, 2005, p. 98).

Na familiarização dos grupos locais pela *wyty*, ela\ele se apresenta como agente aos grupos, objetivando sua posição de *wyty* frente aos coletivos providos dos poderes criativos dos seres míticos (*rop catiji e crow hu catiji*). No segundo caso os *hycre* assumem essa posição de agente frente ao coletivo de mulheres da aldeia. Na relação entre os iniciados e os animais são estes últimos, através da “roupa”, que se apresentam como agentes que possibilitam a metamorfose ritual⁵⁹.

Ao fabricar nomes, ou seja, ao confirmá-los cerimonialmente em *Wyty*, os Gavião atualizam as relações entre os grupos locais diferentes que participam do ritual em um movimento contínuo a cada realização. O término da performance permite a *wyty*, na verdade, acredito que a toda a aldeia, transformar a relação de hostilidade entre os grupos cerimoniais, entre afins, numa relação de afinidade, de construção do parentesco possibilitada pela confirmação cerimonial do nome. Ao mesmo tempo que o nome constrói um “corpo de parentes”, que vivem juntos por manterem relações específicas entre si, ele também constrói corpos metamorfoseados que se colocam na posição de seres

⁵⁹Tentei aqui brevemente aproximar a teoria perspectivista, que vinha balizando minha abordagem sobre os processos de familiarização da diferença, a uma teoria da troca. Mas, como afirma Kelly (2005, p.101), “quando falamos de sujeitos em uma teoria perspectivista nos referimos a um agente com uma visão sobre o mundo. Isto não é o oposto de uma pessoa transacionada que objetifica uma relação Um inimigo cativo não perde sua perspectiva sobre o mundo [...] Em suma, sua perspectiva (qualidade-de-sujeito) é o objeto das trocas”

míticos e possibilitam um retorno ao mundo de “diferença infinita” que intentam os rituais Jê, um mundo necessário para a continuidade da vida nos dias de hoje.

Então, todo este momento que vimos na descrição do ritual é apenas a face pública de construção do nome e do corpo, seu momento final, o momento onde cada iniciado “confirma” cerimonialmente seu nome no pátio, ocupa o lugar que um dia foi do epônimo e completa mais uma etapa do processo de formação do corpo gavião, atualizando as relações entre os grupos locais diferentes e metamorfoseando corpos que são a possibilidade de transformação das sociedades ameríndias.

3 OS GAVIÃO PYHCOP CATIJI E OUTROS NOMES.

Os *Gavião Pyhcop catiji* vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão, na microrregião de Imperatriz. Localizado na Amazônia maranhense o ambiente se constitui em uma faixa de contato entre a floresta amazônica e o cerrado do centro-oeste. A Terra Indígena Governador (TIG) foi demarcada em 1978 e homologada em 1982, compreende um espaço de 41.644 hectares localizada no município de Amarante do Maranhão. No período que estive com os Gavião eles viviam em dez aldeias.

As aldeias são resultado de um processo de cisão recente, iniciado em 2010 depois de quase 30 anos em uma mesma formação com três aldeias, hoje em algumas delas vivem apenas um grupo doméstico. Quando eu questionava os homens e mulheres mais velhos sobre esse recente processo eles não demonstravam nenhuma surpresa, tão pouco preocupação como a minha, que via nessas divisões algo que poderia enfraquecer internamente os Gavião tendo em vista o período tenso que vivem com os citadinos as vésperas de uma possível ampliação de suas terras. Mas, isso eu pensava.

O que se pode afirmar é que hoje os *Gavião Pyhcop catiji* são uma “mistura”, como dizem os velhos, de grupos locais que já estavam na região de mata do Rio Pindaré e daqueles que migraram da Bacia do Mearim e da Bacia do Gurupi, principalmente pelo Rio Grajaú, Rio Gurupi e Rio Tocantins para a região de Imperatriz/MA. Estes “subgrupos”, ou “grupos de nomenclatura” ou etnônimos, como vou chamá-los, são conjuntos de nomes com termos que designam partes de um grupo, são formados frequentemente pela composição de nomes de animais, plantas e outras qualidades acrescidos de um sufixo.

Os “etnônimos”, considerados nas etnografias como termos de autodesignação que se proliferam de acordo com o enunciador, mais do que servir para ordenar as descrições com conotações históricas, criando hierarquizações ou apenas comparando os termos presentes com seus correlatos do passado, os etnônimos “fornecem pistas sobre o modo em que os nativos praticam sua socialidade” (CALÁVIA SAEZ, 2013, p.09). Quando Nimuendaju esteve com os Timbira orientais, dentre eles os Gavião em 1929, os reuniu em um conjunto de 15 grupos através de critérios linguísticos e da localização

geográfica em comum. A realidade é que sabemos muito pouco da relação que estabeleciam estes povos e das formas que assumiram historicamente.

É interessante como nesses casos “as relações intertribais aparecem como resíduos etnográficos praticamente inexplorados” (DEMARCHI; MORAIS, 2015). Já conhecemos alguns desses “resíduos” que antropólogos (as) como Nimuendaju, Damatta, Melatti, Ladeira e Barata nos deixaram sobre as relações, principalmente de casamento e cerimoniais, que indivíduos de povos Timbira distintos mantinham com os Ramkokamekra-Canela, Krahõ, Gavião, Krikati, Apinajé e se dermos atenção a esse assunto, talvez muitos outros, inclusive de povos que não os Jê. Por isso, tentando submergir esses resíduos no caso dos Gavião, apresento questões sobre o histórico de contato e etnohistória gavião para focalizar nos etnônimos em uso hoje na TI Governador as redes de relações (de parentesco, onomástica, e feitiçaria) estabelecidas entre estes grupos a partir da circulação de pessoas e objetos.

3.1 Histórico de contato.

Em 1929 quando Nimuendaju esteve com os Timbira orientais, dentre eles os Gavião *Pyhcop catiji*, falantes do tronco linguístico Jê, identificou como Timbira um conjunto de 15 povos agrupados por critérios linguísticos e que habitavam em comum uma faixa do Rio Tocantins, que por sua vez se estendia por toda bacia do Rio Gurupi no sentido norte, atravessando o Rio Grajaú, Rio Mearim até a margem esquerda do Rio Parnaíba, um trecho entre o norte de Goiás e o sul do Maranhão (NIMUENDAJU, 1944).

Os Timbira foram classificados em: Timbira Orientaes - Grupo Setentrional: 1) Timbira de Araparyt (Gurupi), 2) Krëyé de Bacabal e 3) Kukðekamekra. Grupo Meridional: 4) Krëyè de Cajuapára, 5) Kre/púmKateye, 6) Pukópye e 7) Krĩkateye, 8) Gaviões da mata, 9) Apànyekra, 10) Ramkókamekra, 11) Kènkateye, 12) Kraho, 13) Càmekra, 14) Põrekamekra, 15) Apinayé (Nimuendajú, 1946). Atualmente se considera como povos Timbira os: Krahô (TO), Krikati (MA), Apanjekrá/ Canela (MA), Ramkokamekrá/Canela (MA), Gavião Pykobjê (MA), Krepumkatejê (MA), Pàrkatejê/Gavião (PA), como Timbira orientais e os Apinajé (TO), considerados Timbira ocidental (NIMUENDAJU, 1944, CROCKER, 1990). Nimuendaju considerou que os

Krêhe haviam acabado ou se misturado aos citadinos próximos de suas aldeias. Mas, recentemente, os Krêhe, se reuniram e reivindicaram seu território e uma identidade Timbira⁶⁰.

Nimuendaju suspeitava da existência de povos Timbira a leste do Parnaíba, no atual Piauí, de onde teriam sido expulsos pelos Akwen e Acroás por volta dos séculos XVII e XVIII.

Ao norte, o território Timbira confrontava com aquele ocupado por grupos Tupi (Tembé, Guajá e Tenetehara); a leste com os dos “Acroás” e “Gamelas” (Tupi); ao sul e sudeste com o dos Akwe (Xavante/Xerente) e além Tocantins com os “Gaviões” e Apinayé. Com toda certeza, os grupos arrolados por Nimuendajú não correspondem a todos os Timbira que ocuparam o território acima delimitado antes e durante o século XVIII (AZANHA, 1984, p.06).

Quem consultar os dados nas fontes históricas sobre os Timbira chega a um total de 12 mil índios Timbira no início do século XIX. Anteriormente a essa época é possível estimar a população Timbira entre um mínimo de 25 e um máximo de 35 mil índios (idem). As primeiras informações que dispomos sobre os Timbira são das anotações de Major de Paula Ribeiro⁶¹. Capitão de um posto militar brasileiro em Pastos Bons/MA, desde 1800 até sua morte em 1825, ele esteve na linha de fronteira com os Timbira durante as “bandeiras” e o processo de colonização. No livro escrito sobre suas memórias, Memória sobre as Nações Gentias, ele dizia do tamanho da nação Timbira (Jê) em comparação com os Gamella (Tupi), também falava de uma expansão destes povos Timbira para além do Tocantins, na direção do Para e Goiás. Gilberto Azanha (1984) chama a atenção para o destaque que o Capitão Ribeiro deu as guerras, cisões e alianças em comparação com Nimuendaju, que escreveu brevemente sobre esse tema. Com certeza Ribeiro fazia esse relato preocupado com a expansão das Nações Timbira, já que deveria contê-las cumprindo sua função como Capitão. Podemos supor que ao longo do

⁶⁰(Comunicação pessoal Monica) Monica doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão está realizando sua tese com os Krêhe, abordando esse processo de reemergência étnica.

⁶¹Dos escritos do Major de Paula Ribeiro só tive acesso indireto a partir dos trabalhos de Nimuendaju (1944) e Mellati (1972)

século XVII existiam em torno de 30 aldeias no que se convencionou chamar “País Timbira” (AZANHA, 1984).

Nimuendaju (1944) usou essa ideia do País Timbira fazendo referência a extensa área que estas nações ocupavam e ao fato de haverem tantas semelhanças entre elas. As semelhanças existiam porque os Timbira teriam consciência de que são parte de uma “grande unidade étnica, cujos característicos mais importantes são, segundo eles, além da língua mais ou menos igual, sobretudo o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corrida de tora” (idem, p.13).

No entanto, mesmo com tantas semelhanças, algumas delas tão bem exploradas pelas monografias com os Timbira⁶², sabemos muito pouco sobre as relações intra-étnicas envolvendo estes povos. Sabemos que alguns deles formavam alianças e negociavam uns com os outros. Mas, antes e durante a pacificação, parte desses povos eram inimigos e lutavam entre si,

com a consequência de que os derrotados às vezes ficavam tão fracos que se entregavam voluntariamente aos postos militares dos colonizadores, para terem proteção contra seus inimigos índios. Em 1814, o povo raposa derrotou os Ramkokamekra-Canelas a tal ponto que, no mesmo ano, esses Canelas se entregaram a bandeira brasileira sediada em Pastos Bons, em busca de segurança [...] No início de 1815, os Canela ajudaram os colonizadores a atacar um grupo do povo raposa que se encontrava em Buritizinho (CROCKER, 2009, p.20)

Os índios Krahõ depois de se renderam em 1809 também se valiam das alianças com os colonizadores, uma vez que tinham interesses sobre povos inimigos. Os Krahõ chegavam a roubar gado dos fazendeiros e colocavam a culpa em povos vizinhos para incentivar as expedições contra estes inimigos. Mesmo os povos que não indicavam perigo, como os índios Põrekamekra e “Ponkatgêz, sofreram com as investidas dos militares ajudados pelos Krahõ (MELATTI, 1970). O Major Ribeiro também relata investidas baseadas em alianças entre colonizadores e povos indígenas contra os Gavião.

⁶² Ver Nimuendaju (1944), Lave (1967), Melatti (1972), DaMatta (1976), Carneiro da Cunha (1978), Azanha (1984), Ladeira (1982a), Barata (1981) Crocker (1990), Giralдин (2000).

Finalmente, a 28 de julho de 1815, uma Expedição de Pastos Bons, querendo investir contra os Píocobgês, foi auxiliada por outra de São Pedro de Alcantara, que levou consigo aliados Macamekrans e ainda ambas juntas não puderam forçar aqueles bravos Timbira (idem, p.451 *apud* BARATA, 1981, p.59)

Essa ocupação do território Timbira pelas chamadas “bandeiras” ocorreu por três vias diferentes no espaço e no tempo. Do norte, partindo de São Luís, pelo Rio Mearim e pelo Rio Itapecuru. Pelo Rio Tocantins acima, vindo do Para. De Goiás, também pelo Rio Tocantins, mas para baixo, partindo da Bahia através do Piauí em direção nordeste (NIMUENDAJU, 1944). Essa última via de colonização foi a de ação mais intensa e de consequências drásticas aos povos Timbira, porque Bahia era o centro da colonização enquanto São Luís, Para e Goiás apenas postos avançados durante o século XVIII. Nimuendaju tem uma hipótese da qual os Gavião do Pará ou Parakateyê faziam parte do grupo dos Pukobyê, sendo que a separação da região do Grajaú talvez tenha acontecido em meados de 1850. Quando a força guerreira dos Parakateyê diminuiu, ao ponto de ser aconselhável um acordo de paz com os inimigos, como fizeram os Pukobyê, parte do grupo Parakateyê não acatou a decisão de um acordo de paz e se retirou gradativamente para o oeste (NIMUENDAJU, 1944).

Nimuendaju acredita que o primeiro encontro dos portugueses com os Timbira deve ter acontecido depois que os lusitanos expulsaram os franceses da Ilha do Maranhão, em São Luís/MA. Em 1624 foi construído o Forte do Rosário, na atual cidade de Rosário/MA que fica a 80km de São Luís/MA, de onde se flagelavam os índios vizinhos a foz do Rio Itapecuru. Depois de 1660 iniciaram-se as atividades missionárias dos Jesuítas, principalmente com os Guajajara, falantes Tupi, que viviam as margens do Rio Pindaré. As lutas entre colonizadores e povos indígenas pela posse desse território entre os Rios Itapecuru e Paranaíba aconteceram até 1731, mas Nimuendaju (1944) não afirma se haviam povos Timbira vivendo nessa região durante esse período. Apenas em 1728 há notícias de uma grande invasão Timbira na cabeceira do Rio Itapecuru, as margens leste do Rio Paranaíba (idem). As invasões, diz Nimuendaju, eram uma tentativa de frear os avanços das bandeiras ou recuperar os territórios perdidos. Quando conflitos se anunciavam, as relações com os indígenas eram assunto particular dos colonos.

Os Pukópye são tidos nessas descrições como “a mais aguerrida de todas as tribos Timbira”. Nimuendaju diz que viviam até além do Alto Grajaú, na bacia do Rio Santana

a sua margem esquerda e que possuíam cerca de 5 aldeias em torno de 1819. Entre 1804 até 1849 os Gavião, comumente assim chamados pelos brasileiros, ainda eram considerados ferozes e traiçoeiros. Durante esse período assaltaram povoados no local onde hoje fica Grajau, renderam bandeiras, libertaram prisioneiros e chegaram mesmo a aniquilar bandeiras em combates.

Francisco Alves dos Santos, que ainda é vivo, foi obrigado em 1804, nos campos dos Piocobgês, a largar os prisioneiros que sobre eles tinha feito ao primeiro encontro, que foi de surpresa para os ditos gentios, e pôz entre todo cuidado nos pés para escapar com vida. Manoel José de Assumpção, perdeu ali a vida com toda a sua tropa (RIBEIRO, 1841, p.446 *apud* BARATA, 1981, p.59)

Ribeiro ainda relata que o principal motivo da guerra aos índios não era tanto a necessidade de abrir novas áreas a colonização nem a de assegurar as já ocupadas, mas a avidez dos colonos de obter escravos índios” (idem)⁶³. Foi apenas na segunda metade do século XIX que os Pukópye estabeleceram acordos de paz, depois de estarem enfraquecidos por décadas de guerras e epidemias.

Após essa longa fase de guerras de “pacificação”, com a dominação dos Pukobyê, a região foi definitivamente ocupada em 1852, com a fundação da cidade de Imperatriz [...] realmente, no momento posterior, logo após os primeiros impactos causados pela penetração da frene de expansão pastoril, como consequência da falta de maiores atrativos econômicos, passou a região por uma longa fase de relativa estagnação, tendo permanecida sua população um tanto rarefeita, praticando uma agricultura e pecuária ao nível da economia de “subsistência” ou de “excedente” (BARATA, 1981, p. 60)

Maria Helena Barata esteve em 1980 com os Gavião, sua dissertação é a referência mais recente sobre eles. Para a antropóloga o histórico de ocupação das terras *Gavião Pyhcop catiji* está descrito em dois períodos. O primeiro teve início nos fins do século XVIII e início do XIX, quando o território em que viviam os Gavião é invadido por duas

⁶³ Nimuendaju explica que o governo português não sancionava a escravidão dos índios, permitindo por um decreto em relação aos Botocudo de Minas Gerais uma exceção. No Maranhão tratou-se de considerar os Gamellas e os Timbira como Botocudos.

frentes de expansão: a frente pastoril, originária da Bahia e Pernambuco e a frente agrícola que vinha do Pará. O Rio Tocantins foi de grande importância nesse período de ocupação, porque articulava a frente de expansão agrícola do Pará e a pastoril do Maranhão, uma chegava pelo norte a outra pelo leste e sul. A frente pastoril, a mais danosa aos povos Timbira, foi se internalizando pelos sertões em busca de novos pastos, o que criou uma verdadeira guerra por terras⁶⁴.

Embora o impacto causado pelo encontro entre índios e fazendeiros tenha, nesta região, se revestido da mesma violência ocorrida em outras áreas de penetração recente, ela é aqui atenuada, quando comparada as áreas agrícolas e extrativas, pela não necessidade de utilização de mão de obra indígena nas atividades de produção. Tratando-se em essência de uma luta de posse da terra (BARATA, 1981, p.57)

O segundo período de ocupação inicia-se em meados de 1950, durante o governo de Juscelino Kubitschek, diante da perspectiva de abertura da Rodovia Belém-Brasília. Como a estrada ajudava o escoamento da produção vieram primeiro nordestinos atrás de condições de trabalho, depois os grandes fazendeiros do sul da Bahia, Minas Gerais e São Paulo, os chamados “sulistas” que promoveram uma súbita valorização das terras. Os “sulistas” penetraram na região em busca de terras consideradas de melhor qualidade, o que resultou num processo de expropriação de pequenos lavradores instalados desde o primeiro período de ocupação naquelas terras. Criou-se um novo movimento de interiorização, novos centros urbanos surgiram e os “sulistas” formam obrigados a “comprar” terras localizadas em área indígena. Foi somente em 1960 que missionários da New Tribes se instalaram entre os Gavião *Pyhcop catiji* e em 1970 a FUNAI instalou o Posto Indígena Governador (BARATA, 1981).

Talvez seja oportuno acrescentar outros dois períodos, digamos assim, ao histórico de ocupação das terras dos Gavião a partir de meus dados de campo. O terceiro período, como o parágrafo acima anunciou, foi estabelecido pela demarcação da Terra Indígena Governador (TIG) em 1974. Segundo o senso de Barata (idem) nesse momento viviam todos os Gavião em uma só aldeia, a Aleia Governador, onde em 1970 foi instalado o

⁶⁴É interessante como no caso dos Gavião, segundo a abordagem sobre o contato de Barata (1981), a “luta” esteja colocada entre a questão da posse da terra. Uma vez que para Ribeiro (1841), quando ele fala das guerras entre colonizadores e povos Timbira, o eixo central era tornar indígenas escravos.

Posto Indígena Governador⁶⁵. A década seguinte foi de intensas transformações no modo de vida dos Gavião, não por carência, mas digamos, por fartura de dinheiro. No período que Maria Helena Barata esteve em campo os Gavião estavam em vias de iniciar o convenio com a Vale do Rio Doce, no qual eles seriam indenizados pelos impactos que sofreram no Projeto Carajás. Muito dinheiro começou a chegar nas mãos dos Gavião, mesmo desconsiderando a parcela desviada por funcionários da Funai, como eles mesmo contam. O dinheiro, como dizem, fez com que em 1989 o grupo da Aldeia Riachinho decidisse retornar ao seu território, depois de conflitos com o grupo de Governador motivados por disputas sobre esse dinheiro que vinha da Vale. Acusavam o cacique de favorecimento próprio. Mas, já em 1986, os moradores da Aldeia Rubiácea decidem retornar depois de brigas entre as mulheres dos grupos da Rubiácea e do Governador. Separadas novamente em três aldeias, cada uma delas começa a reivindicar aquilo que lhes é de direito, principalmente, energia elétrica, estradas, escolas e posto de saúde.

O que poderíamos chamar de quarto período, referente ao que acontece hoje na TIG, diz respeito a mais um momento de deslocamento e dispersão dos grupos nas aldeias Riachinho e Rubiácea. Depois de parcialmente assistidas pelas políticas públicas, as duas aldeias passaram a partir de meados de 2010 por uma série de dispersões, de grupos domésticos e até de uma única família, que abandonaram o local que moravam e formaram novas aldeias. Nas narrativas sobre as divisões, que veremos mais a frente, os motivos giram em torno das mesmas disputas baseadas no acesso aos bens e benesses que as políticas públicas, ou não-governamentais, supostamente trazem para dentro da aldeia.

Mas, talvez seja precipitado conferir as questões econômicas a razão das dispersões e contrações das aldeias. Os moradores de cada uma delas possuem laços de parentesco com outros grupos, povos com origem e trajetória diferentes, mas que se reconhecem e são reconhecidos como *Gavião Pyhcop catiji* frente aos *cohpẽ* (não-indígena). No entanto, em situações específicas, fazem submergir etnônimos que os diferenciam ou aproximam. Quando fiz as tais perguntas, “qual o nome do seu povo”, “quais os povos que viviam perto deles”, “de onde eles vieram”, uma profusão de

⁶⁵Na Aldeia São Felix o senso de Barata (1981) diz que viviam cinco pessoas em 1980. Mas as moradoras mais antigas dessa aldeia dizem que durante alguns períodos, que se intercalam com estadias na Aldeia Governador, a aldeia era um local de uso sazonal, especificamente no período da seca quando o trabalho na roça é maior. O avô muito tempo antes delas nascerem já tinha roça naquela região, o pai continuou usando o espaço e agora elas faziam o mesmo com suas roças, que até hoje estão próximas da Aldeia São Felix.

etnônimos, topônimos e deslocamentos apareceram de onde eu via tanta semelhança e permanência.

3.2 Despovoamento da Bacia do Mearim.

Ainda é difícil escrever sobre os acontecidos que datam a um período anterior a década de 1950 e 1960, quando a construção da Rodovia Belém-Brasília trouxe uma segunda onda de migração para o Maranhão e aumentou o interesse sobre as terras indígenas. Nos últimos 10 anos os Gavião perderam grandes conhecedores da história do seu povo, velhos e velhas que se foram. As narrativas que ouvi são de pessoas em torno de 70 anos que eram criança no tempo em que os fatos aconteceram, algumas delas eles não viveram, ouviram de seus avós ou dos pais que contavam dos seus avós.

A ocupação da região onde vivem os Gavião é narrada em meio aos deslocamentos que diferentes povos realizavam por uma extensa área que vai de São Luís até Barra do Corda e Grajaú, tendo como limite oriental o Rio Tocantins e extremo ocidental o Rio Mearim. O sentido desse deslocamento é o da região do Rio Grajaú até a bacia do Rio Gurupi. No entanto, a presença de um indígena que teria vindo do Gurupi para a região do Grajaú, especificamente para a Aldeia Governador, sugere uma via de mão contrária⁶⁶. Talvez a ocupação da área teria ocorrido também por povos que se deslocavam no sentido norte-sul, das regiões de floresta amazônica para o cerrado.

A explicação mais recorrente do deslocamento coincide com a mesma narrada em um mito gavião de origem e dispersão dos Gavião e outros povos Timbira e Jê.

3.2.1 Mito 3 – origem da divisão e dispersão dos povos Timbira e outros Jê.

⁶⁶Gurupi, como é chamado esse homem, é consanguíneo de um grupo que veio da região do Rio Gurupi e que morou durante anos com os Gavião. O filho de um desses antigos moradores da Aldeia Gavião foi buscar Gurupi para se casar com a irmã de sua esposa.

O sentido dessa ocupação que vem da região do Rio Grajaú até a bacia do Rio Gurupi é o mesmo do mito gavião de *Patjapi* (M3), que narra a origem da divisão dos povos Timbira e outros Jê. A versão abaixo elaborei com base em outras três versões do mito registradas em duas aldeias.

Os índios fugiam do Rio de Janeiro das investidas de Pedro Alvares Cabral. Muitos ficaram lá, outros vieram até São Luís. Fizeram outras aldeias que novamente foram atacadas. Continuaram fugindo. Fizeram uma aldeia do lado de cá do rio onde hoje é Grajaú [lado oriental]. Enquanto se banhavam e bebiam em uma pequena lagoa, viram um grande peixe cascudo⁶⁷. Por onde ele descia a água vinha descendo com ele. Essa água deu origem ao rio Grajaú. Fizeram uma aldeia grande nesse lugar. Para visitar os parentes do outro lado do pátio gastavam um dia de viagem. *Patjapi* achou que aquilo estava errado. Chamou todos no pátio e começou a separar os povos indicando a direção e a fala [língua] que cada um deveria assumir. Assim foi dizendo: *Cy tyhcre cati ji*, *Cree pym cati ji*, *Pyhcop cati ji*, *Rõo cy cati ji*, *Cohcuj re catiji*, *Pji hÿre cati ji* [Krikati] *Mÿy ca mecrare* [Krahõ] *Caiapo cati ji* [Kayapó], *Pyh txiteh* [Xerente], Gavião do Para *catiji*, *Wacu con*, *Gurupi cati ji*, *Caraja cati ji*. (André -Cawcree, Awrerec, Cucon *teh cru*; Maria Lucia -Crÿcatac, *Cohpëxem*, *Aaruj*, *Cu'carut*; Damásio – *Wajpe*. Aldeia Governador e Aldeia Rubiácea, 2015).

Não vou me aprofundar nas possíveis interpretações sobre M3, o interesse sobre ele agora é ressaltar a Bacia do Mearim como o ponto de despovoamento e fluxo de deslocamento, seguindo pelo Rio Grajaú abaixo, também entre os mitos. Olhando novamente para M3 ele tem um princípio desorganizador que move as ações da personagem e acarreta reações em todos os outros povos. É o risco da distância demasiada do parentesco, colocado por uma aldeia grande demais para os fluxos entre as casas e segmentos residenciais⁶⁸, que faz com que a personagem tome a decisão de dispersar os diferentes povos que viviam nesse local. É a partir desse ato, da profusão de etnônimos que cada narrador acrescenta a seu modo, que sabemos os povos que migraram do Grajaú, seja no sentido rio abaixo, ou das margens do Tocantins e Gurupi no sentido acima.

⁶⁷*Loricariidae*. Nome comum aos peixes siluriformes da família Loricariidae, também conhecidos como acari, acari-bodó, bodó, cari, boi-de-guará e uacari. Os loricariídeos são peixes exclusivamente de água doce, tem corpo delgado, placas ósseas e cabeça grande, habita o fundo dos rios, alimentam-se de lodo e restos orgânicos, habitam os rios e lagos da América Central e do Sul.

⁶⁸Os Gavião *Pyhcop catiji* tem um padrão de residência uxorilocal, as mulheres permanecem na casa que nasceram, os homens quando casam passam a morar na casa da sogra. Um outro padrão na transmissão de nomes liga as casas, o irmão dá o nome da irmã para sua primeira filha, a irmã dá o nome do irmão para seu primeiro filho.

Durante esses deslocamentos algumas pessoas me descreveram encontros amistosos, já que quando se encontravam estes povos Timbira se reconheciam pela língua muito comum e não guerreavam entre si. Outras versões desses encontros são o oposto, são extremamente violentas e resultavam em mortes pela disputa do território e de certos objetos⁶⁹.

3.3 Deslocamentos, contração e dispersão das aldeias.

Parece não haver dúvida que as aldeias Gavião na década de 1980 estavam reunidas na Aldeia Governador. Como vimos, 12 anos depois do deslocamento para a Governador o grupo da Rubiácea decide retornar e reconstruir a aldeia incendiada pelo fazendeiro Otávio. O grupo do Riachinho, 19 anos depois de fugir da epidemia de sarampo que matou muitas pessoas, retorna para a aldeia e retomam a vida no lugar que consideram seu. A partir de então, nos anos 2000, as aldeias Rubiácea e Riachinho entraram em um processo de cisão, dando origem a novas aldeias formadas por grupos domésticos e algumas delas apenas por uma família nuclear, ou seja, pai, mãe e filhos. Nesse período, novas dispersões e deslocamentos voltaram a acontecer dentro da TIG, implicando na divisão de grupos que passaram a se tratar por aldeias diferentes de um mesmo povo, que se reúnem nos rituais, mas que querem assegurados seus direitos como aldeias diferentes uma da outra; o que muitas vezes coloca uns contra os outros.

O motivo mais evidente dessas disputas, a princípio, mas também de acordo com as narrativas em português que descrevem o que levou a cada uma das cisões dos anos 2000, está relacionado a disputa pelo controle dos bens e benesses que as políticas públicas supostamente trazem para dentro das aldeias; como carros, motos, cargos, dinheiro. Mas, só a princípio. Quando tentei compreender para onde se deslocavam e quem se deslocava dentro da TIG nos últimos 20 anos uma série de topônimos que identificam aldeias abandonadas e etnônimos, que por sua vez identificam os povos que viviam nelas, submergiram trazendo novos elementos sobre os deslocamentos e os momentos de contração e dispersão das aldeias Gavião no século XXI.

⁶⁹Como a machado de pedra semilunar (*cỳxre*) usado em guerras de tempos passados.

Então, até esse ponto, podemos fazer alguns comentários sobre os deslocamentos das aldeias Gavião localizados em três períodos. O primeiro no século XIX com base em Nimuendaju (1944), o segundo no século XX com Nimuendaju, Lave (1967) e Barata (1981), o terceiro período de acordo com meus dados de campo sobre os deslocamentos no século XXI, que acaba refletindo sobre os outros dois primeiros novas e velhas questões. O que também torna interessante um olhar mais detalhado sobre estes deslocamentos, contrações e dispersões, é que eles não são especificidade dos Gavião, são comuns entre outros povos Timbira que habitam a região entre o Rio Tocantins e o Rio Parnaíba.

Antes de Nimuendaju estar com os Gavião o que sabemos é basicamente o que foi descrito pelo Major Paula Ribeiro, comandante de um posto militar brasileiro que atuava na “pacificação” dos Timbira por volta de 1819. A primeira menção que faz ao local que ocupavam os Pukópye vem de um relato do ataque a uma bandeira em 28 de junho de 1813.

A mim contaram que o massacre se dera na passagem de um desfiladeiro quando a bandeira quis tomar de assalto pela ponta Leste a Serra da Desordem [...] colinas íngremes isoladas que ali e acolá se levantam no divisor de águas do Tocantins, um pouco ao norte da estrada de Grajaú a Porto Franco. (NIMUENDAJU, 1944, p.19).

Logo em 1814, ainda segundo Ribeiro, teriam assaltado o povoado de Porto Chapada, na atual cidade de Grajaú. Mas é só depois da “pacificação” em 1858 que temos uma localização mais precisa das aldeias Gavião. Uma “Directoria” foi criada para eles em um trecho as margens do Rio Grajaú, estavam segundo estes dados divididos em 14 aldeias até a cidade de Grajaú/MA (idem, p.20). O deslocamento da Bacia do Rio Santana para a beira da mata do Rio Pindaré, para onde fugiram expulsos pelos fazendeiros, onde é o atual local das aldeias Gavião, deve ter ocorrido entre meados do século XIX e início do XX. Porque “durante muito tempo eles tiveram uma aldeia no Morro do Chapéu (*Quêhn jawin*) a Leste do Alto Pindaré. O senso de 1919 menciona esta aldeia com 52 habitantes, qualificados erroneamente de ‘Canellas’ (idem).

Então, acuados pela violência dos fazendeiros e pelas epidemias, podemos supor que essa concentração das aldeias Gavião umas próximas das outras, que temos acesso pelos registros de Major Paula Ribeiro, ocorreu as margens do Rio Grajaú por volta de

1858, nas 14 aldeias de que fala Nimuendaju (1944). Os Gavião fugiam dos brancos em todos estes deslocamentos no sentido norte das frentes de expansão que vinham, principalmente, do leste de seu território. Essa concentração foi motivada, provavelmente, pela falta de outras opções tendo em vista os resultados devastadores da “pacificação”.

Talvez seja importante, pensando na discussão que se segue sobre etnônimos, fazer breves comparações sobre os deslocamentos das aldeias de outros povos Timbira durante o século XIX descritos por Nimuendaju (1944). Na verdade, focalizo os povos que vivem dentro da TIG e que tem o mesmo etnônimo auto estabelecido, *Pyhcop catiji*, mas que se reconhecem por nomes e origens diferentes.

O primeiro deles são os Krëyé de Bacabal, como Nimuendaju (1944) chama esses Timbiras que habitavam a região entre o Baixo Rio Mearim e o Rio Grajaú, ou os Timbira do Baixo Mearim, segundo o Major Paula Ribeiro. Por volta de 1818 guerreavam com os moradores dessa região até o Rio Itapecuru ao norte e pelo sul, guerreavam até quase a cidade de Barra do Corda/MA. Mas parece que eram residentes recentes daquela região, porque “ainda em 1753 esta era ocupada pelos Gamellas e os chamados ‘Acroá’, subtribo deles” (idem: 16). Em 1854 começaram a se apresentar pacificamente aos moradores da região de Bacabal/MA. Os Krëyé de Cajuapára, ao que parece localizado na atual cidade de Itinga do Maranhão/MA, não são um subgrupo dos Krëyè de Bacabal, Nimuendaju diz que a fala dos primeiros se assemelha mais com a dos Kre/púmkateye e a dos segundos com os Timbira de Araparytíua. Os Krëyé de Cajuapára eram reconhecidos por outros povos Timbira pelo nome de Pihãkamekra, “as suas antigas sedes eram no Envira Branca, um igarapé que desemboca no Tocantins pela margem direita, um pouco abaixo de Imperatriz” (idem, p. 17).

Os Kre/púmkateye Nimuendaju diz que talvez fossem os antigos Caracategè, cujo nome localizava uma vasta região as margens direita do Rio Grajaú, onde por volta de 1811 se tinha registro deles. Já em 1863 estão como localizados a margem esquerda do Rio Grajaú. É a menção da participação desses Timbira na revolta dos Guajajára aos padres em Alto Alegre do Maranhão/MA que nos ajuda a deduzir que nessa época estavam próximo dessa região. “Durante a revolta dos Guajajára em 1901, foram estes Timbira os únicos moradores de Grajaú que não só não fugiram diante dos revoltosos mas que [...] com seu punhado de guerreiros tomaram até a ofensiva contra os Guajajára”

(idem, p. 24). Ou seja, ao contrário dos deslocamentos que levaram outros povos a atual área ocupada pelos Gavião, que até agora seguiam na direção norte, no fluxo do Rio Grajaú a baixo, sentido que também é mencionado em M2, os Kre/púmKateye teriam seguido do norte para o sul do Maranhão, no sentido contrário que corre o Rio Grajaú.

Ao norte dos Kre/púmKateye, localizados mais próximos do Rios Pindaré e do Rio Gurupi do que dos Rios Grajaú e Mearin, estão os Timbira de Araparytúa. O Major Paula Ribeiro diz que suas sedes estavam a oeste do Pindaré e que sua permanência naquela região era recente. Provavelmente entre 1820 e 1860 migraram para o Gurupy fugindo das tentativas de aldeamento. “Em 1862 dois bandos de Timbira são mencionados no relatório do Governador Araujo Brusque no Gurupy, onde migram do Maranhão ‘ há muito anos’” (idem, p.14). Nimuendaju diz que por volta de 1880 se revoltaram contra o oficial que administrava a região do Gurupy e retornaram para o Pindaré. Depois da morte do chefe, reaparecem em 1889 no Gurupy, nos anos seguintes, depois de outras epidemias e ataques dos Urubú, se uniram a famílias de brasileiros localizados na foz do Araparytúa, o que presumo ser o Igarapé Aparitua, afluente do Gurupi próximo ao município de Centro Novo/MA.

Ao que parece esse primeiro período de deslocamento dos Gavião e destes outros povos Timbira é caracterizado pelo progressivo afastamento das áreas que os *cohpê* (não-indígena) ocuparam no fluxo das frentes de expansão, o que culminou numa concentração as margens do Rio Grajaú da qual só temos notícia posterior no século XX. Os deslocamentos a partir de então possuem características específicas se comparados aos do século XIX. Podemos dizer que os deslocamentos destes povos Timbira no fim do século XIX são deslocamentos de longo alcance, onde o contato devastador com as frentes de expansão e as bandeiras os fazia se afastar do local onde estavam, sem parada certa. As primeiras décadas do século XX foram marcadas por um outro tipo de deslocamento, um deslocamento de curto alcance, que vai trazer junto com seu tempo a possibilidade de pensarmos nos novos contextos de socialização entre as aldeias e entre os *me hêeh* (indígenas) e os *cohpê* (não indígenas).

Quando Nimuendaju (1944) esteve com os Gavião em 1929 eles viviam concentrados em duas aldeias a 16 quilômetros uma da outra, São Felix e Recurso, atual Aldeia Borges, onde hoje vivem os Guajajará/Tenetehara. Nimuendaju não discute o deslocamento da aldeia no Morro do Chapéu (*Quêhn jawin*), identificado por um senso

em 1919 que ele mesmo menciona, para as Aldeias São Felix e Recurso. O autor apenas localiza a primeira mais ao norte e a segunda mais ao sul do Morro do Chapéu. A Aldeia São Félix é chamada na língua gavião de *Ajromhuc xwaheh* (*ajromhuc*; s. pau de leite + *xwaheh*; s. ponta). Uma das antigas moradoras contou que moravam primeiro em *Ajromhuc xwaheh*, só depois fizeram outra aldeia a poucos metros de distância a qual chamaram São Felix. São Felix fica as margens da estrada que vem da MA-227 e leva até a Aldeia Governador, fica ao sul do Morro do Chapéu e ao lado de uma pequena serra (*quên*) de onde é possível ver os pés de macaúbas reunidos ao redor do círculo periférico das casas, indicando o local da antiga aldeia. A outra aldeia que Nimuendaju menciona no senso de 1929 é a Aldeia Recurso, que fica onde hoje está a Aldeia Borges, onde vivem os Guajajará\Tenetehara. Recurso era o nome português da aldeia *Cu jacaateh* (*cu*; s. água + *jacaa*; s. branco + *teh*; adj. grande), provavelmente pela grande lagoa que existe no local. Mas, os dados que levantei em campo criam uma sombra de dúvida sobre a existência de apenas duas aldeias no início do século XX, como escreve Nimuendaju (1944), ou indicam uma grande dispersão nos anos seguintes, o que acho pouco provável.

Quadro 3 – Topônimos em uso na TI Governador.

Topônimos	Tradução dos termos
<i>Pÿr creh creht</i>	<i>pÿr</i> (s.tora) + <i>creh creht</i> (s.barulho)
<i>Prêhnre crat</i>	<i>prêhnre</i> (s.pequi) + <i>crat</i> (s.toco)
<i>Waher Cree</i>	<i>waher</i> (s. buraco) + <i>cree</i> (s.inseto)
<i>Awar cu jêeh quin</i>	<i>awar cu</i> (s.palmeira inaja) + <i>jêeh</i> (s.carne) + <i>quin</i> (trad. lit. desse lado)
<i>Cu jacaateh</i>	<i>cu</i> (s.água) + <i>jacaa</i> (s.branco) + <i>teh</i> (adj.grande)
<i>Ajromhuc xwaheh</i>	<i>ajromhuc</i> (s.pau de leite) + <i>xwaheh</i> (s.ponta)
<i>Quên cree</i>	<i>quên</i> (s.pedra\serra) + <i>cree</i> (s.buraco)
<i>Tuutuc jaxip</i>	<i>tuutuc</i> (planta) + <i>jaxip</i> (fios da planta)
<i>Cõhmxi cu</i>	<i>cõhmxi</i> (s.fruto bacuri) + <i>cu</i> (trad.lit. muitos pés)
<i>Ehxpoo cÿm cu</i>	<i>ehxpoo</i> (s.fruto) + <i>cÿm</i> (s.lugar) <i>cu</i> (trad.lit.muitos pés)
<i>A'cryt jari</i>	<i>a'cryt</i> (s.caju) + <i>jari</i> (s.raiz)
<i>Cumjare crat</i>	<i>cumjare</i> (trad.lit.arvore com espinho) + <i>crat</i> (trad.lit.toco no pé da arvore)

Fonte: Elaborado por Diana (*Jahr cot, Cruure cwyj, Coh ca tep, Caagÿ xên, Êhmpicryj, Cryt*), Marcelia e pelo autor. Tradução de Roberto (*Po'croc*) e do autor.

Quando procurei os moradores mais velhos, perguntando o nome Gavião das aldeias na TIG, uma série de topônimos foram localizando outras aldeias dentro desse território, aldeias que não tenho como precisar a data que eram ocupadas ou que foram abandonadas, mas que pelas narrativas sabemos que existiam nas primeiras décadas de 1900. Essa suspeita se comprovou quando tive contato com as professoras Diana (*Jahrcot, Cruure cwyj, Coh ca tep, Caagỹ xẽn, Êhmpicryj, Cryt*) e Marcelia, que trabalhavam na cartografia da TIG fazendo o levantamento dos nomes indígenas das aldeias que já existiram no território⁷⁰.

Se coloco em questão o pequeno número de aldeias que Nimuendaju identifica em 1929, tão pouco tenho como descrever as dispersões e cisões pelas quais passaram até o senso seguinte de Lave (1967). Durante o mesmo período que estive com os Gavião, Lave esteve com os Krikati, a antropóloga difere as aldeias de um e de outro povo, mas como ela diz, “ i shall use the term Krĩkati to refer to all of the Gê speakers nears Montes Altos and Amarante” (LAVE, 1967, p.36). Além dessa generalização, ela comenta sobre os deslocamentos, contrações e dispersões envolvendo os Krikati e Gavião na década de 1930.

In 1930 when the Indian Protection Service attempted to relocate the Krĩkati near Barra do Corda with the Ramkokamekra and Apanyekra, some of them agreed to the move and the rest fled north to the Pukobye, where they had close kin. Together they hid in the forest, according to their account of the incident, until they were sure they would not be pursued. Some remained there even after the rest of the Krĩkati returned dissatisfied from Barra do Corda and called everyone together to form a new village. Ties-with Northern group are probably even closer since the incident, since a group remained with the Pukobye (LAVE, 1967, p.38)

Se em 1929 os Gavião viviam nas aldeias São Felix e Recurso, segundo Nimuendaju (1944), em 1963 no senso de Lave eles viviam em São Felix, Governador e Riachinho, sendo que a grande maioria estava toda em Governador. Os moradores de São Felix vieram para Governador depois do assassinato do cacique. Rosilene (*Hyhquẽn, Hituu, Xwaxi, Xera, Cahehput, Pjipapeh*) filha do último cacique de São Felix, conta que ela e seus parentes “gostavam de andar”, foram para São Felix colocar roça, gostaram

⁷⁰ As professoras cursam Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás. Na ocasião, trabalhavam nesse levantamento cartográfico para ser apresentado como um trabalho do curso.

tanto que fizeram uma aldeia lá e se mudaram. O pai de Rosilene, cacique de São Felix, era *cohpe*.

como eu contei, de primeiro morava minha vó, meu avô, meu pai e outras famílias (*Ajromhuc xwaheh*), ai fizeram mais uma aldeia pra cá (São Felix), mas quem fez essa aldeia era minha avó e avô, nos saímos de lá por causa dos americano que puxaram nos pra cá, tem um lugar dos americano lá no São Felix, ai mudaram com nos pra cá, a aldeia aqui era no campo de futebol, mas o povo adoecia muito, nessa época não tinha americano, minha avó que sabe reza disse para todos saírem daquele lugar, porque o lugar já estava velho, estavam todos adoecendo e morrendo, deveriam sair de lá, ai viemos para cá (Aldeia Governador), ela mesmo que fez um barraco aqui onde é minha casa, a aldeia era pequena, o lugar da minha avó é esse aqui, a casa da minha avó, da minha tia, minha mãe (como era o nome da sua avó) o nome da minha avó era *Haput, Copêh quen*, ai mudamos para cá, o povo todo também escolheu vir atrás de nós, ai fizeram essas casas que os novos tão tomando conta do bisavô que vieram atrás de nós (*Rosilene-Hyhquên, Hituu, Xwaxi, Xera, Cahehput, Pjipapeh*. Aldeia Governador, 2015).

Gostaria de destacar um ponto do que *Hituu* diz. A aldeia Governador estava a cerca de 100m de onde está, ficava onde hoje está o campo de futebol, se deslocou poucos metros para fugir do lugar que estava “velho” e por isso, matando pessoas. As grandes árvores que hoje na Aldeia Governador estão ao redor do pátio (*c`y*), indicavam o lugar antigo onde antes eram os fundos das cinco ou seis casas que existiam nesse período.

O senso seguinte, de Dolores Newton (1971), contabiliza os moradores das aldeias Governador, Riachinho e Rubiácea, não menciona a Aldeia São Felix e por outro lado, apresenta pela primeira vez a Aldeia Rubiácea. Essa última se trata de uma antiga aldeia na parte norte da TIG, onde hoje fica a Aldeia Borges de uso dos Guajajará, mas que nas primeiras décadas de 1900 se chamava Recurso e era habitada pelos Gavião. Parte desses moradores de Recurso se deslocaram para Vareda Bonita, que era o nome dado a atual Aldeia Rubiácea antes do incêndio em 1974. Outro ponto importante que Newton menciona é que era grande o número de casamentos entre os Krikati e Gavião, assim como o número Krikati que se mudam todos os anos para as aldeias gavião e vice e versa⁷¹.

⁷¹Ao contrário de Lave, Newton (1971, p.29) toma os Krikati e os Gavião como o mesmo povo, “are really one tribe”.

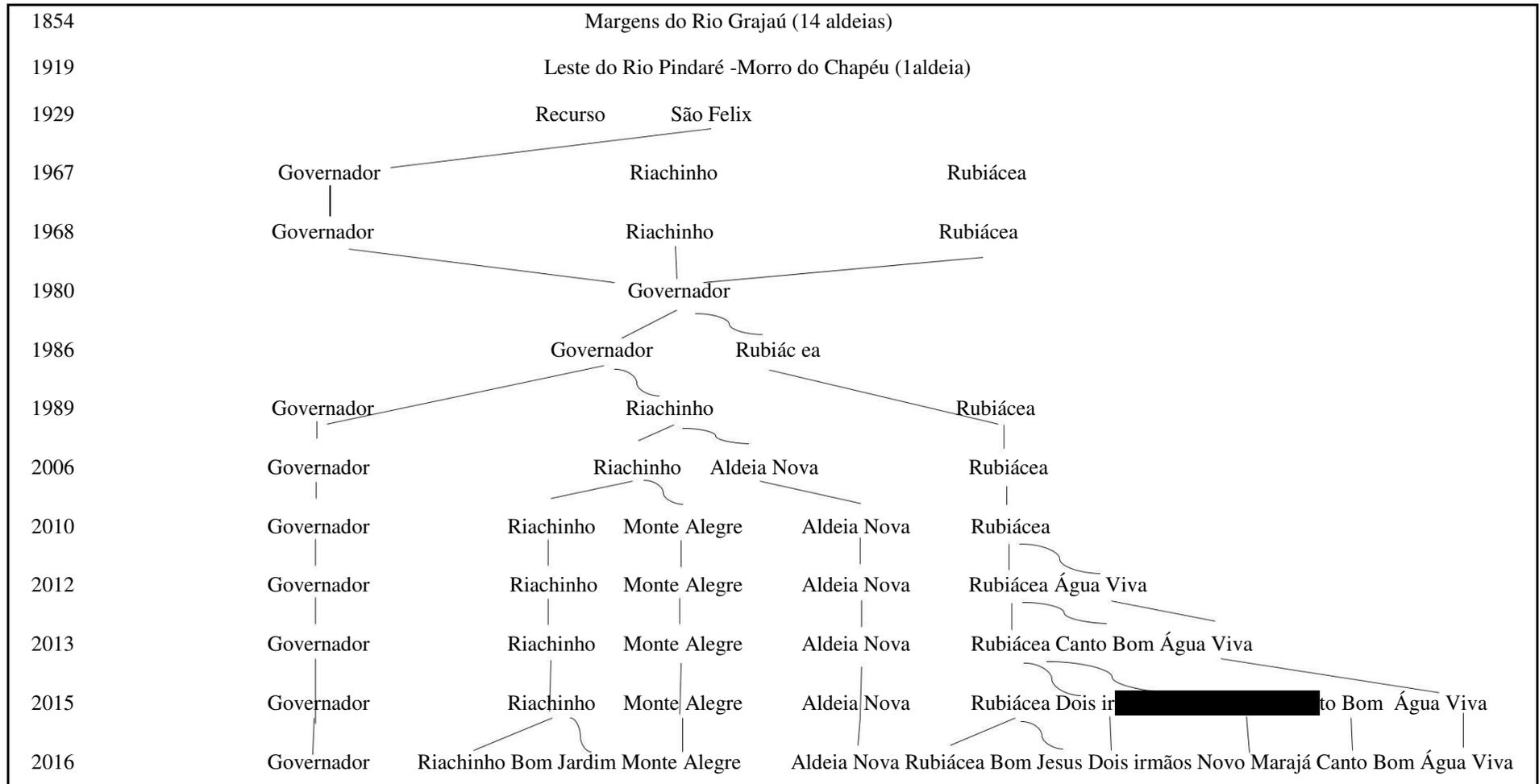
O curioso nesses dados é que comparando os sentidos de Lave com o de Newton, em uma diferença de cinco anos entre um e outro, a Aldeia São Felix teria sido abandonada e uma nova aldeia surgido, a Aldeia Rubiácea. Somos levados a pensar, de acordo com estes dados, que na década de 1960 e 1970 os Gavião viveram nessas quatro aldeias⁷².

Depois de 30 anos que Nimuendaju esteve com os Gavião eles então passam a viver não mais em duas, mas em quatro aldeias, sugerindo deslocamentos do qual tenho poucos dados para comentar⁷³. O surgimento dessas aldeias entre os anos de 1930 e 1960 pode ter sido ocasionado não apenas por dispersões das aldeias São Felix e Recurso, mas pela contração aos grupos locais de outros grupos que vinham, principalmente, da Bacia do Mearim até a região de Amarante do Maranhão/MA, ou mesmo por outras aldeias que deveriam existir naquele mesmo território.

⁷² A Aldeia São Felix foi caracterizada como “sendo uma aldeia de ‘ocupação cíclica’, uma vez que esta ao que parece jamais foi definitivamente abandonada” (BARATA, 1981, p.48).

⁷³ Considero a Aldeia São Felix mesmo fora do senso de Lave (1967), porque até a década de 1960 tinha um uso irregular, não cíclico como se dependesse do trabalho da roça, mas de acordo com outros interesses dos moradores, que ainda desconheço.

Diagrama 1 – Dispersão e contração das aldeias Gavião *Pyhcop catiji*.



Esses grupos podem mesmo ter se constituído enquanto aldeias depois de casamentos e do nascimento de filhos e netos. Ou ainda, as aldeias podem ter se formado com o influxo dado pelo crescente número dos Krikati no que seria a parte norte da TIG durante a década de 1930, quando alguns buscaram auxílio com parentes próximos ao invés de serem deslocados para a região dos Ramkokamekra/Canela, como queria o SPI (LAVE, 1967).

Logo se vê que os deslocamentos não seguiam mais a mesma lógica do século passado, com longos trechos sem parada certa quando fugiam dos não-indígenas. Ao que parece, eles continuaram fugindo dos brancos nas primeiras décadas de 1900, mas os deslocamentos não eram longos nem os locais de parada totalmente desconhecidos. No único caso desses deslocamentos de que tivemos acesso, o grupo da Aldeia São Felix se contraiu ao grupo de Governador, fugindo dos fazendeiros que tinham assassinado mais um membro de sua família. Depois outro deslocamento de pouco mais de 100m, seguindo a orientação de uma feiticeira que via no antigo local o peso de muitas mortes caindo sobre os vivos, os fazendo adoecer e morrer ao final. É a primeira vez que temos registro de um outro motivo, que não fosse a presença violenta dos brancos, que leva os Gavião a deslocarem uma aldeia. Ao que parece, o fluxo dessas migrações e da própria ocupação da TIG ocorreu no sentido norte a sul, de onde estão as aldeias Guajajara, O Riacho da Faveira e da Barriguda, até São Felix e o trecho em direção aos Rios Santana e Rio Pau Ferrado.

No início dos anos 1980 temos outros deslocamentos das aldeias gavião, primeiro em um movimento de contração, depois de dispersão. No senso de Barata (1981) não vemos mais as aldeias Rubiácea e Riachinho, apenas São Felix e Governador, a primeira com cerca de cinco pessoas a segunda com 258. De acordo com meu dados de campo, a Aldeia São Felix está em um local de roça muito antigo, onde os mais velhos tinham suas roças e onde os remanescentes da aldeia, ainda hoje, colocam as suas. Por isso podemos dizer que estavam todos na Aldeia Governador no início dos anos de 1980. No caso dessa contração entre as décadas de 1970 e de 1980 temos alguns dados que ajudam a descrevê-la.

Uma epidemia de sarampo segundo o cacique Joel, foi o estopim de uma crise instaurada pela proximidade dos *cohpe*, que levou os moradores de Riachinho a abandonar seu lugar em 1970 e ir viver com o grupo de Governador.

Agente vivia sem assistência, naquela época do SPI, adoecemos, de sarampo que atacou o povo, morreu muita gente, Lionel (cacique de Governador) que era meu parente e morava no Governador veio buscar o povo do Riachinho e levou pra lá, que era Cabelo Ruivo, Manoel Gaio, André, esse pessoal que mora pra lá, eles cresceram para lá e todo mundo foi embora para lá, foi a época que Otavão incendiou a Aldeia Rubiácea, ai foi entrando a Funai [...] fizeram uma grande aldeia lá, e rápido a Funai demarcou a terra sem consultar os mais velhos, ai por isso nossa área era pequena, antigamente os Gavião andava até Imperatriz, ia pro Grajaú e voltava, ai foi reduzindo a área, os não indígenas foram chegando e ficaram aqui. (Joel- *Quên*. Aldeia Riachinho, 2016).

Essa data de 1970 é de Barata (1981), ela condiz com o período que o grupo partiu de Riachinho para Governador, no mesmo ano da instalação do Posto Indígena Governador. O PIN Governador indicava, supostamente, mais assistência e segurança as outras aldeias, um estímulo da política de aldeamento. Além do PIN, desde o início da década de 1970 os missionários da New Tribes estavam em Governador, o que também criava a ideia de maiores cuidados e assistência médica. Depois que as mortes causadas pela epidemia aumentaram e se espalharam por toda aldeia, o grupo do Riachinho cedeu aos pedidos da Funai para que se aproximassem de Governador.

Instalados em uma das bordas do círculo periférico que fica no poente, local onde até hoje moram pessoas com que tem parentesco próximo, o grupo do Riachinho permaneceu 19 anos em Governador. Muitas pessoas se lembram desse tempo, quando a aldeia ficou grande, fazendo dois círculos de casa no período que o grupo da Rubiácea também estava lá. Em Governador eles sofreram os ataques e ameaças dos *cohpe*, viram a terra ser demarcada, a estrada e a energia elétrica chegar, a escola, o posto de saúde, uma série de ações de políticas públicas e toda a história envolvendo as caixas de dinheiro que chegavam da Vale no início dos anos 1980. Eles também casaram com indivíduos do grupo de Governador, tiveram filhos, netos e alguns enterraram seus pais, avós e tios no cemitério de Governador, motivo pelo qual dizem que agora, Governador é o seu lugar.

Mas em 1989 o grupo do Riachinho, a maior parte dele, decide retornar a sua aldeia depois de atritos entre as famílias de Joel e o grupo de Governador. O motivo de irem embora, segundo o próprio cacique Joel, estava associado aos interesses distintos sobre o uso daquilo que chegava a TIG através das políticas públicas, como cargos públicos, carros e dinheiro. O cacique de Governador era acusado de favorecer a própria família em detrimento de toda aldeia. A dispersão, como muitos me disseram, era a única forma de evitar conflitos internos. Na narrativa de Joel e de outras pessoas que comentam sobre as dispersões deste período, abandonar a aldeia atual e fazer outra para você e sua família era a última medida a ser tomada para se evitar discussões, conflitos e mortes. Como veremos, isso não implica num rompimento de relações, mas na possibilidade de transformação dos termos em que elas se davam.

Em 1974 foi a vez da Aldeia Rubiácea partir de seu local e se contrair ao grupo de Governador, isso depois do incêndio criminoso que sofreu do fazendeiro paulista Otávio Toledo. Em campo ouvi muitas narrativas sobre esse incêndio, elas se dividem em duas versões. Na primeira o fazendeiro teria aproveitado a ausência de muitas pessoas, que estavam participando de um ritual em outra aldeia, montado um grupo de peões que veio até a Rubiácea e incendiou as casas. Na segunda a maior parte das pessoas da aldeia estavam na roça, um dos peões de Otávio veio até a Rubiácea e disse que seriam atacados, que todos os índios deveriam fugir imediatamente. Um tumulto tomou conta da aldeia e todos correram para o mato, fugindo e tentando avisar o restante dos homens e mulheres. Assim que correram para o mato, os peões colocaram fogo nas casas.

Na época dessa contração o cacique de Governador era Lionel, que assumiu depois da morte de um dos antigos *pa'heeh*, Boa Ventura, que era sogro de Damásio (*Wajpe*), então cacique da Rubiácea. Depois de um tempo que o grupo da Rubiácea se instalou, Damásio conta que tiraram Lionel e colocaram ele como cacique. Ele diz que antes já havia trabalhado para conseguir a instalação do PIN Governador, depois com o convenio da Vale trabalhou para conseguir as estradas e as casas, assim como a escola antiga e o antigo posto de saúde. De todos os conflitos que levaram a dispersão de aldeias desde os anos 1980, o retorno da Rubiácea é a única exceção a lógica economicista que os Gavião adotaram para falar delas. Damásio decidiu retornar depois de uma briga entre mulheres motivada por ciúmes. Com a tensão instalada na aldeia, os primeiros moradores diziam que ele deveria voltar para a Rubiácea, que Governador não era seu lugar nem o lugar do seu povo. Ofendido, ele voltou e reconstruiu a aldeia incendiada.

Podemos dizer que assim se encerra o segundo período de deslocamentos das aldeias gavião no século XX, caracterizado pelos deslocamentos de médio alcance, mas ainda fugindo da proximidade perigosa dos brancos; no caso de Riachinho uma epidemia de sarampo, no caso da Rubiácea uma aldeia incendiada. Se antes de 1970 sabemos de apenas um caso de deslocamento que não tenha sido motivado pelo perigo que os brancos representavam, no fim da década seguinte motivos outros que não a presença dos brancos começa a motivar as dispersões e deslocamentos. Segundo os próprio Gavião, não era mais o *cohpê* (não indígena), mas o dinheiro do *cohpê* o motivo que os levava a se separar e procurar um novo lugar. Esse novo lugar, como vimos com Riachinho e Rubiácea, assim como veremos no terceiro período de deslocamentos dos anos 2000, é geralmente um velho lugar que carrega consigo um velho nome.

A Aldeia Governador depois da dispersão de Riachinho e Rubiácea voltou a ficar pequena, se bem que indivíduos destes dois grupos permaneceram em Governador. O grupo do Riachinho, como já disse, ficou no lado do poente da aldeia, o grupo da Rubiácea na parte mais ao leste, entre ambos os antigos moradores de São Felix. Até hoje os moradores de Riachinho e Rubiácea quando estão em Governador se alojam em casas de parentes que continuam morando na mesma parte do círculo das casas que eles moravam na década de 1980. Muitas pessoas lembram com nostalgia do tempo em que todos estavam em Governador, apontam árvores que plantaram, casas que construíram e dizem como os rituais, corridas de tora e os trabalhos coletivos eram empolgantes quando feitos com a presença de muita gente, o que significava muitas possibilidades de casamento e também de relações sexuais fora do casamento. Desde então não houveram outras dispersões da Aldeia Governador, o que não quer dizer que não seja constante o fluxo de indivíduos entre ela e outras aldeias, muitas vezes, ainda, devido ao casamento. Se Governador foi aumentando progressivamente seus habitantes após a partida de Riachinho e Rubiácea, o mesmo não podemos dizer dessas duas últimas que entraram, nos anos 2000, em uma série de dispersões que ainda estão em curso 16 anos depois.

A Aldeia Riachinho quando retornou de Governador passou por um período de crescimento populacional, as ações das políticas públicas começaram a se materializar dentro da aldeia e logo um conflito desencadeou uma dispersão e o surgimento de outra aldeia gavião. O conflito foi entre as famílias de Cabelo Ruivo e Joel. Cabelo Ruivo dirigia o carro da saúde, ou seja, o transporte disponível para levar os moradores até o hospital de Amarante do Maranhão ou de outros municípios. Mas, Cabelo era acusado de

usar o carro em benefício próprio, favorecendo seus familiares. Logo começaram a ameaçar sua esposa, da qual os pais são de Governador. Cabelo não gostou e decidiu junto com seus familiares deixar Riachinho em 2006 e construir uma outra aldeia, a Aldeia Nova. Cabelo trouxe seus parentes para a região mais ao sul, as margens da MA-122 que atravessa ao meio a TIG, num local antes chamado de Canto do Martin, onde ele construiu sua aldeia.

Depois a Aldeia Riachinho passou por outra dispersão, ao que parece, pelo mesmo motivo. O jovem Getúlio, filho de uma das moradoras antigas do Riachinho, era o responsável por dirigir o carro da saúde. Logo começou a ser acusado de favorecer apenas seus familiares, a discussão se estendeu até que Getúlio, sua família e um outro grande grupo decidiram partir e construir a Aldeia Monte Alegre em 2010. Maria Helena (*Tiire cwyj*) é uma jovem liderança na aldeia Monte Alegre, mas faz parte de outro grupo de parentesco dentro da aldeia. Ela conta que a irmã de sua mãe foi a primeira a chegar, na verdade, já haviam morrido parentes delas naquelas matas antes mesmo deles chegarem de Riachinho, “essa mata é nossa” ela diz. A aldeia que existia a poucos metros de onde construíram Monte Alegre chamava-se *Waher cree*.

Por volta de 2012 foi a vez da Aldeia Rubiácea passar por dispersões. O motivo não era mais supostamente quem ficava com o carro da saúde, estava relacionado com a escola, especificamente, com quem ocuparia os cargos de zelador, merendeira, professor e diretor da escola indígena na Aldeia Rubiácea. Dois grupos deixaram Rubiácea por esse mesmo motivo. Primeiro o grupo de Cazuzá (*Cateh*) e seu irmão Daniel, filhos de uma das primeiras moradoras que vieram da “antiga” Aldeia Rubiácea. Descontentes com a forma que o cacique Damásio (*Wajpe*) conduzia a questão dos cargos da escola, eles deixaram a aldeia e construíram a Aldeia Água Viva, entre 2012 e 2013.

Depois foi a vez do grupo de Ambrósio (*Hoopi*). Ele conta que era zelador na escola até quando Damásio, doente, entregou o cargo ao jovem Joaquim, filho de uma das irmãs de Damásio. Ambrósio se irritou, porque ele era o “vice-cacique”, então o responsável por assumir. Depois dessa mudança, a família de Ambrósio empregada na escola não teve os contratos renovados. Quando pressionado por uma série de problemas Joaquim decide deixar o cargo e o entrega novamente para Damásio. *Hoopi*, se sentindo humilhado, pega sua família e deixa a Rubiácea para em 2012 construir a Aldeia Canto Bom. Ambrósio contou que aquele lugar era local de antiga roça de seu avô, que ali

mesmo arranchavam. De acordo com o mapa dos topônimos que construímos, a Aldeia Canto Bom fica onde antes existia a aldeia *Awar cu jêeh quin* (*awar cu*; s.palmeira inajá + *jêeh*; s.carne + *quin*; trad. lit. desse lado).

Por volta de 2015 o filho de Cazuzza (*Cateh*), Severino, decide deixar a Aldeia Água Viva e construir a Aldeia Dois Irmãos, uma aldeia para ele e seu grupo doméstico, formado por sogro e sogra que são Guajajára, como sua esposa. No ano seguinte outro grupo, na verdade um pequeno grupo doméstico decide abandonar Rubiácea. Darlene (*Hooho*), casada com um não-indígena leva as filhas, a mãe e constroem a Aldeia Novo Marajá, no local onde antes existia a aldeia *A'cryt jari* (*a'cryt*; s.caju + *jari*; s.raiz).

Em 2016, enquanto estava em campo, acompanhei mais uma dispersão da Aldeia Rubiácea. Dessa vez foi um grupo de mulheres e jovens *Cree pym catiji* que, depois de um conflito que terminou em morte com os *Pyhcop catiji* da Aldeia Rubiácea, se deslocou para a TI Geralda Toco Preto. Ao todo foram cinco ou seis famílias, uma média de 30 ou 40 pessoas que deixaram a aldeia Rubiácea nessa dispersão. No entanto os jovens, aqueles que já nasceram na Rubiácea, retornaram a TIG e construíram uma nova aldeia para eles, a Aldeia Bom Jesus.

Em 2016, uma outra dispersão envolvendo moradores da Aldeia Rubiácea e da Aldeia Riachinho forma a aldeia Bom Jardim.

3.4 Outros nomes e coisas.

Foi através dos topônimos que localizam as aldeias dentro e fora da TIG que tive acesso aos “subgrupos”, ou “grupos de denominação”, ou ainda, “etnônimos” como vou chamá-los, em uso pelos Gavião. O nome antigo de um lugar quando era pronunciado por mim abria o campo semântico das conversas e trazia consigo o nome antigo dos povos que viviam nestes lugares. Como disse mais atrás, os *Gavião* são uma “mistura” de povos que migraram da região do Rio Grajaú até as florestas do Rio Pindaré, onde se encontraram com outros povos. Mas, nos momentos de dispersão e contração das aldeias, como pode observar, assim como em conflitos do passado e do presente que descreverei, essa “mistura” decanta e o que vem à tona são elementos bem diferenciados uns dos

outros. Então, o que dizer da relação que estabeleciam esses povos antes da chamada “mistura”? Ou melhor, o que dizer da relação que estabelecem esses povos a partir do ritual de *Wyty*?

Nimuendaju (1944, p.09) dedicou pouca atenção a esses nomes e suas utilizações, para ele as terminações *kra*(cran) e *jê*(catê) variavam de acordo com substantivo empregado. “Si um nome tribal é formado em (ka-me-)kra ou em (ka-te-)ye depende unicamente do substantivo empregado. Separar as tribos –kra das –ye ou até querer derivar uns dos outros é, portanto, inteiramente inadmissível”. Mas quem dedicou atenção maior ao tema, criando reflexões que ainda são atuais, foi Gilberto Azanha quando discutiu na “Forma timbira” o processo de expansão dos grupos Timbira. Azanha (1984) afirma que os sufixos *catê/jê* e (ca)mekra não estão submetidos ao substantivo que os antecede como disse Nimuendaju, mas que são formas como os grupos Timbira se denominam e que devem indicar algo a respeito do modo como estes mesmos grupos se relacionam.

Enquanto os que apresentam a forma –*catêjê* marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território), a forma –(ca)mekra (me+ indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico. A primeira forma sugere uma diferenciação tendo por base uma classificação “totêmica”. Portanto, os dois modos de designação dependem, antes de tudo, do modo como se diferenciam uns dos outros os grupos Timbira [...] Por outro lado, a unidade pretendida de todos os Timbira somente se manifesta frente ao cupen (AZANHA, 1984, p.11)

Nesse linha, o sufixo –*catêjê* implica vizinhança e contiguidade a forma, e o sufixo (ca)mekra marca uma diferença quanto à origem. O que caracterizaria as relações entre os grupos designados nesta segunda forma seria o estado de guerra permanente entre eles. Não se tem notícia de guerra entre povos que se designavam mutuamente pela forma – *catêjê* (idem). A máxima que o estudo de Azanha (1984) criou, o modo como os povos Timbira se nomeiam está relacionado ao modo como se relacionam, parece ter eclipsado abordagens de alcance teórico menor, mas que poderiam nos dizer das transformações que estas formas estão submetidas por estarem sob contornos específicos que a história infringiu a cada uma delas. Em campo ouvi etnônimos e narrativas que criam um pouco

de dúvida sobre a precisão com que são usados estes sufixos, me parecendo muito mais instáveis e cambiantes que na abordagem de Azanha.

Se entre os povos Timbira temos os trabalhos de Azanha (1984) sobre os sufixos catêjê e (ca)mekra como pedra angular na discussão de etnônimos, na verdade, talvez a única pedra edificada sobre este tema desde Nimuendaju, entre os povos da Amazônia esses dados acompanham a muito tempo as pesquisas etnográficas. “Suas dimensões podem ser apreciadas nos artigos do Handbook of South American Indians (Steward, 1948) que chegou a enumerar uma centena de supostos grupos Pano, ou no livro de Alves da Silva (1977) que [...] enumera nada menos que 332 ‘divisões’ dos grupos Uaupés” (CALAVÍA SÁEZ, 2013,p.06). Estes etnônimos são conjuntos de nomes com termos que designam partes de um grupo, são formados frequentemente pela composição de nomes de animais, plantas e outras qualidades acrescidos de um sufixo que se refere a “gente” ou a “povo”.

Calávia Sáez explica que durante um longo período agiu-se como se os etnônimos fossem partes de partes, conjuntos de conjuntos que implicavam filiações históricas duvidosas e uma hierarquização dos nomes desde o passado até o presente. Depois eles foram imaginados como parentelas co-residentes, como Rivière (1984) escreveu sobre as Guianas, mas ainda como partes de um aglomerado de regras frouxas, no entanto, sem a hierarquia de lógicas de pertença. O descrédito que levou esses dados a se tornarem “ruídos” nas etnografias, uma vez que são lembrados, mas pouco explorados analiticamente, coincidiu com a decisão de tomar os “nomes verdadeiros” como aqueles que um povo usa para designar-se (idem). Rapidamente se proliferou o uso destes etnônimos, multiplicavam-se os povos nominados de acordo com os nominadores que os antropólogos(as) encontravam durante suas etnografias em uma mesma região. Estes termos de autodesignação,

costumam a funcionar, no vernáculo, como pronomes. E os pronomes, por muito que a palavra iluda a uma substituição- estão lá em nome do nome – não representam necessariamente um nome; o nome pode simplesmente não existir e os pronomes existem porque agem de modo diferente ao do nome. Sobretudo porque não são essenciais. Pronomes exercem como sujeitos ao igual que os nomes, sem ser, como os nomes, facilmente objetiváveis (CALÁVIA SÁEZ, 2013, p.09)

Essa discussão de Calávia é parte de seu trabalho sobre o uso dos coletivizadores *nawa/bo/wo* usados para construir etnônimos entre os grupos da família linguística Pano⁷⁴ e o rendimento analítico que podem trazer a etnologia ameríndia como categorias alternativas a de identidade e parentesco. Mais do que servir para ordenar as descrições com conotações históricas, os etnônimos, diz Calavia, “fornecem pistas sobre o modo em que os nativos praticam sua socialidade” (idem).

Seguindo essa linha, Barbara Arisi também escreveu sobre os etnônimos Pano a partir do contato entre Matis e Korubo na TI Vale do Javari, na Amazônia. O recorte étnico colocou famílias diferentes sob o nome mesmo Matis, misturando os etnônimos. Arisi então trata os etnônimos “como un stock de gran flexibilidad y creatividad que los Matis usan para designar a partes de sí mismo o a sí propios, a familias, a residentes en una misma maloca o a pueblos vecinos”, pois mesmo com uso restrito, os etnônimos continuam em utilização e em transformação. Os etnônimos são usados a partir de um ponto onde os narradores se localizam no “continuum” de “povos isolados” à “povos misturados”, sendo mais flexíveis, cambiantes e múltiplos, uma vez que muitos termos dispostos nesse “continuum” não são excludentes, mas complementares (ARISI, 2012, p.20).

É a partir dessa perspectiva que olho para os etnônimos Gavião, tentando compreender como no contexto que são usados criam alternativas ao modo de pensar os regimes de socialidade entre estes grupos, entre as redes de relações que a dispersão das aldeias e o ritual de *Wyty* tornam visíveis.

O principal contexto de uso destes etnônimos está relacionado a dispersão e a contração das aldeias gavião, especificamente no que se refere aos grupos que se deslocaram de uma aldeia para outra depois de conflitos internos. Nas narrativas sobre a origem do povo Gavião, sobre o nome dos povos que viviam nessa região ou daqueles que vieram de outro lugar, é visível a relevância das migrações da Bacia do Mearim em direção ao leste do Rio Pindaré. O mito de *Patjapi* (M3), que narra a dispersão dos Timbira e outros Jê, reafirma o sentido desse deslocamento. No entanto, nas narrativas alguns povos são reconhecidos por já estarem na região quando os deslocamentos ocorreram.

⁷⁴Ver Calávia Saez (2002, 2006)

Quadro 4 – Etnônimos.

Etnônimo	Tradução dos termos
<i>Pyh cop catiji</i> (Gavião Pukbjê)	Pyh (s.urucu) + cop (n.p. – v. rastejar – s. lança) + cati ji (s. povo – s.afins)
<i>Cree pym catiji</i> (Krepumkatejê)	Cree (v.cantar – s.ovos) + pym (v.cair) + cati ji (povo-afins)
<i>Rõo cu catiji</i> (subgrupo Krikati)	Rõo cuu (s. gonga) + catiji (s. povo- s. afins))
<i>Xo teh catiji</i>	Xo (s. cachorro) teh (adj. grande) + catiji (s. povo- s. afins)
<i>Cu'tyhcre catiji</i>	Cu(s.água)+tyhcre(adj.preto)+catiji(s.povo-s. afins)
<i>Cohcujre catiji</i> (Krenyê)	Cohcuj(s.macaco)+ re(adj.pequeno) +catiji (s. povo- s. afins)
<i>Pji hÿre catiji</i>	Pji (s. terra,chão) +
<i>Põo catiji</i> (subgrupo Krikati)	Põo (s.floresta) + catiji (s. povo- s. afins)
<i>Gurupi catiji</i>	Gurupi (Rio Gurupi)
<i>Cyj</i> <i>craare</i> (Ramkokamekra\Canela[Ald.Ponto])	Cyj (s. machado) + craare (s.filho,filhote)
<i>Mÿy craare</i> (Krahõ)	Mÿy (s.ema) + craare (s.filho,filhote)

Fonte: Elaborado pelo autor. Tradução de Roberto (*Po'croc, Rõhÿhxy*) e do autor.

Dentre eles estão os *Pyhcop catiji* (*pyh.* s. urucu + *cop*; n.p., v. rastejar, s. lança + *cati ji*; s. povo, s.afins), que viviam na aldeia São Felix. Como já foi dito, na década 1970 vieram para a Aldeia Governador em busca de segurança e assistência médica. A palavra *Pyh* deriva do urucu, mas as narrativas sobre esse nome remetem a uma mulher que atacada por um *cohpê* (não-indíegna) na roça consegue se livrar e arranhar o fazendeiro, deixando-o com marcas por todo corpo. Depois disso ela torna-se grande referência entre o povo, liderando-os nos conflitos contra outros *cohpê*.

Ao que parece, desde as primeiras décadas de 1900 já viviam na Aldeia Governador outros povos além dos *Pyhcop*, como os *Pji hÿre catiji* (*pji*:s. terra) e os *Rõo*

cu catiji (*Rõo cuu*; s. gonga⁷⁵. + *cati ji*; s. povo- s. afins). Os *Rõo cuu*, como muitas pessoas me disseram, é como era chamado o grupo que vivia em uma região de cocal próximo ao município de Amarante do Maranhão, seriam um subgrupo dos Krikati, ou como são chamados hoje pelos Gavião, parte dos *Põo catiji* (*põo*; s. chapada, s. campo + *cati ji*; s. povo, s. afins), nome que receberam depois que se deslocaram para as terras de Montes Altos, na TI Krikati. Além dos *Roo cu*, viviam em Governador também os *Xo teh catiji* (*xo*; s. cachorro + *teh*; adj. grande) + *cati ji*; s. povo- s. afins), que já eram emigrantes da região do Rio Grajaú e, os *Gurupi catiji*. Os *Gurupi* quebram o sentido dos deslocamentos antes conhecido somente pela Bacia do Mearim, no sentido Rio Grajaú abaixo, eles teriam vindo pelo rio Gurupi, no sentido rio acima.

Não tem um pessoal que é de lá, minha mãe não, o pai da minha mãe é da região entre Para e Maranhão, dizem que os brancos começaram a atacar e eles começaram a fugir de lá pra cá, até chegar no Pindaré, aí vieram mais pra cá e descobriram a gente aqui, porque eles falavam tudo a mesma língua, a tia Teresa conta e tudo se encaixa, eles são da mesma região que os pais da minha mãe vieram, nós chamamos tudo de Gurupi (Paulo Belizário -*Jýt cacu, Mÿy heh, Awqui*. Aldeia Governador, 2015)

O nome aportuguesado e o sentido do deslocamento que realizaram os *Gurupi catiji* me remetem ao que Nimuendaju (1944) escreveu sobre um grupo que vivia a oeste do Rio Pindaré, os Timbira de Araparytúa. Ele conta que este grupo seguiu um caminho no sentido contrário aqueles que vieram do Grajaú/MA para a Micro Região de Imperatriz, subindo o Rio Gurupi no sentido norte-sul, ao invés de descer no sentido sul-norte o Rio Grajaú. O grupo depois de muita dispersão teria se unido a família de brasileiros as margens do que presumo ser, com base nas anotações de Nimuendaju, o Igarapé Aparitiua, afluente do Gurupi próximo ao município de Centro Novo/MA.

Em Riachinho viviam outros três povos. O pai do cacique Joel, o cacique José Martins, é remanescente dos *Cohcujre cati ji* (*cohcuji*; s. macaco + *re*; adj. pequeno + *cati ji*; s. povo- s. afins). Na literatura os *Cohcujre* são conhecidos como *Krênhe*, que se deslocaram da região do Grajaú fugindo de conflitos com os *cohpe* (não-indígena). O

⁷⁵O gongo é uma larva de besouro da família dos bruquídeos que se desenvolve dentro do fruto de várias espécies de palmeiras dentre elas as mais comuns, o coco babaçu e macaúba.

outro grupo, que deixou Riachinho na dispersão de 2010 para criar a Aldeia Monte Alegre, é na verdade formado por outros dois grupos.

Maria Helena (*Tiire cwyj*), liderança feminina da Aldeia Monte Alegre é filha de pessoas do grupo *Rõo cuu catiji*, que segundo as narrativas habitava a parte norte da TIG, talvez remanescentes do grupo dos Krikati que buscaram refúgio na década de 1930 nessa região. O outro grupo em Monte Alegre é o da família do cacique Getúlio, ele e sua família são filhos de *Cree pym catiji* (*cree*; v.cantar, s.ovos + *pym*; v.cair + *cati ji*; s. povo, s.afins) que já nasceram na TIG. Os *Cree pym* são conhecidos na literatura como Krepumkatejê, as narrativas indicam que fugiram da região do Grajaú, primeiro chegaram nas aldeias Guajajára, no norte da TI Governador, casaram com guajajaras, com citadinos e outros se estabeleceram na Aldeia Rubiácea. Anos depois, o cacique de Rubiácea, Damásio (*Wajpe*), teria ido junto com o chefe do PIN Governador, José Pedro, buscar o restante do grupo que ainda vivia próximo a Grajaú. Em 2016 a morte de um dos filhos das mulheres remanescentes deste grupo *Cree pym*, supostamente por um Gavião, motivou em torno de 40 pessoas a abandonarem a Aldeia Rubiácea e retornarem a TI Geraldo Toco Preto. Os jovens que já nasceram na TI Governador não se adaptaram, retornaram e construíram a Aldeia Bom Jesus, onde vivem atualmente.

Esses três povos que viviam em Riachinho, que inclusive na literatura foram reconhecidos como distintos entre si, também o eram pelos moradores da Aldeia Governador. Contam que se evitava o casamento entre as aldeias, algo que com certeza estava relacionado com os desdobramentos do parentesco e nominação entre ambos. “Ai o pessoal de Governador não queria que os menino se cassasse com nós de fora, com as meninas do Riachinho, porque diziam que eram outro povo, que não era pra casa não” (Maria Helena - *Aaxuu*. Aldeia Monte Alegre, 2016).

Em relação ao grupo da Rubiácea, a maior parte dele, assim como o cacique Damásio (*Wajpe*), vieram da antiga Aldeia Rubiácea, que ficava próximo da Aldeia Borges na parte norte da TIG. O professor Paulo, filho de Damásio, contou que o pai “é de lá da Rubiácea antiga, do lado de lá da estrada (atual MA-122), ele mudou para lá, mas como teve uma epidemia e morreu muita gente ai eles mudaram para essa banda de ca da estrada” (Paulo Belizário (*Jýt cacu, Mÿy heh, Awqui*), Aldeia Governador, 2015). A atual Rubiácea era chamada Aldeia Vareda Bonita, como já disse, o nome foi alterado quando Damásio retornou a aldeia incendiada, passando a chama-la de Aldeia Rubiácea. A maior

parte desse grupo da Rubiácea é remanescente dos *Cu tyhcre catiji* (*cu*; *água*+ *tyhcre*; *adj. preto + cati ji*; *s. povo, s. afins*) que viviam na região do Rio Grajaú/MA, provavelmente próximo a Alto Alegre do Maranhão/MA. Quando Nimuendaju (1944) esteve com os Gavião em 1929 ele conta ter encontrado sobreviventes do povo “kotukrekateye”, também menciona como eles habitaram o Alto do Grajaú e teriam se envolvido na revolta dos Guajajara aos padres capuchinos em Alto Alegre do Maranhão/MA. Estes últimos estariam revoltados pelos maus tratos que as crianças nas escolas dos padres recebiam. Em duas narrativas que ouvi sobre o caso, narradas por mulheres auto identificadas netas dos *Cu tyhcre*, no dia do conflito com os padres um dos homens *Cu tyhcre* teria se envolvido e levado consigo o dinheiro saqueado da igreja. Quando retornou a cidade para comprar gado e farinha as moedas foram reconhecidas pelos comerciantes, que deduziram que estavam envolvidos com as mortes. Entregaram a ele comida envenenada. A maior parte da aldeia morreu. Com uma grande baixa populacional e acuados pelos *cohpe* (não-indígena) o grupo começou um longo deslocamento até a região de Amarante do Maranhão. Pelo caminho muitos foram morrendo, as crianças eram encontradas sozinhas ao lado dos corpos, algumas foram levadas e criadas pelos *cohpe* nas cidades por onde passavam.

Depois que tive acesso a esses etnônimos pode observar como nas dispersões ou cisões de aldeias não se trata apenas de famílias nucleares ou grupos domésticos que se deslocam de um lugar para o outro. São grupos, por vezes todo o grupo que possui origem diferente e se auto identifica como remanescente destes antigos nomes, que decidem se deslocar. Então não é unicamente a lógica economicista o motivo das dispersões e cisões, o que está em jogo são formas de socialidade mais visíveis em perguntas e respostas como: quem vai e para onde vai? Quem fica e com quem fica? Estes grupos quando se reúnem formam uma nova aldeia e tornam-se células até certo ponto autônomas na TIG. Com exceção das pessoas com cargos políticos que mantem relação em comum na política indigenista ou nas áreas da educação ou saúde, não há muitos espaços onde estes grupos diferentes que se dispersaram em várias aldeias possuem para se encontrar; a não ser nos rituais. Como veremos especificamente no ritual de *Wyty*, há espaços onde redes se formam em torno das relações de circulação de pessoas e coisas entre estes grupos.

Sendo assim, um paradoxo nada novo se formou, o nome Gavião Pukybê podemos dizer que não existe, porque o primeiro é criação do *cohpe* (não-indígena) e o segundo apenas o nome de um dos grupos que se auto identifica como Gavião frente ao

cohpê. Se estendermos esse raciocínio que coloca em dúvida o nome enquanto recorte étnico, todos nomes que falamos mais atrás sucumbiram ao *Pyhcop*, ou seja, o recorte étnico fez com que *Rõo cu*, *Cu tyhcre*, *Cohcujre*, *Cree pym*, *Xo teh*, *Pji hÿre*, todos se tornassem *Pyhcop* como critério de auto-identificação frente ao *cohpê*. Se esses breves comentários servem para colocar o nome *Pyhcop* em dúvida, eles também podem colocar classificações ainda mais genéricas, como Timbira, em dúvida também. Quando digo colocar em dúvida o nome *Pyhcop* ou mesmo Timbira estou me referindo a necessidade de considerarmos fluidas as fronteiras entre estes conglomerados sociais, uma vez que estão costurados por alianças matrimoniais e materiais como veremos.

Se lembrarmos do que disse Azanha (1984) sobre os sufixos *catêjê* e *(ca)mekra*, o primeiro implicando vizinhança e contiguidade a forma, o segundo marcando uma diferença quanto à origem e que levaria a guerra, as críticas ao dualismo guerra e paz que Menget (1993, 2001) desenvolveu sobre o sistema social xinguano podem ajudar a pensar a relação que estes grupos gavião estabelecem entre si.⁷⁶

Segundo Menget as representações sobre o Xingu tomavam as relações entre os diferentes grupos de modo pacífico, a guerra vinha de fora. As etnografias sobre o Xingu teriam seguido duas linhas, uma culturalista que não pensaria os mecanismos sociais constitutivos dos grupos e uma linha monográfica, que recorreria ao método monográfico de um grupo local, privilegiando os fatores internos de socialidade (idem).

A um conjunto de tribos coligadas, que mantem entre si relações múltiplas e complexas, além de partilharem um certo número de costumes e crenças, opõe-se a uma coleção heterogênea e dispersa de tribos isoladas, que em comum apenas tem a posição periférica em relação ao primeiro grupo e a hostilidade com que por eles são permanentemente tratados (MENGET, 1993, p.43).

O Xingu foi visto como uma totalidade e os grupos locais suas variantes. Enquanto pensava nos princípios constitutivos do sistema social xinguano, Menget se perguntava

⁷⁶ A aproximação entre as etnografias produzidas com povos da Amazônia e povos pertencentes a família linguística Jê deveria ser feita com mais cuidado, mais a frente tomei essa precaução. Para o momento, as críticas a uma suposta totalidade da sociedade xinguana sugerem inflexões na forma como tem se tratado analiticamente as relações entre os povos que pertencem a categoria de Timbira.

se o Xingu constitui realmente uma totalidade? Se o Xingu constitui uma sociedade?

Ele vai descrever o sistema social xinguano

não mais como uma unidade estável produzida pela justaposição e interação de unidades culturais equivalentes preexistentes, mas sim como um conjunto movente, de fronteiras incertas, cuja lei de formação seria uma alternância entre dois modelos ideias de sociedade, a aliança regulamentada pelo dispositivo dualista e a aliança forçada nascida do conflito inerente (MENGET, 2001, p. 52).

Inspirado nessa perspectiva que tenciona o dualismo entre guerra e paz no Xingu, Menezes Bastos (1990) aborda as categorias guerra e paz enquanto categorias explicativas do sistema xinguano. Ao descrever como os grupos conhecidos como kamayura são descendentes de um contingente Tupi, que migraram durante décadas para a região onde vivem os primeiros, ele destaca o caráter processual e histórico do sistema de relação intertribais, como um nome e uma coisa que são produzidos em processo. O nome e as coisas, de volta nas palavras de Menget (1993), são mais uma função do sistema interétnico do que expressão dele, é onde a aliança regulamentada e forçada se alteram.

O caráter processual e histórico desse sistema de relação que Menget chama de intertribal me fez pensar sobre as relações que os diferentes grupos, que se auto identificam como *Pyhcop*, estabelecem entre si dentro da TIG. Eram essas relações que pensava quando mais atrás apontei os “resíduos” etnográficos que antropólogos (as) como Nimuendaju, Damatta, Melatti e Ladeira nos deixaram sobre as relações, principalmente de casamento e cerimoniais, que indivíduos de grupos distintos mantinham com outros, como com os Ramkokamekra-Canela, Krahô, Gavião, Krikati e Apinajé. Na verdade, sabemos muito pouco das relações intra-étnicas envolvendo tanto os grupos Timbira quanto os povos Jê do Brasil Central. A área que os Jê ocupam, que se estende do Rio Tocantins até o Rio Parnaíba do lado ocidental e do Rio Tocantins até o Rio Xingu do lado oriental, é também historicamente ocupada por povos falantes do tronco Tupi.

Ao revisar a literatura etnográfica sobre estes povos percebe-se, porém, um baixo rendimento analítico no que se refere ao tratamento das redes de relações estabelecidas entre os grupos indígenas da região, contrastando com o intenso investimento descritivo e comparativo em aspectos do parentesco, da organização social e da cosmologia, ou

mesmo referentes ao estudo do contato interétnico. Nesta chave, por exemplo, os dados sobre o que se convencionou chamar de relações intertribais aparecem como resíduos etnográficos praticamente inexplorados (DEMARCHI; MORAIS, 2015, p.13).

No trabalho de Melatti (1970) podemos encontrar este tipo de “resíduo” etnográfico, ele destaca como indivíduos mantinham relações de casamento com Apinajé, Apaniekra e Xerente nas aldeias Krahõ. Nimuendaju (1944) quando esteve entre os Gavião Pukópye em 1929 encontrou muitos Krikati na Aldeia São Feliz. Na Aldeia Recurso, atual Aldeia Borges onde vivem o povo Guajajára , encontrou sobreviventes do povo “kotucrekateye”, que acredito que sejam os *Cu tyhcre cati ji* [*cu*: s.água + *tyhcre*: adj.preto + *cati ji*: s. povo/nação].

Durante o trabalho de campo com os Gavião pode observar algumas dessas relações entre os diferentes grupos, passo a descrevê-las na tentativa de qualificar as ações que implicam entre indivíduos e grupos da Aldeia Governador com indivíduos e grupos de outras aldeias na TIG⁷⁷. O ritual, especificamente o ritual de *Wyty*, foi tomado como opção analítica para pensar essas redes, o ritual como nós de uma rede onde se estabelece relações entre seres de diferentes naturezas (CALÁVIA SAEZ; ARISI, 2013).

Depois do recente processo de cisão que se estabeleceu na TIG nos anos 2000, em rituais como o de *Wyty*, composto por muitos grupos do pátio, é preciso que indivíduos de outras aldeias participem para compor tais grupos e equilibrar as relações entre as metades cerimoniais, como nas corridas de tora, nos trabalhos coletivos, nas performances do pátio, no jogo de flechas, no jogo de futebol. Hoje, tendo em vista a dispersão e cisão de aldeias, a maioria delas composta por famílias descendentes dos etnônimos que descrevi, o ritual de *Wyty* tornou-se um espaço privilegiado onde representantes destes grupos tem um ponto para atar o nó de muitas redes. Ou seja, a *Wyty* tornou-se um espaço de encontro entre os diferentes grupos gavião da TIG que se auto identificam Gavião *Pyhcop catiji* e que estabelecem redes de relação baseadas, principalmente, na circulação de pessoas e objetos.

⁷⁷ Esse recorte arbitrário e a pouca referência a povos do exterior da TIG com que os habitantes de Governador estabelecem relações se justifica pelas próprias limitações de minha pesquisa de campo, quase toda ela realizada na Aldeia Governador. A discussão sobre redes de relação intergrupais de povos Jê foi motivada pelo trabalho de Demarchi (2014) e pelas conversas que tivemos posteriormente e que se estendem até este momento.

3.5 Da circulação de seres humanos e coisas no ritual de Wyty .

A Wyty é um ritual que acontece em intervalos longos, a última na Aldeia Governador ocorreu em 2002. No entanto, além da Wyty, pude observar três vezes o ritual de fim de luto, *Pÿr pex*. Fiz um grande registro sonoro e audiovisual e tive a oportunidade de observar as relações entre essas redes de grupos Gavião que venho discutindo. Diferente de alguns rituais que podem ser realizados apenas com os moradores de uma aldeia, *Pÿr pex* envolve grupos diferentes, os do falecido/falecida e do viúvo/viúva. Por isso, sempre houve pessoas de grupos e aldeias diferentes na realização destes rituais, a própria ausência das pessoas nestes momentos marcam seu grau distanciado de parentesco com o morto/morta.

A discussão que realizei no tópico anterior sobre a origem dos grupos que estão nas aldeias criadas a partir dos anos 2000, identificando cada um deles, nos ajuda agora a pensar como a grande parte dos indivíduos destes grupos possuem relações de parentesco com as aldeias Governador, Riachinho e Rubiácea. Quando dizem “parente”, no caso dos Gavião, mas que é semelhante ao que diz Ladeira (1982a) sobre os Timbira, estão se referindo ao conjunto de indivíduos que Ego possui relações consanguíneas e de classificação.

Na TI Governador indivíduos identificados, ou que se auto identificam, com diferentes etnônimos mantêm relações de casamento entre si desde pelo menos 1900 (NIMUENDAJU, 1944). O sistema de parentesco Gavião, como já foi dito por Ladeira (1982a) sobre os Timbira, serve como mecanismo de transmissão dos nomes pessoais e, no que pode observar na Aldeia Governador, coloca constantemente em relação indivíduos de grupos diferentes; os quais o nome aproxima e os torna parente, ou os afasta e os torna afins/inimigos.

Neste mesmo capítulo escrevi sobre a localização que os moradores das aldeias Riachinho e Rubiácea ocupavam no círculo periférico (*crÿ'cape'nÿ*) em Governador durante a década de 1980. Até hoje, quando essas pessoas vem a Governador para participar de rituais eles se instalam em casas localizadas nos espaços que seu grupo ocupava naquele período.

Além dos grupos com redes de parentesco nessas duas aldeias, tem-se aqueles que são remanescentes dos *Xo teh catiji*, que há muito tempo migraram para Governador, e os grupos que as narrativas localizam como os mais antigos da terra, os *Pji hÿre catiji*, os *Rõo cu catiji* e *Pyhcop catiji*, que já estariam nesse território quando os grupos que se deslocaram da região do Grajaú chegaram.

A mulher mais velha dos *Xo teh catiji*, Cecília (*Janu*) vive na casa 2 com sua neta, que é casada com um homem *Pji hÿre*, os únicos filhos de *Janu* vivem respectivamente nas casas 1 e 23, os dois se casaram com mulheres que possuem vínculos de parentesco com os grupos da Rubiácea. Na casa 16 e 27 vivem dois irmãos *Pjihÿre catiji*, os últimos, segundo eles próprios, José (*Aaprii*) e Luiza (*Hÿhprÿnp*). *Aaprii* tem dois filhos, um casado com a neta de *Janu*, o outro com uma jovem *Xo teh catiji*.

Nas casas 7,8,9,10,11,12 vivem os filhos, netos e bisnetos das mulheres *Pyhcop catiji* que viviam em São Felix. Entre elas estão Creusa (*Ajpecoc*, *Crowa cwyj*, *Caxii*, *Crÿhntyt*) e Rosilene (*Hituu*, *Hyhquÿn*, *Xwaxi xera*, *Cahehput*, *Pjipapÿh*), que são as filhas de Tereza Ferraz (*Prÿcatec*, *Jõorix*, *Coatyc*). As irmãs são casadas com *cohpÿ* (não-indígena), eles são dois dos quatro não-indígenas que vivem na Aldeia Governador, o pai delas, cacique em São Felix, elas também dizem que era *cohpÿ*. Os homens que possuem vínculo consanguíneo com elas estão casados com mulheres de outros grupos Gavião e Guajajára, criando em todo o trecho que fica no nascente do círculo periférico um contexto diferente de matrimônio daquele da metade do poente da aldeia. Na metade voltado ao poente os casamentos acontecem entre grupos remanescentes dos etnônimos que descrevi, ou parafraseando Menezes Bastos (1990) quando fala dos nomes kamayura, são casamentos entre grupos que posso chamar de pro-Gavião.

O segmento dentro de Governador que possui vínculos de parentesco com a Aldeia Riachinho é o de Manoel Ribeiro (*Pÿh crÿn*, *Rop cÿ*, *Cu'cax*), casado com Tereza (*Crÿ catac*), eles vivem na casa 5, e nas casas 4 e 6 vivem suas filhas mais velhas, Lucimar (*Pÿr cÿ*) e Rosa (*Jõonhi*), eles ainda tem uma filha (mãe solteira) e quatro filhos, três deles casados, dois vivem na Aldeia Nova e Aldeia Riachinho. *Pÿr cÿ* casou-se com um homem *Pyhcop*, *Jõonhi* com um homem remanescente dos *Gurupi catiji*. O pai de *Crÿ catac* é *Cu'tyhere catiji*, mas a mãe era *Pyhcop catiji*. *Pÿ crÿn* veio até Governador na década de 1970, quando uma forte epidemia matou muitas pessoas.

Figura 03 – Casas da Aldeia Governador



Fonte: Elaborado pelo autor.

Em Riachinho ainda vivem seu irmão mais velho e muitas sobrinhas (os). Ele se auto identifica como *Rõo cu catiji*, diz que viviam em um cocal próximo ao município de Amarante do Maranhão. *Pỳ crỳn* tem parentes do pai na Aldeia Krikati, na TI Krikati, são constantes suas viagens até lá e a dos seus parentes para Governador, basicamente nos períodos rituais.

Na casa 32 vivem o sobrinho de *Pỳ crỳn*, André *Japry* (*Cawcree*) e a sobrinha de *Crỹ catac*, Creusa (*Cawee*). O pai de *Japry* vive em Riachinho, assim como muitas sobrinhas(os) e netos(as) dele. Na casa 33 mora a outra sobrinha de *Crỹ catac*, irmã de *Cawee*, Suzana (*Ëh'huc*) casada com homem *Pyhcop catiji*. Na casa 37 mora André (*Caa'crỹ*), que é filho de pais que viviam em Riachinho, ele tem lá tios, tias, primos e sobrinhas.

Outra grande parte da aldeia possui relações de parentesco com os grupos da Aldeia Rubiácea. Muitos deles com o segmento do cacique Damásio (*Wajpe*), o qual a mãe era *Cu tyhcre catiji*. Na casa 35 mora o filho de *Wajpe*, o professor e diretor da escola

Paulo Belizário (*Jyt cacu*), casado com Iraci (*Pỳ crỳn*) remanescente dos grupos que viviam em Governador antes das migrações. Nas casas 23, 24 e 25 moram a ex-mulher de *Wajpe* e suas filhas, uma casada com homem remanescente dos *Xo teh catiji* a outra com um homem *Pyhcop catiji*. Na casa 3 e 34 vivem duas jovens filha de mãe *Cree pym catiji*, uma casada com um jovem *Pji hỳre catiji* e a outra com um sobrinho de *Wajpe*, seus pais viveram muitos anos na antiga Rubiácea, atual Aldeia Borges, em seguida na Aldeia Vareda Bonita que teve o nome modificado para Rubiácea, para só então na década de 1980 virem se estabelecer em Governador.

Nas casas 26, 27 e 28 moram Laura (*Pỳn huc, Excoh, Rỳheh, Pre'pa*) e seu marido Floriano (*Cunac, Cutete, Crỳpym*), suas filhas Angélica (*Puucacu, Caxyht*) e Laurentina (*Pyp'heh, Pro cwyj, Pỳr croc, Êhnryy cwyj*), ambas casadas e com filhos. *Pỳn huc* e *Cunac* viveram na Aldeia Rubiácea até o incêndio criminoso em 1974, vieram para Governador e quando o grupo de *Wajpe* resolve retornar a Rubiácea decidiram ficar. Nas casas 21, 30 e 31 as mulheres possuem relações de parentesco com pessoas da Rubiácea, nelas vivem Maria (*Cucro*), viúva de José Brasil Bandeira, grande cantor e liderança entre os Gavião, eles viviam na Rubiácea e depois do incêndio vieram e ficaram em Governador. Também vivem as filhas Raquel (*Pỳn hỳc, Êxcohryheh, Pre'pa*) e Rebeca (*Jõh cacu, Caprỳn crat, Jõhpé, Crỳn crỹ, Xoo cwyj*), casada com um dos filhos de *Pỳ crỳn* (casa 5), Jaime (*Tep Hot, Prutcaxv, Hatin, Jýt'puc*), assim como a neta Edimara (*Ajcrun, Rỳm cwyj, Rõncahuc, Cryj tep, Crỹ'na'peh*), também casada com outro dos filhos de *Pỳ crỳn*, Evandro (*Crỹ capric, Caagỹ xẽn*).

No ritual de *Wyty*, assim como no de *Pỳr pex*, é grande o fluxo de pessoas entre as aldeias e intensas as relações entre essas redes de parentesco. Isso é possível de se observar, num olhar mais geral, a partir da posição que as pessoas de outras aldeias ocupam durante a realização das performances no pátio e fora dele. Na *Wyty* é necessário que pessoas de outros grupos e aldeias participem para ocupar seus lugares nos grupos do pátio a partir de um sistema de metades. “É possível identificar em todos os Timbira três sistemas de metades independentes, dois deles ligados em geral a onomástica e um associado a classes etárias” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 319). Entre os Gavião observei dois destes sistemas ligados a onomástica, o primeiro chamarei de metades cerimoniais e o segundo grupos cerimoniais. As metades cerimoniais reúnem homens e mulheres através do pertencimento determinado pelos nomes pessoais, a cada ritual o

pertencimento as metades sazonais *Cyj catiji e Harỹ catiji* acionam os lugares que os indivíduos ocuparão nos grupos cerimoniais, que variam de ritual para ritual.

Durante a realização de *Wyty* pessoas com o mesmo nome dividem espaço nos grupos que lhes correspondem. Não se trata de uma unanimidade, mas como é comum na transmissão onomástica entre irmãos de sexos opostos um dar o seu nome ao filho do outro, temos durante os rituais o retorno a casa da mãe dos homens que se mudaram quando casaram, mas que mantem forte o vínculo com a casa de origem já que o filho de sua irmã leva o seu nome e lá ele terá muitas obrigações, principalmente cerimoniais.

A relação entre pessoas baseada na transmissão onomástica durante a *Wyty* é facilmente observada pela presença dos amigos formais, indivíduos ligados pelo nome que mantem uma relação de evitação e solidariedade mutua entre si (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; GIRALDIN, 2002). O amigo formal, que são os “compadres” e as “comadres”, devem preparar o corpo dos reclusos e o seu próprio corpo para a realização das performances de forma diferenciada dos demais participantes. Muitas vezes, os amigos formais ocupam o lugar dos iniciados nessas performances, participando de todas as atividades cerimoniais que lhes renderão uma gratificação ao final do ritual.

Durante a realização do *Pỳr pex* os parentes do falecido ocupam funções e lugares específicos nas performances, como ocorre em *Wyty* e em todos os outros rituais gavião. Pode observar quatro vezes a realização do *Pỳr pex*, uma delas na Aldeia Riachinho as outras três na Aldeia Governador. A relação de parentesco entre os grupos é muito visível, porque é intensamente acionada. No caso dos Apinajé, que Giralдин (2014) desloca para pensar a morte e o morrer entre os Timbira,

entre as principais formas de socialidade que se revelam com o episódio da morte (e também nos rituais de finalização de luto), devemos destacar a amizade formal e de grupos de parentesco, como no caso de irmãos e irmãs, consanguíneos ou classificatórios [...] os grupos de parentes são de grande importância para a concretização dos rituais, pela solidariedade dos seus membros no auxílio para a execução dos mesmos [...] (GIRALDIN, 2014, p.112)

O lugar que os parentes do morto/morta ocupam no *Pỳr pex* se estabelece desde o momento que o corpo chega a casa e iniciam os choros e gritos de pesar. Enquanto o

corpo é preparado para o enterro ele é limpo, pintado e adornado por pessoas com vínculos de parentesco próximos do falecido. Num círculo em espiral, os mais próximos do corpo tem relação de parentesco mais próxima, conforme se distanciam do corpo, se distanciam as relações. Aos homens com relações de parentesco com a pessoa morta cabe a função de fazer a cova e o girau onde depositarão o corpo, seguindo uma forma específica de construção, assim como carregar as alças do caixão. Nos dias seguintes ao enterro, os familiares mais próximos começam um tipo de “visita” a outras aldeias que o falecido costumava frequentar, indo em comitiva a casa do parente onde ele se hospedava. Depois de sete dias se realiza a “visita”, essa na casa do morto. Uma mesa com comida, bebida e fumo é montada dentro da casa, do lado de fora todos cantam até meia noite, depois tudo é distribuído e os parentes mais próximos geralmente são privilegiados nessas divisões. São eles quem seguindo uma hierarquia baseada na proximidade da relação de parentesco iniciam um tipo de diálogo com o morto à frente da mesa posta e de todos que continuam sentados à frente da casa. Já no fim do ritual de *Pỳr pex*, a corrida de tora entre homens e mulheres também permite visualizar essas redes de parentesco. No início da corrida e quando a tora vem chegando perto do pátio, onde se encerra a corrida depositando-a cuidadosamente no chão, são os familiares mais próximos do morto/a, seguindo a divisão entre as metades cerimoniais, que são responsáveis por essas ações⁷⁸.

A rede de circulação de pessoas entre as aldeias me levou a outra rede de relações entre os grupos pro-Gavião, uma rede estabelecida pela circulação de objetos utilizados nas performances rituais. Observando os rituais na Aldeia Governador e o fluxo das relações de parentesco entre os grupos, era inevitável não observar como muitas vezes junto com as pessoas, vinham os objetos. Não só objetos, mas também penas e pigmentos necessários para as pinturas corporais⁷⁹. Entre os Gavião, no ritual de *Wyty*, cada um dos grupos cerimoniais em relação no ritual, nomeados em referência a animais e seres míticos, possui objetos e pinturas que diferenciam seus corpos dos outros participantes.

⁷⁸ Além dos grupos pro-Gavião, tanto na *Wyty* quanto no *Pỳr pex* é grande o número de indígenas do povo Krikati que se deslocam da TI Krikati até a Aldeia Governador para acompanhar seus parentes envolvidos com a realização desses rituais.

⁷⁹ A relevância de alguns objetos entre os Timbira já é conhecida desde Os Timbira Orientais de Nimuendajú (1944), quando ele escreveu uma lista do que chama trajes e enfeites. Na lista estavam objetos de palha a base de algodão, de madeira, fotografias de pinturas corporais e arte plumária. Muito tempo depois Newton (1971) também registrou uma lista do que chama “cultura material” encontrada entre os Krikati e Gavião, um acervo rico em detalhes de identificação. Entre os Ramkokamekra\Canela Crocker (1990), quando apresenta o “ciclo de rituais”, menciona o uso do grafismo em objetos e pinturas utilizados em rituais e cotidianamente. Em um trabalho mais específico com os Krikati, Barros (2002) faz uma descrição do ritual de Wutú e da diversidade da ornamentação corporal e objetos presentes.

Partindo de um princípio relacionado com a fabricação desses objetos, podemos dividi-los em cestaria, tecelagem, plumagem, entalhe e pintura corporal.

Os objetos confeccionados com miçangas, *quênre* (*quên*: s.pedra, *re*: adj diminutivo), são produzidos por quase todas mulheres. As miçangas são compradas em diferentes cidades, como em Imperatriz, São Luís, Goiânia, Brasília e São Paulo, basicamente por onde os professores e aqueles relacionados as políticas indigenistas circulam durante congressos e reuniões. Na aldeia as miçangas são entregues aos parentes presenteados ou aqueles que as encomendaram. Em alguns casos, como em grandes produções ou ocasiões especiais que merecem o trabalho de uma excelente artesã, as miçangas são enviadas até a aldeia dessas artesãs. As vésperas do ritual os adornos e a artesã chegam até a casa de quem os encomendou, feita a entrega, as artesãs recebem miçangas e em alguns casos, uma pequena quantidade de dinheiro ou o que é mais comum, um pacará (*caax*) cheio de comida. Talvez hoje sejam as miçangas o objeto que mais circula pelas aldeias gavião seguindo um fluxo baseado na relação de parentesco entre os segmentos e grupos domésticos de aldeias diferentes. Durante o ritual de *Wyty* era grande essa circulação, principalmente, nas casas onde viviam os iniciados ou “reis” e “rainhas” dos grupos cerimoniais.

Existem alguns objetos que, ao contrário daqueles confeccionados com miçangas, não são produzidos por qualquer pessoa, pelo contrário, um grupo restrito de artesãos garante a produção de cestarias, tecelagens e entalhes fundamentais na realização dos rituais de *Wyty* e de *Pÿr pex*. Nesse caso a circulação de tais objetos é em menor escala do que aqueles feitos de miçanga. A máscara *crow hu* (*crow*:s.buriti, *hu*: s.folha] utilizada no ritual de *Wyty* é um desses objetos. Na Aldeia Governador apenas dois homens sabem fazer os *crow hu*, André (*Cawcree*) e Floriano (*Cunac*). No ritual de *Wyty* uma outra cestaria é muito importante, o pacará (*caax*). Na Aldeia Governador muitos homens e mulheres sabem fazer pacará, a maioria deles tem mais de 35 anos, basicamente todos os mais jovens não sabem. André (*Cawcree*), sua esposa Creusa (*Cawee cwyj*, *Põre*, *Wajtêm*, *Crêh crêhnp*) e Pedro (*Aajoo*, *Fenit*) são grandes artesãos, cada um deles confeccionou cerca de 15 pacarás para a *Wyty* de 2015. Mesmo assim, a demanda é muito grande e os artesãos em Governador são poucos. Então parentes de outras aldeias e mesmo de fora da TIG são acionados. Na Aldeia Rubiácea o cacique Damásio (*Wajpe*), que é grande cantor e artesão, fez pacarás para o grupo da casa 23, sua filha fez pacarás para o grupo da casa 24. Na Aldeia Monte Alegre David (*Cohpaxên*) fez pacarás para o grupo da casa 11 e na

Aldeia Água Viva, o cacique Cazuza (*Cateh*) fez pacarás para os moradores da casa 30 e 31.

Na *Wyty* de 2015, assim como aconteceu com os objetos de miçanga, muitos pacarás chegaram a Aldeia Governador vindos da TI Krikati, posso mencionar os que chegaram nas casas 4,5,6, 19, 22 e 23. O alto número de casamentos entre os Gavião e Krikati já são conhecidos desde Newton (1971), por isso é constante o fluxo entre as aldeias de ambos, seja seguindo a lógica uxorilocal da residência pós matrimonial, ou nos casos de solteiros que vem a Governador morar na casa de suas parentes do sexo feminino.

Durante a realização do *Pÿr pex*, por exemplo, além da cestaria que vem dos Krikati, pigmentos como o urucu (*pyh*), jenipapo (*pryhteh*) e pau de leite (*ajromhuc*), usados nas pinturas corporais, assim como as penas de pássaros (*hÿc jaara*) também circulavam entre as aldeias Gavião. Manoel Ribeiro (*Pÿh crÿn, Rop cÿ, Cu'cax*), casa 4, tem uma extensa rede de parentesco com grupos Krikati, mais de uma vez sua mulher Maria Lucia (*Crÿ catac*) me mostrou como ganhou de suas cunhadas “bolas” de urucu já prontas para o uso, que depois eram compartilhadas por moradores das casas 5,6, 31 e 32. Em uma das casas que morei durante o trabalho de campo, casa 25, minha mãe sempre recebe da nora que é Krikati jenipapo e penas, que por sua vez são compartilhados pelas casas 24, 23 e 22.

Em específico no caso das penas, como as penas de rabo de arara que são insubstituíveis na confecção de certos ornamentos, a circulação desses objetos extrapola as relações entre grupos Timbira, alcançando os vizinhos *Prÿÿjêh* (Guajajara/Tenetehara). Porque além destes vínculos baseados nas relações de parentesco, por trás da circulação de coisas há um imperativo colocado a partir do meio ambiente. Não há mais araras na TI Governador, por isso os que necessitavam desse material para confecção de adornos do ritual de *Ruruut* precisaram se deslocar até a TI Araribóia, onde a mata densa e fria ainda guarda esses pássaros. Em 2016 haviam pessoas dispostas a se deslocar até Carolina/MA, que fica a 300km da TIG para lá encontrarem um indígena do povo Xerente que garantia as penas, que não custam menos de 100 reais.

Se entre humanos a circulação através das redes é mediada pelas relações de parentesco, que aproximam ou afastam os indivíduos, entre as coisas essa circulação continua ligada ao parentesco. Deixo agora todos estes nomes e coisas em suspenso, como

se para entendê-los profundamente fosse preciso dar mais um passo atrás na descrição do ritual de *Wyty*. Nomes e coisas que estabelecem relação entre si na *Wyty* o fazem a partir de relações de parentesco e, entre os Gavião, o sistema de parentesco serve como mecanismo de transmissão dos nomes pessoais, ou seja, os casamentos e nomes orientam o sentido e o fluxo dessa circulação de humanos e objetos. Por isso, a discussão vai em direção as terminologias de parentesco que nos auxiliarão a refletir sobre a transmissão de nomes e onomástica gavião. Porque como dizem os Gavião, “é o nome quem decide o ritual”.

4 PARENTESCO E DUALISMO.

Começamos agora a olhar mais de perto como esse processo de construção do parentesco e da nominação se desenvolve. Para isso, também para perceber a lógica de produção e distribuição que orienta essas redes de humanos e objetos dentro da aldeia, passo então a descrever e delimitar os grupos de parentesco Gavião e a natureza das relações que estabelecem entre si. A ideia é descrever o processo de construção de parentes para compreender as relações de fabricação do nome pessoal entre os Gavião, que estão submetidas ao próprio parentesco, as relações internas, a familiarização de humanos via nominação.

Quando digo relações internas é preciso afastar dessa afirmação qualquer imagem das sociedades Jê como “voltadas para dentro”, uma vez que foram durante muito tempo objeto de pesquisas etnográficas relacionadas a organização social e parentesco. A discussão clássica sobre os grupos de parentesco Jê e as relações que estabelecem⁸⁰, que nos interessa agora, está também imersa em uma visão mais rígida desse binarismo interior/exterior, no caso dos grupos de parentesco especificamente, da oposição entre centro/periferia, político/doméstico. O centro, o pátio (*cÿy*), seria o local onde grupos cerimoniais ocupam seu espaço, de forma temporária, em ações de caráter ritual e político. A periferia, o círculo periférico das casas (*crÿ'cape'nÿ*), seria o local onde grupos de parentesco ocupam seu espaço de forma permanente em ações de caráter cotidiano e doméstico. É na periferia que tem

lugar as atividades domésticas ligadas à produção e onde se efetivam as relações entre os grupos familiares que compõem uma aldeia Timbira. Este domínio se contrapõe ao “pátio”, lugar da vida ritual e onde os homens se reúnem ao nascer e ao pôr do sol. A forma das aldeias espelha assim a distinção matriz da ordem social Timbira, aquela entre sexos: o “pátio” (lugar do homem) e a “periferia” (lugar da mulher) (LADEIRA, 1982b, p.14)

A produção etnográfica sobre os grupos de parentesco Jê estão todas em diálogo com o que Nimuendaju (1944) escreveu em Os Timbiras Orientais. Não digo que

⁸⁰Ver Nimuendaju (1944), Lave (1967), Melatti (1970), Da Matta, (1976) e Ladeira (1982a).

concordam entre si, mas todas giram em torno de questões semelhantes a partir da matriz centro/periferia. Nimuendaju, generalizando o caso *Ramkôkamêkra* a todos Timbira, partiu da identificação de que as metades exogâmicas são compostas de famílias, “famílias-grandes” e “famílias-pequenas”. As “famílias-grandes” não teriam uma organização econômica relevante, todas elas estariam sujeitas a cisões, já que nem todos os casais permanecem na casa da mulher, não haveria propriedade das “famílias-grandes”, elas não possuiriam importância nas performances rituais, mas elas garantiriam a prevalência de seus membros frente a outras “famílias-grandes”. A casa e a roça seriam propriedade da mulher. Para pensar as famílias Nimuendaju parte da ideia de metades matrilineares exogâmicas “abrangendo todos os membros da tribo, sem exceção alguma, localizadas respectivamente no semicírculo orientado e ocidental das casas da aldeia” (idem, p. 88).

Posteriormente Crocker (1990) verificou que não existem metades exogâmicas entre os Ramkokamekra, assim como também não existem entre outros Timbira, como mostrou Lave (1967) entre os Krikati /Gavião, Melatti (1970) com os Krahô e DaMatta (1976) com os Apinajé.

A forma como posteriormente se convencionou classificar estes grupos é caudatária da pesquisa de Melatti. Com o objetivo de delimitar os grupos de parentesco e indicar as atividades que os caracterizam, Melatti (1970, p. 102-109) os classificou em: “família elementar” (pai, mãe e filhos), “grupo doméstico” (casas constituídas por indivíduos de três gerações) e “segmento residencial” (localização espacial da casa e descendência matrilinear comum).

Mas, retornando a Nimuendaju, uma rápida observação feita a partir de uma antropóloga que discorda do modo como ele pensa esses grupos vai ajudar a criar a distância que disse que gostaria de estabelecer dos binarismos político/doméstico, centro/periferia. Jean C. Lave (1967) identifica duas unidades domésticas básicas entre os Krikati, “nuclear families” e “domestic clustres”, sendo através da organização destes grupos que toda vida se organizaria. Além da descrição das atividades que caracterizam cada uma dessas unidades, Lave aponta as diferenças entre a forma de Nimuendaju pensar “domestic clusters” e a sua.

- (1) I have already questioned the ethnocentrism of his concept of "ownership", at least as applied to Timbira homes and garden plots.
- (2) In minimizing the economic importance of the domestic cluster he is considering only ownership of property (house and fields) and ignoring large areas of economic activity in which domestic clusters are important.
- (3) Nimuendaju seems to be unable to reconcile native practice both to his own theoretical preconceptions about how a social system ought to work and to native theories about the same system, except by saying that the norms are broken or the society degenerating. It is unclear which of these he is describing in his statement about authority within the household.
- (4) He defines ceremonial activity so narrowly that he misses important functions of the domestic cluster (LAVE, 1967, p.76).

Talvez o mais interessante nessa citação seja o incomodo de Lave com a posição estática e periférica que Nimuendaju atribui aos grupos domésticos. Com a descrição das atividades que caracterizam estes grupos entre os Gavião, procuro também sugerir como são realizadas de forma mais dinâmica, que por sua vez cruzam as fronteiras entre o centro e a periferia, entre o político e o doméstico.

A maior parte das casas da Aldeia Governador abriga mais de uma família elementar. Aquelas que abrigam apenas uma família estão relacionadas à regra da uxorilocalidade, quando os homens deixam a casa da mãe para morar na casa da sogra, ou são resultado da cisão recente de alguma família elementar da casa da mãe. Posso enumerar ao menos três exceções a essa composição das casas. As mulheres moradoras das 10, 12 e 27 com mais de 60 anos, são casadas com não-indígenas (*cohpê*) e não possuem filhos/as, nesses casos são apenas marido e esposa nas casas. Mas como disse, geralmente são mais de uma família em cada casa. A casa 33 é a mais populosa com 15 pessoas. Tanto nas casas populosas quanto as com menos moradores as formas de ocupação são variadas. Na Aldeia Governador as casas abrigam mães solteiras, que são muitas, indivíduos com origem em grupos distintos com quem mantem relações de parentesco, ou com outros povos, como Ramkokamekra, Apÿnjekra e Krikati.

Se dentro das casas existem, como vimos com os Gavião, mais de uma família elementar, as etnografias buscaram formas de distingui-las dentre os demais segmentos. Cada família come junta, mas separada das outras famílias. Do mesmo modo como vivem todos na mesma casa, mas com separações seja através das paredes ou das redes e pertences. Em Governador essa delimitação do espaço em que pai, mãe e filhos comem, em detrimento do restante da casa, é bem visível. É a mãe ou a mulher mais velha quem

serve aos demais, inclusive aos velhos, hospedes ou visitantes. As crianças comem com os pais. O sustento da família é de responsabilidade dos pais e a roça continua sendo a forma que muitas famílias encontram para alimentar toda casa.

Vimos como Lave (1967) discorda da afirmação de Nimuendaju (1944) de que as roças e as casas são de propriedade das mulheres, para a antropóloga, propriedade seria um termo ocidental que é pouco flexível aos usos que os Krikati fazem dessa palavra. Na Aldeia Governador contei 15 casas que tem roça, dessas em apenas duas são mulheres as nomeadas como “donas”. Na casa 25, a casa onde vive minha mãe, a roça que plantou com o finado marido passou primeiro para seu irmão, depois para um sobrinho, que depois de casado plantou sua própria roça, e finalmente ao meu irmão, que hoje se nomeia o “dono” da roça. Já na casa 10, onde vive Rosilene (*Cateh*), remanescente da Aldeia São Felix, a roça que ela é “dona” era de sua mãe, hoje nela trabalham, além de *Cateh* e seu marido, os moradores das casas 9,8 e 7. Agora em todas as outras roças, são os homens os nomeados como os donos. No período que as outras aldeias estiveram em Governador, depois com o retorno ao seu lugar de origem, é possível que antigos locais de roça tivessem sido abandonados devido aos deslocamentos inesperados, tendo restado hoje, novos locais de roça no qual são os homens os considerados “donos”.

No entanto, a maior parte das casas, continuam sendo das mulheres. Referem-se “a casa da Raquel”, “na casa da Terezona”, “do lado da casa da Janu”. Mas outras mudanças relacionadas ao momento político do nosso país, colocam mais dúvida sobre essa questão da propriedade feminina. Em 2016 todas as casas da Aldeia Governador recebiam algum tipo de benefício do Governo Federal, sejam os garantidos pela constituição, como aposentadorias, ou aqueles relacionados aos programas Bolsa Família e Bolsa Jovem. Na casa 24, por exemplo, meu irmão trabalha diariamente na roça que “herdou” de nossa mãe, produz arroz, macaxeira, fava, milho, abóbora. Armazena o que é possível e não lhe falta, com exceção da carne, o que comer. Mas ele não tem nenhuma fonte que lhe renda algum dinheiro, a não ser quando se dispõe a vender alguma produção, o que é pouco provável já que produz o suficiente para o sustento. Minha cunhada recebe cerca de 280,00 reais destes dois programas sociais, é esse dinheiro, que fica em posse dela, que garante os bens industriais necessários aos contextos atuais.

Essa mesma situação se repete em outras casas e pouco a pouco as mulheres tornam-se importantes agentes da economia monetária que circula pela aldeia. Além dos

programas sociais, dos seis professores indígenas em Governador três são mulheres. Na casa 30 vive a professora Raquel (*Pÿn huc*), na casa 22 a professora Sueli (*Rêcwyj*), ambas viúvas e responsáveis pelo sustento de filhas solteiras e da mãe. Na casa 33 vive outra professora, Mara, que com o salário de professora está construindo uma casa ao lado dessa onde vive com sua mãe.

No caso dos grupos domésticos, essa unidade que tentei destacar das famílias nucleares, “[...] tende a aparecer nos trabalhos agrícolas. Entretanto, o grupo de pessoas que trabalha num determinado pedaço de terra não corresponde exatamente a um grupo doméstico” (MELATTI, 1970, p. 108). Essa questão, no caso dos Krikati, dificulta a classificação dos grupos. “The problem in defining domestic clusters among the Krikati is that production and consumption on its do not coincide with distribution and to some extent with work units as far as the major subsistence activities are concerned” (LAVE, 1967, p.87) O que afirmei em relação ao meu irmão, que trabalha praticamente apenas com a esposa em sua produção, sem a ajuda da filha e do genro, acontece em outras casas. São poucos os jovens que seguem os pais, tios ou avós no trabalho da roça, mesmo aqueles que já possuem mulher e filho, vivem muitas vezes com que o sogro trás da roça ou daquilo que a sogra traz da rua.

Se na roça é difícil visualizar essa unidade da qual falávamos, nos momentos rituais e nos trabalhos que eles implicam, não. Lave (idem) já havia colocado em questão a pouca relevância econômica que Nimuendaju (1944) atribuiu as “famílias-grandes”, que ela chama “domestic clusters”, desconsiderando outros momentos em que os grupos domésticos têm uma participação mais ativa. Para mim estes momentos seriam os de realização dos rituais, onde sempre está envolvida uma grande despesa com bens industriais e de alimentação que de uma forma ou de outra, são arcadas pelas pessoas da casa. Na Aldeia Governador, durante a realização do ritual de *Wyty* em 2015 e depois no ritual de *Ruruut* em 2016, Suzana (*Êh’huc*) da casa 33 era mãe dos jovens para quem os rituais foram realizados. Além de sua pensão, ela contou com a ajuda financeira da filha, que é professora, e do filho que é funcionário da FUNAI.

Outro momento que pude observar a relevância econômica do grupo doméstico está relacionado a ações, digamos, exteriores, ao plano da aldeia, como no caso de doenças e de viagens e deslocamentos. Nessas situações, as casas que possuem um número maior de famílias e moradores conseguem levantar, por conta própria, a quantia

necessária a atividade que deve ser realizada. Também nas expedições de caça, tanto nas cotidianas, quanto nas coletivas, que geralmente acontecem durante os rituais, a divisão dos caçadores segue a proximidade entre os indivíduos e os grupos de que fazem parte. Em todas expedições de caça que participei, sempre tive ao meu lado alguém com quem mantenho relações de parentesco via nominação, meu irmão, cunhado, pai e nas pescarias a mesma coisa, mas nesse caso eram minhas irmãs, primas, cunhada, mãe, tias e avós.

Essa proximidade física e espacial é visível nestes trabalhos, que delimitam as pessoas que residem numa mesma casa, “é assim o esboço e a possibilidade de uma outra que se aprofunda, na medida em que parte da casa para os limites do segmento residencial” (LADEIRA, 1982a, p.16). O segmento residencial, as várias casas que compartilham uma proximidade física e baseada na matrilinearidade, “não são expressas concretamente. Não temos nenhuma marca concreta, nenhum limite demarcatório, como são as paredes das casas, que indique essa unidade” (idem). Mas há um sistema de regras e prestações bem visível baseada na distância entre as casas que fazem parte dele.

A distância entre as casas

[...] é indicadora de uma outra; as obrigações que cada casa tem para com cada unidade de seu segmento residencial, serão cumpridas na proporção desta distancia espacial: quanto mais próximas as casas mais o mecanismo da distribuição (de uma caça, por exemplo) é operante, quanto mais distante menos se fazem sentir (idem,p.17).

A experiência que tive sobre esse processo de divisão da caça é bastante reveladora dessas obrigações baseadas na distância espacial das casas e das gradações das relações de parentesco implicadas nisso. Em uma das expedições de caça que realizei com meu irmão, fiquei em uma espera enquanto ele partiu para outro local. No fim da tarde matei uma cotia e meu irmão voltou sem nada. Em situações assim, provavelmente o caçador entregaria um pedaço da carne aquele que não matou nada, mas minha situação era diferente. Onde estava hospedado eu contava com os alimentos que trazia e com aqueles do grupo com que compartilhava. Agora minha mãe, meu irmão, cunhada e dois sobrinhos estavam há dois dias sem carne. Depois de muito insistir no trajeto até a aldeia ele consentiu em ficar com a cotia. Mas ao chegar na sua casa, casa 24, quando minha cunhada começou a limpar o animal e fazer os cortes, os dois iniciaram uma tensa

discussão. Entendi que falavam da divisão da caça que eu trazia, meu irmão queria a caça toda, dizia que eu havia lhe dado, minha cunhada dizia que era preciso dividir, e assim foi feito. A cotia foi cortada em quatro pedaços e minha cunhada se encarregou de fazer a entrega, meu irmão ficou com 1/2 da cotia, 1/4 foi entregue a minha mãe que vive ao lado na casa 25, metade do outro 1/4 entregue a irmã de minha cunhada, que mora a frente de sua casa, onde me hospedo na casa 23, e a outra metade do 1/4 a irmã de minha mãe, que mora mais a frente na casa 25.

Na Aldeia Governador nem todas as casas das mulheres que compartilham laços de parentesco via mulher fica necessariamente uma atrás das outras, como na descrição de outros povos Timbira. Algumas ficam ao lado ou mesmo a alguns metros de distância. Enquanto se referia aos grupos doméstico, Melatti (1970) escreveu que eles sempre acabam por se cindir, já que os moradores de uma casa aumentam até certo limite. Ao comparar a formação dos segmentos entre os Ramkôkamêkra e os Krahô, Ladeira (1982a, p.21) percebe como em aldeias populosas, como a dos Ramkokamekra, com cerca de 2000 indivíduos, os segmentos residenciais são longos, já em aldeias pequenas, como algumas Krahô, “eles se reduzem a duas ou três casas, por vezes coincidindo com o grupo doméstico, como na aldeia Krahô do Galheiro”. Ainda comparando os dois povos Timbira,

quanto mais casas e mulheres tiver um segmento residencial mais força terá para impor seus interesses frente a outros segmentos, pois só as alianças estabelecidas entre eles quem garantem a estabilidade política da aldeia. Ao contrário, na aldeia Krahô do “Galheiro”, praticamente cada casa ou no máximo aglomerações de 2 ou 3 casas, constitui um segmento residencial. Nesta aldeia, o segmento residencial se confunde com o grupo doméstico (LADEIRA, 1982a, p.22).

Na Aldeia Governador os grupos domésticos também se confundem com os segmentos residenciais, se bem que alguns deles, os mais ativos na política da aldeia, são formados de no mínimo três casas. Mas, o maior segmento residencial em Governador não tem uma participação ativa na vida política da aldeia, pelo contrário. As casas 7,8,9,10,11 e 12 formam esse grande segmento formado por uma origem uterina comum que é remanescente da Aldeia São Felix. As casas 23, 24, 25 e 26 formam o segundo maior segmento em Governador com quatro casas, assim como o segmento formado pelas

casas 35, 36,37,38. As casas 4, 5 e 6 formam um dos segmentos com três casas, os outros são formados pelas casas 21, 30 e 31, pelas casas 28 e 29. Já sobre os segmentos formados por duas casas identifiquei nessa situação as casas 2 e 3, 32 e 33.

A Aldeia Governador com segmentos residenciais constituídos de poucas casas se aproxima do que acontece nas aldeias Krahõ. Nelas as cisões são constantes,

conduzindo o processo político Krahõ um círculo vicioso: sem segmentos residenciais, os grupos domésticos adquirem uma autonomia muito grande, possibilitando que, nos momentos em que seus interesses particulares são contrariados, abandonem a aldeia, o que impede, por sua vez, a formação de núcleos estáveis de parentes matrilaterais. (LADEIRA, 1982a, p.23).

Os segmentos residenciais na Aldeia Governador são resultado de um processo de cisão iniciado nos anos 2000. São compostos por poucas casas, as vezes se confundindo com os grupos domésticos.

Assim como ocorre com os Ramkokamekra, as cisões das aldeias gavião parecem ocorrer pela periferia, são homens e mulheres de um de ou de outro partido das metades cerimoniais⁸¹ que vão construir uma nova aldeia. Depois da cisão da Aldeia Governador, que formou a aldeia Rubiácea em 1989, restou um número muito grande de pessoas do partido de cima (*cyj catiji*) nessa última aldeia, enquanto na primeira um número grande de pessoas do partido de baixo (*harỹ catiji*). Em certos momentos, como nas corridas de tora, a falta de equilíbrio no número de participantes dos dois partidos compromete a realização das performances, exigindo adaptações e mudanças nas formas de realização dos rituais.

O interessante em reter aqui é que os segmentos residenciais permitem que se estabeleçam alianças e a forma como se estruturam decorre da relação dinâmica entre os termos de parentesco e a transmissão de nomes.

⁸¹ Chamo de metades cerimoniais as conhecidas metades sazonais (NIMUENDAJU, 1944), uma vez que entre os Gavião elas não tem o mesmo sentido relacionado a sazonalidade, mas ainda concentram ações cerimoniais.

4.1 Terminologia de parentesco Gavião

A forma como estes grupos pro-Gavião estabelecem suas trocas nos rituais está em grande medida determinada pelas relações de parentesco. No caso específico dos Timbira e dos Jê do norte o sistema de parentesco age também como um mecanismo de transmissão dos nomes pessoais (MELATTI, 1970, LADEIRA, 1982a). Alguns comentários sobre essa questão e sua implicação nas redes de relação, de humanos e objetos, entre as aldeias na TI Governador já foram apontados antes, agora me detenho na forma e no dinamismo desse sistema.

Entre os Gavião *Pyhcop catiji*, assim como para outros Timbira, as relações de parentesco estão ordenadas em uma terminologia de relacionamento específica que corresponde a um código de condutas. O modo como Ego se refere a um parente é parte do modo como Ego se comporta com esse parente. Esse é um ponto axial dos estudos sobre as sociedades Jê, uma das heranças do projeto Harward Brazil Central⁸².

Uma das maiores contribuições dos pesquisadores do HCBP foi a identificação da conexão entre a classificação dos cognatos e as regras de transmissão onomástica. A chave do problema foi encontrada por Melatti (1976), em uma das primeiras interpretações a integrar os temas do parentesco e da construção da pessoa. O ponto de partida do autor é uma análise da terminologia krahó para os cognatos em dois conjuntos, o primeiro constituído pelos termos aplicados a parentes concreta ou potencialmente envolvidos na procriação (os paralelos), e o segundo abrangendo aqueles concreta ou potencialmente implicados na nominação (os cruzados) (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 459).

Os Timbira e os Jê do norte definem como parentes aqueles que estão perto de você, que lhes dão nome ou corpo e, principalmente, com os quais não se pode ter relações sexuais” (LADEIRA, 1982a, p.54). Entre os Krikati, Lave (1967, p.196) apresenta outros termos.

⁸²O projeto ocorreu no período de 1962 a 1967 e foi realizado através de um convênio entre a universidade americana e o Museu Nacional de Antropologia. O projeto tinha o objetivo de investigar problemáticas apresentadas pelas monografias de Nimuendaju entre os Jê, especificamente aquelas referentes à organização social e ao funcionamento das organizações dualistas.

The Krikati term for kiniskhwu — one's skin as a class. The term can be qualified by two suffixes, one, mpE, which may be glossed as "true, good, close" kinship, kwUmpE, the other a suffix for "distant, kin-like" kinsman, khwU-kahUk. Affines are khwUyE, (yEis a term of respect which maybe used by itself, or as the ending of affinal terms, e.g., IpUnyE.

Lave acrescenta que a forma como ego vai se relacionar com seus “kwUmpE” “ekhwUkahUk” vai depender, além das relações de consanguinidade e afinidade estabelecidas, da relação onomástica, da parceria cerimonial e da amizade formal.

O termo Gavião para parentes é *ēhjcwy*, se quero usar a forma coletiva digo, *me ēhjcwy catiji* (*me*; mais de um + *ēhjcwy*; s.parente + *catiji*; coletivizador). O termo *ēhjcwy* é usado em referência as relações de consanguinidade e afinidade, de onomástica e amizade formal, mas não entre parcerias cerimoniais, como ocorre entre os Krikati. O grupo de parentes consanguíneos, para Melatti (1973), inclui seus lineares, os ascendentes e descendentes, aqueles que nasceram no mesmo segmento residencial e os nascidos de um dos genitores em outros segmentos residenciais.

Assim como outros Timbira, os Gavião *Pyhcop catiji* distinguem nas relações que estabelecem com outros indivíduos aquelas que exigem termos de parentesco daquelas onde o nome pessoal pode ser utilizado como forma de identificação. Nesse último caso os relacionamentos são, geralmente, decorrentes do casamento e das relações intrafamiliares. A determinação de um nome é a condição primeira da inserção do indivíduo na vida social das aldeias Timbira e lhe permite adquirir parentes sem ter necessariamente laços genealógicos com eles. Entre os Krikati Lave vai dizer que “naming, at on the same time, takes a person out of the world of the non human, non-Krikati, and places him in a social framework, whether he newborn or newcomer” (1967, p. 142).

Como recém-chegado a uma aldeia gavião eu também ganhei um nome gavião. Cheguei a Aldeia Governador através do professor indígena Jonas Sansão (*Pynhè*) e desde a primeira visita fiquei hospedado em sua casa, na verdade, na casa de sua mãe, *Popoj*. Depois de alguns dias, enquanto conversávamos no fim da tarde, ela esperou um momento de silêncio e disse num tom que todos os presentes pudessem escutar: “Mayco, você agora

vai ser meu filho aqui, quando alguém procurar qual é o teu nome, você vai dizer *Cryhtre*⁸³, vai dizer que foi *Popoj* que botou, que sou eu sua mãe, que esse nome era nome de um tio meu e que agora é seu” (Maria Teresa – *Popoj*. Aldeia Governador, 2014)

Essa ideia de que com o nome eu ocupo uma posição ocupada antes de mim por alguém é reforçada com um tipo de herança que o nome traz entre os Timbira. A nomeação vai estabelecer uma via de relacionamento determinado entre nominado e nominador. Ao receber o nome, o nominado passa a se referir aos parentes de seu nominador com os mesmos termos que ele (MELATTI, 1970), mais que isso, a nomeação chega a estender as relações aos irmãos germanos uterinos que “fazem ituare”(LADEIRA, 1982a). Quando germanos de sexo oposto geram filhos, o homem vai dar a sua primeira filha o nome de sua irmã, a mulher vai dar a seu primeiro filho o nome do seu irmão. Mas, sobre o uso dessas terminologias de parentesco, Melatti adverte

que a terminologia só mostra coerência com respeito as categorias de parentesco genealógicamente mais próximas de ego. Entre os parentes mais distantes, a terminologia se embaralha. Essas aparentes inconsistências não são apenas condicionadas pelas alianças matrimoniais que se sobrepõe aos laços de consanguinidade, como também por outros fatores, tais como a transferência de nomes pessoais (MELATTI, 1970, p.16).

As “inconsistências” no sistema de parentesco Jê e Timbira são bem conhecidas e parecem ser uma característica dos sistemas bilaterais que criam uma grande possibilidade de relacionamentos. Mas, talvez mais que isso, a dinamicidade da terminologia de parentesco Jê, que também se aplica aos Gavião, nos leva a pensar que a “‘indiferenciação’ dos parentes muito próximos, assim como a diferença absoluta do estrangeiro por excelência, o *kupê* “não-descrito”, é em geral provisória” e sujeita a sequencias determinadas e específicas, indexadas pelos termos de parentesco.

A dinamicidade do sistema Jê está no sequenciamento que as possibilidades de transformação de um termo em outro apontam (COELHO DE SOUZA, 2002). Na medida em que as relações que os nomes implicam vão sendo atualizadas, como através de

⁸³ *Cryhtre* (*cryht*:s. tipo de madeira de lei+ *re* : diminutivo). Como todos os nomes Timbira, ele faz parte de um conjunto de nomes que cada pessoa recebe. No meu caso é *Cryhtre*, *Maraxe*, *Êhmpi cryj*, *Xutjêh*.

relações onomásticas, de amizade formal ou pelo casamento, os nomes vão sendo especificamente substituídos por termos de parentesco, se transformam, são base para elaboração de outros termos e podem ser desfeitos.

A produção do parentesco — e a construção da pessoa como humana — pode ser visto como um processo de transformações sucessivas indexadas por substituições terminológicas — isto é, por reclassificações. Geralmente entendida como um mecanismo de reajuste permitindo harmonizar ideal e prática, norma e interesse, a reclassificação me parece revelar, pelo contrário, a natureza mesma do sistema, capturado em seu dinamismo: toda classificação é, num certo sentido, uma reclassificação (COELHO DE SOUZA, 2002, p.433)

Para descrever as terminologias de parentesco Gavião e suas transformações, parto do nascimento de Ego, de quando o indivíduo recebe um conjunto de nomes e vive com seus cognatos, indo até quando Ego se casa e adquire um conjunto de afins.

A terminologia de parentesco Gavião⁸⁴ é extensa e rica em nuances. Um dos elementos que a torna mais complexa é o fato de haver pequenas diferenças linguísticas entre os grupos pro-Gavião que hoje vivem sob o mesmo etnônimo *Pyhcop catiji*. Mas os termos básicos para os cognatos são muito parecidos em todos os Jê setentrionais, aplicando-se em grande parte às mesmas posições genealógicas, com a exceção dos primos cruzados e seus descendentes (*idem*). Todos os termos vocativos são usados em conjunto com os nomes pessoais, assim como entre os Krikati (Lave, 1967). Por isso vou me deter nos termos recorrentes e cotidianos⁸⁵.

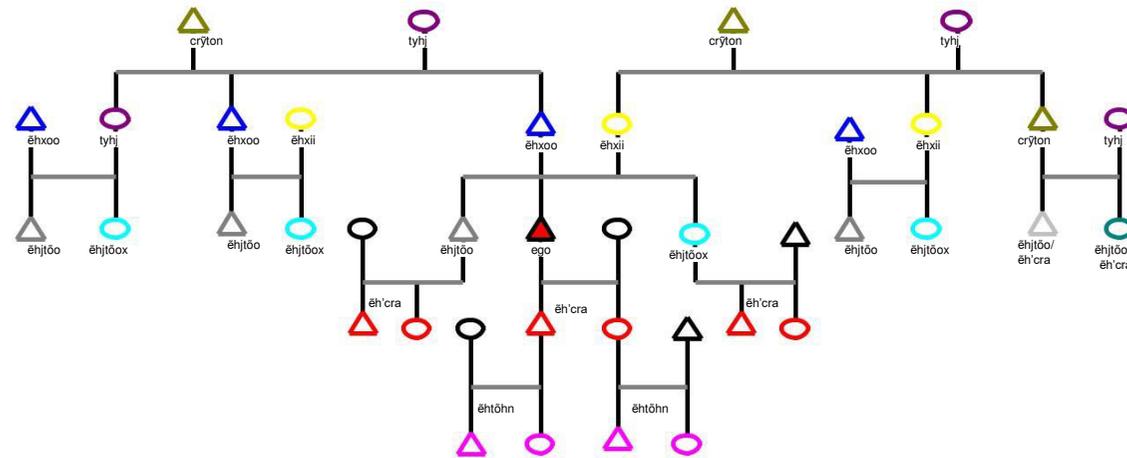
1- êhxoo (F, FB, MH, FZH, MZH) - Entre os paralelos ego chama *êhxoo* a todos os homens que podem ter relações sexuais com sua genitora, ao genitor ou aos genitores, pois como para outros Timbira, veremos que entre os Gavião ego pode ter mais de um pai biológico. Mesmo com as semelhanças na terminologia de parentesco entre os Jê do norte, a versão gavião se distingue por destacar a importância da ordem de nascimento

⁸⁴Foi utilizada a convenção americana padronizada sobre o tema na literatura: M=mãe; F=pai; Z=irmã; B=irmão; D=filha; S=filho; H=esposo; W=esposa; MB=irmão da mãe; FZ=irmã do pai, FBW=esposa do irmão do pai; MZS=filho da irmã da mãe e assim por diante.

⁸⁵Dos quais tomo como referência aqueles analisados entre os Krahõ e Ramkokamekra/Canela por Melatti (1970) e Ladeira (1982a), mas principalmente os termos entre os Krikati que Lave (1967) apresenta, dos quais a terminologia de parentesco gavião mais se aproxima. Mas meu interesse, devo adiantar, é muito mais o dinamismo das transformações dos termos e as possibilidades de relacionamentos que criam do que no código de conduta estabelecido a partir deles.

dos germanos, que se estende aos lineares e ascendentes, como parece ocorrer entre os Krahõ. Segundo Melatti (1970) o termo *intxũ* (F, FB, FBS,SMB, MH, MZH) é aplicado em sua forma simples. As demais categorias de parentesco podem receber este termo seguidos dos sufixos *ti* (grande), *ré* (pequeno), *prek* (velho) ou *kupric* (novo). Na terminologia gavião ego chama de *ẽhxoo hapoh'nycji*(*hapoh'ny*; s. último + *cji*; (s.novo, v.puxar) o germano uterino mais novo de seu *ẽhxoo*. Chama de *ẽhxoo cy`* (*cy`*; s.couro, velho) o germano uterino mais velho de seu *ẽhxoo*. Na relação de conduta entre *ẽhxoo* e *ikhrá* (filho), Melatti (idem:129) destaca uma serie de prescrições que o pai, biológico e os outros reconhecidos pela mãe, devem cumprir para assegurar a saúde da criança. Consideram que o “ o pai forma o corpo da criança” e fica ligado a ele durante praticamente toda a vida.

Diagrama 2 - Terminologia de parentesco Gavião *Pyhocp catiji* (Ego Masculino - relações consanguíneas).



Glosa dos termos

ëhxoo - pai (F), irmão do pai (FB), esposo da mãe (MH), esposo da irmã do pai (FZH), esposo da irmã da mãe (MZH).

ëhxii – mãe (M), irmã da mãe (MZ), esposa do pai (FW), esposa do irmão do pai (FBW).

crÿton – pai do pai (FF), pai da mãe (MF), irmão da mãe (MB).

tyhj – mãe do pai (FM), irmã do pai (FZ), mãe da mãe (MM), esposa do irmão da mãe (MBW).

ëhjtôo – irmão (B), filho da mãe (MS), filho do pai (FS), filho da irmã da mãe (MZS), filho do irmão do pai (FBS).

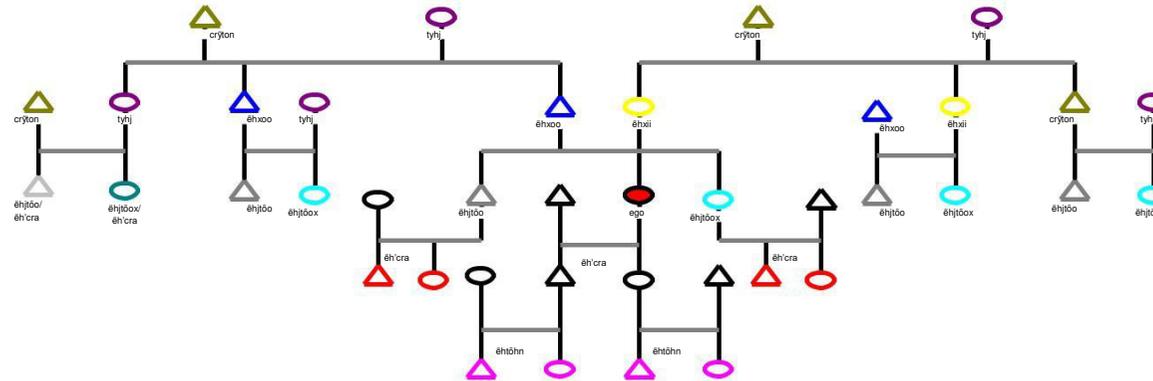
ëhjtôox – irmã (Z), filha da mãe (MD), filha do pai (FD), filha da irmã da mãe (MZD), filha do irmão do pai (FBD)

ëh'cra - filho (S), filha (D), filho do irmão (BS), filho da irmã (ZS), filha do irmão (BD), filha da irmã (ZD) ëhtôhn

– filho do filho (SS), filho da filha (DS), filha do filho (SD), filha da filha (DD).

Fonte: Elaborado pelo autor.

Diagrama 3 - Terminologia de parentesco Gavião *Pyhcop catiji* (ego feminino - relações consanguíneas).



Glosa dos termos

ẽhxoo - pai (F), irmão do pai (FB), esposo da mãe (MH), esposo da irmã do pai (FZH), esposo da irmã da mãe (MZH).

ẽhxii – mãe (M), irmã da mãe (MZ), esposa do pai (FW), esposa do irmão do pai (FBW).

crÿton – pai do pai (FF), pai da mãe (MF), irmão da mãe (MB).

tyhj – mãe do pai (FM), irmã do pai (FZ), mãe da mãe (MM), esposa do irmão da mãe (MBW).

ẽhjtõo – irmão (B), filho da mãe (MS), filho do pai (FS), filho da irmã da mãe (MZS), filho do irmão do pai (FBS).

ẽhjtõox – irmã (Z), filha da mãe (MD), filha do pai (FD), filha da irmã da mãe (MZD), filha do irmão do pai (FBD)

ẽh'cra - filho (S), filha (D), filho do irmão (BS), filho da irmã (ZS), filha do irmão (BD), filha da irmã (ZD) ẽhtõhn

– filho do filho (SS), filho da filha (DS), filha do filho (SD), filha da filha (DD).

Fonte: Elaborado pelo autor

Posso dizer que *ẽhxoo* e *ẽh'cra* (s.filho, filha) possuem essa mesma relação baseada num tipo de compartilhamento de substancias, que seguem um fluxo do corpo do pai para o corpo do filho, em algumas vezes, do corpo do pai para o corpo da mãe e conseqüentemente para o corpo da criança. Até a criança completar um ou dois anos é extensa a lista de proibições sexuais e alimentares a que pai e mãe estão submetidos. Mesmo que conte com a ajuda do grupo doméstico ou do segmento residencial, é o *ẽhxoo* o principal responsável por assegurar os recursos necessários para a realização dos rituais que o nome de seus filhos(as) exigem. É o pai o responsável por aproximar os filhos(as) do seu segmento de origem, porque geralmente ele mantém uma residência uxorilocal, mora na casa da sogra.

Então no começo ou no fim do dia é comum na Aldeia Governador ver os pais atravessando o pátio da aldeia com seus filhos no colo ou nas motos até a casa dos avós paternos, onde a criança ainda vai encontrar suas “tias, tios”, “primos e primas”. Quando possuem alguma carne de caça, esse deslocamento dos pais pela aldeia acontece novamente.

2-*ẽhxii* (M, FBW, MZ, FW\MBW) –No caso do termo *ẽhxii*, haverá diferença na forma de aplicação de acordo com o sexo de ego. Ego usa o termo *ẽhxii* para (M, FBW, MZ, FW), mas para (MBW) vai usar o termo *tyhj*. Ego chamará todas as mulheres que podem ter relações sexuais com o genitor, ou genitores, de *ẽhxii*. Isso parece dizer que ego masculino, “via de regra, não poderá ter relações sexuais com as mulheres que são ou podem ser parceiras sexuais de seu pai, e ego feminino, não poderá ter relações sexuais com os homens que são ou que podem ser parceiros sexuais de sua mãe” (LADERIA, 1982, p.58).

A mulher está envolvida na formação do corpo da criança tanto na fase uterina quanto pós uterina, quando o aleitamento materno os coloca em estreita relação. Por isso, também passa por extensas restrições alimentares e sexuais. Até o filho(a) casar é a *ẽhxii* a responsável por pintá-lo e adorná-lo, a não ser em ocasiões específicas onde outras pessoas podem ocupar essa posição.

3-*ẽh'cra* (S, D, SS, BS, ZS, BZ, DD) – O termo é usado poucas vezes, na maior parte delas na terceira pessoa. O filho e a filha são chamados pelo nome pessoal pelos pais, ao menos até terem filhos. O termo corresponde a todo filho ou filha com quem Ego

possa ter relações sexuais e para o filho ou filha de qualquer indivíduo para quem ego usa o termo *ēhjtōo* e *ēhjtōox*.

4-*ēhjtōo* (B, MS, FS, MZS, FBS) - Entre os germanos uterinos, ego chama todos os homens que nasceram dos indivíduos para quem ele usa os termos *ēhxoo* e *ēhxii* de *ēhjtōo*. Quando germanos de sexo oposto são emparelhados para transmissão de nomes, o homem dará a sua primeira filha o nome de sua irmã e a mulher dará ao seu primeiro filho o nome de seu irmão. A partir daí, ego masculino substitui o termo de referência *ēhjtōox* pelo termo *camÿjēhroht mehnxee* e ego feminino substitui o termo *ēhjtōo* por *camÿjēhroht mehōhm*. Esse termo *camÿjēhroht* pode aparecer sem o sufixo *mehnxee* ou *mehōhm*, indicativos da relação “mãe de” ou “pai de”. Uma vez acionado pela transmissão de nomes o termo *camÿjēhroht* é usado pelo nominador, seja ele homem ou mulher, para se referir ao nominado como “aquele que carrega meu nome”. A partir de então, os irmãos passam a se tratar por estes termos que não prescindem da concretização da transmissão dos nomes para serem usados, é sim um grande sinal de respeito entre irmãos.

Durante um tempo chamei pelo nome pessoal as filhas da mulher que eu tratava como *ēhxii cÿ*, a irmã mais velha de minha mãe. Um dia quando as cumprimentei ao chegar em sua casa, minha *ēhxii cÿ* disse em Gavião: “Não diga *Cawee*, *Ēh’huc*, elas são suas irmãs, você tem que dizer *camÿjēhroht mehnxee*, porque você é meu filho” (Tereza Gavião – *Pric’cwyj, Xÿ’cwyj, Teh’cÿ, Caapiri cwyj, Prÿcrat, Catxyt, Rōo cwyj*. Aldeia Governador, 2015).

Essa duplicidade permanece até o nascimento do primeiro filho de um dos dois irmãos emparelhados, quando o termo de relação entre eles passa a ser o nome do primogênito(a) + *jōhxii* (mãe de) para irmã, ou o nome do primogênito(a) + *jōhxoo* (pai de) para o irmão, confirmando a mesma relação e termos que Ladeira encontrou entre os Canela e *Krahō*.

5-*ēhjtōox* (Z, MD, FD, MZD, FBD) - Do mesmo modo, para todas as mulheres que nasceram dos indivíduos a quem ego chama de *ēhxoo* e *ēhxii* ele usa o termo *ēhjtōox*. Além da relação de emparelhamento para a troca de nomes, irmãos e irmãs mantem uma relação baseada na solidariedade. Mesmo o homem que reside de forma uxorilocal tem o apoio de suas irmãs quando é necessário, como por exemplo, quando o casamento se rompe e ele precisa retornar ao seu segmento residencial.

Quadro 05 - Terminologias de parentesco (paralelos, germanos, gerações adjacentes/cruzado)

Termo	Krikati	Krahõ	Canela	Gavião <i>Pyhcop catiji</i>
“pai”	Inchum	Intxũ	inxu	ẽhxoo
“mãe”	Inchi	Intxe	inxê	ẽhxii
“filho/filha”	kra	Ikhra	ikhra	ẽh’cra
“irmão”	tõ	Itõ	tõ	ẽhjtõo
“irmã”	tõi	Itõi	tõy	ẽhjtõox
“tio materno/avô”	kit	Keti	quêtti	quitè/crÿton
“tia paterna/avó”	tui	Tei	tyire	tyhj

Fonte: Elaborado pelo autor

6-*crÿton* (FF, MF, MB\FZH) - Na geração adjacente, ego masculino vai usar o termo *crÿton* para os paralelos e cruzados de sexo masculino (FF, MF, MB). Ego feminino vai usar este mesmo termo, *crÿton*, para (FZH), que ego masculino chama de *ẽhxoo*. O termo *crÿton* (*crÿ*;s. cabeça + *ton*;s. sujo) também é usado entre indivíduos que possuem o mesmo nome. Ego chama de *crÿton* aqueles que possuem o mesmo nome e que são mais velhos que ele. Como acontece com os outros vocativos, ele é acompanhado do nome pessoal, como *Crÿton Cunac*.

7- *tyhj* (FM, FZ, MM, MBW\FBW) - O termo *tyhj* vai ser usado por ego masculino para os paralelos e cruzados do sexo oposto (FM, FZ, MM, MBW). Ego feminino vai usar este mesmo termo, *tyhj*, para (FBW), que ego masculino chama de *ẽhxii*. O termo *tyhj* também é usado para se referir ao nominador de sexo feminino, que geralmente é (MZ, MM), que chamará o nominado de *camÿjẽhroht*. O *camÿjẽhroht* usa os mesmos termos e a mesma conduta que sua *tyhj* para com os parentes dela.

8-*quitè* (MB, MF, FB, FF) O termo *quitè* é usado para os nominadores de sexo masculino, que geralmente são (MB, MF) e que também chamarão o nominado de *camÿjẽhroht*. Os termos *tyhj* e *quitè* parecem se aproximar dos termos “*tyire*” e “*quêtti*”, que chamam a atenção de Ladeira (1982a) por serem empregados entre homens e mulheres que ocupam posições genealógicas diferentes e que exigem condutas de comportamento diferentes entre eles. Para Ladeira, os parâmetros de ego nos usos dos termos *quêtti* e *tyire* não são as relações diferentes que estes homens e mulheres mantem com ele, mas sim o comportamento que seu pai e sua mãe mantem com eles. Para as

gerações acima, ego classificará os homens segundo o critério daqueles que são permitidos sexualmente a sua mãe, a quem chama de *inxu*, e daqueles que não são permitidos sexualmente, a quem chama de *quêtti*.

As relações matrimoniais, ainda de acordo com Ladeira (1982a), são projetadas para fora dos segmentos residenciais onde convivem matrilineares, não é bom casar com parente muito próximo. Mas, a terminologia para afins só se aplica após o casamento de ego, de seus irmãos e irmãs, ou seja, os afins não estão pré-determinados, o que reforça a ideia de que todos na aldeia podem ser parentes. Entre os Gavião eles tanto poderiam ser parentes, como poderiam projetar uma relação matrimonial entre crianças, antecipando prestações e condutas entre os segmentos que cada uma delas representa até o casamento no futuro.

Muitos casamentos foram descritos dessa forma na Aldeia Governador por mulheres com mais de 60 anos, ou por suas filhas e netas, que narram como alguns casamentos eram negociados pelos genitores das crianças e jovens. O casamento de minha mãe foi assim, ou era para ter sido assim. Ela foi colocada em uma relação matrimonial com um homem mais velho um pouco antes de entrar na puberdade, conta que depois disso tornaram-se constantes as trocas de presentes e favores entre as casas. Mas, quando o momento do casamento foi se aproximando, ela entrou em conflito com o pai e apoiada pela mãe, levou o pai a desfazer o acordo, criando uma grande inimizade. Talvez pelo meu interesse pelos rituais, sempre que conversava sobre matrimônio, sobre a relação entre afins, mulheres e homens me descreviam o ritual que marca o estabelecimento das relações matrimoniais entre os Gavião. Por isso, antes de seguir e estabelecer diferenças nas relações de afinidade entre cônjuges reais e classificatórios⁸⁶, vejamos como isso começa em um casamento gavião.

Não existe uma palavra na língua gavião para casamento, existe para o verbo intransitivo casar-se, *ěhjpeh'poo* (aspincomp. *a'po*). Os casamentos atuais não são combinados entre os genitores daqueles que vão se casar, mas é claro que, principalmente, o grupo doméstico da mulher exerce grande influência sobre a aceitação ou não do futuro homem que entra para casa. Estabelecer relações matrimoniais continua sendo um ato que, digamos, inicia com a manifestação do interesse do noivo através de uma visita que

⁸⁶A distinção entre cônjuges reais e classificatórios entre povos Timbira foi feita por Lave (1967), Melatti (1970) e Ladeira (1982a), cada um a sua forma é preciso dizer, por isso, mais a frente as retomo.

ele e sua família fazem a casa dos pais da pretendida esposa. A conversa que terão definirá o casamento ou não. Mas na verdade, antes disso, o interessado faz visitas a casa da pretendida esposa, sentando-se a frente da casa num local onde todos que andam pelo círculo periférico das casas (*crỹ'cape'nyĩ*) possam vê-los.

Decidido o casamento, uma data é marcada, as genitoras do “noivo” e da “noiva” se encarregarão de providenciar as comidas necessárias. No dia do casamento uma corrida de tora é realizada entre as metades cerimoniais *cyj catiji* e *harỹ catiji*. O “noivo” é pintado de urucu e jenipapo em sua casa, assim como a noiva. Com a pintura corporal pronta, depois dos corredores retornaram da corrida de tora, o “noivo” é conduzido por homens da mesma idade que ele do pátio até a casa onde mora a “noiva. Durante o trajeto o “noivo” é ofendido de forma jocosa por seus companheiros de idade, que sorrindo zombam da nova posição que o colega está prestes a tomar na casa do sogro, com frases como, “agora vai ter que trabalhar”, “vai ter que acordar cedo preguiçoso”. A frente da casa da “noiva” ela o espera sentada em uma esteira (*pap*) que é usada em diferentes situações ritualísticas. Uma cama de jirau, hoje substituída por uma cama de casal, é providenciada para o casal passar a noite. Eles se deitam e cruzam as pernas uma sobre a do outro. Pela frente da cama começam a passar cada uma das pessoas que moram na casa, depois os familiares mais próximos e em seguida todos da aldeia que queiram ver aqueles que se casaram. Depois desse tipo de confirmação pública do casamento, o homem e a mulher que estabeleceram relações de matrimônio precisam reclassificar seus parentes, assim como os próprios parentes precisam reclassificar o termo que os ligava ou classificar a relação que não existia.

Nas pesquisas com povos Timbira, quando se trata de ordenar os termos de afinidade, percebemos caminhos e formas diferentes de fazê-lo. No entanto, todas essas pesquisas tem a preocupação em distinguir a relação entre os cônjuges “reais” ou “classificatórios”.

No uso da terminologia gavião, ego masculino chama suas possíveis parceiras sexuais de *ẽhproo(e)*, e as afins não permitidas de *ẽhjpnyñji* (BW, WM, FW, WZ). Ego feminino chama seus possíveis parceiros sexuais de *ẽhpji* (H), e os afins não permitidos de *prequitiji* (HF), de *tõhcwji* (HB) e *pẽhjõoji* (ZH, DH).

Uma vez tenham lugar as relações sexuais ou o casamento, torna-se impróprio o emprego de nomes ou dos termos de conjugalidade ou afinidade prospectiva anteriormente utilizados, que devem ser substituídos por outros termos, que se apoiam sobre a construção de um novo conjunto de relações determinadas (COELHO DE SOUZA, 2002, p.442).

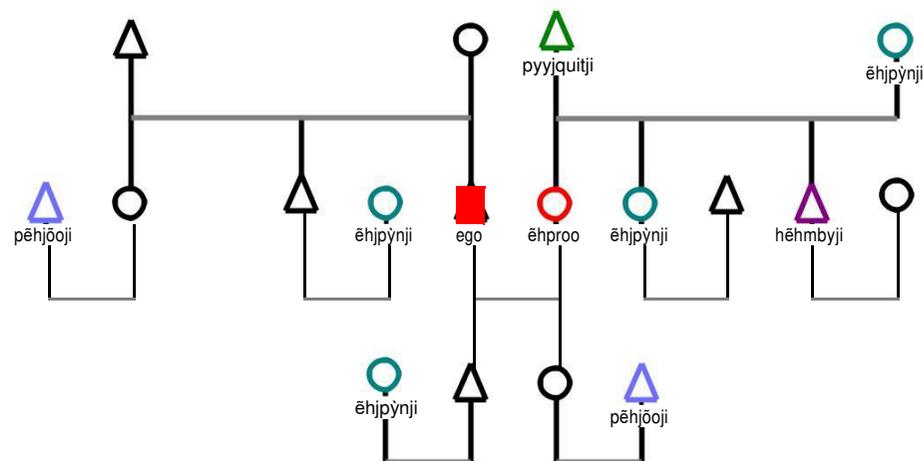
Na terminologia de parentesco dos Canela e *Krahô*, os termos para marido (*ipjê*) e para esposa (*iprô*) são estendidos aos “irmãos” de (H) e as “irmãs” de (W). “Note-se que um homem não terá “cunhadas”, pois elas serão consideradas como esposas, e uma mulher não terá “cunhados”, que serão considerados como maridos” (LADEIRA, 1982a, p.71). Em específico entre os gavião, os termos para marido (*êhpji*) e esposa (*êhproo*) não tem a mesma forma de aplicação que entre os Canela e *Krahô*. Os termos para marido e esposa parecem não se estender só aos cônjuges do presente, mas para todos membros do sexo oposto que foram um dia seus parceiros sexuais. No entanto, como ocorre com outros Jê do norte, os dois termos são também aplicados em formas jocosas e coletivas que indicam um suposto interesse amoroso aquele (a) a quem é dirigido. Depois do “casamento” ou do nascimento de filho(a), o uso destes termos entre marido e esposa poucas vezes acontece. “É como se sua forte conotação sexual (que os Timbira aliás emprestam também ao emprego do nome pessoal) o tornasse inadequado uma vez consumado o relacionamento” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.437). Depois de casados, “o marido é, para a mulher, um substituto do pai, enquanto a esposa é, para o homem, uma substituta da mãe. Isso ocorre, não no plano sexual, mas no econômico e ritual”, será o marido o responsável pelo provimento dos bens de consumo da mulher e da futura família, assim como será a esposa quem irá pintar o homem em momentos rituais⁸⁷ (MELATTI, 1970, p.149).

Como ocorre com os *Krahô* e Canela, entre os Gavião marido e esposa se tratam por tecnonímia. O esposo (H) vai chamar a esposa (W) por um termo vocativo formado pelo nome do filho primogênito + *me* (coletivizador) + *jôhxii/mêhnxÿh*. A esposa (W) vai chamar o esposo (H) por um termo vocativo formado pelo nome do filho primogênito + *me* (coletivizador) + *jôhxoo/mehôhm*. A relação entre *êhpji* e *êhproo* tem sido

⁸⁷ A ação de projetos do Governo Federal na Aldeia Governador, como o Bolsa Família e Bolsa Jovem, tem deslocado essa posição do homem como o principal provedor da família nuclear. Isso porque na maior parte dos casos, o dinheiro é administrado pelas mulheres.

constantemente modificada na Aldeia Governador, não são poucos os casos de separação ou mesmo aqueles em que é a esposa quem vai morar no segmento residencial do marido.

Diagrama 4 -Terminologia de parentesco Gavião *Pyhocop catiji* (ego masculino - relações de afinidade).



Glosa dos termos

ëhproo - esposa (W)

ëhpyñji – irmã da esposa (WZ), mãe da esposa (WM), esposa do irmão (BW), esposa do filho (SW)

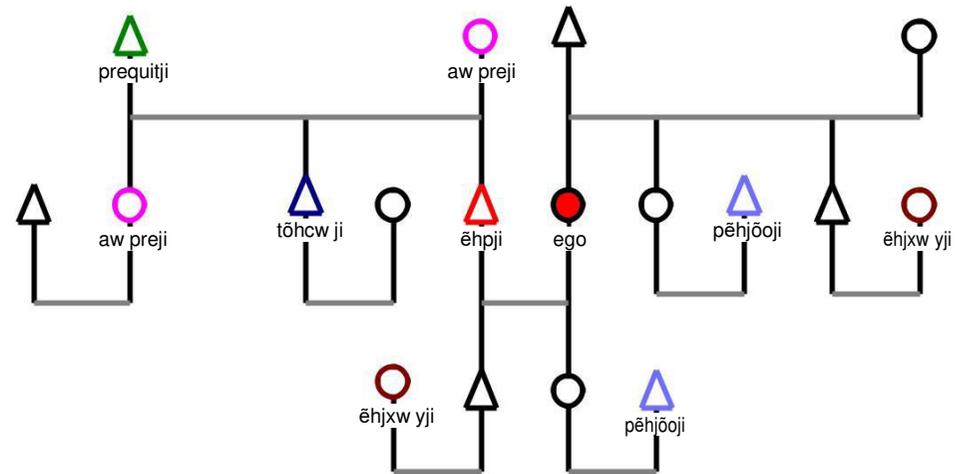
hëhmyji – irmão da esposa (WB)

pyyquitji – pai da esposa (WF)

pëhjõoji – esposo da irmã (ZH), esposo da filha (DH)

Fonte: Elaborado pelo autor.

Diagrama 5 - Terminologia de parentesco Gavião *Pyhcop catiji* (ego feminino - relações de afinidade).



Glosa dos termos

ēhpji – esposo (E)

tōhcwji – irmão do esposo (HB)

awpreji – irmã do esposo (HZ), mãe do esposo (HM)

pēhjōoji – esposo da irmã (ZH), esposo da filha (DH)

ēhjxwyji – esposa do irmão (BW), esposa do filho (SW)

prequitiji – pai do esposo (HF)

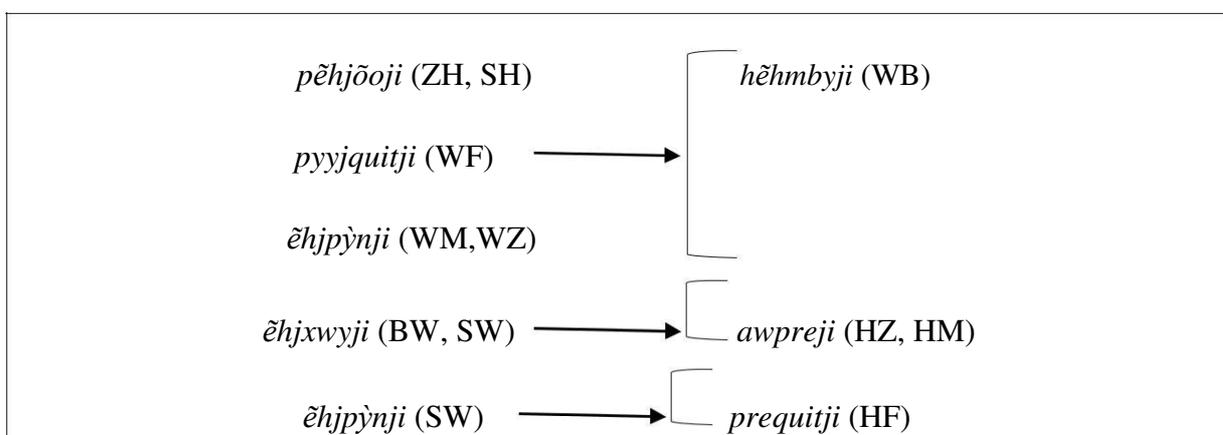
Fonte: Elaborado pelo autor.

Na etnografia de Lave (1967) a diferenciação entre os afins reais e classificatórios segue a direção das “prestações matrimoniais”, como fizeram Melatti (1970) e Da Matta (1982). Entre os *Krikati* ego usa o termo *IpunyE* para se referir as mulheres afins e dentre essas, também distingue as esposas reais e classificatórias.

This distinction corresponds to that between the man to whom ego makes payments for his wife and the men who pay Ego in return for marrying his female kinswoman (daughter or sister). Thus, ZH and DH are *piyO’yÊ*. WB and WF are *ImpuIyÊ* and *pUikidyÊ* respectively (LAVE, 1967, p.213).

Da mesma maneira, na terminologia gavião, ego vai chamar tanto (ZH) quanto (DH) de *pějõoji*, vai chamar (WB) de *hěmbyjie* (WF) de *pyjquitji*. As mulheres se referem a seus afins masculinos como *pějõoji* (DH,ZH), a não ser no caso de (HF), a quem chamam *prequitji*. Elas se referem a (HM) e (HZ) de *awpreji* e (SW) e (BW) de *ěhxwyji*. Note que ego masculino não difere o cunhado do genro, ambos são referidos com termo *pějõoji*. Da mesma forma, ego feminino não distingue a cunhada da nora, se refere a elas com o mesmo termo *ěhxwyji*. Estendendo esse raciocínio, na terminologia gavião ego não distingue sogro/sogra de cunhado/cunhada, o que sugere que o sentido das prestações matrimoniais segue o ponto de vista de ego, como disse Ladeira (1982a), para mulheres os homens circulam, para os homens as mulheres circulam. A figura abaixo foi feita a partir da referência a essa assimetria⁸⁸.

Figura 04 - Afins doadores e receptores.



Fonte: Elaborado pelo autor.

⁸⁸Com base em Coelho de Souza (2002) para os Krahõ e Ramkokamekra/Canela.

Seja pela residência uxorilocal ou pelo fluxo das prestações matrimoniais entre homens de um mesmo segmento, os *pějõoji* (SH, ZH) estarão em dívida com seu sogro (WF) e cunhado (WB) que estão numa posição de doadores de mulheres. Dos genros que moram na casa da sogra é esperado que auxiliem o sogro ou o homem mais velho do grupo doméstico nas atividades de subsistência, especialmente no trabalho da roça, já que em caçadas e pescarias a configuração dos pares ou grupos segue outra ordem. Na relação entre genro, sogro e cunhado existem diferenças marcadas pelo uso da terminologia de parentesco. Tanto o sogro (*prequitiji*) quanto o cunhado (*hěhmbyji*) usam o mesmo termo para o homem que ocupa duas posições, a de genro e cunhado (*pějõoji*), o que marca sua posição de débito para com eles. Mas o *pějõoji* usa termos diferentes com o sogro e cunhado.

Além do fator idade, a dívida com seu cunhado poderá ser finita, já que este poderá casar com uma de suas irmãs, mas principalmente porque um “*ipijjê*” (SH/ZH) faz filhos para seu *impjê* (WB) botar nome. A relação com seu sogro (WF), muito mais respeitosa, obriga a uma dívida quase infinita (LADEIRA, 1982a, p.74-75)

Mas as relações que *pějõoji* estabelece não são apenas com homens, mas também com as mulheres do segmento da esposa. Como vimos Figura 4 a sogra, *ěhjpyñji* (WM), também usa o mesmo termo que o sogro, *pyyquitiji* (HF), para se referir ao genro, *pějõoji* (DH,ZH). Ao que parece, entre os Gavião, como a terminologia de parentesco Krahõ e Canela indicam, a uxorilocalidade seria a “responsável pelo recorte entre os homens afins não permitidos sexualmente” (idem, p.76).

Da mesma forma que pensamos a relação genro/cunhado – sogro/cunhado, é possível pensar a relação entre a nora/cunhada, *ěhjxwyji* (SW/BW), com a sogra e a cunhada, *awpreji* (HM,HZ). Note que sogra e cunhada recebem o mesmo termo, mas a relação que a *ěhjxwyji* tem com elas é diferente. Sendo quase sempre da mesma geração, cunhada e nora podem trocar irmãos, além do que, se levarmos em conta que irmãos emparelhados trocam os nomes entre si, como acontece com os Canela e Krahõ, “uma *ixwyjê* (SW,BW) faz filhas para sua *toctyjê* (HZ) botar nomes” (MELATTI, 1970, LADEIRA, 1982a). Entre *ěhjxwyji* e *awpreji* a relação não parece exigir nenhuma evitação, é comum tanto uma como a outra atravessarem a aldeia para pequenas visitas. No entanto, como veremos quando tratar da onomástica Gavião, em

muitos casos é a sogra (HM) a alternativa encontrada para ocupar o papel de nominadora de um filho de sexo masculino no lugar da cunhada (HZ). Nos casos que a *ēhpxwyji* vai morar no segmento residencial do marido, o que acontece em poucas situações, ela acaba assumindo funções muito parecidas com as de suas cunhadas.

A relação estabelecida entre o sogro, *prequitji* (HF) e a nora, *ēhjpyñji* (SW), assim como aquela entre sogra e genro, é marcada por muita vergonha e respeito. O termo para nora, *ēhjpyñji*, é o mesmo utilizado para a mãe e para a irmã da nora, o que torna facilmente identificável as mulheres afins proibidas sexualmente.

A relação que os termos sugerem entre aqueles que “doam” mulheres e aqueles que “recebem” mulheres está sujeita a transformações a partir do casamento de ego, onde serão fundamentais questões relacionadas a transmissão dos nomes na reclassificação dos termos. Nas páginas anteriores também disse como os homens percebem as dívidas matrimoniais, que são resultado dessa lógica entre quem doa e quem recebe, como derivadas da cessão de filhas e irmãs. Mas, como observou Ladeira (1982a), as dívidas matrimoniais criam um ponto de vista diametralmente oposto entre homens e mulheres, uma vez que ego masculino vai perceber as dívidas como da cessão de irmãs e filhas e ego feminino vai perceber as dívidas como da cessão de filhos e maridos. Essas assimetrias que Ladeira destaca no uso da terminologia são correspondentes a distinção entre "in-house/out-of-house" que Crocker encontrou entre os Canela.

The Canela make a clear distinction terminologicady between individuals born into an extended consanguineal family and their affines married into the same Family [...] The terminological basis for this distinction is that all of the out-of-house individuals can refer to their in-house affines with terms that include the basic morpheme pree. (CROCKER, 1990, p.46).

Os afins "in-house" para ego masculino são os nascidos na casa em que ele viverá após o matrimônio (WB, WMB) ou os que foram incorporados por afinidade (WF), os “out-of-house” são os que vão viver na casa de onde ele mesmo saiu após se casarem com sua irmã ou filha (ZH, DH, ZDH). No caso de ego feminino as afins "in-house" são as nascidas na casa de onde veio o marido (HM, HZ, HZS), as afins "out-of-house" são as mulheres das casas onde irão viver seus parentes de sexo masculino (SW, BW, MBW).

Na tentativa de compreender o sentido destas prestações, Coelho de Souza (2002) buscou pensá-las na forma como evoluem no tempo, já que para pensar o sentido que assumem no interior dos grupos seriam necessários dados etnográficos mais precisos os quais não dispunha, assim como eu entre os Gavião. O casamento entre os Timbira inicia uma série de transformações nas terminologias usadas entre cognatos e afins, mas

o nascimento de filhos transforma a relação dos membros do casal com suas respectivas parentelas, e a relação dessas parentelas entre si, em um processo no qual, como veremos adiante, as práticas de nominação e iniciação e os relacionamentos que criam têm grande destaque. Ao mesmo tempo, no interior do grupo doméstico, aquelas relações que constituíam o paradigma mesmo das relações de afinidade — o relacionamento entre o marido e os pais de sua mulher — convertem-se, em uma certa medida pelo menos, em relações de parentesco [...] (COELHO DE SOUZA, 2002, p.450)

Observei dois sinais dessa transformação entre os Gavião. O primeiro é comum entre os Canela, *Krahõ*, *Krikati* e Gavião, é um visível relaxamento nas relações de evitação, na vergonha e respeito, que eram a base da relação entre marido e esposa antes de efetivado o matrimônio. Esse afrouxamento da relação de vergonha é ampliado com o nascimento de um filho, depois com o nascimento de mais filhos e com a consolidação do genro dentro do segmento residencial de sua esposa. Até isso acontecer o genro evita falar com seu sogro e muito menos com a sogra. Ele está presente em praticamente todas as atividades que envolvem a sobrevivência do grupo doméstico, além daquelas que estão relacionadas a sua própria família nuclear, mas a relação entre eles é intermediada pela esposa até essa consolidação da relação se estabelecer. Um outro sinal é a forma como o genro pode, com a morte dos homens mais velhos do grupo doméstico, se ocupar de gerir os trabalhos e bens do grupo, assumindo o papel econômico e ritualístico do pai; passando da condição de não-parente para a de parente.

No início dessa discussão sobre a terminologia de parentesco gavião apontei como entre os *Krahõ* era possível a conversão de não-parentes em parentes (LADEIRA, 1982a), agora retomo essa questão. Foi Da Matta (1976) quem sugeriu interpretar essa cadeia de transformações como sinalizando a conversão de afins (efetivos) em consanguíneos, uma relação de afinidade em uma relação de substância. A afinidade enquanto um modo de relação marcado por uma etiqueta específica (a evitação) constituiria um estado relacional eminentemente transitório. Aqui remeto as transformações acionadas nos termos de parentesco

entre a parentela da esposa e do marido a partir do nascimento de um filho a afinidade enquanto modo de relação, que constituiria um elo fundamental na cadeia de transformações em que consiste o processo do parentesco (COELHO DE SOUZA, 2002) e o próprio sistema de nomeação entre os Jê do norte e os Gavião.

É a relevância do sistema de nomeação que orienta as relações entre os Timbira, que cria uma imagem duplicada do sistema de parentesco. Os Jê do norte tem um repertório de termos de parentesco muito comum, com variações próprias de cada língua, mas é na forma de chamar os primos cruzados que encontramos diferenças (DA MATTA, 1976). Para Da Matta os Timbira possuem uma terminologia com feições *crow*, enquanto os *Kayapó* uma terminologia com feições *Omaha*. No entanto, em estudo mais aprofundado sobre o tema e estabelecendo comparações entre os *Krahô* e *Ramkokamekra/Canela*, percebeu-se que os Timbira produzem essas mesmas variações para primos cruzados em função da nomeação (LADEIRA, 1982a).

Essa dinamicidade do sistema de parentesco Timbira, que estendo aqui para pensar o sistema gavião, é motivada pela transmissão cruzada de nomes que, em vias gerais, projeta de forma oblíqua o nome do irmão da mãe (MB), ou do pai da mãe (MF), para ego masculino e o nome da irmã do pai (FZ), ou da mãe do pai (FM), para ego feminino. A regra de transmissão cruzada

produz possibilidades de classificação *crow* quando se toma como referência os nomes masculinos, e classificações *omaha* quando se toma como referência os nomes femininos. No primeiro caso, a identificação de Ego a seu nominador-homônimo MB faz dos filhos deste "filhos" para o primeiro, e acarreta as equivalências $MBC=C$ [BC, para sua irmã]; a classificação dos primos patrilaterais como 'pai' e 'tia/avó' pode ser deduzida daí por reciprocidade [...]. No segundo caso, a identificação de Ego feminino à FZ nominadora faz dos filhos desta "C" para a primeira ["ZC", para seu irmão], e a classificação dos primos cruzados matrilaterais como "M" e "MB" segue-se por reciprocidade [...] (COELHO DE SOUZA, 2002, p.465).

Essa distinção entre dois conjuntos de parentes, um relacionado a criação o outro relacionado a transmissão de nomes, lembra novamente que entre os Timbira “os que transmitem o corpo de Ego não lhes podem transmitir o nome e vice-versa” (MELATTI, 1970, p.165). O relacionamento entre homens e mulheres na categoria de nominador e nominado,

digamos a irmã do pai (FZ) para ego feminino e o irmão da mãe (MB) para ego masculino, passa por transformações quando são efetivadas a transferências de nomes. As relações de caráter jocoso que poderiam existir entre eles dão lugar a um comportamento de evitação, onde nomes são substituídos por tecnonimos. “Este parece ser o único relacionamento, no âmbito dos cognatos, em que este tipo de comportamento é admitido, o que, nos Timbira pelo menos, o aproxima do laço entre "esposos" classificatórios” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.475).

Através das relações estabelecidas pela nomeação é possível produzir parentes, a classificação terminológica e sua dependência à identidade onomástica faz com que cada indivíduo tenda a usar os mesmos termos de parentesco que seu nominador usa para se referir as mesmas pessoas (MELATTI, 1970). Assim é possível aproximar aqueles indivíduos que a uxorilocalidade afastou para que não corram o risco de se transformar em estranhos (idem). Irmão e irmã, marido e mulher, uns dando nomes e os outros dando os corpos em um processo de construção da pessoa que, como disse Coelho de Souza (2002), depende da mobilização dos termos e das relações que implicam a partir da nomeação e da construção dos atributos físicos relacionados aos rituais, que entre os Gavião são determinados a partir do nome pessoal de cada indivíduo.

Essa relação entre nomes e corpos é o ponto onde Coelho de Souza (2002) se afasta, ou ao menos, diferencia sua abordagem dessa entre “genitores” e “nominadores” conhecida através do trabalho de Melatti. Para ela,

nomes e corpos tanto se opõe quanto se completam, enquanto aspectos da pessoa humana (Cap.10); o mesmo se pode dizer das relações criadas pela nomeação e pela procriação, incluindo-se sob essas rubricas não apenas a transmissão do nome e a fabricação do bebê mas o conjunto de operações voltadas para a produção do corpo físico e do que se costuma designar como a "personalidade cerimonial" do indivíduo. Meu ponto — onde começo a me distanciar dos pesquisadores do HCBP — é que as duas coisas fazem parte do processo do parentesco enquanto processo de produção de corpos, ao invés de se oporem uma a outra como o doméstico/biológico ao cerimonial. A diferença entre elas é que constituem momentos diferentes desse processo — o qual, este sim, se opõe ao ritual, menos enquanto domínio do que como modo de ação. (idem, p.477-478).

Agora me detenho um pouco mais na relevância da mobilização dos termos de parentesco e da transmissão de nomes para compreendermos os sistemas de metades Timbira,

que entre os Gavião estão associadas a onomástica e transmissão de nomes. A transmissão cruzada também é responsável por vincular o nominado (a) as metades cerimoniais, aos grupos cerimoniais e grupos do pátio que o epônimo ocupa, as quais possuem uma ação unicamente cerimonial, sem implicações sobre as relações de parentesco ou políticas. Ao discutir o tema das segmentariedades e dualismo entre os Timbira, assunto recorrente desde Nimuendaju (1944), que teve o interesse redobrado depois das discussões de Levi-Strauss (2012[1974]) sobre sociedades dualistas, espero contribuir com os dados etnográficos produzidos junto com os Gavião *Pyhcop catiji*. Mas, também espero me distanciar da forma como o tema encarna a dicotomia público/doméstico entre os Jê do norte, apontando aberturas destes sistemas criadas a partir da nomação como uma forma de afinizar humanos (COELHO DE SOUZA, 2002; GIRALDIN, 2011).

4.2 Segmentariedades

A dicotomia a qual fiz menção logo acima, entre público/doméstico, foi para os pesquisadores(as) dos povos Timbira um tipo de gatilho que era acionado quando distinguiam a organização da vida cotidiana daquela dita cerimonial, uma baseada em relações de parentesco a outra em relações de nomação. Com os Gavião, como entre outros Timbira, é possível identificar associações transversais baseadas na interação entre relações de parentesco e de nomação que estruturam os indivíduos nominados em sistemas de metades e grupos do pátio. Seriam estes múltiplos conjuntos de metades e grupos os responsáveis por organizar a vida cerimonial, contrapondo-se a família nuclear, o grupo doméstico e o segmento residencial enquanto responsáveis por organizar a vida cotidiana. Entre os *Krikati*

the oposition between ceremonial and domestic domains among the Krikati is absolute : there are only two levels and two kinds of organization and activity in the society, and they are in sharp contrast to one another along many dimensions. [...] Ceremonial activities absord almost as much time ande energy as domestic activtites. But the two spheres are quite separate from one another, in time, in context, and in organization (LAVE, 1967, p.263).

É possível identificar em todos povos Timbira até três sistemas de metades, dois deles ligados à onomástica e o outro as classes de idade. Outra constante é a divisão do ano em dois períodos rituais que correspondem à estação chuvosa e à seca, assim como as oposições que essa divisão sustenta entre leste/oeste, vermelho/preto, alto/baixo, traços verticais/traços horizontais. Cada um desses sistemas de metades, por mais que compartilhem semelhanças, assumem formas específicas no interior dos povos Timbira. Essas metades não possuem funções políticas ou de ordenação das relações de parentesco, se bem que duas delas estão relacionadas a transmissão de nomes, mas a relação das metades com o parentesco se limita a isso. As metades foram identificadas como metades sazonais, grupos do pátio e classes de idade (NIMUENDAJU, 1944; CROCKER, 1990; LAVE, 1967; MELATTI, 1970).

As metades sazonais agrupam homens e mulheres a partir da transmissão de nomes e a principal atividade entre elas parece ser a corrida de toras. No caso dos Canela, Nimuendaju (1944;88) designou a primeira dessas organizações duais de metades exogâmicas, cujo fim único seria o “regulamento da exogamia”. As metades teriam localização no lado ocidental e oriental do círculo das casas, “*kóikateye*” (os do oriente-leste) e “*harãkateye*” (os do ocidente-oeste). Posteriormente as pesquisas revelaram como não se encontram metades matrilineares exogâmias nos povos Timbira, Jean C. Lave chegou a essa conclusão na pesquisa com os *Krikati* e Roberto Da Matta na pesquisa com os *Apinajé*. Nem mesmo entre os próprios Canela as metades exogâmicas existiam, como mostrou a pesquisa de Crocker (1990).

O segundo par de metades designado por Nimuendaju, “*rainyseason moieties*”, esse sim identificado em pesquisas posteriores, estava baseado na concentração de atividades cerimoniais no período da seca ou chuva. As metades sazonais entre os Canela, encontradas por Nimuendaju (idem), seriam “*kàamã'khra*” (vinculada a praça, ao leste, ao sol, a seca, ao fogo, a cor vermelha, aos animais vermelhos, ao milho-mandioca, aos traços verticais) e “*a'tùkmã'khra*” (vinculada a periferia, ao oeste, a noite, a chuva, a água, a cor preto, aos animais pretos, a batata doce, aos traços horizontais). Entre os *Krahõ* as metades sazonais são chamadas respectivamente de “*wakmëye*” e “*katamye*” e trazem as mesmas correspondências que aquelas entre os Canela.

De fato, os *Krahõ* se referem à primeira também com os termos *Kemã* ou *Kekateye*, enquanto também chamam a segunda de *Atikmã*, *Atikoiye* ou *Atikateye*. Sabemos que *ke* significa “pátio”[...] Isso mostra bem como a metade *Wakmëye* está ligada simbolicamente ao pátio da aldeia. Por sua vez, *atik* me foi traduzido como “fundo de casa”, o que associa a metade *Katamye* à periferia da aldeia (MELATTI, 1978, p.81).

Quadro 6: Metades, grupos e classes de idade⁸⁹

Ramkokamekra/Canela			
Metades sazonais		kàamã'khra (vinculados a praça, ao leste, ao sol, a seca, ao fogo, a cor vermelha, aos animais vermelhos, ao milho-mandioca, aos traços verticais)	a'tùkmã'khra (vinculados a periferia, ao oeste, a noite, a chuva, a água, a cor preta, aos animais pretos, a batata doce, aos traços horizontais)
Grupos do pátio		Càamãakra (leste, alto, nascente – hàká(jibóia) - xêpe-ré(morcego), xon (urubu),	atycmãakra (oeste, baixo, ponte – awxêt(peba) – khêt-re(periquito) – kupê(não timbira)
Classes de idade		khoikateye (leste, homens)	haracateye (oeste, homens)
Krahô			
Metades sazonais		wakmêye (leste, pátio da aldeia, traços verticais, folha nova/verde claro, dia, seca, rolinha, periquito, milho	Katamyé (oeste, periferia da aldeia, traços horizontais, folha madura/verde escuro, noite, chuva, gavião, juriti, sucuri
Grupos do pátio		khoirumpekete (leste da praça - pã(coruja), autxet(tatu peba), txon(urubu), krê(periquito-estrela.)	Harãrumpekete (oeste da praça - txó(raposa), hek (Gavião), khedré (periquito) e kupê (civilizado)
Classes de idade		Khoikateye (leste)	Harãkateye (oeste)
Krikati			
Metades sazonais		kui (leste, parte posterior do corpo, alto, ema, ar)	Harun (oeste, parte anterior do corpo, baixo, jabuti, água)
Grupos do pátio		kapi (leste, parte posterior do corpo, pátio, dia, seca, traços verticais)	kaikuia (oeste, parte anterior do corpo,

⁸⁹ Produzida com base em Nimuendaju (1944), Lave (1967), Melatti (1970,1978), Crocker (1990) e Coelho de Souza (2002).

			periferia, noite, chuva, traços horizontais)
Classes de idade			
Gavião <i>Pyhcop catiji</i>			
Metades cerimoniais		<i>cyj catiji</i> (partido de cima, leste, traços horizontais)	<i>harÿ cati ji</i> (partido de baixo, oeste, traços verticais).
Grupos do pátio		<i>capii</i> (leste, <i>mÿy</i> (ema), <i>xip</i> (morcego), <i>caagÿ</i> (cobra) <i>côncaa</i> (gavião)	<i>cajçÿr</i> (oeste, <i>coh`crÿ</i> (urubu), quitre (periquito), <i>xoorè</i> (raposa) e <i>pÿtre</i> (tamanduá).
Classes de idade			

Fonte: Elaborado pelo autor.

Já entre os *Kriakti*, Lave (1967) identificou as metades “*Kui*” e “*harUn*”, que seguem a mesma lógica das metades sazonais “*wakmeye*” e “*katamye*” encontradas entre os Canela e *Krahõ*. No caso *krikati*, estão associadas respectivamente ao leste e a parte posterior do corpo, assim como ao oeste e a parte dianteira do corpo.

Kui and harUn moieties are associated respectively with East/West, high/low, ema—an ostrich (of the air, high?) which stays on the ground and can scarcely fly—and kaprUn, turtle, an animal of both land and water. Air and water are both associated with souis or spirits of the dead. The “Kui” and “harUn” moieties are associated with marriage ceremonies (formerly) and mourning ceremonies” (LAVE, 1967, p.305).

No caso gavião foi possível encontrar muitas correspondências entre os sistemas de metades como foram descritos entre os Canela, *Krahõ* e, principalmente, entre os *Krikati*. As metades sazonais correspondem ao que os Gavião chamam em português de partidos. Talvez fosse interessante chama-las de metades cerimoniais, já que mantem um caráter cerimonial, associado através do nome pessoal, mas sem a mesma referência a sazonalidade do ciclo de rituais. Primeiro porque não parecem mais atualizar um ciclo de rituais ordenados de acordo com as estações sazonais, seca e chuva. Vejo dois motivos nisso mais aparente nisso. O “tempo da seca” e o “tempo da chuva” já não são os mesmos, dizem aqueles que plantam, a estação da seca se estende mais do que o previsto, a da chuva acontece fora de época, plantar tornou-se

algo arriscado, as mudanças climáticas colocaram a prova o conhecimento gavião, seja para plantar, seja para programar os rituais de acordo com o “tempo” em que deveriam acontecer. Para além dessa condição climática, vamos dizer assim, uma série de contratempos não permite que os rituais ocorram no “tempo” certo, como a falta de recursos financeiros para comprar a grande quantidade de bens de consumo e industriais que os rituais exigem ou mesmo, a escola, ou seja, a exigência da frequência nas aulas que se confronta, por exemplo, com os rituais de reclusão ou de nomeação de *Wyty*, quando os jovens passam meses dentro de casa até que findem todas as performances rituais.

As metades cerimoniais gavião levam o nome de: *cyj catiji* (partido de cima, leste, traços horizontais) e *harỹ cati ji* (partido de baixo, oeste, traços verticais). As metades *cyj* e *harỹ* são acionadas nas corridas de tora, especificamente na corrida de tora do *Pȳr pex* (fim do luto). Quando alguém perguntava o nome que eu havia sido batizado, logo em seguida a minha resposta faziam referência a essas mesmas metades, dizendo se eu corria com *cyj* ou *harỹ*.

O termo “grupos do pátio” foi utilizado por Nimuendaju (1944:90) para se referir as duas metades subdivididas em seis subgrupos dos Ramkokamekra/Canela, são as “menkacá”. “Me(n) é prefixo personal, ka= o pateo e ca= o lugar”. A organização abrange somente a parte masculina dos habitantes da aldeia. Cada um dos seis grupos se compõe de todos os portadores de determinada série de nomes pessoais masculinos”. Esse sistema de metades se distingue das metades sazonais por sua estrutura interna, com subdivisões das metades em grupos menores, que segundo Nimuendaju, não se confundem com as metades sazonais, porque irmãos e primos paralelos podem ocupar grupos distintos no pátio. A metade oriental dos grupos do pátio que Crocker (1990) encontrou em pesquisas posteriores com os Canela leva o nome de *Cààmāakra* (leste/nascente – *hàká*(jibóia) - *xêpe-ré*(morcego), *xon* (urubu). metade ocidental leva o nome de *atycmāakra* (oeste/poente – *awxẽt*(peba) – *khêt-re*(periquito) – *kupẽ* (não timbira). Entre os *Krahõ* Melatti (1978) identifica outro par de metades de grupos do pátio, que chama grupos da praça, que assim como as metades sazonais estão associadas aos nomes pessoais dos indivíduos masculinos.

A metade *khairumpeketxe*, que fica do lado leste da praça, pertencem os seguintes grupos, dispostos de norte para sul: *Pã*(coruja), *Autxet*(tatu peba), *Txon*(urubu), *Krẽ*(periquito-estrela). A metade *Harãrumpeketxe*, localizada no lado oeste da praça, pertencem os seguintes grupos, também citados de norte para sul: *Txó*(raposa), *Hek* (Gavião), *Khedré* (periquito) e *kupẽ* (civilizado) (MELATTI, 1978, p. 88).

O outro sistema de metades que Lave encontra é a oposição “*kapI*” e “*kaikUia*”, o primeiro estará relacionada a praça, a vida cerimonial, e o segundo ao círculo doméstico de atividades. Não fica claro no texto de Lave, mas comparando essas metades com as de nome equivalente entre os Gavião acredito que se referem aos grupos do pátio *krikati*.

KapI is associated with the east and the back of "the body; with the plaza (with maleness, with men's council, ceremonial life, village affairs?); with sun and with moonlight; with the dry season, dryness, heat, vertical paint designs [...]KalkUia while being of the west, is also associated with the front of the body. The front/back (kapI) distinction may refer to lines confronting each other in the plaza at dawn: kapI have their backs to the sun, kalkUia their fronts. (idem, p.306).

Entre os Gavião os grupos do pátio parecem ter assumido um formato diferente desse baseado em metades opostas que se subdividem em seis subgrupos, duas metades, cada uma com três subgrupos⁹⁰. Essa configuração chega mesmo a ocorrer no ritual de *Põohyh'pry*, a festa do milho. As pessoas que possuem um conjunto de nomes específicos, homens e mulheres, são divididos em: *capii*{*mỹy* (ema), *xip* (morcego), *cangỹ* (cobra) *cõncaa* (gavião)} e *cajcȳr*{*coh'crỹ* (urubu), *quitre* (periquito), *xoore* (raposa) e *pȳtre* (tamanduá).

Nas corridas de tora do *Pȳr pex* (fim de luto) e na corrida de tora entre mulheres que marca o fim da *Wyty* os corredores e corredoras estão divididos em “*cajcȳr*” e “*capii*”. Mas, não estão subdivididos nos seis grupos que descrevi acima. No ritual de *ruruut* acontece a mesma coisa, não há corrida de tora, mas no jogo de flecha os arqueiros estão divididos em “*cajcȳr*” e “*capii*”, assim como as mulheres que dançam no pátio enquanto o jogo acontece, sem que nenhum deles estejam associados aqueles seis subgrupos do ritual de *Põohyh'pry*. No fim do ritual de *Ruruut* os reclusos são reunidos em casas diametralmente opostas, leste/oeste, uma como sede associada ao “*me cajcȳr*” a outra como sede associada ao “*me capii*”.

Além dessas incongruências dos grupos do pátio gavião, no ritual de *Wyty* outras duas metades e outros subgrupos são acionados. A corrida de tora que inicia e encerra o ritual acontece entre *cyj catiji* e *harỹ catiji*, mas todas as outras atividades, inclusive outras corridas de tora entre o que seria o início e o fim de *Wyty*, acontecem entre os pares *rop catiji* (*rop*;s.onça +*catiji*; coletivizador) e *crow hu catiji* (*crow*;s.buriti +*hu*; s. folha + *catiji*;s. coletivizador). Os dois pares se dividem em outros seis grupos menores: *rop* {*cruucructeh*(coruja), *amcoochcu*

⁹⁰No caso *krikati* não podemos saber ao certo se os grupos do pátio são *kapi* e *kaikuia*, Lave(1967) mostra como homens e mulheres se associam a elas através do nome pessoal, assim como na metades *kui* e *harun*.

(lagarta), *amx̃yh* (marimbondo) } *crowhu* {*m̃ỹre*(ema), *coohc̃yx*(gavião) *wajto'croo* (olho pintado).

As metades de idade são instituições rituais muito ativas entre os Canela, mas parecem ter assumido novas formas, ou perdido a força, em alguns casos entre os *Krahõ* e os *Krikati* (MELATTI, 1978; LAVE, 1967). Entre os Canela apenas homens participam das classes de idade, que visam formar um grupo político para atuar no pátio. As mulheres se associam em uma das metades *haracateye* ou *khoikateye* através do matrimônio, vinculando-se a metade oposta à do marido. Enquanto nos grupos do pátio a afiliação dos homens se dá através da nomeação, nas classes de idade canela a filiação se dá por meio da participação nos rituais *khêêtùwayê* e *pepyjê*, que ocorrem em duas etapas: os meninos entre seis e dez anos passam primeiro pelo *khêêtùwayê*, depois pelo *pepyjê*, em seguida repetem a realização dessa sequência, levando cerca de 10 anos para completar esse ciclo de rituais e formar uma classe de idade. Durante o primeiro ciclo do *khêêtùwayê* forma-se o grupo afiliado a classe de idade *khoikateye*, durante o segundo ciclo do *khêêtùwayê* forma-se o grupo afiliado a classe de idade *haracateye* (CROCKER, 1990; ALMEIDA, 2009).

No caso *krahõ*, Melatti nos diz que as formas pelas quais as metades de idade “*khoikateye*” e “*harākatēye*”, que tem o mesmo nome que as metades de idade canela, vinculam os indivíduos é obscura, não ocorre através da nomeação ou de qualquer regra de descendência unilinear.

Mas as classes de idade dos *Krahõ* parecem estar em desorganização. Raramente são vistas. Em todo o meu período de pesquisa só cheguei a vê-las umas seis vezes, distribuídas no pátio da aldeia para uma refeição comum ligada a um ou outro rito. Mas nunca obtive uma coincidência total entre as posições ocupadas pela mesma classe de idade, ou nos indivíduos colocados na mesma classe de idade, em ocasiões diferentes em que se fizeram presentes (MELATTI, 1978, p.85)

No caso *krikati*, assim como nos *Krahõ*, as classes de idade parecem funcionar apenas em algumas situações.

Krikati and Kraho age class moieties still operate occasionally, but the classes of which they are composed rarely, if ever, function. It is consistent with the disbanding of the age class system that emphasis on individual

transmission of personal names should remain and increase in importance (LAVE, 1967, p.122).

Entre os Gavião não consegui identificar classes de idade em funcionamento. Nos dois rituais de iniciação, *Ēhjcreere* e *Ruruut*, homens e mulheres ficam reclusos e sujeitos a uma dieta, respectivamente, com escassez ou fartura de comida⁹¹. Os jovens que passam juntos por esses rituais não assumem qualquer posição destacada no pátio e nas atividades cerimoniais. Se bem que, como pude observar em campo, esses mesmo jovens que passam juntos pelos rituais de *Ēhjcreere* e *Ruruut* criam um forte vínculo que se estende por décadas. Observei essa característica na formação de pares e grupos para caçadas e pescarias, homens caçando, mulheres pescando. Outro lugar onde percebo esse forte vínculo entre um grupo que participou do mesmo ciclo de rituais, falando especificamente dos homens, está na forma como os cargos políticos, de política indigenista, são ocupados. Hoje na Aldeia Governador é um grupo de jovens da mesma geração que assume posições de liderança a partir desses cargos, como o cacique que é coordenador da CTL Gavião, o vice-cacique, o representante indígena na SESAI, o motorista do carro da SESAI. Uma geração acima, um outro grupo de homens, que também passou junto pelos rituais de *Ēhjcreere* e *Ruruut*, compartilham posições importantes, como o diretor da escola indígena da Aldeia Governador e representante dos professores indígenas do estado do Maranhão, o vice-presidente da Associação *Wyty Cate* das Comunidades Timbira do Maranhão e do Tocantins e o pastor evangélico que participa do trabalho de construção da língua gavião junto com a *New Tribes*.

Seriam precisos mais dados etnográficos para confirmar essa hipótese de que as classes de idade, compostas apenas de homens, continuam assumindo posições políticas e ritualísticas importantes entre os Gavião. Digo ritualísticas porque, hoje, nenhum ritual acontece na Aldeia Governador sem que seja necessário algum tipo de negociação com a sociedade civil, com o Estado ou alguma ONG, negociações que são feitas, principalmente, por esse grupo de jovens e de homens que acabei de descrever.

O ponto que acho importante reter dessa comparação entre as classes de idade, assim como já fez Lave (1967) no caso *krikati*, é que me parece que a decadência, ou a substituição das classes de idade gavião cedeu total autonomia as metades cerimoniais nas decisões e ações envolvendo os interesses da aldeia. Se levarmos em conta que o sistema de transmissão de

⁹¹É o nome pessoal quem determina por qual dos dois rituais ego deve passar, há casos de nomes que permitem que ego participe dos dois rituais, mas como me disseram, nos dias atuais os pais optam entre um ou outro ritual.

nomes gavião não tem uma regra, ou seja, por mais que seja algo tido como ideal a troca de nomes entre germanos de sexo oposto não é maioria na Aldeia Governador, isso quer dizer que a nomeação fica aberta a uma série de rearranjos com a finalidade de atender aos interesses dos pais e nominadores em criar alianças e relações com segmentos residenciais específicos, ou mesmo com outros grupos específicos, como os *cohpe* (não indígena). Essa preponderância das metades cerimoniais pode estar associada a uma série de desdobramentos os quais ainda carecem de etnografias. Um deles seria a importância que as famílias, os grupos domésticos, assumem nas atividades políticas e ritualísticas frente a decadência das classes idade e a preponderância atribuídas as metades cerimoniais. De acordo com a professora Raquel,

Hoje em dia o que era para ser decidido pelos partidos está sendo decidido pelas famílias, as famílias maiores e com mais dinheiro é quem decide, ai começam a colocar só o nome do seu partido no filho na filha, ai acaba como está hoje, aqui tem muito mais gente *cyj catiji* do que *harỹ catiji*, na Aldeia Rubiácea tem muito *harỹ catiji* e pouco *cyj catiji*, nas outras aldeias está tudo bagunçado também, sempre tem mais gente de um partido do que de outro, você viu aqui na corrida de tora do final da *Wyty*, era para correr as mulher do *harỹ catijicomcyj catiji*, mas como os *harỹ* são pouco, correu tudo misturado, cada um ajudando sua família ao invés do partido, ai fica assim, vai sendo eles quem decidem (Raquel Bandeira - *Pyn huc, Excohrỹheh, Pre'pa*. Aldeia Governador, 2015).

Outro desdobramento possível da preponderância das metades cerimoniais pode estar no processo de cisão das aldeias na TI Governador iniciado a partir da década de 1980. Como descrevi, algumas das cisões entre aldeias ocorreram motivadas por um único grupo doméstico, que por desavenças com as lideranças abandonaram o local onde estavam e construíram uma nova aldeia apenas com pessoas do mesmo grupo, algumas aldeias apenas com uma família nuclear.

4.3 Comentário sobre o dualismo Jê e Gavião

O que inicialmente observamos entre os Gavião *Pyhcop catiji* a partir de temas envolvendo parentesco e organização social parece reforçar as dicotomias entre público/doméstico, centro/periferia, masculino/feminino que endossam uma imagem das

sociedades centro-brasileiras “como ‘voltadas para dentro’ e fundamentalmente ‘autônomas’ e ‘auto-suficientes’ do ponto de vista da sua reprodução social — uma imagem especialmente poderosa no contexto do contraste com as sociedades amazônicas”(COELHO DE SOUZA, 2002, p.195-196). O fato de poucas pesquisas se debruçarem sobre o tema das relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, aqui incluo as pesquisas com os Timbira⁹², tomando tais relações com o “exterior” como determinantes em suas sociocosmologias⁹³, pode ser atribuído a uma herança do modelo de análise nos estudos Jê. Como tem apontado comentadores(as) do Projeto Harvard-Museu Nacional⁹⁴, o Projeto Harvard teria desenvolvido um modelo analítico com povos Jê que “parece estabelecer uma tendência de limitar a possibilidade de estabelecimento de relações sociais às fronteiras da aldeia como que tomando literalmente o concentrista espacial” (COHN, 2005, p.21-22). A tese de Coelho de Souza (2002) coloca em questão essa ideia de “sociedades fechadas”, tencionando essas dicotomias ao aproximar as sociedades do Brasil Central aquelas típicas da Amazônia.

A etnografia de Nimuendaju revelou a presença de organizações dualistas entre as "culturas marginais" do cerrado brasileiro. O fato em si, como acabamos de ver, suscitou tanta excitação que acabou eclipsando descobertas aparentemente menores, relativas aos modos específicos com que essa forma de organização se manifestava em cada caso. (COELHO DE SOUZA, 2002, p.72).

Essas sociedades dualistas, ou de organização dualista, são alvo de longas discussões na antropologia. A crítica de Lévi-Strauss as organizações dualistas, em grande parte baseada nas etnografias de Nimuendaju (1944) com povos Timbira, nos ajuda a compreender a importância que os questionamentos ao “fechamento Jê” oferecem à etnologia ameríndia e, especificamente,

⁹²Como exceção os trabalhos de Carneiro da Cunha (1978) e Giralдин (2012,2014), acerca da alteridade em torno da morte entre os *Krahô* e *Apinajé*, e na dissertação de Soares (2010), sobre as relações estabelecidas entre cosmologia, animais, plantas e o meio ambiente junto aos *Ramkokamekra*\Canela. Em outras dissertações sobre os *Ramkokamekra*\Canela o tema aparece novamente, mas não é foco e nem problema das investigações (OLIVEIRA, 2008; ALMEIDA, 2009; ROLANDE, 2013)

⁹³Os princípios organizacionais vigentes nas sociedades da América tropical tratam-se de princípios que se baseiam em uma concepção onde “sociologia” e “cosmologia” seriam dimensões inseparáveis e passíveis de uma descrição etnográfica. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). A principal referência que essa cosmologia nos oferece é a relevância da multiplicidade de relações estabelecidas entre os índios, outros seres humanos, animais e seres não-humanos na organização de suas sociedades e vidas. Cada um convive com o outro, compartilha espaços comuns e o vê a partir de seu próprio ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996).

⁹⁴Sugiro Coelho de Souza (2002), Cohn (2005), Gordon (2006) e Demarchi (2014).

na possibilidade de abertura dos sistemas de parentesco e nomeação gavião aquilo que vem do exterior do círculo da aldeia.

A organização dualista se caracteriza por uma reciprocidade de serviços entre metades, que são ao mesmo tempo associadas e opostas. Tal reciprocidade se expressa num conjunto de relações particulares entre sobrinho e tio materno, que, qualquer que seja o modo de filiação, pertencem a metades diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p.175).

As críticas de Lévi-Strauss partem da relevância que as relações de parentesco *Nambikwara* desempenharam em suas reflexões sobre as “organizações dualistas” e no argumento das Estruturas Elementares do Parentesco (SEP) (Lévi-Strauss, [2012a,2012b). Os dois grupos *Nambikwara* com que Lévi-Strauss teve contato eram aliados por meio de uma convenção que fazia dos homens de uma “cunhados” dos homens das outras, fazendo as esposas “irmãs” e vice-versa. Entre os grupos o contraste entre a “organização dualista” e o casamento de primos cruzados “liga a dedução da teoria do incesto como ‘regra universal’ na origem da cultura e a interpretação de sistemas concretos em termos de certas estruturas elementares de troca matrimonial [...]. Algo como uma “ponte entre a ‘teoria estruturalista do parentesco’ e a ‘teoria restrita da aliança de casamento’” (DUMONT, 1971, p.91 *apud* COELHO DE SOUZA, 2002,p.76). Ao aproximar a “teoria da aliança”, desenvolvida com povos dravidianos na Índia por Louis Dumont, à Amazônia, a ideia de Lévi-Strauss focalizar a troca matrimonial de primos cruzados vai além de uma ideia fechada de “regra universal”,

discutindo os termos que, utilizados por indivíduos sem uma relação prévia de parentesco, permitem estabelecer um relacionamento. Esses termos, que a literatura posterior mostraria serem numerosos exprimiriam para o autor um “special ‘brother-in-law’ relationship” que funcionaria como dispositivo de abertura do universo do parentesco, servindo para estabelecer relações sociais mais amplas. (COELHO DE SOUZA; FAUSTO, 2004, p. 98).

Segundo estes dois autores, a literatura etnológica a partir dos anos 1960 tirou uma série de consequências da afirmação de Lévi-Strauss de que esse “*special ‘brother-in-law’ relationship*” era uma característica específica da sociologia da América do Sul. Nesse movimento dentro da etnologia ameríndia a afinidade foi ganhando em extensão analítica e

compreensão. Primeiro compreendida como “mecanismo interno de constituição de grupos sociais”, depois como “dispositivo relacional que viabiliza e organiza as relações extralocais, articulando pessoas e coletivos para além do parentesco” (idem, p.98-99). A relação de afinidade vai encontrar na figura do cunhado expressão máxima, é esse um dos argumentos centrais da SEP, por isso vai se projetar para além dos laços intracognáticos sob a forma de afinidade fictícia (idem).

Lévi-Strauss se debruçou sobre esta questão quando, a partir do caso dos Bororo, estabeleceu o contraste, entre dois tipos de dualismo, o diametral e o concêntrico. O dualismo diametral tem uma estrutura equilibrada numa dicotomia simétrica, como a divisão da aldeia em duas metades cerimoniais, o dualismo concêntrico se opõe a essas características, como as relações que perpassam o pátio e o círculo periférico das casas, uma dicotomia assimétrica (COELHO DE SOUZA; FAUSTO, 2004).

O ponto importante, para nós, é que esse dualismo seja ele mesmo duplo, ora concebido, ao que parece, como resultante de uma dicotomia simétrica e equilibrada entre grupos sociais, aspectos do mundo físico e atributos morais ou metafísicos, isto é [...] uma estrutura do tipo diametral, ora concebido, ao contrário, numa perspectiva concêntrica, nesse caso com a diferença de que os dois termos da oposição são necessariamente desiguais, do ponto de vista do prestígio social ou religioso, ou e ambos ao mesmo tempo (LÉVI-STRAUSS (2012a, p.202).

Lévi-Strauss identificou “nesta combinação de hierarquia e reciprocidade” que as estruturas concêntricas são diádicas, envolvem dois pares, mas por serem assimétricas, envolvem sempre mais do que os dois pares, as estruturas do dualismo concêntrico seriam na verdade estruturas ternárias virtuais, pois se projetam sempre a um terceiro termo, ao exterior para o qual se abrem. “Enquanto para estruturas diametrais esse exterior constitui um elemento não pertinente [...]no caso do dualismo concêntrico ele se apresenta com um prolongamento da estrutura original[...]”(COELHO DE SOUZA; FAUSTO, 2004, p. 109).

O caso do dualismo *apinajé*, especificamente a forma como Giraldin (2000) trata a questão, pode auxiliar a tentativa de pensar o dualismo gavião, ou ao menos, de dizer o que ele me leva a pensar. Giraldin vai nos dizer que os tipos de dualismo que Seeger identifica entre os Timbira, também com os Sua e *Mêbêngôkre/Kayapó*, prescinde de uma distinção fundamental entre organização dual e dualismo, que Seeger faz nos seguintes termos.

hierárquica entre as metades *Koti* e *Kore*, por isso, seguindo esse mesmo exercício de Giraldin, vejamos como o princípio hierárquico e englobante parece funcionar também entre os Gavião, tomando como exemplo desse tipo de dualismo a relação entre Sol (*Pyht*) e Lua (*Pyhtry*) a partir dos mitos gavião⁹⁵. Reuni em um único texto as narrativas sobre as aventuras dos demiurgos Sol e Lua para facilitar sua leitura, mas elas me foram narradas por pessoas diferentes e contaram com a transcrição e tradução de professores e jovens que dominam a língua gavião e o português.

4.3.1 Mito 4 –origem do homem e da vida breve, perda e ganho de tecnologias.

Há muito tempo atrás *Pyht* (sol) e *Pyhtry* (lua) viviam sozinhos na terra. *Pyhtry* chamava seu companheiro de *hÿypÿhn*, que por sua vez o chamava de *hÿypÿhnre* [re-diminutivo]. De uma semente de cabaçada plantada, germinaram duas cabaças. *Pyht* de vez em quando ia ver a cabaça e pensava que logo teria esposa. A cabaça cresceu e se tornou moça. *Pyht* a pegou pelo braço e a levou, já estava moça com belos seios formados. *Pyht* deixou a esposa em casa e foi caçar para se deitarem a noite. Por volta do meio dia *Pyhtry* foi a casa de *Pyht* e viu uma moça linda. *Pyhtry* atormentou a moça até conseguir tirar sua virgindade, depois a deixou sentada sobre umas palhas no chão. *Pyht* matou caititu na caçada e voltou para casa, quando chegou e viu a esposa percebeu que algo havia ocorrido. Ela lhe contou que o *hÿypÿhnre* havia feito. *Pyht* ouviu e não se zangou. Tratou a carne, moqueou e depois de comerem pensou que no dia seguinte faria pegaria uma esposa para seu *hÿypÿhnre*. Assim foi feito. Mas, *Pyht* advertiu *Pyhtry*, ele deveria primeiro caçar e trazer um pedaço de carne para esposa, só depois disso poderá ter relações sexuais com ela. *Pyhtry* concordou, levou a esposa para sua casa e saiu para caçar. *Pyht* aproveitou a ausência de *Pyhtry* e foi ter com sua esposa, até que conseguiu convence-la a ter relações sexuais com ele. No dia seguinte *Pyhtry* trouxe muito jabuti para a esposa. Quando entrou a viu sentada sobre as palhas e percebeu o que havia acontecido. *Pyhtry* ficou com muita raiva e começou a bater em sua esposa até que a irmã da moça veio defende-la, as duas brigaram e arranharam o rosto de *Pyhtry*. Então *Pyht* apareceu e acabou com a briga. No dia seguinte fizeram as pazes e ficaram por ali morando, até que os dois decidiram fazer suas roças. *Pyhtry* marcou a roça para um lado e *Pyht* também marcou o seu pedaço. pegou sua roçadeira e a colocou para trabalhar, ela terminou de brocar a roça no mesmo dia. Depois pegouseu machado e o colocou para trabalhar,que então começou a cortar a madeira. *Pyhtry* escutou o som do machado e decidiu ver como seu *hÿypÿhnteh* já estava derrubando os paus se haviam começado o trabalho juntos. *Pyhtry* foi escondido em direção a roça de *Pyht*, ao chegar viu o machado trabalhando sozinho. Quando se aproximou do machado ele parou de trabalhar. *Pyhtry* pegou o machado e ordenou que continuasse o serviço, mas o machado voltou a ficar imóvel, ele com raiva jogou o machado fora. Ao passar do meio, *Pyht* decidiu ver os serviço do machado, mas ao chegar próximo da roça não

⁹⁵ Além dos mitos, outras esferas que representam na cosmologia gavião essa relação entre duas metades será comentada, como a concepção, resguardo, doença e morte no capítulo 5, a etnoclassificação do ambiente e dos animais no capítulo 6 e a produção de objetos ritualísticos no capítulo 7.

escutou nenhum barulho. Quando chegou a roça viu o machado no chão e logo soube que seu *hÿypÿhnhre* atrapalhou o serviço. *Pyht* então decidiu que por causa de ato, dali em diante fariam todos os serviços com os próprios braços. No dia seguinte *Pyht* saiu para caçar e encontrou com o pica pau que fazia um barulho trahtrahtrah, logo ele o ouviu cantar: *Me caxÿt, me caxÿt, caxÿt, e me caxÿtyÿnyjeemy, pÿnyÿtiirejapy xooro me caxÿt me caxÿt, caxÿt*. *Pyht* foi ouvir de perto e viu o pica pau tecendo o caxÿt. Ele o cumprimentou e perguntou o que estava cantando. O pica pau respondeu que era a cantiga do caxÿt, um capacete que usava na cabeça. O pica pau já havia feito vários caxÿt e então *Pyht* lhe pediu um. O pica pau lhe disse para escolher, mas deveria tomar cuidado, quando o jogasse *Pyht* não deveria deixá-lo cair no chão. Quando jogou o caxÿt ele desceu em brasas de fogo, mas *Pyht* conseguiu ampará-lo com as mãos. O pica pau disse que *Pyht* poderia levar o caxÿt, que deveria usa-lo nas cantorias em volta da aldeia que fazem pela manhã. Ao retornar para sua casa, *Pyht* pendurou o caxÿt e disse para sua esposa que iria sair para caçar. Logo *Pyhtry* entrou em sua casa e viu o caxÿt, ficou tão admirado que o colocou na cabeça e saiu cantando em volta da aldeia. Depois guardou o caxÿt no lugar e decidiu pedir para seu *hÿypÿhnhteh* o levar até onde havia conseguido o caxÿt. iria lhe pedir ji chegar vou pedir que mim leve para eu trazer um para mim também. Quando *Pyht* chegou da caçada percebeu que seu *hÿypÿhnhre* havia mexido no caxÿt, depois soube pela esposa o que aconteceu. *Pyht* chamou *Pyhtry*, que quando chegou logo pediu um caxÿt. *Pyht* disse para que ficasse, que ele mesmo iria pegar, porque era arriscado, mas *Pyhtry* insistiu e decidiram partir no dia seguinte. Caminharam até chegar ao local onde estava o pica pau, *Pyht* pediu outro caxÿt, mas *Pyhtry* insistiu em pegá-lo ele mesmo. Como antes, o pica pau jogou o caxÿt que desceu em brasas, mas *Pyhtry* não aguentou o calor e o deixou cair no chão. Um incêndio grandioso se formou se alastrando pela terra e os dois procuraram abrigo. *Pyht* se escondeu em uma casa de marimbondo bem alta, *Pyhtry* escolheu uma casa de marimbondo mais no baixo que só cabia sua cabeça. Quando o fogo passou por *Pyhtry* queimou seu corpo e o matou. Quando o fogo passou, *Pyht* saiu para procurar *Pyhtry* e o encontrou morto. Ele apenas cobriu seu *hÿypÿhnhre* com palha e disse que pela tarde ele levantaria. A tarde *Pyhtry* levantou e voltou para sua casa. *Pyht* chamou *Pyhtry* e lhe aconselhou, dizendo como sua teimosia havia criado aquela situação. Tempo depois *Pyht* decide matar capivara queimando o mato, depois do fogo encontram duas capivaras queimadas. *Pyht* disse para seu *hÿypÿhnhre* escolher primeiro a que lhe mais agradava. *Pyhtry* escolheu a fêmea, porque tinha mais gordura. Os dois começaram a tratar a carne, quando *Pyht* abriu sua capivara estava gorda, quando *Pyhtry* abriu a sua estava magra. Logo *Pyhtry* começou a reclamar que a capivara de seu *hÿypÿhnhteh* estava mais gorda. Depois da discussão, *Pyhtry* foi se deitar e *Pyht* decidiu se vingar. Ele tirou um pedaço de gordura em brasa da capivara e jogou sobre o umbigo de *Pyhtry*. A dor da queimadura fez *Pyhtry* correr em direção ao rio, ele se jogou entre dois jabutis que bloqueavam a água e a correnteza começou a leva-lo. Desesperado *Pyhtry* pediu ajuda para *Pyht*, que com pena do *hÿypÿhnhre* cortou um talo de buriti e estendeu para tirá-lo do rio. Os dois ficaram sentados descansando e começaram a chupar laranjas. Depois de chupar a laranja *Pyht* pegou o bagaço e jogou na água, o bagaço afundou e depois voltou a superfície da água. *Pyht* então disse a *Pyhtry* que quando os humanos morressem seria assim, eles voltariam depois. *Pyhtry* pegou uma pedra e jogou na água, a pedra afundou e ficou no fundo do rio. *Pyhtry* então disse que quando os humanos morrerem aconteceria assim, morreriam e não retornariam. Por último *Pyhtry* conseguiu matar *Pyht* com uma fruta, decidiu enterrá-lo em baixo da terra e assim o fez. Mas *Pyht*

conseguiu se transformar em um calango, sair do buraco e voltar para casa (Damásio (Wajpe), Floriano Gavião (*Cunac, Cutet, Crÿ pym, Cruure crÿ*) Maria Lucia (*Crÿcatac, Cohpêxem, Aaruj, Cu'carut*), Aldeia Governador, Aldeia Rubiácea, 2015).

Nessa sequência de mitos as associações de *Pyht* e *Pyhtry* as metades cerimoniais *cyj catiji* ou *harÿ catiji* acontecem de forma distante. Em M3 as ações de *Pyht* (sol) são mais valorizadas que as ações de *Pyhtry* (lua), que na verdade muitas vezes são negativas, destruidoras ao invés de criadoras, o oposto daquelas de *Pyht*, mesmo que em outras vezes sejam elas que regulam as criações do primeiro. É de *Pyht* o gesto criador da humanidade, ele é quem detém a semente de cabaça e o conhecimento de como plantá-la e com qual finalidade plantá-la. O gesto seguinte que *Pyht* instaura é em forma de prestação matrimonial, trazendo carne para esposa com quem vai se deitar, trocando carne por sexo, algo que ensina a *Pyhtry* após lhe dar uma esposa. Mas *Pyhtry* instaura dois equívocos, a relação sexual com a esposa de outro homem sem o consentimento dela e, quando descobre que o mesmo aconteceu a sua esposa, a violência que disfare contra ela, ações reprováveis de se fazer. Quando saem para caçar *Pyht* mata caititu, uma caça grande, da terra, enquanto *Pyhtry* mata um jabuti, uma caça pequena, dá água. Outra característica que os distingue é a cordialidade de *Pyht* frente a hostilidade de *Pyhtry*. É *Pyht* quem toma a iniciativa de fazer uma roça para sustentar a esposa, também é ele quem detém as tecnologias necessárias para o trabalho se fazer sozinho, sem que ninguém veja as ferramentas trabalhando. *Pyhtry* é curioso, se interessa pela vida alheia, se aproxima das ferramentas e acaba com o poder que tinham de trabalhar sozinhas. É *Pyht* quem possui as habilidades necessárias para conseguir o *caxÿt* com o pica pau, ele quem descobre novos cantos para se realizar em volta do pátio. *Pyht* é generoso e piedoso, enquanto *Pyhtry* avarento e vingativo.

Nesse mito gavião, pensando na distinção entre organização dualista e dualismo, se vê um dualismo muito mais ao nível de um tipo de filosofia sobre o social, que concebe as noções de tempo, espaço, cosmos, do que um princípio organizador dos grupos sociais em pares de metades opostas. Porque ao contrário de Lave (1967), que encontrou na década de 1960 associação entre as metades sazonais *kui* e *harun* e os grupos do pátio *kapi* e *kakuia*, o que parece se aproximar do caso *apinajé*, o mesmo acontece de forma distante no caso gavião. Mas, é preciso considerar que os Gavião *Pyhcop catiji*, assim como os próprios *Krikati*, passaram por um intenso processo de transformação em sua forma de viver a partir da década de 1980, com por exemplo, a flexibilização das relações de matrimônio e a cisão e fusão de aldeias, que modificam radicalmente a relação entre as metades *cyj* e *harÿ*. Por isso, hoje entre os Gavião,

essa relação hierárquica e complementar entre *Pyht* e *Pyhtry* não se estende de forma tão sólida as metades cerimoniais *cyj* e *harÿ*, o que nem por isso deixa de indicar uma dinâmica hierárquica e complementar entre elas.

De forma geral, estas duas características da obra de Dumont (1977), a oposição hierárquica e o englobamento de contrários, foram muito válidas às pesquisas de etnologia produzidas com grupos Jê e com outros grupos da Amazônia. Foram estes dois conceitos que serviram de base para Viveiros de Castro (2002a) articular a teoria dumontiana com a dialética entre o dualismo concêntrico e o dualismo diametral. Ele vai dizer que “ao dualismo diametral da distinção afinidade e consanguinidade sobrepõe-se uma estrutura escalar e cromática, na qual a distância socioespacial organiza o campo social total[...] redefinindo a relação entre afinidade e consanguinidade” (COELHO DE SOUZA; FAUSTO, 2004, p. 110). Ao propor uma hierarquia de valores entre interior e exterior, Viveiros de Castro aproximou as pesquisas sobre organização social e parentesco daquelas sobre guerra e xamanismo feitas na Amazônia (idem).

De momento, resta dizer que essa dimensão exterior ao plano do parentesco que é essencial para a reprodução do espaço social ameríndio foi chamada por Viveiros de Castro de “afinidade potencial”. O modelo sugere um jogo hierárquico entre afinidade e consanguinidade, marcadores da alteridade e identidade entre muitos povos da região amazônica (KELLY, 2005). Viveiros de Castro vai partir da ideia de que nas socialidades amazônicas a aliança prevalece sobre a descendência como “princípio institucional”, onde “a afinidade predomina sobre a consanguinidade como princípio relacional”(idem, p. 411). No nível do grupo local, a afinidade reina sobre a consanguinidade, no nível supralocal, esta relação é invertida e no nível global é a afinidade que se vê sobredeterminada pela relação com o exterior. Essa relação ambígua definida pela ideia de afinidade potencial é que “qualifica relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos [...]. [Ela] é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.159).

Nesse ponto do texto, a discussão que se iniciou com o tema das segmentariedades e do dualismo nas sociedades Jê, especificamente no caso gavião, bem como os desdobramentos da crítica de Lévi-Strauss as sociedade dualistas na etnologia amazônica, especificamente naquilo que desencadeou o conceito de “afinidade potencial”, é importante porque a ideia de “qualificar relações entre categorias genéricas”, assim como está presente entre vivos e mortos, humanos e não humanos, vai estar presente entre parentes e não parentes entre os grupos Jê. A

transmissão de nomes, especificamente a amizade formal, é um tipo de mecanismo afinizador, uma “afinidade sem afins” que assume o papel de afinidade potencial, um instrumento com a finalidade de afinizar humanos através de relações onde não há matrimônio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002[1993]; GIRALDIN, 2014).

5 ONOMÁSTICA GAVIÃO - fabricando nomes

Para os Timbira o nome pessoal é um tipo de identificação individual que liga o indivíduo a aldeia (Ladeira, 1982a). No caso gavião o nome faz parte de um sistema de classificação baseado em um princípio dual, cada indivíduo vai receber um conjunto finito de nomes, que varia no número de três a cinco, alguns bem mais, outros apenas um. Entre os Krahõ e Canela, Ladeira (1982a) fala em quatro ou cinco nomes divididos em “aglomerados de nomes”. Alguns anos antes da pesquisa de Ladeira, Lave escreve sobre os nomes krikati:

Names come in sets. A single name set may be composed of from two to an indefinite number—perhaps fifteen—names. Ideally, according to the Krikati, a set of names should be transmitted, intact, from bearer to his name receivers), although a set is sometimes broken into partial sets which may be transmitted independently (LAVE, 1967, p.145)

Cada pessoa vai receber um conjunto finito de nomes, que em geral varia de três a cinco. Alguns recebem bem mais, outros apenas um. Entre os *Krahõ* e Canela Ladeira (1982a) fala em quatro ou cinco nomes divididos em “aglomerados de nomes”.

Ao receber um conjunto de nomes gavião o indivíduo é afiliado a uma das metades cerimoniais gavião, *cyj catiji* ou *harỹ catiji*. Também é pelo nome pessoal que homens e mulheres são ligados aos grupos do pátio *capii* e *cajcyr*. O nome, o ato de nomear como veremos, vai dar vida social ao recém-nascido ou ao recém-chegado as aldeias gavião. Parece que assim como é para os *Krikati*, “naming, at one and the same time, takes a person out of the world of non-human, non-Krikati and places him in a social framework, whether he is newborn or newcomer” (LAVE, 1967,p.142). Quando indivíduos de povos Timbira se encontram, a pergunta “qual o seu nome” inicia a relação entre os desconhecidos, que precede de outros termos de parentesco para acontecer. Será através do nome que visitantes e anfitriões encontrarão suas posições na ausência de relações de parentesco (LADERIA, 1982).

A relação entre nominador e nominado vai implicar um tipo de identidade entre eles, vai estender os termos de parentesco usados pelo primeiro ao segundo e conseqüentemente, vai implicar em novos relacionamentos para o nominado. “Receber um nome — um nome timbira,

por suposto — é adquirir, pelo menos virtualmente, "parentes" timbira (isto é, humanos), além de relações cerimoniais (amizade formal) e posições (prerrogativas) rituais” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.428).

Quando cheguei na aldeia, em minha segunda visita, minha mãe, que é a mãe do pesquisador indígena Jonas Sansão (*Pỳn hè*), que me acolheu em sua casa, em presença de todos me deu um nome. Explicou-me que o nome era de um tio seu, um irmão de seu pai que havia sido uma grande liderança entre os Krikati.

Durante o senso populacional da Aldeia Governador fiz também um senso dos nomes, nominadores e epônimos. Rapidamente ficou claro, assim como disse Ladeira (1982a), que o conhecimento sobre os nomes é assunto das mulheres. Enquanto fazia as perguntas para os homens, porque dificilmente me dirigia a mulheres casadas sem o intermédio dos maridos, eles as repetiam as esposas que então diziam nome por nome. O tema também gerou certo constrangimento em muitas pessoas por não lembrarem ou desconhecerem seus nomes, os nomes de seus pais, irmãos, maridos, esposas, filhos e filhas.

O conjunto de nomes transmitido, na verdade cada nome, pode ser um nome masculino ou um nome feminino. Há pessoas que possuem dois conjuntos de nomes, um masculino e outro feminino, já que tiveram dois nominadores, outros que possuem no mesmo conjunto de nomes, nomes masculinos e femininos, provavelmente de conjuntos de nomes que foram quebrados e reorganizados pelo nominador. Como, por exemplo, no conjunto de nomes abaixo.

Quadro 7– Nomes, designativos femininos e masculinos.

Nome	Designativos femininos	Designativos masculinos
<i>Wuu hyh, Caaxwa, Juxtēhn, Caxii, Wyr Hēhpru, Aapeh, Tep mỳ tac, Jỳt cỳ.</i>	<i>Tep mỳ tac e Jỳt cỳ</i>	<i>Wuu hyh, Caaxwa, Juxtēhn, Caxii, Wyr Hēhpru, Aapeh</i>
<i>Poorè, Wajtēm, Cawee, Crēh crēhnp</i>	<i>Poorè, Wajtēm, Cawee</i>	<i>Crēh crēhnp</i>

Fonte: Elaborado pelo autor.

Além dos nomes masculinos e femininos, há indivíduos que possuem nomes que não são, digamos, reconhecidos como nomes gavião, são nomes krikati e nomes canela que são rearranjados entre os nomes gavião. *Crytre, Maraxe, Xutjêh, Êhpi cryj, Horôn, Carão cree, Pỳn cree, Cocuj, Crêhtyx*, onde os nomes *Crytre, Maraxe, Xutjêh, Êhpi cryj* são nomes krikati e *Horôn, Carão cree, Pỳn cree, Cocuj, Crêhtyx* são nomes gavião. Ou o nome *Pyh crỳn, Rop cỳ, Cu'cax*, onde *Pyh crỳn* e *Cu'cax* são nomes gavião e *Rop cỳ* um nome canela. Tanto em uma situação quanto na outra, houveram dois nominadores, um entre cada grupo.

O conteúdo semântico dos nomes gavião varia e está imbuído de uma capacidade de harmonizar características ambíguas entre os nomes, por isso é difícil traduzi-los. Muitos nomes se referem a animais, a vegetais, partes de plantas, do corpo humanos e de ações humanas.

Quadro 8 – Conteúdo semântico dos nomes

Nome	Características
Animais	que vivem na terra, na água e no céu,
Vegetais	árvores e produtos da roça
Partes das plantas	caule e folha
Partes do corpo	cabeça, nariz, perna
Ações	cantar, furar, quebrar, ralar, fazer barulho

Fonte: Elaborado pelo autor.

Alguns nomes são mais simples, fazem referência direta aos animais e vegetais, como *Jujut*, (tucano), *Popoj* (barata), *Cahỳh* (amendoim), outros a junções entre dois substantivos, como *Hỳc crỹ* (*hỳc*;s.gavião+*crỹ*;s.cabeça), *Pỳr cỳ* (*pỳr*;s.tora+*cỳ*;s.casca,couro), *Tep hot* (*tep*;s.peixe+*hot*;s.fruto), ou entre substantivo e verbo, como *Pjicohxy* (*pji*;s.terra+*cohxy*;v.cheirar), *Cwyr pre* (*cwyr*;s.farinha+*pre*;v.amarrar) e outros bem mais difíceis de traduzir, como *Pỳt cawcon* (*pỳt*;s.tamandua+*caw*;s.costas+*con*;v.bater, batida).

Os animais são responsáveis, conforme várias narrativas mitológicas, por terem ensinado para os Gavião as músicas e as cantigas a serem realizadas nos rituais. Mas, nenhuma narrativa associou animais, ou qualquer tipo de vegetal, a um fundo mítico dos nomes pessoais gavião. Digo isso porque concordo com a ideia de que essa parece ser uma lacuna nos trabalhos dedicados aos Jê, “há ainda lacunas consideráveis. A origem dos nomes e suas associações

míticas é uma delas [...] minha impressão é que o padrão nome adquirido junto a animais (ou espíritos) por um ancestral mítico e desde então retransmitido deve ser geral (COELHO DE SOUZA, 2002, p.571). A exceção a essas lacunas tem sido o trabalho de Lea (2012) com os Mëbêngôkre (Kayapó) no Brasil central. Ao falar da origem dos nomes bonitos mëbêngôkre vai dizer que

um nome não é um fenômeno arbitrário; reflete aquilo que descreve. A bicuda e o peixe elétrico são compridos; a piranha é preta, e o surubim é pintado [...] O nome é identificado com a essência do ser que descreve, [...] não foi uma divindade que deu os nomes, eles surgem das coisas e dos seres por conta própria. Os xamãs apenas se comunicam com animais, árvores e espíritos para tomar posse de seus nomes (LEA, 2012, p.226).

Lea faz comparações entre mitos Jê que narram como a cerimonia ou os nomes pessoais foram obtidos junto aos peixes por mulheres que tiveram relações sexuais com um homem-anta, se transformaram em peixes e transmitiram seus nomes. Eu cheguei a ouvir uma vez a narração de um mito gavião que fazia menção a mulheres que tiveram relação sexual com o homem-anta, um homem como outro qualquer, mas que se transformava em anta e tinha um pênis de tamanho descomunal. O tamanho de pênis seria o responsável pela morte da mulher no momento da relação sexual, os irmãos da esposa falecida vingaram a irmã matando o homem-anta.

No caso gavião, esse padrão de nomes dados por animais ou espíritos parece não se confirmar. Quando perguntava aos idosos de onde os Gavião aprenderam seus nomes, quem e em que situação os havia ensinado, as respostas me levavam novamente ao mito de *Patjapi* (M3), que narra a dispersão dos grupos Timbira da região do Grajaú. *Patjapi* teria, ao separar os grupos em regiões e nomes, atribuído uma língua própria a cada um deles. Sem muitas outras explicações, os nomes estariam associados a línguas de cada um dos grupos, estariam relacionados ao seu aspecto geográfico tendo em vista a divisão feita por *Patjapi*. Talvez uma versão completa e traduzida do mito gavião envolvendo o homem-anta possa mudar essa interpretação. Mas, há nesses mitos Jê que Lea descreve em torno da cerimonia e dos nomes uma constante que os mitos gavião compartilham, como no ciclo de mitos gavião envolvendo *Pyht* (sol) e *Pyhtry* (lua), um tema recorrente que

diz respeito a uma pessoa ser submetida à mesma provação que outra, o que varia é a identidade das pessoas em questão. Alguns Jê enfatizam a identidade compartilhada pelo nominador e pelo nominado [...] enquanto para outros grupos são os amigos formais que compartilham uma identidade comum (LEA, 2002, p.215).

Esse vínculo baseado na identidade comum entre dois indivíduos, no caso dos Gavião especificamente em *Pyht* e *Pyhtry*, que se tratam por termos de amizade formal, destaca um outro ponto que é preciso mencionar sobre a classificação a partir dos nomes antes de entrar nas questões da transmissão de nomes.

Lévi-Strauss, no *Totemismo Hoje* e no *Pensamento Selvagem*, discutiu os sistemas de classificação onde os nomes próprios não definem apenas um objeto, mas são parte de um sistema de classificação mais amplo. Nas palavras dele, “devemos estabelecer que os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: modos de fixar significações, transpondo-as para os termos de outras significações”, seriam os nomes próprios um tipo de ligação para modos mais inclusivos de classificação (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.194). Lave (1967) vai colocar em ação, em sua forma de pensar a estrutura social *krikati*, as duas formas de incorporar indivíduos seguindo Lévi-Strauss, através das “classes de posição” e “classes de relação”. A primeira está relacionada ao parentesco e grupo doméstico, a segunda a organização cerimonial. É a segunda que classifica hierarquicamente transmitindo posições que serão ocupadas cerimonialmente. Mas, a própria Lave faz ressalvas a perspectiva de Lévi-Strauss,

I find it difficult to accept this easy equation of preconditions with the thing itself. This argument does not adequately account for exceptions to the general rule. A more sober conclusion would be that names frequently carry classificatory information but there are cases in which this need not occur (idem, p. 140).

Essa ideia de que nomes vão compor sistemas classificativos mais amplos, no caso dos Jê do norte, leva em consideração que o mecanismo de transmissão dos nomes pessoais é acionado pelo parentesco. As relações baseadas na nomeação e no parentesco são sistemas de classificação interligados operando mutuamente um sobre o outro (LAVE, 1967; LADEIRA, 1982a).

5.1 - Transmissão dos nomes gavião

Esse conjunto de nomes que o indivíduo gavião ganha quando nasce, o mesmo que o associa as metades *cyj catiji* ou *harỹ catiji*, assim como aos grupos *cajcȳr* ou *capii*, é geralmente transmitido por completo. Há pessoas que receberam nome de mais de um nominador, isso cria a possibilidade desse indivíduo pertencer a mais de uma das metades cerimoniais e dos grupos do pátio. Mas essa aparente discrepância não parece ser problema algum, o nome escolhido, que vai implicar o grupo dos outros nomes desse conjunto, vai determinar a qual metade o indivíduo vai pertencer a partir de uma série de questões contingenciais. Mas, esse conjunto de nomes não é fixo e com o decorrer das transmissões acaba incorporando uns nomes no lugar de outros.

No caso dos gavião não encontrei um termo para o conjunto de nomes nem a diferenciação entre nomes bonitos e nomes comuns⁹⁶. Mas, assim como para os *Apinajé*, o nome pessoal gavião também implica em prerrogativas rituais, que mais à frente serão apresentadas. Justamente por isso, alguns nomes, mais ou menos como acontece com os *Kayapó*, não são considerados “bonitos”. Entre os Gavião alguns nomes são considerados “mais importantes” que outros “nomes comuns”, uma vez que demandam uma grande produção de bens industriais e de consumo que os pais do nominado devem arcar quando chegar o ritual que o nome prescreve a seu filho(a). Assim como são considerados importantes os nomes de cantores e de antigas lideranças.

O sistema de transmissão de nomes gavião envolve em torno de três indivíduos. Participam quem recebe o nome, o nominado, quem efetivamente transmite o nome, o nominador e a pessoa que porta o nome transmitido, o epônimo. No caso gavião haverá implicações sociais bem definidas entre o nominado, o nominador e o epônimo como veremos em três casos que descreverei mais à frente.

⁹⁶ Para os Apinajé esse conjunto de nomes é chamado de *hixi tipxi* (fileira de nomes) e compõe-se do nome principal (*hixikrax*) e de nomes derivados, que podem ser variações do nome principal. Um conjunto de nomes pressupõe tanto o grupo de nomes que forma o conjunto, quanto suas prerrogativas rituais (GIRALDIN, 2000). No caso *mëbêngôkre* (*Kayapó*) os nomes estão divididos entre nomes bonitos (*idji metx*) e nomes comuns (*idji kakrit*). Aqui a “beleza não se refere a seu significado semântico [...] O traço distintivo dos nomes comuns é sua falta de implicações cerimoniais”, enquanto o traço distintivo dos nomes bonitos é sua implicação cerimonial (LEA, 2012,p.234).

O nominador de ego masculino é geralmente alguém na geração ascendente e está para ele na categoria de *ěhnxi* e *tyhj* (MZ, M, MM), mas em muitos casos se estende as categorias de *crÿton* e *ěhxoo* (MF, F, FF, FFF). Por sua vez, o epônimo de ego masculino será alguém na geração ascendente e está para ele na categoria de *crÿton* (MB, MF, MFF), ou em alguns casos na categoria de *ěhxoo* e *crÿton* (F, FF, FFF). O epônimo de ego masculino está para o nominado na categoria de *quite*. O nominador de ego feminino será alguém de geração ascendente na categoria de *ěhxoo* e *crÿton* (FB, F, FF) e em alguns casos será alguém na categoria de *ěhxii* e *tyhj* (M, FM, MM, MMM). O epônimo de ego feminino será alguém na categoria de *tyhj* (FM, FZ, FMM) ou em alguns casos na categoria de *ěhxii* e *tyhj* (M, MM, MMM). O epônimo de ego feminino está para o nominado na categoria de *tyhj*⁹⁷. Os nominados, tanto do sexo masculino, quanto feminino, estão para os epônimos na categoria de *camÿjěhroht* (trad. lit.-aquele que carrega meu nome).

Parece que entre *camÿjěhroht* e *quite*, assim como entre *camÿjěhroht* e *tyhj*, existe uma profunda relação de respeito, como acontece entre os *Krikati* nos termos equivalentes.

The Krikati insist that name-giver and name-receiver never address each other by name but use the given terminology. There are behavioral correlates. Name-receiver should respect name-giver and both would be ashamed if they used each other's name" (LAVE, 1967, p.145).

Em muitos casos o nominador é também o epônimo, mas em outros não, uma vez que a condição de epônimo entre os Gavião não se limita as categorias de *crÿton* (MB) para ego masculino e *tyhj* (FZ) para ego feminino. Essa condição coloca em dúvida a centralidade da ideia do emparelhamento de germanos de sexo oposto para troca de nomes entre os Timbira orientais (LADEIRA, 1982a). Quando germanos de sexo oposto são emparelhados para transmissão de nomes, ego masculino dará a sua primeira filha o nome de sua irmã e ego feminino dará ao seu primeiro filho o nome de seu irmão. A troca de nomes entre irmãos é vista como um tipo de modelo, era assim que me explicavam sobre ela, mas uma vez que não é uma regra, as possibilidades de nominação se abrem.

No caso da transmissão de nomes *apinajé* há a figura do arranjador de nomes, que também cria diferenças quanto a ideia de “troca de nomes” que Ladeira (1982a) identificou

⁹⁷O mesmo termo usado para FM, FZ, MM, MBW, FBW.

entre os Timbiras orientais, os quais por sua vez, como os Gavião, não contam com a figura do arranjador. O arranjador de nomes *apinajé* será alguém na categoria de *pãm* (FB), *nã* (MZ), *gêt* (MB, FF, MF), ou *tyj* (FZ, FM, MM), havendo um predomínio de MZ (*nã*) e FB como arranjadores de nomes (GIRALDIN, 2000). Será o arranjador de nomes quem dará ao nominado os nomes de seu próprio arranjador de nomes.

Isto significa que uma pessoa deve sempre dar aos seus nominados os nomes das pessoas que lhe arranjou seus próprios nomes. Desta maneira, haverá sempre uma linha de transmissão de nomes que liga as pessoas, pois Ego, masculino ou feminino, transmitirá aos ZC e BC (filhos e filhas de seus irmãos e irmãs, consangüíneos ou classificatórios) os nomes do(s) seu(s) arranjadores de nomes (idem, p.103).

Seguindo esse raciocínio e comparando a transmissão de nomes entre os Timbiras orientais e os *Apinajé*, Giralдин percebe que se entre os primeiros a transmissão de nomes está relacionada a uma estratégia de estabelecer alianças entre os segmentos residenciais (LADEIRA, 1982a), no caso *apinajé* as alianças não se dão nos mesmo termos, já que não são os germanos de sexo oposto que irão trocar nomes, mas o arranjador que irá transmitir seus nomes ao nominado.

Entretanto, é através da onomástica que se estabelece a transmissão da amizade formal. Esta, por sua vez, implica num sistema de aliança que remete para um sistema de metades exogamicas[...] (GIRALDIN, 2000, p.105).

No caso gavião, sem a presença do arranjador de nomes e sem a unanimidade da troca de nomes entre germanos de sexo oposto, a transmissão de nomes, mesmo assim, parece vinculada a ideia de criar alianças entre segmentos residenciais. Mas, como os nomes não são trocados apenas entre germanos de sexo oposto, o que implicaria em relações pré-determinadas entre o segmento da mulher e o do homem que se casam, as possibilidades de aliança parecem se abrir e encontrar poucas fronteiras por via da onomástica.

Pelo o que pude perceber no censo dos nomes da Aldeia Governador os Gavião utilizam tanto seu estoque de nomes, digamos, tradicionais, quanto aqueles de outros grupos Timbira, como *Krikati* e *Ramkokamekra/Canela*. O censo em outras aldeias, ou uma etnografia mais

detalhada sobre essa questão, provavelmente nos mostraria nomes *Krahõ* no estoque de nomes gavião, já que no passado o fluxo entre os grupos era maior, assim como nomes que podem variar dos grupos com diferentes etnônimos que hoje se identificam todos como *Pyhcop catiji*. Além desse estoque de nomes tradicionais, os Gavião também manipulam a transmissão dos seus nomes em português, que segue basicamente o mesmo princípio que entre nós, preservando-se o sobrenome paterno. Talvez o grande indicativo dessa falta de rigidez que mencionei mais acima, seja a forma como os apelidos assumiram o espaço dos nomes pessoais gavião entre os jovens e crianças.

Já disse como no início da pesquisa que o interesse em registrar os nomes e termos de parentesco partia de uma demanda dos anciãos com quem conversava, que me diziam como os jovens estavam “deixando de lado” a língua gavião. Assim como ocorre com outros Jê do norte, como os *Krahõ*, *Krikati* e *Apinajé*, os Gavião utilizam o recurso de chamar as pessoas por apelidos. Enquanto fazia o censo, às vezes, no meio da narração dos nomes uma discussão se formava entre os presentes, que discordavam se os nomes narrados eram “nomes mesmo”, ou eram “apelidos”. Deliberadamente pedi para me narrarem o que acreditassem ser os nomes.

Entre os apelidos identifiquei duas variações. A primeira forma de apelido que identifiquei, essa que criava a confusão na narração dos nomes, se refere a um substantivo que foi tomado como nome pessoal no lugar do nome pessoal. Como por exemplo *Crỹ'cape'nỹ* (círculo periférico das casas), o apelido dado a *Tecapric*, uma anciã que gosta de andar pelo círculo das casas, passeando. Ou como o apelido *Hapry* (s;nome) dado a *Cawcree*, que é grande caçador e artesão. Essa forma de apelido pode ser transmitida aos cognatos de geração descendente do portador, que compartilham, como ele, alguma característica relacionada ao nome atribuído. Como a neta de *Tecapric*, que como gosta de andar pelo círculo periférico das casas como a avó e recebeu o mesmo apelido que ela, *Crỹ'cape'nỹ*. A segunda forma de apelido são as palavras gaviãoizadas, palavras do português que sofreram alteração na escrita e pronúncia pela língua gavião. Como o jovem que tem o apelido de *Coné*, em referência ao mercado Coronel que fica na cidade de Amarante do Maranhão, já que ele gosta de beber e sempre que pode vai à cidade atrás de bebida. Ou como o apelido de outra jovem, *Sabonete*, que gosta de andar perfumada como a avó andava. Tanto na primeira, quanto na segunda forma de apelido, ambos podem ser transmitidos aos parentes do portador.

No caso gavião, os apelidos não são transmitidos. Em nenhum dos dois casos que descrevi acima os apelidos são transmitidos aos indivíduos que receberem os nomes de seus

portadores. O que não quer dizer que nomes *Krikati* e *Ramkokamekra/Canela*, como identifiquei no censo, passem pela mesma condição, já que parecem ser incorporados no estoque de nomes gavião sem a mesma restrição aplicada aos apelidos.

A capacidade que os Gavião possuem em adaptar nomes que, talvez, não façam parte de seu repertório tradicional, se é que existe um, assim como a relevância, quase unanimidade, dos grupos domésticos nas formas atuais de transmissão dos nomes, deixam latente o que Ladeira (1982a, p.39) chama de “política de não perder nome”; no caso gavião das transmissões de nomes.

Um nome masculino, por exemplo, que não tenha sido adotado devido a morte de seu possuidor, será atribuído pelas suas parentes matrilineares a um menino do mesmo segmento residencial, para que ele continue o processo de transmissão interrompido. A política de “não perder o nome” significa a política de não perder a possibilidade de sua transmissão, quer dizer, a possibilidade de estabelecimento de relações com outro grupo doméstico (idem, p.40).

Parece que, mesmo antes de Ladeira, Lave (1967) já havia percebido algo parecido entre os *Krikati*. Lave identificou que os nomes pessoais classificam um número limitado de posições a serem assumidas em momentos cerimoniais, as quais podem ser ocupadas simultaneamente. De forma geral, o número de recrutados, que receberão os nomes, não pode exceder o número de posições a serem ocupadas. Essa dimensão do nome se estende a outras questões, “krikati names are quantities which can be owned, stolen and transmitted involuntarily: they can be given and taken away or piled on top of one another” (idem, p.148).

No caso gavião também é facilmente identificável essa “política de não perder nomes”. Talvez a relevância dos grupos domésticos na transmissão, que acabam privilegiando seu segmento nesse momento, seja um bom exemplo dessa política. Usar o nome de pessoas do mesmo segmento que você é tornar seu partido maior e mais forte, consequentemente desequilibrando relações que são estabelecidas entre as metades, principalmente relações cerimoniais, como as corridas de tora. Enquanto conversava sobre a transmissão de nomes com meu irmão Miguel Belizário (*Tep to, Crětyx, Māraxe*) ele me explicava algo como uma dimensão atemporal do nome frente a uma dimensão temporal da pessoa que o possui durante um tempo. Uma vez que os nomes pertencem aos grupos domésticos, colocar o nome em

alguém é uma forma de preservar o nome, não deixá-lo acabar, porque como disse meu irmão, “a pessoa morre, mas o nome fica”. Sempre que falava sobre a importância da transmissão de nomes, muitas pessoas me diziam, “eu tenho que ficar no lugar do meu bisavô”, que é alguém duas gerações acima de ego, ou, “eu fiquei no lugar daquele que tinha o meu nome e morreu e, quem ganhar o meu nome vai ficar no meu lugar quando eu morrer”. Essas frases sugerem a forte indicação entre o nome e o tempo, “o nome é também, sob outros aspectos, "alma": ele sobrevive à morte — é uma parte "durável" da pessoa — e está ligado ao ritual e a seus personagens” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.573).

O nome é algo para os outros, o conteúdo relacional do nome, a sua função classificatória no plano inter-pessoal, não o cerimonial, limita-se a marcar essa condição da alteridade e serve de ponto de partida para estabelecer relações determinadas (idem).

5.2 Confirmação cerimonial do nome

Essa designação, confirmação cerimonial do nome, foi elaborada por mim. Talvez dois dos casos que descreverei possam se aproximar do que diz Lea (2012, p.234) sobre as implicações sociais dos nomes bonitos entre os *Mëbêngôkre* (*Kayapó*), que necessariamente precisam ser confirmados em cerimônias específicas. No caso *mëbêngôkre* o termo “nome bonito” diferencia-se dos “nomes comuns” (*idji kakrit*) porque estes últimos não tem implicações cerimoniais. Os Gavião *Pyhcop catiji* não se referem a nomes bonitos ou nomes comuns, mas a implicações cerimoniais específicas a cada conjunto de nome, bem como cerimônias que se diferenciam uma da outra pela dificuldade de realização; um dos motivos são os altos custos necessários para realizar algumas delas, como o ritual de *Wyty*. No entanto, tanto nestas três situações que descreverei, quanto em todo ritual gavião, as narrativas parecem indicar como nessas performances há algo que precisa ser terminado, porque um dia alguém antes do nominado começou da mesma forma como ele é instruído a fazer agora⁹⁸. Nesse ponto, a designação do nome não lembra apenas do epônimo, mas de uma cadeia de epônimos que

⁹⁸A não ser no ritual de *Pÿr pex* (fim resguardo de luto) onde acontece algo que me parece o oposto do batismo, quando o indivíduo deixa de existir socialmente, deixa de ocupar seu lugar no pátio.

viveram antes dele, o que se aproxima da reflexão sobre a fonte dos nomes entre os *Mëbêngôkre* (Kayapó).

Quando alguém reflete sobre a fonte de seus nomes, o indivíduo pensa não apenas sobre seu epônimo pessoal[...] Tal pessoa é apenas um nhêget ou kwatÿj numa longa fileira de nhêget e kwatÿj com o mesmo nome, que se estende no tempo (idealmente pelo menos), muito além de qualquer indivíduo que seja lembrado pessoalmente pelos parentes mais velhos do portador atual (LEA, 2012, p.241).

Há só mais um ponto a mencionar nessa rápida explicação sobre a confirmação cerimonial do nome gavião. O valor do nome *mëbêngôkre* está em pertencer a uma Casa de origem que o transmite. No caso gavião esse valor está em pertencer a um grupo cerimonial, às relações do pátio, como ocorre com os objetos cerimoniais ligados aos nomes *krikati* (LAVE, 1967). No caso do nome gavião, só que tem o nome pode realizar determinada cerimonia, supostamente no pátio. Lave afirma que a transmissão de nomes *Krikati* não é cerimonial.

The transmission itself is not ceremonial. I was present at the birth-of one child and even though I knew who was to bestow names on the baby I was unaware of the actual transmission. The name-giver was simply present at the birth and said the names after the cord was cut. (idem, p.143).

No caso *apinajé* Giralдин mostra que a transmissão tem um caráter cerimonial, inicia-se no pátio e termina na casa do nominado.

Durante uma cerimônia, em que ocorrem cantos noturnos no pátio, pode-se, ao amanhecer, transmitir e confirmar os nomes dados às crianças quando nasceram. Trata-se tanto de cerimônia de nomeação, quanto de confirmação, porque o arranjador de nomes pode ter anunciado um nome do conjunto do qual o nominador (e epônimo) é portador. No ritual de confirmação, o nominador (e epônimo) confirma aquele nome anteriormente anunciado, bem como transmite outros do mesmo conjunto, mas que não foram previamente anunciados pelo arranjador (GIRALDIN, 2000, p.125).

No caso gavião a transmissão do nome implica a realização de um pequeno cerimonial, que acredito ser um momento tanto de transmissão quanto da confirmação do nome, já que

assim eram narrados por dar início a uma série de transformações acionadas nos rituais que remetem a um epônimo anterior na cadeia daqueles epônimos que compartilham o mesmo nome que o nominado.

A primeira destas cerimônias de confirmação do nome que descrevo não acontece no pátio, mas nas casas do *crỹ'cape'nỹ*, as outras duas acontecem no pátio e nas casas. As duas primeiras estão relacionadas a uma sequência de confirmação dos nomes, acontecem quando a criança começa a andar e quando entra na puberdade, preparando-a para o futuro casamento. A terceira se refere a nominação de um “estrangeiro”, de um *cohpeẽ*, nesse caso, a minha nominação como *me cahỹj jõh pa'heeh* (trad.lit. -cacique das mulheres).

Estes momentos de confirmação cerimonial do nome levam hoje o nome em português de “batismo”, assim como os epônimos são “madrinha” e “padrinho” e os nominados “afilhados”. A professora e pesquisadora Raquel Bandeira (*Pỳn huc*) fez sua pesquisa de conclusão de curso abordando os “batismos” gavião. Apesar de saber que a palavra “batismo” é associada ao sentido que nós lhe damos, ela utiliza o termo mesmo assim para se referir a um momento de instauração e confirmação do lugar que cada indivíduo deve ocupar no decorrer de suas vidas dentro da organização cerimonial gavião. Segundo *Pỳn huc*, a palavra em gavião que se aproxima desse sentido de “batismo” é *to hõoto*, cuja a tradução literal seria “apresentação”. Quando alguém que tem o conjunto de nomes específico a um determinado ritual o realiza, na condição e posição que lhe cabe, é como ele estivesse se “apresentando” para todos na aldeia, ocupando o lugar daqueles que vieram antes dele e que agora é seu até que venha outros quando ele se for.

No modelo ideal de transmissão de nomes gavião, como já foi dito, o irmão da mãe nomeia o filho e a irmã do pai nomeia a filha, mas independentemente da confirmação dessa relação entre irmãos emparelhados para troca nomes, antes da criança nascer as possibilidades de nomes já são discutidas. Assim,

quando uma criança nasce com o nome do tio ou tia, todo dia de manhã cedo a pessoa vem pegar a criança e fica mais ou menos quinze ou vinte minutos antes do sol nascer com ela no colo, a gente chama essa pessoa de *tyhj*, depois quando a criança começar a andar a *tyhj* prepara tinta, que é urucu, tesoura para cortar cabelo, os pais da criança também já arrumam pacará, legumes, aí a *tyhj* leva a criança para sua casa quando chega o dia, ela vai cortar o cabelo, pintar a criança, cantar uma música homenageando-a, aí vai levar para os pais e eles entregam a comida e o pacará, depois disso a criança já está batizada,

fazem tudo isso em casa mesmo (Raquel Bandeira - *Pỳn huc, Excohrỳheh, Pre'pa*. Aldeia Governador, 2015).

Quando perguntei para *Pỳn huc* o motivo dessas visitas diárias ela disse que era algo como uma forma de respeito. Considerei que parece um momento em que por alguma forma de troca de substancias, *tyhj* e *quite* transmitem aos seus *camỳjēhrot* parte daquilo que são através desses pequenos momentos em que convivem juntos. O professor e pesquisador Paula Belizário (*Jỳt cacu*) também descreveu esse momento de confirmação do nome, só que na perspectiva de um nominador masculino.

Se eu tenho um filho e coloco o seu nome nele ele vai te chamar de *quitè* e se coloco o nome da *Pỳn Crỳn* ele vai chamá-la de *tyhj*, e vocês dois vão chama-lo de *camỳjēhroht*, se você der o meu nome para o teu filho, minhas irmãs já vão saber, depois que soltar o umbigo todo dia de manhã cedo uma das minhas irmãs, ou minha mãe, alguma já ficava encarregada de pegar a criança no colo todo dia de manhã, mesmo se a criança estiver dormindo, durante uma hora ou mais, pode dar banho na criança e entregar pra mãe, todo dia assim, até que a criança começa a andar, ai os pais já sabem, tudo isso sem cortar cabelo da criança, ai os pais começam a preparar pacará, comida, pra despacha a mulher não é, chama a mulher, vão pintar, cortar o cabelo da criança e pronto, acabou o processo. (Paulo Belizário - *Jỳt cacu*. Aldeia Governador, 2015).

É interessante na descrição de *Jỳt cacu* não ser ele quem visita seu *camỳjēhroht*, mas suas irmãs, mãe ou tias. As visitas que se estendem desde a queda do cordão umbilical até quando a criança começa a andar são necessárias uma vez estabelecida essa relação entre nominador/epônimo e nominado. A menção ao cordão umbilical lembra os *Krikati*, que antigamente só recebiam o nome após a queda do cordão umbilical (LAVE, 1967), sendo então inseridos no mundo social *krikati*. A pintura corporal com urucu, que segundo outros interlocutores ocupa todo o corpo da criança, assim como o corte de cabelo, marcam esse momento de transformação do status social do nominado, que está ascendendo a uma nova posição. Ao que parece a cerimônia acontece na casa do nominado e parte dela na casa do nominador/epônimo, que leva a criança até sua casa para ter o cabelo cortado e o corpo pintado. Ao entregar a criança com cabelos cortados e toda pintada, o nominador/epônimo recebe seu pacará dos pais do nominado, como pagamento por um tipo de formação via consubstancialização entre nominado e nominador. Feito isso, essa primeira confirmação cerimonial do nome se encerra.

A segunda confirmação cerimonial do nome que descreverei inicia-se, no caso das meninas, geralmente logo depois da menstruação, pois está relacionada com a transformação da categoria de menina para mulher, pronta para se casar e ter filhos.

Depois disso já é outro batismo, se a menina crescer essa mesma *tyhj* prepara cinto de embira de tucum (*ẽh'pre*), e se for homem tem que estar preso, ai depois que sair vão colocar penas, corta o cabelo, ganha o capacete, ai o rapaz já está pronto para namorar e casar, a moça só quando ganha cinto, ai já está pronta, passa urucu e cinto, se a menina ficar presa no *ẽhjcreere* ou no *ruruut*, depois que soltar a *tyhj* vai colocar o cinto, ai está batizado (Raquel Bandeira - *Pyn huc, Excohrẽheh, Pre'pa*. Aldeia Governador, 2015).

A nominada ficará em reclusão sem poder comer carne ou se banhar. No dia seguinte os pais vão caçar, trazendo de pedaço em pedaço, em pequenas porções, carne para a menina comer. Antes de raiar o dia a *tyhj* começa a preparar sua *camỹjẽhroht*. A nominada fica em pé sobre uma esteira (*pap*) e um pano de tecido novo. A sua frente a *tyhj*, que com suas próprias mãos trançou o cinto (*ẽh'pre*) começa a colocá-lo no corpo da nominada. A jovem mantém as duas mãos espalmadas uma sobre a outra a altura da vagina e o cinto é colocado passando por acima das mãos, enquanto a *tyhj* canta segurando esticado o fio, a *camỹjẽhroht* gira em torno do próprio eixo para o cinto se enrolar ao seu corpo. A jovem ainda é pintada de urucu e tem o cabelo cortado.

Não me descreveram destes momentos qualquer ato que pronuncie os nomes que, como venho argumentando, estão sendo confirmados nesses rituais. Nomes estão sendo confirmados porque estão sendo “apresentados” (*to hõoto*) a todos na aldeia, só assim eles existem, de outra forma são esquecidos ou abandonados. É só assim que o nominado ocupa o lugar dos epônimos que vieram antes dele. Aqui novamente o caso gavião se aproxima dos mẽbẽngõkre em relação ao tema dos nomes cerimoniais. “São nomes cerimoniais, não no sentido de serem usados em ocasiões cerimoniais, mas no sentido de serem associados a uma cerimônia específica no qual são confirmados” (LEA, 2012, p.245). A diferença, se posso dizer assim, é que no caso gavião todos os nomes são cerimoniais, já que todos pressupõem a realização de algum ritual.

A outra confirmação de nome, digamo assim, aconteceu comigo mesmo. Depois de alguns meses em campo, minha mãe se aproximou e disse que no fim da tarde as mulheres me pintariam no pátio. Fui perguntar para minhas irmãs do que se tratava aquela iniciativa e foi

minha sobrinha quem me explicou. Disse que estava sendo escolhido para ser *me cahÿj jôh pa'hêeh* (cacique das mulheres), que seria alguém que deve zelar pelas mulheres e auxiliá-las com o que pedirem, alguém que deve zelar pela realização dos rituais e da posição que elas ocupam. Fiquei emocionado e muito feliz, mesmo sabendo que não tinha, ainda não tenho, como dimensionar o impacto dessa atribuição na minha relação com os Gavião *Pyhcop catiji*. Assim foi feito. Por volta das quatro horas da tarde um grupo de jovens veio a minha casa para me conduzir até o pátio. No centro do pátio, onde os homens sentam-se no fim da tarde para suas reuniões, um pequeno grupo de mulheres me aguardava. Eram todas mulheres septuagenárias, cada uma delas a representante mais idosa de diferentes segmentos residenciais da Aldeia Governador. Entre elas havia algumas com quem nunca havia trocado sequer uma palavra até aquele dia, mas estavam presentes. Depois que mais algumas chegaram, uma esteira (*pap*) foi colocada a minha frente para que eu pisasse sobre ela, em seguida começaram a me pintar de urucu. Minhas irmãs pintaram todo meu corpo, deixando apenas a cabeça, a parte do calção, as mãos e os pés sem a cor vermelha. Ao meu lado minha mãe começou a cantar com os braços levantados. Não consegui entender tudo o que dizia, mas falava meu nome, *Crytre*, o que confirmei quando outras mulheres que cantaram junto e depois dela vieram até a mim confirmar meu nome antes de cantar. Estavam cantando para mim, cantando meu nome, como me explicaram depois. Uma grande homenagem feita no pátio, que atribui um nome social, que vai se sobrepor ao nome pessoal, se assim posso chamar essa posição de *pa'heeh*. Enquanto tudo isso acontecia, as mulheres vinham e depositavam pequenos objetos, “artesanatos” de uso cotidiano e ritualístico na esteira sob meus pés. Eram presentes que eu deveria receber para um dia retribuir. Algumas faziam questão de ser vistas depositando seus presentes, outras o entregaram diretamente a mim, deixando claro entre quem estavam se dando as transações. Uma dessas mulheres, com quem até então eu não havia sequer conversado, *Creusa (Ajpecoc, Crowa cwyj, Caxii, Crÿhntyt)*, não se aproximou de mim ou das outras mulheres, apenas veio em direção a esteira onde estavam os presentes olhando fixamente para mim, depositou seu presente e foi embora, o que deixava claro para mim em que termos tais transações deveriam ser feitas. Quando a pintura estava pronta e os presentes entregues, as mulheres se organizaram para me carregar até minha casa. Não sabia que seria carregado, fiquei desconcertado, peso mais de 80kg, tinha medo de machucar alguém com meu peso. Mas, pelo contrário, fui carregado facilmente. Uma a uma, jovens e senhoras, se revezavam me carregando, duas seguravam minhas mãos e uma entrava por debaixo das minhas pernas, suspendendo facilmente meu corpo. Atrás de nós, outras vinham cantando e acompanhando o revezamento. Quando

chegamos a minha casa uma das anciãs mais velhas, *Tecapric*, se aproximou e me “aconselhou”, dizendo entre a língua gavião e português tudo o que havia acontecido e como eu deveria me portar dali em diante.

Foto 20 – Mulheres finalizando a cerimonia de *me cahÿj jôh pa'hêeh*.



Fonte: Foto de Paulo Belizário (*Jÿt cacu*), 2015.

Como disse, não se tratava da “apresentação” do meu nome pessoal a aldeia, mas da “apresentação” da minha nova condição social a toda aldeia.

Essa breve descrição das formas de confirmação cerimonial do nome que optei em fazer são interessantes porque antecipam um tipo de ponte que faremos entre a construção do nome gavião e do corpo, assim como a outra que faremos entre o corpo e os objetos gavião. Logo saberemos um pouco mais, por exemplo, por que ao se confirmar minha nova condição social dentro da aldeia tive o corpo todo coberto de urucu, da cor vermelha, e por que estou usando objetos aderidos ao meu corpo justamente nesse momento. Se todo nome gavião é cerimonial, se todo nome está relacionado com a realização de um ritual, todo ritual por sua vez é experienciado no corpo, todo ritual está relacionado ao que se chama “construção do corpo”, na etnologia ameríndia. Mas então, o que acontece com aqueles que não realizam os rituais específicos ao seu conjunto de nomes? O que acontece com os não “apresentados” e que não

tiveram a confirmação cerimonial do nome? A princípio meus interlocutores diziam que quase nada acontecia, quase nada.

A palavra usada para o indivíduo que não passou por nenhum ritual é *ẽhncreecree* (adj.sem relevo, liso). Registrei, dentre os casos de indivíduos que não realizaram nenhuma cerimônia, que são poucos, três diferentes motivos. O primeiro me foi relatado por uma mulher que tem o nome de *Wyty*. Ela contou que fizeram a primeira etapa do ritual, quando ainda era jovem e tinha entre dois e três anos, mas quando estava na idade de finaliza-la sua avó, que era seu epônimo, faleceu e seu pai suspendeu a finalização do ritual. Em um outro caso um homem me disse que tem o nome para *Ruruut*, mas que na época que deveria ficar recluso não realizaram o ritual, porque era preciso esperar um outro grupo de jovens para realizarem juntos o ritual. Não me contou o que aconteceu, mas algo impedia a presença daquele grupo naquele momento, provavelmente alguma dificuldade em prover as despesas do ritual. Como esse outro grupo nunca foi montado, ele perdeu o tempo de realizar seu ritual.

Essa ideia de “perdeu o tempo” era algo narrado pelos interlocutores como uma forma de sintetizar uma série de questões que impedem a realização do ritual, como por exemplo, contrair matrimônio. O terceiro motivo apontado para não se realizar a confirmação cerimonial do nome foi a ausência de bens e produtos necessários para tanto. Meus interlocutores dizem que não participar de cerimônia de confirmação de nomes não muda nada na vida do indivíduo, mas observei que geralmente as pessoas que não tiveram os nomes confirmados cerimonialmente, que não realizaram o ritual que seu nome pessoal proscreeve, estão fora do círculo de decisões políticas e cerimoniais, já que ambas exigem certo poder econômico e de alianças bem definidas entre segmentos.

5.3 - A amizade formal

A amizade formal parece encarnar entre os Jê a dimensão da “afinidade potencial”, da abertura aquilo que é exterior ao círculo das casas e ao parentesco, o outro, que justamente por ser um outro, é fundamental para constituição do eu, da transformação das sociedades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; GIRALDIN, 2011).

Como afirmou Carneiro da Cunha (1978) existem dois traços que marcam as relações de amizade formal entre os Timbira, a relação de respeito sob forma de evitação e a de prestação mutua de serviços sob forma de solidariedade. Destes dois traços que a amizade formal compartilha com a afinidade, evitação e solidariedade, há ainda, com diferenças é claro, as relações jocosas de caráter sexual entre pessoas envolvidas com estas duas formas de estabelecer relação.

No caso gavião o termo para amigo formal é *hỳypēhn* se alter é masculino e *pēhmxwyx* se alter é feminino. Ego vai ganhar amigos formais de acordo com seu conjunto de nomes, ao transmitir nomes vai transmitir amigos formais. Ao que parece, como ocorre entre os *Krahõ* (CARNEIRO DA CUNHA, 1978), essa relação se construirá cotidianamente com o passar do tempo e pode facilmente ser rompida uma vez que os comportamentos esperados entre *hỳypēhn* e *pēhmxwyx* não se comprovem. Não seria necessariamente ser rompida, mas digamos, abandonada, abandonam-se as regras de conduta e as relações que se estabelecem entre os amigos formais e seus parentes.

Parece ser unânime entre os Timbira como a relação entre amigos formais é marcada pela evitação. Prevalece entre eles um respeito absoluto e intransponível. No caso gavião, isso ocorre quando ambos mantem desde o início de suas vidas o comportamento esperado entre eles. Na Aldeia Governador o professor indígena Paulo Belizário (*Jýt cacu*) me descreveu como essa relação, mesmo com suas mudanças, ainda é presente nas relações cotidianas e nos contextos rituais. *Jýt cacu* diz que

hoje crianças nem sabem quem são seus *pēhmxwyx*, mas antes você não poderia nem dar oi, por exemplo, seu *pēhmxwyx* vem para fazer uma pergunta para você, mas se tiver alguém do lado ela vai fazer uma conversa com essa pessoa [uma pergunta a essa pessoa], mas você vai entender e vai falar sem olhar para ele, minha *pēhmxwyx* Janu, as vezes ela quer saber alguma coisa e vem aqui em casa, aí pergunta para *Pỳn crỳn* (esposa de *Jýt cacu*), mas fala o nome do meu pai, aí eu já sei que é comigo, a *pēhmxwyx* sempre usa o nome do pai, da minha tia, nunca chega numa conversa comigo mesmo[...] (Paulo Belizário - *Jýt cacu*. Aldeia Governador, 2015).

Jýt cacu identifica aqui na relação entre amigos formais os mesmos aspectos da evitação que Carneiro da Cunha (1978) encontrou com os *Krahõ*. Não se interpela um amigo formal, na verdade, nem se olha nos olhos de um amigo formal, sendo preciso, muitas vezes, desviar o

caminho se um amigo formal vem em sua direção. Se não se fala com um amigo formal, tão pouco se pronuncia o nome dele, “os nomes do(a) amigo(a) formal não devem ser enunciados na sua presença ou na presença de seus parentes, pois causaria muita “vergonha”, muito *pahým* a todos” (idem, p.77). Causar *pahým*, por exemplo, pode ser motivo para que a relação entre os amigos formais seja rompida, ao menos entre os *Krahõ*, “a simples inobservância da regra de evitação pode desfazer a relação”. No caso gavião posso tomar o exemplo de *Jýt cacu* como referência a essa questão do rompimento dos laços entre amigos formais. Ele começa sua narrativa me dizendo que hoje conversa com sua *pěhmxwyx*, que as crianças não sabem quem são suas *pěhmxwyx*, mas em seguida conta como a sua *pěhmxwyx*, duas gerações ascendentes a dele, mantem os termos de evitação com ele. Esse aparente esquecimento das relações entre amigos formais é desfeito nos momentos rituais, onde pela posição que ocupam nas performances, *pěhmxwyx* e *hỳypěhn* ficam em destaque e assumem a outra faceta da relação entre ambos, a solidariedade mutua.

Quando tem brincadeira [ritual], sua *pěhmxwyx* que fica no seu lugar, normalmente para ter bom comportamento no pátio quando acontecia alguma coisa todo mundo ia para o pátio levar castigo, se você não tiver *pěhmxwyx* você apanha direto, mas quando tem ela chega perto e leva ela mesmo o castigo, as vezes que apanhei foi porque minha *pěhmxwyx* não estava perto, *pěhmxwyx* tem um papel importante, quando a gente é criança se baterem na gente alguém conta pra ela, ela canta, canta a noite toda em volta do pátio e vai cedo apanhar também, se um marimbondo de esporar ela canta, canta a noite toda em volta do pátio e vai lá também pegar o marimbondo, depois disso alguém tem que pagar para ela, se não pagar ai ela vai te cobrar[...] (Paulo Belizário -*Jýt cacu*. Aldeia Governador, 2015).

Entre os *Krahõ* solidariedade entre os amigos formais se manifesta em três momentos: no caso de danos a integridade física e moral entre os amigos formais, “que devem acudir prontamente com sua própria parentela e submeter-se ao mesmo dano que afetou seu parceiro”; por ocasião de rituais de iniciação e daqueles ligados a “reintegração na sociedade” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.79). Resumindo os dois momentos, “no primeiro o objetivo será de restaurar a integridade física ou social da vítima. No segundo, o de fazer ascender a um novo status, isto é, não só restaurar o amigo formal, mas também instaurá-lo em nova condição” (idem, p.82).

Durante o trabalho de campo não pude distinguir claramente as relações cotidianas entre amigos formais. Um dos motivos é a falta de dados sobre quem são os amigos formais de cada indivíduo da Aldeia Governador, algo que demandaria um censo nas outras aldeias. Mas, durante os rituais de *Pyr pex* (fim do resguardo de luto) e de *Wyty* é bem visível a presença e a ação dos amigos formais frente ao grupo representado pelos genitores do morto, ou daqueles que estão em reclusão ou que tem posição de destaque entre os grupos cerimoniais devido ao nome que possuem.

O ritual de *Wyty* acontece articulando oito grupos cerimoniais. Durante a realização das performances, que acontecem no decorrer de um ciclo entre a “abertura” e o “fechamento” do ritual, cada um dos grupos é chamado a se “apresentar” no pátio, assim como há uma performance específica para a/o *wyty* e os jovens em reclusão. Nas performances de *wyty* e dos jovens, seus amigos formais devem estar presentes do início ao fim das performances que se estendem pelo dia, noite e madrugada. No caso dos grupos cerimoniais, cada grupo escolhe uma “rainha”, que pode ser um homem também, que irá assumir uma posição de destaque em suas performances no pátio, visivelmente destacado do restante do grupo pela quantidade de adornos e uso de penas brancas sobre o corpo.

Já ao contrário da riqueza de adornos e da beleza destes indivíduos em destaque, seus amigos formais são mais minimalistas em sua decoração corporal. Os traços são feitos de forma desalinhada e inacabada, como ao invés de pintar os padrões gráficos alguém tivesse apenas esfregado as mãos em seus corpos. Os amigos formais também tem parte do corpo emplumado com penas de jacu (*pyhtec*) na cor preta, que não são cortadas sem qualquer padrão e coladas de forma desorganizada sobre o rosto. Em outras situações os amigos formais reproduzem, da mesma forma inacabada e que consideram “feia”, os objetos que são prerrogativas de seu amigo formal.

Por exemplo, as *pēhmxyx* dos homens que fazem parte do grupo *crow hu*, aqueles que usam máscaras feitas de palha de buriti que cobrem todo o corpo, nos momentos que os *crow hu* “saem” seguem os mascarados carregando sobre a cabeça um feixe de palha de babaçu, que simula a estética, ligeiramente tampando o rosto de quem as usa, o movimento e a sonoridade das máscaras que seguem a frente delas. Os *hỳpēhn* daquela pessoa escolhida como “rainha/rei” do grupo *coohcỳx*, que carrega um tipo de bastão detalhadamente feito com palha de buriti, leva junto consigo palhas de babaçu trançadas como um “rabo de jacaré”, reproduzindo a aparência do bastão. O importante de se dizer é que tanto na decoração corporal

quanto no uso dos objetos rituais os amigos formais assumem uma posição de inferioridade e de total prestação de serviços durante o ritual. Um dos sinais dessa condição, que ocorre na forma de brincadeira, são as ofensas que recebem dos outros participantes por estarem “feios”. Estes serviços serão pagos ao término do ritual, quando os amigos formais recebem um pacará cheio de farinha, frutas, pedaços de *paperuto* e outros bens de consumo industrializados, como cuscuz, bolachas e refrigerantes.

Foto 21 – *Pêhmxyx* do grupo cerimonial *coohcÿx* no ritual de *Wyty*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Nas pesquisas com os Jê do norte logo foi se percebendo que a amizade formal partilha com as relações de afinidade seus dois traços fundamentais: a solidariedade que deve uni-los e a evitação, que deve separá-los. Assim como a afinidade, a amizade formal compartilha também uma jocosidade de cunho sexual, não exatamente entre os amigos formais. Carneiro da Cunha (1978) as chamou de relações prazenteiras, que no caso Krahô, geralmente ocorre com os pais, os filhos e os irmãos dos amigos formais que não podem revidar. “A amizade formal deve ser entendida como um complexo que abrange ao mesmo tempo uma estrita relação de evitação (com os amigos formais) e uma relação prazenteira (com certos parentes seus)” (idem, p.83). A antropóloga afirma que entre essa relação de evitação e de jocosidade sexual entre amigos formais é importante ainda a categoria de “estranho”, “estrangeiro”. “Em seu duplo aspecto de evitação e parceria jocosa o amigo formal teria, portanto, esse caráter que me parece defini-lo,

o de negar, de inverter, de contradizer, o de ser o antônimo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.34).

A autora afirma que os amigos formais são submetidos ao mesmo dano físico e moral que sofreu alter “senão porque infringiu o dano ao antônimo é duplicar, reiterar a negação e o ataque, e recobrar assim a integridade inicial, que fora atingida”. Diz também que sua presença em momentos rituais está relacionada com o fato de ser o “outro”, “então sua presença atesta a dissolução da personalidade[...]ao mesmo tempo, o confronto tese-antítese, nome-antônimo, conduz a síntese almejado no ritual, ou seja, ao novo status” (idem).

o amigo formal é conceitualmente o estranho, o outro e, enquanto tal, ele pode ser o mediador, o restaurador da integridade física e da posição social, graças aos jogos de dupla negação [...] Como se cada um desses grupos só se reconhecesse através de um jogo de espelhos que lhe devolve o seu contrário (idem, p. 38).

Mas para Azanha (1984) Manuela Carneiro da Cunha não deixa claro, em sua análise sobre a amizade formal, a relação que ele considera essencial que a categoria estabelece entre os “não parentes do parceiro”, os “*mecachkrit*”. Os amigos formais, “*mekritxwy*”, são uma classe especial de *mecachkrit*. A categoria, segundo Azanha, indica um parâmetro para a pacificação. Assim como Carneiro da Cunha, Azanha considera que os amigos formais parecem condenados a continuar na mesma posição de outro, uma relação baseada na evitação e solidariedade mútua. Mas, Coelho de Souza (2002), comentando a pesquisa de Vanessa Lea (2012) com os *Mêbêngôkre*, mostrou como foram identificados entre os *xikrin* casamentos entre amigos formais.

Não tenho dados suficientes para identificar casamentos entre amigos formais no caso gavião, pelo contrário, nas narrativas é destacada a evitação sexual entre ambos. No entanto, a flexibilização dos matrimônios e da transmissão de nomes pode ter criado condições entre os amigos formais que ainda desconheço. O que pude perceber foram muitos casos de divórcio nas aldeias gavião, assim como o de retornos as casas de origem em outras aldeias. O que considero importante reter dessa comparação com os *Mêbêngôkre* é a condição cambiante da categoria e das relações envolvendo amigos formais. É nesse ponto que retomo a ideia de pensar a amizade formal, no caso gavião, não só a amizade formal como a própria transmissão de

nomes, como um tipo de mecanismo afinizador, uma “afinidade sem afins” que assume o papel de afinidade potencial, segundo Viveiros de Castro (2002a) e Giralduin (2011).

Vimos no capítulo 2 e até aqui como os Gavião, como acontece nos regimes amazônicos, estabelecem um sistema de parentesco e nomação baseado em “gradientes de distância”, um movimento constante e cheio de alternativas em aproximar ou distanciar pessoas, basicamente entre os Gavião, através da relação entre genitores e nominadores. A diferença entre parentes próximos e distantes, ou entre parentes verdadeiros e classificatórios, é manifestada nesses sistemas a partir da presença de um “componente genealógico e/ou socioespacial a interferir estruturalmente na síntese binária do paradigma dravidiano”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.121). “Dravidiano” é um termo que pertence a teoria de Dumont (1953,1971) sobre casamento e parentesco na Índia do sul⁹⁹. Ao sobrepor o gradiente próximo-distante ao binarismo consanguíneos-afins, como fez Bruce Albert (1985) em sua tese com os Yanomam,

o parente próximo, genealógica ou espacialmente, está para o parente distante como a consanguinidade está para a afinidade. Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes - e ele e, idealmente, um cognato co-residente -, sendo portanto, antes, um consanguíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial [...] No interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consanguinidade: um afim é uma subespécie de consanguíneo. No exterior dessa esfera, ou melhor, na extremidade distal desse gradiente, a consanguinidade é dominada pela afinidade: os consanguíneos distantes, categoria que pode incluir de modo teórico todo o grupo étnico, são transformados em afins potenciais – todo não-cognato pode ser afinizado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.122-123).

Essa sobreposição dos gradientes próximo-distante ao binarismo consanguíneos-afins, ao que me parece no caso Timbira, foi percebida por Melatti (1970) quando nos diz que o uso da terminologia de parentesco krahõ e dos códigos de conduta a ela associados se “embaralham” no caso dos parentes distantes, podendo uma se converter na outra. Por isso, a necessidade de “qualificar relações entre categorias genéricas”, essa distinção assim como está presente nos

⁹⁹Refere-se a regras de aliança matrimonial bilaterais onde estariam visíveis as “estruturas elementares” da teoria do parentesco de Lévi-Strauss; homens do grupo A são “cunhados” de homens do grupo B, o que torna as esposas “irmãs” e vice-versa. Mas, baseado em importantes etnografias produzidas com povos da Amazônia, Viveiros de Castro (idem) trabalha com uma hipótese que nos sistemas dravidianos, a aliança simétrica não funciona com uma fórmula global.

grupos Jê entre vivos e mortos, humanos e não humanos, vai estar presente entre parentes e não parentes.

A transmissão de nomes, especificamente a amizade formal, é um tipo de mecanismo afinizador, uma “afinidade sem afins” que assume o papel de afinidade potencial, um instrumento com a finalidade de afinizar humanos através de relações onde não há matrimônio (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; GIRALDIN, 2011).

5.4 Nomes e prerrogativas rituais em Wyty

Os nomes gavião estão relacionados a prerrogativas rituais, prerrogativas rituais que por sua vez estão ligadas a certos objetos. Quando digo objetos, na verdade estou me referindo a bens de diferentes naturezas; pinturas corporais, emplumação de corpos, cestaria, tecelagem, entalhe e cantos. Alguns destes bens são usados por todas as pessoas da aldeia, outros distinguem certas categorias de pessoas. No caso *apinajé* e *mëbêngôkre* o nome também está associado a bens e prerrogativas (GIRALDIN, 2000; LEA, 2012), mas com algumas diferenças, inclusive entre os *Krikati* que talvez seja melhor tratar agora para esclarecer o caso gavião que iremos ver.

No caso dos *mëbêngôkre* nomes cerimoniais estão associados a bens e prerrogativas a partir da Casa que pertencem os *nekretx*, que podem ser carne, adornos e outras coisas, além dos papéis que foram transmitidos por seu *nhênget* e suas *kwatỳj*, estão ligados ao legado das Casas *Mëbêngôkre* (LEA, 2012). Os nomes *mëbêngôkre* incluem nomes que contêm um dos classificadores de “nomes bonitos” (*metx*) e outros associados aos nomes comuns, sem nenhuma cerimônia (*kakrit*). Os classificadores de “nomes bonitos” não são traduzíveis, “podem ser usados sozinhos como epítetos, para designar alguém com nomes pertencentes a uma dessas categorias. E são empregados para formar tecnônimos que caracterizam o pai, ou a mãe, de crianças bonitas[...] (idem, p.234). No caso *apinajé* os bens ligados aos nomes não estão associados entre as Casas, mas unicamente aos nomes (GIRALDIN, 2000).

Para Lave (1967), no caso *krikati* estes bens e prerrogativas não estão associados a Casa, nem ao nome, mas sim, aos grupos do pátio, o que parece muito com o caso gavião. Mas, ao contrário dos *Apinajé* e dos *Mëbêngôkre*, não há entre os Gavião, como parece não haver entre

os *Krikati*, *Krahõ* e Canela, “nomes bonitos” e “nomes comuns”, ou “nomes principais” e “nomes derivados”.

O que pude perceber é que há uma profusão de nomes que, de acordo com o conjunto que formam, se referem a esse ou aquele ritual e as suas prerrogativas rituais correspondentes. Também é preciso dizer que no caso gavião os bens de que estamos tratando não parecem ser propriedade dos nomes, ao menos nos termos como parecem ser entre os *Apinajé* e *Mëbêngôkre* (GIRALDIN, 2000, LEA, 2012). Os bens de que estamos tratando parecem elementos indispensáveis à esfera cerimonial, a qual cada pessoa está conectada pelo nome.

Optei em descrever, a partir dos papéis cerimoniais em *Wyty*, essa correlação entre prerrogativas rituais e os objetos ligados aos nomes, uma vez que a maioria das posições no ritual possuem mais de um conjunto de nomes a elas associadas e cada um deles um conjunto de objetos que distingue quem deve ocupá-las.

Tanto na “investidura” do ritual de *wyty*, quanto na “abdicação”, os cantos, o uso de penas e de certos objetos distinguem os associados aos *rop* ou *crow hu*. Há dois dias do encerramento os associados a estes grupos, em dias alternados, se “apresentam” cantando em volta do círculo periférico das casas (*crÿ'cape'nÿ*) durante a noite toda. Nesses dias os representantes de cada grupo cantam suas canções, na verdade, os cantores associados a cada grupo assumem a responsabilidade de cantá-las. Caminhando no círculo das casas eles param a frente daquelas onde moram pessoas com o nome de *wyty* e repetem a mesma canção até completar uma volta, quando mudam a canção. *Rop catiji* parte da casa de *wyty*, *crow hu catiji* parte da casa de *crow hu*. Sobre as músicas pude observar outras manifestações estéticas que distinguem os grupos.

No caso dos *rop catiji*, ao final de cada canção, enquanto se deslocavam até a próxima parada, reproduziam o som da respiração ofegante de uma onça, criando a impressão do animal em deslocamento: onça em deslocamento geralmente está caçando. Já no caso dos *crow hu catiji*, eles carregam “porretes” de cerca de 2m com entalhes e pirogravura, a diferença é que os *crow hu* enquanto caminham e cantam no seu dia de “apresentação”, nos intervalos ente as musicas, eles batem seus porretes no chão, criando a impressão de muitos passos, passos pesados passando a frente das casas na escuridão.

No caso *apinajé*, dizendo dessa relação entre bens associados a nomes, Giralдин (2000) ainda nos diz que cada conjunto de nome corresponde a uma pintura corporal. Entre os Gavião

isso parece ocorrer apenas em outro ritual, *Ĕhjcreee*, não no ritual de *Wyty* onde as pinturas seguem o padrão vertical e horizontal associados aos grupos cerimoniais *capii* e *cajcyr*, que serão acionadas por exemplo, nas corridas de tora que abrem e fecham o ritual.

A relação da pintura enquanto bem associado ao nome no ritual de *Wyty* pode ser identificada na “pintura feia” que *pēhmxwyx* e *hÿypēhn* (amigos formais) recebem nos momentos de “abertura” ou “encerramento”. Como afirmei antes eles são pintados com traços grosseiros e desalinhados feitos literalmente pela mão do pintor. Essa mesma relação entre pintura corporal e nome pode ser observada naquelas pessoas consideradas “rainha/rei” de cada um dos grupos cerimoniais. A “rainha/rei” é alguém que possui o conjunto de nomes que se associa ao grupo em questão, é alguém que foi escolhido como representante do grupo, geralmente uma escolha feita com base no diálogo entre os participantes do grupo e aberta a uma série de questões, uma delas é a idade e a virgindade do indicado(a)¹⁰⁰. A “rainha/rei” de cada grupo tem o corpo empenado com penas brancas de gavião e recebe pintura de jenipapo e urucu no peito, braços e pernas. Uma tinta preta feita a base de carvão é colocada sobre o nariz até acima da boca, formando uma base triangular que lembra o bico das aves de rapina; um gavião.

No caso dos gavião, como parece ser entre os *Ramkokamekra/Canela* e *Krikati* (CROCKER, 1990; LAVE, 1967), algumas pinturas corporais estão relacionadas aos grupos do pátio. Entre os *Apinaje* as pinturas corporais “pertencem aos conjuntos de nomes e não a grupos de pátio [...] as pinturas com motivos horizontais são associadas aos nomes classificados como *Kore*, enquanto que as pinturas com motivos verticais associam-se aos nomes *Koti*” (GIRALDIN, 2000, p.145).

Identifiquei no caso gavião dois objetos que são de posse de alguma pessoa, de algum nome em específico, como acontece também com os *Apinajé* e *Mēbêngôkre*, o *caxÿt* e o *pÿhnjapa*. Além disso, cada objeto também possui uma canção que deveria ser cantada por aqueles que o estão usando. Além desses dois casos, os objetos relacionados com os nomes gavião no ritual de *Wyty*, assim como acontece com as pinturas corporais, estão relacionados aos grupos do pátio. Apenas as pessoas que possuem o nome correspondente a posição que o ritual exige podem, ou melhor, deveriam, usar esses objetos nas performances do pátio. Como disse no começo dessa sessão, alguns objetos são usados por todas as pessoas da aldeia, outros

¹⁰⁰O que não quer dizer que mesmo pessoas casadas e com filhos assumam essa posição, a resposta que me deram é que assumem assim mesmo, porque é um ritual que demora para acontecer.

distinguem certas categorias de pessoas. A descrição desses objetos e dos nomes aos quais estão associados foi feita com base nos papéis cerimoniais que os grupos do pátio assumem e de suas prerrogativas no ritual de *Wyty*.

Ao se concentrar nesses objetos que distinguem pessoas, não apenas naqueles utilizados por todos da aldeia, é possível perceber como no ritual de *Wyty* a maior parte dos indivíduos que usam algum objeto que compõe a “roupa”¹⁰¹ do papel cerimonial que realizam, fazem parte do grupo cerimonial *crow hu catiji*. Como já vimos, o grupo *crow hu* (*crow*;s.buriti+*hu*;s.folha) é subdividido em outros três subgrupos menores, *m̃ỹre* (s;ema), *coohc̃ỹx* (gavião), *wajto'croo* (olho pintado). Na “abertura” e no “encerramento” de *Wyty* todos os três subgrupos se apresentam no pátio em dias alternados um após o outro. Todos fazem parte do grupo *crow hu*, mas nem todos são *crow hu*, ou seja, nem todos usam as máscaras/esteiras confeccionadas com palha de buriti nominadas *crow hu*. Ao que parece, como acontece entre os associados ao grupo *rop catiji*, são *crow hu* aqueles cujos os pais foram *crow hu*. Seriam essas pessoas, os “*crow hu* antigo”, como dizem, quem deveriam preparar as esteiras para seus respectivos netos, filhos ou sobrinhos. No dia que o grupo *crow hu* vai realizar suas performances no ritual de *Wyty* os parentes daqueles que as utilizaram um dia deveriam fazer as pinturas, colar as penas e colocar os “chifres”. Os *crow hu* são confeccionados fora da aldeia, fora do círculo das casas. No ritual de 2015 utilizaram a antiga construção da FUNAI, que fica na entrada da aldeia, para produzir as máscaras.

Entre a “abertura” e o “encerramento” de *Wyty* decorrem meses. O momento que os *crow hu* realizam sua performance marca a o início do que será o “encerramento”, como dizem, quando os *crow hu* “saem” vai começar de novo *Wyty*. Dentre as 12 máscaras, nove delas eram usadas por jovens solteiros ou com menos de 25 anos e, segundo me narraram, portar as máscaras parece ser algo para jovens solteiros realizar.

As máscaras, ou as esteiras como dizem os Gavião, são feitas a partir de um par de esteiras de embira de buriti em sua parte superior, sustentada por um bastão de 2 m, sendo que nos $\frac{3}{4}$ da parte inferior caem franjas de folhas de buriti até o chão. Os motivos da tecelagem são feitos na vertical e horizontal. A esteira recebe pintura na parte anterior e plumas na posterior, dois chifres saem das costas para o alto. Desde cedo todos ficam concentrados no local onde estão finalizando os preparativos para as máscaras. Quando tudo está pronto, o grupo

¹⁰¹Viveiros de Castro (2002b).

de *crow hu* segue em coluna um atrás do outro até o pátio. Além de uma certa ordem na disposição dos *crow hu*, de acordo com o nome que cada máscara leva, atrás do grupo seguem suas *p̄hmxwyx* e seus *h̄yp̄hn* segurando palhas de babaçu sobre a cabeça numa imitação minimalista das máscaras. Aqueles que portam as máscaras precisam movê-las de forma correta, balançando suas pontas para que todas as franjas se movam e produzam o som das palhas tocando umas nas outras, além do assobio que devem produzir que é característico dos *crow hu*. Ao chegar no círculo das casas, o grupo de *crow hu* dá uma volta em sentido anti-horário no pátio e depois, entrando no caminho radial em frente da casa de *wyty*, se direciona até o pátio onde se espalham, correndo e movendo suas franjas por todos os lados, afrontando com seus chifres as crianças e aqueles que se atrevem a permanecer no pátio.

A outra participação do grupo é no momento seguinte a esse que descrevi, quando os jovens escolhidos para *h̄ycre* (gavião) são levados até o pátio e digamos, apresentados a aldeia. Em pé sobre o jirau, os dois *h̄ycre* são cercados pelas mulheres que formam um círculo ao seu redor. Depois elas lançam a areia do pátio sobre eles e para cima, formando uma nuvem que por alguns segundos os envolve e os faz sumir aos olhos daquelas que estão ao seu redor. É nesse momento que ambos devem descer e fugir para a casa de *wyty*, mas no pátio e nos caminhos radiais que levam ao círculo das casas estão os *crow hu*, que por sua vez devem impedi-los e capturá-los. Já no fim do ritual os *crow hu* voltam ao pátio para uma última performance, um tipo de luta com as mulheres que tentarão derrubá-los ou arrancar um pedaço das franjas da máscara. Quando isso acontece, um a um eles vão deixando o pátio em direção a casa que permanecem durante a *wyty*. De lá, cada *crow hu* segue com sua máscara, embora, elas logo serão cortadas ao meio e virarão brinquedo para as crianças até se despedaçarem pelo chão da aldeia.

No dia que antecede o final da *Wyty*, logo pela manhã, o grupo cerimonial *coohc̄yx* realiza sua performance, é a hora do *coohc̄yx* “sair”. Esse grupo é formado por muitas pessoas, homens e mulheres, além do grande número de *p̄hmxwyx* e *h̄yp̄hn* daqueles que são *coohc̄yx*. Aqueles chamados de *coohc̄yx cwj* (rei/rainha do *coohc̄yx*), que recebem uma pintura corporal e penas sobre o corpo, levam consigo um objeto de mesmo nome que é chamado em português de vassourinha. Esse bastão é feito em pelo menos três tamanhos, tendo o menor cerca de 50cm e o maior um metro. É todo feito de palha e talos de buriti, que vão na parte interior do bastão abaixo do trançado. Na parte inferior as franjas da palha de buriti são amarradas, criando a

aparência de uma vassoura que tem nas pontas, manchas em vermelho; feitas com urucu no dia da performance.

As manchas em vermelho e a forma como o objeto é empunhado, voltado para cima durante as performances, além do uso performático que faz dele o *coohcỳx cwỳj*, o tornam mais próximo de uma borduna do que de uma vassoura.

Nos primeiros raios de sol os associados ao grupo cerimonial *coohcỳx* dirigem-se à casa dos *crow hu*, que fica do lado oposto ao da casa de *wyty*, mas que em 2015 não passava de quatro forquilhas cravadas no chão. Lá começam a pintar e preparar os *coohcỳx cwỳj*, suas *pěhmxyx* e seus *hỳypěhn*.

Foto 22 – Crow hu.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Foto 23 - *Coohcỳx cwỳj* (rei/rainha do grupo cerimonial) segurando bastão nominado *coohcỳx*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Depois de todos prontos, o grupo de *coohcỳx cwỳj* segue na frente dos demais em uma volta ao redor do círculo periférico das casas, entrando pelo caminho radial a frente da casa dos *crow hu*, em direção ao pátio. Circulam três vezes o jirau utilizado pelos *hỳcre*, no centro do pátio, depois sobem no jirau, finalizando a performance com um banho de bacia. O grupo cerimonial *coohcỳx* realiza sua performance no dia que antecede a noite de cantoria do *crow hu*.

Mas, é no dia do final da *Wyty* que o *coohcỳx cwỳj* tem outra participação fundamental. É ele quem, correndo do pátio em direção a casa de *wyty*, vai bater nas suas paredes com o *coohcỳx* para que os *hỳcre* que estão lá dentro saiam correndo em direção ao pátio até chegarem no jirau. Nesse trajeto, os *hỳcre* deve se esquivar de uma “chuva” de porretes arremessados pelos associados do *crow hu*. No mito de *caxỳtprêp*, o *coohcỳx* é uma ave gigante que havia devorado muitos Gavião, os dois irmãos que ficaram em reclusão tornaram-se fortes guerreiros e tentam matá-la. A dupla consegue matar um gavião gigante, mas quando tentam matar *coohcỳx* é ele quem decapita a cabeça de um deles, obrigando o outro irmão a seguir sozinho.

É no dia final da *Wyty*, naquilo que seria a primeira “apresentação” do dia, que o grupo cerimonial *mÿyre* faz sua performance. O grupo, assim como o grupo cerimonial *coohcÿx*, prepara os *mÿyre cwj*, suas *pÿhmwx* e seus *hÿypÿhn* na casa dos *crow hu*. Os *mÿyre cwj* recebem pintura de urucu e jenipapo, penas brancas sobre o corpo e o apito, além de pulseiras e tornozeleiras feitas de miçanga. Da casa dos *crow hu* eles partem para dar uma volta em torno do círculo das casas. Á frente do grupo seguem os *mÿyre cwj*, com os braços para trás, apitando ininterruptamente. Parentes vão colocando sobre suas cabeças potes, vasilhas, tecidos, doces e cordões de miçanga em forma de homenagem. Quem está acompanhando o grupo, em meio a grande confusão, vai pegando os presentes. Mas, o grupo não vai até o jirau no centro do pátio como o grupo *coohcÿx*. Completada a volta eles se dispersam¹⁰².

Foto 24 – Mÿyre cwj com apito.



Fonte: Foto do autor, 2015.

¹⁰²Outro momento em que o grupo participa das performances, digo tanto os *mÿyre cwj* que deveriam assumir estas funções, quanto suas *pÿhmwx* e seus *hÿypÿhn*, que as vezes o fazem no seu lugar, ocorre na noite anterior ao momento que acabei de descrever, na noite de cantoria do grupo *crow hu*. Enquanto os *crow hu* estão cantando e caminhando em torno do círculo das casas, durante toda noite e madrugada, sempre antes de alcançarem as casas onde há pessoas com o nome de *wyty*, onde os *crow hu* param e cantam, os *mÿyre* devem correr de cima do jirau pelo caminho radial que leva até a parada seguinte. Ao chegar, apitam três vezes, voltam correndo para o jirau e esperam o deslocamento para a próxima casa. O apito dos *mÿyre* age como um prelúdio da visita que a casa está prestes a receber, é feito com pedaços pequenos de taboca, adornado com fios de lã colorida. Vi *pÿhmwx* de *mÿyre cwj* usando pequenas garrafas e frascos de remédio como apito, o que lembra as pinturas e adornos “feios” dos amigos formais, não só os do grupo *mÿyre*.

Foto 25 – Wajto 'croo com feixe de flechas (*crohw*), lança (*crohwaxwaa*) e “capacete” (*caxýt*).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Como fizeram os *crow hu* em sua noite de cantoria, o grupo *wajto 'croo* para a frente das casas com pessoas que tem o nome de *wyty* para cantar uma cantiga, que diferente dos *crow hu*, é alterada a cada casa visitada. A tradução que sempre me davam para a palavra *wajto 'croo* era “olho pintado”, mas uma interlocutora me disse algo diferente. Disse que *wajto* significava a primeira pessoa, *wa*, em uma ação, *to*, e que *e 'croo* significava pintar, cheio de manchas, como a onça pintada. A referência a onça pintada (*rop*), o maior predador das terras gavião, talvez encontre afirmação no caráter guerreiro dos objetos que as mulheres usam no grupo *wajto 'croo*, lembrando que no ritual de *Wyty* são as mulheres que defendem a aldeia da invasão dos *crow hu catiji* (esteira). As mulheres do grupo portam um feixe de flechas (*crohw*), que são elaboradas com a mesma técnica e materiais para confeccionar as flechas utilizadas nas caçadas. As flechas são feitas de taboca e depois empenadas. Outras mulheres do grupo seguram um tipo de lança (*crohwaxwaa*) com cerca de 2m feita com pau roxo (*coohhi*) a mesma madeira utilizada para confeccionar os arcos gavião e a borduna. Em uma das extremidades do *crohwaxwaa* duas penas são colocadas, na outra uma ponta é talhada de forma bem afiada. Além desses dois objetos, as mulheres do *wajto 'croo* também usam o *caxýt*, um adorno occipital

que “é dos homens”, sendo que no final da *Wyty* são entregues a grandes cantadores e guerreiros.

Procurei mostrar desde o início deste capítulo que o nome pessoal, ou o conjunto de nomes, é a base de um sistema de classificação mais amplo de grupos sociais. O que acabamos de ver sobre a relação entre nomes e prerrogativas rituais no caso gavião parece reforçar a forma como os nomes entre os Jê do norte, além de base desse sistema de classificação, os nomes ligam os indivíduos a esfera cerimonial (COELHO DE SOUZA, 2002). A relação entre nomes e corpos é o ponto onde Coelho de Souza diferencia sua abordagem daquela que vimos entre “genitores” e “nominadores” de Melatti (1970), onde os primeiros dariam o corpo e os segundos os nomes. Para ela,

nomes e corpos tanto se opõem quanto se completam, enquanto aspectos da pessoa humana; o mesmo se pode dizer das relações criadas pela nomeação e pela procriação, incluindo-se sob essas rubricas não apenas a transmissão do nome e a fabricação do bebê mas o conjunto de operações voltadas para a produção do corpo físico e do que se costuma designar como a "personalidade cerimonial" do indivíduo. Meu ponto — onde começo a me distanciar dos pesquisadores do HCBP — é que as duas coisas fazem parte do processo do parentesco enquanto processo de produção de corpos, ao invés de se oporem uma a outra à outra como o doméstico/biológico ao cerimonial. A diferença entre elas é que constituem momentos diferentes desse processo — o qual, este sim, se opõe ao ritual, menos enquanto domínio do que como modo de ação. (COELHO DE SOUZA, 2002, p.477-478).

Segundo a autora, de acordo com o levantamento bibliográfico sobre os Jê, o valor do parentesco está em produzir pessoas. Nesse processo o nome “veste” o corpo: “no sentido figurado em que as relações sociais com e através dos nominadores viriam “vestir” o organismo produzido pelos genitores” (idem, p.574). De acordo com cada conjunto de nomes e do grupo cerimonial um conjunto de objetos compõe as prerrogativas correspondentes a “roupa” que as categorias diferentes de pessoa devem “vestir” no ritual, indicando como é necessário e fundamental distinguir corpos, corpos que junto com a nova condição social daquele que passa pelo ritual estão sendo construídos nesse mesmo momento. Coelho de Souza (2002) sintetiza entre os povos Jê do norte essa “dupla face” do nome,

de um lado, como um constituinte pessoal e, portanto, corporal, como pele e roupa, o nome objetifica as relações que fabricaram a pessoa como Humano, as transações que resultaram no e resultarão do laço criado pela nomenclatura — em particular aquelas entre os pais (reais e classificatórios) dos nominados e os nominadores, e do nominado com cada um desses conjuntos de parentes [...] De outro, como um princípio de transformação, parte da "roupa" que faz da pessoa participante da recriação ritual do socius. Este segundo aspecto corresponde não mais à objetificação das relações constitutivas da pessoa, mas à reposição das condições mesmas do processo de objetificação — àquilo que se poderia chamar "reprodução", com a condição de entender que essa reprodução é necessariamente uma transformação (idem, p.573-574)

Ao ocupar o lugar no pátio que um dia foi do epônimo e atualizar o status do nome pela via ritual, o que por sua vez vimos estar relacionado a uma “política de não perder nomes”, a qual no caso gavião a consequência foi o grupo doméstico assumir uma preponderância nas decisões políticas e rituais da aldeia frente outras formas de organização conhecidas entre povos Timbira, como as classes de idade, ao assumir esse lugar no pátio e atualizar o status relacionado ao nome pessoal há também um princípio transformador do sócio gavião atualizado no ritual de *Wyty*. As objetificações das relações constitutivas da pessoa, as construções dos atributos físicos e estéticos que ocorrem no corpo durante os rituais, podem ser pensadas como um tipo de “metamorfose” que esse corpo se submete ao atualizar, o que sempre envolve uma transformação, os mitos encenados nos rituais, ao fazer “do portador (do nome) um protagonista mítico, um ancestral, um personagem ritual, um animal” (idem, p.581).

6 CARNE E ALMA - fabricando corpos (vivos e mortos).

Se o nome pessoal objetifica essas relações de fabricação do parentesco, ele também as transforma “vestindo” o corpo do nominado em um processo de metamorfose que resulta nas condições de realização dessa fabricação, na reprodução, ou como queiram, transformação da socialidade gavião. Para pensar essa outra face do nome, este capítulo inicia tratando de temas relacionados a noção de pessoa e corpo. Não me refiro às disposições criadas sobre os corpos a partir de relações sociais em torno da construção da pessoa, que vemos nos estudos entre os Timbira onde se concentram no corpo da “pessoa” tais relações (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; GIRALDIN, 2001). Estou mais interessado no fluxo de substâncias constituintes desse corpo como a carne, o sangue, a alma e a pele (GIANNINI, 1991), que me parece mais próximo da ideia de pensar os diferentes aspectos que fazem desse corpo, corpo para os Gavião.

O que já sabemos das etnologias com povos Jê do norte é que o corpo é parte sangue e carne, “substâncias que são veículo de uma energia vital que pode ser gasta, acumulada e transferida, na forma de fluidos corporais e de alimentos, e enquanto tal suporte de uma participação das pessoas umas nos corpos das outras” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.565). A ação de umas pessoas sobre os corpos das outras, é esse o ponto que nos interessa tendo em vista perceber como essa discussão corpo\pessoa evoca o tema da disjunção corpo e alma entre os Jê e outros ameríndios.

A dualidade corpo\alma não apenas exige ações adequadas no corpo vivo, como veremos aqui por meio da noção de concepção, resguardo e contágio, mas opera também no corpo morto, na alma, digamos assim, exigindo ações adequadas com o “corpo do morto” no ritual funerário. Talvez possamos reproduzir para os Gavião a pergunta lançada aos rituais funerários xinguanos: com quem os enlutados se relacionam por meio do morto? Se relacionam com o “outro”, nos diriam, que na figura do morto assume o paradigma da alteridade para os Krahõ e outros Timbira (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Mas, esse “outro” não é um outro qualquer. O que haveria além da alterização entre vivos e mortos?

O que pretendo nesse capítulo é pensar até que ponto um levantamento do léxico gavião sobre temas relacionados a vida, morte e alma pode tanto lançar questões a etnografias com os Jê do norte, quanto a entender o corpo enquanto algo fabricado a partir de diferentes aspectos da pessoa, diferentes formas pelas quais é possível se relacionar com os outros, sejam com os

vivos ou com os mortos. A linha de discussão que o capítulo tenta traçar é bem conhecida das etnografias americanistas: só há vida, se houver morte.

Em muitas etnografias com povos Timbira e Jê do norte a construção do corpo é algo entendido em uma dinâmica progressiva, ou acumulativa desde a concepção. O mito gavião (M4) que ilustra a origem da humanidade, da criação dos primeiros humanos na terra, mostra isso ao narrar a mulher construída a partir da cabaça.

Na versão recolhida por Giraldin (2000) sobre o ciclo de mitos envolvendo Sol e Lua há essa mesma referência a origem da humanidade, que no caso apinajé, não se interrompeu na fabricação das duas mulheres, como em M4. Das cabaças Sol ensinou Lua a fazer outros “índios”, que depois povoaram uma grande aldeia, a qual foi dividida por Sol em leste e oeste e pela Lua em norte e sul. Na versão sobre esse ciclo de mitos recolhida por Melatti (1978) entre os Krahõ, assim como na versão canela, resumida por Crocker (2009), não há variantes se comparado a versão gavião, apenas mensagens diferentes que não alteram a função de cada uma das ações desenvolvidas no mito. Em M4 além dessa referência a fabricação do corpo, a sequência inicial das ações entre Sol e Lua evoca um “esquema” relacionado a aspectos geográficos, de ordenação e classificação que estão por sua vez relacionados a própria concepção dos Gavião sobre a humanidade.

Os demiurgos habitavam o céu (*cujcwaá cÿm*) sendo que nele deveria existir praticamente tudo o que precisavam, já que é na terra (*pji cÿm*) onde estão e onde não existe nada que começam a sentir falta das coisas. É *Pyht* quem detém o conhecimento para criar a mulher, bem como uma série de outras tecnologias importantes na vida gavião que ele cria no decorrer do mito. Ao lado dessa condição geográfica há outra relacionada a “potência criativa” da água, é na água que as cabaças crescem através da ação de *Pyht*. Assim como é próximo da água que os jovens reclusos do mito de *Caxÿtprêp* (M2) adquirem super poderes para se vingar da ave de rapina gigante que matava seus parentes. Esse papel da água está vinculado a ideia de potência criativa capaz de trazer vida a corpos que passam por processos de familiarização ou, de fabricação, como na origem da humanidade¹⁰³. O interessante de M4 é que ele indica uma origem mítica do corpo para os Gavião enquanto algo a ser construído, algo a ser criado a partir de metamorfoses, como a da cabaça em mulher, processos de fabricação do corpo

¹⁰³ Até hoje os Gavião dizem que o banho bem cedo, frio, deixa o corpo forte e livre de doenças.

operados por especialistas e através de elementos específicos, como através da água, por exemplo.

Assim, os Gavião explicam de onde vieram. Quando Nimuendaju (1944, p.13) comenta sobre a autodenominação dos povos Timbira, vai esclarecer que quando indagados usavam com mais frequência a palavra *me-him*, sendo que entre os Pukópye encontrou a tradução *me-he* = corpo. Em nota, Azanha (1984) diz que *mehin* é autodenominação frente aos Outros (brancos ou não-Timbira), quer dizer algo como “os da minha carne”, gente (humano). Para os Gavião a palavra *me'hēeh* (s. índio, índios, lit “na carne”) é o termo usado para outros povos indígenas que eles reconhecem que não são *cohpē* (s. os não índios), não sabem a origem nem o nome, mas sabem que não são *cohpē*. A palavra usada para corpo é *ēh'cỳ* (s. corpo, casca). Mas, a palavra usada para carne é *hēeh* (s.carne), que carrega a mesma raiz da palavra usada para sêmen, *hēhn* (s.sêmen, fezes). Se considerarmos a tradução de *mehin* como “os da minha carne”, “gente”, essa rápida incursão na etimologia da palavra nos leva a pensar em sua associação com as palavras gavião traduzidas como carne e sêmen, confirmando a preponderância do homem na função de fabricar “gente” na teoria gavião sobre a concepção.

Para os Gavião o feto se forma no útero da mãe através do sêmen do pai, na verdade, através do acúmulo de sêmen resultante de relações sexuais com parceiros diferentes. O produto da ejaculação definido como *hēhn* é depositado pelo pênis (*hēhxut*) na vagina (*ēh'hii*). Os Gavião não fazem diferenciação entre esperma e sêmen, não souberam me afirmar de onde vem, mas sabem que é uma substância com nutrientes por excelência¹⁰⁴, não hesitam em dizer que é a substância responsável por formar o feto no ventre da mãe. Em relação ao corpo da mulher, como parece ser com os Ramkokamekra\Canela (CROCKER, 1990, PANET, 2010), os Gavião não diferem em relação a função que atribuímos ao óvulo e ovário, o produto da ejaculação vai se alojar na barriga da mãe em algo como um “recipiente” chamado *me cahỹyxỳ* (*me*;pro plural.pessoas+*cahỹyxỳ*;s.o útero).

Após o nascimento é o leite materno, chamado de *me cỳ cacu* (*me*;pron.plural.pessoas+*cỳ*)[derivado de *ēh'cỳ*];s.corpo, casca, pele,]+*cacu*;s.líquido) o responsável por fazer a criança crescer. Mas, ainda me parece bastante confuso o papel da mãe na formação do feto, bem com a proveniência do sangue que corre no feto. Alguns me diziam que o sangue da mãe alimenta o bebe, outros que o sêmen do pai ou dos parceiros sexuais da mulher teriam essa função de fazer o bebe crescer forte. Em relação a procedência do sangue

¹⁰⁴Mas essa mesma substância oferece riscos, como veremos nos resguardos do caçador.

da criança, Carneiro da Cunha (1978, p.101), no caso krahõ, diz que parece não existir consenso. Informantes “afirmam que todo o sangue vem do pai (ou dos diversos pais biológicos, já que os Krahõ acreditam numa concepção progressiva) [...] outro informante diz que quase todo sangue vem da mãe, e um pouco vem do pai”. No caso canela também parece não haver consenso. O que Croker (2009) deixa claro é que a personalidade e as habilidades herdadas são exclusivamente do pai, ou dos parceiros sexuais da mãe, entre os Gavião elas também são provenientes do homem.

Os Canelas acreditam que uma vez que a mulher esteja grávida, qualquer sêmen adicionado a seu útero durante a gravidez se torna parte biológica do feto. Então, as crianças geralmente têm uma mãe, mas vários pais “contribuintes”, ou “co-pais”. A expressão canela é “outros pais” [...] Como um pai “social”, aquele que é casado com a mãe, um pai contribuinte observa restrições à comida e ao sexo quando a criança para quem contribuiu está doente, o que não acontece com os pais classificatórios (idem, p.93).

Desde os trabalhos de Nimuendajú (1944) até mais recentemente com Ladeira (1982a) e Crocker (1990), sabe-se que as mulheres canelas recebem o mesmo termo utilizado pelo marido de suas irmãs, o de esposa e não cunhada, sendo que podem relacionar-se sexualmente com os maridos de suas irmãs e com os irmãos de seu marido. No caso dos homens, são suas parceiras potenciais as irmãs de sua esposa e de seus irmãos. Entre os Gavião essa terminologia sofre modificações e não se estende aos irmãos da esposa\esposo a condição de parceiro sexual, pelo contrário. Mesmo assim, como parece ocorrer com todos os Jê, essa possibilidade da paternidade compartilhada é diferentemente utilizada (CARNEIRO DA CUNHA, 2002). Entre os Gavião posso dizer que está em desuso já que pouco parece ser acionada, como eles dizem, a televisão e a Igreja trouxeram “respeito” às relações matrimoniais. No entanto, não parece ser uma prática muito antiga, já que homens e mulheres de 40 anos comentam sobre esse assunto. Parece algo muito presente, se não nas relações objetivas, ao menos na forma de pensar a conjugalidade, o sexo e a concepção. Entre os Gavião também se entende a concepção sobre a formação compartilhada do feto a partir dos diferentes parceiros sexuais da mãe.

Diziam que depois que ela engravidava ela tinha relação com vários homens, aqui pode namorar com várias pessoas, mas só tem um pai, mas naquele período que a menina engravidou, diz que tem vários pais, mas outros ajudam a crescer, com as relação que tiveram com ela, ai quando ela parir o que foi na mulher tem que passar resguardo, com todos que teve relação, todos eles vão guardar resguardo durante dez dias para não sentir dor de cabeça, não podem comer farinha, carne reimosa, mas pai é só um, depois desse processo só um

pai tem que guardar resguardar quando o filho adoecer, porque espermatozoide vai entrar só um dentro do útero, os outros homens com quem ela tiver relação vão só ajudar a crescer la dentro, mas não vai ser pai, só do primeiro que entrou, os outros ajudam a crescer, fazendo relação com a mãe para o bebe ficar forte, mas só o primeiro que entrou é o pai (Lucimar Sansão -*Pÿr cÿ, Piijtotete, Caxcahêhc, Tucruu*. Aldeia Governador, 2015)

Parece bem simples a forma que *Pÿr cÿ*, uma das primeiras mulheres da Aldeia Governador a morar fora para estudar e se tornar professora, encontrou para explicar a paternidade compartilhada. O primeiro homem com quem a mãe afirma ter tido relação sexual, ou ao menos aquele que foi apontado como o primeiro, será o pai, o “genitor”, todos os outros parceiros apenas contribuiram para a formação do feto. A consequência dessa forma de pensar a formação do feto a partir de relações de consubstancialidade, que unem a criança ao parceiro sexual da genitora, pode estender-se a todos aqueles com quem ela manteve relações sexuais durante a gravidez, incluindo a todos as obrigações da couvade (COELHO DE SOUZA, 2002). No caso gavião todos parceiros que contribuiram para formação do feto farão resguardo, basicamente, relacionado a restrições alimentares, ao sexo e ao contato, em diferentes formas, com o sangue. As preocupações dos Gavião em relação ao sangue, em relação a diferentes tipos de sangue, se aproximam muito do pensamento de outros Timbira e Jê.

Como ocorre com os Krahô, o sangue sempre é perigoso, uns mais que os outros por serem mais prejudiciais ou por terem uma capacidade de penetração maior no homem. De certa forma, “há várias modos de se ser invadido por ele: comendo-o, matando cruentamente, derramando-o e em fim tocando-o. A capacidade de transgressão de fronteiras de cada um destes atos é decrescente” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 102). Por outro lado, sangue, movimento e vida estão presentes na concepção dos Krahô. “Entre os Jê do Norte, "carne" e "sangue" são substâncias distintas, linguística e conceitualmente, mas estão intimamente ligadas, associando-se ambas à idéia de "energia vital” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.545). Não consegui em campo desenvolver com os Gavião essa ideia de energia vital, muitas vezes ela aparecia em algumas narrativas desconexas e me parecia muito próxima da idéia de *carôô*, que veremos mais a frente, por isso me concentro na idéia de transgressões de fronteiras para pensar o sangue na carne, nos corpos dos Gavião.

Com base em minhas observações de campo, a primeira menstruação não está ligada ao início da vida sexual da menina, como ocorre entre os Ramkokamekra\Canela. Para os Canela a mulher só menstrua após ser iniciada na vida sexual, a menstruação seria o esperma depositado na mulher que não se solidificou, confirmando a concepção canela da formação do bebe (CROCKER, 2009, PANET, 2010). No entanto, a concepção gavião sobre esse sangue

menstrual, *capruu* (vi.ter fluxo menstrual;s. sangue), liga os corpos de mulheres e homens em torno de uma mesma série de cuidados, não necessariamente na primeira menstruação, mas em qualquer uma delas, já que o *capruu* é muito poluente.

Quando perguntava o que havia de ruim no *capruu* que afetava o corpo dos homens, pergunta majoritariamente feita aos homens, já que temas assim foram difíceis para tratar com mulheres, me diziam que o que fazia mal era o cheiro, um cheiro muito forte, fétido, mas que não necessariamente é sentido pelo olfato humano. Me diziam que quando esse cheiro grudava no corpo era preciso usar remédios fortes, literalmente com cheiro forte para “derrubar a catinga” que abatia o corpo, que veremos com mais calma quando tratar do contágio e da doença. Consideram que no corpo das mulheres a menstruação tem capacidade de torná-las fracas, sem disposição, com o corpo “mole”.

A contaminação que o sangue menstrual pode causar se dá ao tocar o corpo de uma mulher menstruada, ao cruzar ou andar no mesmo caminho que ela, ou mesmo conviver com outros homens e mulheres que por sua vez estão convivendo com mulher menstruada. Se como nos Xikrin esse corpo “mole”, devido a perda de sangue, está relacionado com um estado em que a alma se ausenta facilmente do corpo (GIANNINI,1991), poderia ser devida a esse afastamento a contaminação que os Gavião identificam pelo olfato. Como entre os Xikrin, alma e sangue, parecem que “estão intimamente relacionados e logicamente identificados uma com o outra: o sangue é o suporte material da alma e, neste sentido, quando ele desaparece a alma se liberta” (idem,p.150), como veremos no resguardo do assassino e dos caçadores gavião. Outra característica associada ao sangue menstrual é o calor. Entre os Apinajé as mulheres seriam mais “quentes”, e quem se aproxima desse calor torna-se também “quente” (DA MATTA 1982, p.52). Talvez assim como comer quente é algo evitado pelo caçador gavião, porque o torna facilmente perceptível aos outros animais da floresta, que diferente dele, tem o corpo frio por comerem frio”, o contato com o corpo “quente” da mulher menstruada poderia agir de forma muito parecida, sendo algo a se evitar. Ser identificado na mata implica em um duplo risco de morte, tanto pela caça frustrada e ausência de alimento, quanto pelos outros predadores que sabem onde você está. Essa condição poluente do sangue menstrual relacionado à alma e a morte se estende aquilo que se refere a contaminação dos vegetais, uma vez que entre os resguardos de plantio é expressamente proibido a mulher tocar em qualquer vegetal, menstruada. Meu irmão na aldeia havia plantado no fundo de sua casa três pés de laranja, que cresciam bem, mas entre as minhas viagens a campo percebi que um deles havia secado e lhe perguntei o que havia ocorrido, muito irritado ele me respondeu:

Isso foi coisa daquela mulher que mora ali na frente, ela que secou meu pé de laranja, eu estava capinando o lado da casa e vi quando ela entrou e veio pegar um espinho do pé de laranja para tirar pulga do pé dela, foi ela tocar no meu pé de laranja e já no dia seguinte ele pegou de secar, só aquele que ela tocou [...] ela estava menstruada por isso que secou, eu sei porque ela estava só ali sentada o dia todo tirando pulga, sem fazer nadinha só sentada na sombra (Miguel Belizário -*Tep to, Crētyx, Māraxe*. Aldeia Governador, 2015).

As anciãs da aldeia relatam como o *capruu* tanto seca os vegetais tocados pela mulher menstruada quanto impede o crescimento de qualquer outro tipo. Meu irmão dizia que quando sua esposa estava menstruada ele a evitava, assim como sua ajuda na roça ou nos trabalhos domésticos. Dizia que era melhor ela permanecer parada se não ele mesmo ficava “empanema”¹⁰⁵ e impedido de caçar e trabalhar. No caso Canela da contaminação pelo sangue menstrual “os homens se utilizam de uma planta denominada *Hōr Curàhti ka*, queimando a casca, até transformá-la em carvão, o qual é passado depois por todo o corpo a fim de bloquear a entrada de líquido poluente” (OLIVEIRA, 2008, p70). Não encontrei nada parecido entre os Gavião, ao menos não em relação a se proteger do sangue menstrual.

As restrições que se estendem a homens e mulheres envolvendo o sangue não ocorrem apenas via sangue menstrual, como também pelo sangue do parto. Entre os Canela os parceiros sexuais da mãe “acreditam que seu sangue tem continuidade com o sangue do bebê, de modo que, se eles permitem que seja contaminado, poderão também estar envenenando o bebê” (CROCKER, 2009:94). Os Gavião não atribuem ao contato com o sangue pós parto as proibições em relação ao sexo, mas a entrada do sêmen no corpo da mãe e conseqüentemente, pelo leite materno, ao corpo do bebê. O sêmen, que antes do nascimento era nutritivo por excelência, torna-se com a mesma excelência destrutivo, pode diluir o corpo da criança em vômitos e diarreias, impede seu crescimento, tornando-a fraca até a morte. Por isso, os Gavião costumam fazer resguardos pós natalícios até que a criança fique com o corpo “durinho” e comece a andar. Andar seria o marcador desse endurecimento do corpo, onde as noções de “mole” e “duro” parecem fazer mais sentido.

Se até agora falamos de formas de contato mais brando com o sangue, através do toque ou da mera proximidade, agora passo a tratar de formas mais contundentes de contato com o sangue, de derrubamento de sangue de animais e de humanos.

¹⁰⁵Estado em que o caçador nada caça devido à falta de sorte ou cansaço provocado por feitiço.

Na primeira vez que participei de uma caçada coletiva de quati (*wacoon*) nos dividimos em duplas, seguindo uma proximidade de laços de parentesco na formação das duplas. Fiquei em dupla com meu irmão e quando ele abateu um animal tive a noção das formas de contaminação que o derrubamento de sangue pode ter. Quando o mambira\tamandua alvejado por meu irmão caiu morimbundo no chão, tentando fugir, segui seus gritos que diziam para eu bater com o facão da cabeça do bicho, impedindo que fugisse. Mas, bati com o lado afiado do facão, abrindo um pedaço da cabeça e fazendo verter sangue pelo chão acima das folhas secas. Meu irmão ficou muito zangado, disse que caberia a mim carregar o animal pois ele não tocaria no sangue de um bicho que havia sido morto daquela forma. Esclareceu que eu deveria ter batido com as costas do facão, evitando ao máximo o derramamento de sangue. O cheiro, a catanga do sangue do mambira poderia me deixar fraco na caminhada de volta para o grupo.

Mas, o principal receio do contato com o sangue das caças não é o de tocá-lo literalmente. O ato de tirar a vida de um bicho cria um canal muito mais direto de relação com o sangue que o simples toque, onde o odor parece ser o vetor de contaminação responsável por isso. O interessante é pensar que matar um animal cria um laço entre o caçador, o sangue e a alma (*carõo*) das caças, que permanece agindo sobre seu corpo enquanto dure a carne do animal ou o seu sangue.

6.1 Resguardo

No caso do resguardo de caçador, que veremos com mais detalhes no próximo capítulo, é preciso se livrar do sangue do animal abatido que contamina o caçador, esperando o sangue secar, a carne soltar dos ossos e os ossos secarem completamente. Da mesma maneira é preciso se livrar do sangue do morto no resguardo do homicida entre os Krahõ, Xikrin e Gavião. Entre os Krahõ o homicida deve escarificar braços e pernas com a “finalidade de fazer sair de seu corpo o sangue do morto”. Ele não deve comer sal nem qualquer tipo de carne, as crianças devem manter distância dele que deve evitar dormir, “ficando a mercê de um assalto da “alma” (*karõ*) da vítima, que vem estrangulá-lo. “No momento do assassinato o sangue da vítima entra no corpo do homicida, mesmo que não se veja nenhum pingo manchar a pele deste [...] Mais de um, entretanto, explicou que só termina quando a carne do morto tiver desaparecido. (MELATTI, 1978, p.124-125). Ao comparar o resguardo do homicida krahõ com o resguardo do homicida xikrin, Giannini (1991) percebe que é pelo sangue e através dele, também pelo *karõ* do morto, que o homicida fica contaminado. A autora argumenta que sangue e alma não

são as mesmas coisas, mas estão conectados e logicamente identificados, “o sangue é o suporte material da alma e, neste sentido, quando ele desaparece a alma se libera” (idem, p.150). Ou, se invertemos essa relação para pensarmos as formas de contágio pelo sangue, quando o sangue aparece a alma, *carão*, aparece também e se engaja em uma relação que pode levar as pessoas a morte.

No caso do resguardo do homicida gavião essa relação entre sangue e alma, bem como as restrições e prescrições que o homicida deve realizar, foram narradas por uma pessoa que contou que um parente havia matado um homem e lhe narrou os resguardos e riscos de não os seguir. A conversa sobre o resguardo do homicida é um assunto muito evitado e delicado. O professor Paulo Belizário (*Jýt cacu*) fez sua pesquisa de conclusão de curso abordando os resguardos e me contou que não teve “coragem” de perguntar para um homem, que ele sabe que cometeu homicídio, sobre os resguardos. Segundo esse informante o homicida não deve de forma alguma ficar exposto ao sol, pois o sol e o calor potencializam as substâncias poluentes do sangue do morto no corpo do homicida. Logo cedo o homicida deve sair da aldeia sem ser visto e se dirigir a algum local da mata úmido, de preferência um brejo. Ao lado do brejo ele deve passar os dias comendo um pequeno peixe chamado piaba, de carne bem branca e mole. Permanecer a beira do brejo e comer peixe de carne mole ajudam a “amolecer a carne do morto”, acelerando o processo de decomposição.

A estratégia do par úmido\mole para livrar o corpo do homicida do sangue do morto é simétrica e oposta ao que ocorre com os Xikrin, que ficam expostos ao sol e ao calor extremo, sentam-se sobre pedras duras e comem “carne dura” (GIANNINI, 1991) para alcançar o mesmo efeito. Pela noite o homicida gavião deve dormir fora de casa, no mato e com pouca luz, deve inclusive evitar fechar os olhos temendo um ataque do *carão* (s.espírito, alma (separada do corpo), sombra, imagem, brinquedo, desenho, foto) do morto que o procura enquanto dorme, provavelmente procurando o *carão* do homicida que pode se ausentar em sonho tornando-se visível ao *carão* do morto. Quando é encontrado, o homicida sofre com as ações do *carão* do morto que o enfraquecem, o deixam amarelado, doente e o levam aos poucos a morte.

Então, seja na contaminação pelo sangue menstrual, pelo sangue do pós parto ou pelo sangue derramado na caça ou no homicídio é muito importante retirar o sangue poluente do corpo de quem tenha tido contato com ele. Esse cuidado com a entrada e saída de sangue é mesmo uma constante entre os Jê do norte, mas “deve-se observar que o que está em jogo não é só a não mistura de sangues, mas também a manutenção de um sangue considerado bom e a exclusão do mau” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.104). Para pensar essa expulsão do que

é ruim e manutenção do que é bom para a formação do corpo, o breve comentário que fiz sobre o sangue menstrual deixar as mulheres gavião com o corpo “mole” pode, em comparação com outros Jê e Timbira, ser bastante sugestivo.

No caso do Xikrin o conceito “mole” está relacionado a quantidade dos elementos constitutivos da pessoa, especificamente relacionado ao sangue e a indicação da fixação da alma no corpo ou não.

O conceito de ‘mole’ e ‘duro’ entre os Xikrin está relacionado a ‘quantidade’ dos elementos constitutivos da pessoa no indivíduo. Estar ‘mole’ significa ter pouco sangue, pouca energia vital, pouca vida, um estado em que a alma deixa o corpo facilmente. Estar ‘duro’ significa ter uma quantidade correta, adequada de sangue e de energia vital, que garante a permanência da alma no corpo (GIANNINI, 1991, p.151).

A autora diz que “mole” e “duro” estão relacionados com os “elementos constitutivos da pessoa no indivíduo”, sendo que o sangue, dentre as substâncias de tal constituição, parece ser o privilegiado, ou o mais apropriado, para pensar o caso nos Xikrin. Entre os Krahô, Canela e Apinajé me parece que é também o sangue a substância central, principalmente, no que diz respeito as precauções da maior parte dos resguardos relacionados a essa mesma constituição do corpo (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROCKER, 1990; DA MATTA, 1982). No entanto, entre os Gavião o uso das categorias “mole” e “duro” se referem mais a carne, a uma parte sólida do corpo, do que ao sangue, a parte fluída, indicando outras possibilidades de olhar para esses elementos constitutivos da pessoa.

Os conceitos gavião se aproximam, em partes, do conceito Canela de corpo “forte” e corpo “fraco”. A noção de “forte” é bem abrangente, mas está relacionada a eficácia do processo de fabricação do corpo, seja para garantir o contato seguro com espíritos, assumir determinadas posições sociais e, principalmente, evitar doenças, que envolve a noção de “fraco” (OLIVEIRA, 2008).

No entanto, entre os Gavião o conceito de “duro” não necessariamente se refere a eficácia do processo de fabricação do corpo, mas a um estado alcançado por meio de resguardos, remédios e práticas cotidianas. Tampouco o “mole” se refere a uma ausência de doença, mas ao estado inverso do corpo “duro”, do qual é preciso resguardo, remédio ou práticas cotidianas para torná-lo, cumulativamente, duro. O recém-nascido é a principal referência que os Gavião utilizam para falar desse corpo “mole”. Certa vez, quando separava junto com minha mãe os colares que ela e outras mulheres haviam produzido, para que os

levasse na tentativa de vendê-los, ela rapidamente guardou aqueles que tinham penas de gavião-branco (*hyctocot*) em um saco a parte e disse que de forma alguma tocasse neles.

Torpa (nome que ela deu a meu filho, Pedro) ainda ta muito molinho (ele tinha em torno de seis meses) não presta você fica pegando em pena de gavião, comendo muito caititu, poraquê porque ele é todo molinho, cabeça, perna, braço, por isso que adocece mais fácil (Maria José - *Popoj, Prehcopa, Põrecru, Hujwa*. Aldeia Governador, 2015).

Ela já havia me explicado que essas restrições no decorrer do crescimento de *Torpa* tornam-se mais frouxas, menos rígidas sendo que, gradativamente, alguns itens proibidos voltam a ser permitidos, mas até a criança começar a dar os primeiros passos ela é tida como de corpo “mole”. As crianças ficam no colo da mãe até que comecem a dar pequenos passos, não passam por um estagio de “gatinhar”, como criamos os nossos filhos¹⁰⁶. Não tanto por motivos de assepsia ou pelo contato com animais que estão no chão, o que não deixa de ser uma preocupação evidente, mas principalmente porque o se deslocar permite que a criança, longe do colo da mãe, entre em contato com uma enormidade de poluentes que cercam o dia a dia dos Gavião. Também é preciso dizer que “mole” é bem diferente de excesso de gordura, de gordo ou da forma arredondada, que é até esperada nos bebês recém nascidos como sinal de saúde e de resguardos compridos.

Quando os pais não fazem resguardo para os Gavião os efeitos são visíveis na criança, em alguma dificuldade no crescimento que a leva a vômitos e diarreia deixando seu corpo “mole” e de cor “amarela”. Os doentes também são associados à cor “amarela”, que é indicativo de que a falta de tratamento logo levará o indivíduo a morte. Parece que este estado de debilidade do corpo do doente o aproxima do corpo do recém nascido, ambos mais suscetíveis a ações contagiosas.

Por outro lado, “mole” não necessariamente está relacionado ao corpo dos idosos, a não ser aqueles que já possuem alguma debilidade, alguma “doença”. Porque quando estão com as condições físicas ativas dizem que o corpo dos velhos é o mais “duro” de todos, porque já teriam passado por todos os processos de fabricação do corpo, resguardos, reclusões, praticas cotidianas, sexo e derramamento de sangue animal. São corpos, que já ingeriram muita comida “reimosa” e com o acumulo destes “elementos constitutivos”, tornaram-se duros, portanto, resistentes às contaminações de tais poluentes. Meu irmão dizia que uma vez quando mataram

¹⁰⁶Minha orientadora, Elizabete Maria Bezerra Coelho, havia chamado atenção para essa característica, que não é exclusividade dos Gavião, mas algo comum entre os Timbira, Tenentehara\Guajajará e Awá-Guajá.

uma onça na aldeia apenas nossa mãe e nosso tio, dois dos anciões da aldeia, comeram, já que os outros eram muito novos para aguentar comer sem passar mal. Ele se referia à grande quantidade de jovens e crianças na Aldeia Governador que não passaram por esse processo de fabricação do corpo em comparação com os idosos. Como disse, esse processo é feito em várias etapas, mas a couvade e uma série de práticas cotidianas, que quase não são mais praticadas pelos Gavião, devem garantir o endurecimento do corpo do bebe, da criança e do futuro homem e mulher.

Nimuendaju dizia que a mulher Canela depois de grávida se submetia a uma série de tabus alimentares para evitar que “a criança (o feto) se desmanche em sangue” (1944, p.204). Entre os Gavião as restrições da couvade são na maioria direcionadas a evitar a contaminação¹⁰⁷ da criança por substâncias maléficas, poluentes, que podem estar na carne e em alguns tubérculos ingeridos, em qualquer coisa que possua *carõõ* (alma) e principalmente, no sangue. “Em muitos casos, a proibição ou evitação de determinadas carnes tem como objetivo prevenir a aquisição, pela criança, de qualidades indesejáveis do animal. *Prescrições* alimentares podem ocorrer segundo a mesma lógica” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 553). Entre os Gavião, para citar alguns dos vários exemplos,

o pai verdadeiro não pode se coçar com a unha, usa uma flecha, nós chamamos *pore* (*po*;s.taboca+*re*;suf.diminutivo) para coçar a cabeça, porque se coçar com a unha o menino começa a ficar preguiçoso, chora, se for trabalhar a criança chora, não pode cortar pedaço de pau, na lenha tem aqueles bichinhos que ficam dentro da madeira roendo, aqueles já atacam o menino, vão ficar mordendo a perda e ele vai começar a chorar e irritar, antigamente comia só mingau de arroz sem sal, farinha seca, só essa, a farinha azeda não, batata não pode comer, abobora também não, não pode comer melancia porque vai sofrer de hemorragia, não pode comer inhame, não pode comer carne matada agora só carne de sol, peixe só traíra pode comer, se comer todos os tipos de peixe a criança começa a cagar com coco verde, quando tem filho pequeno não pode comer poraquê, *pup*, porque o *carõõ* dele vem espantar a criança, como se tivesse dando choque e a criança chora, desmaia, fica roxa, e o inhame faz mal porque, se eu como e vou pescar o poraquê de longe dá choque em mim, para ter parto normal tem duas coisas, tem um passarinho e um peixe lampreia, a gente come durante a gravidez, quando for para ganhar neném ele vai nascer fácil, porque lampreia é liso, e um pássaro pequeno, você come e quando a dor vem ela vem leve, não vem forte (Lucimar Sansão (*Pỳr cỳ*), *Piijtotete*, *Caxcahêhc*, *Tucruu*). Aldeia Governador, 2015).

¹⁰⁷Crocker (1990, p.317) fala de poluição, que me parece bem próximo da ideia de contaminação.

A palavra gavião para resguardo é *ēhjpehxcreh* (v.jejuar, resguardo) e como se vê essa dieta alimentar prevê a restrição de várias comidas de origem animal e vegetal, além de abstinência sexual no caso da couvade.

O controle do contato com esses poluentes está na base do conjunto de práticas de resguardo, referidas entre os Jê do Norte por **ipiyakhri-tsà** (Canela), **iakri** (Krahó), **angrí** (Apinayé), **angri**(Kayapó), **sangri** (Suyá), termos que parecem significar, grosso modo, restrições"(CROCKER 1990; CARNEIRO DA CUNHA 1978; TURNER 1966; VIDAL 1977; VERSWIJVER1992:195-201; FISHER 2001; SEEGER 1981, *APUD* COELHO DE SOUZA, 2002, p.548).

É muito difícil dizer o que os Gavião consideram como uma substancia reimosa, que pode estar nas carnes, nos vegetais e mesmo nas penas de algumas aves ¹⁰⁸. O reimoso está associado a cor, a textura e ao cheiro da carne. Ouvi listas de animais que tinham a carne considerada reimosa, assim como vegetais e penas de aves, mas percebia que o grau de poluição de alguns destes elementos, digo alguns, varia de acordo com a condição de resguardo da pessoa.

Agora o fato do *carão* das caças abatidas pelo pai contaminarem o bebe segue uma diferenciação de acordo com o nível de poluição que as caças podem gerar. Caças como cobra¹⁰⁹, jacaré¹¹⁰, poraquê¹¹¹, caititu¹¹², macaco¹¹³, lambu¹¹⁴ e jacu¹¹⁵ são notoriamente reconhecidas como caças que se forem abatidas durante a gestação ou a couvade, o *carão* dos animais com que o pai teve contato “entra” na criança e a adoce. Aqui as explicações não são de que a criança vai se esvaír em sangue, mas que por secreções, vômitos e diarreias o bebê vai ficando “muchinho”, fica magro e distante da figura “cheinha” e “redondinha” que os Gavião esperam das crianças.

A restrição sexual também é severa e o indicado é que se estenda até a criança dar os primeiros passos, algo entre um e dois anos. O casal com filho recém nascido fica na mesma casa, mas preferencialmente em cômodos separados, o que envolve literalmente não tocar a

¹⁰⁸ As penas brancas de gavião que são usadas na “finalização” dos rituais sobre o corpo dos iniciados (*hyc toocot*) são extremamente proibidas de serem tocadas por pais que tenham filhos com menos de um ano, só o cheiro delas pode contaminar o pai ou a mãe. Volto a restrição em relação as penas de alguns pássaros no Capítulo 6.

¹⁰⁹ *Serpente*.

¹¹⁰ *Caiman yacare*.

¹¹¹ *Electrophorus electricus*.

¹¹² *Pecari tajacu*.

¹¹³ *Alouatta*.

¹¹⁴ *Crypturellus parvirostris*.

¹¹⁵ *Penelope*.

mulher nos primeiros meses pós-parto. Algumas pessoas me diziam que quando o sexo é feito entre estes períodos o esperma depositado dentro da mulher levaria a criança a uma série de diarreias, vômitos e emagrecimento seguido de adoecimento e morte. Mas, mesmo se o pai tiver relações sexuais com outra mulher, que não seja a mãe do recém-nascido, os efeitos podem ser os mesmos.

Como entre os Canela, que na couvade evitam o contato com qualquer coisa que possua *carão* e possa lhes fazer mal, os Gavião no resguardo pós-natal não participam de cerimônias rituais, momento onde esse contato é intermitente e de origem mitológica. Também evitam certos trabalhos na roça e na caça, locais onde estabelecem relações diretas com outros seres dotados de *carão* e potenciais agentes patológicos em relação à criança, como a mandioca brava¹¹⁶, por exemplo.

No caso do resguardo de luto os enlutados não evitam o sangue, mas o *carão* do falecido ou os *me carão* (*me*;pron.plur de pessoas+*carão*;s.alma (separada do corpo), sombra, imagem, brinquedo, desenho, foto) que visitam a aldeia nesse tempo, por isso algumas restrições são diferentes, como por exemplo, restrições na dieta e abstinência sexual, a não ser do(a) viúvo(a). O resguardo de luto é algo operado, principalmente, pelos consanguíneos do morto, os que tem a “obrigação” de participar e de realizar os preparativos e o enterro. Os afins e classificatórios, ao se submeter ao resguardo, apenas simbolizam solidariedade e votos de superação a família em luto.

Como disse Carneiro da Cunha (1978, p.51) no caso Krahõ, o luto é “contratual” para os afins. Entre os Gavião a primeira medida que a viúva deve tomar após a morte do esposo é mudar-se para a casa da mulher mais velha relacionada ao marido por linhagem feminina, de preferência sua sogra ou cunhada (*awpreji* – HM, HZ). Ela permanecerá entre seus afins até que o luto se encerre com o ritual *Pÿr pex*. Após isso, ela pode decidir se retorna a casa onde morava com o marido ou se continua vivendo com a sogra e sua parentela, o que é claro, envolve a boa vontade da sogra e da parentela em aceitá-la. Outra característica do resguardo de luto em comum entre os Gavião e *Krahõ*, também entre outros Timbira, está em deixar o cabelo crescer. “Não cortar o cabelo e abster-se de pinturas corporais, restrições que são sempre concomitantes, significam, em todos os contextos, não participar da vida pública”. Os Gavião dizem que “criar cabelo”, a forma como dizem deixar o cabelo crescer, é sinal de “respeito” com o falecido e sua família, cortar o cabelo e pintar o corpo para correr no ritual de fim de resguardo de luto é como

¹¹⁶*Manihot esculenta.*

ser inserido¹¹⁷, como um “novo” corpo na vida social em toda sua amplitude e possibilidades, incluindo novos matrimônios e assim novos ajustes nas terminologias de parentesco e inserção na “política de não perder nomes” acionada na transmissão de nomes. Certa vez, me explicaram que quando se corta o cabelo e pinta-se o corpo no fim do resguardo de luto é como se o enlutado “virasse” uma página de si mesmo, como se ele deixasse o corpo que viveu com o defunto para trás e começasse a vida de novo.

Observar estas restrições é um índice de moral e força para os Gavião que não excluem as mulheres dessa formação. Ouvi muitas vezes que esses resguardos agem como um dispositivo onde a “regra dos *me’hēeh*” entra na “cabeça” dos jovens, e como eles dizem, a “cultura” dos antigos era “pesada”, difícil para o corpo suportar.

Desde minhas primeiras viagens a campo escuto homens e mulheres Gavião contando sobre práticas e castigos corporais coletivos que recebiam, onde segundo eles os jovens aprendiam a ter “respeito”, *ēh’pahym pex* (vi.respeitar) pela “regra do *me’hēeh*”. Nas narrativas que ouvi, essa “regra” era sempre aplicada em casos de quebra de conduta de ordem mais geral ou particular. Por exemplo, todos mencionam o fato de que “antigamente”, ainda quando não havia água encanada, o que presumo ser algo anterior ao ano de 1982, todos iam “banhar” as quatro ou cinco horas da manhã no brejo próximo a aldeia; que hoje está seco. Essa era a hora do “banho” na água que, ainda muito fria e na escuridão, guarda o “mijo” da sucuri¹¹⁸ que torna os corpos “duros”. As corridas de tora realizadas diariamente, além daquelas outras ao redor do círculo periférico das casas, tornavam os corpos de homens e de mulheres mais resistentes. Quando prescrições como essas não eram seguidas, todo um grupo que envolvia crianças (*a’craare*) e adolescentes (*mentohwa ji*) sofria com os castigos.

Uma fruta retirada antes do tempo, por exemplo, era motivo de castigos de diversas formas, mas sempre aplicados por um homem velho, escolhido dentre aqueles de vida ativa na aldeia, como “Alfredão” (*Tep cah ti*). Folhas de urtiga¹¹⁹ em baixo dos braços e no meio das pernas, ferroadas de formiga tucandira¹²⁰ entre os olhos, “cusparada” de gengibre¹²¹ nos olhos abertos, mordida na nuca, suportar pelo pescoço o peso de duas pedras amarradas e o que era muito comum após as corridas de tora, açoite com folhas e talos de buriti.

¹¹⁷ Entre os Krahõ Carneiro da Cunha (1978) fala em reintegração na vida cerimonial de todos os consanguíneos e do viúvo(a)

¹¹⁸ *Eunectes murinus*.

¹¹⁹ *Urtica*. As folhas e caules da planta são cobertas com pelos quebradiços e ocos, esses pelos inoculam um componente químico que causa uma sensação desconfortável e alergia.

¹²⁰ *Paraponera*.

¹²¹ *Zingiber officinale*.

Além destes castigos, frequentemente um destes velhos “reparava” os homens e mulheres, uma ação que consistia em um tipo de diagnóstico que se fazia atestando a virgindade ou não dessas crianças e adolescentes. Duas filas eram formadas no pátio, uma do sexo masculino a outra do feminino. Os homens deveriam puxar a pele que encobre a glândula do pênis para que o velho observasse o frênulo prepucial, tirando suas conclusões. As mulheres sentavam-se de pernas abertas sobre uma esteira e o mesmo velho introduzia o indicador na vagina, buscando tocar o hímen e descobrir se já haviam tido relações sexuais ou não. Caso ele constatasse que haviam tido relação sexual, “antes de casar”, levavam varadas nas coxas e nas costas e até mesmo tapas e pontapés ali mesmo no pátio, a frente de todos e todas que assistiam ali e no círculo das casas.

Ao que parece entre os Canela e Krahõ estes castigos ou testes eram comuns em ritos de iniciação e com os homens.

Pimenta na boca, pimenta nos olhos, excremento de cachorro no nariz, arrancar os cabelos da nuca, arranhar as costas com as defesas de piolhos de cobra, arranhar os flancos e as costas com dentes de peixe-cachorro, levantar menino do chão e deixá-lo cair. O menino deve sofrer isso tudo quieto [...]. Esses maus-tratos tinham por objetivo fazê-los fortes (MELATTI, 1978, p.289).

No caso gavião teríamos duas grandes diferenças, tais castigos aconteciam diariamente, não apenas em situações ritualísticas e deles participavam tanto os homens quanto as mulheres¹²². Mas, em comum com os Canela e Krahõ, essas medidas visavam fabricar um corpo forte, para os Gavião, um corpo “duro” para que homens e mulheres ao aprender a “regra do *me’hêh*” também protegessem seus corpos da ação patogênica de elementos exteriores. Antes de entrar nesse tema do contágio e da doença, é preciso dizer que o corpo na concepção gavião também é feito de osso (*êh’heh*) e de uma série de membros e de órgãos.

Todas palavras que se referem a ossos levam a raiz *heh*, como, por exemplo, *êh’pa’heh* (*êh’pa*;s.braço+*heh*;s.osso). Na verdade, tenho muito pouco a dizer sobre os ossos, para os Gavião os ossos são como um suporte do corpo que, muitas vezes, me descreveram como uma caixa onde coisas são depositadas e um dia, se esvaírem, deixando a caixa para trás. Talvez o mais significativo seja o paralelo, novamente, com os Jê do norte. Os ossos para os Gavião, como vimos no caso dos ossos de caças e no resguardo do homicida, são “o que resta

¹²²O fato das mulheres participarem destes castigos, assim como dos rituais de reclusão, ao contrário do que ocorre entre os Canela e Krahõ, merece ser pensado a luz dos debates sobre gênero e etnologia com mais calma, em outro momento. Sobre tal debate na etnologia sugiro o texto de Silva (2001).

fisicamente depois da morte”, como disse Giannini (1991) sobre a concepção xikrin sobre os ossos.

Quadro 9 – Partes do corpo Gavião.

Língua Gavião	Tradução	Língua Gavião	Tradução
<i>ẽh'totoc</i>	coração	<i>hontxãtxã</i>	estômago
<i>hencra</i>	tripas-intestino	<i>ẽh'cacrỹ</i>	rins
<i>ẽh'to</i>	barriga	<i>honcreẽ</i>	traqueia
<i>hepara</i>	pulmão	<i>ẽh'crỹ cajẽhm</i>	cérebro
<i>ẽh'crỹ</i>	cabeça	<i>ẽhnto</i>	olho
<i>ẽh'cryt</i>	nariz	<i>harcwaa</i>	boca
<i>hõh'to</i>	língua	<i>waa</i>	dente
<i>ẽhmpoht</i>	pescoço	<i>ẽh'pãharaa</i>	braço
<i>hõh'cra</i>	mão	<i>hõh'hẽh</i>	dedo da mão
<i>ẽh'par</i>	pé	<i>ẽh'par crỹ'heh</i>	dedos do pé
<i>ẽh'cõn crỹ</i>	joelho	<i>ẽh'par cõn</i>	tornozelo
<i>ẽh'paa cõn</i>	cotovelo	<i>hẽhcree</i>	ombro

Fonte: Elaborado por Paulo Belizário (*Jýt cacu*) e pelo autor.

Resta dizer que os Gavião possui um amplo vocabulário sobre as partes, membros e órgãos do corpo humano que se aqui aparecem sob pouca reflexão, no mínimo indicam que o estudo da etimologia das palavras e dos sentidos atribuídos a elas poderiam nos colocar a frente de novas perguntas sobre o corpo, como possíveis associações com partes de animais e plantas¹²³.

6.2 Contágio e doença

Nas etnografias amazonistas as teorias etiológicas estão articuladas a um fundo cosmológico subjacente aos processos de adoecimento e de cura, os quais envolvem diretamente a ação de espíritos e xamãs como agentes patogênicos ou de cura como parece ocorrer também entre os Timbira.

¹²³ Como acontece com os Matis do Vale do Javari (ARISI, 2017).

O trabalho de Giannini (1991) sobre o contágio entre os *Xikrin* é a grande referência nessa tentativa de aproximar os termos e as relações que os Gavião estabelecem em torno do contágio e do adoecimento. Parece que, como entre os *Xikrin*, a contaminação nos Gavião abrange um amplo leque de relações, entre grupos e indivíduos e entre seres humanos e não humanos, como espíritos, animais e vegetais. Como diz a autora, o “contágio está ligado a elementos que fluem facilmente de um corpo e podem penetrar, também com facilidade, em outro corpo. Estes elementos são: o sangue, a urina, a saliva, a lágrima, o sêmen, o sangue menstrual, odores e fumaça” (idem, p.156). Poderia aqui incluir, no caso Gavião, os feitiços (*hy'ca'hi*) enviados por feiticeiros (*hōoxyh*) e outras substâncias, como açúcar, sal, óleo e bebida alcoólica.

Entre os Gavião a contaminação, assim como para os *Xikrin*, “se dá através da ingestão, do tato, pelas vias respiratórias (inspiração) ou pelo simples ato de derramar sangue, como no caso da morte de um animal ou inimigo” (idem). No caso das enfermidades que segundo os Gavião tem origem em feitiços, apenas uma distância muito grande entre o feiticeiro e o enfeitado pode impedir o feitiço de alcançar o corpo a ser enfeitado.

Como disse Giannini, essas substâncias poluentes fluem com facilidade entre os corpos. Mas, me parece que mesmo que haja o toque, a ingestão de algum poluente ou o derramamento de sangue animal ou humano, a contaminação pelas vias respiratórias, o cheiro ruim do poluente que fica “grudado” no corpo parece se sobrepor aos outros vetores de contágio. Como se o cheiro do poluente se sobressaísse mesmo quando há a ingestão ou o toque do mesmo. Apresento dois bons exemplos, o primeiro envolvendo sangue humano e o segundo a ingestão de carne “reimosa” por um pai na couvade.

Em 2015 enquanto estava em campo, um Gavião meu amigo e alguém bem próximo da minha rede de parentesco foi assassinado. Cheguei três dias depois da sua morte e o cacique da Aldeia Governador, sobrinho do falecido, ao encontrar o corpo, trouxe-o até a aldeia com a ajuda de outros homens. Depois dele me contar sua versão do assassinato e do modo como procedeu, entrando em contato direto com o sangue do tio morto, disse que estava doente. Em todo seu corpo surgiram manchas esbranquiçadas, como um tipo de micose de pele. Depois dele me mostrar as manchas, eu disse que achava que era uma micose. Ele sabia que era um tipo de micose, mas uma micose causada pelo cheiro que havia ficado no seu corpo pelo contato com o sangue do morto.

No segundo caso, meu irmão me contou que quando seu filho ainda era “molinho” e nem caminhava ele, sabendo das restrições, comeu a carne de um caititu (*cruure*) que ele

mesmo havia matado. No mesmo dia o filho começou a “enfraquecer”, a vomitar e ter diarreia. Segundo ele, foi só quando sua esposa fez um preparo a base de alho e fumo que o menino começou a melhorar, porque o alho e o fumo “derrubaram” a catinga da carne do porco ingerida.

Como ocorre com os *Krahõ*, Canela, e Gavião, guardadas suas diferenças, os danos causados pelas diferentes formas de contágio podem se estender a parentela do contaminado. No caso *krahõ* essa extensão se assemelha com aquela que Carneiro da Cunha (1978) identificou, na qual “devemos distinguir a obrigação do resguardo que cai sobre os consanguíneos mais próximos, com consequências perigosas se não for observado, do resguardo voluntário, em geral feito como prova de afeto que é frequentemente praticado pelo cônjuge e sogros da pessoa envolvida” (idem, p.107). No caso canela Crocker disse que:

If a person is sick, or if her or his one-link relative is ailing, this person simply does not eat meat or have sex. Messengers have to be sent throughout the Canela lands to warn one-link kin of the illness so diat tiiey too can abstain [...] Thus, even though far away, they might be kitiing any one of their one-link kin who happens to be sick by eating meats and having sex (1990, p.318)

Entre os Gavião, para pensar a extensão dos danos causados pela contaminação à parentela do contaminado, também é preciso diferenciar os resguardos de consanguíneos imediatos (F,M,S,D) daqueles praticados por cônjuges ou por pessoas que o sistema de transmissão de nomes aproxima ao ponto de aparentar. No caso dos *Xikrin* a extensão dos danos à parentela do contaminado é diferente daquela entre povos Timbira, mas os resguardos, as abstenções de carne e sexo parecem possuir as mesmas ações terapêuticas e profiláticas que possuem nas restrições dos primeiros (GIANNINI, 1991). “O resguardo implica o restabelecimento de fronteiras individuais comprometidas [...] trata-se de garantir não as fronteiras sociais de um indivíduo, mas suas fronteiras enquanto organismo, através do que chamaríamos símbolos biológicos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.108). Quando estas fronteiras individuais comprometidas não são reestabelecidas pela via do resguardo, algo do lado de lá da fronteira, do lado externo do corpo, invade o organismo e começa a enfraquecê-lo, tornando-o doente, amarelo e cada vez mais próximo da morte.

A doença é chamada de *ẽh'cỳjxỳ* (*cỳj*; *s.machado+xỳ*; *v.doer*) para os Gavião, ela ocorre depois da entrada de substâncias poluentes no corpo, seja por contato, ingestão ou feitiçaria, da mesma forma como ocorre entre os Canela, Apinajé e *Krahõ* (CROKER, 1990; DA MATA, 1976; MELATTI, 1978). No caso dos *Xikrin*, humanos e animais compartilham elementos ou substâncias comuns, mas que não deixam de ser nocivas um ao outro, “ao penetrarem no corpo,

causam desordens. O indivíduo passa a ter características do ‘outro’, deixando sua condição de um ser *Xikrin*”. “Estar doente significa ter a constituição interna da pessoa modificada”. Os *Xikrin* possuem dois termos para doença que estão muito próximos da concepção gavião, são eles o *kane*, que envolve a ação de um agente patológico e *tātã*, que envolve a feitiçaria. (GIANNINI, 1991, p.159-161).

Nas etnografias com povos da Amazônia essa relação estabelecida com o elemento patológico, seja o agente ou a feitiçaria, se estende além da identificação das doenças relacionadas a cada um dos elementos em direção as formas de socialidade humanas e não humanas.

No caso dos *Yanomami* o sistema etiológico está relacionado a uma “teoria das agressões sobrenaturais intercomunitárias”. Membros de um grupo local atribuem as comunidades ao seu redor poderes patogênicos. Quase todos casos de doença e morte são atribuídos a estes poderes. Quando doenças e morte não são vistas como resultado destas ações, elas são atribuídas a inclinações agressivas de seres sobrenaturais, entre os quais estão espíritos maléficos da floresta, “descritos como humanoides ou insetos monstruosos” que habitam locais inóspitos, lagos, beira de rio, colina e mata fechada. São seres sobrenaturais que vêm os humanos como animais a serem caçados e devorados quando cruzarem seus territórios.

A agressão ao princípio vital das vítimas visa afetar temporariamente sua integridade (feitiçaria comum) ou permitir, com essa neutralização, sua devoração sobrenatural (feitiçaria guerreira, xamanismo agressivo, agressão ao duplo animal, predação dos espíritos maléficos) [...] A simbólica yanomam das agressões sobrenaturais, humanas ou não humanas, baseia-se, portanto, numa dupla metáfora canibal: a agressão ao princípio vital é vista ao mesmo tempo no modo da predação ontológica e no da devoração biológica (ALBERT, 1989, p.159).

Para os *Wauja* do tronco *Aruak*, no caso dos alto-xinguanos, a doença é a abertura dos humanos aos *apapaatai* e *yerupoho*. Os adoecimentos se manifestam através da produção de malefícios por feiticeiros humanos, como a introdução de feitiços dos *apapaatai* e *yerupoho*, o roubo das almas pelos *apapaatai* e *yerupoho* e a contaminação de patologias dos brancos. Os *apapaatai* que poderiam levar a morte, através da realização da festa em nome do causador do adoecimento e do estabelecimento da aliança pelo “patrocínio” da própria festa pelo doente, oferecem como contrapartida da celebração, proteção. “Para os yakapá, em especial, foram sua coragem e resistência em suportar uma doença grave, que lhes possibilitaram receber, dos *apapaatai* que os fizeram adoecer, os poderes da visão da audição diferenciadas”. Dela o “dono”

sai fortalecido, tanto com o sobrenatural, quanto nas redes de prestações e contraprestações de serviços em rituais (BARCELOS NETO, 2002, p.217). Os *Yawalapíti*, também classificados no tronco *Aruak*, possuem dois termos para doenças, “doenças físicas” e “doenças da alma”.

Às primeiras, cabe ao raizeiro tirar os remédios da floresta e ministrar no paciente, enquanto às segundas, cabe ao pajé retirar os objetos patogênicos do corpo do doente e recuperar sua alma. Esses objetos patogênicos são as ‘flechas’ dos *apapalutapa* que são atiradas no corpo dos xinguanos e permitem o rapto de sua ‘alma’. Porém, na maioria dos casos, a investida predatória dos *apapalutapa* não é levada a cabo totalmente, sendo inclusive de interesse desses que isso não ocorra, pois antes a família do doente já haveria de ter chamado um pajé, o qual começa a trabalhar para reaver a integridade da alma no corpo de seu paciente [...] Essa relação é predatória, a princípio, porém a mudança de perspectiva, quase sempre, é reversível e o esforço dos pajés é investido em instaurar uma relação de reciprocidade entre xingano e espírito. Com a intervenção xamânica, o pajé inverte a relação e faz com que o *apapalutapa* assuma o ponto de vista humano, efetuando a familiarização (ALMEIDA, 2012, p.88).

Será no mundo onírico que essa troca de perspectivas assumirá uma forma explícita. Almeida nos lembra que no Alto Xingu “não há esforços de dessubjetivação de caças” e que “assumir o ponto de vista do outro significa estar doente” (idem). Esse é o ponto que acho importante reter, justamente porque ele esclarece essa breve aproximação das teorias etiológicas nas etnografias com povos da Amazônia com os conceitos gavião. Não há entre os gavião rituais onde os doentes estabelecem alianças, por meio do patrocínio das festas, com agentes patológicos, sejam eles espíritos ou animais. Talvez porque diferentemente dos alto-xinguanos, há entre os Timbira esforços de dessubjetivação das caças, mas trabalhar com a ideia de que assumir o ponto de vista do outro é estar doente ajuda a pensar a ação destes seres outros no processo de adoecimento do corpo, que tem pontos em comum entre alto-xinguanos e povos do Brasil Central.

Giannini (1991) disse que os dois conceitos *xikrin* de doença estavam relacionados com o contato com o agente patológico e com a feitiçaria, enviada pelos xamãs. Os Gavião possuem apenas uma palavra para doença (*ẽh'cỳjxỳ*), mas como os *Xikrin* e os alto-xinguanos, dos exemplos acima, identificam formas diferentes de contágio, seja pelo contato com o agente patológico, ou através da feitiçaria enviada por feiticeiros. Parece-me que o uso da mesma palavra para se referir a formas diferentes de contato indica também como elas próprias são intercambiáveis. Ou seja, o toque no agente patológico pode acionar a doença pela feitiçaria, assim como a feitiçaria pode acionar a doença pelo toque no agente patológico. Enquanto estava em campo, assuntos relacionados a feitiçaria eram sempre muito evitados, mas um dia,

enquanto me ensinava a carregar os cartuchos da nossa munição de caça, meu irmão falou de duas vezes em que ele e sua esposa haviam sido enfeitizados. Na primeira ele quase havia ficado surdo quando calculou mal a quantidade de pólvora e o projétil estourou ao lado da sua orelha, na segunda sua esposa precisou operar a vesícula.

Mas isso era feitiço, eu sei quanta pólvora tem que por, foi aquele feiticeiro que esteve aqui em casa, tomando café, conversando e reparando nas coisas, foi ele que botou feitiço na minha espingarda [...] Ele que botou feitiço na sua cunhada, diz que é vesícula, mas é feitiço, ele brigou com o pai dela lá em outra aldeia e agora faz maldade pra todos os filhos dele. (Miguel Belizário-Tep to, *Crêtyx, Mâraxe*. Aldeia Governador, 2015).

As doenças causadas por feitiçaria podem atingir qualquer um, homem, mulher ou criança. Quando perguntava para os Gavião sobre feitiçaria e feiticeiros eles diziam que entre eles haviam se acabado, só existiam entre os *Krikati, Krahõ, Canela*. Se bem que muitas pessoas da minha rede de parentesco, temendo por minha saúde, diziam que havia um feiticeiro em atividade na TI Governador, mas nunca o faziam em público. Mas, parece que ter apenas um, ou não ter nenhum feiticeiro não impede as pessoas de buscarem a cura entre outros povos indígenas e mesmo nos municípios de Amarante do Maranhão e Sítio Novo com os “curandeiros” *cohpe*. Se não existem feiticeiros, a feitiçaria continua existindo e sendo a causa, segundo principalmente os mais velhos, de muitas doenças e mortes. A preocupação de algumas pessoas da minha rede de parentesco com a feitiçaria derivou de uma crise renal que tive em campo após uma visita a aldeia daquele que consideram feiticeiro. Eles me diziam que ele deve ter pedido alguma coisa que eu não dei, por isso teria me colocado feitiço.

Essas doenças relacionadas a feitiçaria estão por si só vinculadas a doenças cujo o agressor é a alma (*carõ*). Essa agressão pela alma também pode ser oriunda de defuntos humanos (*me carõ*) que vivem na aldeia dos mortos, como da alma de animais, os caçadores, por exemplo, adoecem frequentemente pela ação de almas durante as caçadas.

As agressões pelos *me carõ* são mais frequentes nos consanguíneos do morto, mas podem incluir outras pessoas que o hospedavam, ou tinham alguma proximidade maior com o morto. Durante o luto de resguardo, *Pÿr pex*, ouvi muitas narrativas sobre o *carõ* do morto que teria visitado seus parentes e lhes deixado uma forte dor de cabeça. Esse é o momento do ritual em que os *me carõ*, do falecido e dos parentes do falecido, são convidados a comer e dançar na aldeia. Por isso, há muito cuidado e precaução nos resguardos de luto.

Em outros momentos rituais esse contato também é destacado daqueles cotidianos, como no ritual de *Ruruut e Wyty* que pude observar, onde os banhos de água que os iniciados

recebem para finalizar o ritual parecem, como acontece entre os Canela (NIMUENDAJU, 1944; CROCKER, 1990), estar associados a limpeza do corpo destes que estavam em contato mais próximo com os *me carõo*.

As doenças causadas pelo *carõo* de animais não necessariamente estão relacionadas com o derramamento de sangue, como entre os Xikrin, para os quais nesse derramamento existem dois tipos de agressão: “o espírito do animal penetra no corpo do indivíduo contagiando-o com suas propriedades; o espírito animal rouba a alma do indivíduo (GIANNINI, 1991, p.164). No caso Gavião há uma classe de animal na qual a mera proximidade física é suficiente para que a contaminação e a doença se instalem. Mas, quando há derramamento de sangue o *carõo* do animal, principalmente pela ingestão, vem contagiar o corpo daquele que o ingere ou de um terceiro, o que é muito comum na couvade. Quando um pai, ou, uma mãe de resguardo comem carne de poraquê (*pypre*), é a alma do poraquê (*pyp carõo*) quem vem adoecer a criança em estágio de desenvolvimento, quando ainda está “mole”, fazendo-lhe chorar constantemente, como se estivesse levando choques. O mesmo ocorre com uma série de outros animais, com o macaco (*cohcu*), por exemplo, o derramamento de sangue ou a ingestão da carne cria um canal entre o *cohcu carõo* e o corpo da criança, que se tornará agitada e, aos poucos, doente.

No segundo caso, quando “o espírito animal rouba a alma do indivíduo”, disse que entre os Gavião há uma classe de animal da qual a mera proximidade causa adoecimento, me refiro ao “chefe das caças”¹²⁴, o *carõo crÿre*, (*carõo*;s.alma,sombra,imagem,brinquedo,desenho,foto+*crÿ*[*ẽh*’*crÿ*:s.cabeça]+*re*;suf.diminutivo). O *carõo crÿre* tem forma antropomorfa e nas narrativas é descrito como um anão, sem rosto de humano, com os cabelos compridos arrastando no chão e que se desloca rapidamente, sem ser visto na mata “fechada” onde vive. Ele pode se aproximar ou não do caçador, mas lança no ar um cheiro forte e muito ruim, que mesmo que o caçador corra na tentativa de fugir, lhe persegue pela floresta. O caçador fica “triste”, muito cansado e adoecer. Banhos com ervas de odor forte são indicados para “derrubar” a catanga do *carõo crÿre* que pode matar o contaminado.

A última dessas formas de agressão que menciono são aquelas relacionadas aos *cohpe*, as comidas e as bebidas do *cohpe*. Meus dados são muito imprecisos nesse tema, tampouco pretendo explorar aqui as péssimas condições de saúde a qual estão submetidos os Gavião, porque elas mereciam espaço e cuidados maiores. Os Gavião dizem que estão adoecendo por estarem comendo muita carne de frango, óleo, sal e açúcar. Eles dizem que muito “veneno” é

¹²⁴O termo faz referência direta a ideia de “dono” desenvolvida por Fausto (2008) e Cesarino (2010).

colocado no frango para crescer rápido. Muitas pessoas escaldam o frango antes de prepará-lo para consumo, dizendo assim eliminar parte desse veneno. O óleo e o sal estão nas alimentações diárias a base de arroz branco e no preparo das carnes. Por mais que as pessoas gostem de carne moqueada ou assada, muitas vezes o preparo no fogão a gás é feito. O açúcar vem no café e nos refrigerantes, consumidos em abundância quando é possível. Não tenho dados precisos, mas ouvi muitos idosos relatando casos de diabetes e derrame cerebral que foram a causa, segundo os médicos, de muitas mortes na TI Governador.

Pois bem, descritas as formas de contágio e o adoecimento que desencadeiam no corpo dos Gavião, vejamos com mais detalhe a morte, o morrer, o morto e o processo de reinstalação da vida que o ritual funerário *Pỳr pex* cria.

6.3 - Morte e ritual funerário

A palavra que os Gavião usam para o verbo morrer é *tyh* (*tyh*;v.*morrer*) e para o morto a palavra utilizada é *ẽh'tyhç* (*ẽh'tyhç*;s.o *morto*). Não consegui ter certeza se a morte está associada ao não funcionamento do sistema respiratório ou do sistema cardiovascular. Quando fazia essa pergunta parecia que a resposta me trazia de volta a pergunta inicial, a respiração cessa porque o coração para de bater, o coração para de bater porque a respiração cessa, me explicavam¹²⁵. O que é comum entre os Gavião, outros povos Timbira e ameríndios em geral, é a ideia de que a morte não tem a conotação anatomo-bio-fisiológica que lhe outorgamos, ou seja, a morte não se define pela interrupção dos sinais vitais. Os sinais vitais, eles próprios também são percebidos de formas diferentes. Para os Gavião tudo que existe na Terra possui *carõo*, que é traduzido nas etnografias como “alma”.

O *karõ*¹²⁶ foi pensado como um tipo de substância vital que habita o corpo de todos os seres sobre a Terra, embora o abandone temporariamente em sonhos, doenças e definitivamente na morte. A morte, por sua vez, não seria uma passagem abrupta de estado entre vivos e mortos, mas um processo que pode ser reversível até que o *karõ* se instale na aldeia dos *mekarõ* (almas), espaço complementar e oposto ao dos vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). No entanto, o sentido dessa substância vital que anima os corpos e a condição humana de diferentes seres parece ser mais amplo e complexo, já que a palavra *karõ* se aplica a toda “imagem do corpo”,

¹²⁵Diferente dos Krahõ para quem é dito morto quando a respiração cessa (CARNEIRO DA CUNHA, 1978)

¹²⁶Uso a grafia conforme usam os autores que cito.

denota “fotografia, o reflexo”, “um duplo” que remete ao objeto sem necessariamente refleti-lo (idem, p.10).

A tradução da palavra gavião *carão* não faz menção a qualquer conteúdo interno da pessoa. O termo evoca a mesma noção de duplo, se refere a espírito, ou alma como coisas separadas do corpo, além de denotar sombra, imagem, boneca(o), desenho, fotografia, ou de uma forma geral, uma imagem. Ou seja, algo que pertence ao exterior, que depende exclusivamente dessa condição de exterioridade ao corpo\objeto para se manifestar e dar a ver sua existência. Por outro lado, os Gavião não sabem dizer a origem do *carão*. Quando a criança começa a se formar no ventre da mãe o *carão* já está no bebe¹²⁷, reafirmando a ideia que além de duplo, o *carão* também age como um princípio vital ou, no mínimo, animador do corpo vivo.

Desde o início do trabalho de campo eu tinha em mente que as questões envolvendo o tema do corpo seriam algo a observar atentamente, o que não sabia então era que seria levado a pensa-las a partir da morte. Entre 2014 e 2016 observei e registrei em vídeos, fotos e gravações de áudio quatro realizações do ritual funerário *Pỳr pex* (*pỳr pex*;s.a barriguda, tora da cerimonia), três na Aldeia Governador e uma na Aldeia Riachinho. Foi a partir da vivencia em campo durante estes períodos que os assuntos relacionados a morte, ao morto e as almas, chegaram até a mim, já que em outras situações pouco se fala sobre tais assuntos, muito menos com o antropólogo. Não vou fazer uma descrição detalhada do ritual de *Pỳr pex*, vou me ater a pontos específicos do ritual que me ajudam na forma como pretendo abordar a dualidade em torno do conceito de *carão* e dos esforços dos vivos no ritual funerário. De qualquer forma, como pode ser observado em inúmeros exemplos da etnografia americanista, não há um consenso entre os Gavião sobre a morte e o pós-morte, além de se tratar de um conhecimento restrito a um pequeno grupo de idosos.

Após a morte, o corpo do morto é levado para a casa de sua mãe, ou da mulher mais velha a qual está vinculado por uma ideologia uterina, como primeiro observou Nimuendaju (1946) entre os Canela. Quando o corpo chega a casa onde será velado e preparado para o enterro, um coro de choro, gritos e lamentações toma conta dos arredores. Esse é um momento onde o choro é enfatizado e as lamentações, que soam como um canto, se referem a saudade que os vivos sentirão e ao pedido que o morto aceite sua condição de não pertencimento ao mundo dos vivos e os deixe em paz, característica que parece ser comum entre os Krahõ e Canela (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROKER, 2009). De modo geral, incluindo os

¹²⁷Como é entre os Apianjé (GIRALDIN, 2000). Por isso, mesmo em casos de aborto é necessário resguardo de luto e outros procedimentos, como atribuir um nome a criança que morreu.

Apinajé, “o choro é um indicador da aceitação da passagem ocorrida com a pessoa, sendo um ato que impediria o retorno do *karõ* para o corpo e a continuação da vida” (GIRALDIN, 2012, p.03-04). Justamente por isso, não é aconselhado que ocorra o choro até que se confirme a saída do *carõ* do corpo, já que pajés poderiam resgatar o *carõ* antes dele se instalar na aldeia dos mortos, ou outros vivos poderiam, em sonho, descobrir se essa condição se efetivou ou não. Giralдин descreve a narrativa de uma mulher Gavião relacionada a essa condição do choro.

Por volta das quatorze horas, a mãe do rapaz teve um desmaio e, alguns minutos depois, recobrou-se e começou a chorar, no que foi seguida por todas presentes. Posteriormente ela disse que ao desmaiar seu *karõ* viajou e encontrou o *karõ* do seu filho, que já estava namorando uma mulher bonita e que não iria mais voltar. Assim sua mãe chorou, consolidando a situação da morte. (idem, p.04)

Em 2015 quando o corpo chegou as pessoas se reuniram e choraram. Depois choraram por volta das 18 horas quando escureceu, a meia-noite e as 6 horas da manhã, no raiar do dia¹²⁸. As manifestações mais intensas do choro aconteciam quando as pessoas se aproximavam do corpo do morto. Ao redor do corpo, formando um pequeno círculo, somente os consanguíneos do defunto, que choram, lamentam e tocam o corpo do morto. Em outro círculo ao redor deste, outros parentes com relações mais distantes. Em seguida se aproximam os grupos domésticos da aldeia, família por família, formando ao redor do morto o mesmo círculo, enquanto choram e lamentam, depois se afastam cedendo lugar aos outros.

O corpo do falecido é colocado sobre um colchão, que fica acima da esteira de palha de babaçu (*pap*;s. esteira de palha de babaçu) e imediatamente as mulheres mais velhas as quais o defunto está relacionado por linhagem matrilinear começam a despi-lo, para em seguida lavá-lo com um pano e água, cortar seu cabelo e então, pintá-lo completamente de urucu (*pyh*;s.urucu). No caso dos *Apinajé* é um amigo formal do morto quem deve lavá-lo e pintá-lo, mas não tenho dados suficientes para estender essa relação ao caso dos gavião, como me diziam, todo esse trato até o momento do enterro cabe “ a casa do morto”, basicamente as mulheres consanguíneas. Os Gavião não utilizam penas na ornamentação do corpo do defunto, diferentemente dos *Krahõ* que utilizam empenação em “personagens de destaque na vida pública e cerimonial” e dos Canela que empenam o corpo dos mortos considerados *Hamrén*, pessoas preparadas desde o nascimento para ser exemplo de conduta social. Se entre os *Krahõ* e Canela o uso das penas vai distinguir a posição social do defunto, entre os Gavião essa

¹²⁸É interessante destacar que o choro seguiu a mesma separação dos cantos nos rituais, cantigas do dia, da noite, da madrugada e da alvorada.

distinção se dará pela realização da performance de *Tutuutre*, que acontece no ritual funerário de caciques, dos pais de quem tem filha(o) com nome de *Wyty* e daqueles que já foram *hýcre* no ritual de *Wyty*.

Depois do choro, onde participam os outros grupos domésticos, inclusive aqueles formados por outras aldeias que vem chorar pelo morto, são os parentes consanguíneos do morto que permanecem próximos ao seu corpo. A remoção do corpo e sua condução até o cemitério é de responsabilidade dos afins masculinos do morto, que até este momento tinham participado a distância e calados. É muito intenso e triste o momento que o corpo sai de perto dos consanguíneos e fica nas mãos dos afins. Os parentes do morto choram desesperados e são os homens que conseguem deter as mulheres que agarram e tentam impedir que tirem de perto delas o defunto¹²⁹. Com o caixão nas mãos esse grupo de homens se dirige até o cemitério, ou é levado por alguma caminhonete ou pequeno caminhão. Como acontece com os Canela, os consanguíneos do morto nem se aproximam do corpo até o cemitério. Chorar e pensar muito no morto é algo perigoso. “É perigoso pensar muito nos mortos porque, se os enlutados lembrarem da pessoa amada muito intensamente ele poderá retornar como alma para reivindicar suas vidas” (CROCKER, 2009, p.109).

O cemitério na Aldeia Governador fica na parte leste, a poucos metros do círculo periférico das casas. As covas são distribuídas uma ao lado da outra, formando “ruas”, como me disseram, com cerca de sete ou dez covas em cada uma delas num total de três ruas. De forma unanime, as cabeças dos defuntos são voltadas também para o leste. A cova tem formato retangular, com cerca de 1 1/2 m de profundidade e é cavada por afins do morto ou por outros homens, amigos, que dão sua contribuição. A cova é construída com bastante precisão, já que é precedida por um jirau, que mantém o caixão longe do contato com a terra. Assim que terminam de cavar a parte interna da cova, o homem que estava por último dentro dela limpa, atentamente, suas pegadas do chão, temendo que o *carão* do defunto siga-o até sua casa após o enterro. O caixão é colocado sobre dois tocos no interior da cova, que impedem seu contato com a terra.

Quase na altura da superfície fica o jirau, sobre ele uma esteira de palha de babaçu (*pap*) impede que a terra caia sobre o caixão. Acima do punhado de terra, palhas de palmeiras. Em alguns casos, colocam os objetos e utensílios que o defunto usava com frequência, como sua lanterna, facão, colchão, algumas roupas, cartelas de remédio, cuia e etc.

¹²⁹ Entre os Krahõ e Canela é comum homens e mulheres consanguíneos do morto se autoflagelarem nesse momento (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROCKER, 2009), mas não observei essa condição entre os Gavião e tampouco alguém comentou sobre ela.

Foto 26 – Cova com jirau.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Enquanto terminam de jogar as últimas pás de terra, as pessoas que participam do enterro pegam um punhado de terra e jogam sobre a cova, com a mesma intenção de não serem seguidas pelo *carão* do defunto.

Finalizada essa que considero uma primeira parte do ritual de *Pÿr pex*, podemos observar que, como ocorre com outros Timbira, onde o choro e as lamentações pós-morte, assim como a ornamentação do corpo do morto, a remoção e o enterro são formas pelas quais os vivos buscam estabelecer com a(s) alma(s) um rompimento de relações, buscando “alegrá-las” e “confortá-las” com a condição de que vivem em outro mundo e que agora precisam abandonar o contato com os vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROCKER, 1990; GIRALDIN;2012).

Mas, de que alma estamos falando? Porque como vimos o *carão* tem uma definição baseada em sua dualidade, é tanto princípio vital quanto “duplo”, uma imagem de um corpo ou objeto que se manifesta exteriormente na ausência desses primeiros. Se temos em muitas etnografias a noção de que os mortos são a expressão máxima da alteridade (CARNEIRO DA CUNHA, 1978), o que há além da alterização do morto? Sabemos que essa relação desencadeia uma série de processos sociais, principalmente, entre amigos formais e a família do morto (GIRALDIN, 2012), mesmo que no caso gavião não necessariamente eles ocorram entre amigos

formais. Mas, de forma mais ampla, qual a consequência de estender essa ideia das almas como “imagens invertidas dos vivos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978) tanto para o mundo dos vivos, quanto para o mundo dos mortos? Acredito que esteja na própria dualidade do termo *carão* a possibilidade de pensar essa questão.

Essa dualidade do *carão*, como princípio vital que anima os corpos, mas também como “alma” que se ausenta definitivamente na morte, se complica ainda mais. Além dessa dualidade corpo\alma, quando o *carão* abandona o corpo definitivamente na morte a alma fica vagando por um tempo entre o mundo dos vivos e dos mortos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROCKER, 1990; GIRALDIN, 2012), e nisso há mais ambiguidades também.

Duas mulheres idosas da Aldeia Governador me explicaram que o *carão* quando abandona o corpo passa a viver na aldeia dos mortos, que fica ao oeste onde os espíritos comem boa comida, dançam, caçam, podem contrair matrimônio e onde vão estabelecer-se definitivamente após finalizado o ritual de *Pÿr pex*, chamam a alma nessa condição de *me carão*. Da mesma forma, muitas pessoas falam de almas que perambulam pelo mundo dos vivos, ao redor da aldeia, na mata, no campo de futebol e nas roças, inclusive com possibilidades de interagir com eles, sinal de grande prejuízo aos vivos. Essa alma que perambula logo após a morte, ou mesmo um tempo depois dela, quando é identificada costuma ser chamada pelo nome pessoal do falecido, acrescido da palavra *carão*, como, *Porecrat carão* (a alma do *Porecrat*). Elas sentem “saudade” da vida na terra, procuram estar próximas dos parentes, manter relações sexuais com as\os viúvas\viúvos e convencê-los a segui-las até a aldeia dos mortos, onde tudo é bom e em estado de festa.

Entre os Apinajé essa dualidade sobre o conceito de *karō* se aplica com mais clareza que no caso gavião.

Após o corpo morrer, o *karō*, composto como vimos por duas partes (uma mais forte a outra mais fraca), fica durante algum tempo nas proximidades do local onde a pessoa vivia. Assim que se encerra o luto, com a realização de ‘festas’ desejadas pelo falecido ou solicitadas pelos arranjadores de nomes (as cerimônias de *me~ ôkréporundi elou Pàrkapê* [cf. Giralдин 2000]), o *karō* vai morar definitivamente na aldeia dos mortos. Para os Apinaje, no mundo dos *me~ karō* existe tudo como neste mundo que vivemos, com a diferença que nós não podemos vê-lo. Ali os *me~ karō* vivem em aldeias, comem, bebem, namoram, casam, têm relações sexuais e...morrem. Esta morte do *karō* é, na verdade, a morte daquela parte mais forte (ou mais escura da sombra) do *karō*. Resta, ainda, a parte mais fraca dele. Esta sombra mais fraca (a alma do *karō*), com a morte do *karō*, pode se transformar, transmigrando para o mundo visível e tomando algumas formas diferentes. (GIRALDIN, 2001, p.41)

Desde o trabalho de Carneiro da Cunha (1978) conhecíamos as capacidades de “metamorfoses do karõ”, mas o trecho acima é interessante menos por indicar outras formas que o *karõ* toma liberto do corpo do que por mencionar os múltiplos sentidos que a palavra assume. No caso dessa multiplicidade de sentidos, entre os *Xikrin*, Giannini (1991) identifica uma nítida diferença entre o *karõ*, traduzido como alma, de outro elemento traduzido por “energia vital”, o *kadjuo*. O *kadjuo* é pensado “como sendo a energia vital do indivíduo [...] O *kadjuo* é um elemento que se fortalece durante a vida. Aos poucos e através dele, a pessoa se forma” (idem, p.146). Coelho de Souza (2002) comenta que essa “segunda alma”, aquela que abstraída do corpo tem um nome e unida a ele tem outro, tem paralelos com os Canela. Os Canela se referem a dois tipos de alma, *mẽ karõ* e *mẽ katswèn*, sendo a distinção entre ambos pouco clara. “First, the *karõ* (Glossary), an immediately dead Canela, is the one that is frequently spoken of, while the other, the *katswèn* (core: central material) is of a different nature” (CROCKER, 1990, p.312). Uma menção a paralelos amazônicos sobre essa multiplicidade dos sentidos atribuídos a alma no *post mortem* pode iluminar ainda mais o caso dos gavião.

Entre os povos de língua Pano, os *Kaxinawá* possuem uma ampla e elaborada classificação sobre as concepções de pessoa e alma, especificamente relacionadas aos “espíritos” (*yuxin*). Dentre os quatro tipos de *yuxin* de uma pessoa, os mais importantes, aqueles considerados “verdadeiras almas”, que ao contrario dos outros tipos possuem consciência e intencionalidade, são o *yuxin* do corpo (*yuda baka*) e o *yuxin* do olho (*bedu yuxin*). “A origem e o destino do *yuxin* do olho é o céu; pode-se então, considerar que o vínculo deste *yuxin* com o corpo é transitório”. Na ausência do corpo o *yuxin* do olho viaja pelo céu para ir viver na aldeia de deuses canibais. “Para o *yuxin* do corpo, por outro lado, não há existência fora do corpo, porque ele cresce com o corpo e *incorpora* as experiências vividas”. O *yuxin* do corpo existirá até o fim dos restos mortais, está ligado a memória e afeto do corpo vivo (LAGROU, 2007, p.323).

Os *Wauja*, falantes da língua *Aruak*, compreendem a natureza múltipla para alma numa categorização ternária. Além da “*upapitsi* (a substancia vital, ou o “outro corpo)””, distinguem outros dois tipos de “alma-imagem – *yakula* (literalmente “sombra)””, *ojutai ogamawato* que pode ser traduzido por “alma no (do) olho” e um tipo de “alma-do-morto – *iwejekui* (“vulto” ou “espectro do morto)”” (BARCELOS NETO, 2008, p.100-101). Na morte a *yakula* desprende-se do corpo e passa a ser chamada de *iwejekui*, seu destino passa a ser o céu. Outra versão diz que é o *ojutai ogamawato* que se transforma em *iwejekui* e vai para o céu. Para os

Wauja parece não haver contradição nisso, pois tanto *yakula* quanto *ojutai ogawato* não são distintas em natureza, “embora manifestadas de modos diferentes”, o que sugere que essa multiplicidade de sentidos atribuídos a alma no *post mortem* evidenciam “funções-destino específicas a cada alma” (idem).

Entre os *Kalapalo*, grupo de língua *Karib* que vive no Alto Xingu, o nome genérico dado a alma é *akuã*, descrita como um princípio de animação ou vital, presente em todos os seres. Também “distinguem ainda uma “alma do olho”, *ingugu oto*. A saída progressiva da *akuã* do corpo, que se torna *akuãpe*, “ex-alma”, e da “alma do olho”, devem ser vistas enquanto entidades distintas e que por isso terão distintos destinos. Na morte, “a alma do olho deixa o corpo, vai para a frente de sua casa e começa uma complicada jornada para a aldeia dos mortos, no céu: já *akuã* apenas começa a se soltar do corpo, processo que só termina após o enterro”, ou seja, quando realizarem o ritual funerário *kalapalo egitsu* (GUERREIRO, 2015, p. 254). É esse o ponto que nos interessa nessas comparações, a multiplicidade de sentidos atribuídos a alma indica destinos e ações diferentes por parte dos vivos. Por isso, vejamos mais um pouco como os *Kalapalo* resolvem esta questão antes de voltar para os Gavião.

O ritual funerário *egitsu* dos *Kalapalo* é realizado apenas para os chefes mortos. A intenção é tornar o chefe morto “memorável”. Conseqüentemente “os *Kalapalo* empreendem um processo que tenta assegurar à sua alma alguma humanidade, condição necessária para criar uma relação de continuidade entre os mortos e os vivos¹³⁰”. Algo como uma “reconstrução do parentesco perdido”, ligada, como na produção do parentesco entre os vivos, “a fabricação de (novos) corpos” (idem, p.251). O corpo específico do humano, nos lembra o autor, é fabricado como humano por seus semelhantes, da mesma forma que entre os Gavião, como vimos neste mesmo capítulo e nos anteriores. Do mesmo modo, mas inversamente, a morte implicaria em transformações nas relações de parentesco com o morto. Guerreiro (2015) chega a este ponto depois de pensar sobre os destinos *post mortem* da alma. A divisão da pessoa em alma-sombra e dono do olho corresponde a aparentamentos distintos que são visíveis, sobretudo, na produção das efígies (toras) no ritual *egitsu*. A humanização das efígies através da ornamentação associa o chefe morto ao arquétipo mítico dos chefes, as efígies são as “formas canônicas” de produção dessa imagem, elas mesmos são chamadas de “desenho de gente”. Se o xamã traz a alma do vivo, as efígies trazem a alma dos mortos. “No primeiro caso é a alma que é devolvida a seu corpo, enquanto no segundo é preciso produzir um corpo, ainda que temporário, para a alma do

¹³⁰Exatamente o oposto do que sabemos sobre os Timbira, que segundo as etnografias estariam em um processo de desumanização da alma.

morto – a efígie” (idem, p.437). Se os objetivos do ritual *egitsu* são cortar laços entre a alma e os vivos, assim como “lembrar do morto”, eles só são alcançados porque “o morto é tornado presente”, uma vez que com as efígies passa a ter um corpo.

Toda essa discussão que partiu da ideia de uma “segunda alma”, da multiplicidade de sentidos atribuídos a alma e os diferentes esforços que ela aciona entre os vivos está muito próxima da distinção que Viveiros de Castro (2002b, p.443) faz da alma, “um conceito de alma como *representação do corpo* e um outro conceito de alma que não designa uma mera imagem do corpo, mas o “*outro do corpo*”, que só aparece no lugar do corpo vivo, “nunca junto a ele”¹³¹. Se tudo, ou quase tudo, possui alma, esse fundo de “humanidade” que é comum a todos os seres no pensamento ameríndio, os corpos são os responsáveis pela diferenciação, já que são pontos de vistas diferentes porque são corpos diferentes (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002a). Isso nos leva de volta a ideia de “tornar o morto presente”, já que se considerarmos a concepção de que o mundo das almas é o “outro lado”, precisamos trazer para nossas etnografias as implicações dessa assertiva, já que: “o outro lado do outro lado é este lado, o que pode significar que o invisível do invisível é o visível, o não-humano do não-humano é o humano, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.444).

A ideia dessa “segunda alma” ou da multiplicidade de sentidos atribuídos a alma se complica no caso dos Gavião, que não necessariamente possuem um termo para essa “segunda alma”. Parece que como entre os *Suya* (COELHO DE SOUZA, 2002), um único termo condensa a multiplicidade de sentidos em torno da alma sem haver necessidade de outros termos, como aqueles que existem entre os *Xikrin* e os povos amazônicos. No entanto, os Gavião mobilizam sentidos diferentes para o termo *carão* que por sua vez implicam em ações diferentes dos vivos em resposta a cada um destes sentidos durante o ritual funerário.

Na morte, quando o *carão* abandona definitivamente o corpo ele reencontra a condição celeste e imortal que lhe é atribuída pelos Gavião, a condição de algo feito de uma natureza distinta daquela dos vivos e que pertence a um outro mundo. O choro e as lamentações, assim como a ornamentação do corpo do defunto, são formas de separar estes mundos e estes corpos, como também são mais que isso. Aqui talvez seja interessante o paralelo com os povos amazônicos, que falam de algo como uma “alma da alma” e uma “alma do corpo”, a primeira

¹³¹ Como vemos nas etnografias americanistas, esse corpo e a condição de sujeito não são exclusividades de seres humanos, humanos e não humanos apreendem o mundo de pontos de vista distintos. Possuir uma perspectiva confere a humanos e não humanos uma mesma “humanidade” através da qual vêm a si como os outros se vêm (VIVEIROS DE CASTRO, 1996)

relacionada com essa ideia de imortalidade de uma alma do céu, a segunda coma ideia de “sombra” ou duplo, definitivamente marcada pelas experiências mortais do corpo em vida.

No caso gavião talvez pudéssemos falar de um “corpo do vivo”, que na verdade está morto e se despede desse mundo no enterro, dando lugar a “alma alma” que passa a viver na aldeia dos mortos, assim como um “corpo do morto”, que na verdade está vivo e se apresenta ao mundo dos mortos, dando lugar a “alma do corpo” que perambula pelo mundo dos vivos até a realização do ritual *Pÿr pex*.

Acredito que nessa primeira parte do ritual o *carão* assume essa forma de “alma da alma”, que surge quando o “corpo do vivo” deixa de existir, exigindo dos Gavião esforços no sentido de atribuir a este corpo, numa fase final da sua formação, índices de humanidade: como nas representações de afeto pelo choro, na pintura corporal a base de urucu (o vermelho marca a humanidade gavião) e no enterro com a cova precedida de jirau (que remete ao mito da vida breve, M4). Todo o processo funerário até aqui está quase que circunscrito à parentela do morto e a sua casa¹³², porque se fabricar humanos é coisa de parentes, fabricar mortos também. O “corpo do vivo” se despede desse mundo carregando consigo as marcas míticas daquilo considerado humano para os Gavião. Finalizado o enterro, ele parece ceder lugar ao “corpo do morto”, pelo qual os vivos se relacionam através da “alma do corpo”, que continua na terra até a finalização do ritual.

Um ou dois dias depois do enterro os parentes do morto começam um tipo de visita aos lugares e pessoas que o\la falecido\la visitava em vida, principalmente as casas de mulheres com as quais tinha laços de parentesco e onde se hospedava durante a realização de rituais em outras aldeias. A visita é como se revivessem, e revivem, não só a memória, mas o próprio morto, estando onde ele esteve. Entre os Canela, se a lembrança do morto persistir no pensamento da viúva\viuvo,

uma amiga formal acompanha-a por todos os lugares na aldeia e ao redor dela, onde suas lembranças são vivas. A viúva pode lembrar vividamente onde foi se banhar e praticou sexo com seu marido, ou onde arrancou ervas daninhas com ele em sua roça. A amiga formal ouve as memórias da viúva e se junta a ela no choro (CROCKER, 2009, p.110).

Mas, notem que tais lembranças são da viúva, já que não é bom pensar muito nos mortos que podem voltar e lhe fazer algum mal. No caso gavião essas lembranças revividas são as do

¹³²As visitas que ocorrem para chorar o defunto são quase todas da parentela do morto, em todas as realizações do *Pÿr pex* que observei sempre identifiquei grupos que mantinham respeito pelo enlutados, mas se quer se aproximavam da casa do morto ou das outras etapas do ritual.

morto, não da viúva, na visita se visitam os lugares e pessoas por onde o morto “passou”. Na Aldeia Governador eles saíam pela manhã e no fim do dia, visitando casas, o campo de futebol e quando precisavam se deslocar a outra aldeia motos, caminhonetes ou o caminhão os levavam, indo muito gente enlutada junto com estes parentes próximos do morto. Quando chegam os anfitriões preparam alguma comida e bebida que são distribuídas a todos que acompanham esse cortejo e, principalmente, choram com a família do morto, principalmente choram. Conversas quase não existem, elas acontecem praticamente entre a dona da casa e a viúva, que se falam brevemente e muito baixo. Quando perguntei o que diziam um ao outro, me disseram que a viúva lembra a pessoa anfitriã do quanto o morto gostava de estar ali entre eles, relembra das últimas vezes que “passou” ali.

Durante estes dias de visitação, até a realização da “visita” que ocorre no sétimo dia após a morte, os parentes do morto ou pessoas que tiveram muito contato com o corpo do falecido devem ser purificadas com banhos a base de ervas medicinais. A viúva deve-se mudar para a casa da mãe de seu marido, ou o contrário no caso do viúvo, pelo menos até que se finalize o ritual. O cheiro forte das ervas usadas nos banhos “derruba” a catinga da alma do morto. A mudança temporária de casa evita que os pensamentos se voltem ainda mais ao falecido, tornando sua jornada a aldeia dos mortos mais complicada e perigosa aos vivos.

Sete dias após o enterro os Gavião realizam a “visita”, essa não mais das pessoas aos lugares que o morto “passou”, mas da alma do morto na casa onde vivia, mais especificamente, da “alma do corpo” que segue na terra até o fim do ritual. Dois dias antes da “visita” os familiares do morto, em geral as pessoas do seu grupo doméstico, começam os preparativos. Todo o esforço em produzir uma grande quantidade de comida¹³³ diz respeito a intenção de oferece-la ao morto e seus parentes mortos, que junto com ele tem na “visita” a possibilidade de se aproximar, chamados pelas cantigas, *me carõ jacree* (*me*;pron plur.pessoas+*carõ*;s.espírito,alma, sombra, imagem, brinquedo, desenho, foto +*jacree* [der.*ẽhncree*;v.cantar], se alimentar e voltar para seu mundo junto aos mortos. Assim ao menos esperam os vivos. A comida oferecida é aquela que o morto gostava de comer¹³⁴. No dia da “visita” as famílias, divididas pelos grupos domésticos, começam a chegar assim que escurece. Algumas trazem vasilhas de comida para aumentar a oferta aos mortos e também como uma forma de auxiliar a família do morto, já que na “visita” reúne-se uma quantidade muito maior

¹³³Em uma das realizações do ritual de Pÿr pex os familiares do morto compraram um boi e uma caixa de frango, isso só de carne, gerando um total de cerca de R\$1600.

¹³⁴Na “visita” que participei a família oferecia arroz, feijão, carne assada, peixe, paparuto, café, whisky, vodca, pinga, cerveja, fumo, frutas e bolo.

de pessoas que aquelas que estiveram durante o choro e o enterro¹³⁵. São pessoas da própria aldeia, das outras aldeias gavião e mesmo de outros povos, como os *Krikati*, Canela e Guajajára.

Uma grande mesa é posta dentro da casa que fica completamente vazia. Esse é o momento dos *me carõ* ocuparem a casa junto com o morto, ou como disse, a “alma do corpo” e comerem. Antes de iniciarem as cantigas, os consanguíneos do morto “falam” com ele. Um por um, seguindo uma ordem etária e de proximidade no parentesco, eles se aproximam da mesa e começam a dizer, num tom de voz bem baixo, mas perceptível, dos tempos bons que viveram ao lado do morto, das coisas que fizeram juntos, do que aprenderam ou ensinaram um ao outro, da comida que está sendo oferecida a ele, mas que encerradas as cantigas ele não deve voltar e que seu lugar é no céu, junto com os mortos¹³⁶. Depois que terminam, o cantor inicia uma sequência de dez cantigas acompanhadas com o maracá. As cantigas começam num ritmo lento e as últimas tornam-se mais rápidas. Depois de três ou quatro músicas, as mulheres que possuem um vínculo por linhagem matrilinear com o morto, especificamente as mais velhas, entram na casa e dançam ao redor da mesa de comida, da mesma forma como dançam a frente dos homens em outros rituais no pátio. Após a última música o cantor chama a todos para comerem, como se estivesse encerrado o tempo das almas se alimentarem e agora fosse a vez dos vivos. Parentes do morto começam a fazer a distribuição, tentando atender ao gosto de todos que se aproximam da mesa.

A saudade do morto revivida pelos enlutados ao estar com as pessoas e nos lugares que ele gostava, junto com a comida que o agradava e que é oferecida no ritual, são marcas dessa condição terrena gravadas na “alma do corpo”, sensações e ações que os Gavião agora estendem ao corpo do morto, humanizando-o. Acredito que os Gavião estejam nesse momento atribuindo a ideia de “alma do corpo” à alma do morto, por isso procedimentos, ou formas de parentamento, distintas daquelas do choro e do enterro.

No choro e no enterro, ou na primeira parte do ritual, o que move a ação entre os vivos e os mortos está baseado numa oposição ontológica e mítica entre humanos e almas. É preciso finalizar a fabricação do corpo vivo (que está morto) humanizando-o, já que na morte ele deixa de existir e a “alma da alma” vai para a aldeia dos mortos. Na segunda etapa do ritual, nas andanças por onde o morto “passou” e na “visita”, as mediações entre vivos e mortos estão

¹³⁵ Toda essa gente se hospeda na casa de seus parentes mais próximos, o que implica que quase toda aldeia precisa se preparar de alguma forma para a “visita”.

¹³⁶ Duas pessoas me disseram que pediam ao morto que olhasse por nós aqui na terra, não posso afirmar, mas acredito que seja uma forma de traduzir o conhecimento cristão que receberão. Ambos foram escolarizados pelos missionários e são frequentadoras dos cultos evangélicos realizados, quase que semanalmente, na Aldeia Governador.

relacionadas com aquilo que o corpo morto (que se torna vivo ao fazerem-no presente) viveu em vida. Isso vai exigir dos vivos a fabricação de um corpo para que a “alma do corpo”, seu duplo, que permanece entre nós ao menos até a realização do *Pÿr pex*, tenha condições de seguir para a aldeia dos mortos.

Porque se é preciso que o corpo saia de cena para a alma aparecer, nesse caso para a “alma do corpo” sair de cena, subir ao céu e viver definitivamente na aldeia dos mortos, é preciso outro corpo aparecer em seu lugar. É o corpo do morto que precisa ser preparado, humanamente, para liberar a “alma do corpo” em sua viagem a aldeia dos mortos. Acredito que para os Gavião esse processo de humanização da alma não contradiz a idéia de despedida daquilo que vinculava a alma as pessoas, que é frequente nas etnografias do ritual funerário Timbira como um todo. Mas, a humanização do corpo do morto acrescenta um outro ponto de vista as relações entre vivos e mortos, uma perspectiva, a do morto e da posição que assume nas relações com os vivos justamente por passar a ter um corpo, que é finalizado em forma de tora na corrida que encerra o ritual de *Pÿr pex*.

Do enterro ao dia da “visita” se passaram sete dias, mas da realização da “visita” ao dia de finalização do ritual se passam meses, nas realizações que observei algo em torno de três meses. A árvore utilizada para produção das toras é chamada pelos Gavião de Barriguda¹³⁷. As mais admiradas são aquelas altas, com grande circunferência e homogeneidade no tronco. Nas duas vezes que observei uma retirada, foram os caçadores que indicaram a localização das barrigudas, que praticamente não existem mais na TI Governador, o que os obriga a recorrer a antigas áreas de caça e pesca que ficaram fora da demarcação de 1978. Isso implica em invadir uma propriedade particular e derrubar uma árvore com cerca de 20 metros. Por isso, procuram entrar em contato com o proprietário, antes da retirada. Muita gente vai para caçar e pescar, um outro grupo se ocupa exclusivamente da Barriguda.

A árvore é derrubada usando machado e motosserra. Antes e durante a derrubada os parentes do morto cantam em direção a árvore cantigas de animais que vivem ao redor da Barriguda, como a cantiga do macaco, da arara e do veado. Depois que a árvore é derrubada, o tronco é meticulosamente medido e dividido por algum especialista em produzir as toras, geralmente um artesão que é o responsável pelos entalhes que deve prepara-la para a corrida.

O tronco é cerrado seguindo um eixo superior-inferior. As partes inferiores, mais cilíndricas e pesadas, serão as toras com as quais os homens correrão. As partes superiores, menos cilíndricas e leves, serão as toras que as mulheres correrão. As toras são “roladas” até o

¹³⁷ *Cavanillesia arbórea*.

caminhão pelo meio da floresta, sendo necessárias cinco pessoas para rolar uma tora, por isso todos os presentes se alternam nessa tarefa, que parece impossível. Só cortar uma árvore desse porte “para” alguém, nesse caso para o morto, já é uma grande homenagem, por isso muitas pessoas se reúnem nesse intuito.

Foto 27 – Barriguda (pỳr pex) cerrada em quatro troncos para corrida.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Na aldeia as toras ficam no fundo da casa onde foi velado o morto, para onde se dirige o especialista que irá prepará-la. É preciso esperar a tora secar e perder peso, depois retirar cerca de 1/4 da parte interna de cada lado da tora, deixando-a mais leve e com um suporte para suspendê-la¹³⁸. Os pares de tora permanecem assim, sendo preparados ao longo de dias e semanas, sendo observados por muita gente que vem acompanhar o trabalho do especialista, até o momento de finalização do ritual.

Como vimos no Capítulo 1, a corrida com a tora de barriguda (*Pỳr pex*) é precedida por performances realizadas na noite anterior entre homens e mulheres, onde se cria uma forma deliberada de colocar em relação consanguíneos e afins, uma maneira de reforçar as relações entre grupos diferentes, sejam entre os grupos domésticos diferentes ou, entre os grupos locais diferentes que também se encontram no ritual de *Pỳr pex*.

¹³⁸Quando digo mais leve estou me referindo a toras com cerca de 80kilos.

As mulheres que possuem vínculo matrilinear com o morto pintam de urucu o cantor (*cu'tox*) e as duas toras, estas últimas ainda dentro da aldeia. A pintura das toras segue o mesmo padrão das pinturas corporais gavião, motivos verticais e motivos horizontais. A corrida que finaliza o ritual funerário é realizada entre as metades cerimoniais *harỹ catiji* e *cyj catiji*. A tora com motivos verticais será utilizada pelos corredores do grupo *harỹ*, a tora com motivos horizontais pelo grupo *cyj*, respectivamente de acordo com a pintura que trazem nos corpos. No momento da corrida as toras são levadas de caminhão até o ponto de partida fora da aldeia, depois são cuidadosamente colocadas sobre camadas de tecidos que estão acima de uma esteira de palha de buriti (*pap*), da mesma forma como são colocados os iniciados nos rituais de *Ëhcreere* e *Ruruut*. Comparavam essa esteira ao “tapete vermelho” estendido a grandes personalidades. A grande diferença é que para eles esse “tapete” estendido para se homenagear alguém também tem uma precaução relativa a contaminação do iniciado (frágil neste momento) daquilo que vem do chão.

Foto 28 – Parentes consanguíneos do morto chorando sobre as toras.



Fonte: Foto do autor, 2015.

De forma aleatória, mas seguindo uma precedência de acordo com a proximidade do vínculo de parentesco, os enlutados começam a cantar ao redor das duas toras muito emocionados. Em seguida o cantor começa a cantar usando um cinto feito de unhas de veado (*aacyy*) preso a uma das pernas. Seguindo a mesma disposição ao redor do corpo do morto que aquela do momento do choro que precede o enterro, os parentes do defunto circulam as duas

toras, apoiam suas mãos sobre elas e começam a chorar convulsivamente, como se chorassem novamente o morto, novamente seu corpo deitado na esteira sobre o chão.

O cantor se posiciona novamente atrás do par de toras e começa a última sequência de cantoria, na última delas os corredores(as) se posicionam ao lado das toras. Quando a cantiga termina, eles suspendem-na, colocam-na no ombro do companheiro e iniciam a corrida de revezamento até o pátio da aldeia. Diferentemente de outras corridas de tora, na de *Pÿr pex* as duas toras devem chegar juntas no pátio e não devem, de forma alguma, ser jogadas no chão, mas cuidadosamente depositadas sobre ele, preferencialmente pelos consanguíneos do morto, como uma forma de respeito ao falecido.

Se antes da corrida a tora era tida como uma homenagem em forma de “imagem” do morto, que fazia as pessoas posarem em fotos ao seu lado, depois da corrida, assim que são depositadas no chão, as toras tornam-se um pedaço de madeira qualquer, que muitas vezes viram brinquedo de criança ou banco para sentar.

Foto 29 – Filhas e sobrinhas do falecido ao lado do par de toras.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Sempre que perguntava o porquê de todo esse esforço que culmina nas toras escutava respostas em torno da ideia de homenagem e respeito ao morto. Me diziam que as toras são como o corpo do falecido, mas negavam que a alma ali se instalasse. No entanto, desde o enterro os vivos estão atribuindo marcas de humanidade a esse corpo (as toras) que se forma

progressivamente a partir do afeto\choro, da comida oferecida na “visita”, das cantigas na derrubada da árvore Barriguda, em sua preparação e ornamentação e por fim, novamente com o choro de despedida dos consanguíneos do falecido antes do início da corrida.

Em todos estes esforços é como se o morto estivesse ali junto com os vivos, isso anima os enlutados. A tora não é antropomorfa, o que a torna humana são a ornamentação corporal, as demonstrações de afeto e sua inserção nos dualismos da socialidade gavião como ocorre com qualquer recém-nascido. Essa inserção é finalizada através dos grafismos relacionados as metades cerimoniais, pintados sobre a tora, que por sua vez estão relacionados com a corrida entre as duas metades cerimoniais gavião que irão finalizar o ritual.

Se na primeira parte do ritual, com o choro e o enterro, as relações ficam circunscritas quase que a família do morto, na segunda e terceira parte, na “visita” e na corrida que encerra o ritual, elas colocam em relação consanguíneos e afins e reforçam as relações entre grupos diferentes. Nesse ponto, novamente o cerimonialismo Jê encontra paralelos com o xinguanos, como os *Kalapalo*. No ritual funerário *egitsu*, realizado especificamente para os chefes, são produzidas efígies de madeira para os chefes mortos. Os troncos, que são pintados e adornados,

também são chamadas de “desenho de gente” (*kuge hutoho*), ou ‘imitação de gente’ (já que o sentido da raiz *hu* é imitar). Ao produzirem tais imagens, os *Kalapalo* põem em movimento um complexo jogo de pontos de vista sobre a dualidade corpo\alma, fazendo dos chefes vivos, ao mesmo tempo, uma alma\imagem dos chefes mortos, e um corpo coletivo para os vivos, sem o qual não é possível viver em grupo nem produzir parentes (GUERREIRO: 2015, p.435)

No *Pÿr pex* as toras são produzidas para qualquer pessoa, não só para chefes, mas parece que a oposição e hierarquia entre base\topo, comum nos regimes xinguanos¹³⁹, é alternada entre os Jê para uma oposição leste\oeste que se manifesta entre metades e grupos (COELHO DE SOUZA, 2002). A fabricação desse corpo morto que toma forma humana na tora, necessária para que a “alma do corpo” siga sua viagem à aldeia dos mortos, coloca novamente em ação os dualismos entre corpo e alma.

Ao mesmo tempo que a tora é o corpo para o morto, ela também é um “corpo coletivo” para os vivos, é preciso encerrar o luto para que as relações de fabricação de parentesco voltem a se movimentar na aldeia. Parece-me que a associação dessa imagem do morto a um corpo coletivo é possível pela associação do corpo morto ao arquétipo mítico do humano, que

¹³⁹Os chefes são categorias de base ligadas ao exterior, pilar da vida coletiva e das condições de parentamento, é em torno dele que a vida comunitária e intercomunitária circulam (GUERREIRO, 2015).

acontece pela fabricação deste corpo morto nas mesmas vias de fabricação do corpo vivo: humanos alimentam-no, pintam-no e o inserem na vida social por meio da corrida que finaliza o ritual. A humanização da alma do morto, que a prepara para viver definitivamente na aldeia dos mortos, onde tudo está em estado de festa, finaliza com a corrida de tora entre as duas metades cerimoniais, em uma dinâmica de oposição que as define. Esse corpo em forma de tora é introduzido no pátio da aldeia pelas duas metades cerimoniais que remontam as origens míticas no dualismo entre os demiurgos Sol e Lua e, assim, a uma série de outros dualismos. Como pensou Lévi-Strauss sobre a “combinação de hierarquia e reciprocidade” que perpassa a noção de dualismo entre os ameríndios, tratam-se de estruturas diádicas (numa dicotomia simétrica\leste-oeste) e concêntricas (numa dicotomia assimétrica\centro-periferia) que se projetam sempre a um terceiro termo, ao exterior para o qual se abrem, nesse caso que vimos, se projetam em direção aos mortos.

Foto 30 – *Pỳr pex*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Como têm concordado muitos americanistas, a fabricação do corpo ameríndio consiste em um processo duplo. Ao mesmo tempo que se precisa criar identificação em relação aos corpos dos humanos que o produzem, é preciso criar diferenciação em relação a outros tipos de corpos não-humanos (VILAÇA, 2002), que sejam os dos mortos, como vimos, ou o dos animais como veremos a seguir.

No começo do capítulo disse que poderíamos pensar a morte enquanto um momento de finalização da fabricação do parentesco. Procurei mostrar como se trata de escalas por meio das quais a vida humana e coletiva se torna possível e como só há vida se houver morte. Se a fabricação de pessoas e a fabricação do parentesco são as mesmas coisas, “a inversão ou o fracasso da *fabricação* de parentes é a *metamorfose* e *esta segunda é necessária para que se possam repor as condições da primeira*”, estando nessa reposição a chave da transformação dessas sociedades (COELHO DE SOUZA, 2002, p.534). Por isso, como argumenta a autora, faz-se necessário distinguir as operações sobre o corpo que visam sua “fabricação” daquelas que visam sua “metamorfose”:

Essa distinção corresponde à dupla face dos nomes. Nomear, dizíamos, é objetificar: isso corresponderia ao aspecto "corpo" do nome, ao nome como constituinte da pessoa, à sua face "interna". Em sua face "externa", que remete ao exterior e ao sobrenatural (v. Lopes da Silva, citada acima), faz do portador um protagonista mítico, um ancestral, um personagem ritual, um animal (idem, p.581)

Trata-se de metamorfoses, segundo a autora, operadas pelos rituais onde humanos assumem aparência e identidade de espíritos e animais visíveis na “roupa” que vestem seus corpos, nas músicas e coreografias. Algo como um processo de atualização das coisas presentes a partir de um “pré-cosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente”, onde o que se vê é uma diferença infinita que da forma a um “fundo de socialidade virtual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.419). O processo do parentesco continua essa diferenciação pré-cosmológica, sendo que uma “consanguinidade pura” só é alcançada na morte. A morte revela uma essência dividida da pessoa, “como almas desencorporadas, os mortos são arquetipicamente afins [...] como corpos desespiritualizados, porém, eles são supremamente consanguíneos” (idem, p.445). Como conclui o autor, é a esse fundo de alteridade dada e a reposição desse estado de diferença infinita, que se refere um tempo mítico, que a reconstrução do parentesco, ao fim de cada ciclo, deve apelar.

Acredito que no ritual de *Pÿr pex*, assim como no de *Wyty*, estamos tratando de um destes momentos onde os Gavião assumem essa identidade e posição de seres míticos, espíritos ou animais, onde a metamorfose, como fala Coelho de Souza, torna-se a via por onde dá-se continuidade ao processo do parentesco. Se a morte desfaz a tensão entre afinidade e consanguinidade com a produção de uma entidade absolutamente autoidentica, o morto, é

necessário reestabelecer esse processo com a fabricação de um outro corpo, esse para o próprio morto, para que se reinstale a possibilidade da diferenciação a partir de uma humanidade indiferenciada perante os vivos, criando condições para a afinidade e impossibilitando uma consanguinização absoluta; que levaria ao fim da vida.

O ritual de *Pÿr pex* parece que aciona aquele duplo movimento de construção do corpo ao tornar o morto, o “corpo do vivo”, em índice de consanguinidade absoluta para os Gavião e a tora, o “corpo do morto”, em índice de alteridade que recorre as diferenças entre as metades cerimoniais para reestabelecer o processo do parentesco. O ritual funerário gavião não vai apenas “lembrar”, “homenagear” ou desfazer as relações que existiam entre as pessoas e os mortos, ele está relacionado a continuidade da vida por estabelecer processos de identificação e diferenciação que permeiam a fabricação dos corpos, sejam os corpos dos vivos ou dos mortos.

7 – DA ALTERIDADE ANIMAL OU DO CAÇADOR XAMÃ.

No ritual de *Wyty*, assim como no de *Pÿr pex*, acredito que lidamos com situações nas quais os humanos atualizam um tempo mítico através das performances, tornando-se eles próprios seres míticos. Essa metamorfose implica em uma transformação da socialidade e dos corpos dos iniciados, que se transformam, sobretudo, em animais. Os traços iconográficos destes seres são visíveis pela roupa, música e coreografia presente nos rituais¹⁴⁰.

Na etnografia do ritual de *Wyty* meu foco esteve sobre a roupa e as performances que registrei em foto e vídeo¹⁴¹, especificamente as roupas dos *hÿcre* (gavião), da *wyty* (hiper-irmã da aldeia durante *Wyty*) e dos *crow hu* (esteira). Como veremos, essas são roupas produzidas com a mesma matéria-prima dos animais que as performances evocam mimeticamente, em alguns casos são elas mesmo o próprio animal¹⁴². As roupas no ritual de *Wyty* acionam momentos onde se busca reestabelecer relações sociais com seres humanos e não humanos, especificamente animais, que por sua vez colocam em cena narrativas míticas que abordam temas como a circulação de conhecimentos e metamorfoses corporais oriundas dessa relação humano-animal, ambas questões fundamentais para identidade dos Gavião e seu modo de vida.

Então, se os rituais na Amazônia podem ser pensados como um espaço para se testar relações e novas relações com seres estrangeiros (CALAVIA & ARISI 2013) no ritual de *Wyty* os animais parecem seres privilegiados nessa condição de estrangeiros com os quais é preciso afinizar, criar transações (ARISI, 2017) para fabricar nomes e corpos por meio das roupas.

Os animais estão presentes em todo o ritual de *Wyty*. Estão nos nomes dos grupos cerimoniais e nas performances que grupos e indivíduos realizam, mimetizando a estética e comportamento dos animais. Por exemplo, os dois *hÿcre* (gavião) agem literalmente como aves de rapina em suas performances no jirau do pátio, o formato do “capacete” que usam, o som do “apito” e os braços dobrados nestes momentos de performance completam a aparência do animal. As mulheres do grupo cerimonial *Amxyyh* (s.abelha, marimbondo) defendem violentamente o “mel” (refrigerantes e bolacha) das investidas dos homens.

¹⁴⁰Essas são ideias exploradas por Carneiro da Cunha (2002) e Arisi (2009,2017) que procuro corroborar com o caso gavião.

¹⁴¹Tendo um grande arquivo sonoro das músicas cantadas nos rituais, como no de *Pÿr pex*, *Ruruut* e *Wyty*, em momento posterior elas receberão a devida organização e análise que merecem.

¹⁴²Como ocorre com os objetos Wayana e de outros ameríndios (LAGROU, 2009, VAN VELTHEN, 2009)

Os animais também estão presentes nos mitos que fazem referência ao ritual de *Wyty*. Em M1 vimos como os *crow hu* (esteira) eram seres aquáticos que faziam o ritual de *Wyty*. Em M2 a ave de rapina gigante que matava os primeiros habitantes da terra (*Coohcýx*) tem o mesmo nome de um dos grupos cerimoniais da *Wyty*. Em M4 é o pássaro pica-pau quem entrega o adorno occipital usado pelos homens (*caxýt*) ao Sol (*Pyht*), é ele quem lhe ensina a música que deve cantar quando usar o *caxýt*. Mais à frente veremos como em M5 um caçador é trazido de volta a vida pelos peixes, como em M6 é um sapinho quem ensina a origem da agricultura e cestaria aos Gavião e, como em M7, o cinto de fio de tucum (*êh'pre*) usado pela *wyty* torna-se uma grande cobra cascavel quando abandonado no chão pela jovem iniciada por uma anciã¹⁴³.

O ponto de partida para pensarmos a relação entre os Gavião e os animais é a concepção, já comentada aqui mesmo, do mundo ameríndio ser habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo seus próprios pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A intencionalidade e a reflexividade não seriam exclusividades da humanidade, estariam presentes em todos os seres do cosmos ameríndio, por isso, animal, vegetal e espírito poderiam ocupar a posição de sujeito nas relações com humanos (DESCOLA, 1986, 2005). Isso deriva ao menos duas questões, primeiro que as características que consideramos humanas (natural ou metafisicamente) “não pertencem de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo”, cada espécie de sujeito ou pessoa, animal ou humano, o faz da maneira que melhor o agrada. Segundo, o “(ser) animal é uma condição que não pode ser concebida na primeira pessoa; ele é uma forma de consciência de outrem”. Por isso, nas sociedades ameríndias “tanto a caça quanto o caçador apreendem o “seu” acontecimento de um duplo ponto de vista”, a caça é a afirmação do ponto de vista do homem pelo homem, a guerra é a apropriação do ponto de vista dos animais pelos animais (LIMA, 1996, p.26-37).

Como uma das questões decorrentes deste debate, Fausto (2002) chama atenção para a ideia de que se animais podem ser sujeitos e assim humanos, matar animais caçando equivaleria a matar pessoas guerreando. Ao tratar da caça na Amazônia o autor nos diz que humanos e animais estão submersos em um mesmo sistema sóciocosmológico no qual disputam condições de sobrevivência e reprodução. A questão que a caça coloca é que a transformabilidade dos

¹⁴³Se pensarmos no rendimento analítico que a relação dos Gavião com os animais pode trazer ele certamente ultrapassaria o próprio ritual de *Wyty*. Por exemplo, os nomes pessoais podem ser nomes de animais ou de partes deles. Nas músicas dos rituais cada animal “canta em seu nome” dizendo de suas características morfológicas, de habitat e hábitos. Com certeza, temas que ainda carecem de etnografia para o maior entendimento dessa relação com os animais.

seres na Amazônia tende a embaralhar, confundir o que é humano com o que é animal, criando o perigo da inversão de posições entre predador e presa no “encadeamento dos ciclos predatórios”, que não se encerram com o abate da caça.

Guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura [...] A doença por “rapto da alma” comporta, em suma, duas ordens de realidade: para os parentes humanos do paciente — que o veem definhar, perder a força e esvaír-se —, trata-se de uma morte; já para a entidade que roubou a alma, trata-se da transformação de um outro em parente. A doença seria, enfim, a predação familiarizante dos animais (FAUSTO, 2002, p.13)

A doença para alguns povos da Amazônia está relacionada a “agressões sobrenaturais” que se constituem em ataques aos princípios vitais da vítima e de sua gradativa transformação à imagem dos seres agressores (ALBERT, 1989; BARCELOS NETO, 2002; ALMEIDA, 2012). No caso das etnografias com povos Timbira, sabemos que a “alma” que habita os humanos, animais e vegetais pode, em uma relação mal sucedida entre estes seres, como na quebra do resguardo da couvade, agir sobre os princípios vitais dos humanos causando adoecimento e morte (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; CROCKER, 1990, GIRALDIN, 2012).

Do mesmo modo que os vivos correm o risco de serem “levados” pelos mortos, por exemplo, nos casos de sonho, adoecimento ou em momentos de contato próximo com as “almas”, os caçadores correm o risco de serem transformados em animais em um processo que se inicia com o mal sucedido contato com as caças na floresta, seguido de adoecimento e morte do caçador, esposa ou filho.

Entre os caçadores gavião, como veremos, os riscos de inversão predador-presa permeiam toda a atividade da caça e os conhecimentos que derivam da tentativa de controlar essa relação são fundamentais no entendimento das relações dos Gavião com os animais; com a própria produção e uso de ornamentos corporais. Então, se humanos e não-humanos procuram uma forma de capturar pessoas e transforma-las em parente, predando-as para transformá-las em membros de sua comunidade, como disse Fausto (2002), algo semelhante acontece entre os caçadores gavião e suas presas; se os animais em guerra com o caçador tentam atingir seus princípios vitais e leva-lo ao seu mundo, o caçador, caçando, tenta se relacionar com as capacidades agentivas dos animais para transformá-los em comida ou adorno¹⁴⁴.

¹⁴⁴Remédios também podem ser produzidos a partir dos animais.

A escassez de dados sobre essa relação humano-animal entre os povos Jê, com exceção da dissertação de Giannini (1991), foi outro motivo que me levou ao caminho da caça. As seções seguintes abordam essa tentativa dos caçadores gavião em controlar os riscos de inversão da posição predador-presa e o momento seguinte, onde buscam familiarizar as potências agentivas dos animais de caça tornando-os seguros ao consumo e uso enquanto adorno corporal. O primeiro passo é compreender como a nomenclatura derivada do sistema classificatório gavião é em si mesma uma forma de acessar tais potências agentivas dos animais, ou dito de outro modo, uma forma de se aproximar do ponto de vista dos animais na floresta, sem deixar de ser humano.

7.1 Etnoclassificação gavião

A tentativa de identificar e abordar uma classificação gavião sobre o mundo natural, com ênfase sobre os animais, está inspirada na pesquisa de Giannini (1991) com os Xikrin. Nesse trabalho que ainda hoje entre os Jê é a grande referência sobre a relação entre humanos e animais, a autora procura, além de revelar a etnoclassificação *xikrin*, mostrar a relevância de uma “elaboração cultural diferenciada” construída “a partir destes princípios de ordenação da percepção que os seres humanos tem da natureza” (idem, p.18-19).

Os Gavião dividem o mundo animal em três grandes categorias¹⁴⁵ que a grosso modo podem ser glosadas como: *pryyhre* (animais selvagens, caça), *tep* (peixes e seres aquáticos) e *hyc* (aves). Essa breve discussão sobre a classificação e taxonomia gavião foi enriquecida pelo compartilhamento de dados feitos pela professora Raquel Bandeira (*Pyn huc*). Minhas listas de animais, classificações, resguardos e remédios de caçadores se somaram com o levantamento que a professora fazia durante seu curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás (UFG).

No caso dos minerais, para os Gavião como é entre os Krahõ (MELATTI, 1978), tratam-se de seres desprovidos de *carõo* (alma), a substância vital que habita os corpos de animais, plantas e humanos.

¹⁴⁵Os Xikrin também dividem o mundo animal em três categorias: “mru” (animais terrestres), “tep” (peixes) e “ak” (aves) (GIANNINI, 1991).

Quadro 10 – Categorias iniciais para o reino animal.

Categoria inicial	<i>Pryyhre</i>	<i>tep</i>	<i>hÿc</i>
Aplicação dos termos em português	Animais selvagens, caça.	peixes e seres aquáticos	aves

Fonte: Elaborado pelo autor.

Em relação as plantas, me parece que a etnoclassificação gavião segue aquela dos Xikrin segundo a qual os nomes derivam de características animais ou possuem o nome de um animal acrescentando-se o termo traduzido por remédio (GIANNINI, 1991). No caso da etnoclassificação das plantas feita pelos Matis, para dar um exemplo de povos falantes da língua Pano, encontramos a mesma referência às características morfológicas dos animais nos nomes aplicados as plantas e vegetais, plantas que em alguns casos mimetizam capacidades dos corpos destes animais.

As if the plants would have developed a mimesis relationship with a certain animal and maybe it can be understood as well as the other way around, as if an animal could have transformed itself into a plant form. (ARISI, 2017, p.86).

De forma mais específica, sobre a categoria *pryyhre* (animais selvagens, caça) posso dizer que ela tanto se refere a todos os animais que não são peixes nem aves, sendo uma categoria inicial da classificação pragmática do mundo animal, quanto se refere diretamente aos animais considerados caça, enquanto categoria taxonômica. Essa categoria assume um sentido muito próximo da denominação “*mru*” entre os Xikrin, “que engloba tudo que não é peixe ou ave, como também tem o significado específico de caça” (GIANNINI, 1991, p.41). Para a autora, a classificação específica de caça ocorre no âmbito da alimentação: “*mru-mei*: caça boa, da qual todos se alimentam; *mru-kakrit*: caça sem valor, comum. Sua ingestão pelos humanos está limitada por tabus alimentares” (idem, p.45). No caso da classificação caça (*pryyhre*) para os Gavião, a subdivisão também ocorre no nível da alimentação, mas de acordo com o porte da caça e a quantidade de pessoas que ela pode alimentar:

Quadro 11 – Subdivisão da categoria pragmática *pryyhre*.

<i>Pryyhre rohn</i>	animais de grande porte, que muitos podem se alimentar: veado mateiro ¹⁴⁶ (<i>hëehjãaxyyh</i>), veado catingueiro ¹⁴⁷ (<i>carÿre</i>) caititu ¹⁴⁸ (<i>cruure</i>)
<i>Pryyhre 'crÿn</i>	animais de pequeno porte, que poucos podem se alimentar: cotia ¹⁴⁹ (<i>coohquin</i>) macaco (<i>cohcuj</i>) tatu ¹⁵⁰ (<i>tun</i>), quati ¹⁵¹ (<i>wacõo</i>) bicho-preguiça ¹⁵² (<i>pÿtcÿc</i>)

Fonte: Elaborado pelo autor.

No entanto, pude verificar a existência de outra classificação independente daquela específica relacionada a caça (*pryyhre*), outras subdivisões baseadas nas características morfológicas dos animais. Os caçadores gavião, na verdade os maiores conhecedores dessa relação humano-animal, também dividem as caças em: *Pryyhre jõh ëh'par\Pryyhre jõh hõh'cra*, que são os animais com mãos\pés; *Pryyhre jõh hëehcu*, os animais com chifres; *Pryyhre jõh hõ'toh*, que são os animais com patas almofadadas.

Saber identificar o formato da pata de um animal é o mesmo que saber identificar uma pegada em um processo de localização da caça, ação vital à sobrevivência do povo Gavião. Saber identificar uma pegada foi uma das minhas primeiras lições de caça.

Diferentemente da classificação que divide os animais em grande ou de porte pequeno, numa relação baseada na alimentação, dividi-los de acordo com o formato de suas patas ou da presença de chifres parece anteceder a ideia de consumo, destacando características morfológicas dos animais que o caçador deve conhecer tanto para localizá-los na mata, quanto para evitá-los.

¹⁴⁶ *Mazama americana*

¹⁴⁷ *Mazama gouazoubira*

¹⁴⁸ Pecari tajacu

¹⁴⁹ *Dasyprocta*

¹⁵⁰ *Dasypodidae*

¹⁵¹ *Nasua*.

¹⁵² *Folivora*.

Quadro 12 – Subdivisão da classificação taxonômica *pryhre*.

<i>Pryhre jōh ēh'par</i> \ <i>Pryhre jōh hōh'cra</i> (animais com mãos/pés)	quati (wacão), mambira ¹⁵³ (<i>pỳtre</i>), guandu ¹⁵⁴ (<i>croj</i>), tatu-china (<i>raare</i>), tatu-peba ¹⁵⁵ (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), macaco (<i>coohcuj</i>), rato (<i>amxu</i>).
<i>Pryhre jōh hēhcu</i> (animais com chifres)	veado mateiro (<i>hēehjāaxyh</i>)
<i>Pryhre jōh hō'toh</i> (animais com patas almofadadas)	onça-pintada ¹⁵⁶ (<i>rop crooteh</i>), onça-parda ¹⁵⁷ (<i>rop capric</i>), onça-preta ¹⁵⁸ (<i>rop tyhcteh</i>), gato do mato ¹⁵⁹ (<i>ropre</i>)

Fonte: Elaborado pelo autor

É importante dizer que para os Gavião aquelas três categorias que dividem o mundo animal (*pryhre*, *h̄yc*, *tep*) estão diretamente vinculadas a diferentes domínios cósmicos do universo: terra (*pji'c̄ym*), céu (*cujcwa'a'c̄ym*) e água (*cu'c̄ym*). Cada um destes domínios é habitado por seres de diferente natureza, segundo a qual a ação dos humanos deve se pautar durante a relação que vierem a estabelecer em momentos diferentes. Trata-se de uma relação presente não só nos mitos, mas nos rituais, no trabalho na “roça”, na pesca, na caça e dentro da aldeia. Parte do conhecimento dessa relação entre humanos e animais está justamente na forma como humanos classificam estes animais. Como veremos, trata-se de uma classificação que ao contrário dessa arbitrária sobre os domínios do universo e da divisão do mundo animal, leva em consideração as características morfológicas e do habitat das diferentes espécies de animais que habitam tais domínios.

A classificação gavião dos domínios cósmicos e dos seres que habitam cada um deles é bem próxima daquela que Giannini (1991) encontrou entre os Xikrin. “The elements earth (*puka*), sky (*kaykwa*), and the water (*ngõ*) are inhabited by men and animals (*puka*), birds and spirits (*kaykwa*) and fish (*ngõ*)” (BAMBERGER, 1967:131 apud GIANNINI, 1991, p.40). Para os Gavião a terra (*pji c̄ym*) é subdividida de acordo com suas características geográficas, que

¹⁵³Tamandua tetradactyla.

¹⁵⁴Hystrix cristata

¹⁵⁵Euphractus sexcinctus

¹⁵⁶Panthera onca

¹⁵⁷Puma concolor

¹⁵⁸Panthera nebulosa

¹⁵⁹Leopardus tigrinus.

por sua vez parecem estar relacionadas com os seres que nelas habitam: mata, floresta (*ěhjrom*), campo, chapada (*põo*), morro, monte (*hacot*), serra, pedra (*quěn*).

Quadro 13 – Domínios cósmicos.

Domínios cósmicos	<i>pji'cým</i>	<i>cujwaa'cým</i>	<i>cu'cým</i>
Aplicação dos termos em português	Seres humanos, animais e vegetais que vivem no chão.	Pássaros, seres míticos e almas que vivem no céu.	Peixes, anfíbios, cobras e seres míticos na água.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Na classificação dos domínios cósmicos não há referências sobre o habitat ou as características morfológicas dos animais que vivem nestes espaços. Já no caso da classificação das subdivisões do domínio cósmico da terra (*pji'cým*) ocorre uma classificação taxonômica independente daquela dos domínios cósmicos, relacionada e baseada no habitat de cada um dos animais. Os Gavião chamam a parte de seu território que fica no cerrado de *põo*, para as bolas de floresta amazônica, ou para floresta, mata, eles usam o termo *ěhjrom* e para as regiões de brejo, usam o termo *cu ěhncoo*. Cada uma dessas subdivisões é habitada por um conjunto de animais que encontram nelas condições mais favoráveis à sobrevivência e reprodução.

Se é importante saber identificar as características morfológicas dos animais, como o formato das patas na subdivisão da classificação taxonômica *pryyhre*, também é importante saber identificar os ambientes que compõem o território de caça, ainda mais tendo em vista a dinâmica sazonal de chuva e seca na região, que faz variar durante o ano o acesso aos locais de caça e as caças. O uso dos territórios de pesca e caça, como o de coleta e roça, é cíclico, obedece às variações climáticas. O excesso ou a falta de água, por exemplo, fazem o acesso a caças e peixes mudarem durante o ano.

Em outras três subdivisões dos animais eles estão classificados segundo a decoração corporal, nesse sentido, com conhecimentos que precedem o consumo das caças. Os caçadores dividem os animais entre aqueles que não possuem grafismos no corpo e aqueles que o possuem. São tidos como animais com grafismos: paca (*craa*), onça (*rop*), tamanduá

³₁¹₁₆₀ band (*pyteh*), bicho-preguiça (*pytcyc*), capivara¹⁶¹ (*cocrýt*). Estes grafismos são tidos

¹⁶⁰ Myrmecophaga tridactyla

¹⁶¹ Hydrochoerus hydrochaeris

como referência entre aqueles que carregam traços identitários dos Gavião, frequentemente são utilizados nas pinturas que não seguem um orientação ritualística mais específica ou estão presentes em diferentes tipos de objetos.

Quadro 14 – Subdivisão do domínio cósmico terra (*pji'c̃ym*) de acordo com os animais que habitam cada uma delas.

Subdivisões <i>pji'c̃ym</i> (terra)	Animais que vivem em cada subdivisão
<i>Põo</i> (cerrado, chapada)	mambira (<i>p̃ytre</i>), veado catingueiro (<i>car̃ỹre</i>) tatu-china (<i>raare</i>), tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), camaleão ¹⁶² (<i>cõc</i>), raposa ¹⁶³ (<i>xoorè</i>), cobra (<i>cang̃ỹ</i>) <i>criteh</i> (s\t), <i>tomre</i> (s\t), <i>ajeyyre</i> (s\t)
<i>Èhjrom</i> (mata, floresta)	onça-pintada (<i>rop crooteh</i>), onça-parda (<i>rop capric</i>), onça-preta (<i>rop tyhcteh</i>), quati (<i>wacõo</i>), macaco (<i>coohcuj</i>), guandu (<i>croj</i>), bicho-preguiça (<i>p̃ytc̃yc̃</i>), veado-mateiro (<i>h̃èehjãaxyyh</i>), cutia (<i>coohquin</i>), paca ¹⁶⁴ (<i>craa</i>), rato (<i>amxu</i>), caititu (<i>cruure</i>) macaco-guariba (<i>coohpyht</i>), cascavel ¹⁶⁵ (<i>cang̃ỹ quin</i>), jararaca ¹⁶⁶ (<i>hapyhrutjacaare</i>), tucano ¹⁶⁷ (<i>ju'jut</i>) arara ¹⁶⁸ (<i>p̃yn</i>)
<i>Cu èhncoo</i> (regiões com água, brejo)	jacaré ¹⁶⁹ (<i>meeh</i>), poraquê ¹⁷⁰ (<i>pypre</i>), sucuri (<i>ro'teh</i>), jiboia (<i>h̃yycaa</i>), jabuti (<i>capr̃yn</i>), lontra (<i>tiire</i>), ariranha (<i>tiiteh</i>).

Fonte: Elaborado pelo autor.

¹⁶² Iguana.

¹⁶³ *Lycalopex vetulus*

¹⁶⁴ *Cuniculus paca*

¹⁶⁵ *Crotalus*.

¹⁶⁶ *Bothrops jararaca*

¹⁶⁷ *Ramphastidae*

¹⁶⁸ *Ara chloropterus*

¹⁶⁹ *Alligatoridae*

¹⁷⁰ *Electrophorus electricus*

Há também um grupo de pássaros classificados e divididos por terem a capacidade de compreender a língua humana, são pássaros que “falam a nossa língua”: papagaio (*cryj*), arara (*pyn*) periquito¹⁷¹ (*crēhre\quitre*). Cabe destacar que são as penas destes três pássaros, que compreendem “a nossa língua”, aquelas utilizadas para adornar as costas das máscaras *crow hu* (esteira), seres míticos vindos de outro mundo que invadem a aldeia no ritual de *Wyty*. Estes exemplos me indicam que ao contrário das classificações anteriores, baseadas no nível da alimentação e da caça, vemos, mesmo que brevemente, que os Gavião possuem outras classificações animais que se referem não ao consumo, mas a utilização dos animais, ou de partes deles, para decoração corporal.

Quadro 15 – Subdivisão dos animais de acordo com sua utilização na decoração corporal.

Classificação	Animais
Animais com grafismo – grafismos	paca (<i>craa</i>), onça (<i>rop</i>), tamanduá bandeira (<i>pyteh</i>), bicho-preguiça (<i>pýtçyc</i>), capivara (<i>cocrýt</i>)
Pássaros que “falam a nossa língua” – penas	papagaio (<i>cryj</i>), arara (<i>pyn</i>) periquito (<i>crēhre\quitre</i>)

Fonte: Elaborado pelo autor.

As classificações gavião sobre os animais são baseadas em um conhecimento que remete, sobretudo, ao ato de caçar, a obtenção de alimento e matéria prima para decoração corporal. Conhecer cada microrregião do território e os animais que vivem em cada uma delas, assim como identificar através das patas, das pegadas no chão, o rastro e a origem do animal, são capacidades que o caçador adquire com o tempo de deslocamento pelo território enquanto caça.

Associada a essas classificações dos animais tem-se uma outra de natureza diferente, uma classificação que se refere aos frutos, folhas e sementes que servem de alimento aos animais e estão distribuídas em diferentes regiões do território. Para um caçador, saber

¹⁷¹Eupsittula cactorum

identificar e localizar onde estão os pés de jussara (*tiire*), por exemplo, é uma forma de saber onde estão os animais que se alimentam da jussara, como a cutia (*coohquin*) e o caititu (*cruure*).

Pois bem, se como vimos nos capítulos anteriores o modelo de relação dos ameríndios com os animais, que aqui estão na posição de “outro”, está relacionado a aproximação e afastamento de potencialidades específicas a formação do corpo humano (FAUSTO, 2001), existe um grupo de animais em relação aos quais o risco da aproximação é tão grande que se quer eles são tocados, não podendo ser mortos ou ingeridos. Segundo a pesquisa professora Raquel Bandeira (*Pÿn huc*) com os caçadores gavião, um grupo de animais é classificado pela total interdição, inclusive, “pouco se fala sobre eles”, como ela dizia. Trata-se de um grupo de nove pássaros que estão sob total interdição. Esses pássaros possuem em comum entre si uma relação direta com a morte de outrem, ou seja, de um “outro” desconhecido que pode ser humano ou animal.

A relação que os pássaros desta subdivisão têm com a morte de “outrem” acontece basicamente através do canto e do consumo de carne morta ou extremamente “reimosa”, prejudicial, como a carne de serpentes, o que sugere diferentes capacidades agentivas entre esses animais da mesma subdivisão. Também pela vocalização, pelo canto, os pássaros demonstram suas capacidades premonitivas vinculadas com a morte ou o mal agouro.

O *Pÿrre* ao cantar sobre algum animal ou humano na floresta denuncia a presença desse outro, seja aos predadores ou presas, colocando em risco a vida de quem estava escondido na mata. O pássaro *Hÿc* é temido porque “come tudo, até cobra”, um predador que não tem limites ou restrição daquilo que vai comer, como me disseram os caçadores. Outros três deles, o urubu rei (*Coh'cryhtteh*), urubu-de-cabeça-preta (*Jōjēhnteh*) e o urubu-de-cabeça-vermelha (*Xun*), são na verdade uma “equipe” onde o urubu rei é o “chefe”. É ele quem vai abrir a carcaça do animal morto, depois do urubu-de-cabeça-preta tê-lo localizado, para que depois de aberta a carcaça o urubu-de-cabeça vermelha venha comer a carne em putrefação.

No caso dessa subdivisão dos pássaros interditos, a ideia de a doença causada por animais ser uma forma de “predação familiarizante” (FAUSTO, 2001,2002) direcionada aos humanos fica bem compreensível. Caso alguém venha a descumprir as interdições que recaem sobre estes pássaros, estarão sujeitos a uma sequência de ações onde gradativamente as características humanas, como o convívio social, a fala, a participação nos rituais, a pintura corporal, vão sendo substituídas por características animais (características de um “outro”), a

ausência de fala, de convívio social, o isolamento na floresta, um corpo amarelado, até a “perda do juízo” e morte. Tocar ou matar alguns destes pássaros implica em sérios prejuízos aos humanos.

Quadro 16 - Subdivisão dos animais de acordo com interdição alimentar.

Pássaro (<i>pryhre jaraa</i>)	Espécie em português	Característica\ “jeito”
<i>Picãh</i>	Anu-branco ¹⁷²	Com o canto avisa quando alguém morre, quando alguém vai chegar ou quando alguma coisa grave aconteceu
<i>Tewtew</i>	Quero-quero ¹⁷³	Cantam em grupo adivinhando a morte
<i>Titi</i>	“Saci”	É alma de gente morta cantando
<i>Pÿrre</i>	(s/t. pássaro pequeno, penas pretas)	Canta sobre os seres na floresta, denunciando sua presença a presas e predadores.
<i>Jōjēhnteh</i>	Urubu-de-cabeça-preta ¹⁷⁴	Localiza animais mortos
<i>Coh'cryhtteh</i>	Urubu rei ¹⁷⁵	Abre a carcaça de animais mortos
<i>Xun</i>	Urubu-de-cabeça-vermelha ¹⁷⁶	Come animais mortos
<i>Hÿc</i>	Gavião cariojó ¹⁷⁷	Come todo tipo de animal, inclusive cobras venenosas
<i>Hÿc cahyhh hÿcre</i>	(s/t. gavião de pequeno porte com penas brancas e pretas)	Andam em grupo e adivinham coisas ruins que irão acontecer.

Fonte: Elaborado pelo autor.

¹⁷² *Guira guira*

¹⁷³ *Vanellus chilensis*

¹⁷⁴ *Coragyps atratus*

¹⁷⁵ *Sarcoramphus papa*

¹⁷⁶ *Cathartes aura*

¹⁷⁷ *Rupornis magnirostris*

Assim como os etnônimos são produzidos a partir de uma relação de vivência, de experiência com determinado lugar, não a partir de uma relação de posse, acredito que as classificações animais também são elaboradas segundo um modo de experiência vivida ao longo de gerações com o meio ambiente e os animais da região.

A breve discussão que faço sobre as classificações que os Gavião atribuem aos animais e ao meio ambiente me sugerem que classificar um animal é lhe atribuir características morfológicas e de habitat, é conhecer e diferenciar entre cada um deles suas capacidades agentivas nos espaços que habitam, capacidades as quais o caçador está submetido no ato de caçar, quando se alimentar da caça e no uso de adornos com matéria-prima extraída de fragmentos do corpo da caça. Um classificar que me parece algo como uma tentativa dos Gavião em se aproximar, mesmo que conceitualmente, da forma ser animal e de suas capacidades agentivas.

Tendo isso em vista, a distinção feita aqui, mesmo que breve, entre animais classificados em nível de alimento, animais classificados em nível de decoração corporal e animais classificados em nível de interdição, parece bastante compreensível dizer que os Gavião, assim como outros povos na Amazônia (FAUSTO, 2002), reconhecem uma capacidade “agentiva” distribuída de forma diferente no cosmos e nos animais. Isso nos coloca diante de uma noção comum entre os ameríndios segundo a qual os animais são pensados enquanto uma figura composta de partes, potências e pedaços que carregam algo daquele que as possui (CESARINO, 2008; ARISI, 2017).

O corpo dos animais para os Gavião é composto das mesmas partes que um corpo humano, a carne (*hēeh*), o couro\pele (*cý*), o sangue (*capruu*), os ossos (*ēh'heh*) e alma (*carōo*). Qualquer uma dessas partes, quando acionadas de forma equivocada, desencadeiam processos de adoecimento que podem levar a morte. Por isso,

como toda ou quase toda caça comestível pode agir como sujeito, é preciso produzi-la enquanto comida antes do consumo. Daí a importância da xamanização da caça na Amazônia, operação que permite neutralizar ou reduzir a capacidade agentiva-transformativa do animal (FAUSTO, 2002, p.17).

Essa relação entre humanos e animais, construída em um mundo sóciocosmológico onde as fronteiras entre o humano e o animal se borram, assim como se misturam as substancias que formam tanto o corpo de um quanto de outro, é evocada pelo mito do caçador *Cujacaa*. O mito nos levará da classificação gavião dos animais até a capacidade de “xamanização da caça”, ou dito de outra forma, até a necessidade de controle dos riscos de inversão da condição predador-presa praticadas pelo caçador gavião.

7.1.2 Mito 5 – O caçador morto e ressuscitado por animais.

O mito a seguir me foi contado mais de uma vez, em pequenos trechos e em português. Nunca tive a oportunidade de registrar uma versão na língua gavião. Essa versão que trago está no livro construído com professores indígenas dos povos Timbira, publicado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em 2014.

Na aldeia os homens vão chamar *Cujacaa* para caçar e levar seu cachorro. Logo o cachorro de *Cujacaa* acua uma anta. A anta entra no rio com medo do cachorro. *Cujacaa* entra no rio atrás da anta e a sucuri come o *Cujacaa*. Dias depois a sucuri vomita o caçador. Os peixes do rio comem a carne de *Cujacaa*. Seus ossos ficam no leito do rio. A mãe e a mulher de *Cujacaa* choram muito a perda do grande caçador. Os peixes então se reúnem para juntar os ossos, a carne e ressuscitar o *Cujacaa*. Os peixes juntam os ossos e mandam o peixe voador pegar os brincos do *Cujacaa*. O caçador é ressuscitado e sai da água. O irmão de *Cujacaa* o encontra, volta para aldeia e conta para mãe e a mulher o que viu. Eles partem a procura de *Cujacaa*, mas não o encontram. *Cujacaa* aparece na roça e seu filho o leva para aldeia, onde todos ficam felizes. (CTI, 2014)

Em M5 a fronteira fluida entre o humano e o animal, que vemos em diversas etnografias produzidas na Amazônia, fica visível quando *Cujacaa* passa da posição de predador para a posição de presa, quando é literalmente comido pela sucuri ao entrar no rio atrás da anta que perseguia. Se a sucuri engole o caçador, são os peixes os responsáveis por comer sua carne, deixando os ossos e os brincos no leito do rio. Os mesmos peixes decidem ressuscitar o caçador, passam a recolher os ossos e um terceiro tipo de peixe recolhe os brincos de *Cujacaa*. A primeira parte da história se passa sobre a superfície, no mundo humano. A segunda parte

acontece nas profundezas das águas, num mundo onde a sucuri é quem dita o que é presa e o que é predador. Depois de se submeter as ações dos seres das profundezas dos rios, o caçador retorna a sua condição humana na roça (*pohr*), que no caso gavião fica disposta geograficamente e cosmologicamente entre mundos, o da aldeia e o da floresta, sugerindo a permeabilidade que existe entre estes mundos e seres na figura do caçador morto e ressuscitado pelos animais.

Por isso, nesse mundo onde as fronteiras entre o que é humano e o que não é são tão fluídas e o risco de quem as ultrapassa é pago com a morte, é preciso cuidado e tentativas de controlar essa relação, é preciso cumprir resguardo para caçar.

7.2 Resguardos do caçador

Os pássaros classificados pelos Gavião em total interdição podem ser compreendidos como uma forma objetiva da noção de “predação familiarizante”, que retorna aos humanos pelos animais (FAUSTO, 2002). O contato mal sucedido, na verdade, no caso destes pássaros, qualquer contato, pode gerar um processo gradativo de perda daquilo considerado humano e incorporação daquilo considerado não humano. Mas, estes nove pássaros não são os únicos a causar grandes infortúnios, inclusive a morte, aos humanos. Na couvade entre os Gavião vimos como o consumo equivocado de certos animais, como comer carne de macaco (*coohcuj*) enquanto o filho ainda não anda, levaria a uma transmissão de características destes animais a criança, causando alterações comportamentais, doença e morte. No caso dos caçadores, eles estão duplamente expostos a estas capacidades agentivas dos animais, seja quando estão na aldeia consumindo a carne dos animais abatidos, seja quando estão na floresta transformando a caça em comida antes, durante e após o ato de caçar.

Em campo fui levado para caçar pelo meu irmão, com quem aprendi esse ofício, Miguel Belizário (*Tep To, Crěehtyx, Maraxe*), um caçador maduro, com 39 anos. Apesar de sua maturidade, ao ser acometido por um infortúnio, uma cutia (*coohquin*) que fugiu baleada, ficou perdido durante quatro dias e três noites na mata, quase morreu de sede e foi atacado por uma onça.

Eu estava andando no mato, procurando espera, quando a cutia (*coohquin*) veio não é, apareceu bem na minha frente sem eu nem ver da onde, atirei, mas o metal pegou nos “quarto” dela, ela correu. Eu fui atrás dela, mas não sei como essa cutia atravessou o brejo e gritou lá do outro lado. Eu não queria molhar minha roupa, aí atravessei o brejo só com a espingarda e o mocó, nu mesmo, do outro lado a cutia calou e eu perdi ela. Mas, foi eu andar um pouco mais e apareceu um caititu (*cruure*) igualzinho a cutia apareceu, sem eu nem ver quando vi já estava na minha frente, puxei o gatilho e atirei, errei de novo. Mais um pouco eu achei a cutia na frente morta. Foi ela, a alma da cutia (*coohquin carõo*) que fez eu me perder no mato, aquele caititu já era alma dela me levando cada vez mais para longe da estrada e para dentro do mato. (Miguel Belizário - *Tep To, Crêhtyx, Maraxe*. Aldeia Governador, 2017).

Para meu irmão o fato de ter se perdido em uma região que, a princípio, conhecia, era um tipo de retaliação do “dono” das cutias (*coohquin jõh pa’hêeh*) por matar e baleiar muitas cutias¹⁷⁸. O fato de ter sido deixado nu, sem água e comida na mata, ou melhor, tendo que prover sua fonte de água e comida, era outro indicativo do objetivo da “alma da cutia” de deixa-lo como “bicho”, como ele mesmo dizia. Meu irmão não estava respeitando um dos códigos que os caçadores conhecem, de não baleiar animais, pois retornam as suas “casas” e contam o acontecido as outras cutias, que passam a se esconder ou a se vingar do caçador ganancioso; já que para os animais o ato de caçar pode ser visto como guerra.

Ao tratar da caça na Amazônia, Fausto chama a atenção para “o conjunto de práticas e crenças relativas ao tratamento da presa, que costumamos designar ‘ética da caça’, que remete sobretudo a esse perigo de inversão das posições respectivas de predador e de presa” (2002, p.13). Na Amazônia, os cuidados com a caça, com um certo código de conduta que o caçador deve cumprir, antecede os cuidados necessários com o consumo dos alimentos no que diz respeito aos resguardos, por exemplo, da couvade. A consequência do não cumprimento desses cuidados, como o caçador gavião que baleava indiscriminadamente as caças, “é expressa em termos de vendeta: o que se quer evitar, sobretudo, é ter que pagar a morte do animal com a própria vida ou com aquela de um parente” (idem, p.14), pois adquirir gradativamente características do animal é um processo que leva a morte.

No que se refere ao consumo dos alimentos, a forma encontrada pelos humanos de se proteger destes riscos de inversão está baseada na prática de resguardos, de interditos e restrições cotidianas que podem se estender a todo grupo familiar que vive sob o mesmo teto ou mesmo longe dele. Os resguardos podem auxiliar os humanos a controlar os processos de

¹⁷⁸Sobre a noção de chefe ou dono, que caracteriza um modo de relação generalizado na Amazônia entre humanos e não humanos, pessoas e coisas, ver Fausto (2008) e Cesarino (2010).

transformação as quais seus corpos estão submetidos nas relações que estabelecem com outros seres, no sentido de assegurar-lhes a condição humana que carregam no intercâmbio de capacidades e potências entre mundos diferentes (idem).

Na tentativa de evitar tais riscos de inversão entre predador\presa, humano\animal, os caçadores lançam esforços no mesmo sentido de resguardar sua condição humana no trato com seres não-humanos através de resguardos. De toda forma, seja no resguardo relacionado a couvade, no pós-natal, nos resguardos voltados a benefícios dos próprios reclusos e, como veremos agora, no resguardo do caçador, existem restrições comuns, como as interdições sexuais e de certos alimentos, que por sua vez, como pretendo mostrar, agem de forma diferenciada no corpo dos caçadores que se submetem aos resguardos.

Se na couvade a restrição das relações sexuais se estende por até dois anos, no resguardo do caçador o sexo deve ser permanentemente evitado se o homem pretende caçar; caça e sexo estão em constante oposição. Ouvi de vários caçadores que se você quer “ir para o mato matar bicho” você não pode ter relações sexuais. O cheiro que a relação sexual deixa no corpo do homem, imperceptível para nós humanos, seria extremamente desagradável as caças que fugiriam antes do caçador se aproximar delas. Durante um dia de trabalho na roça de meu irmão, enquanto descansávamos fumando cigarros e falando de mulheres, dando muitas risadas em um momento de intimidade e privacidade, perguntei a ele e a outros dois caçadores que trabalhavam conosco o porquê do homem ficar “empanema” quando tem relações sexuais antes de caçar.

Quando se está “empanema” (*wa to cat'hc*) todo tipo de infortúnio no mato pode lhe acontecer, além das caças ficarem “ariscas” e não deixarem o caçador se aproximar.

É porque quando você tem relação com sua mulher, mesmo que você só coloque lá dentro dela e nem chegue até o final, é o cheiro da mulher que faz mal ao homem. É aquele sebo que sai da vagina dela, que primeiro gruda no pênis do homem e depois passa para o corpo todo. A caça sente esse cheiro de longe, ela não gosta não e vai embora antes de você ver que bicho era e que rumo tomou (Jackson Gavião – *Awxit, A'tor, Xyj paahtep*, Aldeia Governador, 2015).

Além do “cheiro da mulher” (*ẽh'hi cajẽhn*) tornar o caçador que tem relações sexuais antes de caçar “empanema”, o convívio com mulheres que estejam menstruadas age da mesma maneira, como se o cheiro do sangue menstrual (*capruu*) alcançasse, mesmo a distância, o corpo do homem com quem a mulher convive. Seja pelo “cheiro da mulher” ou por essa referência ao alto grau de contaminação proveniente do sangue menstrual, temos duas situações baseadas no

fluxo de substâncias (fluidos sexuais e sangue) entre homens e mulheres que precisam ser evitadas pelo caçador.

A outra interdição no resguardo do caçador, que também é verificável no resguardo da couvade, se estabelece no nível da alimentação. Talvez a maior diferença entre o resguardo da couvade e o resguardo do caçador não seja tanto a preocupação com o que comer, como vimos na couvade, mas sim em como comer. Na couvade se evitam certos animais, como poraquê (*pypre*), por transmitir características do animal a criança, podendo levá-la a morte. No resguardo do caçador alguns animais também são evitados pelo mesmo motivo, mas prevalece uma interdição baseada na oposição “quente\frio”: “um caçador come frio, porque a caça come frio”. O caçador deve evitar “comida quente”, alimentando-se exclusivamente de “comida fria”. “Comida quente” seriam os alimentos que passaram por algum processo de cozimento, como arroz, feijão e as carnes com origem industrializadas (gado\frango). “Comida fria” inclui alimentos como a farinha de mandioca seca, farinha de coco babaçu, banana e outras frutas. Mas, me parece que a distinção se remete sobretudo a temperatura em que os alimentos são ingeridos. O que quer dizer que o alimento poderia ter passado por processos de cozimento, mas mesmo assim, seria necessariamente ingerido a partir de uma concepção de “frio” pelo caçador¹⁷⁹.

O calor da comida dentro do corpo do caçador cria uma distinção térmica entre humano e animal, perceptível a distância pelas caças, que fogem. O calor torna o caçador perceptível não só as suas presas, mas a todos na mata, inclusive outros predadores como as onças (*rop*) e grandes serpentes, como a sucuri (*ro'teh*). A distinção entre as temperaturas do caçador e as dos animais ocorre, segundo um dos caçadores antigos, André Cacau (*Hapry, Cawcree*), porque os animais “comem frio”, comem tudo da forma como encontram na natureza, cru, sem passar por qualquer tipo de cozimento. Poderíamos dizer que a ideia de “frio” que os caçadores fazem sobre a comida dos animais os localiza numa relação onde estão desprovidos do “fogo culinário” do qual fazem uso os humanos, indicando como os termos “quente\frio” na comida dos caçadores gavião fazem referência a ordenadores de categorias mais amplos, como natureza x cultura (LEVI-STRAUS, 2010a, 2010b).

Além dos resguardos do caçador estarem relacionados respectivamente a interdições no nível de fluidos sexuais (*ẽh'hi cajẽhn*), sangue (*capruu*) e carne (*a'jẽeh*), eles também se estendem ao cuidado com os ossos (*ẽh'heh*) dos animais abatidos. Talvez seja preciso

¹⁷⁹ Acredito que essa distinção leve em consideração as alterações nos hábitos alimentares do povo Gavião nos últimos 30 anos, que os deixou mais dependentes dos alimentos industrializados, principalmente de fontes de proteína.

relembrar o resguardo do assassino para entender essa relação que se mantém entre caçador e caça, mesmo depois do animal abatido, na qual o osso seco é o ponto final dela e o sangue o vetor e substância de contágio. No resguardo do assassino entre os Krahõ e Xikrin (MELATTI, 1978; GIANINNI, 1991), assim como no caso dos Gavião, é preciso se livrar do sangue do morto que contamina o homicida, mesmo que este não o toque, devendo esperar durante um longo tempo o sangue secar da carne e a carne secar dos ossos. Da mesma maneira é preciso se livrar do sangue do animal abatido, mas há uma forma apropriada de se fazer isso.

Um dia encontrei, escondidinho, nas palhas do teto da casa de meu irmão, quatro ossos que não consegui identificar de que animal eram. Ele me contou que eram de veado mateiro (*hẽehjãaxyyh*), a maior caça na TI Governador. Contou que por isso, quando se mata uma caça grande, você não pode jogar os ossos das patas em qualquer lugar, correndo o risco de ficar “empanema”. É preciso separar as quatro patas do veado e as deixar longe da vista de curiosos, como eu, mas principalmente, longe das mulheres, longe de sua esposa, até que toda carne ou resto de sangue tenha secado do osso, dure o tempo que isso durar. Só então o caçador deve procurar uma árvore específica, a mesma onde os veados se sentam a sua sombra e onde raspam seus chifres, para depositar os ossos ao pé de tal árvore. Enquanto isso, caso uma mulher menstruada ou outro caçador “empanema” cruzem com os ossos, o caçador que matou o veado corre o risco de ficar “empanema” e, especificamente, não matar mais veados.

Desde o momento que o caçador abateu o veado até o momento que os ossos secam eles estão em relação um com o outro, como se algo do veado, especificamente o sangue (*capruu*), estivesse sobre o corpo do caçador, tornando-o em parte veado e por isso imperceptível aos outros veados na mata.

Aqui a diferença em relação ao resguardo do assassino é o fato de que o homicida quer esperar os ossos secarem para que a relação que contraiu com o morto, ao retirar sua vida, se esgote, assim como o sangue e a carne se esgotaram dos ossos. Como em outros resguardos, o homicida quer manter sua condição humana por meio das ações restritivas¹⁸⁰. Já o caçador gavião quer que os ossos sequem, de preferência em local que considere seguro, para que a relação que contraiu com o animal abatido se estenda enquanto o sangue e a carne não secarem dos ossos. Estar na mata menos perceptível a caça, aos veados, é estratégia para obter êxito em qualquer caçada. É tornando-se imperceptíveis as suas possíveis presas que grandes predadores na Amazônia caçam, como o gavião, a onça e a sucuri, apostando na “invisibilidade” enquanto elemento surpresa no momento do ataque fatal.

¹⁸⁰Lima (1996), Fausto (2002).

Ao lado dos ossos da pata de veado mateiro vi um tufo de pelo, que meu irmão explicou ser do animal cujas patas secavam. Em outra situação ele havia me mostrado uma porção de pelo de caititu (*cruure*) que carregava dentro de seu mocó (*paptoh*).

Foto 31 – Ossos das patas de veado mateiro (*hēehjāxyyh*).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Ao lado dos ossos da pata de veado mateiro vi um tufo de pelo, que meu irmão explicou ser do animal cujas patas secavam. Em outra situação ele havia me mostrado uma porção de pelo de caititu (*cruure*) que carregava dentro de seu mocó (*paptoh*). Deixar todo vestígio de sangue secar dos pelos e carregá-los com você é outra forma de tentar estender por mais tempo a relação contraída com o animal abatido, de preferência, com animais de grande porte, como veados e caititus. Ao lado dessa medida, que não sei se enquadraria em uma noção de resguardo do caçador gavião, mas que, com certeza, está nas boas condutas que se esperam de um caçador, posso mencionar algumas outras que ouvi dos caçadores gavião.

Uma delas era a de colocar no cigarro de fumo uma resina, que desconheço o nome, retirada do miolo de árvores apodrecidas. O cheiro que a resina exala, mascarando o odor forte do fumo, é agradável as caças, além de deixar na boca do caçador, por muito tempo, esse odor atrativo.

Com o mesmo objetivo de ingerir substâncias que os deixem mais próximos das condições não-humanas de suas caças, os caçadores comem o fígado (*ēhmpa*) e o coração (*cu'côn*) dos animais abatidos ainda dentro do “mato”. A noção gavião da forma e função do

coração remete-o ao funcionamento do corpo, ao lado do pulmão. Caso o coração pare de bater, o indivíduo morre. Segundo outro caçador, André Gavião (*Caa'crÿ, Paatep, Caaxit*), comer o fígado e o coração da caça abatida seria uma forma de carregar dentro de você um pedaço do “que era mesmo o bicho”, outros pedaços da carne não teriam essa mesma capacidade agentiva que os caçadores procuram.

Quando está discutindo as questões do caçador juruna, Lima (1996) diz que a imoderação verbal com os porcos durante a caçada, ou seja, a ação do caçador que o coloca muito próximo da perspectiva da caça¹⁸¹, poderia levar os caçadores a morte. O perigo de se transformar em animal, já que existe um tipo de competição entre humanos e não-humanos para ver quem fabrica parentes, leva as restrições a ocupar uma posição que procura controlar este processo, evitando que siga rumos errados (FAUSTO, 2002). Praticar as interdições, ou a moderação verbal entre caçador e caça no caso juruna, seria uma maneira de manter a condição humana dos caçadores em momentos de relação com seres não-humanos: os animais.

Entre os Gavião nos resguardos da couvade, pós-natal, de luto ou para benefício próprio, as interdições agem no mesmo sentido de manter aquilo que é humano e está, ou pode ser, atacado por seres e substâncias maléficas vindos do exterior do corpo.

No caso do resguardo dos caçadores, a ideia é também essa, de manter a condição humana no fluxo de relação com os animais, mas o sentido da relação com a alteridade animal é o oposto. É exatamente o compartilhar da perspectiva das caças o que permite ao caçador continuar na posição que ocupa, de humano e predador. Ou seja, ao contrário dos outros resguardos, o caçador gavião quer sim manter sua condição humana, mesmo que para isso tenha que se aproximar o bastante da perspectiva não-humana dos animais. O caçador come “frio”, evita a contaminação com o sangue menstrual e os fluidos sexuais da esposa, demasiado humanos, procura manter por um longo tempo, através do cuidado com os ossos, sua relação com a caça abatida porque quer se aproximar da perspectiva de suas caças na floresta, como se fosse essa sua estratégia para diminuir os riscos de inversão predador\presa que as relações com os animais no mundo cosmológico ameríndio sugerem.

Os resguardos facilitam essa aproximação com a perspectiva dos animais, mas os caçadores ainda têm outros artifícios que tornam mais efetiva e controlável essa aproximação; os “remédios de caça”.

¹⁸¹ Leia-se perspectiva levando em consideração a noção de “perspectivismo ameríndio” (LIMA, 1996. VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

7.3 Os “remédios de caça” – controle e familiarização

A forma como os caçadores agem com os animais em uma caçada tem muitas semelhanças com a forma com que os xamãs agem com os espíritos em um sonho.

Viveiros de Castro (1996, p.119) destacou a relação essencial que o “perspectivismo” tem com o xamanismo e com a “valorização simbólica da caça”. Segundo ele, há um “peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidade extra-humanas dotada de perspectivas próprias”. No caso dos Gavião, os animais parecem receber uma atenção maior dentre os seres dotados de intencionalidade. Por isso, os resguardos e as medidas as quais os caçadores recorrem para manter sua condição humana na relação com os animais de caça os colocam em uma posição parecida aquela dos xamãs, a de comunicadores entre mundos e seres diferentes¹⁸².

Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120).

Os xamãs agem como um intermediador entre mundos diferentes, o dos mortos e dos vivos, buscando maneiras de controlar essa relação sem se deixar ser captado pelo outro lado, mantendo a condição humana frente a interação com o não-humano. É esse o mesmo princípio de interação adotado pelos caçadores gavião, só que em outro par em constante oposição, humanos e animais, que se manifesta não dormindo em sonho ou “visagem”, como entre os xamãs, mas na floresta, caçando.

Assim como o "antagonismo" entre o *mehĩĩ* e o *mekarõ* pode "ser resolvido" pela intervenção do xamã (*kay*), que é capaz de comunicar-se com um e outro, aquele entre o Humano e o animal de caça é mediado pelo caçador [...] (COELHO DE SOUZA, 2002, p.355,356).

¹⁸²A expressão comunicadores foi sugerida por Marcela Coelho de Souza em comunicação pessoal, durante a realização do VI Seminário Timbira em Carolina\MA, 2015. A expressão mantém tanto a diferença que existe entre um xamã e um caçador quanto aquilo que existe em comum, serem objetos de comunicação.

A estratégia criada pelo caçador gavião em se aproximar da perspectiva dos animais caçados para fazer valer sua condição de humano e predador é uma forma de controlar os riscos de inversão da posição predador-presa. Essa intencionalidade encontra nos “remédios de caça” (*amjõhca’hi*)¹⁸³ uma outra forma de exercer o controle desejado na relação entre humano e animal. Na verdade, os remédios são mais do que isso. Manipulados pelo caçador, mas não apenas por ele, já que mulheres podem fazer para os homens caçar, o uso dos “remédios de caça” pela ingestão, banho ou aderência sobre o corpo funciona como um controlador das relações com animais, além de alterar o corpo do próprio caçador, deixando-o com características das caças.

Sempre que perguntava por que os “remédios de caça” funcionavam a resposta que recebia era: “Porque são feitos da própria caça”. Enquanto tinha uma dessas conversas com um caçador antigo e grande conhecedor dos “remédios”, Pedro Ferraz Gavião (*Ajo, Fenit*), ele vendo minha incompreensão me convidou a procurar no “mato” um desses remédios com uma condição: eu tomaria o remédio. Concordei mais feliz do que ele imaginava e fomos andar. Bem próximo da aldeia encontramos o que ele procurava, uma palmeira de coco-católé que os Gavião chamam de *hotre jẽhto* (*hotre*;s.catolé+jẽh relativo a *a’jẽh*;s.carne+to relativo a *ẽhnto*;s.olho). *Ajo* retirou o “olho” do coco-católé, a parte interna de onde saem as folhas mais novas, e do talo do “olho” retirou um pedaço parecido com um palmito.

Pronto, esse é um remédio, *hotre jẽhto*, agora você vai comer esse “palmito” dele, é amargo, pode dar vontade de vomitar, mas você pode vomitar, é bom, remédio limpa também, mas depois você vai ficar arrotando esse gosto dele, você vai sentir o cheiro dele até na sua urina e nas fezes, é esse cheiro do coco-católé que sai da sua boca depois que você como que vai chamar caítitu e cutia, porque eles comem o coquinho do catolé (Pedro Ferraz Gavião – *Ajo, Fenit*. Aldeia Governador, 2015).

Uma outra versão do modo de preparo do *hotre jẽhto* não é administrada via ingestão, mas por meio de banhos, sua eficácia está em agir sobre a pele. O coquinho do coco-católé é pilado, misturado com água e jogado sobre a cabeça do caçador antes de ir caçar. O cheiro, novamente como na ingestão do palmito do olho do coco-católé, é atrativo às caças.

¹⁸³A tradução da palavra é “se medicar”, mas não é exclusividade dos remédios de caça, sendo usada em outras situações onde a ingestão de substâncias é feita como forma de cura a agressões vindas de seres de outros mundos.

Pela ingestão há um outro remédio feito a base do coco-pati, *wuu pỳr* (*wuu*;s.pati+*pỳr*;s.tora). Segundo Miguel Belizário (*Tep to*), o caçador retira a parte interna do coquinho e come, assim como fazem várias caças como quati, paca, caititu e veado. O caçador passa a exalar o cheiro do coquinho, um odor atrativo e familiar as caças. Também há uma segunda versão sobre o modo de usar o remédio *wuu pỳr*, nesse caso feito com folhas do coco-pati. Nela o uso novamente se dá no contato sobre a pele do caçador¹⁸⁴. A manipulação é bem simples e me foi explicada por Manoel Ribeiro (*Pỳh crỳn*), antigo caçador que depois de escutar o relato de minha primeira expedição de caça, perguntou:

Tu dormiu onde? Se dormiu na rede está errado, o certo era tu ter dormido no chão, em cima de folha de coco-pati. Tu procura pati no mato, corta um monte de palha e coloca um monte delas apontadas na mesma direção. Depois tu deita com a cabeça para aquele rumo. Quando tu acordar no outro dia pode ir andar que você vai matar bicho. Você vai ficar com cheiro desse *wuu pỳr*, as caças não vão estranhar você quando tiver andando no “mato” porque é cheiro delas mesmo (Manoel Ribeiro- *Pỳh crỳn*, *Rop cỳ*, *Cu'cax* – Aldeia Governador, 2015).

Ainda por via da ingestão há o remédio chamado *tun japacre* (*tun*;s.tatu+*japac*;s.orelha+*re*;suf.diminutivo). O “remédio” é feito à base de folhas de uma árvore que os caçadores encontram nas “bolas” de floresta e nos espaços de cerrado, a folha tem a aparência da orelha do tatu, com a base arredondada e a ponta que vai progressivamente afinando. Mastigar a folha e depois cuspi-la deixa na boca do caçador um cheiro atrativo ao tatu.

Há outro remédio, talvez o mais conhecido dos caçadores, mesmo os que pouco conheciam sobre os “remédios” já tinham ouvido falar no *crow hu cohjõr* (*crow*;s.buriti+*hu*;folha+*cohjõr* relativo a *cohj*;s.pau), em português chamado de pente-de-macaco. O pente-de-macaco é uma trepadeira lenhosa que pode formar tronco, é de um dos ramos mais grossos que os caçadores retiram cuidadosamente uma embira, uma camada da casca da trepadeira. Com a embira é feito um bracelete usado nos pulsos ou um cordão a ser usado no pescoço. Ambos devem ser mantidos até que arrebentem espontaneamente. Assim como a versão onde o remédio é manipulado na forma de banho ou pelo simples contato, o *crow hu cohjõr* age sobre a pele do caçador. O “remédio” funciona como um atrativo a caças grandes, como veado-mateiro, que se deita a sombra do pente-de-macaco ou raspa o chifre em

¹⁸⁴Como é a versão em banho do remédio *hotre jẽhto* que age sobre a pele.

seus ramos. Nesse caso não é apenas o cheiro do pente-de-macaco que atua como atrativo e elemento familiar a caça que, por isso, não estranha a presença do caçador no “mato”. Com o *crow hu cohjôr* o caçador passa a transportar junto de si, literalmente, um pedaço da substância com a qual a caça se identifica e compartilha.

Quadro 17 – Remédios de caça (*amjôhca’hi*).

Remédio de caça (<i>amjôhca’hi</i>)	Matéria-prima	Modo de uso	Caça
<i>Hotre jêhto</i>	Coco-católé ¹⁸⁵	1-Come palmito do “olho” do coco-católé.2- Pila o coco, mistura com água e joga sobre a cabeça do caçador	Caititu (<i>cruure</i>), cutia (<i>coohquin</i>)
<i>Crow hu cohjôr</i>	Pente-de-macaco ¹⁸⁶	Da embira do ramo se faz um bracelete ou cordão a ser usado no pescoço	Veado-mateiro (<i>hêehjãaxyh</i>)
<i>tun japacre</i>	s/t	Mastiga a folha	tatu (<i>tun</i>), tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu-china (<i>raare</i>)
<i>wuu pÿr</i>	Coco-pati ¹⁸⁷	1-Come a parte interna do coco. 2- Deita-se sobre as folhas do coco-pati	Quati (<i>wacôo</i>), paca (<i>craa</i>), caititu (<i>cruure</i>) e veado-mateiro(<i>hêehjãaxyh</i>)

Fonte: Elaborado pelo autor.

São pelas restrições e manipulação de substâncias que os caçadores gavião conseguem manter sua posição de humano no contexto das relações com os animais, se aproximando da perspectiva das caças enquanto forma de manter sua condição de predador. É nesse sentido que assim como os xamãs, os caçadores são como comunicadores entre mundos diferentes.

¹⁸⁵ *Syagrus cearenses*

¹⁸⁶ *Pithecoctenium crucigerum*

¹⁸⁷ *Syagrus botryophora*

Mortos e animais estão ligados na concepção *post-mortem* dos Krahõ e Apinajé (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, GIRALDIN, 2011), já que com a morte os humanos poderiam se transformar em animais. Vimos no ritual de *Pÿr pex* como a relação com os mortos, os “outros”, é fundamental para continuidade do processo de parentesco, para continuidade da vida. O mesmo pode ser dito em relação aos animais, estes outros “outros” dotados de agencialidades que precisam ser manipuladas ao ponto de permitirem o consumo dos alimentos e a produção de adornos corporais. Entre os Timbira essa dualidade animais-humanos foi explorada por Crocker (1990). Em um exercício de síntese desse pensamento, Coelho de Souza (2002, p.355) vai dizer que

a oposição entre Animais (*prùù-re*, “wild animal”) e Humanos (*meh~i~i*) é do mesmo tipo que a "oposição" entre Humanos e Mortos (*mekarõ*): nos dois casos, a relação entre os termos, vista como "oposicional", exige a mediação de um terceiro que estaria em "emparelhamento complementar" com cada um dos primeiros.

Se a dualidade vivos-mortos pode ser resolvida pela ação dos xamãs, aquela dualidade humanos-animal é resolvida pela ação dos caçadores. Por meio das restrições e da ação das infusões o caçador “atinge um estado em que passa a atrair a caça” (idem, p.356). Quando Crocker (1990) está discutindo as infusões, “medicine”, e uma ideia de “pureza” que os resguardos trariam aos corpos ele diz que:

Different infusions serve different purposes. One of the warm vapor-ineyes infusions serves to "clear" the eyes for "seeing" game better. Just as ghosts may seek an "evolved" Canela to make him *kay* because they like his purity, game animals are believed to actually like a relatively pollution-free hunter and consequently move toward him. The hunter then can easily kill them with his arrow or shotgun (idem, p. 319).

Para Crocker e seus assistentes de pesquisa canela, as infusões deixam o corpo limpo e fazem com que as caças se movam até o caçador. É mais ou menos essa a explicação dos caçadores gavião sobre a eficácia dos “remédios”.

Os “remédios de caça” também limpam o corpo do caçador fazendo com que as substancias poluentes sejam expelidas do corpo pelo vomito, suor, escarro, flatulências, urina e fezes. Limpar o organismo da ação de substancias poluentes é a primeira parte da ação dos “remédios” no corpo do caçador, a segunda consiste em lhe atribuir potencialidades animais

transmitidas pelas plantas na mesma perspectiva que compartilham os animais de caça; seja em dimensões corporais, de alimentação ou de hábitos.

Mastigar a folha que parece uma orelha de tatu, comer o mesmo coquinho que a cutia come ou usar sobre a pele uma embira da árvore na qual o veado se deita a sua sombra tornam o caçador mais próximo da perspectiva dos animais caçados. O resultado é um tipo de equilíbrio entre aquilo que constitui humano e animal na floresta, tornando os humanos imperceptíveis aos animais, ou como dizem os caçadores, tornando os animais de caça “manso”.

Quando você toma um desses remédios você pode andar no mato que você vai matar bicho, não precisa nem andar muito longe da aldeia e caça já aparece para você, a caça fica mansinha, não te estranha no mato, anda devagar e passa assim, bem na sua frente mesmo, como se tu nem estivesse ali, ai é só matar (José da Cunha – *Aapri, Ho'crajapyy, Cucuj, Cahunhu*. Aldeia Governador, 2015)

É pelo olfato, pelo cheiro do caçador gavião que os animais de caça sentem o homem contaminado pelo sangue menstrual ou pelos fluidos sexuais, também é pelo olfato que os “remédios de caça” agem nos animais tornando o caçador imperceptível as caças. Entre o povo Arara o sangue menstrual também é um grande contaminador e os “bichos fogem” do caçador. Por isso, há remédios específicos, que agem pelo odor.

Todos os remédios operam através dos odores que deixariam no corpo do caçador sem sucesso, anulando as emanções do sangue menstrual. É como se, através dos cheiros, eles reaproximassem caçador e caça afastados pelos efeitos da menstruação feminina (TEIXEIRA-PINTO, 1997, p.93-94).

Ao abordar os aspectos da experiência visual dos xamãs *wauja*, Barcelos Neto (2001) diz que os sonhos são informações visuais e sonoras sobre alteridade extra-humana, o sonho é tanto expressão dessa relação com a alteridade extra-humana quanto uma forma de controlá-la. Nesse mesmo sentido, posso dizer que os “remédios de caça” são informações visuais e olfativas sobre alteridades animais. O “remédio” é tanto expressão dessa relação quanto uma forma de controlá-la ou emparelhá-la, para usar termo de Crocker (1990). Na verdade, acredito que controlar ou emparelhar seja apenas uma das etapas dessa relação humano-animal, não o desfecho.

No caso dos remédios dos caçadores gavião eles não só anulam as emanções derivadas das contaminações que recaem sobre o corpo do caçador. Os “remédios” primeiro “limpam” o corpo para em seguida, não apenas “reaproximar” caça e caçador, mas tornar o caçador como

se fosse caça, onde a reaproximação é apenas estratégia de familiarização e predação. Isso porque há uma diferença em tornar o animal de caça “manso”, que não percebe o caçador no mato, e matá-lo durante a caçada. Os “remédios” os tornam “mansos”, cabe a cada caçador todo um conhecimento sobre o ato de caçar que precisa ser colocado em jogo para obter êxito, mesmo sob a ação dos “remédios”, ou seja, os remédios tentam controlar a relação entre humanos e animais, mas não apagam seus riscos.

No caso do caçador gavião os resguardos e os remédios promovem um processo de familiarização dos animais de caça, familiarização no sentido que disse Fausto (2002, p.15), algo como “um dispositivo geral que serve para pensar a passagem de uma condição de parentesco à outra”. Pensada através da caça, a familiarização animal tem início quando o caçador começa os resguardos que deixam seu corpo sem contaminações e mais próximo da perspectiva dos animais na floresta. Manter-se distante dos fluidos menstruais e sexuais, além de um consumo de alimentos que atente as distinções “quente\frio” vai, pouco a pouco, adulterando o corpo do caçador e lhe introduzindo no ambiente da caça, sem riscos de infortúnio ou agressões dos animais.

Uma vez instalada essa condição de controle, ou de “emparelhamento” entre o humano e o animal por meio dos resguardos, uma vez estabelecida essa relação de familiarização ocorre um outro ordenamento na relação entre caçador e caça mediado pelos “remédios de caça”. Os “remédios” criam uma forma de reciprocidade entre humanos (*me hēeh*) e animais de caça (*pryyhre*), onde o caçador ao compartilhar potências agentivas dos animais, perceptíveis basicamente pelo olfato, tem em retribuição a docilidade dos animais que, sem estranhar a sua presença, facilitam uma grande produção alimentar a partir do êxito na caça. É por meio dessa tentativa de construir uma relação baseada na comensalidade estabelecida com os animais de caça que se torna possível diminuir o risco de inversão da relação predador-presa. Agora, caso o caçador não cumpra os resguardos ou não faça uso dos “remédios de caça” ele ficará novamente a mercê de uma relação cheia de riscos, onde um erro pode levar a morte.

Assumir as características do corpo da caça, mesmo que ninguém deseje se tornar caça, é uma tentativa de criar reciprocidade em uma relação onde existe predação, uma tentativa de se apropriar de qualidades vindas dos animais (exterior\outro) para a fabricação dos humanos (interior\mesmo). Mas, como isso acontece no caso do ritual de *Wyty*, se pensarmos na carne e em seu consumo como se fossem o resultado dessa familiarização animal.

Na *Wyty* essa relação de familiarização animal não se transfere com vitalidade ao consumo dos alimentos, por mais que tenhamos visto a importância que o consumo de alimentos recebe no ritual enquanto forma de criar comensalidade e transformar a relação entre afins e consanguíneos. A ideia que os Gavião fazem de buscar formas de controle e reciprocidade na relação com os animais, que descrevi neste capítulo por meio do ato de caçar, se aplica no ritual de *Wyty* na exuberante e ampla ornamentação corporal que o ritual prescreve. A “roupa” da jovem *wyty*, dos *hỳcre* e dos *crow hu*, as quais me deterei no capítulo seguinte, são fabricadas a partir de fragmentos de animais e seres míticos que ao serem acionados permitem a metamorfose dos corpos e a transformação da socialidade gavião.

Se no ato de caçar, como disse Fausto (2002), os humanos precisam desagentivizar ou intensificar as potências agentivas dos animais enquanto algo que precede o consumo dos alimentos, acredito que o mesmo ocorra na decoração corporal entre os Gavião. A necessidade de fabricar uma “roupa” com a matéria-prima apropriada para cada posição no ritual estende os cuidados do caçador em partilhar da perspectiva de suas caças para a pessoa que produz ou irá vestir a “roupa”. Do mesmo modo como acontece nos resguardos da couvade, onde a ingestão ou mera manipulação da carne e sangue de certos animais podem levar a criança a morte, assim como o não cumprimento de um código de “ética da caça” pode levar o caçador a morte, o uso equivocado da ornamentação corporal também pode levar os humanos a morte enquanto forma frustrada de relação com os animais.

8 A PELE – decoração corporal e metamorfose

No começo da tese reforcei a ideia de que o nome pessoal é “corpo”, é “pele” entre os Jê (COELHO DE SOUZA, 2002) e, também, entre os Gavião. O nome “veste” a pessoa, objetifica as relações entre genitores, nominadores e nominados. O esforço dedicado sobre a superfície da pele “visa, claramente, sua humanização, e é parte do processo de fabricação da pessoa como parente” (idem, p.573,575). A pele é justamente o que diferencia e o que aproxima os corpos, dando dinâmica a fabricação da semelhança e da diferença presente no processo do parentesco (VILAÇA, 2002). O capítulo que segue aborda justamente este tema recorrente entre os Jê, o da ornamentação corporal e, sobretudo, da pintura corporal agindo sobre a “pele”, sobre os corpos dos Gavião no ritual de *Wyty*.

Para os Gavião a palavra utilizada para pele é *cỳ*, que deriva da palavra *ẽh'cỳr* (s.corpo, casca, bainha e pele). A palavra *cỳ* é usada para se referir a diferentes sentidos, como formas de corpo humano e não humano, recipientes, casca de árvore e ao couro de animais. Entre os Gavião *cỳ* carrega um significado de pele muito próximo daquela dos Mẽbêngôkre, para os quais pele é “ká” (VIDAL, 1977; COELHO DE SOUZA, 2002) e tem um sentido de “envoltório”. No caso dos Timbira, a palavra utilizada entre os Canela para pele é “*khre*” (CROCKER, 1990) e para os *Krahõ* pele é “*kho*, que recobre extensa gama de significados que poderiam ser enfeixados na noção de ‘limite’ ou ‘fronteira’ [...] A pele é, pois, concebida como a “fronteira” do organismo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 107). A essa mesma conclusão chegou Turner (1980) ao afirmar que a pintura corporal para os *Mebêngôkre* é responsável por criar uma segunda pele, uma pele social que pretende socializar, como um “filtro social”, os poderes naturais no interior do corpo o qual a pele separa, como um envoltório, do exterior.

Os trabalhos de Turner repercutem ainda hoje sobre o material Jê relativo ao grafismo indígena, o qual foi amplamente pensado enquanto um sistema de classificação e comunicação. Muller (1976) afirmou que as pinturas corporais servem aos Xavante como um sinal para definir grupos e relações de prestígio social através de um código visual. Entre os Gavião *Pyhcop catiji*, assim como para os *Ramkokamekra*\Canela e *Krahõ* (NIMUENDAJU, 1944; MELLATTI, 1970) a pintura corporal estabelece e controla uma rede de relações que atravessa a aldeia. As pinturas corporais são produzidas com motivos verticais e horizontais que se referem

diretamente as metades cerimoniais, que por sua vez dividem as pessoas das aldeias de acordo com o nome pessoal transmitido no nascimento.

No caso dos Gavião, aquelas pinturas que levam motivos na vertical estão vinculadas à metade *cyj catiji* (partido de cima\leste\estação chuvosa\cor preta) e aquelas que levam motivos na horizontal vinculadas à metade *harỹ catiji* (partido de baixo\oeste\seca\cor vermelha). Nessa mesma linha, o trabalho de Vidal (1992) sobre a ornamentação corporal dos *Kayapó* (PA) busca compreender a forma gramatical dos desenhos, detalhando e contextualizando o conteúdo das mensagens no sentido de revelar sua múltipla significância. A autora trabalha com a noção de Turner (1980), na qual a pintura corporal se vincula a ideia de “pele social”, revelando a subordinação do indivíduo aos comportamentos e valores sociais. Segundo Vidal, a pintura corporal entre os *Kayapó* expressa a compreensão sobre a organização social e cosmologia, as manifestações biológicas e suas relações com a natureza (idem).

Durante alguns anos, a ênfase das análises sobre grafismo indígena recaiu sobre esse aspecto comunicacional e intrassocial, classificando indivíduos e grupos (MULLER, 1976; VIDAL, 1992).

Foto 32 – O cacique Evandro Bandeira (*Cỹcy*) pintado com motivos horizontais e o cineasta indígena Nilson Ribeiro (*Myraxé, Xutjẽh, Êhnpicryhj, Cryht*) pintado com motivos verticais.



Fonte: Fotos do autor, 2015.

Recentemente, um grupo de americanistas inspirados pela antropologia da arte tem destacado a centralidade da agencia da imagem; o que fazem ou podem fazer estas imagens e o que as pessoas fazem ou podem fazer com estas imagens (LAGROU, 1999; BARCELOS NETO, 2002; DEMARCHI, 2014). Ao pensar a condição de agente nas imagens, foram decisivas as abordagens de Gell (1998) em tomar as imagens enquanto forma de ação, não como linguagem ou sistema de comunicação, mas como sistema de ação com intenção de mudar o mundo ao invés de codificá-lo em proposições simbólicas. Essa abordagem, da qual me aproximo para pensar a pintura corporal gavião e a ornamentação de modo geral, está centrada mais no papel prático da mediação dos objetos de arte no processo social do que na interpretação dos objetos “como se” fossem textos a serem lidos. Os objetos e as imagens que a ornamentação corporal evoca são pensados como extensão das pessoas e por isso, tem um papel crucial na interação social entre elas e outros “estrangeiros” com os quais se relacionam.

A centralidade da agencia das imagens está presente nas etnografias que tem se dedicado as pinturas corporais que evocam formas animais, principalmente naquelas dos etnógrafos que pesquisam povos de língua pano. Para eles, as pinturas indicam que são feitas para transformar corpos e para comunicar-se com os *yuxin* (forças desincorporadas), em fim, são feitas para “ligar mundos” (CALAVIA SAEZ, 2006a, 2004a; LAGROU, 2007; BARCELOS NETO, 2009; ARISI, 2011, 2016). No caso dos *Wayana*, povo de língua karib que vive na fronteira entre Brasil, Suriname e Guiana Francesa, os objetos e as cores, preta do jenipapo e vermelha do urucu, também conectam “domínios diferentes” entre humanos e não humanos (VAL VELTHEN, 2003).

No que diz respeito a construção da pele em sua relação com as cestarias, pinturas, penas e artefatos do ritual de *Wyty*, meu foco está em pensar a dimensão transformativa que a ornamentação corporal aciona e um “caráter terapêutico”¹⁸⁸ que possui quando protege e prepara a pele em sua condição de fronteira do corpo.

Essa ação de proteção e, ao mesmo tempo, formação do corpo humano a partir da pintura corporal, não é operacionalizada apenas pela visão. As pinturas agem também pelo olfato, exigindo na pintura corporal muito mais das narinas naquela relação que estabelecem com os “estrangeiros” durante o ritual e mesmo fora dele. Como ocorre com os “remédios do caçador”,

¹⁸⁸Ver Demarchi (2014) quando se refere a essa dimensão terapêutica da pintura corporal dos Mebêngôkre.

essa relação entre humano e não humano na pintura corporal não é operacionalizada apenas pela visão, mas pelo olfato que indica as propriedades de aproximação e afastamento que precisam ser identificadas nas relações com os diferentes “estrangeiros” que povoam o mundo dos Gavião.

O primeiro passo nesse olhar sobre a ornamentação corporal Gavião e suas potencialidades transformativas e terapêuticas recai sobre a cestaria e os fragmentos que carregam de seus legítimos “donos”, animais e demiurgos criadores da terra e de seus primeiros habitantes. A palha e o trançado são as formas iniciais para pensar como a ornamentação corporal dos Gavião liga mundos e seres diferentes na formação e transformação dos corpos e nomes.

8.1 O trançado gavião e os criadores do mundo.

No ritual de *Wyty* um grande esforço é despendido na ornamentação corporal (pintura corporal, plumária, cestaria, tecelagem) dos participantes, sobretudo daqueles que ocupam posições destacadas nas performances. Por isso, muitas “roupas” precisam ser fabricadas. Todos que participam do ritual possuem um momento específico quando é necessária uma “roupa” apropriada para a realização daquela performance, alguns ainda mais que outros, como é o caso da jovem *wyty*, dos *hỳcre* (gavião) e dos *crow hu* (esteira\mascarados) nos quais me deterei com mais atenção nesse capítulo.

O ritual de *Wyty*, como outros rituais, possui um alto índice transformacional, transformação que opera em um nível coletivo e social, mas também individual e corporal. Sabemos que o corpo foi pensado como um dispositivo diferenciador nas cosmologias ameríndias, um princípio de estruturação social (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). A construção social do corpo é menos vontade de “desanimalizar” o corpo do que particularizar um corpo ainda muito genérico, sendo que essa fabricação do corpo vai ocorrer, principalmente, pela alimentação e pela decoração corporal. Viveiros de Castro (2002b) ainda nos diz que esse caráter performado do corpo está associado ao tema da “metamorfose interespecífica” possibilitada nas cosmologias ameríndias. A noção de metamorfose e a preponderância que a ornamentação assume nesse processo estão relacionadas

a ideia de “roupa” que é preciso “vestir” para acionar as capacidades transformativas do ritual. Os objetos que acompanham os papéis cerimoniais ocupados pelos grupos cerimoniais em *Wyty* criam as condições necessárias para que essa transformação se opere: transformação no corpo dos iniciados e na socialidade gavião.

Ao abordar as técnicas corporais Mauss (2003b) nos deixou pistas sobre as formas da arte¹⁸⁹ agir em contextos sociais, sugerindo uma relação entre a ornamentação corporal e aspectos significativos sobre a noção de corpo e pessoa. Anos depois, Lévi-Strauss (2012) dedicando-se as pinturas *kadiwéu* apresentou uma maneira de se tratar as formas de arte, o corpo e a estrutura social. A partir da ideia de “representação desdobrada”, na qual a independência entre corpo e desenho corresponde a uma relação entre ordem social e ordem “sobrenatural, o autor distingue arte como reflexo da sociedade e arte enquanto reflexão da sociedade. Os desenhos instauram uma inversão do processo de conhecimento, levam Lévi-Strauss a pensar a arte enquanto um “modelo reduzido”. A ideia de um modelo reduzido “não é, portanto, uma simples projeção. Um homólogo passivo do objeto: constitui uma verdadeira experiência sobre o objeto” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.39).

Para compreender mais a dinâmica transformacional que a ornamentação corporal cria entre os ameríndios, o processo de transformação do corpo exposto a práticas corporais, pinturas e ao uso de certos objetos, temos que primeiro considerar melhor a ideia de “pele social”, que pode recobrir corpos humanos ou não.

Nas terras baixas da América do Sul um sujeito existe a partir de um ponto de vista e um ponto de vista existe no corpo de alguém ou de algo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Quando pensamos na relação entre corpo e artefato nossa tradição pictórica ocidental nos diz que a cópia, o artefato, é de natureza diferente do modelo, por exemplo, um corpo (LAGROU, 2009). A estátua de um busto é uma estátua, um corpo é um corpo. Mas “no universo artefactual ameríndio, no entanto, a cópia é muitas vezes considerada como sendo da mesma natureza que

¹⁸⁹É preciso uma rápida distinção do que essa palavra possa significar para nós ocidentais. A ideia da arte nas pesquisas antropológicas com povos indígenas no Brasil é algo muito controverso. Lagrou (2009) lança uma boa pergunta: como falar de arte com povos que não possuem um conceito de arte ou estética, por mais que busquem o belo? A concepção da arte em busca de uma beleza com caráter universal, valorativo e discriminatório não é mais unanimidade, nem mesmo no ocidente. A arte moderna, digamos assim, outra vez, de forma parecida com o que chamamos arte indígena, se propõe a colocar o espectador como agente da obra em uma cadeia de interações que supõe um conjunto de significados em torno da obra. A diferença entre ambas estaria na ausência, entre povos indígenas, de uma distinção entre arte e artefato, ou seja, entre objeto para contemplar e objeto para usar (idem).

o modelo. A cópia tende a ser produzida através das mesmas técnicas que o original” (idem, p.39).

Para os *Wayana*, assim como o corpo é resultado de justaposição de partes, de sêmen no ventre da mulher, os artefatos são justaposição de penas. Determinados objetos, como as panelas dos *Wayana*, são resultado da metamorfose de bens e seres mitológicos. Neste processo de transformação entre corpos de seres diferentes, os objetos e suas tecnologias produtivas teriam adquirido algo desses criadores mitológicos (VAN VELTHEM, 1995).

Se os objetos adquiriram algo em sua relação com os criadores, os humanos também o fazem em sua relação com os mesmos objetos. A noção de pessoa entre os *Gavião*, como parece ser na Amazônia e na Melanésia, não é concebida de forma indivisível, pelo contrário. Como disse Strathern (2006), a pessoa na Melanésia é criada pelas relações que produz ao seu redor, são as motivações sobre o outro que completam a ação que a primeira induz. Ao comentar essa dimensão da pessoa na Amazônia, Lagrou (2007, p.25) vai dizer que: “pessoas são feitas de partes de outros seres humanos e dos produtos das ações destas pessoas”. Neste contexto, os próprios objetos são corpos dotados de potencialidades acionados nestas relações a fabricar outros corpos, aqueles dos humanos. Sob um olhar mais atento, a ornamentação corporal nos leva a formas que ligam a vida social e cosmológica *gavião* naquilo que estas imagens possuem de dimensão relacional.

8.1.1 Mito 6 – *Caxiicwyj* (mulher estrela) e a origem da agricultura e cestaria.

O mito da origem da agricultura e da cestaria, o mito da “Mulher estrela” foi observado em várias versões de outros povos *Jê*. Nele se atribue “o dom das plantas cultivadas a uma mulher-estrela, que desce à terra para casar-se com um mortal. Antes, os homens comiam carne acompanhada de madeira podre à guisa de legume” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.183). Na versão *Gavião* a origem da agricultura traria o conhecimento sobre a cestaria, que por sua vez viria de forma inata na relação estabelecida entre a “mulher estrela” e os humanos, algo que não encontrei em outras versões do mesmo mito.

Antes os nossos antepassados comiam cupim, lagarta de pau e pau podre. Haviam dois homens solteiros que dormiam no pátio. Um deles se casou, assim como os seus demais companheiros e aquele que restou passou a andar sozinho. Ele nunca se casou e sempre andava sozinho. Ele saía para o pátio e gritava sozinho sentado para todo mundo, gritava assim: Vamos, vamos, venham sentar no pátio. Ele gritava sempre sozinho no pátio. *Caxiicwyj* cansou de vê-lo sozinho, gritando e chamando o pessoal no pátio. Escolheu apenas ele para contar o que tinha a dizer. O homem solteiro dormia no pátio de barriga para cima, *Caxiicwyj* se transformava em sapinho e tentava deitar sobre sua barriga. Toda vez que ela tentava subir sobre sua barriga, ele a empurrava. Num outro dia, *Caxiicwyj* tentou subir novamente, quando o homem foi empurra-la, *Caxiicwyj* falou: Não, não faça isso comigo, eu descí do céu para nós conversarmos. O homem solteiro desconfiou dela e *Caxiicwyj* começou a falar: Você andava sempre sozinho, gritava deitado no pátio e eu passei a ter pena de você. Todos os seus companheiros se casaram, mas você continua sozinho gritando no pátio. Por isso eu descí e escolhi você, para eu ser sua esposa e você ser meu marido. O homem aceitou. *Caxiicwyj* disse: você vai construir um girau alto e pegar um mocó (*paptoh*) para que eu possa me esconder. Ninguém pode me ver, nem mesmo seu irmão, sua irmã, seu pai ou sua mãe podem me ver. O homem fez o que *Caxiicwyj* disse. Ele pegou o mocó para que ela ficasse escondida dentro de casa. Quando o homem subiu no girau, *Caxiicwyj* desceu do mocó para que eles pudessem conversar e se deitaram lado a lado. A irmã do homem sempre ouvia conversas a noite no girau e imaginava com quem seu irmão conversava. *Caxiicwyj* marcou um dia para que eles se encontrassem em outro lugar, ela ainda não tinha se revelado completamente. No dia seguinte, todos na aldeia foram correr de tora e o marido de *Caxiicwyj* também foi. A irmã que escutava conversas no girau perguntou para mãe: Mãe, com quem será que meu irmão conversa toda noite, eu não vejo ninguém mas escuto ele conversando com alguém? A mãe disse: Talvez você esteja desconfiando do seu irmão, porque você não deixa ele em paz. Eu sempre ouço ele conversando com alguém, disse a irmã. A mãe se distraiu e a irmã subiu no girau. Quando ela encontrou o mocó com *Caxiicwyj* abriu para olhá-lo. Viu que dentro do mocó havia alguém bem branco deitado e depois desceu do girau. Mãe, eu sabia que seu filho estava conversado com alguém. A mãe disse, você está doida, por que você mexeu nas coisas dele, você não podia fazer isso. *Caxiicwyj* foi descoberta e o mocó colocado para fora de casa. Quando o homem chegou da corrida de tora veio direto para o girau. Ele abriu o mocó e *Caxiicwyj* estava sentada com vergonha dele. Ele perguntou: O que aconteceu com você que esta envergonhada? Tudo bem, agora você não vai mais precisar me guardar em segredo e eu não vou mais precisar se esconder da sua família, porque sua irmã já me viu. Ela se zangou, desceu do girau e brigou com o marido. Disse que foi a irmã do marido que subiu no girau enquanto estava distraída, descobrindo seu esconderijo dentro do mocó. *Caxiicwyj* disse que no dia seguinte iriam para um outro lugar. Quando partiram ela começou a revelar o que tinha a dizer. Ela mostrou a bacaba, o milho, o arroz, a abobora, alimentos que antes eles não comiam. No pé de milho as curicas gritavam. *Caxiicwyj* perguntou se o homem ouvia as curicas gritar e disse que eram esses o alimento que deveriam comer. *Caxiicwyj* disse que lhe mostraria tudo o que pode enquanto caminhavam. Pediu para eles se reunirem e começarem a comer o alimento que mostrou sentados em uma esteira (*pap*). Eles andaram e viram uma bacaba madura. *Caxiicwyj* mandou ele tirar, ela ferveu dentro de um buraco a bacaba e ofereceu ao homem para comer, mas ele recusou. *Caxiicwyj* disse que esses alimentos eram bons, que eles poderiam comer porque antes a comida deles

era ruim. *Caxiicwyj* preparou a bacaba, deu ao homem que comeu e gostou. Depois *Caxiicwyj* mostrou o milho, tirou uma espiga e deu para o homem assar para que pudessem comer juntos. Quando o milho ficou assado *Caxiicwyj* disse para ele comer, mas ele não sabia se o milho era bom. *Caxiicwyj* disse que ele não precisava ter medo, que o milho era bom e ele podia comer. *Caxiicwyj* foi mostrando os alimentos que poderiam comer e depois mostrou todas as coisas para o homem. *Caxiicwyj* disse para o homem no dia seguinte reunir todos seus parentes no pátio, que juntos derrubariam os pés de milho. No dia seguinte o homem reuniu seus parentes no pátio e fez como *Caxiicwyj* disse. Depois disso começaram a comer todos os tipos de alimentos que poderiam comer, como milho, bacaba, abobora e arroz. Todos deixaram de comer cupim, lagarta de pau e pau podre. *Caxiicwyj* mostrava para seu marido os alimentos que ele deveria repassar a todo seu povo. Depois disso o homem contava a seus parentes que foi por causa de *Caxiicwyj* que eles comiam todos esses alimentos. Todos passaram a acreditar no que ele dizia e a seguir seus conselhos. No dia seguinte *Caxiicwyj* falou para as mulheres usarem o pacará (*caax*) para pegar todo o milho do pé que os homens deveriam derrubar. *Caxiicwyj* disse para eles encherem o pacará com o milho, depois moquearem o milho, quando estivesse assado comeriam todos juntos. Todos comeram e gostaram. Depois falou que deveriam continuar seguindo o que ela ensinou, porque o que comiam antes era ruim. *Caxiicwyj* teve pena do que eles comiam e mostrou os alimentos que eram bons para comer e todas as outras coisas. Agora todos precisavam trabalhar para poder plantar e comer esses alimentos. Todos seguiram seus conselhos e começaram a fazer roça para plantar esses alimentos que foram aumentando e aumentando. (Florianio Gavião - *Cunac, Cutet, Crÿ pym, Cruure crÿ*. Aldeia Governador, 2015).

Em M6 se repete a oposição hierárquica entre mulher-deuses-celeste e homem-humanos-terrestre, sendo da primeira a condição ativa sobre a criação da vida. Também se repete a ação da mulher que tira os homens de um estado pre cultural, vamos dizer, mostrando-lhes as plantas cultivadas e um milho que nasce espontaneamente na floresta. É interessante essa menção ao milho que nasce em forma de árvore na floresta, porque podemos pensar essa planta “na ordem dos alimentos substanciais, simétrico à carne, alimento substancial dos homens no estado de natureza” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.202). Acredito que no caso de M6 haja uma congruência não só entre o milho e a carne, mas entre a alimentação e a cestaria, esta última enquanto tecnologia dada aos humanos no ato de relação de *Caxiicwyj* com o homem solteiro.

Cada fase da relação entre *Caxiicwyj* e o homem solteiro é marcada pelo uso de alguma cestaria. Primeiro quando ela o convence a levá-la do pátio para sua casa, escondida em um mocó (*paptoh*), marcando uma condição de afins entre eles. Depois quando se sentam em uma esteira (*pap*) para comer pela primeira vez os alimentos que ela lhe havia mostrado, deixando para trás o tempo em que o homem comia pau podre. Por último, quando a “mulher estrela”

revela de forma pública seus conhecimentos sobre a alimentação a todo povo, pedindo as mulheres que tragam pacarás (*caax*) para recolher o milho que os homens irão retirar na floresta. Os atos que levavam o homem solteiro em direção a aquisição de conhecimentos e tecnologias relacionados a agricultura envolviam a utilização de alguma destas cestarias, que surgiam como algo inato as ações de *Caxiicwyj*. Algo como se junto com a passagem de um estado de natureza a outro de cultura, parafraseando Lévi-Strauss (2010), possibilitado pela mudança na alimentação introduzida pela “mulher estrela”, houvesse uma passagem da vida sem cestaria para a vida com cestaria. Como se a cestaria fosse, assim como a alimentação, índice de humanidade que passa a vigorar a partir de *Caxiicwyj* na vida dos Gavião. Alimento e palha tornam-se necessários para fabricar os humanos.

Tanto o mocó, quanto a esteira e o pacará que aparecem nas cestarias de M6 são feitos à base de folhas de buriti¹⁹⁰, especificamente, do “olho” do buriti, do broto na ponta da palmeira onde nascem as folhas novas, mais maleáveis e resistentes. No pacará utilizam, junto com as folhas de buriti, os talos do guarumã¹⁹¹, estes últimos criam a cor mais escura dos desenhos. O buriti (*crow*), como vimos em M4, é uma árvore mítica dotada de potencialidades agentivas. Depois de uma paulada que recebeu de Lua (*Pyhtry*) o buriti irritou-se e se fez grande, deixando os frutos longe das mãos dos homens que antes os alcançavam do chão. São das folhas do buriti que os Gavião retiram matéria-prima para confeccionar não só o mocó, a esteira e o pacará, como uma série de outras cestarias onde a capacidade agentiva da palmeira parece ser transmitida aos objetos feitos com suas folhas e as pessoas que a utilizam.

O ponto importante a reter aqui, já que introduzo a ideia de objetos que carregam potencialidades dos seres demiurgos que o produziram, é que além da matéria-prima utilizada no mocó, esteira e pacará, há também motivos gráficos que se repetem no tecido destes objetos e de outros feitos com as folhas de buriti¹⁹². Algo como se além da matéria-prima dada pelos demiurgos houvesse também um padrão gráfico transmitido junto com estes objetos que servem de parâmetro para confecção de outras cestarias¹⁹³. Os motivos utilizados nestas cestarias são: *ẽhxcowa* (para baixo), *papre* (deitado) e *crow* (amarração).

¹⁹⁰ *Mauritia flexuosa*.

¹⁹¹ *Ischnosiphon arouma* Koern.

¹⁹² Como nas máscaras *crow hu*, no “chapéu” dos *hÿcre* e no bastão que o grupo cerimonial *Coohcÿx* utiliza no ritual de *Wyty*. Repete-se, também, na máscara *cu'pẽhp* que os iniciados do ritual de *Ruruut* utilizam, nas esteiras sobre as quais os iniciados são adornados e nas peneiras usadas cotidianamente para mandioca e frutos do cerrado

¹⁹³ Recorro a ideia de “motivo” como o elemento mínimo e “padrão” como combinação específica de motivos (FARIAS E SILVA, 1992, p. 115).

O que chamo de cestaria talvez seja melhor compreendido se recorrermos ao termo de “trançado”, mais abrangente que o de cestaria por incluir recipientes e objetos planos que variam em forma, tamanho e uso, além de denotar com o termo as práticas de manufatura, distintas da tecelagem por prescindir de tear, moldes ou instrumentos, a não ser as mãos de quem fabrica o trançado (RIBEIRO, 1980, p.30). Segundo a antropóloga duas classificações dos trançados identificados no Brasil precisam ser consideradas, são elas: “trançados entretecidos”, onde elementos (trama\ativo e urdidura\passivo) se cruzam em direções distintas de acordo com determinadas fórmulas (2x2, 3x3) e, “trançados costurados”, onde um elemento ativo envolve um passivo que lhe serve de base, em forma de rolo ou espiralado. Os objetos que identifiquei e trago nas minhas descrições são, sobretudo, do tipo trançado cruzado.

Foto 33 – Mocó (*paptoh*).



Fonte: Fotos do autor, 2015.

O mocó (*paptoh*), primeiro trançado a aparecer em M6, é um cesto bolsiforme usado para guardar e transportar objetos, chamado geralmente de bolsa ou sacola, classificado como objeto “domésticos em geral”, segundo Ribeiro (1980). O mocó é de uso exclusivo dos homens, onde carregam fumo, isqueiro, faca, lanterna, munição, as vezes água e alguma provisão de

comida¹⁹⁴. O mocó acompanha os homens toda vez que saem de suas casas, seja para ir a roça, a floresta ou a cidade. Eles trazem marcas por onde o homem anda e é algo de extrema intimidade; não se mexe no mocó de alguém. A ideia de que o mocó é algo privado do homem se reforça em M6 quando, antes de sua irmã mexer no mocó e depois de ter mexido, a mãe reprende a filha, em nome do filho.

As esteiras (*papre*) são cestos platiformes, de fundo inteiramente chato, de forma retangular com bordas reforçadas, mas não se encaixam tão facilmente na classificação de Ribeiro (1980). As esteiras podem estar relacionadas a “habitação”, como também podem estar classificadas enquanto objetos de uso “ritual”. São sobre as esteiras dispostas tanto dentro quanto fora das casas que, principalmente, as mulheres descansam, conversam, produzem seus artefatos e comem. As esteiras também são usadas como paredes divisórias, janelas e portas, enfim, possuem um notório uso relacionado a “habitação”.

Também são sobre as esteiras que todos os iniciados são colocados no momento em que terão os corpos adornados nas performances finais do ritual do qual seu nome pessoal indica que participe. As toras utilizadas no fim do resguardo de luto, *Pÿr pex*, também são cuidadosamente colocadas cada uma sobre uma esteira no ponto onde a corrida começará. Nestes momentos, como me diziam em analogia a nossa sociedade, a esteira é como um “tapete vermelho” para receber alguém ilustre, ou alguém que está numa posição ilustre naquele momento. Além de um tipo de homenagem, o uso da esteira é importante para evitar o contato dos iniciados com o chão (*pji cÿm*) que, como todos os outros seres no cosmos gavião, está carregado de potencialidades que precisam de um tipo de “filtro” para não atingir negativamente os neófitos.

O pacará (*caax*) é um cesto vasiforme, um tipo de vaso sem tampa, geralmente cilíndrico, definido por ser mais comprido que largo¹⁹⁵. Há uma grande quantidade de padrões usados no trançado dos pacarás. Consegui registrar e identificar aqueles de uso mais recorrente entre os artesãos gavião. O pacará pode ser classificado em várias categorias: de “objetos pessoais”, de “mobiliário”, de “implemento para o trabalho” e de objeto usado no “transporte” (RIBEIRO, 1980). Esses cestos estão nas paredes e vigas de todas as casas, armazenado alimentos e pertences pessoais. Fora delas, sempre os vi sendo carregados pelas mulheres que

¹⁹⁴As mulheres usam cestos boraliformes (RIBEIRO,1980, p.75) para seus pertences pessoais, que também são recipientes com pouca espessura, geralmente com alça e forma retangular, quadrada, oval, trapezoidal com ou sem aba.

¹⁹⁵Há um único pacará chamado de *caaxpoo* que leva tampa, todos os outros que identifiquei não.

transportavam algum tipo de alimento vindo das roças ou pedaços de madeira. Mas, de forma mais contundente, os pacarás são sempre produzidos e utilizados durante os rituais.

Foto 34 –Esteira (*pap*). Motivos do trançado, da esquerda para direita, *êhxcowwa* (para baixo), *papre* (deitado) e *crow* (amarração).



Fonte: Fotos do autor, 2015.

São nos pacarás que as comidas oferecidas aos amigos formais dos iniciados são entregues, como uma forma de “pagamento” pela dedicação do amigo formal, que daria a vida pelo iniciado. Outro exemplo, quando os *crow hu* (esteiras) invadem a aldeia dando início no ritual de *Wyty*, é em um grande pacará que a jovem *wyty* oferece comida aos seres estrangeiros, buscando pela comida oferecida no pacará formas de familiarizar estes seres perigosos.

Outro objeto feito à base da palha do buriti usado na decoração corporal são os atavios presos nas articulações do corpo, como pescoço, braços, pulsos, cintura, joelhos e pernas. Estes atavios são usados nas corridas de tora, as palhas são retiradas no próprio local de onde tiraram a tora para a corrida. Os atavios são usados para deixar os corpos “bonitos” e estabelecer uma forma de controle de substancias no corpo, especificamente, no que entra e no que sai de cada fragmento atado.

Foto 35 – Cineasta indígena Juraci Ribeiro (*Rop cy*).



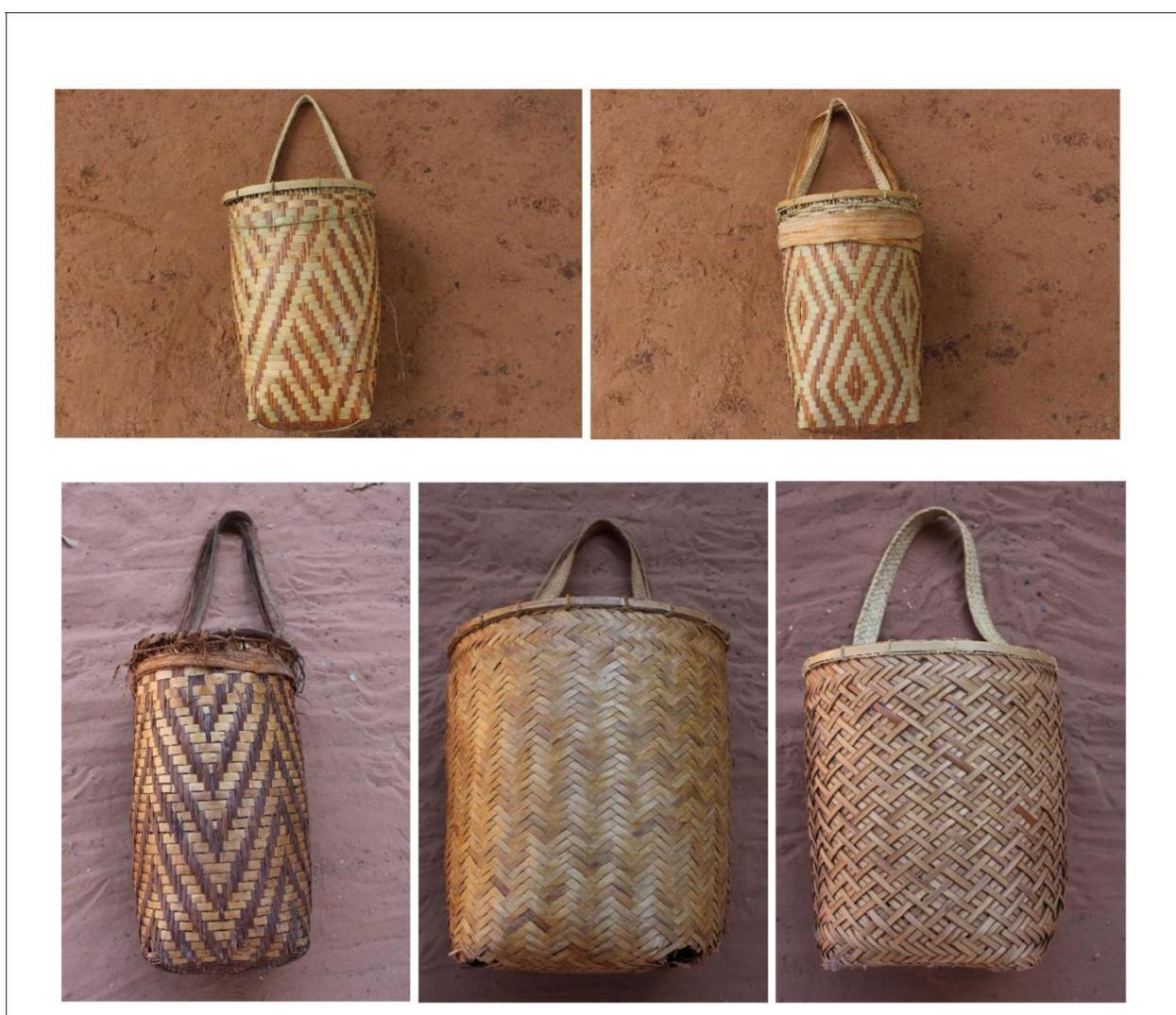
Fonte: Foto do autor, 2015.

Parece-me que as esteiras, assim como os pacarás, atavios de palha, agem como um tipo de “filtro social” (TURNER, 1980) que busca intermediar a relação dos iniciados com outros seres por meio do traçado feito com a palha de buriti.

Se M6 evoca a origem da cestaria em congruência com a origem da alimentação a partir das plantas cultivadas, perguntei aos narradores gavião qual mito explicava a origem da pintura corporal. Nenhum deles soube me dizer com certeza, pareceu-me que nunca haviam pensado sobre aquilo. A resposta geral era de que foi a própria *Caxiicwyj* quem ensinou, já que ela

“mostrou todas as coisas para o homem”, dentre elas, segundo os Gavião, os pigmentos utilizados na pintura corporal¹⁹⁶.

Foto 36 – Padrão gráfico de pacará (*caax*). Da direita para a esquerda, de cima para baixo: *crow xu'cacu* (desenho do caule do buriti), *to'nỹ* (desenho de olho), *caprỹnjõquẽeh* (desenho do casco do jabuti), *quiicỳy* (desenho de menina) e *crow* (desenho de buriti).



Fonte: Fotos do autor, 2015.

¹⁹⁶As penas, como vimos, surgiram quando um gavião gigante foi morto por dois irmãos em M2.

O mito gavião da “mulher estrela” nos introduz nesse mundo artefactual que carrega dos demiurgos capacidades agentivas e transformativas, potencialidades que agem sobre os objetos e, como veremos, sobre os corpos de quem os utiliza, ou os “veste”. No entanto, os Gavião também possuem seu próprio modo de intermediar ações entre seres diferentes por meio da pintura corporal: onde o olfato passa a agir naquilo que era para ser visto.

8.2 Pintura corporal – ou sobre o cheiro da cor.

Se os objetos usados na decoração corporal carregam potencialidades dos seus criadores, encontrando no trançado, por exemplo, tentativas de “filtrar” essa relação perigosa, a pintura corporal também tem seu próprio modo de fazer isso. Nos capítulos anteriores procurei mostrar que para os Jê o corpo é, basicamente, carne, sangue, alma e pele (GIANNINI, 1991; COLEHO DE SOUZA, 2002). Vimos as relações que os três primeiros acionam na fabricação do corpo para os Gavião, relações estabelecidas internamente entre humanos ou entre domínios diferentes, envolvendo almas e animais. Agora, vejamos o esforço que os Gavião dedicam na fabricação da superfície da pele a partir da pintura corporal, focalizando sua dimensão relacional enquanto forma de mediar esse encontro com seres “estrangeiros” na fabricação do nome e da pele.

Essa dimensão relacional estava presente na resposta que me davam quando eu perguntava por que e quando os Gavião se pintam. As respostas sempre faziam referência a uma ideia de “beleza”, de “ficar normal” no dia a dia e, principalmente, nos dias de rituais. Ao lado da questão da “beleza”, comum no interesse de muitos ameríndios (LAGROU, 2007), diziam que se pintavam para não adoecer, para se protegerem de doenças.

Desde o nascimento até a morte o corpo é submetido a uma série de práticas que visam fabricá-lo enquanto humano, uma vez que ainda está em processo de formação e carece de fabricação a base dos corpos dos parentes a sua volta. A pintura corporal permanece em todos estes momentos, mesmo quando ausente fisicamente, relacionada a essa tentativa de fabricar o humano enquanto humano. A preocupação dos Gavião de manter a alma e o sangue no corpo, assim como tornar o corpo, que nasce mole, duro no decorrer da vida, é alcançada pelas técnicas de resguardo e pela pintura corporal. É preciso conhecer bem as técnicas, os suportes e

pigmentos utilizados para evitar uma transformação inversa, como aquela que pode ocorrer na caça: a do predador (humano) em presa (animal).

8.2.1 Técnicas e pigmentos

Atualmente os Gavião se pintam cotidianamente de jenipapo. As pinturas com urucu e jenipapo ficam reservadas quase que exclusivamente aos momentos cerimoniais, ou para apresentações culturais ou atos políticos. De todo modo, sempre alguém está pintado na aldeia. As pinturas corporais não são um conhecimento exclusivo das mulheres, o mais comum é ver homens pintando mulheres e mulheres pintando homens. De forma mais específica, os mais idosos pintam os mais jovens de sexo oposto. Talvez essa seja uma condição recente. Entre os *Mebêngôkre* a pintura corporal é um conhecimento exclusivo das mulheres (VIDAL, 1992; DEMARCHI, 2014). No entanto, como acontece com os *Mebêngôkre*, o conhecimento dos Gavião sobre o universo gráfico não remete a onipresença da jibóia sobrenatural, dona dos motivos usados na pintura de muitos povos ameríndios (LAGROU, 2009; BARCELOS NETO; 2011). Teria sido *Caxiicwyj* (M6) quem lhes “mostrou” todos os pigmentos e matérias primas que poderiam utilizar.

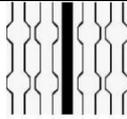
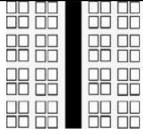
A explicação geral que os Gavião me deram em português sobre seu repertório gráfico é bem simples e direta.

O jeito certo mesmo de pintar, como os antigos faziam, é fazer pintura vertical quem é partido de baixo, *harỹ catiji* (poente), e fazer pintura horizontal quem é partido de cima, *cyj catiji* (nascente). Fazer pintura de urucu e jenipapo com traço grosso, traço fino é no rosto de mulher, hoje que o pessoal mais novo quer fazer pintura igual do Xingu, igual de Kayapó, ai faz traço fininho, mas nós mesmo fazemos pintura com traço grosso, na vertical ou horizontal, pode anotar (Manoel Ribeiro (*Pỳh crỳn, Rop cỳ, Cu'cax*), Aldeia Governador, 2015).

O certo é que os Gavião não tem qualquer problema em se apropriar de padrões e motivos gráficos de outros povos, principalmente os xinguanos. Revistas e folhetos com imagens de pintura corporal são motivo de muito interesse, principalmente entre as mulheres, que me diziam “copiar” uns desenhos. O mesmo acontecia com os documentários que eu exibia.

Mas, eles também se permitem criar novos desenhos. Certa vez percebi um jovem que, antes de ser pintado pelo grupo de mulheres que realizavam uma pintura “coletiva” para o ritual de *Pỳr pex*, desenhava seu próprio desenho.

Quadro 18 – Padrões gráficos da pintura corporal no ritual de *Èhjcreere*.

Padrão gráfico	Nome gavião	Nome português
	<i>Mỳy</i>	Ema
	<i>Cangỹ</i>	Cobra
	<i>Xip</i>	Morcego
	<i>Cõncaa</i>	Coruja
	<i>Coh'cry</i>	Anta
	<i>Pỳtre</i>	Tamanduá
	<i>Quitre</i>	Periquito
	<i>Xoorè</i>	Raposa

Fonte: Elaborado pelo autor com desenho gráfico de Ádilla Marvão.

Há apenas um ritual que exige pintura corporal com padrões específicos a cada grupo cerimonial participante, o *Êhjcreere*. Nele os participantes estão divididos a partir do nome pessoal em dois pares de três grupos cada um, sendo os grupos: *mÿy* (ema¹⁹⁷), *cangÿ* (cobra¹⁹⁸), *xip* (morcego¹⁹⁹), *cõncaa* (coruja) e *coh'cry* (anta²⁰⁰), *pÿtre* (tamanduá²⁰¹), *quiitre* (periquito²⁰²) e *xoorè* (raposa²⁰³).

De todo modo, a pintura corporal é uma atividade muito dinâmica. O grafismo, quando não se refere a uma posição específica do ritual, é bastante flexível e incorpora padrões de outros povos e os “inventados”, como me diziam os jovens. Se com as pinturas existe essa flexibilidade, com o uso das penas e dos artefatos ela é bem menor. No caso de alguns objetos, como o *pÿhnjapa*, feito com as penas do rabo da arará, a matéria-prima é fundamental. Como não existem mais araras na TI Governador, os Gavião se deslocam quilômetros até a TI Araribóia, onde vivem os Guajajára, ou mesmo até as aldeias *Krahõ*, em Tocantins, para conseguí-las.

Foto 37 – Artefato com penas de arara (*pÿhnjapa*).



Fonte: Foto do autor, 2015.

¹⁹⁷ *Rhea americana*.

¹⁹⁸ Serpentes.

¹⁹⁹ Chiroptera.

²⁰⁰ *Tapirus*.

²⁰¹ *Myrmecophaga tridactyla*.

²⁰² *Brotogeris tirica*.

²⁰³ *Lycalopex vetulus*.

No caso de algumas penas existe uma certa possibilidade de substituí-las, devido ao fato de alguns pássaros não existirem mais na TI Governador. Mas, com os objetos feitos à base de palha de babaçu é severa a necessidade de se parecerem com os objetos dos “antigos”, aqueles que os primeiros habitantes deixaram aos “avós”, que por sua vez, transmitiram aos que hoje estão vivos. São técnicas, suportes e pigmentos que há anos os Gavião transmitem de geração à geração, inclusive com as alterações que o tempo deixa marcado na superfície de cada um deles.

A maior parte das pinturas corporais entre os Gavião são feitas a base de urucu²⁰⁴ (*pyh*) e jenipapo²⁰⁵ (*pryteh*). Nelas as técnicas utilizadas são basicamente duas. Ou a pintura de jenipapo é feita com um pincel, confeccionado com pedaços pequenos do talo da palmeira de buriti e algodão da chapada, ou é feita diretamente com o algodão da chapada, dando forma a traços mais grossos que aqueles do pincel. O urucu é aplicado com as mãos, cuspidando sobre elas ou untando-as com algum óleo, inclusive de cozinha. Com o vermelho do urucu as mulheres e os homens preenchem os espaços deixados pelo negro do jenipapo. As pinturas são feitas sobre o corpo, mas, também em alguns objetos do ritual de *Wyty*, como por exemplo, na extremidade do bastão do grupo cerimonial *coohcyx*²⁰⁶. Antes de descrever como são produzidas as tintas do urucu e do jenipapo, é preciso dizer que existem outros pigmentos utilizados, com menos frequência, na pintura corporal e mesmo sobre os artefatos.

Um pigmento que era muito utilizado antigamente e hoje, pela dificuldade de encontrá-lo está em desuso, é a almecega²⁰⁷ (*rymjëehn*). A almecega é usada como um tipo de cola tanto para fixar outros pigmentos no corpo, como o urucu, quanto para fixar pena. Encontram-na em pequenas bolinhas na árvore de almecega ou pelo cheiro, característico de quem a usa como fixador de outros pigmentos. Outra tinta à base de um pigmento também em desuso é o do pau-de-leite²⁰⁸ (*ajromhuc*).

O pau-de-leite tem umas florezinhas brancas, a gente encontra na chapada. Se quiser tirar pau de leite tem que ir umas seis da manhã, porque se for mais

²⁰⁴ *Bixa orellana*.

²⁰⁵ *Genipa americana*.

²⁰⁶ No ritual de Ruruut, as pontas das flechas utilizadas no jogo entre as metades cerimoniais também são pintadas de urucu

²⁰⁷ *Protium heptaphyllum*.

²⁰⁸ *Himatanthus obovatus*.

tarde não tem mais, já subiu tudo. A árvore dele chama *ajromhuc pỳr*, você “pinica” a casca dele e começa a descer aquele leite, igual seringa da borracha, saia o leite branco, tem umas que dá muito e outras que dá pouco, por isso tem que ir em jejum e cedo para tirar pra prestar, e depois que tira traz para a aldeia e pode misturar com urucu, com um tipo de carvão da chapada²⁰⁹ (*èh'pryy tyhcre*) que é aqueles que os *hỳcre* (gavião) usam no corpo, esse é só tirar o pau e colocar fogo, depois passa a mão no carvão e usa, pode mistura também com cinzas de cabaça (Lucimar Ribeiro – *Pỳr cỳ, Pijtotete, Caxcahêhc, Tucru* – Aldeia Governador, 2015).

As mulheres que não fizerem os resguardos adequados ou que estiverem menstruadas não devem retirar a matéria prima e nem preparar as tintas, sob o risco delas e de outras pessoas também adoecerem. Essa preocupação relacionada a “contaminação” via sangue menstrual se estende ao jenipapo, desde a retirada até sua preparação. Como disse, as técnicas de pintura corporal não são exclusividades femininas, mas a retirada e a produção da tinta o são. Elas acontecem em momentos privados, envolvendo apenas os parentes mais próximos em atos que envolvem um sentido estético e terapêutico, além de pinturas coletivas, realizadas devido algum ritual ou apresentação aos não-indígenas. Quando estes momentos acontecem é no fundo de muitas casas da Aldeia Governador que as mulheres buscam o jenipapo. Existem algumas árvores que estão em antigos locais onde antes existiam casas, então são as parentes dos antigos moradores os atuais “donas” dessas árvores.

A colheita costuma envolver mulheres de um mesmo segmento residencial, ou que são parentes, que buscam o jenipapo no fundo das casas onde moram ou das pessoas com quem possuem estreitas relações. Não é bem visto pegar jenipapo da casa alheia, já que o fato de tê-los no fundo das casas indica a preocupação das mulheres, desde as anciãs, em ter próximo de si um pé de jenipapo, algo que será útil durante muitos anos. Os frutos são retirados, colocados nos pacarás e transportados até a casa da mulher mais velha desse segmento residencial que está fazendo a coleta, lá prepararão a tinta.

Primeiro tira, mas tem vários tipos de jenipapo, tem um que fica bem pretinho, outros não, depois descasca tudo, rala ele, ele vai soltar um líquido, rala até encher um balde, coloca no sol pra tinta pegar, depois disso espreme tudo na mão para tirar o bagaço dele e sair a tinta, quando encher o balde com essa tinta coloca no sol de novo e depois está pronto para usar (Rosa R Guileto – *Jōohi, Pe'pee, Peecỳr*. Aldeia Governador, 2015).

²⁰⁹ Acredito que se refiram a árvore conhecida como Farinha-seca (*Albizia niopoides*).

O jenipapo para obter sua forma em tinta aplicável sobre a pele humana não passa por nenhum processo de cozimento. Os frutos mais verdes são escolhidos justamente para que a tinta fique bem preta. Ninguém costuma guardar tinta de jenipapo, dizem que ela perde a “força” e começa a ficar clara, o que não é bem visto nem desejado no efeito das pinturas. No caso do urucu, a preparação segue justamente uma via contrária a do jenipapo, a do cozimento enquanto condição de torná-lo tinta.

A tinta vermelha de urucu passa por um longo processo de fabricação, mais longo e trabalhoso que o da tinta do jenipapo. A dificuldade começa já na colheita. Ao contrário dos jenipapos, que parecem resistir mais ao tempo, são poucas casas que possuem pés de urucu no seu “quintal”.

Urucu quebra tudo, faz um monte, vai debulhando, tira toda a semente numa cuia, aí pega uma vara e pisa até tirar tudo a carne, depois coloca a vasilha pra peneirar, depois pisa de novo, tira toda a carne, coloca um pouco de água até quando lavar bem a semente, tirar a semente e deixa só a água com a carne dele, não é com qualquer lenha que usa não, é casca de jatobá que é grossa e dura o fogo, tiramos só a carne e vai engrossando, coloca no fogo e começa a ferver, você pega a espuma e vai separando, e as pessoas que são olho ruim não pode encostar se não, não rende, mexe até engrossar, deixa só a carne, a espuma tira, quando engrossa pega leite de coco babaçu e vai colocando para sair bem vermelho, com leite de coco fica bem vermelho, seca faz um bolão, corta usa e guarda (Lucimar Ribeiro – *Pÿr cÿ*, *Pijtotete*, *Caxcahêhc*, *Tucru* – Aldeia Governador, 2015).

Na fala das artesãs que descrevem a preparação das tintas do jenipapo e do urucu existem dois pontos que gostaria de destacar. O primeiro relacionado a ideia da “contaminação”, que pode se estender ao resultado das tintas que tiveram algum tipo de contato com pessoas “poluídas”. É interessante esse aspecto porque logo veremos como as tintas também possuem um caráter terapêutico, onde a “contaminação” colocaria em risco a eficácia das tintas sobre os corpos. Mas, de que eficácia estou falando? O segundo aspecto que quero reter da fala das artesãs começa a responder essa questão.

8.2.2 O preto do jenipapo e o vermelho do urucu.

É visível como na preparação da tinta de jenipapo e da tinta de urucu os processos de fabricação são bem distintos. No jenipapo tem-se o mínimo de participação humana, a tinta está praticamente pronta dentro do fruto e recobre os corpos de forma direta como é retirada da natureza. No caso do urucu ocorre o contrário, é preciso pilar, lavar, peneirar e cozinhar em fogo para obter a tinta. O urucu, seria o oposto do jenipapo, que é consumido cru, sugerindo comparações clássicas na antropologia a partir do par cru e cozido (Lévi-Strauss, 2010) ao cromatismo do grafismo ameríndio.

Se pensarmos o jenipapo na condição de cru, de natureza, assim como o urucu na condição de cozido, de cultura, podemos pensar com Lévi-Strauss que se tratam de substâncias distintas, não apenas na ordem biológica, e que implicam em relações distintas com os humanos. O jenipapo e o urucu têm efeitos distintos quando usados sobre os corpos, o que faz muito sentido uma vez que vimos que os “traços” feitos com estes pigmentos ligam mundos diferentes. De forma mais específica no caso das cores, nos aproximando dos *Wayana*, podemos pensar que as cores

representam a mais fundamental das ordenações, pois conectam domínios e elementos inicialmente desconexos como os humanos, animais, objetos, plantas, sobrenaturais. Neste sentido, a principal função das cores é a de ser veículo que aguça a percepção identificatória, necessária para a ordenação cosmológica (VAN VELTHEN, 2003, p.250-251).

A palavra usada para jenipapo é *pryteh*, mas depois de processado e tornado tinta, quando aplicada sobre o corpo, torna-se *ẽh’huc* (s. seiva, viúvo, viúva, homem ou mulher que já foi casado, ou teve relações sexuais e não está casado\ v. marcar, riscar, escrever). A palavra *ẽh’huc* é tanto verbo, com sentido de algo que se registra em uma superfície, criando outra forma e sentido a própria superfície, quanto possui sentidos distintos. A ideia do viúvo (a) e de alguém que manteve relações sexuais e não se casou me parece um indicativo da característica transitória, metamórfica, do estado social que atravessa essa pessoa e seu corpo²¹⁰.

²¹⁰As regras de parentesco indicam que o sexo deveria ocorrer entre pessoas casadas, para que assim se efetive uma série de regras de conduta envolvendo as duas famílias. Por outro lado, quando um cônjuge morre parte dessas regras se afrouxam e o (a) viúvo (a) passa a estar em um estado transitório até que arrume outro matrimônio ou reafirme a posição que ocupava quando o cônjuge era vivo.

São os motivos pintados com o preto do jenipapo na vertical ou horizontal que comunicam para “sociedade gavião” o pertencimento a uma das duas metades cerimoniais que dividem todos na aldeia, aqueles do partido de cima, *cyj catiji*, ou aqueles do partido de baixo, *harỹ catiji*. Essa primeira identificação é o ponto de partida para o desenrolar de uma série de ações, principalmente de cunho cerimonial, entre as pessoas da aldeia. O contrário, ou seja, a ausência prolongada da pintura preta do jenipapo sobre o corpo é indicativo de estado de luto. Durante todo o ritual funerário, *Pỳr pex*, os parentes do morto não pintam seus corpos, nem cortam seus cabelos²¹¹. No dia em que ocorre a corrida de tora, primeiro das mulheres, no outro dia dos homens, os corpos dos enlutados recebem primeiro uma camada de tinta de jenipapo e depois de urucu. É o momento de se desfazer de um tipo de “envoltório” do corpo que manteve relações com o morto ainda em vida, se desfazer do cabelo e cobrir o corpo de “beleza” para a vida que segue com o fim do ritual. É interessante como o jenipapo não só permite visualizar o estado social das pessoas, “como descreve o processo metafórico dos neófitos” (VAN VELTHEN, 2003, p.263) submetidos a diferentes rituais.

Talvez possa dizer que não necessariamente o jenipapo, mas o uso da cor preta descreve o estado metafórico de todos aqueles pintados, não só dos neófitos que ficam em mais destaque. Os dois jovens escolhidos para *hỳcre* (gavião) no ritual de *Wyty*, depois de capturados pelos “gavião antigo”, tem todo o corpo pintado de preto a partir do carvão da árvore Farinha-seca (*ẽh’pryy tyhcre*). Com o corpo todo preto eles são expostos no jirau construído no pátio na condição de cativos das mulheres, onde são “humilhados” e perseguidos pelos *crow hu* (esteira). Usam a cor preta “porque não sabem de nada”, “são feios”, como me explicavam as mulheres quando eu insistia nesse tipo de pergunta. Só quando recebem o alimento oferecido por toda a aldeia depois de uma caçada a cor preta do corpo dos *hỳcre* é substituída pela vermelha do urucu, a qual passa a cobrir seu corpo até o fim do ritual. Durante o resguardo do assassino, enquanto ele tenta “despoluir” seu corpo do sangue do morto, todo seu corpo é coberto pela cor preta, geralmente aquela produzida com o *ẽh’pryy tyhcre*, “para assustar as almas”.

Durante a infância, até que seja realizado o ritual que o nome pessoal indica para cada criança, as pinturas com jenipapo não seguem padrões e motivos específicos. O corpo é pintado com grafismos aleatórios até o dia de finalizar o ritual que o nome pessoal indica, quando o indivíduo recebe uma pintura e toda uma “roupa” apropriada. De todo modo, posso dizer que a primeira camada de jenipapo que as crianças recebem não é essa e ela tem um caráter mais

²¹¹ Ver Carneiro da Cunha (1978)

terapêutico que metamórfico. Usada principalmente nas pernas ou braços, a primeira camada de jenipapo é aplicada por questões terapêuticas, para a saúde da criança ou, especificamente em alguns casos, para combater doenças. O jenipapo age penetrando na pele como se fosse “remédio”, sendo esse valor terapêutico, ao lado da questão da “beleza”, um dos motivos para os Gavião se pintarem.

Os Gavião pintam para ficar bonito mesmo, mas pintam para se proteger de doenças, quando pintam ficam com aparência de saudáveis, de jovens, o jenipapo mesmo é igual remédio, ele pinica a pele, entra e começa a dar aquela coceirinha, um calor no corpo, aí já é ele fazendo efeito (Roberto Gavião - *Poh'croc* – Aldeia Governador, 2014).

Se olharmos um pouco mais para os *Mebêngôkre* podemos avançar na ideia da pintura corporal como ação terapêutica, principalmente, nos sentidos que ela acrescenta a noção comunicacional e transformacional que recai sobre a ornamentação corporal entre os Jê. As crianças *mebêngôkre* não podem mexer na tinta feita de jenipapo, ao contrário daquela feita de urucu. A consequência disso seria um profundo estado de adoecimento, seguido de morte, acarretado pelo uso inadequado dos padrões estéticos prescritos pela pintura corporal *mebêngôkre* (COHN, 2000).

Ao lado dessa dimensão comunicacional Demarchi (2014, p.186) destaca, a partir da pintura corporal, “uma cadeia de agências na qual se perfila uma interessante noção de contágio. Isto permite dizer que a pintura ‘inadequada das crianças’ não só não está correta, como também não é saudável”. Lagrou (2007) afirmou isso quando descreveu a diferença no uso das pinturas grossas, não finas, no corpo ainda em formação das crianças enquanto forma de controle do contágio. Ou seja, ao lado dessa condição comunicacional, entre humanos e não humanos que a pintura corporal possibilita, há uma outra de ordem terapêutica, que trata o corpo como poderoso remédio (DEMARCHI, 2014).

As pinturas de jenipapo realizadas, em segurança, pelas avós e mães das crianças *mēbêngôkre* agem de forma profilática (idem), como parece acontecer entre os Gavião. Ao lado dos conhecimentos sobre as plantas medicinais, poderíamos colocar o conhecimento sobre as plantas utilizadas nas pinturas corporais, que como dizem os Gavião garantem um corpo não só bonito, mas “saudável”.

Demarchi (idem) fala de um tipo de “endurecimento da pele” das crianças ao longo da vida, obtido pelo uso de substâncias “enfraquecidas” e pela sobreposição de camadas de tintas, como forma de prepará-las para o momento de confirmação dos nomes onde terão “contato direto com agências não humanas”²¹².

Foto 38 – Pintura de jenipapo no corpo de criança.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Os Gavião também manipulam substâncias “enfraquecidas” quando colocam no lugar das penas o pó obtido de uma palmeira (*cratxãare*) sobre o corpo das crianças que não atingiram idade para confirmar o nome, mas que já tem tamanho suficiente para compor as performances, indicando que serão os próximos a ocupar determinadas posições no cerimonial. As pinturas de jenipapo e urucu também são cuidadosamente sobrepostas no corpo da criança ao longo de sua vida, preparando o corpo de forma bela e saudável.

Preparar o corpo para ter contato com agencias não humanas de forma segura, sendo a pintura essa forma de proteção, “filtro”, é o mesmo que os Gavião fazem ao pintar o assassino

²¹²Para os Mëbêngôkre os nomes e “nekrets” são muito perigosos porque no momento das performances são reconectados com seus donos originais, “voltam a ser animalizados” (DEMARCHI, 2014, p.198).

de preto na tentativa de evitar a poluição do sangue do morto e confundir a alma do morto que procura o assassino. Essa relação profilática e terapêutica que a pintura corporal tem com a pele, o sangue e a alma, como vimos acima, é tema recorrente nas etnografias sobre os *Mebêngôkre*.

A pele é justamente o que precisa ser violado para que o sangue exógeno penetre no corpo, provocando alteração e desequilíbrio [...] Assim, um dos procedimentos necessários às situações de resguardo ou de doença pouco comentado na literatura é justamente o restabelecimento dessa fronteira existente entre o sangue e o mundo externo (DEMARCHI, 2014, p.193).

O sangue, vale lembrar, é também o que transporta o *carão* (alma) de outros, que pode ser extremamente contagioso e levar à morte quem tiver a pele violada por ele. Por isso, o resguardo entre os Timbira e outros Jê do Norte está relacionado a tentativa de distinguir substâncias, de controlar o contato entre elas (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; COELHO DE SOUZA, 2002), deixando mais visível a relação entre pele e sangue no que pretendo com essa discussão.

Demarchi (2014, p.193-194) vai pensar estes momentos de resguardo enquanto momentos onde se está “trocando de pele”, ou em outras palavras, reconstituindo “o involucro pela qual o sangue escapou ou penetrou”. São momentos onde “a pintura corporal atua justamente na reconstituição dessa fronteira que é a pele”. A ideia de pele enquanto “fronteira” pode facilmente ser estendida para pensarmos os efeitos distintos do uso da tinta de jenipapo e urucu.

O jenipapo usado nas situações que descrevi mais atrás é capaz de reestabelecer divisas entre o sangue de dentro e o sangue de fora, uma vez que atua sobre a fronteira entre ambos. “Em contraste com o urucu, que quando adicionado a pele prende o *karõ* no corpo, o jenipapo age no sentido contrário, bloqueando a possibilidade de outros *karõ* (ou do *karõ* de outros) penetrarem em seu interior” (idem, p. 199). Demarchi ainda lembra que o estudo pioneiro a pensar essa dimensão profilática estabelecida entre sangue e pele foi o de Vanessa Lea (1986) com os *Mebêngôkre*, onde a antropóloga dizia que os espíritos temiam a cor preta do jenipapo nos corpos pintados.

Para os Gavião, o preto do jenipapo quando cobre todo o corpo do homicida “espanta” almas (*carão*). O corpo todo preto também torna os humanos “invisíveis” ao *carão* que procura o assassino durante a noite ou em sonhos. O jenipapo tornaria o humano camuflado, invisível frente aqueles que são conhecidos por não serem vistos, a não ser pelos xamãs, já que as almas são de modo geral invisíveis. Almas vivem em um mundo que não podemos ver, a não ser correndo grandes riscos. De todo modo, parece que o uso do jenipapo no resguardo é positivo na formação do corpo, tanto porque “impede” a entrada de outros *carão*, como também porque permite compartilhar características de seres não humanos enquanto estratégia de se manter humano. Algo mais ou menos como vimos no resguardo do caçador gavião, que ao contrário do caçador juruna que evita se colocar muito próximo da perspectiva da caça, temendo a inversão amazônica predador-presa (LIMA, 1996; FAUSTO, 2002), procura estratégias de encontrar nessa aproximação de perspectivas a condição de se manter humano no fluxo das relações, sejam com animais, ou com almas. O corpo todo pintado de preto, em uma total ausência de formas, de marcas, traria ao corpo humano dimensões desse “outro” com quem se relacionam.

Há no cheiro que o jenipapo deixa sobre a pele outra via por onde se operacionaliza essa comunicação com agências não humanas, seja no caso dos animais quanto no caso das almas (*carão*).

Quando fui participar de uma oitiva no Ministério Público Federal em Imperatriz, para testemunhar sobre o desmatamento e mortes decorrentes da ação madeireira ilegal na TI Governador em 2017, que eu mesmo havia denunciado através de matéria na Carta Capital²¹³, um dos anciões da aldeia com quem eu conversava no pátio sugeriu que me pintassem todo de preto, que fizesse uma “camisa” preta cobrindo braços e tronco. Como depois da matéria publicada muita gente em Amarante do Maranhão assuntava sobre meu nome, ele dizia que o preto me protegeria de “toda coisa ruim que pudessem me botar na viagem”. Ele se referia a feitiços, a ação de almas enviadas por feiticeiros, curandeiros, terecozeiros que existem em grande número nos arredores da cidade e da região. Depois disso, conversando com meu irmão, que é grande conhecedor de resguardos e remédios de caça, ele me disse sobre a pintura de jenipapo. “Agora que está bom para tu ir para o mato, cobra e *me carão* (espíritos\almas de

²¹³ A matéria foi escrita junto com o jornalista Felipe Milanez, através da intermediação da antropóloga e coorientadora desta tese, Barbara Arisi. Aos dois meu imenso obrigado por terem aberto essa porta da comunicação a mim e ao povo Gavião. <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/madeireiros-invadem-floresta-no-maranhao-e-intimidam-indigenas-gaviao>. Acesso em 21 de junho de 2017.

defuntos) vão tudo fugir de você”. Eu indaguei porquê. “Porque jenipapo solta um cheiro, não adianta tu cheirar, só caça e alma que sente, eles têm esse cheiro também, as cobras saem do seu caminho e alma não te acha” (Miguel Belizário– *Tep To, Crêhtyx, Maraxe* – Aldeia Governador, 2017).

Talvez o jenipapo, justamente por ser utilizado em situações liminares, fronteiriças, atue como barreira e também como ponte, não só no sentido de ligar dois lugares, mas no sentido de criar um terceiro lugar. O pigmento faz isso ao criar um corpo com riscos que trazem novas formas, onde o fluxo entre o dentro e o fora esteja sobre controle. Nessa fabricação, visão e olfato operacionalizam esse processo.

O riscar que encontramos na tradução da palavra *êh’huc* ajuda a pensar essa fabricação do corpo. As linhas dispostas nos braços, nas pernas e principalmente no tronco criarão formas a corpos que passam a estar submetidos a regimes metamórficos. O jenipapo, esse pigmento em estado cru, ao ser aplicado sobre a pele lhe inscreve significados de ordem social e cosmológica, cria corpos que necessitam, além do próprio jenipapo, de outros pigmentos e materiais para alcançarem o ponto máximo de fabricação e “beleza” que acontece nos momentos públicos do ritual de confirmação cerimonial do nome. O preto do jenipapo marca, risca e escreve em corpos, que dotados de agencialidades própria que os riscos lhes trazem, uma vez que os remetem a tempos míticos, precisam de mais marcas que os aproximem dos humanos, precisam, sobretudo, do vermelho do urucu.

O urucu, *pyh*, quando é aplicado na pele depois de processado no fogo e transformado em tinta, recebe o nome de *capric* (v. ser vermelho, avermelhar, pintar de vermelho). Como a palavra *êh’huc* usada para pintura de jenipapo, *capric* tem tanto um sentido de verbo, avermelhar, quanto um sentido relacionado a ser vermelho, onde não se trata de pintar algo de vermelho, mas sim, de algo que é vermelho.

A primeira camada de urucu que a criança gavião recebe é por volta de um ou dois anos de idade, especificamente, quando ela começa a andar por conta própria, quando começa a ficar “durinha”. Quando chega esse momento, o epônimo da criança a leva até sua casa onde lhe pinta toda de urucu²¹⁴. Depois, quando a devolve para os pais, ele recebe um pacará cheio de comida como “pagamento” pela dedicação ao nominado, que se estenderá por toda vida. Essa primeira camada de urucu sobre a pele inaugura, digamos assim, a vida social do nominado no

²¹⁴O epônimo é *quite* para ego masculino e *tyhj* para ego feminino.

contexto das relações que atravessam genitores e nominadores. Mas, como eles mesmo dizem, essa pintura de urucu é para deixar o corpo “saudável”, sem doenças, ou seja, há no uso do urucu uma dimensão terapêutica e profilática acionada pelos Gavião. As camadas de vermelho sobrepostas ao longo da vida sobre estas crianças tornaram seus corpos cada vez mais belos e duros, saudáveis e preparados para quando se encontrarem com agências não humanas no decorrer de suas vidas.

É o vermelho do urucu que irá cobrir os desenhos feitos com o jenipapo na finalização de todos os rituais, sejam daquelas pessoas com posições destacadas ou não. Por exemplo, depois de serem alimentados por todos na aldeia, os *hÿcre* no ritual de *Wyty* usam até o fim do ritual a cor vermelha sobre seus corpos. Como se depois dos atos de comensalidade que viveram com a aldeia, que criou relações de parentesco entre eles através do comer junto (FAUSTO, 2002), levassem no corpo, até o fim do ritual, o vermelho enquanto marca desse encontro com os humanos. A jovem *wyty*, que na abertura do ritual é apresentada a toda aldeia com o corpo desprovido de qualquer pintura é também pintada de vermelho como os *hÿcre* nas performances finais. Os jovens reclusos do ritual do *Ruruut* permanecem todo o tempo pintados de urucu por baixo da máscara que utilizam a frente de outras pessoas, que não podem ver seus corpos para que cresçam fortes e em segurança. Em momentos de “apresentações”, de performances realizadas para os não-indígenas, com o objetivo de mostrar a “cultura Gavião” ou reivindicar questões políticas, o vermelho é usado mesmo nos corpos que não tem uma camada de preto do jenipapo. Muitas vezes vi pessoas que chegavam atrasadas para as sessões de pintura, particular ou coletiva que ocorrem nos rituais, mas que mesmo assim, nos momentos de finalização tinham o corpo coberto com urucu.

Eu mesmo tive todo o corpo coberto com uma camada de urucu quando fui nomeado cacique das mulheres (*me cahÿj jôh pa'hêeh*). Na ocasião eu já tinha um nome, ou seja, não se tratava de um momento de confirmação cerimonial do meu nome, mas de um momento onde assumia uma outra posição social junto as mulheres da aldeia. A tradução literal da palavra *pa'hêeh* é braço forte. Tornavam-me um braço forte das mulheres, um tipo de pedaço delas que estaria a sua disposição quando fosse solicitado, como é mesmo um braço.

Com vermelho também é pintado o corpo dos enlutados ao término do luto, especificamente antes da corrida de tora que finaliza o resguardo de luto *Pÿr pex*. Na corrida, as próprias toras são pintadas de vermelho com motivos verticais e horizontais, a base de urucu. O uso de uma camada de urucu durante o ritual funerário ocorre primeiro sobre o corpo do

morto. Depois de lavado e das lamentações e choro o corpo do morto é todo pintado de urucu. O vermelho sobre o corpo é tanto a primeira camada de tinta que a superfície da pele recebe, como forma de preparar a criança para vida, quanto é a última camada de tinta que essa mesma superfície receberá, a última forma e aparência que ele deixa no mundo dos vivos e aquela que leva consigo ao mundo dos mortos.

Cotidianamente vejo apenas uma mulher se pintar de urucu, minha “mãe”, que tem em torno de 90 anos. Sempre que vai até sua roça, ou nas redondezas da aldeia procurar alguma planta medicinal, ela pinta o rosto, tronco, braços e pernas de urucu. Dizia que era para se proteger do sol e “das coisas ruins”. A dificuldade em conversar português, bem como a minha de entender a língua gavião, impedia um entendimento melhor sobre o que ela queria dizer com “coisas ruins”. Minha interpretação é que ela se refere ao fato de no mato, distante da aldeia, o corpo estaria mais sujeito a interferências de alteridades predatórias, sejam a de animais ou almas. Isso parecia ter mais sentido quando ouvia as recomendações das mulheres aos homens que partiam em uma caçada coletiva. Elas diziam que se não se pintassem de urucu ficariam empanema, não matariam caça alguma.

O urucu tem um cheiro que agrada as caças, que como os remédios do caçador, são atrativos a caça que passa a não perceber os odores dos homens e, estar imperceptível a caça é o que todo caçador procura. No entanto, a relação aqui entre o urucu e as caças não é a mesma que a dos remédios do caçador e as caças. O urucu não é “feito da caça”, como dizem os caçadores em relação aos remédios de caça. A ligação que parecem estabelecer não é tanto o compartilhar das mesmas substâncias ou aparência, mas está em remeter-se a um tempo e espaço mítico onde conviviam juntos os animais e os humanos pintados de urucu.

Em todos estes momentos que descrevi acima podemos pensar como o vermelho é marca da identificação étnica gavião, marca de identidade para os Gavião, como atestam as etnografias sobre grafismo Jê caudatários do trabalho de Turner (1980) que vê a pintura corporal de forma comunicacional. Além do caráter estético e comunicacional, Demarchi (2014) ao focalizar o caráter terapêutico do urucu chama a atenção para o fato de que o vermelho não só comunica questões sociais e cosmológicas, mas trata o corpo como remédio. Com o uso do urucu o “karõ” não sai do corpo, é uma das formas de endurecer o corpo de crianças e doentes (idem). Com o tempo e a sobreposição de camadas de urucu ele passa a agir de forma terapêutica sobre o corpo, o endurecendo, preparando-o para a vida.

Foto 39 – Pintura de urucu e adorno de palha na cabeça. Manoel Ribeiro (*Pỳh crỳn, Rop cỳ, Cu'cax*).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Entre os Gavião essa dimensão terapêutica do urucu também faz bastante sentido. A criança é toda pintada de vermelho quando tem autonomia para andar e está mais “durinha”. Depois disso, as camadas de tintas se sobrepõem até o momento de máxima beleza que os rituais de confirmação do nome criam sobre o corpo. É como se esse corpo estivesse sendo progressivamente preparado, seguindo uma escala do “mole” ao “duro”. Quando mais “duro” o corpo, mais elaborada a dimensão estética da “roupa”²¹⁵. Além desse sentido terapêutico que Demarchi (2014) focaliza no urucu e no jenipapo, gostaria de destacar que em todas aquelas camadas de urucu que descrevi, que ocorrem por diferentes motivos sobre a pele das crianças até o corpo do morto, em todas elas a condição liminar pela qual estão os corpos pintados exige dos humanos que estão fabricando estes corpos medidas que o tornem humanos. Nas relações

²¹⁵ Ao menos até a confirmação cerimonial do nome, porque os anciãos, que possuem o corpo “duro”, possuem uma ornamentação corporal muito discreta e limitada há alguns rabiscos de jenipapo e urucu feitos desordenadamente.

com agências não humanas o que pude observar é que o vermelho é marca daquilo que é humano frente a animais e almas.

Para os *Matis*, povo de língua pano, o urucu é mais do que associado aquilo que é humano, o vermelho está relacionado ao próprio sangue. No mito de obtenção do sangue a onça viu os *Matis* pegando urucu e pensa que eles comem carne crua. “Durante o luto, não se deve mexer com urucum, pois seria como mexer em sangue” (ARISI, 2009, p.121). Entre os Timbira e para os Gavião o sangue é suporte do *carão*, é veículo dessa energia vital que anima os corpos de quase tudo que vive sobre a terra. Preencher de vermelho as marcas riscadas pelo preto do jenipapo é como dotar de vida um corpo que recém ganhou forma no mundo gavião.

Foto 40 – O vermelho do urucu sobre o preto do jenipapo. Xavier Bandeira (*Cru cohxy, Naatyr*), que traduziu os mitos Gavião e sua esposa Rosecléia Guileto (*Cwyr pre, Xumjaca, Te cym pen*).



Fonte: Foto do autor, 2015.

A associação do vermelho com o sangue não é apenas a de vida, como pode bem ser no nosso pensamento: vermelho+sangue=vida\morte. Essa associação entre a cor e substancia leva em consideração todos os riscos que o contato com o sangue pode causar. Por isso, são tão cheios de cuidados os momentos em que os corpos receberão a camada de urucu. É como se o vermelho do urucu desse vida ao envoltório de um corpo que o preto do jenipapo risca na superfície dos corpos. Em um mundo em constante transformação, intensificada pelos

momentos rituais, garantir a forma humana aos corpos que estão surgindo é um interessante empreendimento para os Gavião.

A palavra *capric* é usada para formar uma outra palavra que parece fortalecer o sentido do vermelho enquanto índice de humanidade. A palavra *capric cÿm* pode ser traduzida como algo que foi feito de maneira correta, do modo certo, irrevogável. Detendo-se na etimologia da palavra temos *capric* dando sentido de avermelhar e *cÿm* dando um sentido de algo dentro de alguma coisa, algo com alguma coisa.

Os Gavião me diziam que pintavam para ficar “normal”, ou seja, para não ficar “doente”. O gradativo branqueamento do corpo que pode desencadear em morte é o oposto daquilo buscado no vermelho do urucu sobre os corpos. Talvez andar direito, fazer da maneira correta como diz a tradução de *capric cÿm*, seja andar vermelho para os Gavião, evocando pelas formas, cores e cheiros dos corpos a imagem dos antepassados que andavam diariamente pintados, como os demiurgos criadores do mundo e os primeiros habitantes da terra, aqueles que transmitiram “tudo” o que os Gavião sabem.

O sentido de preparar e ao mesmo tempo fabricar um corpo através da pintura corporal ocorre ao longo de anos, de sucessivas camadas de urucu e jenipapo sobre a pele. Isso ocorre através de práticas cotidianas e ritualísticas. Ao destacar essa dupla ação prolongada da pintura corporal, da fabricação da “pele”, Demarchi (2014) coloca ao lado da condição de nome atribuída a pele (COELHO DE SOUZA, 2002) essa condição terapêutica que, assim como a primeira, constrói parentesco por meio da pintura corporal realizada cotidianamente e nos rituais. Entre os Gavião a ação do jenipapo e do urucu não acontecerá apenas nos momentos apoteóticos do ritual, elas vêm agindo sobre os corpos desde o nascimento das crianças, justamente para que estejam preparadas para este ponto máximo de beleza pelo qual seus corpos irão passar.

8.3 Plumas e metamorfose

Depois dos corpos riscados com o preto e avermelhados de urucu, os Gavião cobrem-se com penas de diferentes espécies de aves, estabelecendo visualmente no corpo dos iniciados o momento de finalização dos rituais de confirmação do nome. Vou me deter aqui nas penas

coladas sobre o corpo dos *hÿcre* (gavião), da *wyty* e dos iniciados do ritual *Ruruut*. Todos estes três recobrem braços e pernas com plumas brancas, contornando a pintura de urucu no centro do corpo e nas extremidades de braços e pernas. Tecnicamente seria muito mais complicado inverter a ordem na fabricação dessa “roupa”, colar as penas e depois passar urucu no corpo sem manchá-las não seria tarefa fácil, mas, não é por esse motivo que as penas são os últimos ornamentos a serem colados sobre o corpo. No caso dos Gavião, como é para os *Xikrin* (GIANNINI, 1991), as aves foram criadas pelos demiurgos mitológicos, trazem nas penas uma origem mítica que pode ser mortal se não for usada corretamente.

Nunca participei de nenhuma expedição para caça de aves onde o objetivo fosse penas e não carne. Acredito que ninguém caça procurando aves em específico, muito menos penas, mesmo porque alguns pássaros pouco são vistos ou nem mais existem na TI Governador. Quando determinadas aves que tem penas utilizadas na decoração corporal são abatidas, as penas ficam armazenadas em recipientes fechados, longe da poeira, mas principalmente longe da vista e da mão de curiosos.

Quadro 19 – Aves utilizadas na emplumação de corpos.

Nome em português	Nome em Gavião	Cor da pena
Jacu	<i>Pyhtêc</i>	Preto
Gavião-branco	<i>Hycotoc</i>	Branco
Espécie de gavião-branco	<i>Honcrecon</i>	Branco

Fonte: Elaborado pelo autor.

As penas de três pássaros são indicadas para emplumação de corpos nos rituais dos Gavião, no entanto, a dificuldade em encontrar algumas delas os faz recorrer a penas de galinha, pato ou outras espécies de aves com plumas da mesma cor. O pássaro jacu²¹⁶ (*pyhtêc*), de penas pretas, é uma destas três. As penas de cor preta são utilizadas pelos amigos formais daqueles que ocupam uma posição de destaque no ritual de *Wyty*, são cortadas de “qualquer jeito” e coladas sobre a pele de “qualquer jeito”. O segundo pássaro é o gavião-branco²¹⁷ (*hycotoc*), que possui plumas brancas muito procuradas porque recobrem os corpos dos iniciados nas

²¹⁶ *Penelope*.

²¹⁷ *Pseudastur albicollis*.

performances finais de quase todos rituais²¹⁸. O terceiro pássaro acredito que seja um gavião da mesma família que o gavião-branco²¹⁹ (*honcrecon*), já que também possui penas brancas que podem ser utilizadas no lugar daquelas do *hycocot*.

Além destes pássaros, há um outro grupo de aves classificadas por terem a capacidade de compreender a língua humana, são pássaros que “falam a nossa língua”, como o papagaio (*cryj*), arara (*pyn*) e periquito (*crēhre\quitre*). As penas destes pássaros são usadas para adornar objetos utilizados nos rituais, como as máscaras *crow hu* (esteira) em *Wyty*. Um dos caçadores gavião tem um papagaio que trouxe para casa ainda filhote, depois de uma expedição de caça. Hoje a ave adulta passa horas no seu ombro. Quando perguntei para ele por que diziam que o papagaio fala nossa língua, ele me explicou: “Escuta *Cryht* (meu nome na língua gavião) papagaio falando, vai falar”. Logo a ave falava, como fazem os papagaios, e ele me dizia. “Está ouvindo, *cryj capric ēhnto*, *cryj capric ēhnto*. Está ouvindo *Cryht*, ele está dizendo: Papagaio tem olho vermelho. Papagaio tem olho vermelho. Ouviu?.” (André Cacau - *Caa'cry* - Aldeia Governador, 2016). O som que o pássaro vocalizava era como se estivesse falando de si, como para nós o bem-te-vi vocaliza o próprio nome.

Foto 41 – Plumas de periquito nas máscaras *crow hu*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

²¹⁸Seja no *Ēhcreere*, no *Ruruut*, no *Pōohyh'pry*, *Cyixut*, *Wyty* ou *Wyty crece*, todos que tem o conjunto de nome referente a esses rituais tem os corpos cobertos de pena branca nas performances finais.

²¹⁹Os Gavião dizem “gavião simples”, acredito que se trate do *Leucopternis Albicollis*.

O uso das plumas dos pássaros que “falam nossa língua” não irá se sobrepor ao corpo dos humanos, mas nas costas das máscaras *crow hu* (esteira). Estes pássaros que compreendem “a nossa língua” tem as penas utilizadas para adornar seres míticos que vieram de outro mundo invadir a aldeia dos Gavião. Essa tentativa de estender a agencia das penas aparece também quando me diziam que, para escutar bem dentro da floresta em uma caçada, era preciso limpar o ouvido com pena de arara, que é uma ave arisca, de boa audição. A pena depois de limpar o ouvido tornaria a audição melhor, como é a da ave.

Quadro 20 – Aves utilizadas na emplumação das máscaras *crow hu* (esteira).

Nome em português	Nome em Gavião	Cor da pena
Papagaio	<i>Cryj</i>	Verde
Periquito	<i>Quitre\crêhre</i>	Verde
Arara	<i>Pÿn</i>	Vermelho, azul e amarelo.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Também enquanto falava da etnoclassificação gavião me detive sobre um grupo de aves tabu, ou seja, aves das quais tocar, matar ou comer a carne tornaria o infrator “maluco”, fazendo-o, pouco a pouco, passar da condição de humano a animal. Destas aves até as penas são proibidas de serem tocadas. Duas destas aves são gaviões, o gavião-carijó (*hÿc*) e uma outra espécie de gavião que não descobri o nome em português, *o hÿc cahyyh hÿcre*, ambos gaviões como o gavião-branco, *hÿtocot*, mas diferente do último. Os gaviões interditados comem animais peçonhentos, são vistos, por isso, como mais reimosos e prejudiciais.

Certa vez, quando separava junto com minha mãe os colares que ela e outras mulheres haviam produzido, para que eu levasse na tentativa de vendê-los em São Luís, ela rapidamente guardou aqueles que tinham penas de gavião-branco (*hootocot*) em um saco a parte e disse para que de forma alguma tocasse naqueles.

Torpa (nome que ela deu a meu filho, Pedro) ainda está muito molinho (ele tinha em torno de seis meses) não presta você ficar pegando em pena de gavião, comendo muito caititu, poraquê porque ele é todo molinho, cabeça, perna, braço, por isso que adocece mais fácil, não pode nem sentir cheiro de pena de gavião (Maria José - *Popoj, Prehcopa, Põrecru, Hujwa* – Aldeia Governador, 2015).

A preocupação dela era muito grande com a possibilidade de contágio. De modo geral, as penas são “reimosas”, são eficientes vetores de contágio, por isso são evitadas na infância quando as crianças ainda têm o corpo “mole”. A origem mítica que as penas carregam trazem junto de si agencialidades específicas, potencialidades diferentes entre si que exigem dos artesãos grande conhecimento sobre as aves. Basta que a criança sinta o cheiro das penas para que adoença, mais especificamente, basta que pais emplumadores ou emplumados tenham tido contato com as plumas para que o cheiro que fica em suas mãos ou corpos atinja as crianças.

No caso das penas, ao cheiro contagiante que emanam, junta-se o cheiro da almecega (*rymjěhn*) usada como fixador no corpo. A almecega tem um cheiro forte reconhecido a distância, a própria árvore é localizada também pelo odor que solta na floresta. A almecega é usada como fixador das penas no corpo e como fixador de penas em artefatos, como as penas na parte posterior da máscara dos *crow hu* (esteira). Quando se referiam ao cheiro da almecega nas máscaras me diziam que era o cheiro próprio do “bicho”, o cheiro do *crow hu*. O cheiro da almecega também faz referência a origem mítica dos *crow hu*. Na variação de M1, mito de origem dos *crow hu*, a versão Krahõ dos mascarados diz que quando foram buscar na aldeia o filhote roubado pelos humanos a catinga que exalavam era tão forte que matou muitas pessoas (MELATTI, 1978).

Quando o objetivo é intermediar relações entre o dentro e o fora do corpo, o olfato tem tanta importância nos resguardos e remédios quanto na pintura corporal. Isso porque, como vimos, o contágio não se estabelece apenas pelo contato com o sangue, que transporta o *carõ* de outros seres e pode transmitir doenças. Assim como é para os *Xikrin*, algumas

partes de animais, como as peles, as penas, os dentes, ou representações zoomórficas deles, como as máscaras, também podem transmitir *karo* e provocar doenças através de outras formas de contágio que não ocorrem pelo sangue. Em relação as máscaras, a própria visão delas pode acarretar sérios danos a saúde de crianças e mulheres (DEMARCHI, 2014, p.199).

Do mesmo modo como a aplicação de jenipapo e urucu sobre o corpo é gradativamente feita sobre as crianças, sobre corpos em formação, o uso das penas também o é porque possuem potencialidades que podem ser danosas aos humanos. Entre os *Mebêngôkre*, Demarchi (2014, p.186) falou de substâncias “enfraquecidas” usadas pelas e nas crianças no lugar de outras tintas que trazem o risco de contaminação. No caso do uso dessas substâncias menos potentes que as

penas, que agem como preparadoras do corpo para suportar a agencialidades das penas, quando Giannini (1991, p.171) está discutindo a capacidade que os vegetais possuem “de reordenar os elementos da pessoa *Xikrin*”, ajudando “o ser na sua construção física e social”, ela diz que em alguns rituais essa “transformação” do vegetal em pena é bem visível. Referindo-se a um ritual de nomeação, ela fala de performances onde se dançava e cantava enfeitado com folhas, “passando somente a seguir para os ornamentos plumários. O que temos aqui é a transformação do vegetal em penas, o que possibilita ao humano a transformação simbólica em ave ou o renascer para uma outra etapa da pessoa *Xikrin*”.

Os Gavião também fazem uso desse tipo de substancia menos potente, eu diria no lugar de “enfraquecida”, já que se tratam de substancias distintas e possuem efeitos distintos nessa lógica de gradação para a aplicação das penas sobre o corpo. No caso das crianças que participarão de alguma performance que exige a emplumação do corpo, mas que ainda não tiveram os nomes confirmados cerimonialmente, os pais não podem tocar e nem sentir o cheiro de certas penas, muito menos a criança. Nessa situação um tipo de pó de serra de uma palmeira (*cratxãare*) é usado como “substituto” no lugar das penas brancas

Foto 42 – *Cratxãare* no corpo de criança.



Fonte: Foto do autor, 2015.

. As mulheres ralam o talo, retiram uma serragem que depois de secar ao sol é colada na superfície da pele, exatamente onde as plumas brancas são coladas nos iniciados. O *cratxãare* é colado sobre o corpo dos iniciados que ainda não atingiram a idade para terem os corpos emplumados, mas que participam dos rituais marcando a posição que um dia ocuparão.

Não posso dizer mais sobre essa transformação envolvendo vegetais e penas entre os Gavião, mas o trabalho de Giannini abre um campo de discussão que meus dados parecem corroborar. Se todos os seres possuem *carõo*, portanto, qualidade agentivas, os vegetais possuem suas próprias potencialidades²²⁰ que agem de modo diferente daquelas das penas. O certo é que, se o uso equivocado das penas pode causar a morte, por isso é necessário a preparação do corpo, o uso correto provoca nos humanos uma transformação simbólica em ave (GIANNINI, 1991).

Vimos em M2 como essa dimensão transformativa que as penas carregam tem uma origem no mito Gavião de *Caxÿtprëp*. No mito, dois irmãos que estiveram sob resguardo mágico, que lhes garantiu força e rápido crescimento, matam o gavião gigante que comia seus parentes (*Hyc teh*). Conforme o despenavam, pássaros de todas as espécies saíam voando²²¹. Foi preciso matar o maior predador do seu povo para conseguirem as penas, o que demonstra uma passagem da noção de presa a de predador para os Gavião²²².

Pensar esse novo lugar que a obtenção das plumas cria no mito, o de predador e portador da pele (as penas) daquele que antes tentava lhe matar, é uma forma de me aproximar dos sentidos que os Gavião atribuem a emplumação dos corpos no final dos rituais, que tem para mim a nítida aparência de aves²²³, aves de rapina. A palavra “rapina” tem sua origem no latim que significa raptar, aquela que pega e leva consigo, referindo-se à forma de obtenção do alimento de algumas espécies. Pegar e levar consigo alguma coisa de outrem é justamente o que as penas brancas do *hytocot* no corpo dos *hÿcre*, *wyty* e dos iniciados no *Ruruut* operacionalizam.

A transformação das pessoas em aves, em aves de rapina, não ocorre apenas por questões representacionais, porque parecem aves, diríamos. As pessoas não se parecem com as aves, elas tornam-se as aves ao se apropriar de características destes outros seres por meio da “roupa” e das metamorfoses rituais que reencenam um tempo mítico, um tempo de grandes

²²⁰Ver Soares (2010).

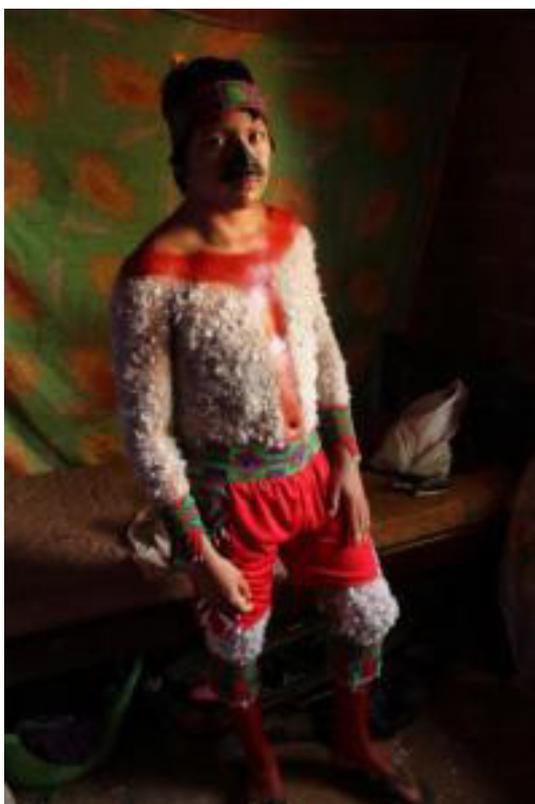
²²¹Entre os Xikrin as penas também possuem origem no mito de um gigante gavião morto por dois irmãos. Depois que os irmãos despenam a ave e sopram suas penas elas se transformam em pássaros (DEAMRCHI, 2014).

²²²Ver Gordon (2006) quando se refere aos Mebêngôkre em passagem semelhante dessa transição de presa a predador.

²²³Giannini (1991) também teve essa impressão, a de que os Xikrin quando totalmente paramentados tem uma aparência de ave.

transformações. Uma rápida comparação com os eternos inimigos Tupi pode lançar luz a algumas questões que trago aqui.

Foto 43 – Jovem iniciado no *Ruruut*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Os *Arawete* usavam plumária dos seus animais de estimação, que eram aves coloridas, para os ritos de execução de inimigos. O cativo era associado ao papagaio e adornado com penas dessa ave, que é criada pelas mulheres na aldeia. Quando chegava o momento do golpe fatal o matador imitava uma ave de rapina se aproximando do papagaio, ou seja, do cativo. Então,

se a guerra e a morte *in situ* talvez possam ser aproximadas (metaforicamente) da caça, o que é verossímil se nos socorrermos novamente dos paralelos contemporâneos, então o aprisionamento de inimigos corresponderia ao cativo das aves ornamentais. O inimigo iria adornar seu matador assim como as penas das aves a que era assimilado (VIVEIROS DE CASTRO, 1989, p. 662)

Depois dos irmãos demiurgos matarem o gavião gigante e darem origem as aves, consequentemente as penas usadas na plumária, os iniciados que utilizam as plumas brancas do gavião-branco (*hyctocot*) tornam-se eles próprios os predadores. Passam a ter o direito de emplumar o corpo com penas que foram um dia daquele que os irmãos demiurgos mataram em nome da sobrevivência do povo Gavião. Emplumar os corpos é decorrente da ação guerreira dos irmãos que mataram o gavião gigante. Há nisso uma conversão da relação predatória que existia entre os humanos e o “dono” da pena para uma outra de controle, como nos fala Fausto (2001) na relação Senhor-Xerimbabo.

O uso das penas de gavião visa a apropriação de qualidades vindas desta exterioridade, o gavião gigante *Hyc teh*, para construção de pessoas no “interior”, para construção do “mesmo”. De forma mais específica, a emplumação dos corpos gavião nos remete a “teoria da predação” e do englobamento da consanguinidade pela afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). Quando este mesmo autor se pergunta qual o homólogo que as penas de pássaro que adornam o inimigo cativo forneceriam aos Tupinambá, no caso dos rituais de execução, chega à conclusão que forneceriam nomes, primeiro ao matador e depois a muitas pessoas.

Acredito que haja aqui uma outra correlação entre os Tupi e Jê, pensando o caso das plumas e a relação com os nomes para os Gavião²²⁴. Se nas ações predatórias as penas utilizadas nos ritos de execução dos *Arawete* trazem nomes, nos ritos de nomeação Gavião as penas utilizadas pelos *hÿcre*, *wyty* e pelos iniciados no *Ruruut* também trazem nomes. Um conjunto de nomes que são confirmados cerimonialmente nestes momentos e que encontram na capacidade transformativa das penas aquilo que aciona a metamorfose de seus corpos, porque como já dissemos, o nome veste a pele (COELHO DE SOUZA, 2002).

Assim como a ornamentação corporal leva os *Matis* a serem onça (ARISI, 2011), os povos de língua pano do Acre a serem sucuri (LAGROU, 2007), as plumas brancas levam os Gavião a serem gavião, a se apropriarem da beleza exterior que passa a ser condição da “roupa” que veste os nomes nos rituais Gavião.

A cestaria, as pinturas e as plumas evocam animais com capacidade de “transformar metafisicamente” a identidade daqueles que vestem a roupa fabricada com a mesma matéria prima destes elementos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; VAN VELTHEN, 2003).O material

²²⁴Sobre essas correlações sugeridas, que precisam ser aprofundadas, ver Viveiros de Castro (1986) e Coelho de Souza (2002).

sobre decoração corporal gavião carece de mais atenção, comparação com a ornamentação de outros povos, não só os Jê, além de problematização teórica mais profunda. São questões que espero responder futuramente.

Foto 44 – Os dois *hỳcre* (gavião) na extremidade e o *ẽhntoo* (pintinho) no meio.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Por hora, é importante dizer que além das pinturas e penas é preciso que outros objetos na *wyty* passem por essa alteração na relação, de predação à de proteção, para que os corpos dos *hỳcre*, da jovem *wyty* e dos *crow hu* alcancem essa mesma transformação que as penas possibilitam.

8.4 Artefatos

As penas talvez não sejam o último elemento a ser sobreposto, nem o mais perigoso devido ao seu nível de contágio. Porque nos rituais Gavião diferentes artefatos precisam estar sobre as tintas e penas que cobrem os corpos para que, como acontece com os *Wayana*, o “coroamento do processo metamórfico, os objetos rituais, conjugados em uma performance

multi-sensorial, reinstalem os tempos primevos na aldeia”, metamorfoseando crianças em adultos (VAN VELTHEN, 2003, p.93).

Para autora essa metamorfose ocorre porque tais objetos carregam potencialidades herdadas de seus criadores míticos. Se para os ameríndios um objeto, criado da mesma matéria e técnica de construção do original, pode ser um corpo, os objetos acabam sendo corpos com pontos de vista nessa relação com os humanos. Os objetos são como o resultado de metamorfoses dos seres mitológicos, que levam consigo algumas marcas dessa origem mitológica na estética e em suas dimensões predatórias.

Essa dimensão predatória e transformativa que os objetos acionam nos *crow hu*, nos *hÿcre* e na *wyty* procurei olhar a partir dos mitos sobre os objetos que compõem a roupa de cada um deles, a iconografia dos próprios objetos e algumas exegeses sobre seu caráter de roupa e das ações de quem as veste no ritual.

Na maneira como pensei a decoração corporal gavião os mitos relacionados diretamente com os artefatos e outros objetos foram fundamentais até aqui²²⁵. Um conjunto de pesquisas tem tomado estilos visuais e materiais de pinturas e objetos dos ameríndios enquanto formas de variação mítica (GOW, 2001; BARCELOS NETO, 2002; 2011; VAN VELTHEN, 2003). Para Menezes Bastos (1990, 1996, 2007) as formas verbais e sonoras, o canto e a música, assim como as formas visuais, os adornos e pintura corporal, agem num tipo de **“cadeia inter- semiótica do ritual”**, onde a música age como eixo da transformação e o ritual, os corpos adornados que dançam, seu espaço de realização, de atualização. Nessa mesma linha de raciocínio,

o mito vira música e este se transforma em dança e que sobre esta estão as “coisas”, e que não há dança sem tais “coisas”. “Coisas” são aquilo que torna o corpo dançável, são adornos e pintura corporal, elementos que definem a identidade de quem dança. E essa identidade é imaginada como *presença e alteração*, cujo plano de orientação é o mito. A dança é uma espacialização dessa presença no tempo ritual. Menezes Bastos observa na teoria kamayurá que o corpo é onde termina a cadeia da transformação: a dança, resultado da transformação do mito, é o verbo tornado corpo (BARCELOS NETO, 2011, p.988)

²²⁵ Não quero aprofundar as diferenças que podem haver na palavra artefato, vinculada com a esfera cerimonial, e objeto, vinculada com o cotidiano. Uso artefato por compreender uma materialização no objeto que leva em consideração “elementos não visuais”, como movimentos, sons e fragrâncias que o tornam transformadores (VAN VELTHEN, 2003, P.124)

Em cada um dos rituais dos Gavião poderia elencar um certo número de objetos, de “coisas” que tornam os corpos dançantes, em condição de realizar a performance que seu papel cerimonial indica a partir do nome pessoal. Mesmo no ritual de *Wyty* poderíamos olhar detalhadamente para diferentes objetos e procurar correlações entre mitos e exegeses. Como diz Lagrou (2009), a correlação entre artefato, forma, produção, decoração e modelo de origem nos aproxima dos sentidos atribuídos as capacidades agentivas de cada artefato nas sociedades ameríndias. Focalizo os artefatos que se metamorfoseiam e transformam o corpo dos *crow hu* (esteiras\mascarados), dos *hỳcre* (gavião) e da *wyty* (hiper-irmã). Trato da “roupa” que estes três utilizam nas performances de *Wyty* fabricadas a partir de fragmentos de animais e seres míticos, que podem ser positivas ou negativas na formação do corpo para os Gavião. Acredito que entre eles, humanos e objetos, estão concentradas relações entre as diferentes dimensões que se cruzam e fabricam seus corpos e nomes ao término do ritual de *Wyty*.

8.4.1 As máscaras *crow hu* – dos invasores

A máscara *crow hu* é feita de palha de buriti. A parte superior tem 1/4 do tamanho total, é trançada como uma esteira (*pap*) com duas variações de padrão, uma vertical a outra horizontal, tecidas com os motivos *ẽhxcoxwa* (para baixo), *papre* (deitado) e *crow* (amarração). Na parte anterior estão desenhados com urucu e carvão os motivos gráficos na cor vermelha e preta, são eles que nomeiam cada uma delas. Na parte posterior da esteira são coladas penas de papagaio, periquito e arara²²⁶ com cola produzida a partir da almecega ou cola industrial. Os outros 3/4 da máscara descem da esteira em forma de “franjas” de palha de buriti até cobrirem o pé do mascarado. Uma armação de madeira em forma de T passa de lado a lado na parte superior da máscara como suporte. Dois “chifres” da madeira do pau roxo²²⁷ (*cohii*) com cerca de dois metros e de ponta afiada saem da parte posterior da esteira para o alto, as extremidades inferiores se tocam e as superiores ficam afastadas acima da cabeça do indivíduo em forma de V²²⁸.

²²⁶Na falta dessas plumas, usam outras de galinha ou pato.

²²⁷*Peltogyne recifencis* Ducke, *Leguminosae*.

²²⁸O pau roxo também é usado para fazer o arco (*cohii*), a borduna (*cohii*) e o “espeto” que o grupo cerimonial *wajto'croo* usa em *Wyty* (*crohwaxwaa*), é considerada pelos artesão como uma madeira leve e resistente.

Foto 45 – Máscara *crow hu. Poxpoteh* (o chefe).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Antigamente as máscaras eram fabricadas pelos pais, tios e avós que já estiveram na mesma posição ritual dos jovens do grupo cerimonial *crow hu catiji*, isso porque possuem o mesmo conjunto de nomes que os jovens que vivem este momento. Hoje na Aldeia Governador apenas dois homens sabem fazer as esteiras, como um deles já tem certa idade, todo trabalho recaiu sobre o André Cacau (*Hapry, Cawcree*). Ele dedicava parte das manhãs para esta atividade, que intercalava com suas tarefas diárias de trabalho em casa, na roça e caçando. Fez nove das onze máscaras de 2015. Todas elas são feitas apenas com as mãos, sem tear, com o uso de uma faca para cortar as palhas de buriti antes de começar o trançado. A máscara é feita em duas etapas.

A primeira parte da confecção consiste em fazer o tecido da face anterior da máscara. No centro do tecido fica apenas um pequeno buraco, para quem veste poder enxergar o lado de fora. Depois que o tecido está pronto, as “franjas” de palha de buriti são amarradas em sua extremidade, fazendo um tipo de saia. A parte de trás é feita seguindo o modelo da parte posterior. Durante o trabalho feito quase exclusivamente pelo artesão, a não ser pela retirada da palha e da pintura dos motivos gráficos, que envolve os parentes dos jovens que vestirão as

máscaras, ele cospe água nas palhas de buriti para torna-las mais flexíveis²²⁹. Depois que a parte anterior e posterior são presas uma na outra as máscaras são colocadas em local seguro, ainda fora da aldeia. Lá permanecem até o dia da abertura do ritual de *Wyty*, como se estivessem adormecidas.

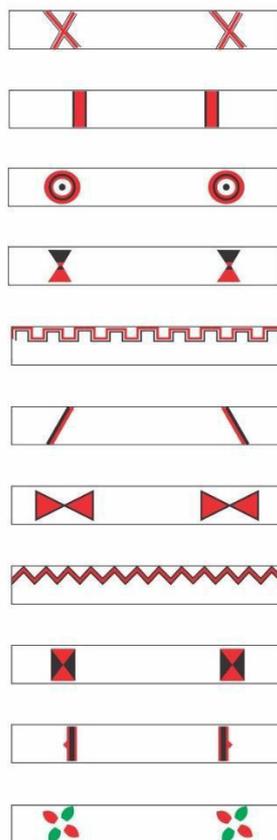
Diferentemente da primeira etapa de fabricação, na segunda fase são os parentes daqueles que vestirão as máscaras que terminarão o trabalho de ornamentação delas. Se na confecção do tecido da máscara não há participação das mulheres, na ornamentação ela acontece. A primeira medida é aparar as “franjas” de buriti na extremidade de cada máscara, a altura dos pés de quem deve usá-la, para que as outras pessoas não possam ver nem ao menos o pé do mascarado. Além disso, é amarrar os “chifres”, *cohhi cỳ* (*cohhi*;s. espinha+cy [de *ẽh'cỳr*]; pele) na parte superior de cada *crow hu* e fixar na parte posterior as penas de papagaio, periquito ou arara.

A última etapa dessa preparação é a pintura dos grafismos na parte anterior da máscara, cada um deles identificando o nome de algumas das máscaras. Digo algumas porque certos desenhos são tidos como “novos”, por isso, como explicou-me o artesão mais velho da Aldeia Governador, Floriano (*Cunac, Cutet, Crỹ pym, Cruure crỹ*), esses desenhos não nomeiam as máscaras. Quando acabam as performances do ritual de *Wyty* as máscaras perdem o sentido cerimonial que possuíam e tornam-se brinquedo das crianças, são partidas ao meio e vestidas pelos meninos que correm atrás das meninas até que o artefato se destrua totalmente e seja abandonado em algum canto da aldeia²³⁰.

²²⁹Como fazem as mulheres entre os Mebêngôkre durante a preparação ou aplicação do urucu (DEMARCHI, 2014).

²³⁰Sobre uma forma de tempo de vida dos objetos, como tem os humanos, ver Van Velthen (2003) e Lagrou (2007).

Figura 05 – Padrões gráficos das máscaras *crow hu*. De cima para baixo: *Poxpoteh*; *Tow wewe*; *Acrycon*; *Wacy crÿn*; *Cangÿ*; *Poxpore*.



Fonte: Desenho de Tiago Camargo com base nas anotações do autor.

Quando estive com os Ramkokamekra\Canela, Nimuendaju (1944, p.112) identificou onze variantes dos grafismos destas máscaras no que ele chama de Festa dos *Kokrit*. Cinco deles possuem equivalência com os grafismos das máscaras *crow hu* usadas no ritual de *Wyty* dos Gavião. Anos depois, Crocker (1990) disse que as pinturas que compunham os motivos da parte anterior dessas máscaras tinham relação com a “personalidade” conferida a elas pela movimentação que realizam durante as performances, cada máscara com um movimento diferente da outra.

They are supposed to have certain personalities consistent with how they are painted. For instance, me tal Khen-pey (hill-beautiful), never runs. He just parades everywhere serenely and sedately and is leader of the Masks' troop. The Tôkaywêw-re and Espora (Spur) Masks, in contrast, are always running after one object or another. Masks do not speak, but each kind of mask has its own way of grunting. Specific body and facial movements are also significant (CROCKER, 1990, p.277).

Esse é o mesmo comportamento das máscaras de nome e função correspondente entre os Gavião, talvez a diferença seja o som produzido pelos mascarados. No caso dos Canela, os mascarados grunhem, entre os Gavião os mascarados assoviam, este é o único som que as máscaras emitem durante todo o ritual, além do bater das “franjas” umas nas outras.

Os *crow hu* são invasores que tem origem em M1 e que tomam a aldeia dos Gavião. Na versão gavião de origem dos *crow hu*, bem como nas versões *Ramkokamekra*\Canela, *Krahô* e *Krikati*, estes estrangeiros são tidos como seres aquáticos com tamanho descomunal. Eles viviam em grupos as margens dos rios, eram diferentes no tamanho, de acordo com a faixa etária e nas posições que ocupam dentro do grupo; como a de chefe. Outra característica nas versões é a referência ao fétido cheiro que exalam, que pode ser mortal, além de serem seres que, ameaçados, recorrem a violência para conseguirem o que quiserem. Na contramão de todas essas características, são seres que em algumas variações podem ser “domesticados” pelos humanos, lhes transmitindo seus conhecimentos no decorrer da vida na aldeia ou lhes ensinando a viver no seu mundo (NIMUENDAJU, 1944; MELATTI, 1978; CROCKER, 1990; BARROS, 2002).

Em todas as variações de M1, os mascarados agem por meio de ações guerreiras que envolvem raptos, perseguições, capturas, mortes e também, acordos de paz. Estes “poderes predatórios”, como disse Van Velthen (2003), que vemos nos mitos são representados iconograficamente em vários elementos da máscara *crow hu*. As máscaras têm uma aparência assustadora, talvez pelo tamanho maior do que o de um homem, pela expressividade dos motivos lhe formando um rosto ou pelos pontiagudos chifres acima da cabeça. Esse ser bestial não é humano, animal nem alma, por isso também é tão assustador. As máscaras ganham mais vivacidade com a movimentação dos nominados que as vestem, que tremem fortemente as “franjas” em investidas para todos os lados, ameaçando “chifrar” os que estão mais próximos. Por onde elas passam deixam um cheiro forte no ar, de almecega, “a catanga do bicho”, além do som das palhas balançando e do assovio característico dos *crow hu*, um silvo longo repetido sequencialmente pelos mascarados.

Foto 46 – Máscara *crow hu*. *Tow wewe* (o corredor).



Fonte: Foto do autor, 2015.

Estes “poderes predatórios” representados iconograficamente nos objetos, retornando ao que diz Van Velthen (2004, p.307) sobre os *Wayana*, não esgotam os diferentes sentidos, as “múltiplas realidades” que os padrões decorativos denotam. A compreensão dos padrões das máscaras leva em consideração a noção de que são padrões que “evoluem em múltiplas esferas espaço-temporais: a dos primórdios e a atual; a da natureza e a da sobrenatureza”. As poucas exegeses que registrei sobre as máscaras no ritual de *Wyty*, bem como das ações que desempenham no decorrer da sequência de performances, as liga a outras imagens de atos predatórios que as máscaras *crow hu* evocam.

Os *crow hu* literalmente invadem a aldeia no início do ritual, tomando o pátio dos homens que permanecem no círculo periférico até o fim das performances. A jovem *wyty* e, principalmente, as mulheres passam a ser aqueles com quem os mascarados estabelecem relação nesta primeira fase do ritual, sendo que uma vez na posição de afins, que ocupam o lugar dos homens, eles investem na tentativa de relações sexuais com as mulheres da aldeia. Os

crow hu desde que invadem a aldeia estão em relação direta e opositiva a *wyty* e as mulheres, do mesmo como estão para os *hỳcre*, os cativos das mulheres que devem ajuda-las a expulsar estes seres da aldeia e reestabelecer a normalidade das coisas. Essa dimensão opositiva entre *crow hu* e *hỳcre* se intensifica com o decorrer do ritual, principalmente pelas corridas de tora realizadas diariamente entre os grupos cerimoniais *rop catiji* (onça), que inclui os *hỳcre*, e *crow hu catiji* (esteira\mascarados).

De toda forma, relações de comensalidade e tentativas de aparentamento, como pela alimentação oferecida aos *crow hu*, se cruzam a essas ações guerreiras dos mascarados com os *hỳcre* e inclusive com as mulheres, que nesse último caso acontece num tipo de guerra no pátio onde elas saem vencedoras. No mito e no rito são os *crow hu* que tornam possível a realização propriamente dita do ritual de *Wyty*. A forma como os Gavião, principalmente, as mulheres, lidam com os mascarados e suas potencialidades metamórficas e predatórias criam possibilidades de familiarizar tais potencialidades e torná-las seguras na relação com os *hỳcre* e *wyty* durante a fabricação de seus corpos e nomes.

Os *crow hu* são seres perigosos, bestas de outro mundo, por isso sua fabricação é feita fora da aldeia, por um especialista, alguém que já vestiu essa máscara antes e teve contato com suas agencialidades. Toda fabricação das máscaras feita em 2015 ocorreu fora da Aldeia Governador, atrás de uma antiga construção da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que fica na entrada da aldeia. Antigamente essa fabricação era feita em um local mais distante, entre a chapada e a floresta.

Se os *crow hu* são estrangeiros, “outros” que chegam tomando a aldeia, a fabricação das máscaras segue a lógica daquilo que é dentro, o conhecido, consanguíneo, e do fora, aquilo desconhecido, afim. O círculo das aldeias Timbira é referência sócio espacial (LADEIRA, 1982b), então o que está fora dele é tido como desconhecido e arriscado, nele foram fabricados os corpos dos *crow hu*. Vimos que os mascarados também recebem das mulheres comida e a possibilidade de sexo enquanto forma criar relações de parentesco, assim como são principalmente as mulheres quem adornarão as máscaras no início do ritual. O uso na parte posterior da máscara das plumas das aves que compartilham características humanas, que “falam nossa língua”, pode ser também uma outra maneira de estender as tentativas de familiarização dos *crow hu*, que se davam pela alimentação e sexo, as potencialidades das penas utilizadas na fabricação das roupas que os “estrangeiros” vestem.

8.4.2 *Hỳcre jy'cy* - o “capacete” dos aliados

Os *hỳcre* são cativos e aliados das mulheres durante o tempo que permanecerem na aldeia os *crow hu*. Assim que são capturados pelos “*hỳcre* antigo” eles são pintados de preto, que depois será substituído pelo vermelho, e vestem duas pulseiras (*hỳcre êh’pa xii*). A palavra *êh’pa* quer dizer braço, *êh’pa xii* quer dizer tanto pulseira, quanto amarrado no pulso. Além das pulseiras, feitas em um elaborado trançado de fibras de tucum os *hỳcre* recebem um capacete (*hỳcre jy’cỳ*) que associa de forma mais direta a eles a imagem do gavião.

“Capacete dos gavião”. Essa é a forma como os Gavião se referem ao adorno de cabeça feito à base de folhas de buriti que os *hỳcre* utilizam quando saem da casa onde ficam em resguardo durante o ritual de *Wyty*. O trançado leva os motivos *êhxcowwa* (para baixo), *papre* (deitado) e *crow* (amarração). As pontas da palha utilizada para o trançado são amarradas de maneira agrupada na parte posterior do artefato, criando uma imagem de crista, como a de algumas aves de rapina. Exatamente na ponta da parte anterior do “capacete” uma pena de gavião-branco (*hycocot*) é fixada. Diferentemente das plumas utilizadas na emplumação dos corpos, que são do gavião-branco, mas brancas, essas utilizadas no “capacete” são de cor preta, como as que estão no dorso da ave, especificamente nas asas das aves adultas²³¹.

Foto 47 – *Hỳcre jy’cỳ*. O “capacete dos gavião”.



Foto: Maycon Melo, 2015.

231 As penas brancas ficam no peito da ave e abaixo de suas asas. Os filhotes nascem todos com penas brancas, que depois escurecem na parte do dorso do animal. http://www.wikiaves.com/gaviao-branco_ Acesso em 24 de junho de 2017.

Assim como as máscaras *crow hu*, nos “capacetes” é bem visível o trançado na vertical e na horizontal que diferencia cada um dos dois artefatos produzidos para o ritual. Dois fios de tucum prendem um apito no “capacete” (*mÿyre*). O apito é utilizado nas performances no jirau do pátio, seja nas cantorias de alvorada ou no fim das corridas de tora.

Ao contrário das máscaras, os “capacetes” são construídos dentro da aldeia, na casa do próprio artesão. André foi o mesmo artesão responsável por confeccionar os dois capacetes. Como na técnica utilizada nas mascaras, não usa tear, apenas uma faca para cortar as tiras de buriti. Ele mesmo quem retirou o “olho” do buriti a ser usado, depois levou cerca de três ou quatro dias para fazer cada um dos artefatos. Como nas mascaras, ele cospe água nas folhas de buriti enquanto está fazendo o trançado. O último elemento a ser incorporado no artefato é a pluma preta de gavião-branco, que acontece no dia em que os dois *hÿcre* são capturados, o dia em que vestem pela primeira vez o “capacete” e dão início ao ritual.

Não posso afirmar que os *hÿcre* tem origem em M2, mito que utilizo para pensar a posição e os sentidos que ocupam no ritual de *Wyty*. Mas, nas exegeses que me fizeram sobre os *hÿcre*, tanto de sua posição no ritual, quanto depois dela, que perdura até no seu funeral diferenciado dos demais, acredito que alguns aspectos se aproximam de questões centrais que estão no mito e no ritual. No mito os dois reclusos são os responsáveis por se vingar dos predadores gigantes que dizimavam seu povo, depois de terem sido submetidos pelo avô a um resguardo que lhes atribui super poderes. A vingança cobra um preço, a morte de um irmão obrigando o outro a partir em busca de matrimônio e a ampliação do povo Gavião. Com a morte dos predadores, os *hÿcre* possibilitam uma inversão e tornam-se eles predadores, não mais as presas. Nessa condição, um dos irmãos parte em busca de matrimônio. Os *hÿcre* tanto expulsam os *crow hu*, quanto assumem essa posição de afim durante o período em que os homens estão ausentes, como se não existissem homens. São aliados das mulheres na guerra e no sexo enquanto durar a estadia dos mascarados na aldeia.

O “capacete” compõe a imagem dessa inversão da relação predador-presa operacionalizada pelos *hÿcre* em M2. Os irmãos assumem eles próprios o lugar do predador, do gavião. O “capacete” traz de forma “parcial” a configuração iconográfica baseada no modelo mítico (VAN VELTHEN, 2003), que nesse caso é o gavião. No “capacete” em forma trapezoidal, as amarrações criando uma crista na parte posterior e a pena na frente do capacete evocam a imagem da cabeça de uma ave de rapina. Uma ave adulta. Até a pena utilizada, de cor escura e não branca, associa o artefato com a cabeça, onde está no animal a pluma dessa

coloração. O apito confere sonoridade a imagem desse gavião. Feito com taboca produz um silvo único e prolongado, agudo como das aves de rapina.

As aves de rapina, como são a onça e a sucuri, povoam os mitos de vários povos ameríndios na posição de grandes predadores. A imagem de um gavião, da cabeça de um gavião, evoca os “poderes predatórios” deste ser e como acontece no caso das máscaras *crow hu*, ambas relacionadas a “outras realidades”. Na verdade, não é sempre que os *hỳcre* utilizam o “capacete” quando saem da casa onde estão em resguardo. Quando saem para atender alguma solicitação feminina e todos os dias, pela manhã e tarde, quando saem para pedir comida para as mulheres, os *hỳcre* não utilizam o “capacete”, apenas pintam-se de urucu. O “capacete” é usado sempre na mesma situação, quando existe relação direta e opositiva com os *crow hu*.

No fim das corridas de tora, onde correm *rop catiji* contra *crow hu catiji*, os *hỳcre* anunciam sua chegada em uma performance que usam o “capacete” na cabeça. Quando tornan-se cativos das mulheres no pátio, onde correm o risco de ser atacados pelos chifres dos *crow hu*, o artefato também é usado. Quando cantam ao redor do pátio com o grupo *rop catiji*, em demonstração de força frente aos mascarados que cataram no dia anterior, assim como na performance final entre os *hỳcre* e os *crow hu*, onde os *hỳcre* devem desviar de uma “chuva” de porretes e alcançar o jirau no pátio, finalizando suas participações e a dos *crow hu*, em todas estas situações os capacetes são utilizados pelos *hỳcre*; os cativos das mulheres. Nessas performances o *hỳcre* deixam sempre os braços flexionados para cima, como se fossem asas, que se somam aos elementos que evocam as características predatórias do gavião.

Em todas performances do ritual de *Wyty* onde é eminente o contato com os *crow hu*, os *hỳcre* saem para o confronto ritualizado vestindo seus “capacetes”. Sua grande função, na posição de cativo das mulheres, é lhes servir na intermediação com aquilo que é exterior, com o “outro”, seja lá humano, animal ou alma. No entanto, o esperado deles é que “vençam” os *crow hu* em todas situações onde se encontrarão, que estarão sempre marcadas por atos guerreiros, por violências simuladas no ritual.

Os *hỳcre* estão durante o ritual em um processo de humanização que passa por diferentes fases com a participação de diferentes agentes, sendo a palha um deles. Eles também são alimentados e pintados de vermelho, o seu interior e exterior começam a ser fabricados ao modo gavião de fabricar humanos. Eles recebem “conselhos” dos mais velhos, aqueles que já foram *hỳcre* em outros rituais de *Wyty*. Aprendem as músicas dos *hỳcre*, cantam e dançam com os “*hỳcre* antigo”. Trocam trabalho por sexo com as mulheres e são mantidos durante todo ritual na casa da anfitriã da festa, onde estão em proteção para crescerem e se tornarem fortes: grandes

caçadores, corredores, cantores, guerreiros e amantes sexuais. O “capacete” feito de palha de buriti e com o trançado com motivos na vertical e horizontal tem na matéria e na estética elementos que agem, como o trançado na palha, as tintas e penas, como “filtros” na relação com substâncias perigosas. Nesse caso, o próprio corpo dos *hỳcre* é o elemento que precisa ser humanizado, tornado gavião frente a presença daquilo que não é humano, os *crow hu*. A pluma preta de gavião-branco (*hyctocot*), a pluma do dorso de uma ave adulta, completa esse processo metamórfico do próprio objeto. O “capacete”, feito a partir da mesma matéria dos seres míticos, a palha e a pluma do gavião, torna-se ele mesmo gavião e quem o use, no próprio gavião, no predador mítico que a performance coloca em ação no ritual de *Wyty*.

É preciso que essa metamorfose e transformação ocorra nos *hỳcre* para que a mesma metamorfose e transformação, ocorra no corpo da jovem *wyty*. Os *hỳcre* a auxiliam a resistir a todas investidas dos *crow hu* durante a estadia dos mascarados na aldeia, sem entrar em estado de guerra. Mesmo quando estão em estado de guerra, simulado nas performances, são os *hỳcre* quem devem garantir a estabilidade das relações (cósmicas e inter-aldeãs) e a volta à normalidade da vida na aldeia. Só com esse desfecho a *wyty* “entrega” seu cargo e a honraria que traz com seu nome da forma dadivosa como deve ser, como é esperado do seu nome desde o que diziam os mitos. Se os *crow hu* se movem para a *wyty* e os *hỳcre* alcançarem a metamorfose e transformação em seus corpos, posso dizer que os *hỳcre* se movem para a *wyty* alcançar esse estado dadivoso que o nome lhe atribui.

8.4.3 *Èh'pre* – o cinto da hiper-irmã

O cinto *èh'pre* é feito unicamente com fibras da árvore de tucum²³² (*rohnre'hu*), uma espécie de palmeira. Depois de literalmente enrolar-se no corpo da *wyty* em várias voltas, a ponta do fio é atada com uma amarração a frente da vagina. O fio do tucum (*rohnre jōhr*) é o resultado de um longo processo que nem sempre depende apenas do artesão que fabrica o cinto, porque é muito demorado.

O fio, como o próprio cinto, é fabricado. Da folha do tucum os artesãos retiram pequenas fibras com cerca de 30 cm que depois são reunidas formando um maço. A etapa seguinte é tecer, apenas com as mãos, o fio a partir das fibras de tucum. Duas fibras são trançadas pela

²³² *Astrocaryum vulgare*.

ponta, uma sobre a outra. O restante das duas fibras é trançado em um sutil e rápido movimento sobre as pernas, que servem ao artesão como mesa onde com a mão ele enrola e trança uma fibra sobre a outra. Dois conjuntos desses são enrolados sobre a perna e dão forma ao fio, que pouco a pouco, unindo-se sempre a um fio novo, forma um novelo de fio de tucum. Uma “bola”, como me diziam as artesãs. Talvez seja algo específico as mulheres esse trabalho de tecer os fios, nunca vi um homem fabricando o fio de tucum, já os vi fabricando a rede do landuá que as mulheres utilizam para pescar, mas não o fio. No dia do encerramento do ritual de *Wyty* a “bola” de fio de tucum é enrolada na cintura da jovem *wyty*.

Foto 48 - Cinto de tucum (ẽh'pre) usado pelas meninas na cerimônia que marca o começo da vida adulta.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Escolhi o cinto *ẽh'pre* como uma forma de falar da metamorfose e transformação pela qual é submetido o corpo da *wyty*, mas o cinto não é exclusividade da hiper-irmã. O cinto *ẽh'pre* é utilizado por todas as jovens quando atingem a maturidade nos rituais que confirmam cerimonialmente seu nome. O cinto pode ser usado na *Wyty*, no *Ëhjcreere* ou no *Ruruut* pelas jovens que participam do ritual de acordo com seu conjunto de nomes. Até mesmo uma pequena cerimonia, de caráter particular no fundo das casas, pode ser realizada para marcar este momento quando a jovem, por algum motivo, não participa destes rituais que são sempre dispendiosos a sua família. O cinto é fabricado pela *tyhj* (FZ, FM, MZ, MM) que é o epônimo

da jovem *wyty*. Ela se ocupa desde a fabricação do fio até o momento de enrolá-los no corpo daquela que carrega seu nome.

8.4.3.1 Mito 7 – origem do cinto *ẽh'pre*

Um das mulheres que posso considerar, pelo nome que me deram, minha mãe narrou o mito do cinto *ẽh'pre*.

Todos foram tirar embira de tucum na chapada. Começaram a trançar o cinto que é entregue as jovens virgens antes da primeira menstruação. Depois de pronto, passaram folha de sucupira para ficar verde e bonito. Todas as jovens que ganharam o cinto saíram para buscar oiti²³³ na chapada. Uma velha as acompanhou até o local. Quando chegaram todas que ganharam o cinto subiram para tirar oiti. Apenas uma jovem tirou o cinto e o deixou no chão para subir. As jovens começaram a comer as frutas e depois jogaram caroços na velha. Farta da brincadeira a velha quis se vingar. Com um pedaço de palha de coco começou a espantar as jovens, como espantam os periquitos. Logo todas saíram voando, transformadas em periquitos. A jovem que deixou o cinto no chão voou para buscá-lo. Quando chegou o cinto havia se transformado em uma grande cobra que já rastejava pela chão. As jovens que se transformaram em periquito retornaram a procura da velha. Quando chegaram ao local, a velha havia se transformado em cupim da chapada. Uma delas desconfiou do cupim e todas começaram a atirar pedras na velha. Quando ela se cansou se transformou em tamanduá-bandeira e saiu andando. Mais à frente se cansou e se transformou novamente em cupim (Tereza Gavião – *Pric'cwyj, Xy'cwyj, Teh'cý, Caapiri cwyj, Prÿcrat, Catxyt, Rõo cwyj*. Aldeia Governador, 2015).

Em vários mitos dos povos indígenas da América do Sul a cobra aparece como “animal fálico e sedutor”. Em mitos dos *Mundurucu* e *Tenntehar*\Guajajará a cobra é amante das mulheres. Essa condição de predador e amante tenta ser diminuída por ações que visam nos mitos “desvirilizar” a cobra, “enfraquecer seu caráter sedutor” (LÉVI-STRAUSS, 2004, 2010).

No caso do mito de *ẽh'pre*, não usar o cinto é colocar em risco a segurança que se espera na produção do parentesco, na produção dos corpos. Porque o abandono do cinto no chão não diminui os poderes da cobra, não “desviriliza” o animal fálico, pelo contrário, lhe dá vida que a permite sair rastejando pela floresta. O abandono do cinto pela jovem iniciada desestabiliza essa relação que estava segura antes do cinto se metamorfosear nesse “animal fálico e sedutor”

²³³*Licania tomentosa*.

dos mitos ameríndios. Em M7, esse descontrole nas relações de produção do parentesco, estando à solta tal bicho fálico e sedutor que pode se interpor naquilo que seriam relações entre humanos, tornando-se amante das mulheres e inclusive lhes gerando filhos, coloca em risco a própria ancestralidade do nome pessoal. Depois de abandonar o cinto no chão e desrespeitar a velha que acompanhava as iniciadas na coleta de oiti, em M7 a velha as transforma em periquitos e depois se transforma até sumir na forma de cupinzeiro.

O fio de tucum (*rohnre jōhr*) também é utilizado na confecção do landuá (*cryh*) que as mulheres utilizam nas pescarias: ondes pescam além de peixes, poraquês, jacarés e sucuris. No caso do cinto, os fios enrolados em inúmeras camadas ao redor do corpo da jovem *wyty* evocam a imagem de uma cobra. O mesmo fio utilizado para conter os seres do meio aquático na pescaria é usado para reproduzir a imagem da cobra, em muitos mitos, associada como a “dona” dos rios. O modo como o cinto é colocado, o modo como ele é fabricado, o porque de sua fabricação se concluir no momento em que está sendo enrolado na iniciada, confirma essa dimensão predatória que o objeto evoca iconograficamente.

Foto 49 - Tyhj coloca o cinto (*ēh 'pre*) na *wyty*.



Fonte: Foto do autor, 2015.

Os fios de tucum vão sendo enrolados na altura da vagina da iniciada, que com uma mão sobre a outra à frente da genitália gira, enquanto sua *tyhj* solta o fio do “novelo” e canta em seu nome. Ou seja, a *tyhj* canta características do conjunto de nomes da iniciada, o mesmo que o

dela, ou aquelas que ela gostaria de associar ao conjunto, como o de boa cantora, corredora e guerreira. Conforme a iniciada fica mais perto de finalizar o ritual, girando ao redor do fio que sua *tyhj* segura, a imagem da cobra vai ganhando corpo e acionando a metamorfose que opera no artefato, que por sua vez cria possibilidades de transformação no corpo da *wyty* de modo seguro. Para que isso aconteça, assim como aqueles que já foram *crow hu* fabricam as máscaras para os jovens desse grupo cerimonial como uma forma de familiarizar esses seres, as mulheres que são epônimo de ego feminino fabricam os cintos *ẽh'pre*, porque tem o corpo “duro”, porque já passaram por essa situação e possuem alto grau de amadurecimento corporal.

O cinto *ẽh'pre* torna-se tão relevante no ritual de *Wyty* porque é a imagem de um animal fálico familiarizada pelo jovem que ascende a condição de mulher. A *wyty* age e se coloca sob todos os riscos desse processo metamórfico para que a imagem dessa hiper-irmã dadivosa por natureza se reinstale na aldeia, reinstalando a reprodução de especificidades e de diferenças da socialidade gavião.

8.5 Estética da predação em *Wyty*

Durante todo este capítulo procurei mostrar como o esforço que os Gavião desprendem na decoração corporal, na alteração da superfície da pele, está diretamente relacionado com a tentativa de humanizar estes corpos ainda na condição de neófitos.

Na literatura, duas preposições sobre a socialidade ameríndia ajudam a pensar esse tornar humano que a decoração corporal opera: a natureza contextual das relações “nós/eles” e a dependência de relações com o exterior, com os “outros”, para reprodução social (KELLY, 2005). Se o vetor da socialidade aponta para o exterior, o próprio exterior serve como fonte de inspiração estética na fabricação da superfície da pele, do corpo. Nessa fabricação do corpo, “a identidade é constituída a partir da tradução e incorporação estética da alteridade, das forças e características do Outro, que é muitas vezes o inimigo (LAGROU, 2007, p.49).

No ritual de *Wyty* focalizei a produção dos corpos dos iniciados do grupo cerimonial *crow hu catiji*, dos *hỳcre* (gavião) e da *wyty* (hiper-irmã) a partir desta mesma expiração estética vindo do exterior, do “Outro”. Os pigmentos, penas e artefatos, especificamente as máscaras *crow hu*, o “capacete” dos *hỳcre* e o cinto da *wyty*, operam metamorfoses nos próprios objetos e no corpo daqueles que os “vestem”. Como vimos, pigmentos, penas e artefatos compõem

“roupas” que evocam um tempo-espaço mítico, assim como seres míticos. É assim com as máscaras *crow hu*, seres aquáticos bestiais, o “capacete” dos *hỳcre*, uma ave de rapina, e com o cinto da *wyty*, uma grande cobra. Para fazer com que seus corpos continuem o processo de fabricação em tornar-se humano é preciso que aja uma transformação no corpo dos iniciados acionada por essas “roupas”. Elas próprias dotadas de características metamórficas e predatórias visíveis em seus mitos de origem ou na iconografia que tem grandes predadores como modelo. Sobre essa transformação que o ritual aciona nos corpos dos iniciados há uma estreita relação entre animalização através da “roupa” e humanização que ela proporciona pelo ritual.

Não por acaso, então, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização, quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.133).

Na decoração dos corpos que tomam como fonte de inspiração estética predadores e inimigos, parafraseando o autor, trata-se menos de desanimalizar um animal ou um ser mítico do que humanizar corpos que ainda estão na condição de “genérico”, que ainda carecem de marcas daquilo que os torna humano. Esse processo de humanização que consiste na própria fabricação do parentesco é operado por dois princípios: fabricar semelhança com base naquilo considerado humano e introduzir diferenças nessa humanidade (VILAÇA, 2002; GUERREIRO; 2015). A “roupa”, especificamente, as máscaras *crow hu*, o “capacete” dos *hỳcre* e o cinto da *wyty*, acionam essas duas operações. A “roupa” sobrepõe camadas de “humanidade” por meio dos pigmentos, tintas e objetos aos corpos dos iniciados, além de ser ela mesma a responsável por tornar presente os seres míticos que lhes servem de modelo, criando possibilidades de apropriação das potencialidades agentivas daquilo que vem do exterior, diferenciando seres e corpos distintos que uma vez em relação equivocada durante o ritual podem levar a morte.

Talvez possa dizer que a decoração corporal gavião vai operacionalizar duas metamorfoses diferentes, ambas relacionadas com a transformação dos corpos dos iniciados. A primeira ocorre nos objetos. Os objetos, como vimos com Van Velthem (2004), são como corpos que carregam potencialidades predatórias e metamórficas herdadas dos demiurgos mitológicos. O padrão iconográfico destes objetos evoca as características predatórias e metamórficas dos animais míticos que lhes servem de modelo mas, como explica a autora, as imagens não esgotam os sentidos das múltiplas realidades que evocam. Os objetos agiriam

como “substitutos” dos seres míticos, operacionalizando assim a metamorfose das crianças em adultos (idem).

No caso dos objetos gavião há um ponto a se diferenciar dessa abordagem de Van Velthen. Acredito que os objetos não sejam substitutos dos originais, como a própria autora afirma, se objetos, cópias, são feitas da mesma matéria e técnica do original, cópia e original são a mesma coisa. Por isso, os objetos tornam-se eles mesmo os seres predadores que evocam nas imagens. Se é preciso vestir a “roupa” para acionar a transformação dos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), é possível pensar em outra maneira de compreender como os objetos operacionalizam essa transformação.

Na decoração corporal os Gavião tornam-se presentes tais seres predadores, seja por meio dos pigmentos, das penas ou dos objetos fabricados com a mesma matéria-prima dos demiurgos. Como acontece com os pigmentos e as penas, que passam por um uso terapêutico que visa tanto preparar quanto fabricar o corpo no decorrer das camadas de tintas sobrepostas na superfície da pele ao longo da vida, os objetos que evocam tais animais predadores passam por formas de familiarização. Humanizar os objetos é uma forma de torná-los seguros aos iniciados que irão incorporar as potencialidades dos animais que evocam. Os objetos criam as condições necessárias para que a transformação no corpo dos iniciados se objetifique a partir da metamorfose que operam nos corpos.

Para Coelho de Souza (2002, p.534) essa metamorfose possibilitada pela “roupa” é a “inversão” ou o “fracasso” da fabricação do parentesco, que é um processo de humanização. O ponto máximo de objetivação social do corpo também é o ponto máximo de animalização, já dissemos. Ao se apropriarem das características predatórias e metamórficas dos seres míticos que a roupa dos *crow hu*, *hỳcre* e da *wyty* possibilita, os iniciados reinstalam o “estado de ‘diferença infinita’”, dada no mito, que intentam os rituais Jê (idem), transformando seus corpos. Assim, essa metamorfose que nos fala a autora é justamente necessária para que se possam repor as condições da própria fabricação do parentesco. É preciso tornar-se um animal predador para continuar sendo fabricado como humano, é disso que se trata esta estética da predação.

9 O NOME E A PELE – considerações finais

Se olharmos, mais uma vez, para a diferença entre agente e pessoa na Melanésia (STRATHERN, 2006), bem como para a diferenciação correspondente a ela entre “ator social ordinário” e “agente provido dos poderes criativos dos seres míticos” (COELHO DE SOUZA, 2002, p.580) poderemos entender melhor essa dinâmica relacional colocada entre a *wyty*, os *hỳcre* e os *crow hu*.

A *wyty*, os iniciados *crow hu* e os *hỳcre* se alteram nessas posições conforme se alteram as relações estabelecidas entre eles durante o ritual. Quando o ritual de *Wyty* inicia-se com a invasão dos mascarados eles agem tendo em vista a jovem *wyty*, que será sua anfitriã nesse mundo, e os *hỳcre*, que por serem aliados desta última estarão sempre em uma dinâmica de oposição com os *crow hu*. Do mesmo modo, os dois *hỳcre* se apresentarão como predadores poderosos, quase sempre invocados nas performances para agir de forma opositiva aquela dos *crow hu*, sendo que suas motivações, como a dos mascarados, também se voltam a jovem *wyty*. A diferença para os mascarados é que assim como as ações dos *hỳcre* completam a ação que a *wyty* induz, já que são seus aliados, é a ação dos *crow hu* que completa a ação que os *hỳcre* induzem, já que são predadores. Por fim, a *wyty* age e se coloca sobre todos os riscos desse processo metamórfico para que a imagem dessa hiper-irmã dadivosa se reinstale na aldeia, reinstalando a reprodução de especificidades, como aquelas que fabricam seu corpo, quanto a reprodução de diferenças, como nas ações guerreiras entre os *hỳcre* e *crow hu* que acionam os grupos locais diferentes a partir da relação genitor-nominador-nominado.

Ao fabricar nomes, ou seja, ao confirmá-los cerimonialmente em *Wyty*, os Gavião atualizam as relações entre os grupos locais diferentes que participam do ritual em um movimento contínuo a cada realização. O término da performance permite a *wyty*, acredito que a toda a aldeia, transformar a relação de hostilidade entre os grupos cerimoniais, entre afins, numa relação de afinidade, de construção do parentesco possibilitada pela confirmação cerimonial do nome. Ao mesmo tempo que o nome constrói um corpo de parentes, que vivem juntos por manterem relações específicas entre si, ele também constrói corpos metamorfoseados que se colocam na posição de seres míticos e possibilitam um retorno ao mundo de “diferença infinita” que intentam os rituais Jê, um mundo necessário para a continuidade da vida.

Logo no Capítulo 2 procurei apresentar e descrever o ritual de *Wyty*, seus mitos, a sequência das performances e os grupos cerimoniais envolvidos com elas. O ritual inicia-se quando os *crow hu* invadem a aldeia e, ao expulsar os homens do pátio, estabelecem uma inversão nos papéis de gênero. Os homens ficarão na periferia, as mulheres no centro. Com a aldeia invadida por estes seres aquáticos, os *hỳcre* (gavião) tornam-se aliados da jovem *wyty*, hiper-irmã, na tentativa de restabelecer o fluxo das ações cotidianas.

Busquei descrever na primeira parte do ritual a forma como as mulheres buscam maneiras de familiarizar alteridades não humanas, os *crow hu* e os próprios *hỳcre* que são tomados como cativos e aliados. Além de sexo e música, comida é oferecida aos estrangeiros que invadem a aldeia como forma de criar laços de parentesco. O ritual é dividido em uma abertura e um encerramento, mas no “intervalo” regimes de socialidade são criados envolvendo os diferentes grupos. São basicamente momentos de ensaio para as performances finais que exigem, mais do que uma bela coreografia, que as relações entre genitores e nominadores, que hoje envolve diferentes aldeias, tenham se estabelecido de forma satisfatória para todos. O ensaio é coisa muito séria.

O mito *Krahõ* de origem da festa *Wyty* fala justamente da busca por um convívio produtivo na relação com outros seres no mundo ameríndio. Se na primeira fase do ritual as ações estão voltadas para fora, para os estrangeiros, na segunda parte, as ações estão voltadas para dentro, para os membros da aldeia. O encerramento do ritual, marcado pelas performances dos grupos cerimoniais que se apresentam como em uma guerra, tem o momento máximo dessa violência simulada na performance final entre os *hỳcre* e os *crow hu*. Após vencerem os estrangeiros os *hỳcre* estabelecem o fluxo cotidiano das ações e permitem que os homens retornem ao pátio e a *wyty* entregar sua posição de hiper-irmã da forma mais esplendorosa que pode haver; com fartura e harmonia.

O ritual de *Wyty* cria a possibilidade de transformar relações de hostilidade em afinidade. No término do ritual, ao mesmo tempo que as relações entre os grupos diferentes são colocadas em ação pela lógica simbólica da guerra, a relação entre humanos e animais também o é. Artefatos tornam-se seres dotados de agencialidades dos quais é preciso buscar formas de familiarização, já que o ritual é apenas a parte pública deste processo de fabricação do nome e dos corpos que se estende a outras esferas da vida dos Gavião.

O ritual de *Wyty* envolve uma quantidade grande de grupos cerimoniais. As cisões pelas quais as aldeias gavião passaram a partir dos anos 2000 fizeram com que em algumas delas passassem a viver apenas um grupo doméstico. Em alguns casos, uma única família nuclear, criando novamente aldeias onde todos são descendentes do mesmo grupo pro-Gavião, como chamei os povos diferentes que sucumbiram ao recorte étnico *Pyhcop catiji*. Agora, quem eram esses povos e quais relações mantinham? Para responder me detive sobre um conjunto de 12 etnônimos que apareciam frequentemente nas narrativas. Os Gavião se auto identificam como remanescentes de diferentes povos, como os *Pyhcop catiji*, *Cu tyhcre catiji*, *Cohcujre catiji*, *Cree pym catiji*, *Rõo cuu catiji*, *Xo teh catiji*, *Pji hÿre catiji*. A maior parte deles migraram da região do Rio Grajaú e do Rio Gurupi até as proximidades do Rio Pindaré, onde vivem atualmente na TI Governador.

Inspirado pela perspectiva que tensiona o dualismo entre guerra e paz no Xingu, desenvolvida por Menget (1993, 2001), abordei a relação que os diferentes grupos indígenas na TI Governador mantem entre si em uma dinâmica processual, estabelecida através de redes que perduram há mais de séculos. Se hoje o nome Gavião *Pyhcop catiji* é na verdade uma grande “mistura” de grupos, onde é sempre difícil separar um grupo do outro, a não ser em momentos de tensão e conflito, é fácil perceber o fluxo de relações entre eles, especificamente, a circulação de humanos e objetos entre as aldeias durante os rituais.

O ritual de *Wyty* foi tomado como eixo para pensar essas redes, especificamente, redes por onde circulam humanos e objetos necessários a realização do ritual. As cisões e contrações fizeram com que quase todos os moradores da TI Governador tenham “parentes próximos” na Aldeia Governador. Isso cria um fluxo de pessoas que vem e que vão da Aldeia Governador a outras aldeias para participar de rituais, mas também de caçadas, pescarias e trabalhos na roça. Essa relação tornava-se mais visível durante as performances rituais, quando pessoas de aldeias diferentes assumiam suas posições cerimoniais nas performances de acordo com a distinção genitores-nominadores.

Junto com essas pessoas quem vinham para os rituais vinham também os objetos. Focalizei os objetos necessários para a realização do ritual de *Wyty*. O fato de através destes objetos se estabelecerem relações entre grupos de aldeias diferentes durante os rituais está relacionado com o vínculo que os artesãos possuem com os realizadores dos rituais, ou com diferentes formas de pagamento, que não excluem a monetária. Miçangas, penas, cestarias e outros objetos circulam pelas aldeias através das relações de parentesco que mediam as trocas.

O passo seguinte foi olhar mais de perto a relação entre os segmentos residenciais e a constituição de alianças dentro e fora da aldeia. A forma como se estruturam esses segmentos decorre da relação dinâmica entre termos de parentesco e da transmissão de nomes. Na relação tortuosa que mantem entre si, as inconsistências do sistema terminológico do parentesco gavião fazem com que a indiferenciação de “parentes próximos” e a diferença absoluta de “parentes distantes” seja algo provisório, algo sujeito a sequencias indexadas por termos de parentesco que podem ser transformados pela transmissão de nomes, indicando como a dinâmica desse sistema está na transformação dos próprios termos, como o que parece ocorrer com os Jê do Norte (Coelho de Souza, 2002).

As distinções afins reais e afins classificatórios se transformam com o casamento, também com o fim dele, o que até agora praticamente não foi discutido pelos pesquisadores, sendo a transmissão de nomes o elemento fundamental na reclassificação dos termos dessa relação. A conversão de parentes em não parentes, de afins em consanguíneos, está toda ela relacionada a nominação. A afinidade que distingue essa relação, uma relação marcada por uma etiqueta específica, a evitação, constitui um estado relacional eminentemente transitório. Relembro as transformações acionadas nos termos de parentesco entre a parentela da esposa e do marido a partir do nascimento de um filho do casal. A afinidade enquanto modo de relação constituiria um elo fundamental na cadeia de transformações em que consiste o processo do parentesco (COELHO DE SOUZA, 2002) e o próprio sistema de nominação entre os Jê do Norte e os Gavião.

A onomástica Gavião está relacionada também com o sistema de metades Gavião. É o nome pessoal que irá vincular o indivíduo as metades cerimoniais *harỹ catiji* (partido de baixo, poente) e *cyj catiji* (partido de cima, nascente), assim como aos grupos do pátio *capii* (motivos verticais) e *cajcÿr* (motivos horizontais).

A transmissão de nomes, assim como outras esferas da vida gavião, passa por transformações que tornaram mais frouxas as regras ideais de transmissão, mesmo elas ainda existindo em grande número dos casos de transmissões de nomes da Aldeia Governador. Mas existem mudanças, como por exemplo, no peso que os grupos domésticos assumiram em decisões que deveriam envolver outras instâncias presentes na vida social e ritual dos povos Timbira, como os grupos de idade que parecem não existir mais entre os Gavião. Os nomes pessoais estão ligados a sistemas de classificação mais amplos, a transmissão de nomes gavião

envolve geralmente três pessoas e a dinâmica de suas relações, assim como nos termos de parentesco, está na capacidade de transformação dos termos.

Essa capacidade relacional dos nomes é marca da alteridade e ponto de partida para se estabelecer relações, dentre elas as relações entre amigos formais se destaca como uma classe especial. Se o amigo formal encarna a figura do “outro” como um espelho para a constituição de um novo *status*, instaurado pela realização do ritual, configurando-se como uma mecanismo afinizador, tal capacidade não está apenas nas relações mediadas pela amizade formal entre os Gavião, mas ao que parece, em todo sistema de transmissão dos nomes, onde como dissemos, categorias como as de “parentes próximos” e “parentes distantes” são cambiantes e podem se transformar uma na outra.

Se pensamos a transmissão de nomes como um tipo de mecanismo afinizador, superior e englobador ao plano do parentesco, podemos pensar que as relações de fabricação dos nomes que eram chamadas de “internas”, talvez não sejam tão internas assim, ao menos não o são em alguns momentos desse processo de fabricação do nome.

Na relação dos nomes com as prerrogativas rituais vejo outra expressão dessa fabricação, digamos, “externa” dos nomes pessoais. Os nomes, cada conjunto de nomes, ligam os indivíduos a esfera cerimonial e implicam a realização de um ritual em específico a cada um deles. Cada posição ocupada dentro desse ritual, de acordo com os nomes, está por sua vez associada as prerrogativas rituais (adornos, pinturas, cestaria, entalhe, cantos) que prescindem a realização do ritual em si mesmo. São durante as performances rituais que estes objetos tornam-se uma “roupa”, uma pele que precisa ser vestida para que através da reencenação do mito, além de ocupar o lugar que um dia foi do bisavô, o iniciado possa por meio das performances acionar a transformação do corpo e das condições de realização do próprio ritual.

Os Gavião, como outros povos Jê, tem uma concepção progressiva sobre a concepção do corpo humano, algo visto como a ser construído em várias etapas. Nesse fazer está a tentativa de mantê-lo longe de substâncias que podem contaminá-lo. Os resguardos dos Gavião estão, geralmente, relacionados com o sangue menstrual, o sangue pós-parto, ou o sangue animal. Nos resguardos da couvade ou do homicida gavião, o interesse está em se livrar do sangue poluído que lhe invadiu o corpo. Em ambos os casos, o objetivo é tanto expelir o sangue ruim quanto manter dentro do corpo o sangue bom.

Os Gavião compartilham a idéia de uma fabricação do corpo humano que segue uma ordem crescente do “mole” ao “duro”. As crianças quando nascem são “moles”, carecem de uma fabricação que as torne “duras” a partir do contato com os humanos. Na doença e na velhice

os corpos tornam-se “moles”. A palavra dos Gavião para resguardo é *ēhjpehxcreh*, quer dizer jejuar. Um jejum de comidas, sexo, além de evitar contato com sangue poluente até que a criança começa a andar por si só. Todo esse cuidado é preciso já que as formas de contágio são tão fluidas como as substâncias que formam o corpo. O contágio flui de um corpo ao outro através da ingestão, do olfato, do tato ou mesmo da visão. Os danos não atingem apenas o contaminado, mas podem se estender a parentela mais próxima dele. A palavra gavião para doença é *ēh'cyjxy*, a doença ocorre depois da entrada de poluentes no corpo, sangue, almas ou a comida dos *cohpē* (não-indígenas) e desencadeia, em última instância, na morte.

Os Gavião usam para morrer a palavra *tyh* e para morto *ēh'tyhc*. A morte não é uma passagem abrupta de um estado ao outro, como é para nós, mas toda ela se desenvolve de forma processual e relacional ao mundo dos vivos, desencadeando diferentes processos sociais entre eles; vivos e mortos. Procurei destacar a dualidade no conceito de *carão* (alma), seja enquanto substância vital ou como imagem, duplo que só existe nesta condição de exterioridade ao corpo. Mas, os sentidos que os Gavião atribuem a palavra *carão* tornam mais complexa essa dualidade. Temos os *carão* usado para almas que perambulam na terra até finalizado seu ritual funerário, ou não, assim como temos *me carão* que é usado para almas que vivem na “aldeia dos mortos”. Sentidos diferentes implicam em ações diferentes dos vivos entre si e frente a essas almas.

A partir do paralelo com as etnografias dos povos amazônicos, que falam de uma “alma da alma” e uma “alma do corpo”, pensei que é possível no caso dos Gavião falar de um “corpo do vivo”, que está morto e se despede do mundo dos vivos dando lugar a “alma da alma”, que passa a viver na aldeia dos mortos. Assim como um “corpo do morto”, que está vivo e se apresenta ao mundo dos mortos, dando lugar a “alma do corpo” que perambula pela aldeia até o final da realização do ritual *Pÿr pex*.

A preparação da “alma do morto” para alcançar a aldeia dos mortos se finaliza com a corrida de toras de barriguda. O ritual de *Pÿr pex* parece que aciona um duplo movimento de construção do corpo ao tornar o morto, o “corpo do vivo”, em índice de consanguinidade absoluta para os Gavião e a tora, o “corpo do morto”, em índice de alteridade que recorre as diferenças entre as metades cerimoniais para reestabelecer o processo do parentesco. O ritual *de Pÿr pex*, como o de *Wyty*, estabelece processos de identificação e diferenciação que permeiam a fabricação dos corpos, seja na relação entre vivos e mortos, ou entre humanos e animais.

Pensei essa aproximação e afastamento de substancias na formação do corpo a partir da relação dos humanos com animais, tendo como eixo a centralidade que tem os animais no ritual de *Wyty* e o ato de caçar no entendimento dos Gavião sobre a relação humano-animal. Novamente o paralelo com as etnografias de povos amazônicos foi interessante. Na Amazônia caça e caçador dividem o mesmo sistema cosmológico, que pode, no desenrolar das ações em torno da caça, inverter a posição entre predador e presa. Todo ato de caçar e os conhecimentos derivados dele agem na tentativa de controlar os riscos dessa inversão. A nomenclatura derivada do sistema classificatório gavião dos animais é em si mesmo uma forma de acessar tais potencialidades animais. As classificações permitem identificar as características morfológicas, os ambientes de caça de acordo com a sazonalidade da região, além de folhas, frutos e sementes que servem de alimentação as caças. Além dessa classificação pragmática e taxonômica baseada na alimentação e habitat dos animais, os Gavião têm outras três subdivisões baseadas na decoração corporal.

Na Amazônia, um conjunto de práticas denominadas “ética da caça” remete ao risco daquela inversão predador-presa. Assim como os resguardos auxiliam os humanos a assegurar sua posição de humano, quando estão sujeitos a alteridades não humanas, os caçadores lançam esforços no mesmo sentido de lhes assegurar a posição de humano e predador. A restrição de alimentação e o sexo, que são interditos nos outros resguardos, no caso dos caçadores são mais severas e duradouras. Se a idéia do resguardo do caçador é a mesma que dos outros resguardos, de lhe assegurar a condição de humano, a relação de alteridade com os animais vai no sentido oposto. É o compartilhar da perspectiva da caça que torna o caçador humano. O caçador come “frio”, evita a contaminação com o sangue menstrual e os fluidos sexuais da esposa, demasiado humanos, procura manter por um longo tempo sua relação com a caça abatida porque quer se aproximar da perspectiva de suas caças na floresta, como se fosse essa sua estratégia para diminuir os riscos de inversão predador\presa que as relações com os animais no mundo cosmológico ameríndio sugerem. Os resguardos aproximam tais perspectivas de forma controlada, mas é através dos “remédios de caça” que os Gavião encontram uma forma mais específica e eficiente de fazer isso.

Os “remédios”, *amjõhca'hi*, podem ser ingeridos ou aplicados sobre a pele em banhos ou pelo contato. São produzidos com substâncias das quais as caças compartilham características morfológicas, de alimentação ou hábitos. Os “remédios” são formas apuradas da tentativa de se controlar a relação com os animais. Nisso eles aproximam o caçador gavião do

xamã, que tenta controlar a relação com os não humanos; ambos, xamã e caçador, comunicadores entre mundos. Mas os remédios são mais do que isso, eles não só controlam a relação com os animais quanto alteram o corpo dos caçadores com características da caça a que cada “remédio” se destina. Os “remédios” primeiro limpam o corpo do caçador, expelindo os poluentes. Depois introduzem no caçador elementos familiares a caça. A substância age liberando um cheiro que exala do corpo do caçador e é atrativo as caças. A familiaridade com o cheiro torna o caçador imperceptível, “invisível” as caças, tornando-as “mansas” e mais fáceis de serem abatidas uma vez que não se assustam com a sua presença. Os “remédios de caça” são informações olfativas sobre alteridades animais.

Os resguardos do caçador e os “remédios” são formas que os Gavião encontram de familiarizar a alteridade animal como forma de diminuir os riscos da inversão predador-presa.

No ritual de *Wyty* as tentativas de se criar comensalidade em uma relação onde só existia predação, no caso da relação entre humanos e animais, não se se transferem com vitalidade ao consumo dos alimentos no ritual. A ideia que os Gavião fazem de buscar formas de controle e reciprocidade na relação com os animais se aplica, com mais notoriedade, através da decoração corporal em *Wyty*.

O esforço em alterar a superfície da pele pela decoração corporal visa a humanização dos corpos. A palavra Gavião para pele é *cỳ*, que deriva de *ěh'cỳr*, que pode ser traduzida como corpo, casca, pele, enfim, sentidos muito próximos da ideia de “envoltório”. O modo como pensei a decoração corporal levou em consideração menos seu caráter comunicacional do que relacional. Assim, detive-me na ideia de que a decoração corporal aciona um “caráter terapêutico” ao proteger e preparar a pele para altas exposições a agencialidades não humanas durante os rituais.

Alguns trançados que o mito da “mulher estrela” menciona, o mocó (*paptoh*), a esteira (*pap*) e o pacará (*caax*), por serem objetos de origem mítica carregam potencialidade herdadas dos demiurgos. O trançado torna-se uma tentativa de “filtro” que busca intermediar a relação dos iniciados com seres não humanos. O mundo artefactual gavião, de modo geral, carrega dos demiurgos capacidades agentivas e transformativas que agem sobre os objetos e sobre quem os veste.

A pintura corporal é outra forma de intermediar essas relações. Os Gavião se pintam por questões relacionadas a “beleza” e a “saúde”, pintam para ficarem “normal”. Do nascimento até a morte os Gavião sobrepõem camadas e camadas de tinta sobre a pele em formação,

basicamente recorrendo aos motivos gráficos verticais e horizontais das pinturas. Tanto no jenipapo quanto no urucu, que são os principais pigmentos utilizados na pintura corporal, pode observar como agem de forma terapêutica preparando o corpo. Há no próprio cheiro destes pigmentos uma outra via por onde se operacionaliza essa intermediação. O jenipapo vai agir como barreira no corpo, impedindo a entrada de outros *carão*. Mas, o jenipapo também vai agir como ponte, não só ligando dois mundos, mas criando um terceiro lugar a partir dos riscos do preto sobre a pele. Essas marcas, riscos com o preto do jenipapo que criam novos corpos, precisam considerar o fluxo de relações entre o dentro e o fora, entre o seguro e o inseguro. O preto sobre a pele cria corpos que precisam de mais marcas que o aproximem do humano, corpos que precisam do vermelho do urucu.

Durante a vida o urucu é sobreposto em camadas sobre a pele em uma dimensão profilática e terapêutica. O vermelho marca a identidade étnica dos Gavião, mas o urucu não só comunica, como trata o corpo como potente remédio. O vermelho do urucu é usado para que o *carão* não saia do corpo.

Nessa lógica terapêutica da decoração corporal, as penas são usadas só depois dos pigmentos, porque são mais perigosas que eles. As plumas usadas na emplumação dos corpos no fim dos rituais são perigosas porque tem uma origem mítica. As aves foram criadas pelos demiurgos quando mataram um gavião gigante que comia seu povo. O uso equivocado das penas pode ser mortal.

Como na pintura corporal, o cheiro das penas também operacionaliza a intermediação com alteridades não humanas. No mito as plumas criam uma outra condição aos irmãos que matam o gavião, a de predadores. O uso das penas visa se apropriar de qualidades vindas do exterior.

Além das pinturas e das penas, é preciso que outros objetos alterem a relação de predação marcada entre eles e os humanos a uma relação de familiarização. Para que os corpos da *wyty*, dos *hýcre* e dos iniciados no grupo *crow hu* alcancem a transformação esperada com o ritual, os objetos que utilizam reinstalam um tempo mítico e são resultado de metamorfoses de seres míticos. Usar as máscaras *crow hu*, o “capacete” dos *hýcre* ou o cinto da *wyty* é uma forma de operar metamorfoses no próprio objeto e no corpo de quem os veste. Os artefatos evocam animais predadores que também passam por formas de familiarização, de humanização enquanto forma de torná-los seguros aos iniciados que incorporam as potencialidades invocadas dos animais.

Parecida com a forma como ocorre com os remédios, a decoração corporal é tanto expressão quanto tentativa de controle da relação com alteridades animais. A decoração corporal busca afinidade onde só existe predação, justamente na tentativa de diminuir os riscos de inversão predador-presa. Ao se apropriarem dessas potencialidades, repõem as condições de produção do parentesco. Na estética da predação gavião é preciso se tornar um animal predador para continuar se tornando humano.

Ao tornar-se um animal predador e operacionalizar em seu corpo altos índices de transformação, a hiper-irmã *wyty* confirma cerimonialmente seu nome. Ela está exatamente no lugar onde já estiveram os epônimos antes dela e onde os Gavião esperam que estejam aqueles que terão o mesmo conjunto de nomes que ela.

O ritual de *Wyty* torna possível tanto essas transformações no corpo da *wyty*, resultado de relações intercósmicas, quanto aquelas que resultam das relações entre os grupos pro-Gavião, que encontram no ritual um espaço para ocorrer. No corpo dos iniciados e entre os grupos locais diferentes o ritual altera relações baseadas em regimes de predação e comensalidade, introduz diferenças e reinstala semelhanças necessárias para a fabricação do humano (nomes e corpos) em um mundo em constante transformação.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)**. Tese de Doutorado, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X. 1985.
- ALMEIDA Mônica. **A construção do ser Canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado**. 2009. 110f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. São Luís, 2009.
- ARISI, Barbara. **Dádiva, a sovínice e a beleza. Economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia**. 2011. 559f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- _____. La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, Vol. 10, 2012]. Pp 18-36.
- _____. Matis Animal Feasts: minimal mimesis for social relations weaving. **Vibrant** v.13 n.2, 2017.
- ALBUQUERQUE, Marcos A. S. **O Regime Imagético Pankararu (Tradução Intercultural na Cidade de São Paulo)**. 2010. 355f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- AUSTIN, J.L. **Quando Dizer é Fazer: palavras e ação**. Porto Alegre, Arte Médicas, 1990.
- AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira: estrutura e resistência**. Dissertação de mestrado apresentada à USP. São Paulo, 1984.
- BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **Wu'tú. O processo ritual artístico (re)criador da etnicidade Krikati**. 1999. 187f. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 1999.
- _____. **A arte Krikati. Uma abordagem sociológica**. Tese. 2002.245f. Tese (Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2002.

BARATA, Maria Helena. **Os Pukobyê e os Kupun: análise de um drama**. 1981. 118f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1981.

BARCELOS NETO, Aristoteles. O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu). **Journal de la société des américanistes**, vo 187, p.137-160, 2001.

_____. **A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia**. Lisboa: Assirio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia, 2002.

_____. **Apapaatai. Rituais de Máscaras no Alto Xingu**. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. A serpente do corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol 54 n2, 2011.

BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. IN **Sociolinguística Interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso**. (In Ribeiro, B.T. e P. M. Garcez, org.). Porto Alegre, Editora Age, 1998.

CALAVIA SAEZ, Óscar. Nawa, Inawa. **Revista Ilha**. Florianópolis. V.4, n.1, julho de 2002, p.35-57.

_____. Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia Pós-Social. **Revista Antropologia em Primeira Mão**. Volume 138, 2013.

CALAVIA SAEZ, Óscar & ARISI, Barbara. **La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos**. Revista Española de Antropología Americana, vol43, num 01, P 205-222, 2013. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. **Journal de la société des américanistes**, vol 71, p.191-208, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**, São Paulo: Hicitec, 1978.

_____. **Cultura entre Aspás**. Cosac Naify. 2009.

CESARINO, Pedro. **Oniska, a Poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Thesis (PhD). Museu Nacional, PPGAS, UFRJ. 2008.

_____. Donos e duplos. Relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo. **Revista de Antropologia**, v. 53 nº 1, São Paulo , 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. 2002. 668f. Tese (Doutorado) - Programa de pós-graduação em antropologia social do museu nacional. Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela & FAUSTO, Carlos. **Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios**. Revista de Antropologia, vol 47, n01. São Paulo, 2004.

COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central – os Mebengokré e seus Outros**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.

COLLIER, John . **Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa**. Coleção antropologia e sociologia. São Paulo. EPU EUSP. 1973

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política**. São Paulo. Editora Cosac & Naify, 2004

CROCKER, Willian H. **The Canela (Eastern Timbira): I an ethnographic introduction**. (Smithsonian contributions to anthropology; nº. 33). Washington, D.C. 1990.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. **Os Canelas: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

DAMATTA, Roberto A **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis, Vozes, 1973.

_____ - Uma reconsideração da morfologia social Apinayé. In Schaden, Egon (org.) **Leituras de Etnologia Brasileira**. SP Companhia Editora Nacional, 1976.

DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: Boletim do Museu Nacional, nº 32. Rio de Janeiro, maio de 1979.

DEMARCHI, André L.C. **Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó**. 2014. 370. Tese (Doutorado) - Programa de Pós graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

DEMARCHI, André; MORAIS, Odilon. Redes de relações indígenas no Brasil Central. Um programa de pesquisa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 96-117, jul./dez. 2016

DESCOLA, Philippe. **La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

DUMONT, Louis. Introduction a deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage. Paris: Mouton. 1971.

FAMEM. Federação dos Municípios do estado do Maranhão, 2017. Disponível em: <http://famem.org.br/municipio/amarante-do-maranhao/>.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia. **MANA** 8(2):7-44, 2002.

_____. Donos de mais. Maestria e domínio na Amazônia. **MANA** 14(2): 329-366, 2008

GARCIA, Uirá L. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1989.

_____. **Negara: o Estado teatro no século XIX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

GELL, Alfred. **Art and agency: An Anthropological Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GIANNINI, Isabel. **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser**. 1991. f213. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 1991.

GIRALDIN, Odair. **AXPÊN PYRÀK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje**. Tese (Doutorado) Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

_____. Um mundo Unificado. Cosmologia, vida e morte entre os Apinajé. **Campos** vol 1. p.31-46, 2001.

_____. Creating affinity: formal friendship and matrimonial alliances among the Jê people and the Apinaje case. **Vibrant**, Virtual Braz. Anthr. vol.8, n.2, p. 403-426, 2011.

_____. **A morte, o morrer e o morto entre os Timbira**. In: 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo, 2012. p.1-23.

_____. Morte e mortes Apinaje. **Revista Ñanduty**, Vol. 2, N. 2 | p 101-112, 2014.

GOMES, Alexandre O. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará**. 2012. 312f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: Ed.UNESP, 2006.

_____. **O Valor da Beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xkirin (Mebengokre-Kayapo)**. Série Antropologia Vol. 424, Brasília: DAN/UnB, 2009.

GOW, Peter.. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press. 2001.

GUERREIRO, Antonio. **Ancestrais e suas sombras - Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. Campinas, Ed UNICAMP, 2015.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, 11(1): 201-234, 2005.

LADEIRA, Maria Elisa. **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira**. 1982. 118f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 1982a.

_____. Uma aldeia Timbira. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (org):

Habitações indígenas, São Paulo, Nobel, 1982b.

_____. **Nossos frutos**. Brasília: CTI, 2006.

_____. **Timbira, nossas coisas e saberes**. Coleções de Museus e produção da vida. São Paulo, CTI- Centro de Trabalho Indigenista, 2012.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

_____. Arte indígena no Brasil: agencia alteridade e relação. Belo Horizonte: C / Arte, 2009.

LAVE, Jean E. Carter. **Social Taxonomy among the Krikati (Jê) of Central Brazil.**

Unpublished Doctoral Dissertation, Havard University, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Trad. Tania Pellegrini. Ed Papirus, São Paulo, 1989.

_____. **O Cru e o Cozido. Mitológicas 1.** Cosac Naif, São Paulo, 2010.

_____. **Do mel as cinzas. Mitológicas 2.** Cosac Naif. São Paulo, 2010

_____. A noção de arcaísmo em etnologia. In: **Antropologia Estrutural II.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, [1975, 2012a].

_____. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia Estrutural II.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, [1975, 2012b].

_____. O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América. In: **Antropologia Estrutural II.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, [1975, 2012c].

_____. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis, Ed Vozes, 2012d.

LIMA, Tania S. O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **MANA** 2(2):21-47, 1996.

LEA, Vanessa R. **Nomes e nekrets Kayapó. Uma concepção de riqueza.** Tese (Doutorado) Museu Nacional, 1986.

_____. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.** São Paulo: Edusp e Fapesp. 2012.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, Cosac Naif, 2003a.

_____. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, Cosac Naif, 2003b.

MELATTI, Júlio Cezar . **O sistema social Krahô.** 1970. 292f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Unviersidade de São Paulo, 1970. _____. **Ritos de uma tribo Timbira.** AP, Ática, 1978.

MELO, Maycon & RIAL, Carmen . **O futebol das mulheres indígenas Sateré-Mawé**. I Simpósio de futebol e práticas esportivas. Núcleo de Antropologia Visual (NAVI). Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

MENGET, Patrick.. **Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Assírio & Alvim. [1977] 2001

_____. Les Frontières de la chefferie Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). L'Homme, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazonie. 1993, pp. 59-76.

MENESES BASTOS. **A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa**. 1990. 450f. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 1990.

_____. Indagação sobre os Kamayurá e outras nomes e coisas. Uma etnologia da sociedade Xinguara. **Anuário antropológico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.

MONTARDO, Deise Lucy. **Através do MBARAKA : Música e Xamanismo Guarani**. 2002. 340f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 2002.

MULLER, Regina P. **A pintura do corpo e os ornamentos Xavante. Arte visual e comunicação social**. 1976. 127f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. 1976

NEWTON, Dolores. **The human mirror, material and spacial imagens of man**. Louisiana State university Press, 1971.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Os Timbira Orientais**. Belém do Pará, 16 de julho de 1944.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. **Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela**. 2008. 134f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco; CFCH. Antropologia, 2008.

PANET, Rose. **'I-mã a kupên prãm! Prazer e sexualidade entre os Canelas**. 2010. f.297. Tese (Doutorado) Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão e Doutorado da École Pratique des Hautes Études. São Luís, 2010.

RIBEIRO, Berta G. **A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil**. 1980. f.468. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 1980.

RIVIERE, Peter. **Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization**. Cambridge University Press, 1984.

ROLANDE, Josinelma Ferreira. “**Moços feitos, moços bonitos**”: a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes. 2013. 140f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, 2013.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte I). **MANA** 3(1):41-73, 1997a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte II). **MANA** 3(2):103-150, 1997b.

SANSÃO, Jonas Polino. **Põõhyh’pry me Cyjxut jô’ amjõhquëhn: Festa do Milho**.

Trabalho de conclusão de curso - Curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás, 2011

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. **Amji Kin e Pjê cunêa: cosmologia e meio ambiente para os Ramkokamekra\Canela**. 2010. 196. Dissertação (Mestrado) Pós Graduação em Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Tocantins, 2010.

STEWART, Julian H. **Handbook of South American Indians**, v.3, Washington: Smithsonian Institution, 1948.

STRATHERN, Marlyn. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Editora da UNICAMP. Campinas, 2006.

TAMBIAH, Stanley.. **Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective**. Cambridge, MS: Harvard University Press. [1973] 1985 TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Iepari. Sacrifício e Vida Social entre os índios Arara**. São Paulo: Hucitec/ANPOCS/Editora da UFPR, 1997.

TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In G. Stocking (ed.), **Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge**. HOA 7. Winsconsin: University of Winsconsin Press. pp. 285-313,1991.

VAN VELTHEN, Lúcia Hussak. **O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana**. Lisboa: ASSÍRIO & ALVIM, 2003.

_____. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. **Mana**, v. 15, n. 1, p. 213- 236. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009.

VIDAL, Lux. **Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté.** São Paulo. ED HUCITEC, EDUSP, 1977.

_____.A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (org). **Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética.** São Paulo, EDUSP, pp 143-189, 1992.

VILAÇA, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". **The Journal of the Royal Anthropological Institute** 8(2):347-365. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Araweté, deuses canibais.** Rio de Janeiro, Zahar& Anpocs, 1986.

_____. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." **MANA**, vol.2, nº 2, P 115-144, 1996.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. In: **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.