



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CENTRO DE PESQUISA EM ETNOLOGIA INDÍGENA

Diogo Henrique Cardoso

Histórias de aldeias, territórios de palavras

Mistura e Diferenciação entre os Matipu e Nahukwá

MONOGRAFIA DE CONCLUSÃO DE CURSO

Campinas, SP

2015

DIOGO HENRIQUE CARDOSO

HISTÓRIAS DE ALDEIAS, TERRITÓRIOS DE PALAVRAS
Mistura e Diferenciação entre os Matipu e Nahukwá

Monografia de conclusão de curso apresentada para
a obtenção do título de Bacharel em Antropologia,
pela Universidade Estadual de Campinas –
UNICAMP

Orientador: Prof. Dr. Antonio R. Guerreiro Junior

Campinas, SP

2015

Apresentação e agradecimentos

Ao longo do texto, apresentarei e discutirei a narrativa oral de um descendente de chefes Nahukwá, como convencionou-se chamar alguns falantes de língua Karib que habitam o Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso, Brasil). O trabalho com este tipo de material envolve não apenas o contato íntimo com uma língua e cultura nas quais me considero estrangeiro, como também com uma *forma* de discurso extremamente rica que escapa, muitas vezes, ao recém-iniciado em sua escuta. Espero e acredito, porém, que meus esforços em trabalhar com o discurso de Kalühi – de quem só conheço o que me contou o som de sua voz – faça jus a esta riqueza das formas discursivas ameríndias.

Toda a narrativa de Kalühi mereceria uma atenção detidamente poética e intencionalmente recreativa da parte de quem se dedicasse a transcrevê-la em um tom mais “linear”. Esta seria uma das saídas contra o possível empobrecimento, em termos de estilo (ao menos), que este tipo de linguagem pode causar quando busca reformular, já na escrita, o que parece ter nascido e ser feito na oralidade. Ao mesmo tempo, porém, acredito que muito do que perdemos em ritmo, rima e estilo prosódico, podemos ganhar em compreensão que não seja apenas lógica. A antropologia, nesse ponto, tem uma tarefa sedutora: ensinar-nos a conviver com a variabilidade dos fenômenos humanos. Assim, a poética de Kalühi e dos povos alto-xinguanos segue seu caminho de maneira independente do pesquisador por meio dos ajuntamentos, eclipses e transformações aéreas típicas do regime de troca de histórias e conversas praticado pelas sociedades (com) que(m) estudamos. Mas as estruturas de pensamento, os mecanismos de articulação entre os conceitos e a realidade, a plurivocalidade da história e do tempo no interior da construção narrativa, as formas de expressão cultural e social que esta poética põe em marcha, a isso a antropologia se detém com a intenção *política* de provocar aberturas de pensamento, escavar túneis ou vias potentes em nossas próprias formas de pensar, falar e interpretar o mundo – o qual partilhamos, mais do que por direito, com os povos indígenas.

Neste sentido, gostaria que quem lesse esse trabalho não o encarasse como uma simples “reformulação” ou análise do que escutei deste descendente de chefes Nahukwá. Preferiria que ele fosse lido na chave de um *ensaio de repetição do mesmo através do outro*, já que Kalühi opera aqui um primeiro desvio na autoria deste trabalho e ele, considerado

como autor de sua própria história, desempenha na monografia um papel essencial de diferenciador de vozes.

A questão, porém, é que: invertendo-se a relação de alteridade entre “nós” e “eles”, percebi que eu também efetuava um desvio de mesma ordem na sua história, e isso merecia ser remarcado. Meu próprio relato, tomando como foco o dele, acabava por (re)produzir a sua história de um outro modo (o meu) – o que equivale dizer que o meu relato se produzia a partir do contato com o dele. Em resumo, gostaria que a minha palavra não se sobrepusesse à dele, mas que elas se juntassem para dispersar novos pensamentos nos leitores, isto é, dessem continuidade a esses desvios (vistos aqui, portanto, intencionalmente como variações ou desdobramentos, sem obliteração).

Quando digo isso, vem-me à cabeça o quanto estou aprendendo lidando com as autobiografias indígenas. Meu interesse pela poética e pela palavra, aliás, tem uma história paralela à minha formação acadêmica, e tenho me dedicado, desde meu segundo ano de curso (2012), a produzir minha própria arte discursiva. Assim, entre livros de poesia e de antropologia, considero que minha vida e minha formação universitária foram duplamente complementares. Levando esta pesquisa a cabo, chego a um ponto de extremo prazer em poder ver alguns de meus anseios de aprendizado caminhando juntos, e todos os conflitos que existiram (e que ainda virão) pela estrada me parecem bem instrutivos.

Devo deixar aqui meus sinceros agradecimentos a algumas pessoas que fizeram parte desta trilha:

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Manoel e Mara: sem a presença de ambos jamais teria chegado onde quer que fosse nem ser quem eu sou.

Antonio, professor, orientador e leitor: obrigado pela abertura de caminhos e conversas tão ricas. Todo aprendizado deste trabalho decorre de um encontro contigo e de tua ajuda em conceder-me acesso a diversos materiais de pesquisa.

Daniel, meu hiper-irmão!, é como se teus dedos escrevessem estas linhas através dos meus tamanha a admiração que tenho por ti e tua influência em meu modo de pensar.

Yasmine, companheira de tudo e para tudo, acho que um dia flores nascerão em teus ouvidos por tua paciência em escutar todas as minhas divagações e viagens...

Vitor, amigão do coração e conselheiro espiritual: tua ajuda e força vazam por todos os lados, não apenas nas horas de trabalho, mas também (e principalmente) nas de recreação!

Agradecimentos devem ser dirigidos também a Kalühi (espero que este trabalho possa um dia chegar até tuas mãos), aos interlocutores indígenas que trabalharam na transcrição e tradução de seu depoimento, e aos povos alto-xinguanos, em especial, os Matipu e Nahukwá. Embora não os tenha conhecido pessoalmente, espero poder estar cumprindo um estudo que valha a generosidade em fornecer-me estes pedaços de vida e de história.

Deixo também sinceros cumprimentos aos pesquisadores e amigos envolvidos, de uma forma ou de outra, com o Projeto “Sistemas Regionais Ameríndios em Transformação: o caso do Alto-Xingu” (SiRAT), pelas discussões que tivemos, compartilhando leituras e ideias sobre diferentes povos do PIX e também, como nunca deixou de ocorrer em nossas reuniões ou em outros encontros esparsos, sobre nossa própria sociedade.

Agradeço, por fim, à *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo*, FAPESP, pelo financiamento de minha Iniciação Científica (Processo no 2014/23016-2), facilitando o desempenho e o ânimo para a pesquisa.

RESUMO

O objetivo desta monografia é analisar o depoimento pessoal de um descendente de chefes Nahukwá, cuja complexa trajetória de vida permeia alguns dos principais eventos envolvendo os Matipu e os Nahukwá nos últimos 70 anos. Até o começo do século XX, estes dois povos, habitantes do complexo multiétnico e multilíngue do Alto Xingu (Parque Indígena do Xingu, MT), viviam em aldeias distintas e pertenciam, cada um, a diferentes blocos no interior do subsistema Karib (um Kuikuro-Matipu e outro Kalapalo-Nahukwá). Quando a Expedição Roncador-Xingu alcançou o rio Kuluene, em 1946, já encontrou estes povos muito reduzidos, e, após a epidemia de sarampo de 1954, cada um deles contava com cerca de 15 indivíduos. Na tentativa de se reorganizarem, reuniram-se em uma mesma aldeia, onde conviveram até meados da década de 1980. Após uma série de conflitos, envolvendo sobretudo acusações de feitiçaria, os Matipu se separaram e criaram uma aldeia própria. Cartografando as intersecções entre trajetórias pessoais e sociais, este estudo visa contribuir para o entendimento de processos políticos e culturais que intervêm na produção de pessoas e coletivos no interior de uma rede multiétnica, apontando para as peculiaridades do pensamento indígena na expressão de suas experiências de mundo e na construção de sua própria história.

Palavras-chave: Etnologia Indígena, Alto Xingu, Narrativas Indígenas, Matipu, Nahukwá

Sumário

GUIA DA GRAFIA E DE PRONUNCIA DAS PALAVRAS EM KARIB	4
Introdução.....	6
Bloco I Tempo e Segmentariedade.....	16
i.i. Duplicidade dos objetos, fragmentariedade de histórias	16
i.ii. Às margens dos nomes, nas cabeceiras dos rios	18
i.iii. Diferenças que se assemelham: rearranjo dos subsistemas Kuikuro-Matipu e Kalapalo-Nahukwá no interior dos agrupamentos Karib.....	23
<i>Mapa 1: A aldeia originária de Óti e suas “fazendas”</i>	<i>24</i>
<i>Mapa 2: Principais aldeias do aglomerado de Akuku</i>	<i>29</i>
i.iv. Epidemias.....	32
<i>Mapa 3: Aldeias Indígenas do Alto Xingu</i>	<i>37</i>
Bloco II As figurações da palavra	38
ii.i. O cotidiano da fala: gêneros verbais no Alto Xingu	38
ii.ii. Estatuto dos discursos indígenas.....	45
ii.iii. Figurações da pessoa e de coletivos	52
Bloco III Kalühi narra a origem do povo Jagamü	56
iii.i. <i>Itsikumbalü</i>	56
iii.ii. Nota sobre balizas e apoios usados na leitura da narrativa.....	58
<i>Quadro: Símbolos utilizados na transcrição do relato</i>	<i>62</i>
<i>Quadro: Marcadores de modalidade epistêmicas em Kuikuro</i>	<i>62</i>
iii.iii. Os parentes e os feitiços: “amarros” entre uns e outros	63
Referências Bibliográficas	93
Anexos	100

Tabela: População dos índios da área do Ulurí.....	101
Gráfico: Perfis demográficos de cada aldeia sobrevivente de 1887 a 1990.....	101
Quadro: Principais gêneros de fala Kuikuro	102
Imagens	103
Genealogia de parentesco Kalühi.....	105

GUIA DA GRAFIA E DE PRONUNCIA DAS PALAVRAS EM KARIB

Neste trabalho, todos os termos e expressões em Karib, bem como os de outras línguas indígenas, serão grafados em itálico, à exceção dos nomes próprios. Os guias de pronúncia reproduzidos abaixo seguem a sistematização apresentada no trabalho de Guerreiro (2010).

Consoantes:

/p/: oclusiva bilabial surda (como *p* em português)

/b/: oclusiva bilabial sonora (como *b* em português), sempre pré-nasalizada

/d/: oclusiva alveolar sonora (como em *data*), sempre pré-nasalizada

/t/: oclusiva alveolar surda (como *t* em português, não africada)

/j/: oclusiva palatal sonora (semelhante a *dj*)

/k/: oclusiva velar surda (como *c* em *casa*)

/g/: flap uvular

/s/: fricativa alveolar surda (como em *saia*)

/h/: fricativa glotal sonora (como em inglês *hat*)

/ts/: africada alveolar surda

/l/: lateral alveolar sonora (como *l* em português)

/m/: nasal bilabial (como *m* em português)

/n/: nasal alveolar (como *n* em português)

/nh/: nasal palatal sonora (como em *minha*)

/ng/: nasal velar sonora

/w/: aproximante bilabial (como em inglês *window*)

	Bilabial	Alveolar	Palatal	Velar	Faringal	Glotal
Oclusiva	p [ᵐb]	t [ᵐd]	j	k		
Tepe/Flap					g (flap uvular)	
Fricativa		s				h
Africada		ts [dʒ]				
Lateral		l				
Nasal	m	n	nh	ng		
Aproximante	w					

Vogais:

/e/: anterior média (como em português; /ẽ/ quando nasalizada)

/i/: anterior alta (como em português; /ĩ/ quando nasalizada)

/a/: central baixa (como em português)

/ü/: central alta (/ü / quando nasalizada)

/o/: posterior média arredondada (como em português; /õ/ quando nasalizada)

/u/: posterior alta arredondada (/ũ/ quando nasalizada)

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i	ü	u
Média	e		o
Baixa		a	

Introdução

O título desta monografia ecoa, em grande medida, o da pesquisa de Iniciação Científica que desenvolvi entre os anos de 2014 e 2015, chamada “Redução populacional, mistura e diferenciação entre os Matipu e Nahukwá: transformações pós-contato”¹. Esta repetição tem como função indicar que as reflexões e resultados aqui expostos decorrem da conclusão desta pesquisa.

Durante o projeto, meu objetivo era analisar e interpretar o depoimento de um descendente de chefes² Nahukwá (ou *Jagamü*, no Karib local), chamado Kalühi, cuja complexa trajetória de vida narrada pelo seu ator, permeia alguns dos principais eventos envolvendo os Matipu e Nahukwá³ nos últimos 70 anos. O acesso a essa narrativa foi disponibilizado por meu orientador, sendo que sua análise foi feita com base no estudo detalhado da bibliografia e na comparação com outros materiais disponíveis, sem estabelecer o contato direto através da pesquisa de campo.

Como se verá, esses dois povos passaram por processos de ajuntamento e separação de aldeias consecutivos, os quais estão ligados (mais ou menos diretamente) a crises epidêmicas que atingiram a região do Alto Xingu ao longo do século passado, provocando a redução demográfica e o remanejamento populacional pela área considerada.

Tais processos de realocação indígena podem ser observados na história do Alto Xingu em pelo menos duas direções distintas. Em primeiro lugar, seguindo as próprias dinâmicas da cultura regional – onde as forças de assimilação do parentesco (através da

¹ Esta pesquisa recebeu apoio financeiro da *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP, n. 2014/23016-2) e era parte integrante do projeto “Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu” (FAPESP, Processo n. 2013/26676-0), coordenado pelo Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Junior (Departamento de Antropologia/Unicamp). Utilizarei a sigla SiRAT, no que segue, para me referir a este.

² O uso da palavra “chefe” é observado no português falado localmente pelos povos de língua Karib para se referirem às pessoas que ocupam posições de liderança nas aldeias. No entanto, em outras partes do texto será seguida a grafia local que por ora traduzimos: *Anetü* = subst. masc. sing.; *itankgo* = subst. fem. sing.

³ Os Matipu e Nahukwá, juntamente com os Kuikuro e Kalapalo, compõem um conjunto de povos falantes da família linguística Karib, apresentando no entanto algumas diferenças de ordem dialetal, principalmente na estrutura rítmica e prosódica: associações/dissociações entre picos de altura e de intensidade, diferentes melodias de tonicidade etc. Ocupam o complexo alto-xinguano ao lado de povos falantes de mais dois agrupamentos linguísticos diferentes, além de um povo de língua isolada. Mais adiante falaremos com maior precisão desses povos e do Parque Indígena do Xingu (daqui em diante, todas as vezes que nos referirmos ao Parque, usaremos a sigla PIX).

rede de casamentos interétnicos e da incorporação de afins) e as forças de dispersão da feitiçaria (circuitos de acusações e de fugas) desempenham os principais vetores de agência na mobilidade de pessoas e coletivos; em segundo, com relação às forças exógenas e/ou não- indígenas – onde o contato com a sociedade nacional e com outros povos indígenas “estrangeiros” à região produziram, com maior ou menor atrito, movimentos de desterritorialização e reterritorialização das comunidades locais.

De fato, basta lançar um *coup d’œil* na paisagem geográfica e cultural do Alto Xingu para perceber que esta área se apresenta como um lugar bastante propício para o desenvolvimento de tais redes interétnicas e deslocamentos populacionais, de forma que estes fenômenos parecem fazer parte de uma história muito mais antiga do que se conhece.

A bacia dos formadores do Xingu, no norte do Mato Grosso (Brasil), estabelece uma ponte natural entre o cerrado mato-grossense (ao sul) e a Floresta Amazônica (ao norte), a qual é atravessada por uma série de rios, dentre eles os principais afluentes do Xingu: os rios Kuliseu, Kuluene, Ronuro e Batovi. Nas redondezas dos igarapés e lagoas que interligam estes rios, dez povos falantes de três agrupamentos linguísticos distintos, além de uma língua considerada isolada, compõem um sistema regional que tem atraído pesquisadores há mais de um século por sua relativa unidade cosmológica e social⁴. São eles: os Mehinaku, Wauja e Yawalapíti (família Arawak); os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukwá (família Karib); os Kamayurá e Aweti (tronco Tupi); e os Trumai (língua isolada).

Embora os dados arqueológicos apontem para uma ocupação da bacia do Alto Xingu anterior à chegada europeia no continente, tudo indica que foram os efeitos indiretos da expansão colonial rumo ao Brasil Central e à Amazônia Meridional (~1600-1750) que levaram ao intenso povoamento da região⁵. Segundo Eduardo Galvão (1953), as condições climáticas e hidrográficas da região, compondo um sistema de difícil navegação, fez do Alto Xingu uma espécie de “*cul-de-sac*”: área de refúgio para os povos que adentravam no território brasileiro fugindo das entradas colonizadoras, o que teria contribuído para o

⁴ Na verdade, não só pesquisadores, como toda uma profusão de jornalistas, turistas, ambientalistas etc.

⁵ Para um desenvolvimento mais detalhado dessas primeiras ocupações e associações entre as datas de chegada e os respectivos grupos étnicos, ver DOLE, 2001 e HECKENBERGER, 2001a/b.

aparecimento dos ancestrais dos grupos que ali habitam atualmente.

Aí organizou-se um complexo multiétnico, composto por grupos falantes de línguas mutuamente ininteligíveis, mas que passaram a compartilhar diversos hábitos e práticas culturais ao longo do tempo. O conteúdo desta relativa continuidade cultural pode ser resumido da seguinte forma: presença de um padrão morfológico para as aldeias (estruturas circulares, com praça central dedicada ao uso ritual e ocupada principalmente pelos homens, onde também se localiza uma casa de uso exclusivo destes, a “*casa das flautas*”), partilha dos modos de subsistência (sendo a base da dieta a mandioca e a pesca, com poucos e privilegiados artigos de caça), bem como da mitologia e das estruturas de parentesco (cf. BASSO 1973; MENEZES BASTOS, 1995; FAUSTO, 2007). O sistema é interligado por um esquema de trocas rituais em festivais regionais organizados entre as aldeias, os quais são patrocinados por famílias de “nobres”⁶ e dedicados seja aos membros desse mesmo círculo, seja a “espíritos” (*itseke*) que povoam a cosmologia local.

Estes aspectos culturais comuns aos povos da região parecem compor uma estrutura de sentido subjacente às diferenças linguísticas e à especialização nas trocas regionais. Neste contexto, as relações regionais entre os grupos são pautadas com base na adoção de um *ethos* pacifista, o qual, segundo Ellen Basso, é expresso pelos Kalapalo através da noção comportamental de *ihütisu*: ausência de agressividade pública e prática da generosidade, também traduzida pelos indígenas como “vergonha”, indicando assim distanciamento e controle sobre si (BASSO, 1989: 552). Estas características compartilhadas permitem aos grupos locais reconhecerem-se mutuamente como *kuge* (“gente xingwana”), em oposição aos *nkigogo* (“índios bravos”) e aos *kagaiha* (os “brancos”, segundo terminologia local).

Conforme argumenta Michael Heckenberger (2001a), esta estrutura parece ser dotada de uma notável plasticidade e resistência, tendo-se mantido ao longo dos séculos apesar das alterações ecológicas, econômicas e sociopolíticas ocorridas – sem contar com

⁶ Tomo de empréstimo esta denominação de “nobres” de GUERREIRO (2012). Esta nobreza se refere a nada mais que “aos chefes e seus parentes em geral, pois mesmo aqueles que não possuem os títulos de anetü ou itankgo (fem. de anetü) também são considerados pessoas diferenciadas (...)” (p. 26; cf. também BARCELOS NETO, 2003).

as quedas demográficas drásticas ocasionadas, dentre outros fatores, por crises epidêmicas e pelos efeitos diretos do contato após o avanço bandeirantista (séc. XVIII) e das primeiras expedições exploratórias da região (fins do séc. XIX e primeira metade do séc. XX). Ainda segundo o mesmo autor, as perdas populacionais ocasionaram no Xingu “padrões precisos de dissociação ou amalgamentos de aldeias” (HECKENBERGER, 2001b: 96), com a proeminência de uniões entre grupos de uma mesma ramificação linguística. Este é precisamente o caso dos grupos Karib que serão pensados a seguir.

Até o começo do século XX, os Matipu e Nahukwá viviam em aldeias distintas e pertenciam, cada um, a diferentes blocos no interior do subsistema karib (um Kuikuro-Matipu e outro Kalapalo-Nahukwá). Quando a Expedição Roncador-Xingu alcançou o rio Kuluene, em 1946, já encontrou estes povos muito reduzidos, e, após a epidemia de sarampo de 1954, cada um deles contava com cerca de apenas 15 indivíduos. Estes, então, reuniram-se em uma mesma aldeia, onde conviveram até meados da década de 1980. No entanto, uma série de conflitos internos, envolvendo sobretudo acusações de feitiçaria, levou alguns indivíduos a fundarem uma aldeia própria (chamada Ngahünga), sendo reconhecidos como Matipu, enquanto os outros permaneceram na aldeia antiga (chamada Magijape), onde são identificados como Nahukwá⁷.

Com base neste plano de fundo, gostaria de colocar como objetivo desta monografia, de agora em diante, a problematização de algumas ideias que poderiam se alojar na cabeça do pesquisador que se deparasse, pela primeira vez, com os dados Matipu e Nahukwá. Assim, meu intento se deixa resumir em algumas questões que, pode-se dizer, foram levantadas a partir do contato do pesquisador com a experiência autobiográfica indígena⁸.

⁷ Embora não tenha mencionado, é importante dizer que muitos Matipu e Nahukwá também passaram a viver em aldeias de outros grupos, principalmente entre os Kalapalo (caso inclusive de Kalühi, que mora atualmente na aldeia Kalapalo de Aiha), Kuikuro e Mehinaku. Voltaremos a esse ponto no cap. 1, afim de precisar o estatuto dos etnônimos Matipu e Nahukwá e as suas ambiguidades no seio dos documentos históricos e nas relações estabelecidas entre as comunidades do Alto Xingu.

⁸ Este contato, como foi falado no início, deve ser visto como indireto, já que minha pesquisa não contou com minha ida para campo. De todo modo, procurei recolher informações comparativas através de uma pesquisa intensa da literatura etnográfica disponível sobre o assunto, bem como através do contato com outros pesquisadores, em especial, os envolvidos no projeto SiRAT.

Em primeiro lugar, parece-me que a associação entre os processos de união e separação de aldeias no Alto Xingu e as crises epidêmicas, embora possa ser estabelecida conforme a perspectiva supracitada, deve também ser matizada com uma reflexão sobre os dispositivos sociológicos intrínsecos à cultura regional e à experiência que os próprios indígenas fazem sobre os fatos vividos historicamente. Dito de outra forma: se a redução populacional é capaz de fornecer alicerces bastantes factuais para se entender as dificuldades em que se encontravam imersos os alto-tinguanos no período das epidemias e algumas das causas que influenciaram nos processos de aglutinação étnica, ela demonstra, ao mesmo tempo, que essas causas foram mediadas por categorias locais e são incapazes, por exemplo, de revelar por que um determinado povo se uniu com tal outro e não com um diferente⁹. Assim, um primeiro problema a ser resolvido é o de descortinar esses princípios de associação imanentes às reuniões interétnicas¹⁰.

Do mais, como uma experiência de extrema penúria – conforme demonstra o depoimento de um waurá que reproduzo abaixo – pode ser deixada de lado, em alguns casos, no relato de pessoas que passaram pelas mesmas desventuras e que, no entanto, ao evocarem em palavras o seu passado, acabam por acobertá-las por traz de outros motivos tais como a feitiçaria, o ataque de índios bravos, o parentesco e as polêmicas em torno da chefia indígena? Eis o que diz o waurá sobre a epidemia de sarampo de 1954:

Subitamente, em cada casa, as pessoas ficavam doentes, morrendo [...] Conforme passavam os dias, estávamos nós mesmos tão doentes, que não podíamos fazer mais nada além de esperar a morte. Não havia ninguém para enterrar os mortos. As pessoas morriam em suas redes e seus corpos começavam

⁹ Um levantamento demográfico mais detalhado sobre a situação dos povos indígenas durante as crises epidêmicas será feito no cap. 1. É interessante notar que os Matipu e os Nahukwá, embora tenham sido duramente atingidos pelas epidemias, não foram os únicos povos a passarem por tais dificuldades e, mesmo no interior do agrupamento Karib, tiveram um índice de mortalidade menor quando comparado com os Kalapalo (em razão da maior proximidade daqueles com o Posto Leonardo, onde conseguiam atendimento médico). Penso que as razões da união entre as famílias Matipu e Nahukwá vão muito além da redução demográfica e da proximidade geográfica entre seus locais de residência, estando mais vinculados aos fenômenos da mistura e da diferenciação decorrentes de características próprias ao sistema multiétnico e multilíngue do Alto Xingu e de sua história pós-contato.

¹⁰ Pergunto-me, com vistas à uma reflexão que apenas esboço para o futuro, se estes princípios associativos não estariam em íntima conexão com as “preferências” indígenas por determinadas aldeias na hora de enviar seus mensageiros e convites para a participação em rituais promovidos regionalmente. Trata-se de saber quais são os critérios (e sua *démarche*) para a escolha de aliados comerciais e cerimoniais.

a apodrecer na mesma casa onde outros se encontravam deitados, morrendo. Crianças deitavam contra os corpos de suas mães mortas [...] Pessoas iam para fora para defecar e acabavam caindo atrás de suas casas. Ali mesmo elas morriam, e os urubus apareciam para comê-la. (IRELAND, 1988: 162 apud HECKENBERGER, 2001b: 93)

Infelizmente, não se conhece a ocasião em que este depoimento Waurá foi coletado, mas ele contrasta com o relato de Kalühi e nada parecido pode ser encontrado em sua autobiografia, mesmo quando este aborda acontecimentos vivenciados na mesma época. E, não obstante, seria injusto afirmar que Kalühi adota uma postura apática em relação a um desastre de tal ordem. Antes, creio que seria mais frutífero se perguntar se os motivos e descrições feitos por Kalühi não estão em completa harmonia com estes fatos, fornecendo inclusive um substrato social, cosmológico e emocional que coloca, como causa última dessas perdas, fatores inteiramente diferentes do que fabularia a mentalidade médica ou científica nacional. Nesse sentido, antes de afirmar que um indivíduo se “autoaliena” através de sua intenção biográfica (em uma espécie de anseio anti-histórico de contenção dos *choques* da realidade), seria preciso levar às últimas consequências o pressuposto de que “nossas realidades estão abertas a diferentes interpretações que devem ser consideradas com cuidado” (LATOURE, 2004: 459)¹¹.

Uma segunda problemática que gostaria de perseguir (e que está em plena conexão com a primeira) se refere à produção de identidades e de diferenças no interior do complexo alto-xinguano. Seguindo as pistas de Dole (2001: 63), acredito que “embora integrados num sistema cultural regional, através de intercasamentos, dependência econômica e cooperação cerimonial, os xinguanos atribuem grande significação às numerosas diferenças materiais, sociais e ideológicas entre os diversos grupos locais”. Nesse sentido, à ideia de que existe uma continuidade que perpassa toda uma “área cultural” (GALVÃO, 1996: 252)¹² deve ser contraposta a exemplificação de processos

¹¹ Optei por traduzir as obras utilizadas que estavam em língua estrangeira, prezando pela uniformidade do texto. Afim de impedir o atravancamento da leitura, todas as vezes que me referir a eles de agora em diante deve-se notar que as traduções são minhas.

¹² Galvão sugeriu um nome para esta área, chamando-a de “*área do uluri*” (referência aos ornamentos femininos utilizados nas genitálias), e a definiu da seguinte maneira: “É constituída de um número de tribos das mais diversa filiação linguística, cuja cultura, por um longo processo de ambientação e amalgamento, se tornou uniforme em seus aspectos essenciais, sobretudo naqueles que dizem respeito às técnicas que asseguram a

disjuntivos: produção de rupturas, de diferenças, que relativizam a dita “uniformidade” dos grupos locais e podem revelar fenômenos políticos ainda pouco analisados.

Penso que esses fenômenos de ordem política estão ligados, dentre outras coisas, a ambiguidades inerentes aos esquemas de parentesco regional, bem como à feitiçaria e suas implicações para a chefia alto-xinguana. É a partir daí, ao meu ver, que se produzem fraturas na continuidade e estabilidade dos grupos indígenas do Alto Xingu e estas levam o pesquisador, quase que diretamente, ao estudo dos processos de produção, objetivação e fragmentação de aldeias. Os temas da “mistura” e da “pureza” aparecem aqui sob uma luz nova: mais do que os reflexos de um *ethos* que imperaria de maneira homogênea entre os povos do PIX, discriminando quem é ou não “pertencente” ao sistema, eles seriam dispositivos de tensionamento e arrefecimento das relações entre as comunidades ou parentelas locais que atuam na demarcação de identidades e diferenças entre pessoas e coletivos. Portanto, podem servir de guia ao pesquisador interessado no estudo das expansões e contrações étnicas não só do passado como também do presente.

Dito isso, é preciso dar uma palavra sobre a potencialidade das narrativas orais indígenas na elucidação de tais problemáticas. Um breve apanhado da literatura disponível sobre as artes da palavra ameríndias¹³ demonstra que essas narrativas fornecem ao pesquisador uma abertura para se pensar os processos – específicos ou compartilhados – através dos quais essas sociedades interpretam e dotam de significado o passado, construindo a *sua* história¹⁴.

Elas fornecem, desse modo, mais do que simples dados e informações cujo conteúdo poderiam representar uma “cultura” ou uma “sociedade”, verdadeiros *instrumentais* de pesquisa capazes de explicitar como as pessoas envolvidas em processos de mudança e reorganização social constroem e transformam em discurso, de diferentes maneiras, suas próprias concepções sobre a história e seus agentes (cf. FAUSTO e

subsistência, a artefatos e a algumas instituições religiosas e sociais” (op. cit.: 252). Ainda sobre este mesmo tema da homogeneidade do padrão cultural xinguano, ver Villas Boas & Villas Boas, 1979: 19-20.

¹³ Cf., dentre outros, BASSO, 1985, 1995, 2001; FRANCHETTO, 1986, 2001, 2003a; OAKDALE, 2005; COURSE et al., 2014.

¹⁴ Trata-se exatamente do que Neil L. Whitehead chamou de “historicidade” (*historicity*): “o esquema cultural e as atitudes subjetivas que tornam o passado significativo” (2003: xi).

HECKENBERGER, 2007). Assim, o contato com a experiência autobiográfica indígena é um catalizador conceitual, do ponto de vista da etnologia, na própria descrição e questionamento dos dados etnográficos.

É com vistas a essas potencialidades narrativas que se buscará analisar o depoimento de Kalühi, considerando-o em sua estrutura poética-formal e teor como uma figuração que está além (e não aquém) dos limites representacionais de uma situação histórica específica. Aliás, poder-se-ia argumentar que seu depoimento oferece um verdadeiro leque de regimes históricos, o qual seria composto: 1º) pelos eventos passados rememorados no relato (nível referencial); 2º) pela própria contextualização de sua fala e pessoa no interior de um presente socialmente contido (seu relato visto, ele mesmo, como um artefato histórico; nível pragmático); 3º) pelo momento de processamento e gravação do discurso (história da documentação/etnografia); 4º) pelos desdobramentos que sua história teve ou terá para os que estavam presentes na situação em que Kalühi a contava (história dos efeitos sociais da narrativa); e 5º) pelo desenvolvimento desta pesquisa (história da minha escuta, desse trabalho e de *sua* leitura).

Disposta dessa forma, a narrativa que tomei como objeto nesta pesquisa aparece como uma unidade aberta, quer dizer então, como uma verdadeira multiplicidade em movimento. Se for levado em conta o fato – tantas vezes ressaltado por Suzanne Oakdale – de que esse tipo de discurso fornece modelos de orientação que servem também para pessoas agirem em configurações sociais contemporâneas, essa disposição parece ser a mais adequada a este tipo de material¹⁵. Afinal, considerada em sua atividade performática, uma história permite questionar: como as pessoas se orientam, disputam versões e constroem um significado para seus destinos e o de outras pessoas através da linguagem?

Eis alguns dos pontos que serão retomados e aprofundados ao longo do texto. A organização do mesmo foi feita pensando-se em oferecer a apresentação etnográfica por camadas (sendo que dela, como já remarquei, não fez parte a pesquisa de campo entre os povos mencionados). Objetivou-se fornecer ao leitor um caminho que não se distanciasse

¹⁵ Cf. OAKDALE, 2005. Do mais, isso permite uma mudança de foco nestas narrativas “como sendo sobre a política para vê-las como sendo também, na verdade, a prática da política em sua performance” (OAKDALE, comunicação pessoal).

muito daquele trilhado pelo próprio pesquisador ao longo do desenvolvimento do seu trabalho. Este foi dividido em três blocos ou capítulos, seguidos de uma conclusão.

No primeiro deles será feito um breve resumo das principais fontes de acesso e documentos nos quais são mencionados os Matipu e os Nahukwá, procurando contextualizá-los na paisagem do Alto Xingu a partir de uma perspectiva etno-histórica¹⁶. Aqui, serão mesclados relatos de viajantes e estudiosos com os de indígenas portadores de uma visão mais regional, ambos considerados como versões igualmente úteis na reconstrução da trajetória desses povos e, por isso, colocados num mesmo patamar de consideração. O objetivo desta parte é demonstrar que as categorias de denominação coletiva “Matipu” e “Nahukwá”, bem como outras nelas implícitas – especialmente o conceito de *otomo*, traduzido do Karib para o português comumente por “pessoal” –, não são entidades fixas, mas sim cristalizações movediças no interior de um sistema multiétnico em transformação.

No bloco dois, recorrer-se-á aos principais trabalhos sobre narrativas indígenas que encontrei à minha disposição e que viriam a me auxiliar, posteriormente, na interpretação da depoimento de Kalühi. Visa-se extrair destes materiais elementos capazes de auxiliarem num estudo mais desenvolvido dos mesmos dados Matipu e Nahukwá apresentados no bloco anterior, através de um levantamento de novas problemáticas que interligam a pessoa ao grupo. Mais do que isso, porém, trata-se de descortinar as especificidades e o estatuto das narrativas orais no interior das comunidades em que elas circulam, apontando os efeitos sociais do próprio ato de contar e inventar histórias.

Num terceiro bloco, então, passarei à narrativa de Kalühi a fim de dar continuidade à tentativa de refletir sobre a história dos povos em questão, mas dessa vez segundo uma perspectiva centrada no discurso e na experiência pessoal. Nesse sentido, procurarei apontar algumas características formais do relato – muitas delas típicas das artes verbais

¹⁶ Embora utilize aqui este termo, ao longo da monografia prezarei pela utilização apenas do termo “história” para me referir, seja às reconstruções do passado feitas com base em fontes indígenas, seja em fontes não-indígenas. Isto porque, de um certo ponto de vista, as nossa próprias reconstruções do passado também podem ser entendidas como reconstruções étnicas. De outro lado, percebo que os indígenas também possuem seus mecanismos de avaliação e valoração da objetividade ou veracidade dos fatos, embora eles sejam diferentes dos estabelecidos pela tradição científica moderna. Do mesmo modo, não utilizarei a distinção entre “estória” e “história” para me referir às narrativas utilizadas, optando novamente pelo segundo termo.

do Alto Xingu e alhures – e seus possíveis efeitos socioculturais. O objetivo desta seção é mostrar como o parentesco, os circuitos de feitiçaria e a chefia podem servir como recursos descritivos e plataformas de apoio, do ponto de vista da ação narrativa, na estruturação do discurso e no enquadramento e transmissão de valores morais num plano intersubjetivo.

Conclui-se oferecendo uma visão global dos resultados obtidos, mostrando suas debilidades e potencialidades para descobertas futuras. Espera-se, por fim, responder às questões que foram colocadas nesta introdução, procurando também amarrar os pontos e linhas de pensamento levantados ao longo de meu próprio trajeto expositivo.

Bloco I | Tempo e Segmentariedade

Há aí toda sorte de deformações, transmutações, passagens ao limite, operações onde cada figura designa um “acontecimento” muito mais que uma essência: o quadrado já não existe independente de uma quadratura, o cubo de uma cubatura, a reta de uma retificação.

(Gilles Deleuze & Félix Guattari)



i.i. Duplicidade dos objetos, fragmentariedade de histórias

Ao longo da pesquisa, tive que lidar constantemente com o fato de que meus objetos de estudo se demonstravam sempre duplos. Já de início, o recorte etnográfico e situacional que ela efetuava abrangia a interação de (pelo menos) dois grupos nominalmente distintos, isto é, os Matipu e os Nahukwá. Porém, o estudo dos processos históricos e políticos associados aos fenômenos da mistura e da diferenciação social colocaram-me frente a um impasse dificilmente superável. Nem o contato com registros historiográficos e antropológicos, nem com outras formas narrativas sobre os povos do Alto Xingu permitiam-me ter absoluta certeza da proveniência étnica de determinados indivíduos e famílias a um grupo específico. Isto dificultava em muito elucidar as razões e desrazões da união e separação dos Matipu e Nahukwá – afinal, o que sentenciava ser de um ou de outro num ambiente em que as origens se confundiam territorial e culturalmente?

Aos poucos, contudo, tornou-se cada vez mais claro que os resultados de meu trabalho só nasceriam da exploração desta duplicidade mesma e que a busca por solucioná-la implicaria na perda do cerne do debate. Do mais, o contato com a narrativa de Kalühi fez-me compreender que este discurso permitia uma visualização não só de fragmentos do “passado de si” e do “passado do outro” – o que no caso enquadrava bem a dualidade Matipu-Nahukwá no interior do relato –, mas também e em maior grau das formas pelas quais pessoas e grupos estavam intrinsecamente conectados. Dessa forma, tornava-se evidente que a história de alguém ou de um povo só poderia ser compreendida caso se recorresse à história de outrem, que a integrava e dela recebia plenitude, ao mesmo tempo.

Este tipo de relação entre histórias não deve ser visto, porém, segundo uma

perspectiva extensiva¹⁷ ou implicando a ideia de uma complementariedade entre unidades discretas. Antes, é preciso explorar os mecanismos que imiscuem o passado de um grupo dentro do passado de outro (ou dos outros) – à exemplo das imagens oferecidas pelos padrões de casamentos no Alto Xingu para as próprias pessoas, em que cada uma aparece como o resultado de um quebra-cabeça montado com peças de jogos misturados. Como diz o antropólogo indígena Mutua Mehinaku:

Meus avôs foram casando com mulheres de outras aldeias, por isso tem mistura de povos, de culturas e de línguas. Eu sou o neto deles, por isso eu sou de etnias misturadas. A mãe do meu avô Utu-Husus, Hugasa (Magia), era do povo Lahatua (Kuikuro); ela casou com Nahukwá. A esposa de Utu-Husus, minha avó, era filha de Mehinaku e Kalapalo. Eu sou a quarta geração em que diversas etnias karib se misturaram entre si e com os Mehinaku (arawak). (MEHINAKU, 2012:53)

Daí, no interior do PIX, não ser nenhum absurdo ouvir pessoas se denominarem como “Matipu”, por exemplo, ao mesmo tempo que se reconhecem “um pouquinho Kuikuro” e sejam reconhecidas por terceiros, ainda, como “meio Mehinaku”. O próprio Kalühi, em um determinado momento de sua narrativa, afirma que os atuais moradores da aldeia Ngahünga (Matipu) são todos Jagamü (Nahukwá). Como argumenta Guerreiro (2012: 61), “tal fato chama a atenção para o caráter processual e relativamente instável das identidades, tanto pessoais quanto coletivas”¹⁸.

Tudo indica, portanto, que um movimento de singularização de identidades não apaga as diferenças que, se bem for notado, despontam como as produtoras ou relativizadoras daquelas. Ou melhor, a identidade, aqui, não se opõe à fragmentariedade, já que resulta de um jogo entre pessoas ou coletivos outros que não precisam se totalizar em categorias fixas e externas – como na ideia de “Nação” ou de “Sociedade” – para se manterem

¹⁷ Tomo de empréstimo esta noção de *extensão* de Deleuze e Guattari (1980). Quando aplicada ao espaço, esta noção serve de base para a exemplificação de modelos orgânicos onde se podem perceber unidades discretas ou corporificadas, isto é, capazes de serem facilmente identificadas e mencionadas as suas propriedades. Em contraposição a isso, os autores propõem uma visão do espaço *intensivo*, onde ao invés de medidas, encontrar-se-iam distâncias, qualidades que decorrem de avaliações e sintomas.

¹⁸ Em parte, isto decorre de uma característica organizacional dos grupos alto-tinguanos, nos quais “não existem unidades baseadas em critérios de descendência, sociedades cerimoniais, metades rituais, classes de idade ou quaisquer outras formas de complicar os relacionamentos pessoas com outras comunidades, tal como se verifica (ou verificava) para a maior parte dos casos dos grupos do Brasil Central, como os Bororo, os Mundurucu, os Tapirape e vários outros povos Jê” (BASSO, 1995: 13).

íntegras¹⁹. Com efeito, como já foi apontado diversas vezes pela literatura antropológica, a ideia de “grupo” ou “sociedade”, bem como a sua correlata reduzida de “indivíduo”, enquanto entidade autônoma e sobressaliente às relações entre pessoas, é estrangeira à grande parte das comunidades ameríndias e só começaram a fazer sentido nas relações de interface entre elas e os Estados Nacionais²⁰.

Logo, a história das pessoas e de coletivos no Alto Xingu deve ser pensada para além de um modelo de interação entre unidades que se dispõem lado-a-lado, aparecendo antes como um grande contínuo ao longo do qual conflitos e alianças vão produzindo rugosidades, mais ou menos protuberantes – “resultado da fixação, em um determinado local, de parte de uma rede maior de parentes e afins” (GUERREIRO, loc. cit.)

Neste bloco, pretendo explorar estas dificuldades singularizantes com relação à história dos Matipu e Nahukwá. Tendo-se em vista que estes povos não receberam mais do que breves menções na literatura antropológica, procurarei sintetizar, antes de tudo, as informações que podem ser fisgadas aqui e ali em documentos e narrativas de grupos a eles interligados. Nesta parte, serão apresentados também alguns dados demográficos relativos às epidemias, com vistas a se pensar o seu estado no período de mais forte redução populacional registrado na região (1920-1970).

Uma tal abordagem permite observar a fragmentariedade temporal e histórica, bem como aquela das identidades grupais, como fruto dos atritos colocados pela etnicidade e das dificuldades enfrentadas pelos atores sociais quando buscam se ajustar e reorientar aos valores de coletivos autônomos no interior de um sistema segmentário e em transformação.



i.ii. Às margens dos nomes, nas cabeceiras dos rios

Se hoje há muitos nomes pelos quais chamar as aldeias e grupos indígenas habitantes do PIX, na época em que a região das cabeceiras do Xingu era documentada e cartografada

¹⁹ cf. Strathern, 2014, onde se encontra uma discussão similar acerca das noções de parte e todo na definição antropológica da sociedade e da cultura. Este ponto será retomado no bloco III.

²⁰ Cf. por exemplo, Viveiros de Castro, 1986; Basso, 2001; Lima, 2005; Carneiro da Cunha, 2009; Calavia Saez, 2013.

pela primeira vez a diversidade cultural de seus ancestrais sofria uma redução substantiva, em todos os sentidos.

Em primeiro lugar, porque as dificuldades no trato das informações etnográficas colhidas de primeira mão levaram muitos dos pioneiros exploradores a buscarem vias mais simples na hora de identificar as “suas tribos”, empregando um só e mesmo substantivo para designar uma porção de agrupamentos distintos, mas que se assemelhavam por um ou outro traço (como a língua ou as semelhanças físicas e comportamentais). Em segundo, porque a partir desta época as epidemias se intensificaram na região dos formadores do Xingu, levando ao desaparecimento de muitas pessoas e coletivos.

Desse ponto de vista, pode-se dizer que os Nahukwá foram duplamente atingidos pela mão branca. O psiquiatra e etnógrafo alemão Karl Von den Steinen, primeiro explorador a estudar a região, cunhou o epíteto “Nahuquá” como designação tribal não só para os hoje conhecidos como *Jagamü otomo*²¹, mas também para todas as aldeias e grupos identificados como pertencentes à família dos “Karaíbas” – com exceção dos Bakairi, primeiro povo com quem Steinen e seus companheiros travaram contato ao penetrarem na região, vindo de Cuiabá e seguindo rumo à jusante dos rios Batovi e Kuliseu.

A proximidade dos Bakairi com a capital do Mato Grosso permitiu a Von den Steinen recolher informações com maior facilidade, uma vez que muitos desses índios já sabiam um pouco de português e conheciam, até certo ponto, a geografia daqueles rios. Em sua segunda visita à região, em 1887 (a primeira havia sido feita três anos antes), “já na primeira noite” o etnógrafo alemão pôde “formar um juízo bastante exato dos habitantes do Kuliseu” que encontrariam (VON DEN STEINEN, 1940: 79). Fora informado por dois companheiros Bakairi de que passariam por três aldeias desses mesmos índios, seguidas de uma dos “Nahuquá”, duas dos “Minakú”, uma dos “Auití”, uma dos “Yaulapihu”, e, já no encontro do Kuliseu com o Kuluene, topariam com um aldeamento “Trumai”.

²¹ Segundo Franchetto (1986: 67), “a expressão *X ótomo* é traduzida pelos índios como ‘o pessoal de X’, sendo X um topônimo, e define a relação entre uma localidade determinada e uma coletividade que se distingue de outros *ótomo*”. A palavra *ótomo* é formada por *oto* (“dono”), acrescido do coletivizador *-mo*. A categoria de “dono” é central no Alto Xingu por estabelecer relações entre pessoas, seres naturais e sobrenaturais e as coisas. (FRANCHETTO, op.cit.).

De acordo com o mapa dos sítios visitados, bem como aparentando os nomes antigos com as grafias novas, pode-se dizer que esta referida aldeia “Nahuquá” é a atualmente conhecida pelo nome de Jagamü (COELHO, 1993: anexo), na borda leste do rio Kuliseu e alguns quilômetros abaixo no caminho que leva às aldeias dos Mehinaku (“Minakú”), Aweti (“Auití”) e Yawalapíti (“Yaulapihu”), ainda nas margens deste mesmo rio.

A partir dos relatos publicados no livro *Entre os aborígenes do Brasil Central*, pode-se dizer que nesta época o Alto Xingu já era um lugar onde intensos circuitos interétnicos eram criados através de trocas rituais, comerciais e matrimoniais. As relações regionais entre as aldeias permitiam a Von den Steinen, a partir do contato com um grupo específico aqui, antecipar dados e suavizar expectativas sobre o que encontraria mais adiante. Da primeira aldeia dos Bakairi, por exemplo, o alemão pôde aprender alguns cantos cujos vocábulos identificou serem de origem Nu-Aruak e Tupi, além de algumas palavras e uma canção em “Nahuquá” que se referia ao belo sexo, “*taú*”, das mulheres²². Quando ele chegasse, por fim, nesta aldeia, deixaria os índios boquiabertos ao proferir, de forma estranhamente inusitada, o nome de uma porção de coisas em sua língua (idem: 129).

Aliás, esta e outras curiosidades tornam o relato da primeira “visita aos Nahuquá” extremamente interessante e digno de nota. Segundo conta a descrição dessa aldeia (Jagamü), ela contava com uma praça de festas, 12 casas de moradia dispostas em círculo e próximas umas das outras, além de uma casa central onde se depositavam as flautas sagradas²³.

Embora essa imagem da aldeia indique uma grande ocupação populacional, Steinen aponta uma situação de completo esvaziamento deste sítio “Nahuquá”. As razões para isso, todavia, longe de anteciparem um futuro próximo e muito menos circunstancial, são explicitadas abaixo:

²² Talvez a palavra fosse *itaō*, “mulher” em karib xinguanos.

²³ Exatamente o modelo radial das aldeias alto-xinguanas descrito na introdução deste trabalho. Hoje, as análises arqueológicas permitem sugerir com algum grau de segurança que este padrão é de procedência Arawak, tendo se disseminado a partir deste agrupamento para os demais povos da região (HECKENBERGER, 2005, esp. o cap. 5)

A casa dos homens, grande e caprichosamente construída, estava tão vazia, que apresentava um aspecto verdadeiramente desolador. Visitando alguns dos ranchos, notamos que todos os objetos haviam sido retirados; aqui e acolá pendia ainda uma rede solitária; faltava toda a espécie de utensílios domésticos como cestos, cuias e potes, usados em todas as aldeias; não se viam nas paredes os machados de pedra, os arcos e as flechas. Sentimos, principalmente, a ausência da rainha da criação. Apenas algumas velhas horrivelmente feias – assustadoramente magras, o corpo enrugado, cabelo emaranhado e polvilhado com farinha de mandioca, o andar em passos curtos, as pernas dobradas – apareceram; olhavam-nos com um risinho amável e revelavam-se pessoas de boa índole, a quem devíamos o preparo dos nossos beijús. As mais moças, porém, tinham-se refugiado no mato. (STEINEN, 1940: 128)

Como se vê, ainda que esses índios fossem descritos pelos Bakairi como *kura* (“tribo boa”), não era sempre que o aparecimento de insólitos viajantes despertava neles o prazer da recepção e do acolhimento²⁴. De todo modo, Steinen conseguiu obter ali algumas máscaras de dança, tomar conhecimento sobre os Kamayurá, Trumai, Suya e “Aratá” (?) – vindo a saber que essas três últimas eram “tribos kurápa” (“não boas”) e que constantemente os atacavam –, além de travar contato pessoal com alguns rapazes Mehinaku, o que demonstrava uma íntima proximidade entre eles e os Nahukwá. Isso não o impediu, todavia, de partir às escondidas da aldeia, decepcionado com o alcance dos resultados e dados obtidos, deixando para trás seus acompanhantes a fim de que neutralizassem as desconfianças e terminassem a pesquisa com mais tempo²⁵.

Voltando, porém, à questão da redução de nomes e de pessoas, eis o que se pode saber dos aldeamentos envelopados pela categoria tribal dos “Nahuquá”, atribuída por Steinen:

Na primeira aldeia bakairí Paleko deu-me a relação das aldeias Nahuquá do Kuluëne, indicando os pontos cardiais pelos quais deviam ser procuradas, quando se parte de Maigéri [primeira aldeia Bakairi]. Começando pela região superior, são: 1º Anuakúru ou Anahukú SE, 2º Alúfti ou Kanaluífti E, 3º Yamurikumá ou Yaurikumá de E para ESSE, 4º Apalaquíri ENE, 5º Puikurú

²⁴ A primeira das duas noites que Steinen passou nessa aldeia acabou causando, na verdade, extremo desconforto para os Nahukwá. Principalmente porque muitas pessoas, em especial os mais novos e as mulheres, haviam se refugiado por medo na floresta num dia em que caiu uma forte trovoadas (STEINEN, loc. cit).

²⁵ Steinen era acompanhado, nesta ocasião, pelo antropólogo Paul Ehrenreich e pelo geógrafo Peter Vogel. Procurei livros e referências desses dois autores, mas encontrei apenas um livro do primeiro à disposição e o mesmo estava em alemão, língua na qual sou iletrado.

ENE, 6º Mariapé NE. Depois seguiam-se os Trumaí. Teríamos, deste modo, incluído os Guapirí, os Yanumakapü e os Nahuquá do Kulisehu, nove aldeias Nahuquá. (idem, p.193)

E, mais adiante:

O nome de “Nahuquá” é dado pelos índios exclusivamente aos habitantes da aldeia do Kulisehu [que identifiquei acima como sendo a aldeia Jagamü]; os Yaurikumá, Guikuru etc. não se chamam, a si mesmos, de Nahuquá. É só pelo acaso de termos visitado em primeiro lugar os “Nahuquá” que me sirvo desta palavra como denominação tribal. Talvez haja pequenas variações dialetais; consegui porém, organizar um vocabulário das palavras mais importantes dos Yanumakapü e convencer-me, também quanto aos Yaurikumá e Guikuru, que a sua língua é inteiramente idêntica à dos “Nahuquá”. Os Bakairí possuem um sentimento de nacionalidade mais pronunciado, pois todos eles se chamam Bakairí, quer habitem a nascente dos Arinos, quer do Paranatinga, do Batoví ou do Kulisehu. Os Bakairí do Kulisehu se deveriam chamar, se seguissem o sistema dos Nahuquá, de acordo com os nomes das suas aldeias: Maigéri, Iguéti e Kuyaqualiéti. (idem: 194; grifos meus)

Recorrendo-se novamente às aproximações geográficas e nominais, pode-se dizer que as aldeias Kuikuro (“Puikurú”/“Guikuru”) e Magijape (“Mariapé”) já estavam estabelecidas em 1887. Acima de tudo, no entanto, percebe-se que na atitude de “dar nomes aos bois”, toda uma geografia específica (e toda especificidade geográfica) foi enovelada por uma atitude que visava costurar algo aparentemente solto, em razão da falta, explicitamente presumida, de um forte sentimento de identidade entre os “Nahuquá”. A esse sentimento chamou-se “nacionalidade”, sem se desconfiar, contudo, que esta poderia não passar de um dos modos de expressão daquele²⁶.

Quando se fala, todavia, de demarcação identitária no Alto Xingu, percebe-se que

²⁶ Interessante notar que, meio século depois, esta fórmula “nacional” reapareceria na boca dos irmãos Villas Boas – idealizadores das primeiras discussões sobre a demarcação da terra indígena do Alto Xingu –, dessa vez para argumentar o contrário e causar inveja nos “civilizados” pela integração cooperativa em que se mantinham os alto-xinguanos: “Vê-se, pelo que acabamos de dizer, que as tribos amigas do Alto-Xingu formam uma legítima ‘sociedade de nações’, relativamente mais perfeita do que a sua antiga congênere civilizada. É que, ao contrário daquela, na sociedade *xinguana* não há preponderância dos mais fortes, nem superalianças controladoras, nem submissão dos mais fracos. [...] Vivem todos sob um regime de mútua e benéfica dependência.” (VILLAS BOAS e VILLAS BOAS, 1979: 20). De uma paisagem que lembra uma integração mecânica e relativamente capenga, passa-se em pouco tempo para o paraíso de um organicismo solidário. Creio haver aí indícios de uma mudança no investimento analítico da vida social da região. Seria interessante, em outro momento, desvendar essa mudança em paralelo com a história dos povos analisados.

traços mínimos, como as “pequenas variação dialetais” só muito superficialmente percebidas por Steinen, são mais do que suficientes para o estabelecimento de nítidas diferenças. Conforme argumenta Franchetto (1986), nos relatos indígenas sobre a origem e formação de seus coletivos, processos de mudança linguística “ocorrem enquanto diacríticos de processos sociais” (op. cit.: 82). Desse modo, seria possível acompanhar a trajetória dos grupos indígenas através de suas diferenciações linguísticas, as quais são expressas “focalizando características articulatórias, morfológico-lexicais e supra-segmentais” (op. cit: 83).

Dito de outra forma: é possível estudar os fenômenos de diferenciação e identificação de diversos grupos no Alto Xingu através das formas de expressão linguística adquiridas por eles ao longo do tempo. Estes câmbios linguísticos e sociais compõem uma história que narra não apenas os modos como similitudes se tornaram diferenças, mas também como múltiplas diferenças se revelam de maneiras semelhantes. Exemplificarei esse ponto aproveitando para apresentar um pouco do que se pode saber sobre a origem dos povos Karib.



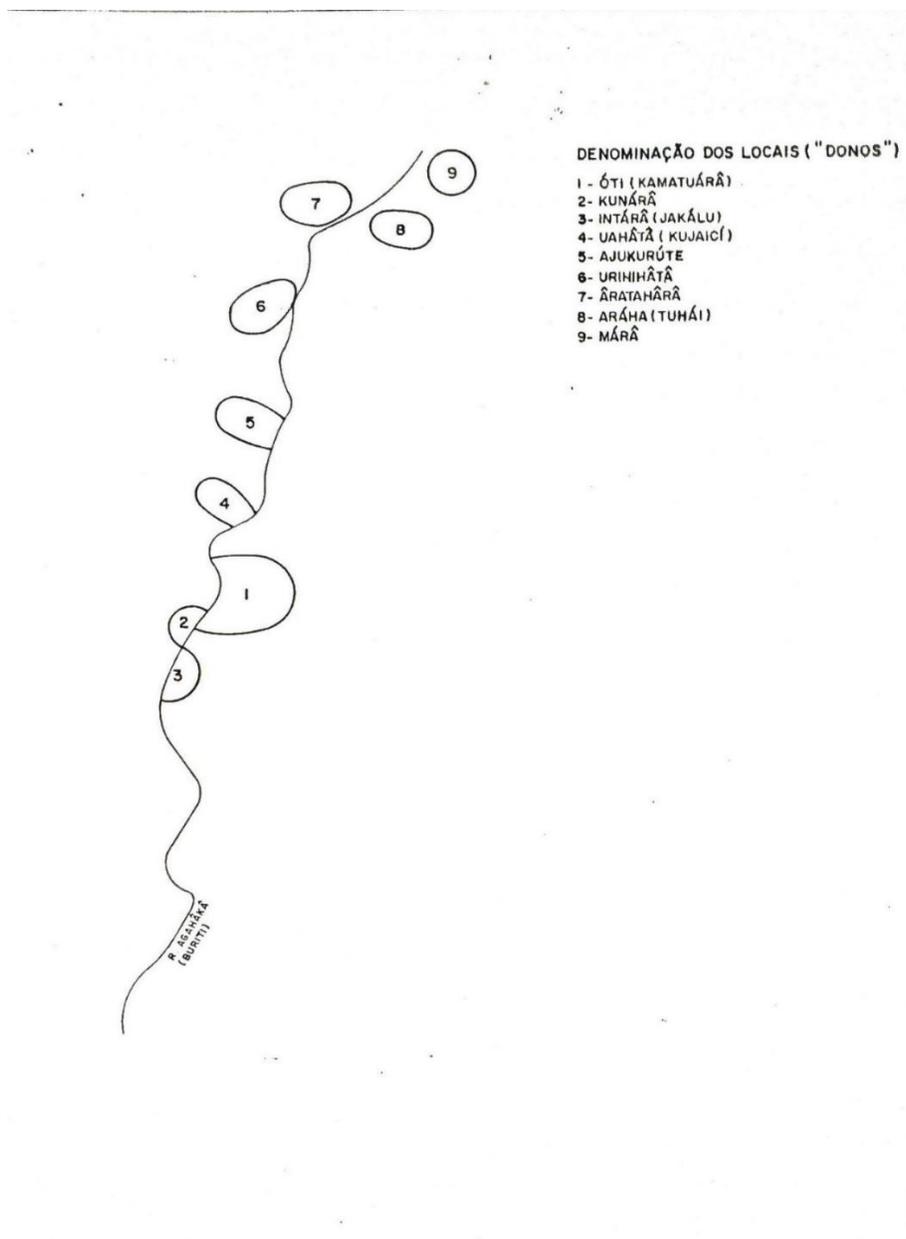
i.iii. Diferenças que se assemelham: rearranjo dos subsistemas Kuikuro-Matipu e Kalapalo-Nahukwá no interior dos agrupamentos Karib

Com base nas narrativas documentas por Bruna Franchetto em seu estudo etnolingüístico do povo Kuikuro²⁷ e outras consultadas a partir do contato com membros do grupo SiRAT, Kuikuro e Matipu reconhecem terem uma origem em comum. Esta é localizada nas margens do rio Buriti (Angahuku), em um sítio chamado por ambos de *Óti*. Aí, pelo menos nove grupos de nomes distintos podem ser identificados – dentre eles algumas aldeias e muitas “fazendas” ou roças, umas mais importantes do que outras, todas constituídas de famílias misturadas. [cf. mapa 1 na página seguinte]

De acordo com a versão contada por Aracipá, um velho Kuikuro reconhecido como um dos poucos na época da pesquisa de Franchetto a conhecer as “estórias dos antigos”, a separação dos Kuikuro-Matipu teve raízes numa briga ligada a chefes importantes que, a partir de uma divisão, levou alguns a abandonarem *Óti* para se instalar perto de uma lagoa

²⁷ Além da obra já citada na seção anterior (FRANCHETTO, 1986), o(a) leitor(a) poderá encontrar ainda outras referências à história oral dos Kuikuro nos seguintes trabalhos desta autora: 1993; 1998; 2000; 2003a.

onde haviam muitos peixes, chamados *kuhi* – do que resultou a nomeação do novo assentamento *Kuhikuro*²⁸. Junto com eles, outros grupos de pessoas se deslocaram e terminaram por povoar o novo local.



Mapa 1: A aldeia originária de Óti e suas "fazendas"
Retirado de FRANCHETTO, 1986: 76

²⁸ Segundo a versão de Aracipá (FRANCHETTO, 1986: 95-110, vol. III), Macama, chefe em Óti, estava à procura de seu poste para fincar no chão na construção de uma casa (de chefes) para si. Enquanto isso, seu filho foi e colocou seu próprio poste no lugar do reservado para o pai. Isso enfureceu muito Macama, levando a uma divisão que resultaria na formação da aldeia Kuikuro.

Em uma narrativa organizada e escrita por alguns índios Matipu ainda este ano (2015)²⁹, a população de *Óti* teria se reduzido muito neste processo de divisão e, após a partida dos futuros Kuikuro, restaram aproximadamente três casas. Essas se reuniram e também saíram de *Óti* para abrirem uma nova aldeia, chamada *Uagihütü* (“lugar de Jatobá”). O relato documentado por Franchetto não aborda este segundo deslocamento dos reminiscentes de *Óti*, afirmando apenas que os que ali permaneceram “se tornaram Uarihâtâ [*Uagihütü*, na grafia utilizada aqui]”, nome pelo qual ainda hoje os Matipu são reconhecidos.

Outros informantes de Franchetto afirmam que os primeiros dissidentes fizeram “andar reto suas próprias palavras”, enquanto que “caiu a fala de Uarihâtâ ficou assim”. Franchetto observa que existem pelo menos três termos Kuikuro relacionados a categorias metalinguísticas mais gerais: *aki* (“palavra”), *kukakísâ* (“nossas palavras” ou “nossa língua”) e *itariñu* (“fala”, “conversa” ou “discurso”). Assim, segundo ela, é possível aplicar tais tipos de marcações diacríticas nos modos de expressão da linguagem sem que isso implique em reconhecer-se como falante de uma língua distinta; “os traços linguísticos marcados da oposição social” – diz a autora – “pertencem ao falar, seu ritmo, pois a língua ‘é igual’. Igual porque a origem dos grupos como de seus idiomas é a mesma, mesmo local, mesmo *ótomo*” (op. cit.: 81).

Reproduzo abaixo o depoimento de um jovem Nahukwá, em que ele rememora brevemente algumas narrativas maternas sobre a origem comum, dessa vez, dos Kalapalo e dos Nahukwá:

Takunhi (dezembro 81, Posto Leonardo): “Lingua Nahuquá igual a Kalapálo, língua Matipu igual a Kuikúro. Minha mãe conta que antigamente tinha uma só aldeia, Matipú e Kuikúro juntos. Depois, há muito tempo atrás, minha mãe contou, o chefe falou assim: “Embora fazer outra aldeia”. Não tem terra, não tem roça, pessoa faz assim, pega a canoa, pega as coisas. Ai foram fazer aldeia longe, chamada Kuhikúru. Cada aldeia tem seu nome, terra tem nome. Ficaram fazendo festa, Kuikúro e Matipú. Os Kuikúro não voltaram. Mais tarde os Matipú pegaram doença, morreram muito, quase acabaram. Por isso se misturaram aos Nahuquá. Os Matipú são poucos, quatro homens. Eu sou Nahuquá; pai Nahuquá, mãe

²⁹ Esta história foi organizada e escrita por Kohela Matipu, Igahoka Matipu e Faratu Matipu, em parceria com a pesquisadora Gabriela Aguillar Leite, que está desenvolvendo projeto de mestrado vinculado ao grupo SiRAT.

Matipu. É pai que faz a criança. Sou Nahuquá, mas os caraíba me chamam de Matipú. Nahuquá e Kalapalo são a mesma coisa, por isso língua é igual; antigamente só Nahuquá, depois apareceu outra aldeia com o nome de Kalapalo. Por isso língua é igual”. (FRANCHETTO, 1986: 82)

Estas histórias permitem aproximar mudanças territoriais, diferenciação social e variações linguísticas a partir de um aspecto muito específico das configurações orais dos Karib: o ritmo. Não explorarei aqui as nuances deste tipo de percepção da fala entre os povos do Alto Xingu. Gostaria apenas de realçar a sensibilidade com que modulações tonais, melodias e ritmos do falar são percebidos pelos grupos alto-xinguanos, em especial por aqueles que se diferenciam apesar de pertencerem a um mesmo agrupamento linguístico. Quando for apresentada a narrativa de Kalühi, então, poderei voltar a esse aspecto para me aprofundar nas influências que o controle musical da oralidade pode ter sobre o conteúdo e a estrutura da narração³⁰.

Chamo atenção, por ora, para o modo como esses afinamentos da língua permitem aos grupos Karib aqui analisados pensarem a si mesmos como distintos e, ao mesmo tempo, como semelhantes, quando comparados com outros habitantes do PIX. Com efeito, já pelas histórias retomadas, pode-se perceber que entre Matipu e Kuikuro se estabelecem diferenças que, de modo análogo, manifestam-se entre Kalapalo e Nahukwá. Esses pares sociais mantêm portanto, dentro de si, semelhanças que se diferenciam, tanto quanto manifestam diferenças que se assemelham um em relação ao outro. Parece-me que este tipo de percepção e estabelecimento da distinção está no cerne das próprias concepções que os Karib alto-xinguanos fazem sobre si mesmos e sobre os outros.

Os vários grupos Karib, vivendo em aldeias esparsas ou contíguas, podem se considerar “outros semelhantes” (*otohongo*) ou “diferentes” (*telo*). Segundo Guerreiro (2012: 61), isto decorre do fato deles serem formados

por pessoas das mais variadas origens, o que faz das identidades coletivas algo nada trivial (como seria possível supor a partir das ideias de “povo” ou “tribo”), mas um problema. Com efeito, não se trata apenas de um problema etnológico, mas, sobretudo, de um problema político para os alto-xinguanos, que em diferentes

³⁰ Sobre isso, ver também Basso, 1985 e Menezes Bastos, 2003.

ocasiões e por variadas razões escolhem fundir diferenças sob uma mesma identidade coletiva, ou então ressaltá-las em situações de conflito.

Ainda com base na discussão feita pelo autor sobre as categorias lexicais Kalapalo utilizadas para expressar distanciamento ou proximidade com outros coletivos, há ainda um terceiro termo pelo qual os demais povos xinguanos (i.e., não Karib) são chamados: *tekinhii*, “os de outras aldeias”³¹. Desse modo, ter-se-iam pelo menos três categorias distintas para exprimir três tipos de relação, dentro das quais a identidade aparece não como uma essência, mas como uma espécie de medição da proximidade, através da qual os grupos locais podem estar mais ou menos misturados. *Otohongo* expressaria o ponto de maior proximidade da “estaca zero” – o ponto de vista que efetua o cálculo identitário, por assim dizer (um Nahukwá da aldeia Jagamü em relação a outro morador de Magijape, por exemplo) –; *telo* indicaria o lugar ocupado por aqueles que, apesar de não se assimilarem originariamente, mantem algum tipo de relação (como Kalapalo e Matipu); já *tekinhii* demarcaria, dentro dos limites de uma mesma paisagem geográfica e cultural, a Terra Indígena do Xingu, o extremo oposto da máxima identificação (como entre um Karib e um Tupi).

Tal possibilidade de aproximação ou de distanciamento na hora de fabricar as identidades coletivas permite aos grupos e pessoas jogarem sempre com um certo grau de maleabilidade quando pensam-se uns em relação aos outros. Trata-se do “problema político” apontado por Guerreiro na citação anterior, em que a “fluidez”³² das pessoas e dos povos xinguanos lhes permite estreitar ou impor novas margens nas relações que os interligam regionalmente. Em outras palavras, há sempre uma chance de abertura, por onde as molduras classificatórias de indivíduos ou de coletivos individuados podem ser rearranjadas, modificando suas identidades³³. Aqui, um breve resumo do que afirmam as narrativas dos Kalapalo e dos Nahukwá sobre a origem de seus antepassados será instrutivo.

³¹ Guerreiro afirma que os Kalapalo são enfáticos em dizer que este termo nunca é aplicado aos Kalapalo de outras aldeias (loc.cit.).

³² Ao falar em fluidez, estou focando-me nos casos de mistura, em específico, e não coloco nenhum juízo de valor sobre o termo. Exemplos desses casos podem ser consultados aos punhados na obra de Mehinaku, 2010 e no quadro de casamentos interétnicos apresentado em Franchetto, 1986: 105.

³³ Será interessante lembrar dessa passagem quando o debate se deslocar para as dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu – o que será feito, principalmente em conjunto com a interpretação do depoimento pessoal de Kalühi (bloco III). Lá, então, observar-se-á como essa “duplicidade” das identidades étnicas, para retomar um termo utilizado no início desta seção, permite que uma pessoa ou coletivo esquive-se de uma acusação ou de um feitiço, ao mesmo tempo que pode permitir-lhes redirecionar as queixas.

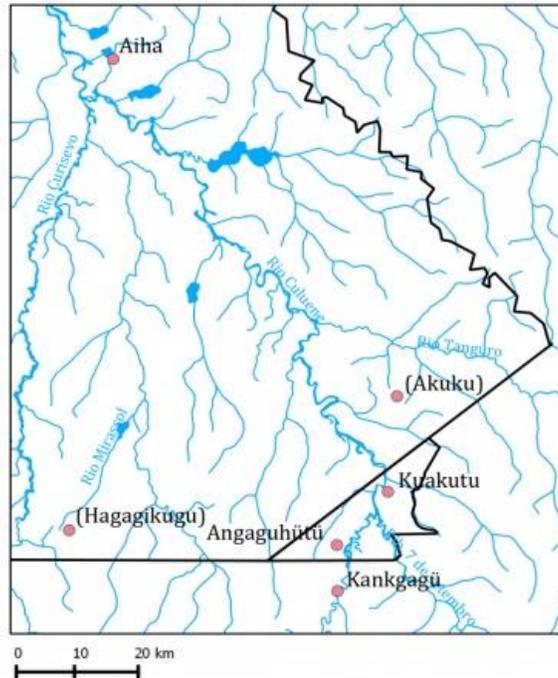
Diferentemente dos Matipu e Kuikuro, os Kalapalo e os Nahukwá atuais estão longe de chegarem a um consenso sobre a hipótese de uma origem comum. Ainda que algumas pessoas de ambos os coletivos conheçam narrativas que confirmem esta união passada, muitas outras sustentam versões paralelas e conflituosas, sobretudo entre os Kalapalo de Aiha (GUERREIRO, 2012). De qualquer modo, todas as histórias parecem incapazes de negar a mistura dos povos Karib e, aqui como na mitologia, versões contraditórias não se anulam, mas mantêm-se múltiplas na divergência dos sentidos³⁴. Além disso, as contradições existem dentro dos próprios Kalapalo e dos Nahukwá, onde diferentes chefes ou “mestres de histórias” guardam múltiplas opiniões sobre o assunto. Começarei, assim, pelos Kalapalo.

Pelo que se pode apreender das narrativas sistematizadas no trabalho de Guerreiro (op.cit.) e Basso (1985, 1995), o nascimento deste grupo está ligado à divisão de uma aldeia conhecida como Kuapügü, localizada a sudoeste do Kuluene, na beira do córrego Hotogi. Após um intenso crescimento desta aldeia, algumas pessoas atravessaram o córrego e abriram um novo assentamento, de onde vem o nome Kalapalo, provavelmente de origem Arawak – lit. “do outro lado” (GUERREIRO, 2012: 93). Antes de chegarem até ali, contudo, as histórias registram mudanças que induzem a um mapeamento extremamente imbricado e ambíguo.

Os Kalapalo lembram-se de pelo menos dois lugares principais, aos quais associam sua origem. O primeiro deles é a aldeia chamada Akuku, localizada provavelmente entre o Kuluene e o rio Tanguro; o segundo é Agahahütü, que ficava nos arredores de Tahununu, um grande lago situado a leste do Kuluene, pouco antes de seu encontro com o ribeirão Sete de Setembro³⁵ [ver mapa 2 logo adiante]. Segundo o relato de Ageu, pode-se depreender que Akuku e Agahahütü eram praticamente contemporâneas e (alguns dos) seus habitantes teriam se encontrado após algumas divisões.

³⁴ Segundo Ageu, um dos informantes de Guerreiro (op. cit.: 83), “as histórias são misturadas” (*tetsualü benaha akinhai*). Este ponto será aprofundado no cap. II.

³⁵ Heckenberger (2005: 103-113), através de pesquisas arqueológicas nesta região, encontrou vestígios de aldeamentos com estruturas circulares que se parecem com grandes casas comunais de outros grupos Karib. Segundo o autor, este teria sido um dos primeiros pontos de chegada dos karib alto-xinguanos, o que, pelas escavações, teria ocorrido em meados de 1700. Estas estruturas contrastam com as encontradas na porção oriental, identificadas como de origem Arawak – que são verdadeiras fortificações e indicaram precedência temporal.



Mapa 2: Principais aldeias do aglomerado de Akuku

Retirado de GUERREIRO, 2012: 90. Autoria: Antonio Guerreiro e Marina Pereira Novo. N.B.: Aiha (aldeia Kalapalo) está incluída como referência. As aldeias entre parênteses foram marcadas aleatoriamente na região que ocuparam apenas para dar uma ideia de sua distribuição.

Saindo de Agahahütü³⁶ abriam Amagü, uma grande aldeia situada no alto curso do rio Buriti (Angahuku), próximo portanto do aglomerado de *Óti*. Seria por dificuldades encontradas neste lugar, sobretudo devido à grande quantidade de muriçocas que atormentavam as pessoas, que os ancestrais Kalapalo se mudaram então para a já mencionada Kuapügü³⁷.

Outro, porém, é o caminho feito pela narrativa dos Nahukwá. Segundo versões documentadas por Guerreiro e por Mutua Mehinaku, os ancestrais dos Jagamü e dos Kalapalo viviam em Agahahütü (nos arredores do lago Tahununu). De lá, teriam se mudado juntos

³⁶ Talvez por conta de conflitos envolvendo o canto das mulheres para seus namorados (dentre eles muitos campeões e guerreiros, isto é, antigos chefes).

³⁷ É aqui, pelo que se pode deduzir da versão de Ageu, que os reminiscetes de Akuku teriam se misturado com os vindos de Agahahütü. Outros já teriam se misturado também na aldeia de Amagü. No entanto, estas ambiguidades no interior das versões dos próprios Kalapalo são melhor explicitadas e exploradas em seus aspectos teóricos e etno-históricos na interpretação de Guerreiro (op.cit., cap. I)

para *Óti*, no Buritizal. Ali, então, uma mulher Nahukwá teria se casado com um *itseke* (“espírito”), aliança que teria gerado o primeiro grande *anetü* Nahukwá, de nome desconhecido (GUERREIRO, 2010: 96). Diz-se que este chefe mudou-se com um grupo de pessoas para Timpa, ainda na região do rio Buriti. O resumo da história, a partir daí, é oferecido por Mutua Mehinaku:

O mestre de narrativas Jamiku Matipu (66 anos) conta que na Aldeia *Timpa* tinha muita gente; de fato, havia cinco grandes aldeias uma ao lado da outra. Assim sendo, nos seus rios e lagos não havia mais peixes. As pessoas começaram a sobreviver de caça, começaram a comer anta, veado, porque não tinha mais nada. Eles já estavam tendo escassez de peixe. Para resolver o problema, conta-se que um índio bravo estava andando na região e foi procurar a aldeia de *Timpa* seguindo a direção de onde se via fumaça de fogo. De repente, escutaram o grito de um indivíduo no outro lado do rio. Eles perceberam que aquele grito era estranho e foram contar para o *anetü* Ahiguata. Por sua vez, o *anetü* (chefe) mandou uma pessoa que entendia qualquer língua de outros povos. Explicam que essa pessoa tinha escutado a ‘fala’ do pássaro xexeu depois do ritual de furação de orelha, por isso entendia tudo.

Este poliglota viu que quem estava gritando era um Bakairi manso chamado Koisa, que estava avisando que havia encontrado um lugar com peixes. Assim, os dois *anetü* de *Timpa* resolveram dividir a aldeia. Metade foi fazer uma aldeia nova. Chegaram ao lugar que eles queriam, onde, de noite, escutaram o esturro de uma onça chamada na nossa língua *Ahua*. Os chefes resolveram nomear essa sua nova aldeia de *Ahuahütü*, ‘lugar de Ahua’. Lá eles ficaram muito felizes de ver fartura de peixe e macaco para caçar. Constituíram uma nova comunidade nesse lindo lugar. Contam que foi neste momento que Steinen apareceu (estaríamos, então, no final do século XIX?). Eles ficaram muito tempo lá, assim os Brancos começaram a aparecer e vir, trazendo suas ferramentas. A aldeia de Ahua ficou como ponto de chegada dos Brancos, causando inveja nos vizinhos que começaram a *kugihe hagatelü*, a ‘fincar feitiço forte’ para acabar com o povo. Por causa disso, o restante resolveu mudar para *Ihumba* e outras famílias foram encontrar seus familiares na aldeia antiga dos Kalapalo, provavelmente *Kuakutu*. “Depois mudamos de novo para *Amagü*, onde eu nasci”, conta Jamiku. Este deveria ter mais ou menos sete anos quando os pais resolveram morar com o pessoal de *Uagihütü*, por que só haviam sobrado sete famílias do seu povo, os Jagamü. Depois disso foram fundar outra aldeia em *Ahangitaha*. “Foi eu que abri aquele lugar primeiro, depois os Kuikuro chegaram, por causa disso fomos embora e abrimos *Magijape*. Coitado do

meu pai sempre queria muito voltar de novo para *Jagamü*, mas não sabia que um dia eu voltaria para lá” lembra Jamiku, que hoje vive em *Jagamü*, o local de origem dos *Jagamü/Nahukwá*.

Outra metade da aldeia resolveu ficar em *Timpa*; seus habitantes logo depois migrariam rumo à cabeceira do rio Culuene. Hoje podemos ver as consequências de todo esse processo: *Jagamü/Nahukwá* e *Uagihütü/Matipu* foram reduzidos a pouquíssimas famílias e se misturaram. A variante *jagamü* predominou sobre a variante *uagihütü*. Agora eles estão crescendo rapidamente. (2010: 134-135)

O depoimento de Jamiku permite fechar e, ao mesmo tempo, retomar os primeiros pontos levantados acerca do rearranjo dos subsistemas karib Kuikuro-Matipu e Kalapalo-Nahukwá. Pelo que se pode deduzir das versões, ter-se-ia um processo de divisão dupla e um de consecutiva reunião: Kuikuro e Kalapalo se desprenderiam para passarem a viver “sozinhos”, enquanto que Matipu e Nahukwá se agenciariam após grandes quedas populacionais. Todas as narrativas concordam, desse ponto de vista, quanto ao motivo da mistura desses dois últimos grupos. O esfacelamento dos grupos locais ocasionou um processo em que a mistura superou, por um longo instante, a diferenciação: já em 1944 poucos Nahukwá podiam ser encontrados senão vivendo entre os Matipu ou, mais esparsamente, entre outros grupos da região (em especial, os Kalapalo e os Mehinaku)³⁸.

No entanto, é interessante notar como a redução populacional dos *Jagamü* e dos *Uagihütü* ora aparece como resultado da “doença” (Takunhi), ora como resultado de “feitiços” (Jamiku), ora ainda como simples consequência da separação de aglomerados previamente constituídos (Kohela, Igahoka e Faratu Matipu/Jamiku). O aparecimento dos brancos é mencionado em apenas uma delas (Jamiku). Segundo as informações dadas por Steinen, todavia, a época em que ele apareceu não corresponde ao período indicado por essa narrativa, já que segundo ela sua visita teria ocorrido antes da criação de Magijape – aldeia que já existia, porém, em 1887 (ver citação na p. 21).

Mais do que apontar um erro historiográfico no relato de Jamiku, contudo, creio que estas imprecisões forneçam uma ideia bastante exata do que se passava na época: processos de mistura e de diferenciação social desenvolvendo-se concomitantemente, cada qual em uma direção, todos tendendo a atrair e a dispersar contingentes populacionais variados ao

³⁸ É o que testemunha as fotografias de Heinz Foerthmann, tiradas neste ano [ver imagens 1 e 2 em anexo].

longo das cabeceiras do rio Xingu. Nesse sentido, creio que a ação devastadora das epidemias e das doenças deve ser vista como uma das influências – dentre outras após o contato – que veio se assentar sobre dinâmicas já em atividade no interior do sistema social e cosmológico do Alto Xingu.

Quanto à isso, vale revisar os dados populacionais disponíveis sobre o período, procurando relacioná-los com as categorias sociais e identitárias utilizadas por índios e brancos no processo de registro desse mórbido passado.



i.iv. Epidemias

Segundo os cálculos feitos por Von den Steinen em 1887, os índios do Alto Xingu somavam algo entre 2.500 – 3.000 pessoas e estavam distribuídos entre aproximadamente 28 e 34 aldeias. Galvão (1996) apresenta uma estimativa de crescimento populacional para 1897, fazendo um cômputo algo generoso em torno de 4.000 pessoas, a partir de uma contagem de 35 aldeias realizada por Herrmann Meyer naquele ano.

Conforme indica a bibliografia consultada, a partir daí a situação foi de intenso declínio demográfico até, pelo menos, a década de 1970 (só então a população voltaria a crescer). Já em 1926, contava-se apenas 1.840 pessoas, distribuídas em 12 ou 13 aldeias (FRANCHETTO, 1986: 63). Dados recolhidos por Pedro de Lima entre 1947-1951, em 12 aldeias, não ultrapassavam a caixa de 793 pessoas (LIMA, 1955, ver tabela 1)³⁹.

Salta aos olhos, principalmente, a condição demográfica em que se encontravam os índios Aweti, Matipu, Nahukwá, Trumai, Tsüva e Yawalapití na época do levantamento de Lima. A maioria deles não compunha sequer uma vintena de pessoas. De qualquer maneira, olhando estes dados, não se pode conhecer quais foram os critérios estabelecidos nem para a delimitação, nem para a denominação das “aldeias” – não sendo possível saber, portanto, em que local exato foram feitas as contagens ou se incluíram mais de um sítio.

Tudo indica, porém, que foi na década de 1920 que a redução populacional começou a se intensificar. Trata-se, justamente, do ano em que aportaram na região os encarregados

³⁹ As estimativas feitas por Galvão (op.cit.) para o mesmo período confirmam os cálculos de Lima.

da Comissão Rondon⁴⁰. Do que se pode apreender dos relatórios dessa expedição, os Bakairi e os Nahukwá foram os primeiros a travarem contato com seus membros, já que estavam no caminho de entrada da bacia do Xingu⁴¹ e, por isso, os primeiros vitimados pelas doenças.

Este quadro se agravou a partir do contato com a primeira visita da Expedição Roncador-Xingu em 1946⁴², quando uma forte epidemia de gripe atingiu a região. Ainda neste ano, foram registradas pelo menos 25 mortes entre os Kalapalo e, em 1950, mais 12, além de diversos casos de enfermidade (OBERG, 1953: 6). Tratava-se de uma redução significativa para uma aldeia que contava, à época, com aproximadamente 150-180 pessoas.

Em 1954, um novo surto atingiu os alto-xinguanos, dessa vez de sarampo, apresentando resultados ainda mais drásticos. De 654 pacientes atendidos nos Postos Indígenas⁴³, 114 morreram (OBERG, loc. cit). Entre os Kalapalo, 40 pessoas – de 150 – perderam a vida por falta de assistência (HECKENBERGER, 2001: 100)⁴⁴. A partir de um relato de uma velha Nahukwá, registrado por Franchetto (1986: 143-144), pode-se ter uma ideia dos efeitos dessas epidemias para esse grupo: seu primeiro marido e mais seus onze filhos perderam a vida nesta época, acometidos de pneumonia, malária, gripe e sarampo. Isso fez com que ela fugisse para Lahatua, aldeia Kuikuro, onde, por fim, casou-se outras duas vezes.

⁴⁰ Expedição que tinha como objetivo levantar informações e preparar terreno para a construção de linhas telégrafas entre o Mato Grosso e o extremo norte do Brasil.

⁴¹ No relato do Capitão Ramiro Noronha (1952), cabeça da expedição, há uma menção a um chefe Nahukwá que os acompanhava, chamado “Cabuzala”. Segundo Guerreiro (2012: 59), tratar-se-ia de Kahusala, “um importante chefe da aldeia Jagamü lembrado como um grande ‘mestre do arco’ (*tahaku oto*) em histórias de conflitos que os Nahukwá travaram com os Ikpeng [Txicão] no começo do século XX”.

⁴² A chegada desta expedição, liderada pelos irmãos Villas Boas, marca uma profunda intensificação dos contatos entre povos indígenas e não-indígenas. Junto dela, chegaram também diversas instituições científicas, a imprensa, cineastas e fotógrafos do mundo todo, bem como membros da Força Aérea Brasileira, do Correio Aéreo Nacional, militares e funcionários da área da saúde. Isto contribuiu, como argumentam Galvão e Simões (1966: 38) para a transformação da região em representante de um “Brasil prístino”.

⁴³ Trata-se dos Postos Jacaré (um dos primeiros a ser fundado pela expedição Roncador-Xingu) e Vasconcelos (hoje chamado Leonardo, em homenagem a Leonardo Villas Boas).

⁴⁴ Outros dados sobre essas epidemias podem ser encontrado, de maneira mais ou menos esparsa, em: Agostinho, 1972; Mota, 1955*; Nutels, 1968; Baruzzi e Iunes, 1970; Baruzzi et al, 1990; Carneiro, 1957; Galvão e Simões, 1996; Gregor, 1977; Petrullo, 1932*. As obras marcadas por asterisco (*) não puderam ser consultadas diretamente.

O caso dessa senhora é representativo dos impactos dessas epidemias na organização social. Em primeiro lugar, fornece uma imagem bastante precisa dos seus efeitos para a vida familiar nas aldeias contaminadas: a perda de maridos, mulheres e filhos implicou, com certeza, em problemas no abastecimento alimentar, no gerenciamento das relações de parentesco⁴⁵, no governo do espaço e na transmissão cultural intergeracional. Do mais, uma vez que a família não é um átomo isolado do resto da sociedade, estas consequências tornaram-se ainda mais amplas.

Nesse ponto, é importante lembrar das consequências da depopulação nas práticas matrimoniais. Conforme argumenta Basso (1973: 100-102), as epidemias causaram um enxugamento nas práticas poligâmicas, comum entre os antigos, bem como retardaram a idade das alianças entre meninos e meninas que, antes, eram levados a se casar tão logo saiam dos rituais de reclusão da puberdade.

De outro lado, e em íntima relação com o que acaba de ser apontado, a redução populacional levou ao aumento de alianças matrimoniais externas, isto é, fora do grupo local. Aqui, deve-se considerar que houve uma verdadeira abertura nas práticas e nos valores priorizados pela lógica matrimonial típica, já que – de acordo com Franchetto – nela há “uma nítida preponderância de laços internos, uma espécie de endogamia do grupo local” (1986: 104). A autora acrescenta, porém, uma informação relevante quanto a isso:

As alianças externas representam um problema crucial. São aparentemente evitadas e ao mesmo tempo são fundamentais para a própria dinâmica interna ao grupo, pois oferecem soluções de fuga e/ou de apoio para os acusados de feitiçaria e estratégias políticas de indivíduos e famílias. (loc. cit)

Ora, desse ponto de vista, em uma reviravolta sobre as preferências endogâmicas, o relaxamento dos matrimônios internos acabou por favorecer os sobreviventes do período, dando-lhes novas possibilidades de se evadir de problemas que esta mesma situação lhes colocava. Isso porque, como afirma Heckenberger (2001: 103):

⁴⁵ Como lembra Heckenberger, “muitas aldeias foram deixadas com grande número de órfãos pertencentes a redes de parentesco ambíguas” (2001: 102)

Em um *milieu* de choques demográficos, a natureza e direção da mudança social deve ser considerada no contexto das percepções nativas acerca da doença e da morte, engendradas principalmente nas crenças que giram em torno da feitiçaria.

Quanto a esse último aspecto, poder-se-ia dizer que as transformações pós-contato levaram os povo alto-xinguanos a potencializarem mecanismos de interação social que já vinham desenvolvendo há tempos. Portanto, a mudança provada pelas doenças dos anos 1940-1960 devem ser pensadas em seus aspectos negativos e positivos, já que, de um lado, implicaram em constrições demográficas e culturais, mas por outro abriram novas possibilidades de ação social e de improvisação pessoal para os sobreviventes.

Por mais que esses aspectos fundadores tenham sido destruidores para esses povos, foram eles também que os permitiram sobreviver e estarem em pleno processo de recuperação populacional. Em 2011, segundo senso do Ipeax (Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu), os Nahukwá somavam 126 pessoas e os Matipu 149. Pode-se supor, segundo estimativas feitas por pesquisadores na região, que este número hoje seja ainda maior.

Como argumentam Galvão e Simões (1966: 44), os processos de “aglutinação intergrupar” foram essenciais para a manutenção das identidades de alguns grupos locais, principalmente dos remanescentes Karib. Suas aldeias, em especial a dos Kalapalo e Kuikuro, foram as maiores integradoras de sobreviventes de outros coletivos. Do mais, ainda com base nas constatações feitas por esses autores (*idem*), o estabelecimento de novos pontos de acesso e de atendimento médico por parte de agentes externos intensificou a recomposição e unificação de grupos que – em razão da depopulação e da busca por satisfazer seus interesses nas trocas de mercadorias e na busca de assistência dos brancos – se deslocavam pela região e acabavam por se fixar em aldeias compartilhadas.

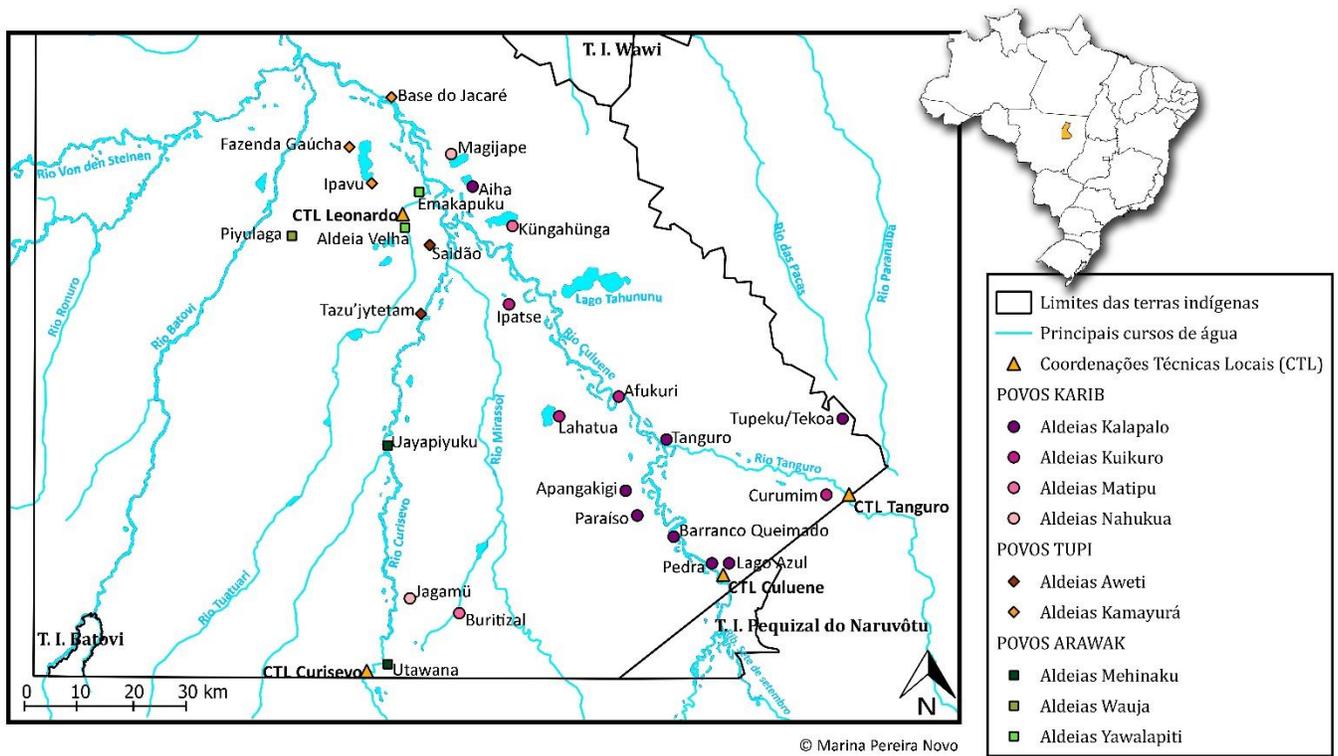
Vê-se, portanto, que as alianças foram bastante fomentadas pelas mudanças demográficas e sociais desse período, embora não possam ser deduzidas direta ou unicamente daí. Com efeito, poder-se-ia dizer que elas continuaram a ter suas lógicas próprias: houve predominância da união entre membros de um mesmo agrupamento linguístico e, neste ponto, as proximidades e distanciamentos entre grupos foram mensurados com base nas relações pré-estabelecidas por eles ao longo do tempo. O que significa dizer que, num meio

onde as redes de relações entre pessoas e grupos parecem dotadas de um sentido muitas vezes visto como arbitrário pelo pesquisador, aos olhos dos próprios atores envolvidos nos eventos, a antiguidade delas é um dado demasiadamente concreto e direcionador do presente e do futuro.

Por outro lado, pode-se dizer que essas relações passaram a funcionar em um movimento avessado. Se antes as alianças pareciam impulsionar a dispersão, como no caso da separação dos Kuikuro-Matipu e dos Kalapalo-Nahukwá, com a chegada dos agentes externos, o estabelecimento de novos centros de interesse ao longo das cabeceiras dos rios e a drástica e inevitável baixa demográfica, esses povos foram levados a se concentrar, se congregar e dispor dos mesmos meios para assegurar seu bem-estar.

Não serei capaz de desenvolver aqui as consequências desses fenômenos na construção da “paz xinguana”. Elas podem ser consultadas nos trabalhos de Menezes Bastos (1992), Basso (1977), Coelho de Souza (2001), Gregor (1977). A questão que fica, porém, é que estas reuniões interétnicas em um mesmo local, tão logo se estabeleceram, começaram a se desfazer. Assim, os Matipu e Nahukwá, pelo que se pode apreender da continuidade de sua história, separaram-se na década de 1980 e, no início dos anos 2000, novas divisões ocorreram no seio de cada um. Atualmente, distribuem-se em quatro aldeias diferentes: Jagamü e Magijape (Nahukwá), e Ngahünga e Buritizal (Matipu). Estas separações, com certeza, traçaram fronteiras em cima de territórios subjetivos entrecortados, onde a mistura de pessoas emite, até hoje, suas ambiguidades quanto à identidade de um ou outro indivíduo no interior desses grupos.

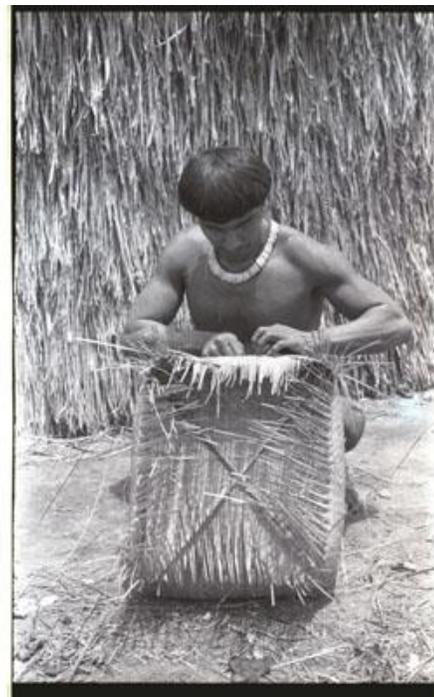
Ainda assim, isto demonstra o quanto memórias antigas podem ser reativadas por novos agentes sociais e o quão ininterrupta são (e foram) as transformações sociais nessa região. Sem dúvida, a recuperação, neste sentido, é muito mais política do que populacional: como é possível, após tantas combinações e amálgamas, recosturar diferenças e retomar identidades separadas? A essas e outras questões relacionadas as narrativas orais indígenas fornecem bons indícios de resposta.



Mapa 3: Aldeias Indígenas do Alto Xingu. Elaborado por Marina Pereira Novo

Bloco II | As figurações da palavra

ii.i. O cotidiano da fala: gêneros verbais no Alto Xingu



FOERTHMANN, Heinz. Índio Nahukwá fazendo cesto. Mato Grosso, 1944. Negativo, p&b, 35 mm (disponível em: Base de dados online do Museu do Índio da FUNAI)

Olho a fotografia deste índio Nahukwá, tirada por Heinz Foerthmann no ano de 1944, em pleno processo de confecção de um cesto de vime. Há aí toda uma maestria e rigorosidade no emendar do trançado, na composição de um recipiente estriado, que sobrepasa as exigências práticas para que este cumpra a função plaina do transporte e da carga. Como se pode ver no detalhe da imagem, pontas soltas são ligadas a fios amarrados, enquanto outras pendem ainda pelas quinas, como barbatanas secas esperando para serem agregadas ao mar de ondas já liquidadas.

Penso que as histórias contadas pelos povos do Alto Xingu, sejam elas narrativas sobre a origem de grupos, sejam relatos pessoais ou mitos sobre seres sobrenaturais, podem ser pensadas a partir da imagem de uma *tessitura*. Cada ponta solta seria uma nova possibilidade de começo, saltando, ela mesma, de múltiplos fios interligados pela voz dos antigos na rememoração de eventos passados: fios que correm em direções contrárias, paralelas e sobrepostas, compondo um plano de fundo constantemente reformado, como se

o cesto da vida fosse sendo construído e preenchido de mão em mão, passando de uma geração para a outra.

A matéria-prima desta trama de histórias – substância não menos abrasante do que a palha – é a palavra, que em Karib se traduz por *aki*. Para se referir a qualquer tipo de narrativa nesta língua, desde uma notícia trazida de fora até uma elaborada história tradicional ou mitológica, usa-se o termo *akinha*, para o qual *aki* serve de raiz. Contudo, embora seu campo semântico seja extenso, as *akinha* devem ser vistas como uma forma de estruturação e organização das palavras específica dentre outras, que em conjunto compõem o uso cotidiano da linguagem nessas sociedades.

Para cada situação, dependendo do espaço e do contexto interacional no qual as pessoas estão inseridas, o modo de utilização da fala pode variar. Como mostra Franchetto (1986: 247), “a configuração dos espaços físicos e simbólicos da aldeia é a dos espaços dos diversos tipos de fala”. Assim, a maior ou menor presença de regras num determinado local pode ser percebida, mesmo por um ouvido não naturalizado, pelo modo de falar dos atores sociais que o ocupam. O regime da comunicação informal e privada, típico das conversas trocadas nas áreas que circundam as casas (*âgáhi*) – onde predominam as piadas, os assuntos domésticos, as “fofocas” e as conversas sobre casos rotineiros –, por exemplo, contrasta fortemente com o praticado no centro da praça (*hugogo*): local eminentemente cerimonial e predominantemente masculino, onde toda fala é flexionada para o polo do ritual e do interesse público, tornando-se altamente formalizada e especializada.

Níveis de formalidade também variam de acordo com a posição ocupada pelos interlocutores na rede de parentesco, sendo que a relação de afinidade escasseia o uso da palavra em correspondência com o aumento do *ihütisu*⁴⁶ (“vergonha”): os nomes dos pais do conjugue e de cunhados do mesmo sexo não podem ser pronunciados e, quando estão em presença uns dos outros, a interação deve ser sempre comedida (evitação do contato face a face e do olhar direto). O mesmo se passa com os jovens reclusos, as mulheres menstruadas, os mensageiros em vilas estrangeiras e em qualquer situação de conflito ou perigo.

⁴⁶ Cf. em paralelo à obra de Basso (1973: 46-48), em que ela propõe uma divisão dos espaços da aldeia Kalapalo levando-se em conta os locais “privados” e “públicos” de interação, e acrescenta uma subdivisão para estes últimos em: áreas onde impera (ou assim espera-se) o *ihütisu* e áreas de não-*ihütisu*.

Do mais, também as pessoas – em suas diferenças de gênero, idade, presença na vida pública (chefes, xamãs, feiticeiros, professores, mensageiros etc.) – utilizam-se de maneiras distintas da linguagem e existem várias categorias apelativas para designar os que dominam um ou outro tipo de linguagem específica. Reproduzo abaixo uma breve enumeração dos nomes de alguns desses “especialistas da palavra”, dada para o caso Kuikuro:

O conhecimento de muitas *akinhá*, do *anetü itagihu* (“conversa de chefe”, discursos cerimoniais), das *kehegé* (“rezas”) ou dos *égi* (“cantos”), são saberes específicos, adquiridos por determinadas pessoas e a elas atribuídos. Tem, assim, os *akinhá oto*, “donos de histórias”, os *kehegé oto*, “donos de rezas”, *iginhu oto*, “donos de cantos”. Cada canto tem seu *oto* [“dono”]. O *oto* tem prestígio social, dentro de sua aldeia e no Alto Xingu como um todo. O *akinhá oto* “tem” (*ngipi*) as histórias que ele sabe e sabe contar bem. Qualquer pessoa pode contar, mas os Kuikuro preferem ouvir contar dos sábios *akinhá oto*. Para aprender *kehegé* (rezas) e *égi* (cantos) precisa pagar (*ihipügü*, “pagamento”) ⁴⁷. E para ter o serviço de um *kehegé oto* (dono de rezas) ou de um cantador, também precisa pagar. (FRANCHETTO, 2003b: 25-26)⁴⁸

Ainda segundo Franchetto (1986: 247), “um continuum separa e liga a fala prosaica do dia a dia, cujas restrições são simplesmente as da estrutura linguística, dos gêneros mais formalizados, que marcam situações rituais e públicas”. Ao longo deste *continuum*, continua a autora, “a fala se transforma aos poucos em fala cantada, até chegar ao canto propriamente dito” (idem)⁴⁹. Por isso, cabe especificar as características de alguns desses gêneros, já que elas me auxiliarão, posteriormente, a interpretar o relato de Kalühi.

Ainda que Kalühi não seja nenhum “mestre de histórias” (*akinha oto*) reconhecido, ver-se-á que sua fala oscila no interior desta continuidade, porém com uma tendência para se aproximar do polo das narrativas mais formalizadas. Em parte, isto poderia ser explicado porque qualquer indivíduo socializado acaba por absorver, ao longo do tempo de sua

⁴⁷ Guerreiro (2012: 48) chama atenção para o fato de que a exigência de pagamento faz com que os conhecimentos sejam inseridos em uma “economia”, a qual “é inseparável das relações de parentesco”, já que normalmente é através delas que os aprendizes acessam seus mestres e são definidas as formas, a quantia e a obrigatoriedade ou não da transação. Infelizmente, não sou capaz de dar mais pormenores a esse respeito.

⁴⁸ Evidências de um mesmo tipo de classificação foram imensamente discutidas nas obras de Basso para o caso Kalapalo (1973; 1985; 1995; 2001) e encontram paralelos em outras comunidades alto-xinguanas fora do agrupamento Karib, como testemunham os trabalhos de Gregor (1977) sobre os Mehinaku e de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapíti.

⁴⁹ Ver reprodução do quadro com os “*Principais Gêneros de Fala Kuikuro*” (e, por extensão, Karib) em anexo.

convivência com o resto da comunidade, um pouco dos padrões de discurso estabelecidos social e oralmente; por outro lado, penso que essas variações podem representar atos intencionais do narrador, ligados à construção de sua própria imagem frente ao público para o qual performa sua *akinha*⁵⁰.

Abordarei resumidamente a distinção entre três gêneros de fala da língua Karib alto-xinguana: a “fofoca/mentira” (*aũgene*), a “conversa de chefe” (*anetü itaginhu*) e, por fim, as já anunciadas narrativas (*akinha*). Em seguida, passarei a uma discussão mais aprofundada do estatuto deste último, sendo ele o que mais interessa para esse trabalho, embora os outros dois sejam duas balizas para acompanhá-lo em suas transformações.

O termo *aũgene* (na grafia Kalapalo) sobrepõe, semanticamente falando, o significado de duas palavras em português: “mentira” e “fofoca”. Quanto à abrangência da primeira, sabe-se que o verbo “mentir” (*aũgi*) é utilizado para expressar tanto as ações de manipulação do valor de falsidade do enunciado, quanto também para se referir aos casos em que o sujeito da fala incorreu em erro ou se equivocou (FRANCHETTO, 1986: 275-276). Aqui, o fato de omitir informações, como no caso de alguém que conta uma narrativa tradicional pela metade ou esquecendo alguns detalhes, também é visto como um caso de “mentira”. Igualmente o é a fala acusatória, como a de quem indica o nome de um feiticeiro ou a palavra oculta deste (um verdadeiro “mentiroso”), o qual objetifica em doença a sua denúncia – mas, nesse caso, a “mentira” é vista como mais baixa, fruto de um ato ou discurso “feito” e reprovável, o que não as impede de circular mesmo assim.

Portanto, a mentira deve ser vista, seja como fruto da intenção (implícita ou explícita) de “enganar”, seja como resultado de uma “falsificação” da qual participa não só quem escuta o enunciado, mas também quem o formula. Nesse último sentido, colocando enunciadore receptor no mesmo patamar quanto ao estatuto do discurso, pode-se dizer que a “mentira” se manifesta sempre que uma mensagem possa ser ou tenha sido manipulada e interpretada. Dito de outra forma: a mentira, menos do que resultar de um contraste de tipo essencial entre palavra e realidade, uma quebra entre referente e referenciado, é uma maneira de marcar a

⁵⁰ Neste caso, vale lembrar que Kalühi é um filho de chefes Jagamü. No entanto, como falarei no bloco III, sua descendência de *anetü* foi extremamente conturbada pela perda dos pais quando ele ainda era bem pequeno, o que leva muitas pessoas a duvidarem dele e não darem muito valor a esse aspecto de seus status social.

potencialidade “ficcional” ou “inventiva” de qualquer relato ou fato narrado. Voltarei a esse ponto na discussão sobre as autobiografias na próxima seção.

Já quanto à acepção de “fofoca”, é comum se ouvir dizer que ela “circula” (*ahigijü*). Este verbo é interessante, pois ainda que sempre haja acusações visando focalizar o “fofoqueiro” (*aũgene oto*, “dono da mentira”), dificilmente ela se deixa fixar sobre a cabeça de um único propulsor. É curioso como alguém, identificado como um “mentiroso”, sempre tenha um outro para o qual transferir a sua culpa, como se o *aqui* estivesse sempre disposto a tornar-se um *lá*, criando um verdadeiro jogo de espelhos que gera mecanismos de defesa para quem tem que lidar com a difamação pública. Sobre isso, tem-se que:

A imputação de responsabilidade para qualquer ato anti-social, com a identificação do culpado, é algo evitado, a não ser no âmbito da comunicação secreta individual e privada, porque significa o perigo de um conflito aberto e insanável; isso se torna muito mais terrível quando feitiços e feiticeiros entram em cena, pois o que está em jogo, afinal, é a própria morte. (FRANCHETTO, op. cit.: 277)

Por isso, comumente as pessoas evitam deixar transparecer suas fofocas. Em um determinado momento de sua narrativa, Kalühi afirma que na casa do seu pai não se podia fofocar (*inhalü apa üngü engü kütsü inhanümi inhalü*). A palavra utilizada por ele, e que neste contexto foi indicada pelos tradutores indígenas como significando fofoca, foi *kütsü*, que é uma interjeição de nojo, denotando também “ruim” (GUERREIRO, 2012: 317). A partir dessa aproximação de caráter contextual, pode-se entender melhor o aspecto negativo da fofoca apontado acima: justamente, sua capacidade de desencadear acontecimentos indesejáveis, como a belicosidade – característica dos *ngikogo* (“índios bravos”), aos quais os alto-xinguanos se opõem engulhados.

Se, no sentido da sua nocividade, a fala mentirosa é vista como “feia”, “ruim” e desestabilizadora dos laços sociais, de outro lado tem-se que a fala mais “bonita”, “boa” e firmadora de relações é a pertencente ao chefe. Os Yawalapíti apontam seus chefes (*amulaw*) como sendo “homens da praça”, porque são reconhecidos como detentores da “fala verdadeira” (*yayakaturalí-ruru*) – o discurso público e cerimonial por excelência (VIVEIROS DE CASTRO, op.cit.: 218-219). Aqui, o profundo domínio de mecanismos de requinte e de formalização (controle da vocalização, extenso repertório de elementos figurativos com referência espaço-temporal e de códigos “arcaicos”, utilização de macro e micro paralelismos

etc.), somado a uma profunda correspondência aos padrões ideais de comportamento (generosidade, hospitalidade e pacificidade, todos componentes do já mencionado *ihüitisu*) corroboram para a construção de uma identidade pessoal que serve de modelo para o resto da comunidade.

Por isso, a *anetiü itagihu* (do Karib, “fala/conversa de chefe”) é objeto de grande reconhecimento. É ela que compõe o ápice das cenas de oralidade dos rituais regionais, possuindo um papel essencial na construção de uma interação pacífica entre as aldeias participantes⁵¹. Como mostra Franchetto (2000), nestas falas cerimoniais as ocorrências discursivas são marcadas pela utilização de recursos estilísticos altamente rebuscados, os quais identificam as “falas de chefes” (*anetiü akisü*) com a ancestralidade: “o reconhecimento de uma tradição, de uma união com os ancestrais, e não as relíquias de uma variante linguística desaparecida” (idem: 492).

A associação entre a figura dos chefes e dos ancestrais pode ser ainda desdobrada se pensada a partir das tensões existentes, no pensamento indígena, entre um passado, até certo ponto mitológico, visto também como “modelo” ou “origem”, e um presente cujo motor assenta-se sobre a repetição/atualização mais ou menos perfeita do primeiro (VIVEIROS DE CASTRO, 1977; FRANCHETTO, 2000). Esta distinção entre tempo mítico e atualidade, lembra Viveiros de Castro, deve ser vista como não radical nem dualista: “há uma continuidade, uma gradação entre modelo e réplica” (op.cit.: 177), através da qual os humanos (*kuge*) são classificados e disputam posições sociais. Mais uma vez, portanto, aparece a ideia de um *continuum*, como o que liga os diferentes tipos de fala.

Paralelos entre a pessoa do chefe e sua fala podem ser encontrados ainda na oposição e no trânsito de sujeitos entre uma categoria, extremamente reconhecida, de *anetiü hekugu* (“chefes de verdade”) e outra de *indzonho anetiü* (“chefes pequenos”)⁵². O qualificativo

⁵¹ Sobre isso, cf. GUERREIRO, 2012: cap. V; FRANCHETTO, 2000; BASSO, 1973: cap. VII

⁵² Como mostra Basso (1973:133), uma das formas pelas quais os Kalapalo diferenciam estes tipos de chefe é partindo-se de um princípio de “hereditariedade”. Assim, descendentes bilaterais de chefes seriam vistos mais facilmente como “chefes de verdade”, enquanto os herdeiros por uma só linha (paterna ou materna) seriam menos “nobres”. Neste caso, destaca-se ainda a sobrevalorização da patrilinearidade (Cf. GUERREIRO, 2012: cap. II). Não obstante, outro critério – associado aos aspectos éticos e morais que regem a interação intra e interaldeã no Alto Xingu (adequação ao já explicitado *ihüitisu*) – auxiliam diferentes herdeiros à chefia a reivindicarem a preponderância de seu status de *anetiü* perante os outros, o que, como seria de se esperar, é uma das fontes de conflito e faccionalismo no Alto Xingu (BASSO, op.cit.: 119).

hekugu (“de verdade”) aparece, da mesma forma, ligado aos tipos de discurso. Portanto, para as *anetü akisü* a veracidade das histórias narradas tem um peso decisivo, já que está em íntima conexão com a imagem pública da pessoa e com a posição social desempenhada por ela.

Passo, agora, para o terceiro dos gêneros de discurso aqui analisados, as *akinha*. Como já foi dito, muitas coisas podem ser designadas por este termo, afinal “tudo tem história” (FRANCHETTO, 2003a). No karib alto-xinguano, para expressar o ato de “contar/narrar”, pode-se utilizar três verbos: o primeiro é formado pelo acréscimo da raiz *-ha* (“fazer material”, em oposição a *-üü*, “fazer imaterial”) ao termo *aki*, *akiha*; o segundo, *iha*, traduzido como “mostrar/tornar visível”; o terceiro, *tu* (normalmente acrescido dos morfemas *-tagü* ou *-nügü*, que conferem aspecto continuativo e pontual, respectivamente), denota a ação de “dar”. Portanto, as histórias se produzem, aparecem e circulam, como também acontece com os corpos e com as coisas.

Pode-se dividir as *akinha* em três tipos, de acordo com seu estilo e conteúdo: (a) as *akinha hekugu* (“verdades/boas”), as quais normalmente são assunto dos “mestres de história” e se referem a eventos muito antigos ou ligados a personagens mitológicas, cobrindo assim a função semântica da palavra “mito”, que não encontra nenhum análogo no vocabulário karib do Alto Xingu; (b) as ditas *akinha*, simplesmente, que incluem nesse caso a possibilidade da “mentira”, nos sentidos a ela atribuídos localmente, como inerente ao discurso; e (c) as *akinha hesinhügü* (“histórias feias/ruins”), narrativas em geral feitas para causar riso ou divertir as pessoas, cujo conteúdo é geralmente sexual⁵³.

Os povos Karib do Alto Xingu consideram que uma boa história seja relativamente longa e bem estruturada, de modo que as informações fiquem bem assentadas na memória dos ouvintes – o que é feito por meio da repetição de palavras, do uso de paralelismos, assim como através do recurso a elementos figurativos que aguçam a vivacidade e a imaginação dos fatos descritos (ideofones, referências à paisagem local e a lugares conhecidos etc.). Do mais, espera-se que o narrador dialogue com aqueles que o escutam, impelindo (ainda que indiretamente) interlocutores especiais a lhe colocarem perguntas (o *tütsoho*, traduzido por Basso [1985], como “*what-sayer*”) e a participarem do relato.

⁵³ Apresento estas divisões com base nos trabalhos de Franchetto (1986; 2003a; 2003b), Basso (1973; 1985; 1995) e Guerreiro (2012).

Mas, o que exatamente se pode esperar de uma *akinha* e como situá-la, quanto aos valores e efeitos sociais que ela mobiliza, no interior das sociedades alto-xinguanas? E quais são as repercussões antropológicas existentes entre este gênero de discurso karib e o de outros povos da América do Sul indígena? É para isso que me voltarei agora, procurando dar conta de uma releitura bibliográfica mais extensa.



ii.ii. Estatuto dos discursos indígenas

De uma história sobre o começo ou a origem de um povo, tanto quanto de um relato pessoal de cunho autobiográfico, pode-se esperar encontrar sempre uma mesma característica: a descrição pormenorizada das experiências de indivíduos que presenciaram um ou mais eventos significativos com consequências transformativas para seus destinos, levando-os a repensarem estratégias de vida para si e para suas famílias.

Isso cabe tanto para as *akinha hekugu* que contam as peripécias de seres que, por uma espécie de estrangeirismo, dir-se-ia “mitológicos”⁵⁴, tanto quanto para os relatos de eventos recentes envolvendo os habitantes de aldeias e grupos locais. Assim, as histórias são uma grande reunião de referências geográficas, genealógicas e de experiências de pessoas mais ou menos importantes que marcaram presença na memória coletiva e nela permaneceram por conta da transmissão oral (BASSO, 2001).

Por isso, um dos aspectos mais gerais dessas histórias é sua variabilidade, sendo que diferentes famílias e grupos, mesmo que tenham passado algum tempo misturados com outros, guardam suas próprias versões sobre determinados acontecimentos passados. Isto não se manifesta com grandes transformações no que concerne às narrativas do tipo “mitológicas”, as quais se cristalizaram regionalmente ao longo de séculos de interação e de trocas simbólicas e, por isso, aparecem com maior regularidade entre os povos da região. Por outro lado, é muito comum no que concerne às *akinha* do começo de aldeias ou sobre a interação entre coletivos autônomos de pessoas. Isso porque cada indivíduo ou família

⁵⁴ Cf. por exemplo a *akinha* sobre a origem do Sol e da Lua, em que ambos os astros (na verdade, seres astrológicos e heróis fundadores da cultura alto-xinguanos) são encarnados pela figura dos gêmeos Taūgi e Aulukumã. Uma versão Kuikuro está disponível em Villas Boas & Villas Boas (1979).

referencia-se ao passado através das relações com seus ancestrais e aldeias de origem e, nesse sentido, em toda história oral indígena se prenuncia a tonalidade de um registro biográfico.

Eis o que diz Ellen Basso sobre o senso de história Kalapalo (1995: 295):

Para os Kalapalo, a história é antes de mais nada biográfica, na medida que os eventos do passado são lembrados como histórias [stories] sobre pessoas específicas, nomeadas. Ideias sobre essas pessoas, pertencendo à sua agência emocional, motivações e objetivos especiais, juntamente com mudanças em sua subjetividade, são de longe mais importante para o senso Kalapalo de história [history] do que descrições objetificadas e generalizadas de eventos ou de grupos de pessoas.

Tal fato, pude perceber logo de início ao começar a lidar com o depoimento pessoal de Kalühi. De fato, aquilo que denominei como a autobiografia de um descendente de chefes Nahukwá é, ao mesmo tempo, uma narrativa de origem deste povo. Na ocasião em que o depoimento de Kalühi foi gravado pelo meu orientador – em 2009, na aldeia Kalapalo de Aiha (onde o narrador vive atualmente) – Orlandinho, um dos interlocutores presentes, pediu-me para contar a história do “aparecimento/origem do povo Jagamü” (*Jagamü otsogitsügü*). Kalühi, todavia, afirma não saber quem teria “aberto” (*akenügü*, no sentido de “fundar”⁵⁵) a aldeia. Após trocarem algumas palavras para contornarem esse impasse, Kalühi começa seu relato explicando os antecedentes e as circunstâncias envolvidas em seu nascimento e prossegue a história descrevendo sua própria trajetória dentro do PIX⁵⁶. Antes, porém, de apontar a especificidade das autobiografias indígenas, devo fazer alguns comentários de ordem mais geral, criando pontes entre as *akinha* dos povos Karib do Alto Xingu e outras formas discursivas ameríndias.

O exemplo de Kalühi deixa claro que o relato oral sobre a origem de um povo pode estar intrinsecamente ligado à trajetória de um indivíduo que se reconheça ligado a ele. Esse fato é ainda mais evidente, como aponta Guerreiro (2012: 99), quando se escuta narrativas contadas pelas parentelas de *anetü*. Levando-se em consideração o fato já indicado de que a reivindicação da origem, para essas redes de parentes, tem consequências políticas e sociais significativas para o *status* de seus membros na vida de suas comunidades atuais, percebe-se

⁵⁵ A tradução literal, no entanto, seria: “derrubar a mata”.

⁵⁶ Retomarei esses pontos em detalhe no bloco seguinte.

como as pessoas podem se utilizar do canal comunicativo para disputarem posições de prestígio e reconhecimento na vida coletiva⁵⁷.

De outra parte, a variabilidade das versões sobre um mesmo evento ou episódio mostra justamente que os narradores *não* são representantes típicos de suas sociedades. Afirmar o contrário seria adotar, como diz Suzanne Oakdale (2005: 176)⁵⁸, “uma visão distorcida da cultura como sendo homogênea”. Com efeito, estudos recentes têm demonstrado que as narrativas indígenas (sejam elas autobiográficas ou não) são utilizadas e estruturadas de modo a servirem de canal comunicativo para a transmissão não só de informações sobre o passado, mas também para propalar valores morais, espirituais, guerreiros ou outros (BASSO, 1995, 2001, 2014; VEBER, 2014). Tais valores podem ser importantes, de acordo com o ponto de vista de seus narradores, para a manutenção de suas tradições e da vida de seus parentes no presente (OAKDALE, 2014b). Nesse sentido, as histórias contadas variam de acordo com uma subjetividade autorreflexiva, atenta aos diversos contextos em que um indígena pode estar imerso.

Isto chama a atenção para o fato de que os narradores indígenas são sujeitos políticos, agindo muitas vezes com o objetivo de se inserirem em comunidades ou de (re)criarem formas de reconhecimento cultural. Neste ponto, é ilustrativa a discussão feita por Geraldo Andrello (2010) sobre a publicação, nos últimos dez anos, de livros de mitologia e de narrativas de clãs dos povos do Alto Rio Negro (Noroeste Amazônico). Os grupos desta região, tal como os do Alto Xingu, vivem em uma rede multiétnica. Neste contexto, como ressalta Andrello, “o esforço [dos indígenas] em transformar narrativas em textos escritos quer, precisamente, evidenciar as diferenças entre suas respectivas ‘culturas’ – seus cantos, danças, nomes e versões próprias das histórias de origem” (idem: 21). Do mais, as extensas genealogias traçadas por diversos narradores durante seus relatos permitem conhecer como,

⁵⁷ Este é um aspecto que mereceria, inclusive, um estudo mais aprofundado do tema, feito através da comparação de diferentes histórias de chefes e de seus parentes. A partir daí, poder-se-ia observar como, através de relações políticas e sociais específicas, novas formulações da história e de seus agentes despontam e se integram à narrativas passadas.

⁵⁸ A autora faz referência indireta à obra de Vincent Crapanzano (CRAPANZANO, 1984:954 apud OAKDALE, idem).

ao longo da história, os grupos da região ampliaram ou estreitaram suas alianças entre si ou com os brancos (idem: 11-12)⁵⁹.

Pode-se recorrer ainda a outros exemplos, como à autobiografia de Davi Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2010). Através da descrição de suas experiências no interior e fora de sua comunidade, Davi Kopenawa impele seus leitores a se envolverem em movimentos ligados aos direitos indígenas e a repensarem práticas ambientais e de consumo dentro de suas próprias sociedades. Da mesma forma, o livro inédito de Álvaro Tukano, analisado por Mariana Petroni (2013), demonstra como Álvaro descreve sua vida no interior do movimento indígena brasileiro entre os anos de 1970-1990, dando sua própria versão sobre a história do período e realçando sua posição de “líder” ativo em âmbito nacional e internacional (PETRONI, 2013: 187).

Embora se esteja lidando aqui com exemplos de narrativas que passaram da oralidade para o registro escrito, tanto a narrativa de Kalühi quanto outros relatos orais já estudados (BASSO 1995; HIGH, 2015; GOW, 2015), também demonstram usos indígenas do discurso para agenciar novas formulações da história e da identidade étnica. Isto lembra o que Manuela Carneiro da Cunha definiu como “etnicidade”:

[...] o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não oficiais, seja pela ambiguidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos. Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. (2009: 239; grifos meus)

Não obstante, talvez pela sombra ideológica que a aproximação entre tradição e discurso parecia projetar sobre as fontes etnográficas, as autobiografias ocuparam durante muito tempo um lugar relativamente dúbio na agenda da antropologia (COURSE and OAKDALE, 2014: 4). Como argumenta Ellen Basso, esses relatos “são frequentemente tratados como se fossem ‘micro-histórias’, exemplificando tendências e processos

⁵⁹ Portanto, o caso do livro de histórias dos povos do Alto Rio Negro apresenta um exemplo da potencialidade do uso dos livros para se arquitetar identidades e delinear pertencimentos em um sistema regional que, desde o contato com os salesianos, engloba também o mundo de quem não é índio.

generalizados e pessoalmente descontextualizados” (BASSO, 1989: 551). Isto significa que os elementos discursivos dessas narrativas foram vistos amiúde como arbitrários e fruto de meras manipulações individuais. Neste caso, desde as imagens e episódios narrados até os recursos de estilo, estar-se-ia lidando com fenômenos cujo significado reside fora do enunciado, em uma subjetividade que permanece, ela mesma, estrangeira ao seu próprio discurso e às formas socialmente reconhecidas de comunicação.

Tal postura, contudo, deixa o pesquisador às margens, por um lado, de questões sobre patrimônio, ancestralidade e direitos indígenas, evocadas com os exemplos trazidos mais acima. Por outro, tem uma consequência ainda mais grave: a de despojar os próprios índios de sua capacidade de agência e de seu espaço de atuação no mundo, uma vez que invalida a relação entre seus discursos e os contextos sociopolíticos em que estão inseridos. Isso conduz, portanto, a afastar a opinião segundo a qual a presença de uma subjetividade acarreta o obscurecimento da verdade de uma versão. Neste sentido, Hanne Veber parece estar correta quando afirma:

Também é comumente aceito que um tal gênero de his/estória [isto é, o autobiográfico] é raramente um reflexo face a face “do que realmente aconteceu”, mas tampouco trata-se de algo inteiramente inventado. As histórias que fazem história devem corresponder, em certa medida, às experiências que sua audiência pode reconhecer como sendo suas próprias. As histórias alcançam credibilidade porque elas ecoam uma estrutura coletiva de referência que contribui para o senso de comunidade. (VEBER, 2014: 93; grifos meus)

Portanto, é justamente porque serve de base para o reconhecimento mútuo de significados dentro de uma dada sociedade – mediando e ajustando interpretações pessoais sobre relações sociais – que esta “estrutura de referência”, de que fala a autora, acaba por conferir (ou não) credibilidade a uma simples estória, transformando-a então em uma história⁶⁰. Com efeito, como mostra Ellen Basso, essas narrativas indígenas constroem contextos retóricos nos quais os narradores se tornam “responsáveis perante um público crítico e, por conseguinte, têm de ajustar sua ação para satisfazer esta audiência”, sendo que uma “experimentação criativa” de elementos-chave da cultura é, inclusive, esperada e

⁶⁰ Distinção que, por mais esse motivo, recusei fazer neste trabalho.

estimada pelos seus ouvintes (1985: 2). Logo, longe de obscurecer a veracidade da história, a subjetividade é a base a partir da qual ela é construída e performada publicamente.

Ainda por esse caminho, pode-se dizer que as autobiografias são importantes catalizadores conceituais, do ponto de vista da etnologia, pois permitem articular as pessoas e as memórias de origem de seus grupos, apontando para um processo criativo da história, o qual demonstra que o passado, assim como a cultura, não é algo amorfo e estanque, mas sim sempre aberto a novas formulações por parte dos agentes (FAUSTO e HECKENBERGER, 2007: 4). Foi por se atentarem a essas inserções inventivas que o ato de narrar insere na reconstrução verbal de elementos não-verbais (isto é, nos aspectos dito “factuais”), que muitos pesquisadores começaram a dar atenção aos aspectos pragmáticos dos eventos ou situações em que histórias são contadas⁶¹.

Tal perspectiva permite expandir o leque de questões colocadas pela antropologia das práticas verbais, levando-a a superar dicotomias classicamente enraizadas como as que opõem “indivíduo” e “sociedade”, “fato” e “representação”, “símbolo” e “realidade”, para se perguntar “como esses relatos encorajam um novo sentido de agência e um curso de ação para as pessoas no momento em que são narrados” (OAKDALE, 2005: 8)⁶².

Também pude perceber, lidando com o depoimento de Kalühi, que relatos indígenas de cunho autobiográfico não se deixam agrupar em torno de uma “história de vida”, isto é, não compõem o relato totalizante *d’Une vie* (BOURDIEU, 1989: 69) nem representam a personalidade de um sujeito como um todo coerente e completo. Neste caso, é interessante perceber como estas narrativas não constituem uma exposição linear do desenvolvimento de intenções e propósitos individualizados. Por outro lado, elas possuem “uma qualidade episódica” (OAKDALE, 2005: 9)⁶³, através da qual a vida de uma pessoa é revelada a partir do amalgamento de múltiplas cenas, costuradas umas nas outras por intermédio da descrição apurada da geografia local e da expressão das experiências subjetivas do narrador sobre

⁶¹ Um bom resumo desse debate pode ser encontrado em Franchetto, 1986: 269-275.

⁶² Como glosa para o que acaba de ser dito, deixo aqui um trecho de um belo artigo de Kofes sobre o tema (2015: 36): “As biografias podem ser dispositivos para criar pessoas, personalidades, santos, heróis e fracassados ou, ainda, incorporar ideias e valores – ideologias e moralidades – em vidas concretas, considerando-as como passíveis de serem expandidas, supondo a vida como modelo passível de imitação”.

⁶³ Em seu livro *The Last Cannibals: A South American Oral History*, Ellen Basso (1995) apresenta uma coleção de narrativas cuja expressão desse caráter episódico de que fala Oakdale é eminente.

eventos que o colocaram em relação com outras pessoas e comunidades. Nesse sentido, creio ser extremamente valiosa a consideração feita por Kofes (2015: 33) de que “onde há um nome há um conjunto de relações”: ideia que me traz novamente à cabeça a imagem do balaio de palha reproduzido no início desse bloco – onde há uma forma de vida carregando o seus conteúdos, é de se notar que ela é manufaturada em rede.

Sendo assim, as biografias indígenas podem ser pensadas, como propôs Bourdieu para a análise das histórias de vida, através da noção de *trajetória*, ou seja: “[...] como uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço ele mesmo em devir e sujeito a incessantes transformações” (op. cit.: 71). Duas ressalvas, porém, precisam ser feitas neste caso: a primeira delas é que, no contexto ameríndio, este agente ou este grupo nem sempre permanecem os mesmos ao longo destes percursos, como ilustra, por exemplo, o estudo de Cesarino (2014) relacionando xamanismo, autobiografia e narrativas de cura entre os Marubo. Segundo o autor, ao longo da descrição das trajetórias de iniciação ou das transformações em seções de cura, os xamãs descrevem a si mesmos como “pessoas múltiplas” (*multiple person*), as quais passam por um processo de revezamento subjetivo, vindo a ser “outra pessoa”, isto é, “pessoas com qualidades e conhecimentos distintos daqueles compartilhados pelos demais moradores da terra, os Marubo” (idem: 135).

Do mais, parece que as trajetórias xamânicas não são as únicas a acionarem processos subjetivos de redefinição da pessoa e de seu status social. Transformações históricas, envolvendo o remanejamento de pessoas no interior de redes sociais diversas daquelas de origem, bem como dinâmicas regionais que sobrepõem diferentes sistemas de orientação cultural ou linguística (como é o caso do Alto Xingu), estão também associadas a processos de redefinição de pessoas e de identidades. É o que aponta Coelho de Souza para o caso Aweti (também residentes do PIX), a partir da análise do depoimento de um filho de chefe sobre a origem de seu povo. Nesta narrativa, o estabelecimento da aldeia em sua região atual é associado à transformação dos ancestrais Aweti em *mu'at*, isto é, “gente/humano” (COELHO DE SOUZA, 2001: 368). Neste caso, não apenas a noção de pessoa, como também a de humanidade, parece estar relacionada a processos de (des)territorialização

(idem: 400). Tais associações podem ser observadas ainda nas práticas verbais dos Wapishana (FARAGE, 1997: ver esp. o cap. II).

A segunda ressalva, que aponta para uma limitação crítica da noção de Bourdieu, é que a ideia de trajetória não coloca o pesquisador em contato com as maneiras pelas quais um indivíduo constrói e exhibe a sua narrativa – quer seja, o modo como ele toma essas variações subjetivas e coletivas ao longo do espaço e do tempo, não como dados de um percurso simplesmente realizado, mas sim como eventos cuja ocorrência lhes permite, num ato de fala, representar publicamente o passado e reconstruir uma história futura.

Tudo se passa, portanto, como se as noções de pessoa e de humanidade estivessem associadas ao pertencimento a uma determinada configuração relacional (de maior ou menor escala, conforme a área etnográfica considerada) e, por conseguinte, ao sentimento de partilha de um mesmo passado⁶⁴. Caberia agora, portanto, explicitar brevemente como esse sentimento é produzido e quais as suas implicações para este trabalho.



ii.iii. Figurações da pessoa e de coletivos

Na seção anterior esforcei-me para explicitar as principais características das narrativas indígenas, em especial as de cunho autobiográfico, indicando como elas encaminham para uma noção da história enquanto *processo*. Nesse ponto, poder-se-ia dizer, eventos passados transportam-se para contextos presentes e projetam-se para circunstâncias futuras, através do exercício constante e reiterado que os dota de significado ou valor.

Este exercício faz parte das atividades cotidianas de qualquer comunidade e realiza-se, consciente e inconscientemente, simplesmente pelo fato de que seus membros estão ligados entre si por laços emocionais, relações de parentesco, têm objetivos em comum, ou simplesmente por conviverem num mesmo território – entendido, aqui, como espaço geográfico e simbólico, ao mesmo tempo.

⁶⁴ Cf. também o artigo já mencionado de Hanne Veber (2014, esp. página 93) sobre autobiografias Asháninka.

Isto está em completa relação com a situação etnográfica que serve de objeto para esta monografia. De fato, antes de sua união em uma só aldeia na primeira metade do século XX, pessoas Jagamü (Nahukwá) e Uagihütü (Matipu) devem ter construído, cada qual a sua maneira, um passado em comum, através do qual os seus descendentes podiam mapear alianças e aversões mais antigas, utilizando-se de velhas memórias para se orientarem em ações presentes.

Acredito que tais memórias devem ter sido acionadas também, posteriormente, nos momentos de remanejamento populacional e no contexto de união entre esses grupos, permitindo-lhes avaliar suas interações segundo valores minimamente positivos. Penso que esses valores auxiliaram no ajuntamento das parentelas reminiscentes para um mesmo local ou, no mínimo, ajudaram-lhes a se estabilizarem pacificamente em uma nova situação social por um período relativamente longo de tempo.

É claro que os Matipu e Nahukwá já compartilhavam uma língua em comum (embora ela não fosse idêntica) e que isso deve ter fornecido uma continuidade de base na hora dos processos de amalgamento de suas aldeias. No entanto, também a dividiam do mesmo modo com os Kalapalo e Kuikuro, e ainda que tivessem uma origem em comum com eles, não recompuseram a situação berçária de seus coletivos.

Não obstante, se a ideia que acabei de esboçar for tensionada mais um pouquinho, percebe-se que, assim como os Matipu tinham lembranças da época em que viviam junto com os Kuikuro em Óti – e, igualmente, os Nahukwá com relação aos Kalapalo da aldeia de Agahahütü –, de certo eles também mantinham vivas as memórias dos conflitos que os levaram a se separar. Aliás, a perpetuação das narrativas que tomei como base no bloco anterior são os próprios testemunhos dessa persistência.

O relato de Kalühi, sobre o qual me debruçarei no bloco seguinte, permitirá dar continuidade a essas reflexões. No entanto, seu depoimento apresenta outras características, seja por sua estrutura formal, seja pelo seu conteúdo, que vão além de representar o que se passou entre os Matipu e os Nahukwá nesse período ou sobre as relações entre ele e outros povos alto-xinguanos.

Conforme também tentei delinear na seção anterior, através das autobiografias indígenas pode-se perceber como pessoas, envolvidas em processos de mudança territorial ou simplesmente em situações de interação intersubjetiva (como são, por si só, os próprios contextos narrativos nas sociedades indígenas, em que narradores estão perante uma série de “outros”⁶⁵), formulam suas próprias versões sobre os fatos e criam novas direções temporais para a história.

Nesse sentido, ao construírem, mostrarem e fazerem circular suas palavras (para retomar as ideias implícitas nos termos do Karib alto-xinguano para o ato de “contar” uma *akinha*), os narradores indígenas estão criando novas figurações do que são as pessoas e os coletivos. Com isso, alimentam o passado de presente e este de futuro, permitindo com que seus valores, culturais e pessoais, sejam carregados por outras mãos sem perderem os traços das suas.

⁶⁵ Esses “outros”, segundo qualificação já discutida no bloco I, podem ser “iguais” (*otohongo*) ou “diferentes” (*telo*).

Bloco III | Kalühi narra a origem do povo Jagamü



iii.i. *Itsikumbalü*

A metáfora utilizada para esclarecer as narrativas indígenas no bloco anterior, qual seja, a do cesto de vime em cosedura, necessita ainda de um complemento para que seja melhor utilizada na compreensão dos usos da palavra no karib alto-xinguano. Esse adendo é oferecido pelos próprios indígenas, através do verbo/conceito *itsikumbalü*. As pessoas costumam se utilizar dessa palavra para se referirem a toda “bifurcação” existente seja no curso de um rio ou caminho, seja em uma narrativa ou em um canto, operada através da mudança de direção no desenrolar de uma ação. O verbo vem de *ĩkuN-*, cujo significado é “braço”, lembrando o sentido de uma ramificação (GUERREIRO, comunicação pessoal).

As *akinha* podem ser vistas, neste sentido, como percursos ou trajetos, linhas de passagem entre um ponto e outro, sendo que estes mesmos pontos estão se movendo: aldeias, coletivos, pessoas e histórias⁶⁶. No meio do trajeto, uma via de possibilidades sempre permite a geração de uma nova versão, parte de uma história que, ela mesma, não deixa de ser pedaço de outros excertos. O que gostaria de pensar, aqui, é como as *akinha*, sejam elas histórias de origem ou (auto)biográficas, podem ser vistas como uma espécie de *itsikumbalü* no curso de uma temporalidade narrativa maior, cujas partes se misturam e se imbricam umas nas outras.

Dessa relação entre histórias e versões, poderia ser dito o mesmo que aponta Strathern (2014) sobre as relações entre partes e todo. Seja uma determinada história, por exemplo, a que abrange as origens do povos Matipu e Nahukwá. Pode-se encará-la como sendo composta de versões ou partes que se agregam em uma totalidade. Mas, essa totalidade é apreendida apenas de uma perspectiva em que cada versão individual tem de ficar

⁶⁶ Estas ideias nos aproximam da ideia de *meshwork*, de Ingold (2011), ao mesmo tempo que nos afastam da noção supracitada de *trajetória*, de Bourdieu, matizando ainda mais as imagens das redes e das configurações relacionais que utilizei aqui e ali nos capítulos anteriores. Tais considerações foram-me apontadas, com muita gentileza, pelos membros da banca durante a defesa dessa monografia. Infelizmente, neste momento, não sou capaz de desdobrá-las com toda a profundidade que mereceriam, deixando essa tarefa entretanto para um futuro próximo. Reconhece-se, de todo modo, a fecundidade que esta noção teria para esse trabalho, permitindo expandir a imagem do cesto (início do bloco II) para quase todo o mapa do PIX – como sugeriu-me Mariana Petroni naquela ocasião...

encurralada no interior do binômio partes/todo, como se ao final uma entidade *sui generis*, dita Matipu ou Nahukwá, sempre as organizasse por fora, assimilando-as ou tornando-as “homófonas”. Por outro lado, quando pensadas a partir do relato das experiências pessoais, vê-se que essas próprias entidades sociais estão abertas à exterioridade e que as etnonímias não lhes permitem se “fechar” numa coerência totalizante. Os grupos estão ligados uns aos outros – tanto quanto os temas de uma determinada narrativa ou as versões de uma determinada história –, por intermédio de ramos que se bifurcam.

Dito de outra forma, assim como se passa com os coletivos de pessoas, as histórias se dispersam, não se descolam ou se desprendem de um todo. Esta ramificação está em completa ligação, creio, com os processos criativos de produção e transformação de histórias e aldeias. Seria de grande valia, portanto, perguntar-se que tipo de fenômenos intervêm nesses processos inventivos, permitindo a geração de outros *scripts* narrativos e de diferentes *locus* que funcionam como novos dispersores de histórias.

A leitura que farei a seguir do relato pessoal de Kalühi tem como ponto de partida essas considerações. Ver-se-á que acontecimentos políticos, ligados, por exemplo, às dinâmicas da chefia e da feitiçaria, são capazes de fornecer uma chave para o entendimento do modo como diversos eventos históricos são transformados em experiências (coletivas e individuais), as quais são relatadas nos discursos. De igual modo, que as relações de parentesco operam como um suporte através do qual uma determinada pessoa, ocupando a função narrativa num certo momento, situa a si e aos outros em paisagens geográficas e em redes culturais. E, enquanto pessoa “compósita” (STRATHERN, 2014: 261), este mesmo narrador carrega suas vivências, intenções e sentimentos que, ao mesmo tempo que o particularizam, também conectam-no a outras pessoas.

Longe, portanto, de tentar fechar a narrativa de Kalühi no interior da história dos Matipu e dos Nahukwá (e vice-versa), procurarei utilizar-me desses guias sociológicos justamente para o fim contrário: para abri-las, mostrar como ao invés de selar uma na outra, criando uma temporalidade única, esses fatores políticos, parentais e pessoais são responsáveis por bifurcar o tempo em múltiplas experiências e histórias.



iii.ii. Nota sobre balizas e apoios usados na leitura da narrativa

Como dito na apresentação desse trabalho, o contato com a narrativa de Kalühi colocou-me frente a impasses linguísticos e culturais que só pude superar a partir do estudo atento e mais detalhado possível da bibliografia, já que não dispus da pesquisa de campo. Empenhei-me, por outro lado, em encarar meu próprio percurso de escuta e leitura desta narrativa como uma viagem pelas formas sociais locais, uma espécie de deriva através de territórios de palavras. Ainda que essa viagem não substitua o contato pessoal e direto com a realidade indígena, permitiu-me apreender as histórias de algumas aldeias e pessoas, estando atento, principalmente, para as formas de registro utilizadas por elas.

Outro percurso que tracei foi tentar delinear as circunstâncias em que a narrativa com a qual trabalhei fora documentada. Como abordado rapidamente no bloco dois, Kalühi contou sua história para meu orientador no ano de 2009, na aldeia Kalapalo de Aiha, onde ele vive atualmente. Na ocasião, estava presente Orlandinho (índio Kalapalo), seu principal interlocutor, mas também outras pessoas, dentre elas a esposa do narrador (Talühi). Ao lado de Antonio, ela e Orlandinho desempenham um importante papel na história, exercendo a postura de *tütsoho* – algo “que serve para perguntar” (GUERREIRO, 2012: 66), traduzido por Basso (1985: 15-18) como “what-sayer”. Como realça a autora, esta figura faz parte integral do processo narrativo, fornecendo parâmetros para o narrador sobre a clareza ou inconsistência do discurso e sugerindo novos caminho (desvios) por onde a história pode correr.

Pelo que pude obter de informação em comunicação com Antonio, a narrativa foi gravada dentro da casa do narrador, por ocasião de um pedido para se ouvir sobre a história dos Jagamü, mediado por Orlandinho. Kalühi, como falei, não é reconhecido como “mestre de histórias” (*akinha oto*) e, mesmo sendo descendente de uma famílias de chefes, não é um especialista cerimonial ou contador das *akinha ekugu*. O que pude presumir de sua idade (algo entorno dos 70 anos?) não serviria de nada para situá-lo no interior de sua autobiografia. Antes, seria preciso medir a passagem do tempo apoiando-se em seus deslocamentos espaciais e ao longo de suas redes de relações com outras pessoas.

Assim, apenas a título de exemplo, da ocasião em que nasce até o momento em que ele diz ter ficado “do tamanho em que estou”, Kalühi descreve que: 1) ficou em Jagamü até

que começou a andar; 2) devido aos constantes ataques dos Txicão, foi forçado a se mudar com sua mãe (classificatória) para Ihumba (outra aldeia dos *Jagamü otomo*); 3) de lá parte para Uagihütü (Matipu) junto de seu tio materno; e 4) vai morar com seu cunhado e irmã na aldeia Kuikuro de Lahatua, onde lhe furam as orelhas e ele se reconhece, por fim, como crescido. A isso, acrescentam-se ainda as demais mudanças territoriais que o levaram a voltar para junto dos Uagihütü em Magijape (época da mistura após as crises epidêmicas), passar pela posterior separação destes e dos Jagamü, até chegar a aldeia dos Kalapalo.

Cada uma dessas mudanças podem ser vistas como “blocos” ou cenas narrativas, que se interligam através de dois eixos: um de tipo espacial, outro temporal. O primeiro, pode-se mapeá-lo através dos deslocamentos territoriais (mudanças ou visitas a aldeias), caminhos percorridos pelo narrador de modo horizontal por paisagens cujas imagens são utilizadas, inclusive, enquanto recurso descritivo no relato. Já no eixo do tempo, os deslocamentos vão se processando no interior das redes de parentesco e, aqui, viagens e derivas acontecem de maneira a compor relações que perpassam diferentes localidades.

É importante notar que tempo e espaço, aqui, desdobram-se um no outro. Os deslocamentos territoriais possuem, para a experiência pessoal, certa espessura temporal: marcam-se quantos dias uma determinada ação tomou, quantas noites se dormiu em certa aldeia antes de partir em viagem etc. De igual modo, as configurações relacionais e a focalização de certas personagens/parentes ao longo da história se assentam sobre territórios específicos, cenários visitados ou de que se poderia dizer que se conhece “de ver falar”⁶⁷.

Na interpretação que farei da narrativa de Kalühi, estes eixos servirão de balizas para observar em que medida mudanças espaço-temporais expressam ou estão interligadas à ação de elementos disruptivos, os quais podem ser entendidos como produtores daquelas. Nesse ponto, focar-me-ei na análise dos efeitos que as acusações de feitiçaria, a perda de familiares, o contato com “índios bravos” ou com os “brancos” têm na trajetória de vida do narrador. Mais, interessará pensar como esses eventos são utilizados pelo narrador na descrição de sua

⁶⁷ Eis o que diz Ellen Basso sobre a imagética das narrativas: “Uma boa performance, de acordo com os Kalapalo, não apenas comunica traços da estória acuradamente, permitindo a extensa repetição e provendo detalhes suficientes para assegurar o interesse do ouvinte, mas também chama atenção e intensifica a experiência através da construção de imagens verbais vívidas (*hutofo*, “usado para conhecer”), as quais fazem com que o ouvinte ‘veja’ (isto é, pense mais vividamente sobre) o que está sendo narrado.” (BASSO, 1985: 16)

própria história e dos coletivos nos quais ele se insere. Dito isso, alguns comentários devem ser acrescentados quanto a minha transcrição da narrativa e sobre o modo como me guiei na leitura de seus elementos formais.

Tomei como principais pontos de comparação as artes verbais dos povos Kalapalo e Kuikuro, já que elas se encontram disponíveis e esmiuçadas, respectivamente, nos trabalhos de Basso (1985; 1989; 1993; 1995; 2001) e de Franchetto (1986; 1993; 1998; 2000; 2003b; 2011)⁶⁸. Além desses, ajudaram-me na compreensão da formação de muitas palavras em Karib e na identificação dos marcadores de modalidade epistêmica, os trabalhos de Santos (2007) e de Rabello (2013). Contudo, embora estas referências tenham me permitido identificar algumas palavras e a compreender seus significados, nas reproduções que farei do relato de Kalühi não arriscarei fazer as glosas interlineares, limitando-me a citar as frases no original e as traduções embaixo. Quando julgar possível a economia de espaço sem prejuízo do processo interpretativo, darei apenas o resumo das traduções.

Tendo-se em vista as especificidades formais que distinguem as *akinha* da fala corriqueira, como mostrei no bloco anterior, darei atenção às fórmulas de abertura e fechamento de sentenças, às divisões temáticas e aos blocos narrativos, às referências espaço-temporais que funcionam como ancoras mnemônicas, ao uso de paralelismos, repetições e inversões sintáticas etc. Todos esses elementos, somados às variações na entonação da voz do narrador, contribuem para que uma *akinha* seja bem contada, assim como na atribuição de estatuto de verdade aos fatos narrados por uma pessoa.

O paralelismo se deixa perceber pela repetição de um ou mais enunciados – ainda que seja sempre marcado pela inserção ou subtração de um elemento de variação (FRANCHETTO, 2003: 7) – e tem como efeito a marcação de pontos chave da narrativa, nos quais o narrador destaca lugares, eventos ou nomes de pessoas. A ação do sujeito pode ainda ser focalizada através de inversões gramaticais. Nesse caso, modifica-se a estrutura de transitividade típica dos verbos em Karib, dada pela ordem O-V-S, passando à ordem S-O-V. Isso é feito sempre que se pretende trazer para o primeiro plano a figura do sujeito, por

⁶⁸ Muitas narrativas Kalapalo e Kuikuro encontram-se disponíveis para escuta online no “*Archive of the Indigenous Languages of Latin America*”, podendo ser consultados através do link: <http://www.ailla.utexas.org/site/welcome.html> (último acesso em 26/11/2015).

exemplo, para se apresentar novos protagonistas ou para realçar quem é o autor de uma determinada ação (FRANCHETTO, loc. cit.)⁶⁹.

Ellen Basso e Bruna Franchetto identificam esse tipo de recurso, sobretudo, como marca do preciosismo de algumas *akinha ekugu* e dos discursos de chefe; contudo, a presença dele em narrativas como as de Kalühi, que não são nomeadas como um gênero específico, aponta para certa generalidade de seu uso, embora em frequência muito menor, enquanto dispositivo pragmático da linguagem. Por isso, quase sempre têm o ar de terem sido estrategicamente inseridos na estrutura das *akinha*.

Do mais, tentarei realçar momentos em que dispositivos fônicos, sem necessariamente estarem manifestos em unidades semânticas, aparecem no discurso – como entonações da voz, mudanças de ritmo, uso de ideofones ou falas cantadas. Esses mecanismos do uso oral da linguagem não operam, normalmente, com a função referencial do discurso, chamando diretamente a atenção para os efeitos performáticos do ato de narrar e para o modo como modulações tonais são percebidas pelos interlocutores, causando-lhes determinados sentimentos e emoções.

Para facilitar a identificação desses dispositivos formais, apresentarei os trechos do relato divididos em linhas e estrofes⁷⁰. Linhas serão marcadas com diferentes tabulações para indicar o uso de paralelismos e as mudanças na entonação vocal. Quanto mais uma linha estiver deslocada para a direita, menos forte terá sido a pronúncia da frase pelo narrador. Falas cantadas, ideofones e repetições, além de outros elementos importantes na segmentação e estruturação do relato, serão marcadas por símbolos nas margens, conforme o quadro abaixo:

⁶⁹ Um exemplo desse tipo de inversão/focalização do sujeito será dado logo no início da narrativa de Kalühi, quando ele fala sobre o rapto de seu irmão mais velho. Realça-se que, nos casos de inversão, a agência do sujeito é marcada pelo sufixo *-heke* (ERG), operando como focalizador.

⁷⁰ Para essa divisão ver Basso, 1985, cap.2

┆	Paralelismos ou repetições
●	Focalização de sujeitos e inversões
○	Mudanças na direção do discurso: possível desvio no rumo que a história tomaria
∩	Ideofones (sublinhados no original e especificados entre colchetes)
∞	Passagem do tempo, referências temporais
≠	Problemas para falar o nome de afins/evitação
→	Citações
◇	Gestos não verbais, risadas e outros
♪	Fala cantada
?	Interlocutores mudam a versão ou duvidam do narrado

Quadro: Símbolos utilizados na transcrição do relato

Além desses recursos, identificarei em **negrito sublinhado** os marcadores de modalidade epistêmica. Tais palavras modais servem para avaliar “o compromisso ou envolvimento pessoal do falante com seu dito” (RABELLO, 2013: 40) e, como argumenta a autora para a língua Karib alto-xinguana, indicam evidências diretas (informação de primeira mão) ou indiretas (informação de segunda mão), atuando como comprovadores da veracidade e da certeza do narrador perante os fatos descritos (idem). Os principais marcadores identificados por Rabello para o caso Kuikuro estão resumidos no quadro abaixo:

MEs e suas principais características					
wãke (ũãke)	kilü	ti(ha)	tsügü	tsü(ha)	tu(ha)
Tempo passado		Distanciamento da informação			
Voz de autoridade; memória individual	Memória coletiva	Evidência visual	Informação de segunda mão	Não reconhece a fonte da informação	Não reconhece a fonte da informação
		Certeza, proximidade dos fatos	Confiabilidade da informação	Incerteza diante dos fatos relatados	Incerteza diante dos fatos relatados

Quadro: Marcadores de modalidade epistêmicas em Kuikuro; retirado de Rabello (2013: 77). O comportamento de cada um desses marcadores encontra-se detalhadamente explicado no trabalho da autora.

Esses pontos servem para auxiliar a interpretação do relato e serão aplicados, de maneira a esclarecer os seus usos, ao longo da próxima seção. Vê-se, contudo, que esses

elementos semânticos, gramaticais e fonéticos fornecem apenas um esqueleto de algo que, para ser descrito em profundidade, precisa de uma abordagem do ato de narrar enquanto performance (BAUMAN, 1974). Tal tratamento, portanto, deve levar em conta as implicações do ato de narrar em contextos de interação intersubjetiva, indicando como o narrador situa-se perante um público que o escuta, avalia e participa do relato, do mesmo modo como compartilha experiências relatadas ou se interessa por elas, já que possuem efeitos afetivos e simbólicos para o cotidiano e presente das pessoas.



iii.iii. Os parentes e os feitiços: “amarros” entre uns e outros

Um princípio interior de unidade é inútil ao recito biográfico, meu *eu-por-eu* é inapto a *narrar* o que quer que seja; mas a posição de valor inerente ao outro é necessária à biografia – uma posição que seja tão próxima quanto possível de mim – através da qual eu possa deslizar de imediato pelos heróis de minha vida, os outros, *através daqueles que são os narradores dela*.

(Mikhail Bakhtin)

Eteteha ina angolo ekuhale uege anetüi, isto é, “Venha pra cá, você é um chefe de verdade”, conta Kalühi mencionando em discurso direto a fala dos atuais habitantes de Magijape. Com frases e citações como essas, Kalühi marca sua posição na genealogia Jagamü como filho de *anetüi*, categoria de grande reconhecimento no Alto Xingu. Ao mesmo tempo, porém, ele delinea sua posição no interior de uma sociedade mais ampla – a alto-xingwana – se autoreferindo como *jatsi*, que quer dizer um “pobre” ou “coitado”, quando descreve suas mudanças territoriais no interior do sistema regional após a morte de seus pais.

Este tipo de contradição perpassa toda o depoimento autobiográfico de Kalühi, o qual oscila, pode-se dizer, entre uma descrição condecorada e um enfoque distópico do destino. O narrador aparece, nesse sentido, situado sempre no intermédio de algo que *deveria ser* ou *continuar a ser* de tal modo e eventos *interruptivos*, promovedores de cortes que, através do trabalho dramático do relato, insinuam o lugar de contatos maios ou menos críticos (quer dizer, das alianças e dos conflitos) no interior de suas relações pessoais e sociais.

Contudo, em que sentido tais valorações devem ser entendidas? De que natureza é esse substrato moral, a partir do qual o narrador avalia suas experiências passadas e sua

*inke tsapegei ege isi ande leha... apunguhügiü sagage **tsüha** itsa leha* ◇ 10

Veja só ele, como a mãe dele está agora... ele estava como ela

[Aponta para Orlandinho, se referindo a mãe dele que estava de luto por causa da morte do marido]

*inho gele tsahale ama **tsüha** gele apa gele hale la*

Minha mãe tinha marido, minha mãe ainda estava viva, meu pai também, desse jeito

inhugupe hale elei txicão ngibiliü üle ngaka hale egei

Os Txikão roubaram o filho deles, e depois que ele [o filho roubado] foi embora

etihitsako lahale

estavam fazendo sexo

etihitsako lahale

estavam fazendo sexo

etihitsako lahale

estavam fazendo sexo

*ai **tiha** inke ama kae leta utihenügiü leha*

Foi aí que eu me segurei na minha mãe⁷³

utihenügiü leha

eu me segurei [na barriga da minha mãe]

utihenügiü hegei

eu me segurei

ige hunda utiheta

foi nessa época do ano que eu segurei

ngapaha

parece

Este primeiro trecho selecionado marca, de início, a autobiografia de Kalühi com um tom trágico e dramático, no qual a sua fecundação é delineada como o resultado da perda de seu irmão mais velho, Polino. A repetição da locução introdutiva, *hotugui hōhō* (“primeiro”), seguida de duas sentenças diferentes, introduz uma ligação entre dois temas: o rapto realizado pelos Txikão, e sua posição na família nuclear enquanto filho “caçula” (*upüsüküpe*, que significa também “o último”).

⁷³ *Unkge etiheta*: “o feto está segurando o sangue [quando para a menstruação]”. Trata-se do modo como os Karib alto-xinguanos se referem à fecundação.

A frase *hotugui hōhō Txicão heke unhinhanope ihenügü* é marcada pela inversão gramatical que coloca o sujeito (os Txicão), então focalizado, em posição anterior ao verbo (*ihenügü*), e se repete em sua forma transitiva típica em seguida: *ihenügütsü iheke Txicão heke leha*. Além disso, em uma terceira repetição, os Txicão agora desaparecem para realçar somente o nome do irmão: *uhinhanope Polino ihenügü*.⁷⁴

Através desse excerto, percebe-se que Kalühi vale-se de uma lógica da complementariedade entre forças de caráter opostos, as quais atuam na quebra e na ativação das relações de produção de pessoas. Com efeito, é interessante como o sentimento de luto de seus pais desencadeia a conseqüente atração sexual dos mesmos, como se a produção de um novo laço de consanguinidade decorresse, justamente, da ruptura de uma relação desse mesmo tipo por parte da influência de forças “estrangeiras” ou inimigas, representadas pelos Txicão.

Chamo atenção também para o fato de que Polino, sendo o filho mais velho de um *anetü*, seria o sucessor ideal de seu pai na chefia. Com sua morte, por conseguinte, Kalühi é indiretamente colocado na posição de substituto do substituto (seu irmão mais velho) do pai. Detalhes quanto ao envolvimento do narrador nos eventos também devem ser observados através da presença dos marcadores epistêmicos *tsüha* (linhas 11 e 17) e *tiha* (22). Aqui, ponto interessante, é que através do segundo marcador o narrador afirma possuir evidência sensível dos fatos a partir do instante em que se “segura na barriga” de sua mãe. Algo que, se pensado a partir da poética do próprio verbo *ihe-* (“segurar”), não causa nenhum estranhamento, pois através dele a fecundação é apresentada segundo a perspectiva agentiva do próprio fecundado (é o feto quem estanca a menstruação)⁷⁵.

Assim, pode-se sintetizar este trecho da seguinte forma: se por um lado a fecundação aparece como tendo a participação ativa do ser gestado, por outro lado, o que a precede e ocasiona decorre totalmente de forças que extrapolam o “eu” ou qualquer forma de agência

⁷⁴ Embora nenhum marcador epistêmico apareça até aqui, é interessante como a veracidade dessa informação é marcada logo na segunda linha pela presença da palavra *ekugu* (“de verdade”), o que levaria a uma tradução ainda mais literal de *engü hale etinehügü ekugu hale* por “foi assim que começou *de verdade*”.

⁷⁵ Isso poderia abrir o debate para a própria concepção da pessoa e de sua agência na cosmologia dos povos aqui estudados, principalmente com relação ao tema da origem da subjetividade. Pontos de comparação poderiam ser buscados nas regras de interdição colocadas em prática, pelos pais, por ocasião da gravidez e do nascimento dos filhos. Para isso, cf. Viveiros de Castro, 1977: 203-216

individualizada. Aqui, como que exacerbando as características identificadas por Bakhtin como sendo o verdadeiro motor das (auto)biografias (1984: 161), “a posição de valor inerente ao outro” está manifesta já na superfície das palavras, e o “eu” aparece, *literalmente*, como um resultado das relações de alteridade⁷⁶.

Dando sequência aos relatos de perda familiar, Kalühi afirma que quando “ainda não tinha comido comida” sua mãe (biológica) chamada Kahundzu morre, ficando apenas com seu pai e com sua segunda esposa (Hatsinhaku, MZ). A partir desta segunda perda, agora materna, sua história desemboca num relato de penúria e abandono, o narrador necessitando da ajuda de outras pessoas para se alimentar (*apaju heke leha uinkgukitoho tunügü leha*, “meu pai deu objetos para outra pessoa pescar para mim”⁷⁷). Não muito tempo depois:

(trecho 2)

[K]

1

engü leha

Aí

uhülu leha

eu já estava andando

*uhülule **tiha***

quando eu já estava andando

*uteta **tiha***

eu estava indo

† 5

apaju apungu lahale

meu pai morreu

apaju apungu leha etelü leha kagaihana apaju telü

meu pai morreu, ele foi na cidade, meu pai foi

*kapehela nkgu gele **tiha** uatani gele*

quando eu ainda estava bem pequeno

apaju telü

meu pai foi

etelü leha

⁷⁶ Bakhtin lembra ainda que nas relações entre eu e outro não há nenhum traço parasitário: o “eu” não se serve de outrem como de um meio, mas o vive em si, como outro-do-eu. Em resumo, “não se trata do mundo *dos outros em mim*, mas do eu no mundo dos outros, um eu que participa desse mundo.” (1984: 160)

⁷⁷ Provavelmente em decorrência das restrições pelas quais os homens têm de passar após o nascimento dos filhos, não podendo pescar até que seus filhos atinjam a idade de aproximadamente um ano.

<p>ele foi</p> <p><i>tseta isüükgülü tseta leha kugihe heke ihenügü</i></p> <p>ele dormiu lá, e lá ele ficou com febre</p>	10
<p><i>ülepe isinügü apaju enügü leha</i></p> <p>depois ele veio, meu pai veio</p> <p><i>kauagu humbo isinügü</i></p> <p>ele veio a cavalo</p> <p><i>kauagu heke leha ikumakilü <u>kü kü kü</u></i> [ideofone para o andar do cavalo] ∫</p> <p>ele veio balançando no cavalo</p> <p><i>otiho leha apungu</i></p> <p>e no campo mesmo ele morreu</p> <p><i>otiho <u>tsüha</u> apaju anügü</i> 15</p> <p>meu pai ficou no campo</p> <p><i>tseta leha Makaigi heke lehe onginügü</i> ◻</p> <p>lá mesmo os Bakairi o enterraram</p> <p><i>Makaigi heke leha onginügü <u>tugu tugu tugu</u> onginügü makaigi tseta kagaiha ngongoguhu la Matuhi</i></p> <p><i>katunda</i> [ideofone para cavar] ◻ ∫</p>	
<p>Os Bakairi o enterraram, os Bakairi o enterraram lá, em terra de branco, na estrada do Batovi</p> <p><i>onginügü</i></p> <p>o enterraram</p> <p><i>tsakeha</i></p> <p>ouça</p> <p><i>ege hungu hōhō egei egepe hōhō etsutegomi</i> 20</p> <p>Vamos parar com isso [de contar essa história]</p> <p>(...)</p> <p>ai <u>tiha</u> inke uhülu lahale</p> <p>veja só, eu já andava</p> <p><i>agoa lahale uinhügü</i></p> <p>eu fiquei com eles [se refere aos moradores de Jagamü]</p> <p><i>jatsi jatsi inhalü kine tunümi uinha</i></p> <p>como um pobre, ninguém me oferecia beiju</p> <p><i>uitigü talokito ititaho muke <u>tiha</u> uitsa</i></p> <p>minha rede era rasgada, nela mesmo eu fiquei</p> <p><i>amanhu kae hugeletsü hōhō ekü Hatsinhaku kae uteta</i> 25</p> <p>Eu fiquei com minha mãe Hatsinhaku</p>	

Jagamüte hōhō titseta

Nós ainda estávamos em Jagamü

aiha

Pronto

Txikão heke tiselü

Os Txikão nos atacavam

üle tsengugi tinhenügü Ihumbana

Por causa disso nós viemos para Ihumba [nome da lagoa onde havia uma aldeia Jagamü]

Ihumbanaha Ihumbate titseta

∞

†

30

Para Ihumba, em Ihumba nós ficamos morando

Ihumbate egete titseta

Em Ihumba, lá nós ficamos

tamitsi ekugu titseta Ihumbate tisisa

Nós ficamos muito tempo mesmo em Ihumba

aiha utikilü leha inke ah tiha tinhenügü

pronto, quando eu já tinha crescido um pouco, nós viemos

aua kaenga hutsüha Lapija kaenga

para junto do meu tio materno, para junto de Lapija

engüna hale Uagihütiina

35

para Uagihütü [Matipu]

Uagihüte uteta gehale

Eu também fiquei morando em Uagihütü

tamitsiha utikilü nghütoho jeta leha

Depois de muito tempo eu já tinha crescido, parece que como adulto já

tseta leha uitsa

eu estava lá

uitsa

eu estava

uitsa

eu estava

uisoanügü

passou um ano

uisoanügü

passou outro ano

uisoanügü eh

∞

†

40

69

passou outro ano, então

aiha

pronto

uinginügü iheke

ele me levou

aua heke tsüha Lapija heke Mehinakuna

meu tio Lapija me levou para os Mehinaku

(...)

45

Aqui, tem-se novamente uma delicada trama de relações entre parentes e estranhos, com a aparição dessa vez também da figura de afins. Com relação às forças externas, destaca-se a viagem de seu pai para *kagaihana* (a “cidade”), e sua conseqüente morte no caminho de volta. Esta imagem, que leva o narrador a mudar a direção do assunto (linha 18) pela tristeza da recordação, marca um importante momento de desprendimento de Kalühi da rede de seus consanguíneos e uma ruptura na linha dos chefes Jagamü. As conseqüências disso podem ser observadas logo em seguida, pela sua qualificação como *jatsi* (“pobre”), mencionada aqui pela primeira vez no relato, pelos consecutivos ataques dos Txikão e pela mudança espacial de aldeia (ida para Ihumba).

Nesse ponto, o aparecimento da figura de Lapija, seu *aua* (MB), permite a construção de uma ponte entre dois territórios distintos: o dos Uagihütü e o dos Mehinaku. Trata-se do eixo vertical-temporal de que falei na seção anterior, intrinsecamente ligado às redes de parentesco, através do qual o narrador descreve seus deslocamentos pelo espaço. A questão, justamente, está em pensar como esses deslocamentos são guiados ora no sentido das alianças, ora segundo os conflitos. Enquanto Lapija personifica as atividades decorrentes do primeiro tipo de relações, os Txikão, mais uma vez, aparecem como coletivizando as do segundo (detalhe para a inversão ■). Algo que, para os padrões éticos dos alto-xinguanos, acaba por denegrir a imagem desse povo frente aos interlocutores.

Em seguida, Kalühi recorre a uma outra figura de afinidade para descrever um novo deslocamento. Dessa vez, seu “kunhatu” (ZH), Tupaga (um Kuikuro) é quem vai busca-lo na aldeia Mehinaku para voltar para perto de sua irmã mais nova, Aumaju, que morava em Lahatua (aldeia dos Kuikuro). Referências temporais e uma minuciosa descrição das

70

uikimbalü tiha tokü [ideofone para derrubar alguém na luta] ∫

Eles lutaram comigo e me derrubaram

uipügelu uengeta muke taha iheke

15

eu fiquei tremendo, fiquei com medo deles

ülepe uigelü leha kangamukei tama uatani tse tse gele

depois, me levaram (até o centro), eu ainda era meio jovem

inhalü gele tipola gele tiha uatani

Eu ainda não havia tido minhas orelhas furadas

ah utelü hugombonga osi ah titiha tu tu tu [ideofone para andar] ∫

Ah, eu fui para o centro, "vamos lá"

ugamakigatomi ihekeni

Para que eles me derrubassem

(...)

tokü tokü [ideofone para derrubar] ∫

20

Me derrubaram, me derrubaram

ai etsimbükilü pokü hugombonga geleha uakandotelü ihekeni

então acabou. Trouxeram um banco no centro para eu me sentar.

inaha itsomi →

"Você pode ficar aqui"

ẽ talokito etijipüghüngü hegei ta leha ihekeni tiha uheke †

"É, ele não é o filho de qualquer um", eles disseram para mim.

talokito etijipüghüngü hegei

"Ele não é o filho de qualquer um"

inaha kunhakanetiingi

25

"Vamos sentá-lo aqui".

uakanenügü leha ihekeni

Então eles me sentaram.

ogi pokü pokü pokü hüge tuhugu hügesa [ideofone para colocar ou dar um objeto] ∫

"Vamos lá" [vamos trazer coisas], colocaram várias flechas e penas [de flecha] na minha frente

(...)

íngila geleha

Há muito tempo atrás.

inhalüha ügüü hüge hale inhundanüinkgoi pokü pokü pokü ∫

Não havia anzol, então me deram flechas.

aitsamijü uheke igia hügahe ihenügü uheke ◇

30

72

Eu amarrei um tanto assim de penas [faz gesto com a mão indicando bastante]

*tseta **leti** uitsa*

eu fiquei lá [segundo notam os tradutores indígenas, *leti* marca proximidade e passa um pouco de tristeza ou pesar]

*tamitsi eku beja ai inkgu **tiha** uanügütse eku lahale uinhügü*

muito tempo, eu cresci e fiquei do tamanho que eu estou

ai uipoli lahale ihekeni

Então, eles furaram minhas orelhas.

(...)

ai hiti beha

[voz risonha] eu fiquei meio assim

ukotunda ekubeha tagi heke baha uikeuta leha

[voz risonha] Eu fiquei com muita raiva [risada], porque senti muita fome

◇

◇

35

[pausa, contem-se o riso]

aileti inke kanga engelü leha uheke unakilü leha

aí é que eu comi peixe, eu vomitei

ületse ngugiti kanga engelü leha uheke

depois disso [de vomitar] eu comi peixe

*tseta **tiha** uitsa leha*

Lá eu fiquei

tsakeha

ouça

tü gemale?

o que mais?

(...)

40

Este segmento da história é, ao meu ver, um dos mais significativos, pois nele pode-se ver um movimento de valorização da própria pessoa que narra, através, no entanto, do uso extensivo de falas citadas. Conforme realçado por Basso (1985: 35-36), as citações servem na elucidação das motivações pessoais do narrador, bem como fornecem informações sobre as relações existentes entre ele e outras pessoas específicas. No excerto reproduzido acima, essas relações concernem sobretudo à interação de Kalühi com sua irmã e com os moradores de Lahatua, primeiras personagens a reconhecerem sua condição de *jatsi* como digna de cuidado, isto é, como algo que precisaria ser revertido e melhorado.

Do mais, as principais cenas rememoradas no discurso, quer seja, a luta com os companheiros Kuikuro, seu reconhecimento como quem “não é filho de qualquer um” e o ritual de furação das orelhas, marcam uma etapa de religamento de um destino que, desde a morte dos pais, parecia ter sido desfigurado. Esse ponto merece ser melhor desenvolvido, utilizando-se da própria imagética construída no relato de Kalühi.

Chama atenção o fato de que Kalühi é, consecutivamente, “derrubado”. Nesse caso, no entanto, impera uma atitude de timidez por parte do narrador, o qual se mostra temeroso perante seus pares. Essa atitude de medo parece ser complementada por certo sentimento de respeito, o qual poderia ser lido na chave do já explicitado *ihütsu*: o que estaria em plena consonância com o lugar em que Kalühi estava nesse momento, tanto geograficamente como no interior de sua rede de parentes. Em Lahatua, à mercê da presença de sua irmã, é preciso dizer que Kalühi estava na aldeia de origem de seu cunhado. Do mais, os alto-xinguanos são explícitos em prezarem pelo respeito às normas de conduta do *ihütsu* quando estão em aldeias amigas, o que define, aliás, essa relação de amizade e contribui para assegurá-la.

Além disso, todo este trecho explicita um constante revezamento entre o reconhecimento de um *status* privilegiado por parte dos outros e uma atitude de contenção por parte do narrador. Em momento algum, apesar da grande quantidade de presentes a ele oferecidos (linha 30), Kalühi parece se regozijar de sua condição. Aqui, é digno de nota o modo em que a frase *talokito etijipügühüngü hegei* (“ele não é filho de qualquer um”) é pronunciada. Trata-se de uma sentença dita em intensidade muito mais baixa do que as demais. Na verdade, uma das poucas demonstrações dos sentimentos que Kalühi passava é marcada pelo tom da ironia, expresso na risada que pode ser escutada nas linhas 34-35.

Esta risada, bem como a intensidade da pronúncia de sua frase de reconhecimento, são exemplos de elementos puramente fônicos, mas que dizem muito sobre a intensão semântica do narrador, a qual, não necessariamente deve ser vista como uma atitude consciente ou manipuladora de sua parte. Trata-se, ao meu ver, simplesmente da expressão de uma experiência enraizada em sua subjetividade e que ecoa, em certa medida, expectativas sociais maiores sobre atitudes pessoais.

Nesse caso, enxergo que a baixa na intensidade da voz indique uma dramatização do reconhecimento de sua posição enquanto descendente de chefes, já que esta posição, no contexto cultural que analiso, é marcada pelo controle hiperbólico de si, expresso novamente na manifestação de “vergonha” e “respeito”⁷⁸. A risada, por sua vez, ironiza o sentimento de raiva que Kalühi diz ter sentido, naquele momento, por conta de sua fome. Para entender o porquê desse relativo sarcasmo, penso, é preciso recorrer à uma comparação com a fome sentida pelo narrador no momento em que ele descreve sua situação logo após a morte de seu pai: *jatsi jatsi inihalü kine tunümi linha*, “como um pobre, ninguém me oferecia beiju” (ver trecho 2, linha 23).

De fato, algo parece ter se alterado entre aquele momento e este, em que Kalühi encontra-se “crescido”. Trata-se de uma mudança, não tanto em sua individualidade, mas nas redes relacionais em que ele está inserido. No primeiro momento, a fome parece ser decorrência de uma situação distópica, em que a ausência de seus “cuidadores” consanguíneos levava, quase que diretamente, ao abandono e à pobreza dos meios de subsistência. Já nessa outra etapa, aquelas relações de assistência parecem ter sido reestabelecidas e o narrador encontra-se agora, restituído (ao menos da perspectiva dos outros) à sua condição de origem. E, no entanto, a mesma fome se manifesta. O significado dessa segunda sensação, portanto, parece ser simétrico e oposto ao da primeira⁷⁹.

Explorando ainda essas oposições, destaca-se o momento em que esta segunda fome é saciada: após Kalühi ter vomitado. Aqui, tem-se uma clara antinomia entre a ingestão e expulsão de substâncias, a qual aparece, fator igualmente digno de nota, no fechamento de uma cena – marcada pelo *tsakeha*, seguido de um apelação direta à participação dos interlocutores para a continuidade do relato (como se, com isso, Kalühi estivesse satisfeito com as descrições precedentes). Visto que a própria formação da pessoa, no Alto Xingu, pode ser descrita através da transferência e acumulação de substância (VIVEIROS DE CASTRO,

⁷⁸ Penso, aqui, como um interessante paralelo o fato das falas de chefe serem marcadas por um estilo, nas palavras de Viveiros de Castro (1977: 219), “auto-derrogatório”. Trata-se de falas em que diversas fórmulas “diminuem o falante” e escamoteiam-no em formas elusórias.

⁷⁹ Acatando uma sugestão dada por Antonio Guerreiro (comunicação pessoal), poder-se-ia deduzir que esta ironização da raiva seja também um modo de “driblar” esse sentimento, muito desvalorizado pelos xinguanos e visto como profundamente disruptivo e característico dos *ngikogo*, “índios bravos”.

1977: 203), penso que esta imagem derradeira está em completa harmonia com o processo finalizado de sua constituição enquanto pessoa.

Na continuidade deste segmento, Orlandinho interroga Kalühi sobre a chefia de Ihumba. Esta nova seção, então, abre a narrativa de Kalühi para a descrição de acontecimentos políticos que se desenrolaram após a morte de seu pai. Janama, como era chamado, chefiou ao lado de outros *aneti* em Jagamü, dentre eles: Jalui, Kamagihe e Agitsata. Em paralelo a esses chefes, havia ainda um quarto que, segundo Kalühi, não era Jagamü, mas sim descendente de *Uguhukuigi* (“comedores de gente”).

Denotarei esta personagem de U. Pelo que parece, este *aneti* não gostava das pessoas e brigava constantemente com elas. “Você só tem uma costela”, ele diria, ofendendo os moradores da aldeia que não queriam ter essa aparência e, por isso, tomavam raízes para serem mais corpulentos e bons lutadores. Por causa disso, U. construía roças em vários lugares e nunca aparecia no centro da praça. Tal fato levou os pais de Kalühi a colocarem sua esposa em seu lugar. Só então é que U. voltou a aparecer e estabilizou-se em sua casa. Mais tarde, após o deslocamento para Ihumba, foi esse *aneti* quem ficou chefiando. Voltarei a esse ponto mais adiante. Antes, porém, seguindo os contornos da própria história relatada, devo fazer uma breve volta em torno da chefia dos Jagamü. Dentre os chefes enumerados, Janama é descrito como o chefe “mais importante” (*agetsükü*):

- - - - - *trecho 4*

[K]

inhüngü etstutsita talihei 1

Quando a casa dele estragava, faziam uma *talihe* [casa de chefes]

Igia beja inke hōhō ege kuakutu hangagü

era assim, veja só, com orelhas como as da casa dos homens

isagage

do mesmo jeito

onhohonkgeta / itüpati gele talihei / onhohonkgeta talihei / onhohonkgeta talihei ♪

quando a casa dele estava caindo / substituíamos com uma *talihe* / quando estava caindo / faziam *talihe*...

ilaha ũũke apaju ũũke agetsüküingope sanetui 5

meu pai era assim, a chefia dele era a mais importante deles

sagingope hüngü hale egei eküi hale Jalui hale ē hale egatinhibüngükope indzakügu satinhibüngükope hale

Jalui não era assim, ele era brigão, brigava com as pessoas [falava mal com as pessoas]

ē tsahale ukanüngingi inhündeta hale talihei ülepe itsa tsuhügüi ilangope hale

ele não era tão importante, só faziam talühe para ele às vezes

sagingope hüngü hale elei apaí

com meu pai era diferente

*kagaiha **kilü**pe gele tütemi geleha taliüeta gele etelü*

como os brancos dizem, ele sempre viveu em uma talühe

kuge uenda / pokü ina leha akadonho / pokü kanga ingita iheke

♪ 10

as pessoas entravam na casa dele, "aqui está seu assento", e ele trazia peixe

kuge uenda / pokü ina akandoho / pokü kanga ingita iheke

♪

as pessoas entravam e ele lhes dava um assento, e ele trazia peixe

*ō kauī ingita iheke **pokü** ina*

∫ →

ele também trazia mingau, "aqui está"

ilangope helei

é assim que ele era

inhalü apa üngü engü kütsü ihanümi inhalü

na casa do meu pai não se podia fazer fofoca

taliühe ata inhalü ihitsaōha ande ihumitako leha kuge uenda sitaōtokongo jetsa

15

dentro da talühe, ele mandava suas esposas, se as pessoas entravam

egetüetsüniha ege kuhugu ohinhatitsüniha akinhatundake

→

"vão contar histórias em baixo da macaúba"

igehe katahigitso ige katagugitso

"isso [a fofoca] circula a partir de nós, e isso vai rachar"

*uagahagulü katagugitso egena **tsüha** ataüinkilükoinha etelüko*

"os esteios [da casa] vão rachar, então vão pra lá tirar piolho"

ilaha üāke apaju akisü

essa era o jeito do meu pai falar

inhalü kütsü tüilü inde

→ 20

"não façam fofoca aqui"

(...)

Este trecho merece ser destacado pela riqueza rítmica adquirida pela fala de Kalühi na descrição da chefia de seu pai. Em duas estrofes, Kalühi descreve as atitudes dos

habitantes da aldeia Jagamü perante Janama, e deste perante aquela, com uma sonoridade muito próxima a do canto. Tratam-se de frases em que uma interrupção, intencionalmente marcada, divide a sentença em um pico e um baixo, como se ela se desenvolvesse num movimento de ida e vinda (ver linhas 4, 10 e 11, onde as barras foram introduzidas para marcarem as pausas). Esse movimento, como numa música, é marcado aqui de maneira cíclica através da repetição dos enunciados e transmite a ideia de uma ação sendo exercida de maneira contínua e ininterrupta. Desse modo, a chefia de Janama aparece não apenas como contendo as características típicas de um *anetü ekugu* (respeito, generosidade, evitação da fofoca etc.), mas como algo que se desenvolvia cotidianamente, sem brechas.

Totalmente outras eram as características da chefia de U. Por conta do costume “canibal” de seus antepassados, Kalühi afirma que seu povoado se esfacelou: todos foram mortos por feitiçaria. U. seria, então, seu único descendente. Da história desse povoado, realço algumas marcações, muito mais sociológicas do que geográficas, feitas pelo narrador para situá-los. Quando Antonio pergunta-lhe onde moravam, Kalühi é enfático em evadir-se: *laha beja*, “bem longe”. Tratar-se-iam de *ngikogo*, “índios bravos”, que morariam “bem para frente de Jagamü, para frente de Amagü”, embora falassem a mesma língua que eles, o Karib – ponto, aliás, realçado pelo próprio narrador que o repete diversas vezes com uma entonação quase frenética.

Ora, a partir daqui a narrativa penetra em zonas conflituosas. De modo cada vez mais frequente, nota-se a tentativa de deixar explícita a diferenciação de pessoas que, por diversos motivos, parecem se assemelhar. De fato, desde os deslocamentos explicitados por Kalühi quando partiu de Lahatua, fica cada vez mais nebulosa a identidade dos coletivos pelo quais ele passa. Isso se deve ao fato de que sua narrativa se constrói através de sua própria mobilidade no interior de relações que, se recompostas, evidenciam um imbricado amálgama de origens, as quais somente *à peine* poderiam ser reificadas em designações “étnicas”.

Desde o seu início, até o seu final, aliás, tem-se a impressão de estar diante de um elogio da circulação e da mistura. Kalühi narra sua vida por pedaços: em cada bloco, uma série de deslocamentos espaciais são sobrepostos a deslocamentos genealógicos, sendo que o sujeito aparece como um peão à girar do lado dos parentes paternos para os do lado materno,

da consanguinidade à afinidade, em um movimento contínuo que, por espécies de solavancos, vai atravessando roças, igarapés e aldeias de diferentes povos.

Acredito que, ao mesmo tempo em que Kalühi está narrando a história de sua formação ao longo de seus movimentos de entrada e saída – através das redes de parentesco – em diferentes segmentos territoriais, ele está oferecendo uma imagem das formas de constituição dos próprios povos alto-xinguanos. Afinal, como já foi dito, seu depoimento foi coletado em uma ocasião em que se pedia para contar o “aparecimento dos Jagamü”. Todavia, isto é feito dentro de uma estrutura narrativa que é a da própria composição das pessoas. Tem-se, dessa forma, uma construção de tipo fractal, que coloca a mistura e o relacionamento interétnico como causa primeira, e não última, da fabricação de pessoas e coletivos.

O caso de U. é um importante exemplo de como, no meio de tais malhas de pessoas e de suas origens, diferenças se produzem, gerando divisões e separações de ordem social. De fato, U. não compartilhava com os Jagamü somente sua língua, mas segundo Kalühi era também “irmão de sua mãe” (*ama hisuũgü*). O termo utilizado por Kalühi para se referir a essa relação, *hisuũgü*, deixa dúvidas se a ligação entre U. e sua mãe era de fato um compartilhamento de laços de “sangue”. Aliás, mesmo este critério substancial, no Alto Xingu, tem de ser pensado para além do estabelecimento de uma continuidade biológica entre as pessoas. Uma breve síntese, sobre isso, é dada por Guerreiro (2012: 138):

No limite, todos os moradores de uma mesma aldeia podem ter o mesmo “sangue”, em contraste com os moradores de outra. Aqui a ideia se aproxima do conceito geral para “parentes”: *hisuũdaõ*, coletivo de “irmãos” (*hisuũgü*), que em seu limite pode englobar todos os parentes cognáticos, os afins, e mesmo uma aldeia inteira. O sentido mais geral de *hisuũgü* talvez seja “semelhante” (mas não idêntico), pois se aplica também a animais e objetos parecidos. Assim como as pessoas distinguem entre “parentes verdadeiros” e “parentes de longe”, o sangue está sujeito a um princípio de gradação.[...] Os parentes de sangue propriamente ditos são aqueles com os quais se reconhece claros laços genealógicos, e mesmo cognatos que vivem em aldeias distantes e não se veem muito nunca deixam de partilhar o mesmo sangue. Destes, ainda, os “verdadeiros” parentes de sangue são aqueles que conjugam proximidade genealógica, convivência e comensalidade (este último ponto é importante, pois os alimentos são importantes na produção do sangue no

*agetsi **tiha** inke hōhō inde leha ila hale uteholū tseta hale uanetumbolū*
 fizeram uma vez. veja só, aqui eu vou vivendo assim, mas se eu vivesse lá eu chefiaria
ngike hōhō inde uatūhūgū
 veja só, eu fiquei aqui
uingeta embege ihekeni eteteha ina angolo ekuhale uege anetūi →
 eles tentavam me chamar, "venha pra cá, você é um chefe de verdade"
ago kingalū tisugekugi kingalū
 eles sempre diziam, nosso povo dizia
*eteteha ina inhalū ēhē hekite **tiha** uitomi ehekeni ukilūa ē naha apepolūko **tiha** uheke* → 10
 "vem pra cá", eu não aceitei, "eu não quero mais morar com vocês, se eu orientar vocês...
ahūtūiha ila sini bekuja aki talū ehekeni ukigote gitse ihekeni gitse
 ... vocês não podem se ressentir quando ouvirem o que disser pra vocês"
kutsū beha aģingoko hungu ihondengalū leha uheke
 "de jeito nenhum, eu quero que seu semelhante seja seu chefe/esteio"
ukingalū eku leha ĩgia leha ihekeni leha ukingalū
 eu sempre digo isso pra eles
*ihangatani ekugu **tsūha***
 eles me escutam bem
 [...]

[A]

É... Outra coisa. Uma última coisa. É... o pessoal do Nahukwá foi morar junto com Matipu uma época. Ficou todo mundo morando junto e aí depois separou. O que que aconteceu pra separar, o que você lembra dessa época que aconteceu quando o pessoal foi morar junto? 15

[O: mediação]

[K]

tsake hōhō ukilū
 ouça só o que eu digo
uenūgū ipatsegongopengine lahatua tongopengine ipatsegongopengine kagaiha heke naha simokilū
 eu vim de Ipatse, de Lahatua, de Ipatse, porque os brancos nos mudaram de lá

Orlando heke

Orlando nos mudou

*katote leha ina tinhenūgū ago enūgū **tsūha** tinhenūgū **tiha** matsipu gele agetsingoi tinhenūgū*
 todos nós viemos pra cá, eles também, os Matipu, viemos todos juntos

*ūlepei hale egei sitsa inaha ngeleingoha **hutsūha** I. enūgū ago hujati* 20

depois disso nós ficamos aqui, e aquele, o I., veio para cá [para a aldeia Kalapalo] junto com eles

ago hujati

junto com eles
inde hale egei
aqui

[O]

tü hujatima inhüü?
com quem ele ficou?

[K]

ago hujati kalapalo hujati
com eles, com os Kalapalo

kalapalo hujati leha inhüinkgo
entre os Kalapalo eles ficaram

25

*kalapalo huja leha I. teta inde uge gele **tiha** egete*
enquanto I. já estava vivendo entre os Kalapalo, eu ainda estava lá

[O]

agetsingoi geleha eteliüko?
vocês ainda vivem juntos?

[K]

agetsingoi gele tisuge gele hōhō egete
sim, nós ainda estávamos juntos lá
ah Matipu aketsü Nahukua ake geleha
os Matipu junto com os Nahukua, lá

tseta hōhō suge

30

nós estávamos lá

tihitsa hōhō tseta tseta tseta

∞

nós ficamos lá um bom tempo, até que

aiha

pronto

U. oinjü

até que U. foi enfeitado

[...]

Aqui, Kalühi parece recorrer a um parâmetro de “semelhança” para argumentar, em desfavor dos anseios dos moradores de Magijape, que não poderia chefiá-los. Este parece ser um critério socialmente relevante no estabelecimento das chefias indígenas no Alto Xingu, já que esta “similaridade” – medida segundo os parâmetros da consanguinidade, da

convivência e da comensalidade⁸⁰ – interfere diretamente na qualificação de chefes como *anetü ekugu* (“chefes de verdade”) ou chefes menores. As consequências dessa classificação para a vida pessoal de um *anetü* e para a vida social da comunidade podem ser deduzidas de seu papel na vida pública. Uma chefia ocupada por um “dessemelhante” gera, como fala Kalühi, “ressentimento”, provando conflitos e separações.

Portanto, no que concerne à chefia, evidencia-se uma classificação cujos parâmetros ideias assentam-se no pressuposto da “pureza” do *anetü* e de seus descendentes. Isso parece estar em íntima relação com uma “preferência endogâmica” nas redes matrimoniais da chefia alto-xinguana (cf. HECKENBERGE, 2005: 265; GUERREIRO, 2012: 135), operando inclusive como um dos critérios mais decisivos na distinção entre chefes e pessoas comuns⁸¹.

Por outro lado, por meio deste excerto pode-se compreender melhor aquilo que falei (bloco 1) sobre a “abertura” dos objetos abordados nesta monografia. Com efeito, aparentes unidades sociais criadas pelas denominações Matipu e Nahukwá são retratadas, aqui, de uma perspectiva relacional em que pessoas e grupos estão intrinsecamente conectados, sendo difícil precisar suas fronteiras e sua pureza. Neste ponto, é digno de nota o fato de que a mudança e união das aldeias desses dois povos é apresentada como o resultado, não da redução populacional (ainda que seja possível deduzi-la de todo o histórico de perdas familiares), mas de uma transferência geográfica induzida pela ação dos irmãos Villas Boas, quando da delimitação das fronteiras da Terra Indígena do Xingu.

Penso que uma tal perspectiva encara os deslocamentos humanos ocorridos na região, não como se grupos fechados fossem recortados ou somados uns aos outros, mas como se eles nunca tivessem deixado de estar abertos, sendo a transumância uma simples mudança de direção – uma “bifurcação” – na rede de relacionamentos sociais, levando as pessoas a seguirem diferentes vias conforme os processos de transformação social, política e ambiental na região. Nesse sentido, os processos de realocação dos moradores das aldeias Jagamü e Uagihütü para a porção nordeste do parque, onde passaram a viver juntos⁸², não só levaram

⁸⁰ Cf. para isso Guerreiro, 2012: cap. II (“Fazendo substitutos: a questão da hereditariedade da chefia”)

⁸¹ Para mais informações sobre essa polaridade entre os chefes xinguanos e as pessoas comuns, ver Guerreiro, 2012: 132; Viveiros de Castro, 1977: 220.

⁸² Ver no mapa 1 a localização da aldeia Magijape.

seus reminiscentes a se unirem entre si, mas também a somarem-se a outros povos. Isso demonstra que essas redes são ainda mais plurais, em termos étnicos, do que se poderia imaginar, tornando os fenômenos de mistura e diferenciação entre dois grupos ainda mais “duplicados” (ou, dito de outra forma, complexificados).

De igual modo, os processos de separação também devem ser lidos na chave desta ramificação duplicante. No relato de Kalühi, eles começam a ser descritos a partir do momento em que U. é enfeitado, frase que finaliza o trecho precedente. Ele prossegue dizendo que não apenas U., mas também seu cunhado (marido da irmã) C. e o irmão mais velho deste, I, pegaram feitiço juntos. Esses feitiços parecem ter gerado uma série de acusações por parte de U. cujo foco se assentou na figura de I.

De acordo com as reconstruções genealógicas por mim esboçadas, I. seria descendente de chefes *Uagihütü*, dentre os quais, por sua vez, alguns teriam chefiado ao lado de Janama, na antiga aldeia dos Jagamü⁸³. Após o desencadeamento das acusações, I. teria decidido se afastar e aberto uma nova aldeia à beira da lagoa de Ngahünga (atualmente identificado como Matipu).

ülepe tute Ngahünga ngilüinha

Depois disso, ele foi ver Ngahünga

Ngahünga ngilüinha hegei etelü

Ele foi ver Ngahünga

indongopenginhe kalapalo tongopenginhe angahünga ngilüinha

saindo daqui, saindo de Kalapalo, ele foi ver Ngahünga

Neste ponto da narrativa, Talahi (W) e Orlandinho intervêm, questionando esse mapeamento das trajetórias de I. e dos fundadores de Ngahünga. Segundo eles, os deslocamentos teriam partido de Kuikuro, e não dos Kalapalo, conforme versão que escutaram dos filhos de I. Isto parece causar bastante confusão, pois então os processos de separação entre os habitantes de Magijape teriam sido desencadeados a partir de outras aldeias. No entanto, esta dificuldade pode ser superada caso seja considerado que, na época

⁸³ O avô deste personagem é dito Uagihütü, mas teria estabelecido matrimônio com uma mulher Jagamü e se mudado para lá. Mais uma vez, tais genealogias dos mais velhos chama atenção para a antiguidade dos relacionamentos entre os antepassados dos Matipu e dos Nahukwá.

(estar-se-ia em torno de 1950), os povos Karib foram todos transferidos em conjunto e suas aldeias deviam estar muito próximas umas das outras, de modo que a circulação de pessoas e coisas entre elas fosse constante.

Mais do que isso, poder-se-ia retirar dessa “nebulosa” de pontos de partida uma interessante reflexão sobre o estatuto dos nomes Magijape, Kuikuro, Kalapalo etc. enquanto designações de aldeias. Parece-me que, antes de indicar unidades geográficas como essas, eles são apenas referências paisagísticas (lagoas, cursos d’água, entre outros) ou topônimos. Encarando-os desse modo, a experiência indígena não parece ser tão descolada da realidade, pois lugares podem ser atravessados sem que fronteiras tenham, necessariamente, que ser “puladas”. Dito de outra forma: esses deslocamentos não devem ser vistos tanto como movimentos de saída e entrada em grupos específicos, mas simplesmente como rotas diversamente trilhadas e que seguem os sentidos dos relacionamentos e das alianças estabelecidas entre territórios ocupados.

Kalühi, no entanto, reafirma sua posição, dizendo que era justamente o fato dos acusados estarem localizados no local onde ele mesmo residia o que teria transferido as acusações também para sua família e parentes.

- - - - - - - - - -
trecho 6
[K] 1
engü hale egei angakahukiholü etikokiholü püü püü püü ekü maki uoinsatiga eheke leha polü inhalüha
etuhupolüü [ideofone para amarrar]
é assim, alguém pegaria seu cabelo, um pedaço de seu cinto, um fulano te enfeitiçaria e você nem
saberia
engü hegei einkondohogupe gele hegei tütegatiga toinjühokongo inha sagagetsüha itsako
assim, amarrariam seus enfeites junto com o feitiço para você [sua alma] ir até o enfeitiçado, é assim
que eles ficaram
ekü jeta hegei üüigatiga I. jeta hegei üüigatiga →
"ele é que está fazendo isso comigo, I. é que está fazendo isso comigo"
U. kita leha
U. dizia

üle unde tina inhalü inke hōhō inke hōhō → 5
por isso, "cadê, onde que eu tenho [feitiço]?! não, veja só, veja só"

T. *ngiso tsüha unde tina U. tikainjü bum* [ideofone para muitas vozes falando ao mesmo tempo] } →
 O marido da T. [irmã de U.] dizia "onde que eu tenho?!", então U. se levantou e houve muita falação.

engü leha
 nessa hora
Oinhe ingati ihekeni pokü
 jogaram feitiço na rede dele
inke beha nügü iheke inke beha agilü iheke →
 "olha só, olha só", disseram, "ele que jogou"
nago ha agini leha † 10
 aqueles [falando cunhado do U., por isso usa o plural] é que jogou
ahütü tsüha nago hüngü soinjükohokongo huja
 mas não era ele quem o enfeitiçou
nago leha agigatiga üle hale egei etetohokoi tsüha ~uanke egena igia ~uanke itsohokoi
 eles [outros] é que jogaram [feitiço], por isso eles foram para lá, e ficaram assim
agaketohokoi
 se dividiram
la ekugu aketsange aniügü
 foi assim que aconteceu de verdade
 [O]
hotugui ele tepügü † 15
 ele [I.] é que foi primeiro

Essa descrição poderia servir de base não apenas no entendimento dos processos de separação dos habitantes de Magijape, mas também no esclarecimento do funcionamento da feitiçaria, de maneira mais geral, no interior das relações sociais alto-xinguanas. A expressão utilizada por Kalühi para indicar que U. havia sido “enfeitiçado” com outras pessoas é *oinjü itsaeni*, que poderia ser traduzida literalmente por: “foi amarrado em/sobre eles”. Como lembra Marina Vanzolini (2010), o que se designa em português pelo termo “feitiçaria” agrupa uma série de técnicas cujos efeitos são claramente distinguidos pelos índios. A imagem do amarro, utilizada aqui, especifica que tipo de feitiço havia sido feito. Nesse caso, a técnica se configura pelo atrelamento de “flechas” contendo os malefícios a uma exúvia da vítima, e não ao seu direcionamento direto no corpo (idem: 97).

O interessante desta técnica é que, como lembra Kalühi (linha 2), o feiticeiro pode dispersar doenças para mais de uma vítima, criando inclusive um verdadeiro jogo de espelhos que confunde o enfeitiçado quanto à origem de sua enfermidade. Assim, adereços e enfeites de diversas pessoas podem ser amarrados em conjunto, de modo que a “alma” do dono desses ornamentos vai até o doente que, ao vê-lo, pensará que um inocente é o feiticeiro.

Tal artimanha cria, portanto, uma dispersão do foco de emissão da feitiçaria, gerando ambiguidades que tornam difícil ao doente e seus parentes descobrirem o verdadeiro responsável pelo mal, bem como facilita a defesa dos acusados, já que, na verdade, eles também podem ter sido atingidos. Através de suas técnicas, portanto, um feiticeiro não apenas consegue afetar aos outros, como tornar-se invisível: personagem noturna cujas ações, constantemente transportadas para um ponto cego da socialidade, são percebidas muito mais que identificadas.

Todavia, esse ponto cego, ainda que quase nunca desanuviado, manifesta-se constantemente aos olhos da comunidade, a qual tenta reiteradamente preencher o seu cavo. Nessa atividade de busca pelo “culpado”, que perpassa o circuito das fofocas, algumas relações de parentesco são viradas, por assim dizer, “do avesso” (VAZONLINI, 2010). Por baixo da figura de um “semelhante”, descobre-se então seu oposto. É o que parece ter acontecido entre as personagens U., C. e I. descritas no relato, lembrando que a irmã de U. era casada com C. que, por seu turno, era irmão de I.

O fato de Kalühi enquadrar U. como descendente dos “comedores de gente” tem como efeito demonstrar sua posição pessoal perante os fatos relatados: o responsável pelo feitiço seria um terceiro desconhecido, e não I. – identificado na genealogia como sendo seu sobrinho⁸⁴. Mais do que apresentar uma versão sobre um conflito acabado, isso permite a ele retirar-se dos novos circuitos de fofoca que podem ser desdobrados de acusações passadas, bem como lhe fornecem elementos para expor atributos de caráter moral.

Voltando, porém, aos processos de separação dos Matipu e Nahukwá, pode-se deduzir da continuidade do relato que ele não se processou de maneira instantânea nem

⁸⁴ Não consegui, porém, chegar à certeza de que se trata de um filho da irmã. Creio que se trata de um filho de germanos classificatórios.

unilinear, mas que foi feito gradualmente e decorreu de mais de um conflito. Após a fundação de Ngahünga, muitos habitantes continuaram a viver misturados em Magijape. Tem-se, então, um novo incidente de morte e acusação. Dessa vez, ao invés da feiticeira agir diretamente, o motivo parece ter sido a vingança por uma morte passada.

Não detalharei este ponto, por tocar em circuitos de acusações que continuam ativas ainda hoje entre os povos aqui estudados. De todo modo, Kalühi afirma que em decorrência da morte de um parente próximo, os habitantes de Magijape foram levados a se “cortar pela metade” (*dziukü*, ideofone que indica este ato). Kalühi afirma que Magijape *inhüpü kugepila* (“ficou sem gente”), sendo que as pessoas teriam se deslocado para a nova aldeia, Ngahünga. Os donos de lá teriam, porém, permanecido no local, assegurando outra gente. Ele teria atravessado o caminho e ido para o outro lado (Ngahünga). Só posteriormente, por circunstâncias que não são esclarecidas, é que ele diz ter se mudado para Aiha (Kalapalo), onde vive atualmente.

O final da narrativa é marcada por um tom novamente trágico, em que Kalühi descreve os desdobramentos das mortes que geraram essa última divisão. Nesse ponto, ele próprio parece se ressentir do ocorrido, já que a culpa por algumas delas recaiu sobre ele, sem que, no entanto, ele reconheça ter influenciado no caso. Do mais, ele evidencia perceber uma ambiguidade que, de uma outra perspectiva, é a que tentei analisar ao longo de todo esse trabalho: afirma que os atuais moradores de Ngahünga (ditos Matipu) são, na verdade, Jagamü. Isso porque, apesar do pai dos donos desse lugar serem Uagihütü, suas esposas eram Jagamü.

Desse modo, Kalühi indica como as relações de mistura entre esses dois povos existiam há muito mais tempo do que o imaginado, antes mesmo do contato com os “brancos”. Uma forte contradição, porém, fica entre os modos de se misturar antigos e os novos. De lá até o momento presente, diferenças se inseriram no interior de uma rede de continuidades, provocando rupturas e divisões que contrastam fortemente com a descrição da aldeia Jagamü da época de seu pai.

Poder-se-ia dizer, portanto, que na narrativa há um ponto ápice e um baixo: o primeiro estaria associado à descrição da chefia de Janama, em que se vivia “entre si” e nada faltava;

o segundo, desencadeado pelo aparecimento de “outros diferentes”, povos e pessoas cuja descrição sem deixar dúvida afirma não serem “gente” (*kuge*). O interessante, quanto a isso, é que afora a figura dos Txikão, todas essas figuras excêntricas saltam de relações de proximidade, como se houvesse sempre um perigo no fato de ser vizinho ou parente. Daí, talvez, essa periculosidade ser um atributo constantemente sondado no outro, ao mesmo tempo que complexamente disfarçado entre todos.

Conclusão

A interpretação do depoimento pessoal de Kalühi tem uma vantagem perante a análise das outras fontes documentais utilizadas nessa pesquisa: ela permite estudar, por um lado, como pessoas e coletivos se constituíram e se relacionaram ao longo do tempo e, por outro, como esses processos de formação e interação social são percebidos e transformados em experiências (discursivas, históricas e culturais) por aqueles que os vivenciaram.

Em conformidade com isso, tentei esclarecer como os fenômenos de deslocamento territorial dos povos Karib do Alto Xingu estão intimamente ligados aos modos como os indígenas constroem e percebem suas relações uns com os outros no interior de uma rede multiétnica. Assim, maneiras específicas de se marcar o distanciamento ou a proximidade de pessoas no interior das relações de parentesco, os sentidos e estratégias atribuídos à feitiçaria, as dinâmicas através das quais se organizam a chefia e os relacionamentos entre aldeias, além de fatores atrelados às motivações e experiências acumuladas pelas próprias pessoas – tudo isso influencia não apenas nas direções tomadas pela mudança social, mas também nas maneiras em que ela é narrada e transformada em história (FAUSTO e HECKENBERGER, 2007).

Nesse sentido, destaca-se o modo como aparentes unidades sociais, expressas através das denominações étnicas ou da delimitação geográfica das aldeias, foram aos poucos se revelando verdadeiras “multicidades” por intermédio da experiência autobiográfica indígena. É como se o relato de Kalühi tivesse a capacidade de fazer passar as etnonímias e as designações espaciais por uma peneira, cujos filamentos são relações que interligam pontos muito menos fixos do que deixa entrever esses nomes. De igual modo, os fenômenos de separação de aglomerados populacionais, quando vistos da perspectiva indígena, aparecem como resultado de múltiplas rupturas, as quais contribuem com diferentes intensidades para mudanças territoriais e políticas.

Frente a essas considerações, os casos de epidemia que atingiram o Alto Xingu e que, sem dúvida, provocando a baixa populacional, transformaram os modos de relacionamento interétnico, dificilmente podem ser distinguidos das causas identificadas localmente por terem provocado essas mudanças. Aí, muitas vezes, as ditas forças exógenas transpassam

fronteiras e penetram no interior da vida social regional sob a forma de forças intrínsecas: quer dizer, aquilo que vem de fora entra na socialidade indígena às custas de tornar-se parente ou inimigo, e mesmo as infecções de origem viral convertem-se, ao atravessar as soleiras étnicas do “nós” e “eles”, em feitiços e feiticeiros.

Penso, portanto, que uma abordagem autobiográfica pode ser muito útil no questionamento dos dados sobre fenômenos de mudança territorial, união e separação de aldeias, não só por permitirem a recuperação de informações sobre uma determinada situação histórica e cultural, mas sim (e principalmente) porque possibilitam um questionamento das próprias categorias interpretativas utilizadas para se pensar o passado dos povos indígenas. Isto não significa que os antropólogos tenham que trocar indicadores como as crises epidêmicas por acusações de feitiçaria, mas que uma tal duplicidade de pontos de partida para a interpretação de um mesmo fenômeno podem indicar dinâmicas sociais e políticas ainda pouco analisadas, inclusive aquelas envolvidas no próprio ato de narrar o passado.

Do mais, vale lembrar que, retrazando o passado de coletivos políticos a partir das próprias relações em que se insere, Kalühi está, ainda que indiretamente, selecionando determinados acontecimentos e os significando segundo sua própria experiência. Portanto, tudo o que se acabou de ler sobre as interações dos Matipu e dos Nahukwá e destes com os demais povos do Alto Xingu, poderia ser relatado de uma outra forma, caso o narrador fosse outro. Dito de outra forma: substituindo-se perspectivas, novas histórias seriam montadas.

Nesse sentido, os processos criativos da história de que se falava no início desse bloco precisa ser visto, não como fruto de uma “fabulação” descolada e individualizada da realidade, mas sim como o produto de uma espécie de síntese “cinematográfica” que, à maneira de uma objetiva, captura a realidade por *frames*, promovendo uma colagem entre cenas que compõem ao final uma narrativa. Tais considerações despertam a atenção o pesquisador, portanto, para um entrelaçamento entre o estatuto das narrativas e o de seus próprios narradores. Dito de outra forma: uma ligação entre o lugar ocupado pelas pessoas em suas comunidades e os efeitos sociais de suas palavras.

Esses apontamentos permitem abrir novos debates para pesquisas futuras. Tais relações entre narradores e histórias poderiam ser ainda melhor investigadas – com um aprofundamento significativo no estudo das dinâmicas políticas dos povos alto-xinguanos –

caso se recorresse à comparação entre o depoimento de Kalühi e outras narrativas já documentadas por outros pesquisadores ou que aguardam ainda para serem escutadas. Este exercício permitiria entender como a variabilidade de versões pode estar relacionada com a diferença de perspectivas sobre um mesmo conjunto de eventos.

Ainda aqui, seria interessante relacionar diferentes interpretações sobre o passado com as disputas políticas ligadas à chefia. Se, como se disse, a figura dos chefes está associada às memórias de origem de suas comunidades, ao contraporem versões sobre a história, eles estariam também concorrendo pela autonomia de seus coletivos e por seu reconhecimento no interior dos mesmos⁸⁵.

Tendo-se em vista que, no contexto presente, esses discursos circulam também fora das aldeias e das terras indígenas, essa disputa de versões poderia ser pensada na interface de contextos culturais mais abrangentes. Com isso, estar-se-ia dando continuidade ao aprofundamento do conhecimento do universo discursivo dos povos indígenas, bem como no reconhecimento de que a autonomia de seus modos de produção da história deve ser relacionada à sua emancipação política.

⁸⁵ Em parte, é a isso que pretendo me dedicar nos anos seguintes, durante minha pesquisa de mestrado.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; GRUNBERG, Georg. La situación del indigena en America del Sur: (aportes al estudio de la fricción inter-etnica en los indios no-andinos). Montevideo: Tierra Nueva, 1972

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 25, n. 73, pp. 5-25, junho 2010.

BAKHTINE, Mikhaïl. Esthétique de la création verbale. Traduit par Alfreda Aucouturier. Gallimard, 1984 [1979]

BARCELOS NETO, Aristoteles. Festas para um “nobre”: ritual e (re)produção sociopolítica no Alto Xingu. Estudos Latino Americanos, v. 23, p. 63-90, 2003.

BARUZZI, Roberto G. Depoimento: A Universidade na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas: a experiência do Projeto Xingu da Universidade Federal de São Paulo/ Escola Paulista de Medicina. Saúde e Sociedade, v. 1, p. 182-186, 2007.

BARUZZI e IUNES. Levantamento das condições de saúde das tribos indígenas do Alto Xingu. São Paulo: Escola Paulista de Medicina/Ministério da Educação e Cultura, 1970.

BARUZZI et al. Health Care Program Proposal: Escola Paulista de Medicina, 1990.

BASSO, Ellen B. The Kalapalo Indians of Central Brazil. New York: Holt, Rimehart and Wineton Inc., 1973.

_____. A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

_____. Kalapalo Biography: Psychology and Language in a South American Oral History. American Anthropologist, v. 91, n. 3, p. 551-569, 1989.

_____. A História na Mitologia: Uma Experiência dos Avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. P. (Ed.). Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 313-345.

_____. The Last Cannibals: A South American Oral History. Austin: University of Texas Press, 1995.

_____. O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a “história kalapalo”? FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. J. (Ed.). Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 293-307, 2001.

_____. Epistemic Deixis in Kalapalo. Pragmatics, 18(2), pp. 215-252, 2008

_____. Relieving Apprehension and Limiting Risk: The Rituals of Extraordinary Communicative Contacts. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE : Univesity of Nebraska Pressed, pp. 165-186, 2014

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, pp. 69-72, juin 1986.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nomes, pronomes e categorias. *Revista Antropologia em Primeira Mão* nº 138. Florianópolis PPGAS-UFSC, 2013.

CARNEIRO, Roberto L. *Subsistence and Social Structure: An Ecological Study of the Kuikuru Indians*. Ann Arbor. Tese de Doutorado (Ph.D.). Univesity of Michigan, 1957.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros escritos*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes*. vol. 71, n. 71, pp. 191-208, 1985.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Multiple Biographies: Shamanism and Personhood among the Marubo of Western Amazonia. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) et al. *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: Univesity of Nebraska Pressed, pp. 121-143, 2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *Virando Gente: Notas a uma História Aweti*. FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. J. (Ed.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 358-400, 2001.

COELHO, Vera Penteadó (org.) *Karl von den Steinen: um seculo de antropologia no Xingu*. São Paulo, SP: Editora da USP: FAPESP, 1993.

COURSE, Magnus. and OAKDALE, Suzanne. (eds.) et al. *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: Univesity of Nebraska Pressed, 2014

_____. Introduction. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) et al. *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE : Univesity of Nebraska Pressed, pp. 1-32, 2014

DESHAYES, P. Paroles chassées : chamanisme et chefferie chez les Kashinawa. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 78 n0 2, pp. 96-106, 1992

DOLE, Gertrude E. Retrospectiva da história comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas. *Estrutura, história e transformação: a cultura xingwana na longue durée, 1000-2000*

d.C. FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.) Os Povos do Alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 63-76, 2001.

FARAGE, Nádia. As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de doutorado apresentada à Área de Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa, Departamento de Letras Clássica e Vernáculas, FFLCH, USP, São Paulo, 1997

FRANCHETTO, Bruna. Falar Kuikuro: Estudo etnolingüístico de um grupo karib do Alto Xingu. 1986. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. A Celebração da História Nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (AltoXingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993. p. 95-116.

_____. “O aparecimento dos caraiba”: Para uma história Kuikuro e Altoxinguana. CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). História dos Índios no Brasil. São Paulo : FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1998.

_____. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu : la parole du chef. BECQUELIN, A. M. et ERIKSON, P. (ed.), Les Rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes. Nanterre : Société d’ethnologia, 2000.

_____. Línguas e história no Alto Xingu. FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. J. (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 111-156. 2001.

_____. L’autre du même : parallélisme et grammaire dans l’art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil). Ameríndia, v. 28, p. 213-248, 2003a.

_____. As artes da palavra. Cadernos de Educação Escolar Indígena – 3º Grau Indígena. Barra do Bugres: UNEMAT, v. 2, n. 1, 2003b

_____. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). Alto Xingu: uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011. p. 3-38.

FAUSTO, Carlos. Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. Revista de Estudos e Pesquisas, v. 2, p. 9-52, 2007.

FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER, Michael. Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians”. FAUSTO, C. and HECKENBERGER, M. (editors) Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives. University Press of Florida: 2007.

GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto rio Xingu. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. 14, p.1-56, 1953.

(http://www.museunacional.ufrj.br/ppgas/Boletim_MN/Boletim%20do%20Museu%20Nacional%2014.pdf, última consulta em 24/05/2015)

_____. Diários de campo de Eduardo Galvão : Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu. Rio de Janeiro, RJ: Editora da UFRJ, 1996

GALVÃO, E. e SIMÕES, M. Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil Central. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 14, p. 37-52, 1966.

GREGOR, Thomas. *Mehinako: The Drama of Daily Life In a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

GOW, Peter. "This Happened to Me": Exemplary Personal Experience Narratives among the Piro (Yine) People of Peruvian Amazonia. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, pp. 69-92, 2014

GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, 2012.

_____. Esteio de Gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.1, jan-jun., p. 95-126, 2011

_____. Political chimeras: The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (1): 59-85, 2015

HECKENBERGER, Michael. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C.* FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.) *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp.21-62, 2001a.

_____. *Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu*. FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.) *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 77- 110, 2001b.

HIGH, Casey. "Like the Ancient Ones": The Intercultural Dynamics of Personal Biography in Amazonian Ecuador. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, pp. 35-68, 2014

INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge, 2011

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce (Coaut. de). *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010

LATOUR, Bruno. Whose Cosmos? Which Cosmopolitics? A Commentary on Ulrich Beck's Peace Proposal. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.

LIMA, Pedro de. Distribuição dos grupos indígenas do Alto Xingu. *Anais do XXXI CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS*, São Paulo, pp. 159-179, 1955.

LIMA, Tânia S. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo e Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1938].

MEHINAKU, Mutua. TETSUALÛ : Pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2010.

MENGET, Patrick. Les Frontières de la chefferie : remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'homme*, tome 33 n0 126-128. La remontée de l'Amazone, pp. 59-76, 1993.

MENEZES BASTOS, Rafael. Sistemas Políticos, de comunicação e articulação social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico* 81: 43-58. 1983.

_____. Indagação sobre os Kamayura, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguara. *Anuário Antropológico* 94: 227-269. 1995.

_____. Exegeses Yawalapiti e Kamayura sobre a criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*, n. 30, p. 391-426, 1992.

MOTA, J. Leão da. A epidemia de sarampo no Alto Xingu. Rio de Janeiro: Serviço de Proteção aos Índios (Relatório 1954), 1955.

NORONHA, R. Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

NUTELS, N. Medical problems of newly contacted indian groups. *PanAmerican Health Organization, Scientific Publication*. Washington: World Health Organization, n. 1965, Medical Challenges Presented by the American Indian, pp. 68-76, 1968

OAKDALE, S. « I foresee my life »: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

_____. An Indigenous Capitão's Reflections on a Mid-Twentieth. COURSE, M. and OAKDALE, S. (eds.) *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, pp. 211-234, 2014b.

OBBERG, Kalervo. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, 1953 (Publication n. 15).

PETRONI, Mariana da Costa A. Anotações sobre a autobiografia de um líder indígena. *História Social, Revista dos Pós-Graduandos em História da Unicamp*, n. 25, pp. 187-204, 2013.

PETRULLO, M. V. Primitive Peoples of Mato Grosso, Brazil. *Museum Journal*, v. 23, n.2, pp. 83-173, 1932.

RABELLO, Aline Varela. Marcadores de modalidade epistêmica nas narrativas históricas Kuikuro. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

SANTOS, Gélsama Mara Ferreira dos. *Morfologia Kuikuro: Gerando Nomes e Verbos*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, Rio de Janeiro: UFRJ / FL, 2007.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

SHERZER, Joel. *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

STEINEN, Karl Von Den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940 [1887].

STRATHERN, Marilyn. *Partes e todos: refigurando relações. O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014

VEBER, Hanne. *Memorie of the Ucayali: The Asháninka Story Line*. COURSE, M. and OAKDALE, S. (editors) *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, pp. 93-117, 2014.

VILLAS BOAS, Orlando e VILLAS BOAS, Claudio. *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapíti*. Tese de mestrado apresentada ao PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977.

WHITEHEAD, N. Introduction. *Histories and Historicities in Amazonia*. Neil Whitehead, ed. Pp. vii-xx. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

Anexos

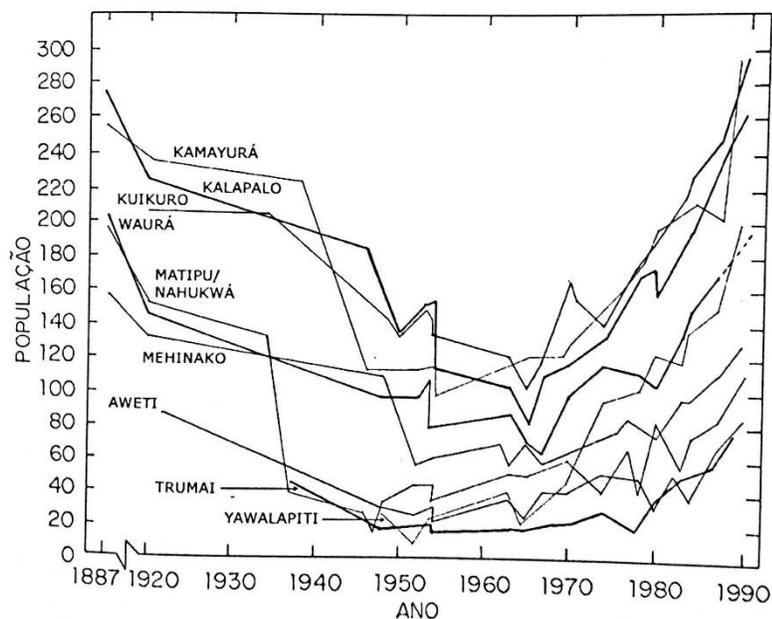
Tabela: População dos índios da área do Ulurí

Retirado de LIMA, 1955

TRIBO	HOMEM	MULHER	MENINO	MENINA	TOTAL	DATA
Kamaiurá	41	40	14	15	110	1947
Auety	16	6	1	4	27	1947
Trumai	7	7	2	2	18	1948
Wuará	22	28	31	14	95	1948
Mehináko	17	19	10	10	56	1949
Yawalapití	4	4	2	2	12	1951
Bakairí	48	33	33	30	144	1949
Kalapalo	38	41	31	32	142	1948
Kuikuro	40	40	28	22	130	1948
Matipúhy	4	6	4	2	16	1948
Nahukwá	10	7	5	6	28	1948
Tsuva	4	6	4	1	15	1948
Total	251	237	165	140	793	

Gráfico: Perfis demográficos de cada aldeia sobrevivente de 1887 a 1990

Retirado de HECKENBERGER, 2001b: 99



Quadro: Principais gêneros de fala Kuikuro

Retirado de FRANCHETTO, 1986: 248

FALA	FALA CANTADA	CANTO
CONVERSA (ITARIÑU) NOTÍCIA (IKÁRU) FOFOCA (AURENE) NARRATIVA (AKIRÁ)		
FALA DO PAJÉ (HÁATÍ ITARIÑU) SAUDAÇÕES	FALA DO CHEFE (ANETÁ ITARIÑU) FALA DA RAIVA (ICÓTU) PÚBLICO FÓRMULAS DE CURA FÓRMULAS DE DESTRUIÇÃO (KEHERÉ) DISCURSO CERIMONIAL (ANETÁ ITARIÑU)	TÓLO CANTOS DE PAJELANCA (ICEKÉ IRINU OU HÁATÍ IRINU) CANTOS DE PAJELANCA CANTOS TRADICIONAIS
		CERIMONIAL

↑ CRESCENTES RESTRIÇÕES FORMAIS NA EXPRESSÃO E NO CONTEÚDO

Imagens ⁸⁶

Imagem 1

FOERTHMANN, Heinz. Única casa indígena. Mato Grosso, 1944. 1 Negativo, p&b, 35 mm (Única casa indígena ainda existente entre os índios Nahukwá, em desintegração)



Imagem 2

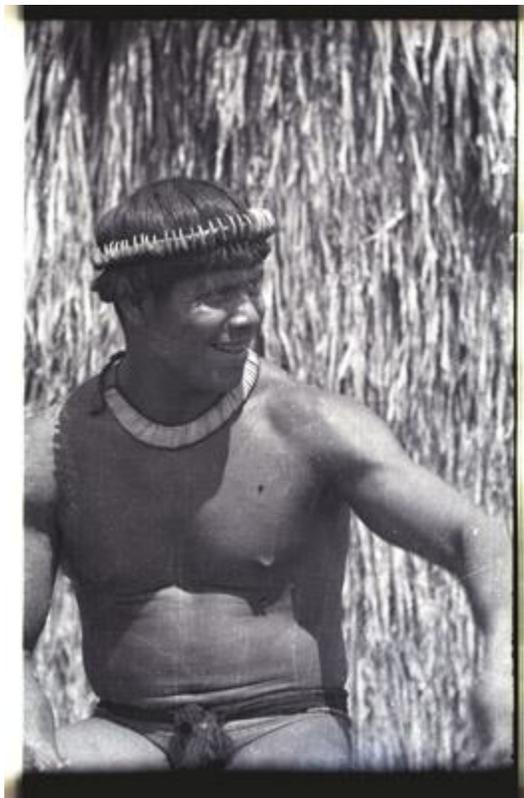
FOERTHMANN, Heinz. Casa indígena dos índios Nahukwá. Mato Grosso, 1944. 1 Negativo, p&b, 35 mm



⁸⁶ Todas as imagens estão disponíveis no site do Museu de Índio (FUNAI), através do link: <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=ph182.xis&cipar=ph182.cip&lang=por>

Imagem 3

FOERTHMANN, Heinz. Índio Nahukwá chamado Paulino. Mato Grosso, 1944. 1 Negativo, p&b, 35 mm
(Índio Nahukwá chamado Paulino. Este índio adoeceu em 1945 de “Fogo Selvagem” e vive desde então no
Posto Indígena Simões Lopes)



N.B.: Cheguei a me perguntar se este índio, pela semelhança do nome, não poderia ser o irmão de Kalühi, mas não consegui checar essa informação.

Genealogia de parentesco Kalūhi

N.B.: Alguns nomes foram substituídos (seguindo as mesmas siglas utilizadas na leitura da narrativa de Kalūhi) e outros suprimidos da genealogia de parentesco com vistas à preservar a imagem das pessoas envolvidas em acusações de feitiçaria. A linha em vermelho indica uma relação suposta e marca dúvida do pesquisador sobre uma ligação que precisa ainda ser checada.

