

**Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Mestrado em Antropologia Social**

**A REINVENÇÃO DA SOCIEDADE:
Cotidiano e Território entre os Mebengokré (Caiapó) de Las Casas**

**Juliana Gonçalves Melo
Orientador: Márnio Teixeira-Pinto
Florianópolis, fevereiro de 2004.**

Juliana Gonçalves Melo

**A REINVENÇÃO DA SOCIEDADE:
Cotidiano e Território entre os Mebengokré (Caiapó) de Las Casas**

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Antropologia
Social do Centro de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de
Santa Catarina sob a orientação do
Prof. Dr. Márnio Teixeira Pinto**

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto (UFSC/Orientador)
Profa. Dra. Jean E. Langdon (UFSC)
Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC)
Prof. Dr. Flávio Wiik (UFSC/Suplente)

Florianópolis, fevereiro de 2004.

Para todos aqueles que poderiam ser chamados de *òmbikwa*.

RESUMO

Essa dissertação trata de um grupo de índios Caiapós que, saindo de diferentes aldeias e áreas indígenas, decidiu voltar a viver a partir de 1996 nas terras de um antigo Posto de Atração do Serviço de Proteção aos Índios. Além de descrever suas práticas sociais e suas redes de sociabilidade, discorro sobre os modos de interação e percepção do espaço. Procuo mostrar que, para eles, a constituição de uma vida “em comunidade”, com o estabelecimento e manutenção de relações prazerosas entre os membros daquele grupo, tem como condição uma série de “readequações” e “reinterpretações” sobre aspectos centrais da organização social Caiapó, tal como descrita pela literatura etnológica. Mostra-se também que, ao longo do processo de retomada daquelas terras, o modo como os Caiapós concebem e constroem suas representações sobre o espaço e o território é um dos fundamentos da possibilidade de sua vida coletiva.

RESUMÉ

Cette dissertation traite d'un groupe d'indiens Caiapós originaires de différents villages et territoires indigènes, qui décidèrent en 1996 de retourner vivre sur les terres d'un ancien "Poste d'Attraction" du Service de Protection des Indiens. Outre la description des pratiques sociales et des processus de sociabilité, je décrirai également les modes d'interaction et de perception de l'espace. Je souhaite démontrer que l'établissement d'une vie en communauté, à travers la constitution et le maintien de relations agréables entre les membres du groupe nécessite une série de réadaptations et réinterprétation des aspects centraux de l'organisation sociale des Caiapó, telle que décrite dans la littérature ethnologique. Il découlera de cette étude que tout au long de ce processus de réappropriation de leurs terres, la manière dont les Caiapos construisent et conçoivent leurs perceptions de leur espace et de leur territoire est un des fondamentaux de leur vie collective.

Agradecimentos

Muitas pessoas e instituições ajudaram nesta pesquisa. Quanto às instituições, agradeço à Capes/Cnpq, pela bolsa de incentivo à pesquisa, e também ao PPTAL e à Funai, pois minha pesquisa de campo foi realizada no âmbito de uma consultoria junto a esses órgãos.

Quanto às pessoas, agradeço primeiramente ao meu orientador, Dr. Márnio Teixeira-Pinto, pelo apoio, pelas boas referências e principalmente por ter ajudado a despertar em mim o gosto pela pesquisa acadêmica em antropologia. Agradeço também, e especialmente, à Dra. Antonella Imperatriz Tassinari, por ter me acompanhado durante parte desse percurso, dando-me boas referências, apoio e carinho. Agradeço ainda à Dra. Jean E. Langdon, que acompanhou parte da minha trajetória, dando-me sempre boas idéias e bases teóricas para pensar nos meus dados e redigir essa dissertação. Também agradeço ao Dr. Oscar Calavia Saez por ter me indicado um caminho interessante para seguir quando eu não sabia muito bem o que fazer com os dados que dispunha. Ao Dr. Paul E. Little cabe um agradecimento particular por ter me apontado, ainda na graduação, novos caminhos e possibilidades teóricas e pela forma atenciosa que sempre me recebeu, oferecendo boas alternativas e perspectivas para tratar a relação entre os “povos tradicionais” e o território. Cabe ainda um agradecimento especial ao Dr. Adolfo Neves de Oliveira Jr., que vem discutindo comigo temas relativos à etnologia Caiapó e apontando noções importantes a serem analisadas.

Fora do âmbito acadêmico, agradeço aos amigos Marcelo Reges, por ter sido muitas vezes a luz no meu caminho; Mônica Siqueira, que alegrou meus dias e ofereceu sempre o ombro amigo indispensável; Maria Eugênia Dominguez, presença sempre doce em meu cotidiano; Nádia Heusi, pela amizade inestimável. Além deles, agradeço a todos os meus colegas de Programa e em especial, Valéria, Allan, Silvia, Andréa, Melissa, Flávio, Laura e Miguel, por terem sempre proporcionado bons debates e momentos na ilha. Agradeço ainda à minha professora de Yoga, Jane Prochnow, por ter me ensinado a melhorar minha qualidade de vida e me ajudado a ter mais disciplina, concentração e flexibilidade para enfrentar as dificuldades. Por fim, agradeço a Andre Garcia, presença sempre presente; à minha mãe, Adelina; ao meu pai, Luiz Antonio; ao meu irmão, Luiz Felipe e à minha avó, pois sem eles nada disso teria sido possível. Agradeço, por fim, a todos os Caiapós de Las Casas e principalmente à Maria Eugênia, Tapiri, Parityk e Pedro Aybi, pela boa acolhida e por terem me feito perceber a vida com outros olhos.

SUMÁRIO

Introdução.....	07
Capítulo 1. Plano Teórico Geral. Plano Teórico Geral.....	17
Capítulo 2. Histórias de Ontem.....	35
Capítulo 3. Histórias de Hoje.....	46
Capítulo 4. Produzindo a vida: práticas e percepções de mundo.....	60
Capítulo 5. Percebendo o espaço e transformando-no em território.....	82
Considerações finais.....	95
Bibliografia.....	101

Introdução

Propósitos e contextualização etnográfica

Sudeste do Estado do Pará, ano de 1996. Um pequeno grupo de Caiapós deixa a Terra Indígena homônima. O destino é a antiga aldeia Las Casas¹, onde funcionara um Posto de Atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nas décadas de 40 a 60.

Entre os membros daquele pequeno grupo estão Parityk, Tapiri e Maria Eugênia, além de Pedro Aybi. Estas pessoas, e suas famílias nucleares, formam um grupo bastante heterogêneo² reconhecendo-se como *òmbikwa*, termo utilizado para indicar relações de parentesco³ e “companheirismo”, designando “pessoas que se que cuidam mutuamente” (Vidal, 1977: 98).

Eventos significativos para esse “coletivo” indígena serão aqui evocados, já que isto ajuda a reconstituir o processo de formação do grupo. Alguns episódios, como a “pacificação” ocorrida em Las Casas no ano de 1952 e o processo de retorno para a área na década de 1990, são especialmente reveladores quando permitem entender o processo de formação desta “comunidade⁴”.

Por outro lado, há também uma dimensão subjetiva que pode ser explorada nessas narrativas, pois os Caiapós -- quando falam sobre esses eventos -- parecem estar também lembrando suas próprias histórias de vida e experimentando os estados emotivos que estas lembranças suscitam. Através desta ação, criam um senso particular de história, articulando fragmentos de suas trajetórias de vida à história da comunidade e do próprio território.

Além do interesse no processo de reconstituição de suas redes sociais, na medida em que isto ajuda a entender a realidade presente, estou também tentando analisar as percepções indígenas sobre o espaço, pois compreendo que o movimento da vida social se dá justamente na “paisagem⁵”. O

¹ O nome foi uma homenagem, feita por funcionários do SPI, ao Frei Bartolomeu de Las Casas, conhecido por defender os direitos indígenas na América Espanhola.

² Existem índios Kubenkrankeng, Xicrin, Gorotire e Mekrãnoti vivendo em Las Casas.

³ O “parentesco” aqui é tratado como um sistema capaz de estruturar e reproduzir os grupos sociais, determinando as relações sociais e criando relações que envolvem reciprocidade, dádiva e solidariedade. Além de sua dimensão simbólica e ideológica, creio que o parentesco diz respeito a um sistema de atitudes que ajuda a organizar, através de suas terminologias, o próprio funcionamento da vida social.

⁴ Falar em “comunidade” aqui significa abordar a “filosofia” e formas de sociabilidade Caiapó, tratando ainda da articulação entre concepções de mundo e práticas cotidianas. Afinal, estas ações são importantes para assegurar bases para uma vida em comum em um “lugar” especialmente significativo.

⁵ No sentido proposto por Gray (no prelo), o termo *landscape* ou “paisagem” trata dos aspectos estéticos constitutivos das relações pessoais de interação com o meio ambiente, explorando a dimensão cognitiva e subjetiva dessa experiência. Sua abordagem entende que o meio ambiente é também criado pela agência humana e que cada indivíduo desenvolve uma relação especial com o território.

espaço, todavia, não é somente o palco sobre o qual reproduzem sua organização social, mas é *locus* de conhecimentos elementares e isto fica claro quando nos debruçamos sobre suas narrativas míticas, reveladoras do próprio cosmos e de aspectos sutis da sociabilidade indígena (cf. Overing, 1999).

Lukesch (1969), aliás, foi um dos primeiros *Caiapólogos* a analisar a relação entre práticas e concepções de mundo e analisou os mitos Kubenkrankeng. Para este autor, tais narrativas revelam aspectos centrais do pensamento Caiapó. Uma das noções particularmente focalizada por Lukesch diz respeito à concepção de temporalidade Caiapó. Segundo ele, os índios possuiriam uma concepção dinâmica do tempo, não percebendo nenhuma ruptura significativa entre o ontem e o hoje. O passado não seria uma realidade finita e estanque, pois tudo é absolutamente reversível. De acordo com esse entendimento, os “eventos míticos” não estariam congelados em um passado distante, mas seriam transportados para a realidade presente através de práticas habituais como organizar e se deslocar pelo espaço ou mesmo “contar” suas histórias e narrativas míticas.

Posteriormente, trato das percepções dos Caiapós sobre o espaço e o território em que se inserem. As definições teóricas estão largamente fundamentadas na perspectiva de Di Méo (2001) que dialoga com Durkheim e Kant e propõe que o território é o espaço produzido pelas representações e práticas sociais. Apesar desta dimensão social, há também uma dimensão subjetiva e cognitiva, pois o processo de interação com o território e com a natureza inclui também uma experiência pessoal dependente de sensibilidades particulares que me cabem apontar.

Ao analisar como agem, vivem e percebem seus territórios, os Caiapós nos deixam entrever que os modos de relação estabelecida com a “alteridade” e com o espaço são processos culturalmente aprendidos, havendo uma articulação constante entre modelos de percepção do mundo e comportamentos sociais de tal modo que a subjetividade e a criatividade são igualmente importantes na medida em que cada um estabelece uma relação particular com o território.

De modo geral, estas são algumas das noções que serão discutidas nesta dissertação. Ao que parece trata-se de uma perspectiva distinta da grande maioria dos estudos Caiapós, já que aqui não se encontrará um debate pormenorizado sobre os elementos de sua organização social -- como discussões aprofundadas sobre o seu sistema de parentesco ou político. Apesar de reconhecer a importância desses estudos, que são extremamente ricos e variados, o foco desta dissertação pretende ser sobre outros aspectos da vida social Caiapó.

Trata-se de um exercício de análise para tentar dar conta da peculiar situação etnográfica encontrada em Las Casas. Afinal, as instituições descritas pela grande maioria dos *Caiapólogos* não

são operantes nesta aldeia. Ali não há uma “Casa dos Homens”, tal como descrita por Turner (1965), nem tampouco uma instituição semelhante às “Casas” de Lea (1986, 1993). De outro modo, as relações interpessoais parecem ter caráter mais fluido e informal e os vínculos entre as pessoas -- que são provenientes de subgrupos e áreas indígenas diferentes -- foram também criados ao longo de suas trajetórias de vidas e de acordo com o desejo ativo de indivíduos nesse sentido.

Além de uma convivência em comum e da busca por um tipo de sociabilidade ideal -- em que as pessoas prezam pelo estabelecimento de boas relações, esforçando-se para evitar o surgimento de estados emotivos desagradáveis desencadeados pela ira, pelo ciúme e disputa por recursos -- todos se sentem fortemente ligados, em termos afetivos, ao espaço-território representado por Las Casas.

Todavia, a vivência neste “lugar”, para onde voltaram em 1996, implicou em uma série de “readequações” (quanto à estrutura social) e de “reinterpretações” (quanto a relação entre “vivos” e “mortos”, entre homens e mulheres e entre categorias de idade diferenciadas), tornando-se condição para a formação daquele novo “coletivo” Caiapó. Apesar desta configuração, que dá àquela realidade um ar de singularidade, o grupo de Las Casas permite entrever que o “constante” Caiapó seria um modo de “construir-se no espaço-território” e é isto que pretendo demonstrar.

Cabe esclarecer que, devido à particularidade da situação etnográfica de Las Casas e de uma certa dificuldade em aplicar noções que estão presentes nos estudos Caiapós, optei por trabalhar não somente com a literatura concernente a esse povo indígena. Também busquei referências e idéias em outros estudos etnográficos, pois entendi que isto me ajudaria a construir um exercício de análise mais adequado para dar conta da situação específica de Las Casas. Aliás, tampouco me restringi aos estudos em etnologia indígena, pois busquei também perspectivas teóricas junto aos domínios da “história oral”, pois entendi que seus debates poderiam ajudar a valorizar os meus dados, que são fortemente biográficos. Igualmente, busquei referências na geografia social, pois a questão da interação entre os grupos humanos e territórios é tratada particularmente por essa disciplina e as discussões propostas são extremamente ricas a esse respeito. Desse modo, a peculiaridade da situação etnográfica encontrada em Las Casas, somada a um diálogo com outras áreas de conhecimentos que transcendem ao domínio próprio da etnologia indígena, dão a essa dissertação um tom relativamente distinto das etnografias junto aos Caiapós. O leitor logo perceberá.

Aqui a intenção é demonstrar o esforço de homens e mulheres para estabelecer relações que lhes possibilitem “viver junto” na acepção de Overing (1991, 1999, 2001) e Gow (1991). Estes autores -- que propõem debates extremamente ricos sobre o “senso de comunidade” em povos

amazônicos -- parecem apontar para o fato de que a vida comunitária é uma espécie de escolha por um “estilo de vida” que é construído cotidianamente pelo engajamento ativo das pessoas em suas atividades de “trabalho” e no estabelecimento de boas relações entre seus membros. Além de um senso moral e estético, a “comunidade” exigiria a produção de sentimentos de “bem estar” e “felicidade”, que são estados sociais importantes para assegurar esse modo de vida⁶ (Fisher, 2003).

Ao falar do fluxo da vida cotidiana e de histórias vividas em um “lugar” especialmente importante (em termos sociais, simbólicos e afetivos) para os Caiapós, poderei estar discutindo assuntos de alguma relevância para a etnologia indígena e apontando para a importância de algumas noções que têm sido pouco trabalhadas junto aos Caiapós, como a questão da “produção dos sentimentos” para a definição de um estilo de vida que lhes é particular. De outro modo, penso que é preciso reavaliar algumas de nossas concepções acerca dos modos de relação entre as pessoas, pois frequentemente não se tem percebido a grande variabilidade de estratégias que as populações indígenas possuem para criar suas redes de sociabilidade e constituir seu próprio território.

Organização dos capítulos e temas

A “estrutura” dessa dissertação poderia ser resumida da seguinte forma: **Introdução**, onde falo dos propósitos e faço uma breve contextualização etnográfica de modo que o leitor estabelece um primeiro contato com a realidade de Las Casas; **Capítulo 1. Plano teórico geral**, onde apresento as teorias com as quais estou dialogando; **Capítulo 2. Histórias de ontem**, em que tento reconstituir as histórias das pessoas que vivem hoje em Las Casas e demonstrar com tais histórias se confundem com a história daquela comunidade e do próprio território; **Capítulo 3. Histórias de hoje**: onde falo da reconstrução da nova aldeia e descrevo suas redes de sociabilidade e os vínculos que criam aquele “coletivo” indígena, indicando ainda os valores que asseguram uma “boa vida” nos termos dos próprios índios; **Capítulo 4. Produzindo a vida: práticas sociais e percepções de mundo**, em que descrevo as práticas de engajamento de homens e mulheres na natureza, tratando das atividades de caça, coleta, cultivo e pesca e demonstrando a circularidade entre práticas e concepções de mundo. Aqui discorro também sobre os modos de relacionamento com a alteridade, que são os animais, os

⁶ “The modal trope of happiness and elation functions to project the significance of individual feeling onto a formal order. Symptoms of family ties - happiness and harmony - are conventional effects of ritual order because, among other things, ritual promotes the mobilization of these sentiments. But it is the sentiments themselves that allow the **Kayapó**; to make the analogy between family togetherness and community togetherness” (Fisher, 2003).

mortos e outros seres sobrenaturais inseridos nos círculos concêntricos que constituem o cosmos indígena; **Capítulo 5. Percebendo o espaço e construindo o território**, onde trato do senso de territorialidade indígena à luz dos debates teóricos e demonstro que a “poética da vida” perpassa por modos de agir, viver e perceber o espaço; **Algumas Considerações Finais**, em que apresento algumas breves considerações acerca da vida em Las Casas, procurando articular os capítulos precedentes e o argumento central desta dissertação.

Algumas considerações iniciais sobre os Caiapós.

Os Caiapós ou *Mebengokré* são classificados como um grupo indígena Macro-Jê, compartilhando uma série de “traços culturais” com outros povos de língua Jê. Seus parentes mais próximos são os Suyá e os Apinayé e as estimativas glotocronológicas mais confiáveis situam a separação deste grupo ancestral há aproximadamente 4 séculos (Turner, 1991).

Reza a tradição oral Caiapó, que a “região de campos” -- onde hoje está inserida a Terra Indígena Las Casas -- teria sido palco dos mitos indígenas e ali teriam acontecido episódios de fundamental relevância para o pensamento e a organização indígena. Em um deles, *Nokorekwe*, uma mulher já madura⁷, encontrou um rato às margens do rio *Kokati*⁸. Ao vê-la por aquelas paisagens, este animal chamou *Nokorekwe* prometendo mostrar-lhe um delicioso alimento: o milho. Depois de dar a ela algumas espigas, a mulher voltou à aldeia e compartilhou daquelas sementes com as pessoas de sua aldeia. Para comemorar tal descoberta, os Caiapós cantaram e dançaram. Todavia, depois das festas, um grupo de homens pediu a *Nokorekwe* os levasse até o pé de milho e ela assim o fez. Contudo, os homens não conseguiam ter acesso às sementes de milho, pois elas estavam guardadas dentro do estômago do rato que, por sua vez, escondia-se no tronco deste pé de milho forte e resistente. Às duras penas, conseguiam abrir uma fenda, mas tão logo o faziam, a planta se regenerava e os homens precisavam reiniciar o trabalho. Cansados, voltaram à aldeia e chamaram os membros da “comunidade” para ajudar nesse processo. Com o esforço coletivo e ativo de todos, os Caiapós conseguiram finalmente derrubar a planta e, assim, passaram a ter acesso ao milho (Lukesch 1969, Métraux *apud* Wilbert, 1978).

Para Turner (1991), principalmente, esta narrativa explicaria a facção primeva Caiapós, processo que continua acontecendo e marcando tão fortemente esta sociedade de modo geral. Na

⁷ Isto é, com mais de 4 filhos e já na menopausa (Vidal, 1977).

⁸ O Rio *Kokati* pode ser o Rio Araguaia ou Tocantins, os dados são controversos sobre o assunto. Particularmente, acredito que se trata do Rio Araguaia, ao menos, foi isto o que os Caiapós de Las Casas me disseram.

medida em que recolhiam as sementes de milhos, os Caiapós passaram também a falar diferentes línguas e subdividir-se em vários subgrupos que, desde então, se deslocam pela região.

Em termos gerais, Verswijver (2002), que produz uma revisão teórica de seus próprios dados, elaborou uma tese segundo a qual o “grupo ancestral” se subdividiu em três grupos principais: os **Irã’a Mraire** (ou “os que passeiam nas planícies” ou “os que andam sob a claridade da lua”), cujas aldeias localizavam-se nos Rios Arraias, Pau D’Arco e Chicão; os **Goroti Kumrem** (“os homens do verdadeiro grupo grande”) que se estabeleceram ao norte; e, finalmente, os **Pore kry** (ou “os homens dos pequenos bambus”) que viviam a noroeste do Rio Pau D’ Arco.

Atualmente os **Goroti Kumrem** estariam divididos nos seguintes subgrupos e aldeias: **Gorotire** (Terra Indígena Caiapó, aldeias Gorotire, Kikretum e Las Casas⁹). Os Gorotire novamente dividiram-se, criando os subgrupos **Kubenkrankeng** (aldeia homônima) e **Mekrãgnoti** = “os homens com grandes pinturas vermelhas no rosto“. Estes, por sua vez, fracionaram-se em: **Mekrãgnoti** (Terra Indígena Baú, aldeias: **Kubenkokre**, **Kenjam**, **Pykani**) e **Metyktirè** (que vivem nas aldeias **Kremoro (Kapoto)**, **Metyktirè**, **Piaraçu**). Já os **Pore-kry** dividiram-se em três subgrupos: os **Djore** (*extintos* na década de 30); os **Xicrin** que vivem atualmente na Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté que vivem em duas aldeias: **Pykatingrèt** e **Djudjêkô**, cujos nomes querem dizer, respectivamente, “praia”, ou “lugar com areia” e “pau d’arco” . Um outro grupo de Xicrins, os **Kokorekré**, estaria na Terra Indígena Trincheira Bacajá (Verswijver 2002; Oliveira Jr. 1995).

Para o leitor dessa dissertação, esta discussão serve para compor um quadro de orientação, pois isto às vezes pode ser necessário. Afinal, ao longo deste estudo, estarei falando de pessoas que são provenientes de várias aldeias e subgrupos e que estão articuladas em uma rede de sociabilidade que transcende aos limites de uma Terra Indígena.

Note-se, contudo, que é necessário ter certa cautela ao utilizar tais dados. Afinal, há grande controvérsia em relação a essas subdivisões, já que os autores possuem diferentes pontos de vistas sobre o assunto¹⁰. Além disso, o termo seria impreciso conceitualmente e haveria uma certa

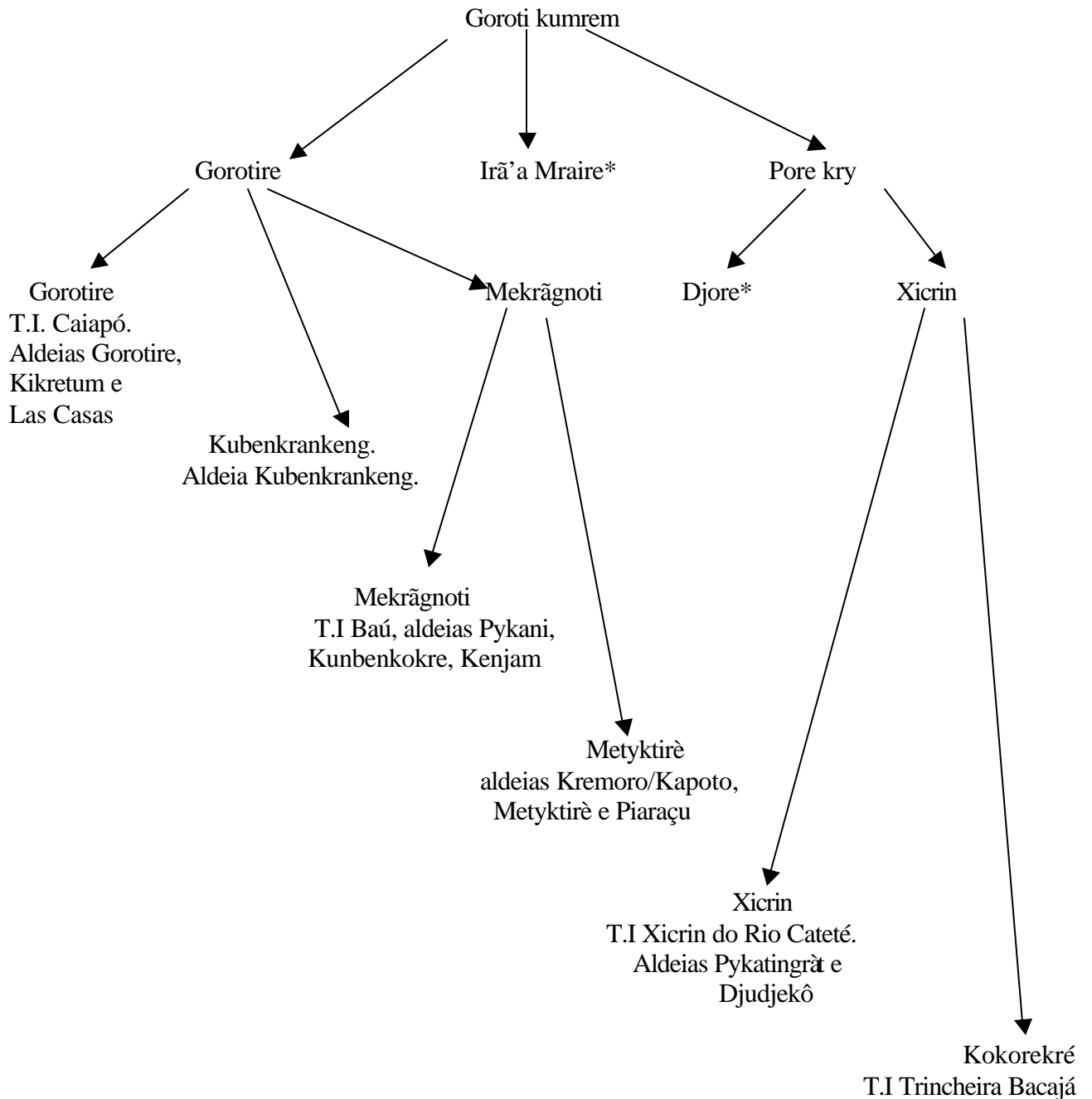
⁹ Perceba-se que ele considera que Las Casas é composta unicamente por índios Gorotire, quando na verdade ali vive um grupo bastante heterogêneo.

¹⁰ De acordo com Lea (1986), por exemplo, os Xicrin devem ser considerados como uma sociedade à parte. Ao falar das cisões ela apresenta um modelo que difere, em certos aspectos daquele de Verswijver (2002). Segundo ela, ao final do século XIX, havia um grupo ancestral: **Goroti Kumre** (notemos que a grafia é diferente da de Verswijver). Este grupo primeiro fracionou em: **Xicrin** e **Caiapó Gorotire**. Os **Xicrins** separaram-se em **Xicrin do Rio Cateté e do Bacajá**. Os **Gorotire**, por sua vez, subdividiram-se em: **Irã’ anraire** (ou **Caiapó Pau D’Arco**), extintos ainda nos anos 40, e **Gorotire Caiapó**. Estes, continuaram a fracionar-se sucessivamente dando origem aos subgrupos: **Kararaó** (quase extintos ao final dos anos 80); **Mekrãgnoti** (das aldeias Mekrãgnoti e Pukanu); **Metùktire** (das aldeias Kretire e Jarina); **Baú** (aldeia Baú); **Gorotire** (aldeias Gorotire e Kikretum); **Kuben-kran-ken** (aldeia Kuben-kran-ken); **Kokraimoro**

tendência em “essencializar” uma identidade – grupal e territorial - e tratar a constituição de uma aldeia Caiapó de modo estático e homogêneo (Oliveira Jr. 1995). Todavia, as aldeias indígenas Caiapós estão também compostas por indivíduos provenientes de vários subgrupos, cabendo notar que grupos de pessoas se uniram e se separam, voltando a se unir e se separar ao longo da história *Mebengokré* tendo em vista as contingências históricas e o desejo ativo de homens e mulheres nesse sentido e esta é a perspectiva adotada nesse estudo.

(aldeia Aùkre) (idem). Os Xicrin, juntamente como os Kararaó; Mekràgnoti, Metùktire e Baú teriam suas aldeias localizadas a oeste do Rio Xingu ao passo que os outros subgrupos estão inseridos a leste do Rio Xingu e todos os subgrupos Caiapós (a exceção dos Xicrin) comporiam a “comunidade Caiapó” (idem: 14, 23). Além de um ponto de vista relativamente distinto, Lea adota uma grafia distinta daquela de Verswijver.

Quadro Ilustrativo: subdivisões Caiapós¹¹ (apud Verswijver).



- * Grupos extintos ainda na década de 1930.
- Por T.I, entenda-se Terra Indígena.

¹¹ Para maiores detalhes, consultar Oliveira Jr. (1995) que dispõe sobre esses episódios faccionários de forma detalhada.

Notas sobre o trabalho de campo

Importa dizer que o meu trabalho de campo foi realizado em circunstâncias bastante peculiares e cada dia mais comuns no Brasil. Eu estava realizando um trabalho de consultoria junto ao PNUD¹², através de um convênio estabelecido entre o PPTAL¹³ e a FUNAI em que deveria identificar e delimitar a Terra Indígena Las Casas¹⁴.

De modo geral, o trabalho consiste na primeira etapa de regularização fundiária/reconhecimento legal de uma terra indígena. Nessa etapa, o Presidente da Funai cria um Grupo Técnico de Trabalho ou GT constituído por um antropólogo; um “ambientalista” (biólogo, geógrafo, ecólogo, ou engenheiro florestal); um engenheiro agrimensor e dois engenheiros agrônomo do Inra ou Instituto de Terras do Estado em que a Terra Indígena. Aos antropólogos, também coordenadores da equipe, caberia realizar os estudos “etno-históricos”, estabelecer a “ponte” entre os membros do GT e os índios e mediar interesses muitas vezes opostos.

Ao redigir este trabalho -- onde apresentei uma proposta de delimitação territorial que visava resolver uma situação de conflito fundiário estabelecido entre os Caiapós e a população regional -- percebi que a perspectiva territorial indígena é muito mais ampla do que os conceitos e categorias definidos pelo artigo 231 da Constituição Federal Brasileira¹⁵ e a Portaria 14/96¹⁶.

Também percebi que, a despeito das dificuldades concernentes à realização de trabalhos como estes -- afinal, o tempo é exíguo e a situação para aquele trabalho é geralmente tensa -- creio que é possível construir boas interpretações em situações como estas. Nesses contextos a presença de antropólogos é quase sempre muito bem vinda e nesse sentido é possível ter um acesso bastante amplo a vários domínios da vida social e transitar com certa liberdade entre os domínios masculinos e femininos. Além deste acesso a vários domínios da vida social e da boa acolhida, cabe notar que contar com o apoio das agências financiadoras contribuiu para a realização de uma pesquisa mais rica¹⁷. Isto compensa, de certa forma, as dificuldades do trabalho.

¹² Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável.

¹³ Programa Piloto de Proteção das Terras e Povos da Amazônia Legal.

¹⁴ Las Casas está localizada nos Municípios de Redenção, Pau D'Arco e Floresta do Araguaia, sudeste do Pará

¹⁵ De acordo com esse artigo, as Terras Indígenas devem englobar necessariamente quatro aspectos, quais sejam: incluir as terras de habitação permanente; as necessárias para as atividades produtivas; imprescindíveis para a preservação de recursos ambientais necessários ao seu bem estar e à sua reprodução física e cultural.

¹⁶ Uma legislação infraconstitucional que procura complementar o artigo 231.

¹⁷ Eu, particularmente, pude fretar um avião e alugar um carro e com isto pude visitar e entrevistar pessoas que viveram em Las Casas, mas que hoje estão vivendo nas Terras Indígenas Caiapó e Xicrin do Rio Cateté. De outro modo, estive em cidades próximas da Terra Indígena, entrevistando pessoas importantes para entender a realidade de Las Casas, tendo viajado ainda para a cidade de Belém do Pará, onde passei uma semana estudando um arquivo extremamente rico do Serviço de Proteção aos Índios, datado de 1930-1970, onde encontrei informações valiosas sobre Las Casas.

Estas percepções e impressões acalentaram o desejo em estudar o tema “territorialidade” mais detalhadamente e o fato de estar cursando o mestrado deste Programa em Antropologia Social apresentou-se como uma possibilidade de estudar de forma mais aprofundada os modos de interação que os “povos tradicionais” (Little, 2002) estabelecem com o seu território. Na medida em que cursava o mestrado (e ao mesmo tempo escrevia o Relatório de Identificação), me voltei sistematicamente para os meus dados¹⁸, complementando meus conhecimentos com leituras sobre os Caiapós e os povos amazônicos. Os debates estabelecidos junto ao meu orientador, professores e colegas, por sua vez, foram especialmente significativos para o amadurecimento das minhas idéias.

Hoje, o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Las Casa foi devidamente aprovado, tendo sido seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 25 de agosto de 2003. A Terra foi oficialmente reconhecida e os índios agora aguardam o processo de demarcação de suas terras, que é sempre lento e moroso. Não obstante, é compensador saber que a prática em antropologia pode ajudar a assegurar os direitos dos povos indígenas.

Esta dissertação, portanto, deve ser entendida como o resultado de toda essa conjuntura. Trata-se de um exercício analítico em que tentei dar conta da situação particular de Las Casas e àquele contexto que é peculiar na medida em que a aldeia e suas próprias redes de sociabilidade estão sendo constituídas neste momento e esta pretende ser a riqueza desta pesquisa.

¹⁸ Não pude voltar a campo devido à ausência de recursos e à violência fundiária daquele contexto.

Capítulo 1. Plano teórico geral

A literatura sobre os Caiapós e algumas questões principais

A partir do final da década de 1950, principalmente depois do Projeto Havard Brasil Central, vários estudos foram dedicados às sociedades Jê. Até então, tais grupos pareciam ter sido marginalizados na etnologia indígena, a despeito da etnografia clássica de Nimuendajú e de artigos seminais de Levi-Strauss, já que se considerava que a organização social Jê era “pouco complexa” e a “pobreza” de sua cultura material era um aspecto que tornava as pesquisas junto aos Jê menos atrativas. A perspectiva, porém, representava uma visão reducionista sobre esses povos.

Ao definir um programa de pesquisas junto aos Jê, o Projeto Havard Brasil Central tornou-se uma contribuição essencial para a Etnologia Indígena, lançando novas perspectivas e paradigmas. No âmbito da etnologia Caiapó, Bamberger e Turner (1979) foram dois pesquisadores de destaque, influenciando de modos diversos toda uma geração subsequente de etnólogos.

Desde então, muitos estudos foram dedicados aos grupos Jê e aos Caiapós em particular. A literatura etnológica sobre os Caiapós, especificamente, é abundante e os temas tratados são bastante variados. Todavia, a maior parte das pesquisas tem por foco tratar aspectos de sua organização social e poucas são as abordagens que analisam a *cosmopraxis*¹⁹ indígena de forma mais detalhada. Segundo Giannini, o “domínio da clareira”, que representa o *locus* da sociabilidade, tem sido a dimensão que suscita maior interesse por parte de acadêmicos (1991b: 42).

Entre os autores que desenvolveram pesquisas sobre os Caiapós, Turner (1965, 1992, 1993) produziu estudos sobre a etnohistória do contato, levantando questões interessantes para pensar na forma pela qual os Caiapós vivenciam o fenômeno e se apropriam de bens que antes lhe eram desconhecidos. Turner também tratou das expedições coletivas e guerreiras e de seus significados e abordou o tema da mobilidade e da migração, falando ainda sobre a experiência histórica indígena até 1950 (o processo de pacificação e “militarização” Caiapó), oferecendo, um instrumental analítico de grande valor.

Vidal (1977), por sua vez, esteve entre os Xicrin na década de 70, analisando sua história e a organização social. Em seu livro, *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, apresentou ainda uma coletânea de mitos de grande valor para se compreender o pensamento indígena e suas práticas sociais. Vidal indica ainda dados que permitem perceber como os Caiapós valorizam o

¹⁹ Para Descola, o termo trataria da relação entre práticas e sistemas de interpretação do mundo (1986: 11).

senso estético, possuindo uma teoria da arte que compreende uma metafísica da ação e uma moralidade que lhes é bastante particular. Sua pesquisa se revela de grande importância para o presente estudo, não somente por que a pesquisadora apresenta uma série de elementos relevantes para entender a realidade Caiapó, mas também por que ela é umas das primeiras a falar sobre a aldeia do Posto Las Casas. O assunto foi apontado em seu livro, oferecendo um ponto de partida para compreender os acontecimentos que se deram em Las Casas no período compreendido entre os anos de 1950-1965.

Verswijver (1978, 2002) produziu o mais rigoroso levantamento historiográfico baseado em dados orais Caiapós, tendo analisado especificamente a etnohistória e a cosmografia indígena. Entre os temas trabalhados, destacam-se suas investigações sobre as aldeias ancestrais e os estudos sobre as migrações Caiapós nos séculos XIX e XX, além de estudar a questão das guerras intraétnicas.

Posey (1979, 1981, 1984), por sua vez, atuou junto aos Caiapós por inúmeros anos e redigiu uma série de artigos sobre a relação entre os índios e a natureza, tendo sido seu foco de análise a etnobotânica. Apesar das críticas, seus estudos são os primeiros a abordar a relação entre concepções cosmológicas e práticas de engajamento na natureza e o espaço, mostrando-se de grande valor para a discussão que pretendemos recuperar.

Lea (1986, 1993) é sem dúvida uma pesquisadora de referência para a etnologia Caiapó. Ao refletir sobre os dados obtidos juntos aos Metyktirè, a autora percebeu que os modelos analíticos existentes, especialmente aqueles tributários do Projeto Havard Brasil Central, não se encaixavam àquela realidade empírica. Tendo consciência deste fato e livrando-se de um certo desconforto em relação aos seus dados, a autora percebeu que se tinha como prática apresentar unicamente os dados que se encaixam nos modelos precedentes.

É questionando a rigidez das abordagens supracitadas que Lea volta o seu olhar para a realidade doméstica, criando o conceito de “Casa”. Baseando-se em uma concepção de Lévi-Strauss sobre as Casas Medievais, a autora concebe as “Casas Caiapós” como pessoas jurídicas, detentoras de direitos e riquezas inalienáveis (como nomes pessoais e prerrogativas cerimoniais)²⁰. As “Casas” constituiriam a “pessoa” em seu duplo sentido: social (ou seja, em termos de grupos cerimoniais) e “individual” (em termos genealógicos e de substâncias físicas compartilhadas), e permitiriam entrever a totalidade social Caiapó. Sua abordagem lançou novas bases para tratar da relação entre

²⁰ Mas as “casas” dela são matrilineares, enquanto as de Lévi-Strauss foram criadas para dar conta dos então chamados “sistemas cognáticos” que não se organizavam por descendência e não tinham ‘linealidade’ definida.

gêneros e entre as unidades domésticas e o pátio/área cerimonial e esta é, ao meu ver, uma de suas maiores contribuições.

Gianinni (1991, 1991b), por sua vez, desenvolveu uma investigação sobre a etnoclassificação da natureza e sua relação com as concepções cosmológicas. Seu método consistiu em relacionar o conhecimento taxonômico Caiapó a elementos simbólicos presentes nos rituais de nomeação masculino e feminino, Tākāk e Nhiok respectivamente. Seu objetivo era entender o significado simbólico das aves, especialmente do gavião real, na concepção de humanidade Xicrin.

Oliveira Jr. (1995) contextualizou a atividade faccionária Caiapó no interior do quadro de ocupação territorial local, descrevendo a ocupação do Araguaia-Tocantins, os primeiros contatos e as expedições pacificadoras. Sua dissertação fornece um instrumental analítico de grande relevância para entender o faccionalismo na sociedade Caiapó e o assunto acaba sendo discutido na grande maioria dos estudos sobre o grupo, dado a importância do fenômeno para entender a organização social indígena. Para esta pesquisa especialmente, alguns episódios faccionários servem para reconstituir os itinerários e para traçar as relações de parentesco estabelecidas entre os Caiapós de Las Casas e outras aldeias, lançando ainda a possibilidade de identificar a extensão de suas redes de sociabilidade. A idéia de facção e a conseqüente formação de novos subgrupos, contudo, deve ser reavaliada à luz dos novos contextos e estratégias (cf. Oliveira Jr., 1995).

Ora, o contexto atual difere daquele de um século atrás e os índios não mais dispõem de terras ilimitadas para a sua ocupação e, portanto, não têm como aplicar o velho padrão que definia que uma nova aldeia, depois de cindir-se de uma aldeia sede, deveria ser construída em local muito distante desta última. Hoje esse modelo não mais pode ser aplicado e as aldeias novas partilham de um mesmo espaço, legalmente definido como *Terra Indígena*²¹.

Diante dos novos contextos, os “Postos de Vigilância”, que vieram se multiplicando ao longo dos anos, parecem se apresentar como uma boa alternativa para a resolução de pequenos conflitos internos ao lado da preocupação que têm com a questão da vigilância de seus territórios. Ao fundar uma nova aldeia, já que esta é uma condição para a existência destes “Postos”, é possível minimizar

²¹ Percebamos, todavia, que a partilha de “um mesmo território” torna-se possível graças a uma espécie de reformulação das relações intra-étnicas. Atualmente (ao contrário dos anos de 1940) os Caiapós não mais se percebem como subgrupos oponentes. Desse modo, mais do que demarcar as diferenças intra-étnicas (já que, como demonstra Vidal (1977), existem diferenças dialetais entre os Xicrin e os Gorotire, por exemplo) ou incentivar a rivalidade entre subgrupos diferenciados, os Caiapós estão politicamente interessados em articular uma ampla rede social, capaz de integrar os membros de diferentes aldeias.

eventuais contendas entre segmentos populacionais que vivem em uma mesma aldeia através da separação física destes grupos e da diluição das tensões que alimentam o caráter faccionário Caiapó.

Sousa (2000), abordou a experiência relacional dos Caiapós da Terra Indígena Caiapó, cuja maioria são índios Gorotire, e sua trajetória histórica nos últimos 25 anos. Apresenta um panorama geral do fluxo da experiência indígena em diversos de seus aspectos: ocupação territorial, mobilidade, modelo econômico, vida política e ritual. Quando esteve em campo, ainda em meados de 1990, acompanhou o processo de formação da nova aldeia de Las Casas, apresentando dados sobre esse processo.

Miller (2001), por fim, produziu uma das mais novas dissertações sobre os Caiapós. Logo de início, a autora afirma que não se trata de um estudo sobre o grupo especificamente, já que nunca esteve em campo. Nesse sentido, ela afirma que sua dissertação deve ser entendida como uma interpretação sobre o modelo de contato interétnico elaborado por Turner. Ao fazê-lo, Miller discute questões relevantes na etnologia produzida sobre os Caiapós, apontando conceitos interessantes para refletirmos sobre a experiência histórica indígena. Seu trabalho é singular na medida em que tenta, utilizando-se dos poucos dados disponíveis, apresentar a história de vida de uma liderança Caiapó, o conhecido Pombo. Embora não concorde com suas conclusões, já que o “Coronel Pombo” é apresentado como a própria imagem da dominação e da degradação das sociedades indígenas diante do contato, a autora reconhece o papel da agência e da subjetividade na formulação de teorias indígenas sobre a história, dando ao seu trabalho um tom particular.

Etnologia e contexto etnográfico: algumas considerações

A grande maioria dos estudos sobre os Caiapós está preocupada em entender os aspectos estruturais e formais dessas sociedades. As pesquisas sobre o sistema cosmológico são escassas e não conseguiram instaurar um debate mais amplo. Aliás, reconheço que estudos como esses são bastante complexos, exigindo um amplo conhecimento sobre a organização social de um grupo indígena. Para tanto, é necessário não somente conhecer a língua nativa, bem como permanecer em campo por um longo período e as condições oferecidas pelo contexto brasileiro são bastante desfavoráveis²². No caso Caiapó há também um outro aspecto: a ênfase que esse próprio povo dá aos

²² Ramos discute esse aspecto particularmente e demonstra como o contexto em que se desenvolvem nossas pesquisas contribuiu para a constituição de um “*brazilian ethnology style*” (1990).

“aspectos sociológicos”, valorizando principalmente seu sistema de metades ou de categorias de idade, além de seu complexo cerimonial e político.

Talvez a junção entre esses dois fatores -- a dificuldade em realizar pesquisas de longa duração e ênfase dos próprios Caiapós em aspectos de sua organização social -- tenha contribuído para esboçar modelos sobre a organização e o pensamento Caiapó que merecem ser rediscutidos. A questão central é que temos deixado de abordar elementos significativos sobre suas práticas e percepções de mundo quando privilegiamos análises voltadas principalmente as estruturas sociais, sem nos questionarmos sobre a relação entre ideologia e *práxis* social ou mesmo sobre o papel da criatividade e subjetividade para a definição de seus modos de vida.

No caso Caiapó, as análises têm dado pouca importância aos aspectos subjetivos e, como consequência, as relações entre homens e mulheres, entre natureza e cultura, centro e periferia, têm sido descritas pelo dualismo que as constituem e as abordagens produzidas têm sido relativamente rígidas quando discutem o estatuto dessas relações. O fato, aliás, me fez sentir um certo desconforto, pois os dados que disponho e a forma através da qual os tenho interpretado não parecem se encaixar, inteiramente, em nenhum dos modelos precedentes.

Os índios de Las Casas enfatizaram, desde o início, para a importância da criatividade, da subjetividade e da criação de relações interpessoais agradáveis. De outro modo, apontaram ainda para a necessidade de uma reflexão constante entre estrutura e prática, entre aspirações individuais e coletivas -- que devem ser pensadas de modo complementar. Através dessa percepção e de suas próprias práticas sociais, os Caiapós parecem demonstrar que vida em “comunidade” se apresenta como um modelo ideal em que as pessoas vivem de maneira solidária em um lugar simbolicamente importante e não obstante, fértil. Além do conforto afetivo, esse “estilo de vida” teria como valores essenciais a comensalidade e “conviviabilidade²³” (Overing 1999).

A questão, portanto, é saber como dialogar com a teoria já existente diante de uma realidade que me parece tão diferente dos modelos apresentados pelos etnólogos. Voltando às referências bibliográficas, encontrei uma proposta teórica bastante interessante na obra de Giannini (1991,

²³ No senso proposto por Overing (1999), o termo indicaria que a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo, do que sobre a regra e sua obediência. As relações interpessoais seriam criadas diariamente por intermédio das ações e afetos específicos de cada um de seus membros.

1991b). A autora propõe que os estudos sobre a *cosmopraxis* indígena são especialmente reveladores quando apontam para a interação entre diferentes domínios, entre prática e pensamento. Assim, o ato de matar um animal ou deslocar-se por domínios que transcendem a aldeia, inclui também um senso moral e estético e as práticas mais habituais estão associadas a uma série de regras e preceitos que devem ser observados sob pena de afetar a humanidade como um todo. Diante dessa perspectiva, caberia enfatizar não somente as estruturas duais que constituem a sociedade Caiapó (como as relações entre centro/periferia; natureza/cultura, estrutura/prática; homem/mulheres), mas também observar, mais atentamente, as formas de mediação entre diferentes dimensões e domínios.

Noto, contudo, que Lukesch (1969) já havia adotado uma perspectiva semelhante em seu livro *Mito e Vida dos Índios Caiapós*, e se deixo para falar de sua obra somente agora, é por que considero sua abordagem singular, mas não menos valiosa. Afinal, este autor foi um dos primeiros *Caiapólogos* a demonstrar que as concepções de mundo indígena estão também expressas nas relações sociais e nos modos de interação com a natureza, o cosmos e o próprio espaço.

De outro modo, Lukesch trabalha com um “senso de comunidade” de uma maneira relativamente distinto, valorizando as relações de complementaridade entre as pessoas a despeito das diferenças de gênero e idade. Embora não desconsidere a importância das estruturas formais, o autor propõe que a “comunidade” é uma noção-chave para entender a realidade e o pensamento Caiapó, cabendo ainda estar atento para o papel atribuído à emotividade na definição das práticas sociais indígenas. Estes têm sido aspectos pouco estudados na grande maioria dos estudos sobre os Caiapós.

Além de adotar uma perspectiva que valoriza a agência, subjetividade e criatividade humana, Lukesch adota um ponto de vista em que a cultura interfere nas disposições e nos comportamentos dos grupos humanos. O autor parece considerar que as condições objetivas da existência, assim como os estados subjetivos e emocionais, são aspectos importantes para a configuração de um todo social coerente e dotado de sentido. Estes e outros aspectos são algumas das razões que tornam sua obra de importância ímpar para este estudo.

Todavia, a despeito de sua sensibilidade, o estudo de Lukesch tem sido pouco utilizado na grande maioria das etnografias sobre os Caiapós e uma das intenções dessa dissertação é justamente recuperar a discussão iniciada pelo autor²⁴. Afinal, os temas por ele discutidos lançam idéias

²⁴ Pelo que sei, Lukesch não possui formação em antropologia e o trabalho que realizou junto aos Caiapós faz parte de sua atuação enquanto missionário. Não obstante, acredito que o trabalho de Lukesch é especialmente rico e aponta para uma perspectiva bastante interessante para compreender os valores essenciais da vida Caiapó. Aliás, a perspectiva deste autor é aquela que mais se aproxima do contexto de Las Casas e por isso sua obra é aqui particularmente valorizada.

interessantes para pensar a realidade de Las Casas. Lukesch trata da relação entre prática e concepção de mundo, evidenciando a importância da subjetividade, dos desejos e da potência transformadora das emoções. Por outro lado, embora reconheça a existência das estruturas duais-expressas no sistema de metades, na relação entre homens e mulheres, entre vivos e mortos e na organização do espaço- demonstra que o “senso de comunidade” transcende a essas relações formais.

Explorando a obra de Lukesch e relacionando-a ao contexto de Las Casas

Para Lukesch (1969), os Caiapós perceberiam o tempo de maneira não linear, acreditando que não há uma ruptura significativa entre a realidade passada e atual. Os acontecimentos seriam absolutamente reversíveis e a configuração presente depende da agência humana, no que se refere às suas práticas sociais e ao controle de sentimentos, principalmente daqueles que possuem uma conotação negativa, como a raiva, a ira e a tristeza.

Ao analisar os mitos Caiapós e suas narrativas sobre a história²⁵, Lukesch define a coletividade pelo termo *Mebengokré*. O fato, por si mesmo, confere singularidade ao seu trabalho. Isto é, embora de uso recorrente em todas as etnografias sobre o grupo, a palavra *Mebengokré* é interpretada, na grande maioria dos casos, como uma forma de auto-identificação Caiapó. Significa “aqueles que vêm do buraco d’água”. Para Lukesch, todavia, a noção não é somente uma forma de auto-atribuição, representando a “comunidade” de uma aldeia ou a “humanidade” por excelência.

“Assim acontece que, por exemplo, um habitante de Gorotire chama de *Mebengokré* a si e a seus comunais, mas aos habitantes da aldeia Caiapó acima da grande Cachoeira da Fumaça, ele os chama de *kuben krã kein*= gente da cabeça raspada. E, por sua vez, esses chamam a si e aos habitantes de Gorotire de *Mebengokré*; aos habitantes da aldeia Caiapó, denominada Novo Horizonte, no Rio Fresco, chama-se de Gorotire, por causa do nome da aldeia. No entanto, sempre que o Caiapó fala de uma pessoa em *meo-me*, *memu*, *mu*, de uma mulher em *meo-nire*, *nire*, *ni*, ou de crianças em *meo-prire*, *me-prire*, *prire*, refere-se única e exclusivamente a membros de sua aldeia, *Mebengokré*.” (Lukesch 1976:14).

Ao longo de seu trabalho, na medida em que expõe e analisa as narrativas indígenas, Lukesch vai delineando o “senso de comunidade Caiapó”, evidenciando como essa perspectiva é importante. Note-se, contudo, que estamos diante de um novo ponto de vista, já que o domínio coletivo é

percebido também de acordo com a agência individual e com a vontade consciente de que estas pessoas têm de criar e recriar, através de suas práticas mais habituais, uma vida comunitária apresentada como um modelo de sociabilidade ideal.

Lukesch sugere ainda -- este é um ponto central -- que todos os membros adultos de uma aldeia são importantes para a superação de dificuldades que se impõem aos Caiapós em sua existência terrestre, lançando uma nova perspectiva para pensar nas relações de gênero e categorias de idade. Por outro lado, seu ponto de vista parece ser capaz de articular domínios que permanecem separados em inúmeras pesquisas sobre os Caiapós.

No caso de Las Casas, os temas levantados por Lukesch tornam-se de essencial importância para compreender a constituição daquele grupo e a relação estabelecida com o território concreto em que se inserem. Desta maneira, explorar mais densamente sua perspectiva revela-se um exercício obrigatório, pois sua abordagem é aquela que mais parece dar conta do contexto encontrado em Las Casas que, aliás, me parece bastante singular em termos comparativos.

Afinal, as estruturas que tão bem caracterizariam uma “sociedade Caiapó” estão ausentes naquele contexto. Em Las Casas, todos os adultos parecem estar unidos, a despeito da divisão sexual do trabalho, através do engajamento cotidiano em suas atividades produtivas. Por outro lado, as relações interpessoais têm ali um tom mais fluido e informal e as pessoas se sentem mutuamente vinculadas mais por laços de afeto e consangüinidade do que pelas linguagens de sua estrutura social tomada em seu sentido formal.

De outro modo, todos os adultos se sentem preocupados em manter o equilíbrio do cosmos, através da adoção de práticas de apropriação adequada de elementos da natureza. Através de condutas *mei kumrem*²⁵ os Caiapós acreditam contribuir para evitar com que um passado caótico -- em que as mulheres dormiam com os animais e em que os homens não tinham conhecimentos sobre a linguagem cerimonial e viviam amedrontados diante da existência de seres sobrenaturais que os matavam e comiam de sua carne -- volte a ser a condição do presente.

Deste modo, cabe aos homens e mulheres adultos controlar a potência criadora e transformadora que possuem dentro de si, dominando seus desejos e sentimentos como a paixão, o ciúme, a inveja, a ira e a cobiça em prol da coletividade. Esta condição permitiria a reprodução da

²⁵ Lukesch supõe que só existe um tipo de história indígena e que esta história é resultado de um processo que combina eventos míticos à realidade presente. Não haveria, portanto, por que tratar separadamente estes domínios, mas sim analisar o espaço em que estas duas perspectivas se fundem.

²⁶ Esta expressão é bastante utilizada e denota sempre sentimentos e noções que são tidos como agradáveis e positivos.

“vida em comunidade”, onde todos se reconhecem como parentes e “companheiros”, uma noção extremamente importante para os Caiapós e discutida particularmente por Vidal (1977). Para ela, os “*companheiros são aqueles com quem se pode falar livremente, eles não tem vergonha (pyaám) um do outro (...) São como parentes (òmbikwa), por que estão juntos todos os dias, trabalham em conjunto e se divertem em conjunto*” (1977: 123).

Cada família nuclear, por sua vez, funcionaria como uma unidade produtiva elementar e, na medida em que todos trabalham, é possível criar um excedente e produzir “comensalidade”, o que satisfaz não somente os ânimos individuais, como também fortalece os vínculos interpessoais. Afinal, ao “produzirem comida”, os índios estão não somente assegurando as bases para manutenção de suas próprias vidas, mas também contribuindo para a reprodução da comunidade, pois “*a comida é importante para promover a mutualidade, o companheirismo e a solidariedade entre as pessoas*”, conforme afirmou Ingold para outro contexto (1996:125).

De outro modo, em Las Casas, os Caiapós frisaram mais seus sentimentos e suas aspirações, que são tanto individuais quanto coletivas, do que suas estruturas formais²⁷. Foi Lukesch um dos primeiros etnólogos a discutir a importância dos sentimentos e Fisher (2003) voltou a tratar o assunto recentemente. Para ambos, as emoções, como a raiva, a vingança, a ira e o desejo, são potências transformadoras e importantes para a reprodução da vida indígena. Através delas, a agência humana poderia alterar a gênese do mundo e trazer à tona um passado caótico.

Por outro, a produção de sentimentos positivos, como a “alegria”, a “felicidade” e a sensação de “bem estar”, é imprescindível para a reprodução de uma vida comunitária (Fisher, 2003). Os Caiapós de Las Casas, particularmente, evidenciaram a importância dessa dimensão, afirmando que é responsabilidade de todos manter um “estado emotivo agradável”, já que é isto que eles estavam buscando quando voltaram a viver em Las Casas. Para eles, o estabelecimento de “boas relações” poderia ser descrito como uma forma de “arte”. Através dela, os Caiapós reuniriam as forças necessárias para manterem-se como um grupo unido e lutar contra as estruturas de dominação, representada tanto pela elite rural local, como também pelas próprias agências políticas brasileiras, incapazes de assegurar os direitos indígenas e garantir melhores condições de vida para esses grupos.

²⁷ Acredito que esta situação é compartilhada por todos os grupos humanos. Todavia, foi preciso ocorrer uma espécie de *démarche* teórica para que estes temas sejam tomados mais seriamente na Etnologia Indígena. Hoje estas abordagens ainda são bastante marginalizadas, especialmente no contexto brasileiro. Todavia, já começam a surgir novos estudos sobre o tema. No âmbito da literatura Caiapó, Fisher (2003) e Oliveira Jr. debatem o assunto, apontando para o fato que a questão relativa à “produção de sentimentos” é um tema caro aos povos amazônicos.

É a luz dessa discussão teórica mais geral que gostaria de voltar a tratar dos Caiapós de Las Casas. Antes de prosseguir quero discutir de forma mais detalhada a noção de “comunidade” adotada na antropologia, de modo geral, e nos estudos de Overing, principalmente. Penso que estas discussões são interessantes para entender a realidade específica de Las Casas, permitindo um modo possível para interpretar meus dados.

O senso de comunidade na teoria antropológica

De acordo com Overing e Rapport (2001), o conceito “comunidade” é um dos mais utilizados nas ciências sociais. Robert Redfield foi um dos primeiros a se preocupar com a definição do termo, sugerindo que existem princípios definidores de uma “comunidade”: além de serem sociedades de pequena escala e relativamente auto-suficientes em termos econômicos, há uma certa padronização das atividades e dos pensamentos. Seus membros, por sua vez, possuem consciência de sua distintividade cultural (Redfield *apud* Overing e Rapport, 2001: 60).

Desde então, a antropologia tem utilizado o termo para caracterizar uma população com interesses comuns, ou que partilha de um mesmo ambiente ecológico e espaço, ou que possui uma estrutura ou sistema social. Há, porém, uma tendência a tratar destes aspectos separadamente. Miner e Greer (*apud* Overing e Rapport, 2001: 61), por exemplo, afirmam que a chave para o entendimento da questão é o território, a concentração em um mesmo espaço onde se vive e trabalha. Warner (*idem*), todavia, acredita que uma comunidade deve ser entendida como um corpo de pessoas que vivem segundo as mesmas normas sociais. Note-se, contudo, que qualquer que seja o foco, falar em comunidade evoca sempre um senso de integração e coerência social- este é um pressuposto básico.

De acordo com a interpretação de Overing e Rapport (2001), a perspectiva funcionalista tem tratado as comunidades como organismos sociais separados e representantes de um mesmo microcosmo social. Todavia, suas variantes teóricas e o estruturalismo, especialmente, fizeram surgir uma nova abordagem.

Uma outra perspectiva entende que a realidade cultural é um ato de negociação constante. Sua definição depende do contexto e da interpretação de seus membros. Nesse sentido, mais do que pensar em lógicas estruturais e observar comportamentos e práticas culturais, tal perspectiva sugere que se analise o uso simbólico do termo “comunidade”, percebendo como tal noção ganha sentido e delimita relações internas e com entidades e atores pensados segundo critérios de alteridade.

Dentro desta nova abordagem, Bateson (1958) oferece um bom instrumental analítico para entender o uso simbólico do termo “comunidade”. De acordo com ele, a comunidade seria constituída pela sua própria realização dela através da interação social, compondo-se por um todo harmônico no qual os nativos possuem um mesmo *ethos* ou “estilo de vida”. Este “estilo”, ao padronizar (ainda que em termos relativos), práticas, pensamentos e emoções, possibilitaria a reprodução de relações solidárias e a manutenção desse modo de vida (idem:122).

De acordo com Cohen (*apud* Overing e Rapport, 2001: 63), a “comunidade” deve ser entendida como uma construção social e simbólica que delimita relações com de identidade e “alteridade”. Sua percepção deve ser situacional e a noção de “fronteira” é especialmente importante. Todavia, as “fronteiras” não são definidas pela estrutura social, mas sim mundos de sentido que existem nas mentes dos indivíduos. As relações entre os seus membros não são ações mecânicas, mas repositórios de sentido. Mais do que um corpo comum de comportamentos, as comunidades possuem um mesmo acervo de símbolos e valores- eis a sua proposição.

Hoje, todavia, a noção tem sido bastante criticada. Considera-se que a categoria é tributária de um esquema de pensamento evolucionista em que se pensa que a “vida em comunidade” é um estágio primevo. As redes sociais seriam constituídas a partir de laços morais, sentimentais, localizáveis, particulares, estando fundamentadas por vínculos concretos com o solo, a herança e a linguagem. Por conseqüência, as relações sociais são contratuais, fluidas, inconsistentes e impessoais, levando facilmente à desintegração social (Overing e Rapport, 2001).

Mais recentemente Bauman (2001), escreveu um livro bastante interessante sobre a noção de comunidade, lançando perspectivas igualmente instigantes. Ao estudar a noção de comunidade, o sociólogo afirma que a “comunidade” é um “paraíso perdido”, um mundo que não está mais ao nosso alcance. A despeito de o termo soar como *música em nossos ouvidos, já que o que a palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta e que precisamos para viver seguros e confiantes* (2001: 09), haveria um preço alto a pagar pela vida em comunidade: a própria liberdade. Afinal, a “comunidade” promoveria uma homogeneização das pessoas, através da imposição das mesmas práticas de trabalho e controle dos sentimentos e comportamentos.

Todavia, a despeito de sua imprecisão teórica, a idéia de “comunidade” ainda é utilizada, pois o termo possui significância pragmática e ideológica para os “povos tradicionais”. Para Little (2002), mesmo que a “comunidade” seja definida em termos de localidade, etnicidade, interesses em comum, todos os grupos humanos precisariam sentir-se pertencentes a uma comunidade, já que isto

o que transmitiria segurança e conforto, gerando ainda sentimentos de “bem estar”. O autor conclui que os “povos tradicionais” possuiriam um senso de comunidade mais positivo, cabendo investigá-lo melhor.

A retomada dos estudos sobre o senso de comunidade na Etnologia Indígena

Como dito, o termo comunidade tem uso recorrente em um grande número de estudos antropológicos. Apesar da crítica a uma abordagem evolucionista que o conceito poderia incluir, atualmente alguns autores têm reavaliado esta categoria e a utilizado de modo mais positivo. Na década de 1990, Overing (1991) e Gow (1991), no âmbito da etnologia indígena, propuseram abordagens interessantes sobre o tema e é com elas que pretendo dialogar a partir de agora.

O termo comunidade adotado nesse trabalho, como vimos anteriormente, tem como referência a obra de Overing, especialmente o artigo *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa* (1991). Nele, Overing²⁸ segue o uso do uso de “senso de comunidade”, “*enquanto senso do certo e do bem comum que é adquirido através da vida em comunidade, articulado a essas estruturas. Nesta acepção o conceito possui sentido político e moral, abarcando também uma estética e uma metafísica da ação*” (1991: 07).

A partir dessa concepção e tendo como pano-de-fundo os escritos de Kant, que teria proposta a separação entre os domínios da estética da ética, a autora afirma que é preciso tratar estética e ética como dimensões articuladas. Caso contrário, diz ela, acaba-se com a possibilidade de analisar o próprio sentido do termo “comunidade” e é importante se refletir sobre isso.

Para Overing, os povos amazônicos perceberiam a vida em “comunidade” como uma “forma de arte”: a “arte” de viver bem e manter relações interpessoais agradáveis e conviviais. Nesse sentido, o termo “comunidade” reuniria não somente uma “ética”, mas também uma “estética” e uma “metafísica da ação”. A perspectiva de que esses são domínios separados, portanto, não se aplicaria à realidade dos povos amazônicos e, portanto, caberia rever esta perspectiva.

Para provar a sua hipótese -- que a arte é uma categoria moral e política, não podendo, portanto, ser analisada como um domínio à parte -- Overing recupera o trabalho de Goldman sobre os Cubeo. Uma leitura mais detalhada do livro *The Cubeo* (1963) poderia levar à conclusão de que o “senso de comunidade amazônico” é distinto das concepções ocidentais. Estes povos não pensariam a “comunidade” como fundamentalmente articulada a relações hierárquicas (*apud* Overing, 1991).

²⁸ A autora está dialogando com uma noção de Vico.

Esta idéia, todavia, estaria tão sedimentada em nosso pensamento que contribuiria para a formulação de modelos antropológicos que percebem “estruturas de hierarquia” mais facilmente do que o fazem com as “estruturas de igualdade” ou instituições de cooperação- esta é a interpretação de Overing (1991:09).

Rivière (2001), já havia apontado para as mesmas dificuldades por parte dos antropólogos, em entender os aspectos igualitários da organização social e política das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas e, em particular aquela das Guianas. Em virtude da inexistência de associação de guerreiros, conselho formal de homens adultos, organização de metades para o funcionamento da vida comunitária ou grupos de idade ou de descendência, tais sociedades teriam sido interpretadas em termos do que lhes faltava.

Clastres (1978), aliás, também já havia argumentado que esses “modelos igualitários” devem ser interpretados como representativos dos valores sociais indígenas, já que os índios rejeitam instituições de dominação²⁹. O autor mostra que existe uma outra concepção do social bastante distinta do entendimento ocidental³⁰. Isto é, para os ameríndios a vida em sociedade não representa a limitação de sua agência e a subordinação dos indivíduos à coletividade. Os grupos indígenas possuiriam um sentido para o mundo social mais positivo, percebendo na “comunidade” uma maneira pela qual as pessoas podem lutar pelo não estabelecimento de relações de dominação.

Na análise de Overing, Goldman teria sido um dos primeiros etnólogos a mostrar que os valores igualitários são produtos da decisão e escolhas próprias, expressando não somente um estilo de vida, mas uma retórica fundamentada nos princípios de autonomia emocional e pessoal.

Através do *conhecimento produtivo ou estético*, os Cubeo, assim como os Piaroa³¹- já que ambos os grupos compartilham das mesmas idéias sobre o social, a despeito de suas diferenças culturais- elaboram *uma teoria do trabalho e da criatividade* em que o conhecimento do senso estético ou produtivo é um mecanismo que permite a manutenção da “comunidade”.

²⁹ Overing sugere “*que o igualitarismo de muitos índios das terras baixas –sua aversão à coerção e às relações de subordinação, seu desdém à “norma social” e aos processos de decisão coletiva, suas atitudes quanto à propriedade e o trabalho, e sua insistência quanto à autonomia pessoal, ainda que com apego à comunidade- só pode ser entendido e traduzido se primeiramente explorarmos seu senso específico de social*” (1991: 09).

³⁰ O termo, aqui, serve apenas para marcar um contraponto com o senso indígena e não para reiterar uma discussão que tende a marcar – erroneamente -- a diferença entre a “racionalidade ocidental” e a indígena.

³¹ Os Cubeo e os Piaroa são grupos muito diferentes entre si no diz respeito às sua organização cultural. Todavia, seus sentidos de comunidade e suas estruturas de igualdade são muito similares. O argumento de Overing é que os aspectos da organização social mais óbvios e superficiais refletem a diferença entre esses grupos, porém, uma observação mais detida, revela que suas concepções do social são bastante similares (Overing, 1999).

Além de enfatizar a importância de princípios de igualdade e de autonomia, a teoria indígena perceberia o trabalho de acordo com uma ótica mais positiva. Através dele, os índios suprem seus desejos, talentos e inclinações pessoais. Igualmente é através dele que os vínculos sociais são criados e mantidos. Isto não significa negar a existência de elementos hierárquicos no pensamento social e político, mas apenas apontar para o fato de que estamos lidando com outra idéia de hierarquia. “*Aqui esta categoria deve ser entendida através de instituições de igualdade, que a englobam e não o contrário*” (Overing 1991: 12).

De acordo com Overing, o estudo de Goldman ganha maior relevância na medida em que é capaz de demonstrar que, na vida cotidiana Cubeo, há uma aparente contradição entre individualismo e coletivismo. Isto é, em seu cotidiano, os índios valorizam tanto o individualismo quanto o coletivismo -- quando este se torna muito pesado, rapidamente afirmam sua autonomia individual. Todavia, o individualismo e o coletivismo são pensados como aspectos complementares e seria justamente a articulação entre esses aspectos que permitiria a vida “em comunidade”.

Foi analisando as próprias práticas indígenas que Goldman percebeu que na vida social Cubeo cada indivíduo tem soberania sobre seu próprio trabalho. O fato, contudo, não desvincula os produtos do trabalho dos laços de “comunidade”, mas, pelo contrário, assegura a reprodução da coletividade. Isto é, mesmo que cada pessoa tenha soberania sobre seu próprio trabalho, as relações de reciprocidade e generosidade são aquelas que são priorizadas. A generosidade e a solidariedade seriam qualidades essenciais da vida comunitária (Goldman *apud* Overing, 1991: 13).

Por outro lado, ao analisar o papel das lideranças, Goldman mostra que aos chefes cabe estabelecer um moral alto³² entre os membros da comunidade. Percebe também que cada relação social requer uma atmosfera específica de sentimentos e emoções, cuja implicação era a de que, na criação bem-sucedida da comunidade Cubeo, seus membros, teriam atingido “*uma correspondência espontânea entre emoção e ação*” (1991: 15).

A contribuição decisiva do seu trabalho, de acordo com Overing, seria o fato de que Goldman teria conseguido demonstrar que a “filosofia da sociabilidade indígena” tem como fundamento principal um estilo de vida comunitário. Todavia, este estilo depende de um processo de criação cotidiana de um moral alto entre seus membros, e não necessariamente do estabelecimento de leis,

³² O entendimento Cubeo de moral alto prende-se a um senso particular de moralidade que valoriza em muito as relações de harmonia e cooperação. A autonomia pessoal não pode ser entendida como um individualismo exacerbado em que vale tudo. A privacidade, própria e alheia, era fundamental para o seu senso de comunidade, o que incluía o dogma moral

regras e corporações. Nesse sentido, o vínculo com os outros existe em um plano mais informal e sujeito à preferência pessoal e o grupo permanece junto enquanto seus membros e seus líderes obtêm e mantêm confiança nas relações. Sua hipótese é que a vida comunitária faz parte de um processo cotidianamente obtido pelas pessoas, pelo convívio e pelas relações de trabalho.

Segundo Overing, os Piaroa e os Cubeo compartilham de uma mesma idéia do social quando organizam as atividades produtivas de modo fluido. O trabalho, aliás, reflete comumente humores e preferências pessoais dos indivíduos. De outro modo, ambos os grupos possuem um senso que percebe que uma comunidade afluenta é aquela que é capaz de respeitar os ritmos individuais de cada um, e depende do moral alto que possuem e da flexibilidade para permitir a cooperação entre seus indivíduos. O líder bem sucedido, por sua vez, é aquele que consegue atrair para a comunidade gente suficiente e capaz de cooperar harmonicamente em base diária, o que lhe permitiria manter o moral alto da comunidade. Ser social, nesse sentido, é possuir capacidades criativas de produção, capacidade de levar à criação de relações tranqüilas com aqueles com quem se vive e se trabalha.

Partindo dessas idéias-chave, Overing volta-se mais especificamente para o contexto Piaroa e passa a tratar do senso de estética desse grupo. Em sua proposta, este entendimento abarca não somente uma dimensão política e moral, mas compreende ainda uma metafísica da ação. Analisando suas narrativas e práticas sociais, a autora lança uma hipótese em que estes índios associam beleza à abundância e à fertilidade criadora.

Só a abundância, porém, não leva à beleza, já que o belo está vinculado a noção de moderação no uso de capacidades criadoras. Esta concepção ganha sentido quando nos voltamos para os mitos, pois através deles se pode ter acesso a uma concepção do tempo mais dinâmica. De acordo com o estudo de Lukesch, os Caiapós pensariam que o passado pode voltar a ser a condição do presente a qualquer momento. Para evitar com que isso aconteça- já que isso pode afetar a harmonia cósmica de modo geral- cada indivíduo precisa controlar seus poderes criativos e produtivos, estabelecendo relações solidárias e harmônicas com os membros de sua comunidade.

Um dilema existencial especialmente importante para esse grupo é o problema da predação, já que esta é uma prática que traz consigo a marca da violência através da morte de outrem. Como forma de apaziguar a ira dos espíritos controladores dos animais e também dos parentes do animal morto, os índios entoam cantos mágicos e assim tentam apaziguar as relações de violência e esta

de que não se deve invadir os sentimentos e humores alheios (a privacidade, assim, era afeta ao domínio das emoções e da dignidade pessoal, e não ao mundo da propriedade e dos bens pessoais). (Overing, 1991: 14).

preocupação se faz presente entre os Caiapós. Através dessas práticas, somadas a inúmeras outras, os Piaroa asseguram a harmonia não só do cosmos, mas também ao nível das relações sociais, o que, por sua vez, garante seu estilo de vida

O argumento, aliás, vai ao encontro da proposta de Goldman em que Overing se apóia. Todavia, à diferença de Goldman, que afirma que, por assumir uma modalidade de produção familiar estes grupos sacrificam sua unidade social³³, Overing não concorda com a idéia de que produção doméstica é refratária ao exercício do poder político e ao aumento da produção.

Partindo da concepção de Sahlins (*apud* Overing, 1991) que, como Goldman, equaciona estruturas de igualitarismo a um estado de natureza, a-sociabilidade e subprodução, Overing rediscute algumas noções importantes na etnologia indígena e na teoria antropológica de modo geral. De acordo com a sua interpretação, os modelos teóricos tradicionalmente supunham que o parentesco e a organização política seriam capazes de suplantar o estado de anarquia do modo de produção doméstico. Todavia, esta perspectiva é reducionista, quando deixa escapar a complexidade desses sistemas. Ali o trabalho é parte constitutiva das relações sociais e de uma estética comunitária e todos são percebidos como agentes de sua própria história³⁴.

Nesse sentido, a concepção Piaroa de modo algum se encaixa em uma concepção “ocidental” sobre o trabalho e sobre o papel de chefia. Estas noções, contudo, estariam tão sedimentadas em nosso pensamento e modelos que nos teriam feito negligenciar certos valores essenciais destes grupos. Para Overing, as lideranças não têm como função coagir os indivíduos e impor-lhes ordens e regras de trabalho. Ao contrário, são estas as pessoas que tomam para si maiores capacidades produtivas e têm outra sorte de conhecimento que os diferencia da gente comum. Todavia, todos os membros de uma aldeia têm também responsabilidades no que concerne a construção da comunidade. Afinal, a aquisição cotidiana de “comunidade” deve-se não apenas à sua criação infinita pelos líderes, mas também a todos os adultos Piaroa, enquanto usam e dominam suas habilidades transformacionais. Desse modo, é obrigação do indivíduo controlar suas forças produtivas e usá-las de modo equilibrado para garantir a vida tranqüila dentro da “comunidade”.

³³ Goldman classifica tais economias como “estruturas de sub-exploração”. A unidade (o social) só pode ser criada à medida que mecanismos políticos e de parentesco são capazes de suplantar a força anárquica e dispersiva do modo de produção doméstico, onde o maior desafio vem a ser obter mais gente para trabalhar (...) (*apud* Overing, 1991: 127).

³⁴ Para os Piaroa todos são agentes da história do universo existindo dois tipos de processo criador: 1) a história cumulativa do tempo de criação; 2) a história não cumulativa do tempo presente que depende das habilidades e da autonomia pessoal dos indivíduos.

O social é, portanto, considerado como uma aquisição humana e a criatividade aquela que assegura o conforto emocional. No presente, se manifesta na aquisição de “comunidade” -- indivíduos vivendo, reproduzindo e trabalhando junto pacificamente -- funcionando como uma prevenção contra o retorno de um passado histórico selvagem e proibitivo no que tange à aquisição de uma sociabilidade tranqüila e produtiva (Overing, 1991: 30).

Uma articulação possível?

À luz destas idéias-chave, que ajudaram Overing a elaborar sua teoria sobre a sociabilidade amazônica, pretendo apresentar algumas das concepções de Lukesch (1969) e outros autores aqui citados e perceber como tais abordagens podem se articular e compor um quadro de entendimento mais amplo sobre a realidade de Las Casas. Como dito, os estudos sobre os Caiapós têm tido como tema principal as estruturas formais destas sociedades, dando pouca importância aos aspectos subjetivos e aos vínculos afetivos que ajudam a construir as redes de sociabilidade indígena.

Turner (1965, 1978) e Lea (1986, 1993), particularmente, são dois grandes expoentes da literatura Caiapó, produzindo modelos analíticos praticamente opostos um do outro -- fato que, por si próprio, já é bastante interessante. Ao passo que Turner focalizou sobretudo o domínio masculino, Lea enfatizou a importância da dimensão doméstica e feminina, dando a ela proeminência. Os autores oferecem, portanto, dois modelos para pensar a realidade indígena Caiapó.

Todavia, não me parece que a realidade de Las Casas possa ser pensada segundo esses termos, já que não parece existir uma “sociedade dos homens” que se sobressai à “sociedade de mulheres” e vice-versa. Ali, embora exista uma nítida divisão de tarefas masculinas e femininas, ambos os domínios parecem ter igual importância para a manutenção da vida “em comunidade” e para garantir a permanência do grupo naquele território.

De outro modo, não é possível falar na existência de uma linguagem propriamente genealógica, pois esta noção não seria capaz de descrever os vínculos estabelecidos entre aquele grupo. Igualmente, embora exista uma divisão entre classes de idade, torna-se impossível descrever Las Casas em termos de metades, grupos cerimoniais ou políticos, já que ainda não existe uma associação de guerreiros; conselho formal de homens adultos; organização de metades para o funcionamento da vida comunitária ou grupos de idade ou de descendência, pois Las Casas está composta por um grupo reduzido de pessoas e a aldeia está em pleno processo de formação.

A percepção, aliás, gera um certo desconforto para quem desenvolve esta pesquisa. Afinal a situação etnográfica e os dados disponíveis são bastante díspares e não parecem representar uma “sociedade Caiapó” tal qual encontrada nos modelos. A questão, portanto, passou a ser a seguinte: o que fazer com tantas “inconsistências”?

De acordo com minha interpretação, a proposta de Overing (1991) e Gow (1991), somada à perspectiva de Lukesch (1969), abre-se como uma nova possibilidade para entender a questão. Não somente por que tratam de realidades que em muitos sentidos se assemelham ao contexto de Las Casas, mas também por tratar-se de uma perspectiva que não desconsidera a importância das estruturas sócio-culturais, levando em consideração a relevância da articulação complementar entre individualismo e coletivismo. Por outro lado, suas abordagens possibilitam interpretar os fenômenos sociais de acordo com as perspectivas individuais de cada um, tratando os índios enquanto pessoas plenas que experimentam sensações e emoções, engajando-se cotidianamente na construção da “arte” da vida social. A idéia que levantam é que as aldeias, mais do que realidades estáticas, são continuamente construídas e reconstruídas e esta a abordagem que pretendo adotar nessa dissertação. Nos próximos capítulos, tentarei demonstrar como esta articulação se torna possível à luz dos relatos indígenas e de seu contexto etnográfico.

Capítulo 2. Histórias de Ontem.

Fragmentos de histórias de vida e histórias da aldeia do Posto de Atração Las Casas

Neste capítulo, o objetivo é trabalhar com as narrativas de um grupo de Caiapós que se dizem vinculados entre si e ao território concreto hoje representado pela Terra Indígena Las Casas. Alguns deles hoje estão vivendo em Las Casas, ao passo que outros estão morando nas Terras Indígenas Caiapó e Xicrin do Rio Cateté, também localizadas no Estado do Pará³⁵.

Certos dados permitem reconstituir o processo de formação deste “coletivo” e reconhecer as estruturas que possibilitaram aos índios retornar para Las Casas no ano de 1996. São principalmente fragmentos de histórias de vida³⁶ e alguns eventos significativos, a nível individual e coletivo, que ajudam a esclarecer os vínculos entre aquelas pessoas e entender a situação presente.

Contextualização

Como dito, Parityk, Tapiri, Maria Eugênia e Pedro Aybi faziam parte da expedição de Caiapós que voltou para o local em que se inseria o antigo Posto Las Casas em 1996. A exceção de Pedro, todas essas pessoas pertencem à categoria de idade *mebengêt*³⁷, isto é, são consideradas “pessoas maduras”, pois já tiveram seus filhos e netos. De acordo com a literatura sobre os Caiapós, os membros desta categoria de idade não costumam desempenhar uma função importante em termos políticos, pois já são conceitualmente vinculados ao espaço doméstico³⁸. Apesar disso, essas pessoas são bastante respeitadas em virtude de seus conhecimentos tradicionais. Embora as “histórias antigas” sejam compartilhadas por todos, são estes os membros desta categoria de idade que detêm legitimidade para falar do passado e isto é motivo de grande orgulho (Lukesch 1969 e Vidal 1977).

³⁵ Para maiores detalhes, consultar mapa em anexo.

³⁶ Para Meuhy, “fragmentos de história de vida” dizem respeito “a fragmentos narrativos da história de outrem, em que se abordam episódios dessas vivências, pequenos fatos recortados e por vezes narrados por se ter testemunhado ou ouvido dizer”. Quase sempre, possuem um senso moral ou cômico (2002: 136).

³⁷ Os Caiapós possuem dois sistemas principais de instituições comunitárias: um sistema de categorias de idade feminina e masculina e um sistema de organização ritual (Miller, 2001:56). De acordo com Vidal, as categorias de idade masculina podem ser classificadas em: *meprin* e *mebokti* (que são crianças até a idade aproximada de 10 anos); *menoronuru* (jovens com idade entre 10 a 25 anos); *mekrare*, subdivididos em *mekrare* e *mekramti* (que são homens com um ou mais filhos pequenos) e *mebengêt* que são os velhos. As categorias de idade feminina, por sua vez, seriam: *meprin* (crianças); *kurérére* (que são moças púberes e solteiras); *mekrare* (mulheres casadas e com filhos); *mebengei* (mulheres com netos, já fora da idade fértil). Para Vidal, este seria o sistema classificatório de maior peso entre os Caiapós Xicrin (1977:57).

³⁸ As decisões políticas, por sua vez, concentrar-se-iam nas mãos das categorias de idade masculina *menõrõnu* (jovens iniciados) e os *mekrare* (homens casados com filhos), duas classes complementares, mas ao mesmo tempo oponentes (a

Parityk, cujo nascimento³⁹ deu-se onde é a atual Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté, possui também uma outra sorte de saberes: os conhecimentos xamânicos. Sua participação é essencial para o desenrolar dos fatos que se iniciam quando os Caiapós decidem voltar para Las Casas. Afinal, como xamã ou *wayangá*, Parityk é aquele que estabelece o contato com os “outros”, que tanto podem ser os regionais, como funcionários e consultores que atuam junto à agência indigenista, quanto os próprios mortos, símbolos maiores da alteridade. Aliás, é importante notar que os Caiapós, assim como outros povos Jê, pensam na relação com os mortos em termos de complementaridade. É a “sociedade dos mortos” o que ajuda a definir as fronteiras entre o “nós” e os “outros”, permitindo ainda refletir sobre seus modelos de sociabilidade (cf. Carneiro da Cunha 1978).

Tapiri, por sua vez, é caçador renomado. De acordo com o que me disseram em campo, Tapiri é irmão de Parityk e também um “companheiro” de toda uma vida. Ambos nasceram na Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté e viveram juntos na “Casa dos Homens” quando eram jovens ou *menõrõnu*. A relação entre os dois é marcada pela informalidade e os dois falam livremente um com o outro, trabalhando e se divertindo juntos. Quando estão juntos, os dois evocam episódios que vivenciaram no passado e deles guardam saudades (cf. Vidal, 1977).

Tapiri, sempre com o sorriso franco e aberto e com o tom de voz suave, expressa certo prazer em relatar tais episódios, especialmente aqueles em que os Xicrin “caçavam gente”, que podiam ser os outros Caiapós (são memoráveis as guerras entre os Gorotire e Irã’a Mraire), ou os não indígenas que invadiam seus territórios. Na concepção de Tapiri, o comportamento belicoso, assim como não falar o português (ou “conversar”) era típico dos “bravos”, apontando para um tempo em que os Caiapós eram “fortes” (*okre*) -- razão de seu entusiasmo com o assunto.

Um dos episódios que Tapiri gosta teria ocorrido em 1952. Nesta época, ele e Parityk, optaram por juntar-se ao um grupo de jovens *menõrõnu*⁴⁰, liderados por Bemoti, que se cindiu já na Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté e rebelavam-se contra as classes de idade *mekrare*⁴¹ e *mebengêt* sob liderança de Bep-Karoti, tratando-se de uma contenda envolvendo classes de idade diferenciadas. Para Bemoti, a situação era um pouco mais delicada, pois Bep-Karoti era o seu pai.

maior parte dos conflitos que levaram à cisão de uma aldeia tem como causa alegada a relação conflitiva entre membros pertencentes a essas duas classes de idade masculinas) (Vidal, 1977:57).

³⁹ Para Verswijver (1978), os Caiapós valorizam especialmente o local em que nasceram.

⁴⁰ Ou seja, jovens iniciados que ainda vivem na “Casa dos Homens”, onde aprenderiam mitos, cantos e outras habilidades que dizem respeito às suas práticas sociais (*apud* Vidal 1977: 123).

⁴¹ Isto é, homens casados com filhos.

Uma vez estabelecida a cisão, o grupo de jovens iniciados (dentre os quais Tapiri, Parityk e Bemoti) irromperam em Las Casas, mais exatamente onde se encontra a Serra a que eles chamam de Tekrejarõtire. Aceitavam, enfim, manter contatos amistosos com as pessoas que viviam no Posto de Atração. O episódio foi o coroamento de um longo processo, já que o SPI havia iniciado os trabalhos de “pacificação” em 1943, marcando a vida das pessoas que o vivenciaram.

De acordo com Tapiri, a aldeia de Las Casas era pequena. Era um lugar em que viviam muitos Caiapós “mansos” (*uabo*, que significa também “fraco”) e de mulheres, provenientes dos subgrupos Caiapós Gorotire⁴², Kubenkrankeng e Mekrãgnoti. Em virtude das guerras intra-étnicas muitas eram órfãs e por isso teriam sido educadas no Colégio Dominicano de Conceição do Araguaia- PA.

Esta, aliás, é parte da história de vida de Maria Eugênia, a mulher da qual falamos inicialmente, assim como de Tereza, irmã de Maria Eugênia, e Ana, que era uma Caiapó nascida no Xingu. As três mulheres foram educadas na Escola Dominicana e ali aprenderam a falar o português. Também foram ensinadas a realizar serviços domésticos, dentre os quais cozinhar à moda regional. Igualmente, como alguns homens Caiapós e Carajás (que viviam em um alojamento separado das mulheres), cuidavam da roça coletiva que alimentava parcela da população indígena e não indígena que fazia parte da Missão Dominicana.

Foi junto aos Dominicanos que Maria Eugênia, Tereza e Ana viveram por alguns anos e foi ali que aprenderem a “verdade”, “os ensinamentos de Ieú” (forma pela qual nomeiam Jesus). Elas também foram batizadas e renomeadas com nomes cristãos que, doravante, passariam a utilizar. As três mulheres saíram casadas da Missão Dominicana. Todavia, ao invés de contraírem matrimônio com os regionais (já era uma grande tendência), casaram-se com os próprios Caiapós.

Hoje continuam mantendo vínculos de afetividade entre si. Tereza chama Maria Eugênia de irmã, ao passo que a vivência no Colégio Dominicano foi de fundamental importância para o estabelecimento de laços com Ana, a quem Maria Eugênia chama de “filha adotiva” e este fato é especialmente importante, pois demonstra como os laços de parentesco são também objeto de agência consciente. Apesar desta ligação, hoje Maria Eugênia está separada destas mulheres, ao menos em termos físicos, já que foi a única delas que decidiu voltar para Las Casas. Tereza e Ana continuam vivendo na Terra Indígena Caiapó (com população de maioria Gorotire), para onde foram depois da dissolução do Posto de Atração, em meados da década de 60.

⁴² Vale notar que a aldeia de Gorotire tem como característica possuir uma população bastante heterogênea.

Aliás, a história de vida de Maria Eugênia merece ser um pouco melhor conhecida, já que ela é um personagem importante para entender o desenrolar dos fatos que culminou no retorno para Las Casas. De acordo com ela, seu nascimento ocorreu em Terras Kubenkrankeng. Ainda menina, fora levada por uma irmã mais velha para um local em que viviam os Caiapós Irã'a Mraire⁴³ que se situava às margens do Rio Arraias e estava sendo atendida pela Missão Dominicana de Conceição de Araguaia. A irmã a havia deixado naquele lugar em virtude dos conflitos intra-étnicos que estavam ocorrendo, especialmente entre os Gorotire e os Kubenkrankeng. Ao deixar Maria Eugênia, a irmã lhe disse que voltaria para a aldeia Kubenkrankeng, onde faria a colheita e prepararia a farinha. Findo o trabalho, ela retornaria para buscar Maria Eugênia e Tereza. Todavia, a irmã jamais retornou: foi morta em uma emboscada preparada pelos próprios Caiapós.

Desde então, Maria Eugênia foi transferida da aldeia dos Irã'a Mraire para o Colégio da Missão, onde viveu até o dia de seu casamento. Ela casou-se com Paulo (Kry't) na Igreja Dominicana de Conceição do Araguaia. Seu marido era um Xicrin que havia sido raptado pelos Gorotire ainda na infância, e foi em "Terras Gorotire" que viveu até a sua juventude.

Após o casamento, o jovem casal foi viver nas imediações do Posto de Atração Las Casas. Tereza, que também estava casada com seu marido, o gorotire Luís Xapire⁴⁴, acompanhou a irmã Maria Eugênia. Os dois casais, bem como dois velhos que viviam em Conceição do Araguaia, passaram então a viver nas imediações do Posto de Atração, formando, segundo me disseram, a base populacional da antiga aldeia de Las Casas. Depois deles, vieram outros Caiapós, a maioria da Missão Dominicana onde viviam índios Gorotire, Kubenkrankeng e remanescentes dos Irã'a Mraire.

Histórias de Pedro.

⁴³ Os Irã' a Mraire foram os primeiros Caiapós a aceitaram o contato pacífico com os segmentos regionais. Eles estavam sendo atacados por inúmeros subgrupos Caiapós, especialmente os Gorotire e os Xicrin e julgaram que essa atitude pudesse "deixá-los a salvo" destas brigas, pois estavam bastante enfraquecidos. Todavia, o contato foi devastador, já que com ele veio também a doença, levando a um rápido declínio populacional do grupo. Na década de 40, não mais existiam aldeias Irã' a Mraire. Ou seja, todas as referências a este subgrupo, bem como os relatos dos próprios Caiapós, afirmam que os Irã' a Mraire foram extintos. Embora não queira afirmar nada em contrário, acredito que é preciso ter cautela ao utilizar esse tipo de informação, já que, apesar da guerra, sempre existiu a possibilidade de que alguns indivíduos provenientes do subgrupo Irã' a Mraire, possam ter sido incorporados a outros grupos Caiapós (as entrevistas que disponho parecem indicá-lo e esta é uma suposição compartilhada com outros pesquisadores como Oliveira Jr. 1995 e Sousa, 2000).

⁴³ A "pacificação do grupo" deu-se em 1936 (Verswijver, 1978).

⁴⁴ Paulo e Luís morreram em Las Casas antes da dissolução do Posto de Atração.

Como dito anteriormente, entre o grupo que voltou para Las Casas, estava também Pedro Aybi e conhecer a sua história é imprescindível para entender como ele se insere neste contexto. Nascido na Terra Indígena Caiapó, Pedro hoje pertence à categoria de idade *mekramti*⁴⁵.

Há entre Pedro, Maria Eugênia, Tapiri e Parityk uma grande diferença de idade. Quando Pedro nasceu a aldeia do Posto de Atração já havia sido dissolvida (ele só veio a conhecer este local já adulto, na década de 1980). De outro modo, ele também não é parente, no sentido estrito do senso, das pessoas que compõem aquele “coletivo”. Diante dessa configuração, qual seria a relação estabelecida entre ele e aquelas pessoas? Ou mais precisamente, como ele se insere nesse contexto?

Para responder a essa pergunta é preciso saber um pouco sobre a história de vida de Pedro e especialmente de seu pai que foi uma importante liderança Gorotire. O velho Aybi, como era conhecido, esteve entre “os Caiapós de Las Casas” nos tempos do Posto de Atração do SPI (entre os anos de 1943 a 1965). Em uma de suas viagens ao Posto, conheceu os moradores daquela Terra Indígena, dentre os quais Parityk, Tapiri e Maria Eugênia. Acredito que os eventos vivenciados em Las Casas foram bastante marcantes para ele, na medida em que os transmitiu ao seu filho Pedro que, desde menino, costumava ouvir as “histórias de Las Casas”.

Uma vez estudante em Belém do Pará, Pedro pôde ter acesso à documentação do SPI, descobrindo dados interessantes sobre os antigos Postos Indígenas que funcionaram no Estado do Pará (ou na “IR2”, isto é, na 2ª. Inspeção Regional). Nos arquivos, localizou documentos que versavam sobre Las Casas e que despertaram sua atenção.

No final dos anos de 1970, Pedro terminou seus estudos secundários e voltou a viver na área indígena Caiapó. Nessa época conversou novamente com seu pai sobre Las Casas, buscando maiores esclarecimentos sobre a vida dos Caiapós na época do Posto de Atração. Ambos decidiram empreender uma expedição ou *trekking*⁴⁶ para a área, o que demorou vários dias, e foi neste momento em que conheceu o local em que existiu a antiga aldeia de Las Casas. Dela, só ficavam alguns vestígios, como roças e trilhas antigas, além de marcos geográficos importantes como a cadeia serrana que delimita parte da área, chamada Tekrejarôtire.

⁴⁵ Isto é, possui filhos ainda pequenos.

⁴⁶ Lea (1997), em sua perícia antropológica junto aos Mekrãgnoti, discute a noção de *trekking* ou seminomadismo. Segundo ela, os Caiapós possuem uma aldeia principal e outras secundárias que são visitadas ao longo dos anos. As aldeias secundárias geralmente foram aldeias primárias ou antigas, e nelas os Caiapós podem reencontrar roças antigas. Estas, formam corredores naturais onde os animais de caça costumam ir se alimentar, além de plantas que serão restabelecidas no reflorestamento dessas roças “abandonadas” (1997:133-134)

Desde então, Pedro acalentou o desejo em retomar tais terras. Todavia, foi somente em 1995 que conseguiu reunir parte das condições necessárias para tanto. Neste ano, assumiu o cargo de Administrador Executivo Regional da Funai de Redenção e visitou algumas vezes o local onde havia existido o Posto Las Casas, que é bastante próximo desta cidade (aproximadamente 30 km). Em 1996, usando da própria estrutura da Funai, enquanto Administrador, conseguiu um carro para transportar os Caiapós de Kikretum para Las Casas e assim criou as condições necessárias para a fundação da nova aldeia.

Histórias de ontem: a vida na antiga aldeia do Posto Las Casas.

Como dito, Maria Eugênia e Paulo Kry't, assim como Tereza e seu marido, Luís Xapire, foram viver no Posto de Atração Las Casas, acompanhados de dois outros velhos que não consegui identificar. Estas pessoas, de acordo com suas narrativas, compunham a base populacional da antiga aldeia de Las Casas, juntamente com outros índios, a maioria proveniente da Missão Dominicana, cuja população estava composta por índios Gorotire, Kubenkrankeng e remanescentes Irã'a Mraire que chegaram ao local posteriormente.

Uma vez vivendo na aldeia do Posto, alguns Caiapós passaram a ajudar nos serviços de “pacificação” dos Caiapós Xicrin e alguns índios ficaram bem próximos, em termos afetivos, da família de Miguel Araújo, um sertanista do Serviço de Proteção aos Índios⁴⁷. A “pacificação”, todavia, estendeu-se por vários anos, ao longo dos quais os Caiapós desenvolviam suas atividades habituais, como cultivar suas roças, pescar, coletar, caçar e realizar suas práticas cerimoniais.

Com o passar do tempo, foram nascendo as primeiras crianças⁴⁸ em Las Casas, dentre elas a primogênita de Maria Eugênia, chamada de Maria Luz. No ano em que os Xicrin chegaram em Las Casas, em 1952, Maria Luz era ainda um bebê de colo e Maria Eugênia confessou sua grande apreensão neste momento dado a fama de “bravos” dos Xicrins. A primeira reação foi esconder-se dentro de sua moradia com o seu bebê.

Seu marido, contudo, trazia para o centro da aldeia o grupo de jovens Xicrins e diante da porta de sua moradia chamava Maria Eugênia. Pedia a ela que providenciasse comida para os índios recém

⁴⁷Todos os Caiapós com os quais conversei, falaram sobre os membros desta família e da convivência que estabeleceram com eles quando viveram em Las Casas. Quando estava em campo levei o filho do Sr. Miguel Araújo, Milton, que atualmente vive na cidade de Conceição do Araguaia e que hoje se encontra muito doente, até a Las Casas e presenciei uma cena emocionante: tratava-se do reencontro de Maria Eugênia e do Sr. Milton decorridos trinta anos.

⁴⁸ Algumas das crianças nascidas no Posto de Atração durante esse período retornaram atualmente, na condição de adultos, para Las Casas. Tabakrã, filho de Parityk, é um exemplo.

chegados. Carregando sua filha nos braços, deparou-se com um grande número de jovens Xicrins, todos ornamentados e pintados, cada um portando suas respectivas bordunas: uma cena realmente impressionante, contou-me ela.

Depois de se alimentarem com a comida oferecida por Maria Eugênia, o que fizeram sem nenhum receio, os Xicrins cantaram e dançaram⁴⁹ no centro da aldeia do Posto Las Casas, que tinha a forma circular, permanecendo ali por alguns dias. Durante esse período, as mulheres que viviam em Las Casas (especialmente as esposas dos servidores do SPI) vivenciaram momentos de grande apreensão. Temiam que os Xicrin pudessem fazer uma emboscada a qualquer momento matando a todos, já que era assim que os “bravos” se comportavam. Além de seu comportamento aguerrido, os “bravos” também não “conversavam” com outros Caiapós ou regionais, preferindo atacá-los imediatamente para ter acesso às suas riquezas (que tanto podiam ser bens materiais ou simbólicos – como cantos, danças, ornamentos cerimoniais).

Diga-se, de passagem, que aprender a “conversar”, ou falar o português, parece ter sido um elemento de fundamental importância para que deixassem de ser “bravos”. Ao “conversar”, aprendiam a “negociar” com os “outros” pelo acesso a seus bens, ao invés de empreender expedições de guerra que lhe custaram muitas vidas. Embora não tenha me detido nesse aspecto, entendo que, para os Caiapós, esta noção diz respeito a um processo bem mais amplo do que a aquisição de uma habilidade lingüística. “Conversar” parece representar uma espécie de antípoda do conflito, inclusive como prática social e política e esta idéia é importante, pois ajuda a explicar o processo de “pacificação” do grupo.

“Agora vocês vão aprender a conversar e não vão mais brigar. Vocês vão ficar quietos, pois ficar andando pelo mato não é bom: quando chove o índio fica todo molhado. O índio não tem nada andando no mato. Mas se vocês ficarem aqui, se aprenderem a conversar, então os brancos vão fazer uma casa boa para vocês”.

Bemoti, Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté, janeiro de 2002.

Ao que parece, os Xicrin aceitaram, ainda que em termos relativos, a proposta feita por Paulo e Luís que ajudavam no processo de “pacificação”. Ao se dirigirem para o centro da aldeia de Las

⁴⁹ Este aspecto, aliás, é muito importante e Fisher (2003) levanta proposições interessantes a respeito. Para ele, os rituais Caiapós visam principalmente produzir sentimentos que afastam a tristeza e trazem para a vida cotidiana a alegria e a harmonia, na medida em que minimizam os conflitos, fazendo também com que as pessoas sintam-se pertencentes a uma comunidade de “parentes”. Essas emoções, que são estados sociais experimentados pelos indivíduos, são produzidas

Casas, ao contrário do que previam alguns, os Xicrin não atacaram aquele grupo local, mas adotaram um comportamento pacífico e festivo, dançando e cantando no centro da aldeia por vários dias. Todavia, não aceitaram a restrição ao movimento pelo território e quando desejaram, partiram: voltaram para o lugar que hoje chamamos de Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté.

Não sei ao certo o que aconteceu depois deste “primeiro contato”, já que os índios com os quais conversei a respeito falaram de maneira muito fluida e dispersa acerca do período imediatamente posterior ao evento. Mas depois de algum tempo, como vimos, deslocaram-se para a área Xicrin do Rio Cateté, onde tampouco permaneceram por muito tempo. Ao final, o grupo liderado por Bemoti voltou para Las Casas, trazendo consigo outros homens e algumas mulheres. Dentre eles estavam Parityk e Tapiri que ficaram em Las Casas por um período maior de tempo.

Contudo, uma vez estabelecido o “primeiro contato”, as condições de vida em Las Casas foram tornando-se mais difíceis. Além da falta de recursos, do não reconhecimento daquela área como indígena, havia ainda a pressão dos próprios Xicrin, especialmente do líder Bep-Karoti, para que seu filho Bemoti retornasse para a aldeia de Cateté. Os Xicrin, que era um grupo numericamente superior ao grupo de Las Casas, ameaçavam atacar Las Casas, caso Bemoti continuasse na área.

Entretanto, com o contato, as doenças se propagaram e muitos índios acabaram morrendo em Las Casas. Aquele território, composto essencialmente por campos ou *kapot*, passou a ser representado como lugares no qual havia a doença⁵⁰. Diante da potência destruidora dessas doenças, muitos foram os índios que ali morreram e ao final os cemitérios ficaram repletos de mortos. Os mortos ou *karon*, por sua vez, ao sentirem saudades dos seus parentes, ficavam vagando por aquelas terras e tentando se aproximar dos vivos, o que é uma interação bastante temerária.

Com a disseminação das doenças e o aumento da mortandade, o grupo de “vivos” tornava-se infinitamente menor, ao passo que a “aldeia dos mortos”, que se acredita localizada no cume de uma cadeia serrana a que chamam de Tekrejarôtire, tornava-se cada vez mais numerosa e isso ameaçava a vida de todos. Afinal, os mortos querem sempre comer com os “vivos”, procurando sempre a companhia dos “vivos” e querendo levá-los para a “aldeia dos mortos”. Parece haver aí uma idéia de busca pela convivialidade, mas os vivos a recusam, porque não querem morrer – quer dizer, não

principalmente no clímax dos rituais. Para produzi-las, todavia, além da circulação de alimentos e da troca de ornamentos cerimoniais, a dança e a música são imprescindíveis.

⁵⁰ “Morar no campo não é bom, lá tem muita gripe”, disse Bemoti à antropóloga Vidal, em sua pesquisa junto aos Xicrin na década de 70, pouco tempo depois de ter estado em Las Casas (1977: 43).

querem conviver com os mortos. Afinal, a morte não é algo desejável, pelo contrário, ela é interpretada como uma espécie de prostração total e desgraça extrema (Lukesch 1969: 203).

Naquele contexto, a morte⁵¹ trazia para a aldeia sentimentos que, para os Caiapós, devem ser evitados. A tristeza, a ira e a saudade são emoções interpretadas em termos sociais e parecem representar um tipo de sociabilidade que os Caiapós rejeitam fortemente. Afinal, para eles, a vida e os modos de interação entre as pessoas precisam ser agradáveis e a experiência da beleza é outro aspecto valorizado, já que é importante para o estabelecimento de um modo de vida que se apresenta como ideal ou *mei kumrem*.

Tal conjuntura de aumento crescente do número de mortos foi decisiva para que os Caiapós deixassem de viver em Las Casas e representava um comportamento bastante comum entre outros povos Jê, como bem ilustrou Carneiro da Cunha (1978). Fugindo dos mortos, das doenças e das próprias ameaças dos Xicrin, os índios foram migrando, aos poucos e conforme os ânimos individuais, para outras áreas indígenas até que a aldeia do Posto ficou completamente vazia.

Alguns indivíduos, acompanhados por suas famílias nucleares, foram se deslocando para junto dos Gorotire na Terra Indígena Caiapó, pois percebiam que poderia ser mais vantajoso morar neste lugar no momento. Segundo Parityk, em meados da década de 60, a aldeia Gorotire era pequena (possuía não mais do que 6 habitações). De outro modo, sendo possuidora de muitas riquezas naturais, os recursos chegavam mais facilmente àquela Terra Indígena, o que significava ter um acesso mais amplo a bens dos quais os índios já dependiam e apreciavam.

De acordo com Tereza, que foi a última mulher que deixou a aldeia do Posto de Las Casas antes dele ser dissolvido no ano de 1965, os índios tinham se dirigido para a Terra Indígena Caiapó em várias ocasiões. Alguns deles, haviam ido participar de festas cerimoniais, outros foram visitar seus parentes ou fazer tratamento médico, e se acabaram transferindo “definitivamente” para o lugar. Maria Eugênia havia ficado viúva (enterrou seu marido em Las Casas), ao passo que o marido de Ana a havia deixado sozinha e para elas, deixar Las Casas parecia ser uma obrigatoriedade.

⁵¹ Segundo Meuhy certos episódios são tidos como especialmente significativos na vida de uma pessoa ou grupo social: “*Há, independentemente da situação da classe social, etnia ou gênero, outras circunstâncias que atuam de maneira a formular critérios de expressão da memória. Cataclismos, surtos epidêmicos, exílios, torturas são causas que podem filtrar as narrativas, evocando eventos que se organizam a partir de fatores circunstanciais que passam a ser fundamentais na vida das pessoas e dos grupos*” (2002: 59).

E assim, de acordo com as contingências e com as percepções individuais de cada um, o grupo⁵² que vivia em Las Casas foi cindindo-se aos poucos. Parte dessa população se deslocou para a Terra Indígena Xicrin do Rio Cateté (foi para onde Bemoti voltou), ao passo que a maioria se destinou para área Caiapó, dentre eles Maria Eugênia, Parityk e Tapiri.

Ao que tudo indica, a vida, especialmente na Terra indígena Caiapó, parece não ter sido muito boa ou talvez tenha piorado com o passar dos anos. Afinal, a aldeia sede desta Terra é hoje uma das mais populosas, estando bastante degradada ambientalmente. Os recursos, por sua vez, são a cada dia mais escassos, o que contribui para aumentar o clima de tensão entre os Caiapós (Sousa 2000).

Os relatos de Maria Eugênia, sobretudo, indicam que havia muita “briga” e disputa por recursos na aldeia sede da Terra Indígena Caiapó. Para ela, bem como para o grupo que decidiu voltar para Las Casas, os preceitos fundamentais que determinariam uma boa vida, nos termos propostos por Overing (1991) e Gow (1991), não estavam sendo assegurados pela prática de interação cotidiana. Afinal, aquele grupo não estava conseguindo relacionar-se de forma solidária e não mais se reconheciam como pertencentes a uma *comunidade de parentes* em que todos se sentem mutuamente vinculados e responsáveis pela manutenção de boas relações entre si.

Diante desta percepção, Maria Eugênia, principalmente, solicitou por anos a fio que os Caiapós se organizassem e retomassem as terras do antigo Posto de Atração, sabendo, desde o princípio, que se tratava de um processo complicado. Antevendo as dificuldades, ela, assim como Tapiri, cogitaram inclusive a idéia de viver no Xingu, já que ambos estão casados com índios Mekrãgnoti que nasceram em Pykani (e, portanto, possuem parentes nestas aldeias).

Este deslocamento, diante das circunstâncias e da falta de apoio concreto para que voltassem para Las Casas, apresentava-se como uma forma para resolver, ainda que não de forma definitiva, um certo desconforto advindo sobretudo do ambiente de animosidade que reinava na Terra Indígena Caiapó em virtude da disputa por recursos e também pelas brigas interpessoais, como me disse Maria Eugênia. Diga-se, de passagem, que as migrações interaldeias foram freqüentes na vida de Maria Eugênia, Tapiri e Parityk e se apresentavam como maneira de diluir as tensões advindas dessas brigas interpessoais.

Não obstante, além de fazerem parte da própria dinâmica Caiapó -- que combina movimento e sedentarismo (cf. Lea 1997) -- os processos de deslocamentos são importantes para a organização

⁵² As pessoas que viveram em Las Casas e que eu consegui localizar foram: Tereza, Ana, Manoel, Bemoti, Maria Eugênia, Tapiri e Parityk. Os três últimos foram os únicos que voltaram para Las Casas.

social indígena, colaborando ainda para a complexidade do caráter identitário das “comunidades” (cf. Sousa, 2000: 81). Além disso, as migrações entre aldeias servem também para criar uma ampla rede de sociabilidade. As mulheres, especialmente, sempre circularam por várias aldeias e com isto trocavam bens, informações e conhecimentos (idem, 2000).

Além de intensificar os laços de solidariedade entre os membros de uma “comunidade”, estas expedições são também significativas em termos históricos (Vidal, 1977). Afinal, durante suas caminhadas pelo território, os índios revisitam lugares em que se deram eventos decisivos. Ao passar por estes lugares e relembrar tais episódios, que aglutinam preceitos morais importantes para o grupo, os índios não somente experimentam sensações advindas desta percepção, como também acabam por inserir sua própria história no espaço, trazendo-a para o mundo concreto das práticas sociais, cerimônias e mitos, conforme demonstrou Santos-Granero (1998) para outro contexto.

Como vemos, a mobilidade faz parte da própria dinâmica da vida e tem uma importância ímpar para aquela sociedade. Todavia, é preciso notar que as pessoas não se sentem obrigadas a se deslocar pelas fronteiras, sempre maleáveis, de seus territórios, mas antes anseiam fazê-lo, pois a prática pode resolver não somente problemas pessoais, como também contribuir para a ampliação de sua redes sociais, fortalecendo ainda os vínculos comunitários.

Na vida de Ana, por exemplo, o movimento é uma constante. Depois de sair de Las Casas, ele dirigiu-se para a área Caiapó, onde viveu por algum tempo. Posteriormente viveu na aldeia Mekrãnoti do Pycany, que é o local em que nasceu, retornando, enfim, para a Terra Indígena Caiapó onde vive há vários anos⁵³. O processo de deslocamento, todavia, não terminou: Ana tem a intenção de voltar a viver em Las Casas, tão logo sua situação fundiária seja resolvida e suas filhas sejam convencidas a acompanhá-la e a possibilidade de retornar a área é vista de modo muito positivo. Ora, além dos vínculos afetivos⁵⁴ com aquele território, Ana acredita que a vida em Las Casas poderá ser melhor, já que este é seu *lar* ou *lugar no mundo*, um ponto de vista especialmente discutido por Di Méo em termos gerais (2001: 96).

Maria Eugênia, assim como Ana, também não se restringiu a um local fixo durante os últimos anos. Além de ter vivido junto aos Gorotire da Terra Indígena Caiapó, também morou na região em que vivem os Xicrin do Cateté, onde moram atualmente dois de seus filhos e seu segundo marido, estando ainda entre os Mekrãnoti do oeste do Xingu. Aliás, antes de voltar para Las Casas, ela

⁵³ Para maiores detalhes, consultar mapas em anexo.

⁵⁴ Este é um aspecto importante para ser levado em conta, já que as percepções espaciais são carregadas de aspectos simbólicos que relacionam grupos e pessoas concretas a lugares particulares - esta é a tese de Di Méo (2001).

estava vivendo não mais na sede da aldeia Gorotire, mas no Posto de Vigilância Kikretum, alegando que a animosidade entre as pessoas que viviam na Terra Indígena Caiapó foi uma das causas para deslocar-se para o Posto de Vigilância em questão.

Uma vez vivendo no Posto de Vigilância Kikretum, cuja organização espacial corresponde aos padrões ideais, isto é, a aldeia tem a forma circular (à diferença da aldeia-sede da Terra Indígena Caiapó), Parityk, Tapiri e Maria Eugênia, conseguiram resolver parte de seus problemas cotidianos. Em um segundo momento, essas pessoas reuniram as condições necessárias para organizar a *viagem de volta* para Las Casas, já que ali puderam contar com o apoio concreto de lideranças indígenas Gorotire, como Pedro Aybi e Paulo Tokrã⁵⁵. Como vimos, Pedro foi um personagem de fundamental importância nesse processo que culminou no retorno do grupo para Las Casas no ano de 1996- este será o tema, do próximo capítulo.

⁵⁵ Em 2001, Tokrã era o administrador executivo da Funai de Redenção e sua administração apoiava fortemente a permanência dos Caiapós em Las Casas.

Capítulo 3. Histórias de Hoje

De acordo com a minha percepção, a situação encontrada em Las Casas é bastante singular e em alguns momentos assemelha-se ao contexto etnográfico apresentado por Gow em seu livro *Of mixed blood* (1991). Como entre os Piro, em Las Casas não existem normas fixas que obriguem parentes a viver juntos, havendo uma idéia bastante peculiar sobre os laços de parentesco. Estes vínculos são construídos e reconstruídos no fluxo cotidiano através do engajamento ativo de homens e mulheres nesse sentido. Estes e outros temas serão abordados neste capítulo em que procuro descrever a vida na aldeia, as redes de sociabilidade e os modos de interação entre as pessoas.

A viagem de volta e a reconstrução da aldeia.

Como falei anteriormente, em 1996 um grupo de Caiapós conseguiu reunir as condições necessárias para retornar para o local em existia o Posto de Atração Las Casas. Para lá voltaram Parityk, Tapiri e Maria Eugênia, acompanhados por membros de suas famílias extensas. Junto estava também Pedro Aybi, então Administrador da Executiva Regional da Funai de Redenção.

Ao chegarem em Las Casas, bastante contentes com este retorno, os índios procederam à limpeza do terreno, erigindo algumas habitações ao estilo tradicional Caiapó. Aos poucos, a Terra Indígena, inserida nos limites político-administrativos de Redenção, Pau D'Arco e Floresta do Araguaia, região sudeste do Pará, foi sendo dotada da infra-estrutura que seus habitantes apreciam.

“Já arrumamos até rádio lá. E agora tem casa, tem roça, projeto de arroz e farmácia. A gente tá segurando. Agora tem que demarcar. A gente tá cobrando da Funai. Tem que resolver isso aí. Essa terra não é fazenda, é terra do índio. É terra própria do índio”.

Manoel, Terra Indígena Caiapó, janeiro de 2002

Além da Escola, de um Posto de Saúde, de uma Caixa de Água, a Administração Executiva Regional da Funai de Redenção preparou uma roça coletiva de arroz e instalou o equipamento de rádio na aldeia. Através dele, os Caiapós mantêm contatos regulares com outras aldeias, podendo inclusive, acionar a cooperação de índios de outras áreas se assim precisarem. Afinal, a situação fundiária é tensa: a terra está em litúgio e encontra-se invadida por criadores de gado.

Desde 1996, este pequeno grupo de Caiapós está vivendo em uma única aldeia, empreendendo expedições cotidianas de caça, coleta, pesca e também de controle territorial, que são realizadas

individual ou coletivamente. Todos, inclusive as crianças, falam a língua indígena e os homens utilizam o português no trato com os regionais. Maria Eugênia, por sua vez, é a única mulher bilíngüe a despeito das outras compreenderem o português.

O grupo que voltou para Las Casas não era muito numeroso e continua não sendo. Em 2001 eram 46 índios. Quando voltaram, compunha-se basicamente de três famílias extensas: aquela de Maria Eugênia; de Parityk e Tapiri e esse quadro não se alterou muito. Hoje, além dessas famílias, migrou de Gorotire para a área uma sobrinha de Maria Eugênia, chamada Kriõ. Pedro Aybi tem também uma moradia na aldeia onde vive com sua família.

Em sua maioria, a população de Las Casas está composta por mulheres, velhos e crianças. Trata-se de um grupo bastante heterogêneo, já que são provenientes de várias Terras e subgrupos: os índios que vivem em Las Casas são Xicrin, Gorotire, Kubenkrankeng, Mekrãnoti, além de existirem várias pessoas que nasceram em Las Casas e assumem esta identidade⁵⁶. Diga-se, de passagem, que desde a época do Posto Las Casas, a aldeia fora composta essencialmente por mulheres e velhos e sua população fora sempre heterogênea. A heterogeneidade dessa população, aliás deveria ser um assunto melhor investigado, pois poderia lançar novas luzes sobre os estudos de identidade (cf. Sousa, 2000:81).

Para o padrão Caiapó, a “comunidade” de Las Casas é bastante pequena e isto tem certas implicações a nível sociológico. Dificultam, por exemplo, a realização de complexos cerimoniais que exigem grandes quantidades de alimentos e adornos corporais. Mas, por outro lado, em uma aldeia menor os laços de solidariedade entre seus membros são fortalecidos.

Apesar de estarem vivendo em Las Casas, os índios continuam mantendo vínculos com os Caiapós em outras Terras. Aliás, muitos dos adultos que ali vivem possuem filhos e irmãos “uterinos”, para usar os termos de Lea (1986), vivendo em outras áreas e isto possibilita ampliar suas redes sociais e este parece ser um dos objetivos do grupo de Las Casas. Para eles, mais do que demarcar uma identidade coletiva e territorial (já que há a tendência de vincular a identidade a um lugar), o importante é articular uma ampla rede social e expandir suas referências territoriais.

⁵⁶ Cabe esclarecer que, na literatura sobre os Caiapós, as migrações têm sido estudadas como resultantes de episódios faccionários em que um grupo se cinde de uma aldeia, formando outra em um novo lugar, o que implicaria na adoção de uma nova identidade: membros do subgrupo Gorotire, por exemplo, ao fundarem a aldeia de Kubenkrankeng, tornam-se índios Kubenkrankeng. Não quero negar a veracidade desse argumento, mas acho que a situação atual é distinta e não parece se adequar a este modelo. As migrações, às vezes, são realizadas individualmente e de acordo com motivações pessoais e os índios costumam adotar várias formas de auto-identificação, frisando ou não as diferenças intra-étnicas.

Aliás, vale notar que a constituição dessas redes deve ser entendida como resultado dos novos contextos e de uma espécie de reformulação das próprias relações intra-étnicas. Na década de 40, os subgrupos viam-se como oponentes, e talvez por isso sua ênfase em demarcar identidades diferenciadas, através da constituição de novos subgrupos. Atualmente, contudo, antes de demarcar diferenças, os índios dizem pertencer à “Nação Caiapó” e este é fenômeno recente e interessante de ser analisado (cf. Sousa, 2000: 82).

A aldeia como mundo social

De acordo com os Caiapós de Las Casas, uma aldeia deve ser um espaço especialmente trabalhado pelo que chamaríamos de “agência humana” e transformado em um campo amplo, limpo e circular. Neste lugar são construídas as habitações indígenas que estão voltadas para o centro da aldeia ou pátio cerimonial, onde é construída a “Casa dos Homens” ou *Ngá*. Em torno das moradias, devem ser cultivadas pequenas roças e os campos próximos da aldeia são deixados para a coleta feminina. Na zona limítrofe desse domínio propriamente humano devem estar os cemitérios indígenas, pois é sinal de afeição guardar os mortos por perto⁵⁷.

Os Caiapós de Las Casas tentaram aplicar este modo de organizar o espaço. Isto é, construíram sua aldeia em uma área de campo limpo e especialmente trabalhado e dispuseram suas oito casas, no sentido estrito do senso, circularmente. Um pouco mais distante da aldeia existe um cemitério indígena⁵⁸ que foi utilizado pelo grupo antigamente, tendo sido reativado depois que voltaram para a área em 1996. A localização das roças, dos campos de coleta e a localização de cursos de água próximos da aldeia, por sua vez, foram aspectos especialmente considerados e foi essa conjunção de elementos que transformou a aldeia em um lugar belo e bom para se viver.

Contudo, a aldeia ainda não possui a “Casa dos Homens” e este é um aspecto que a torna diferente da grande maioria das aldeias Caiapós. Para Turner, a “Casa dos Homens” é uma espécie de instituição masculina em que os homens estão divididos de acordo com sistemas de metade. Esta seria uma das instituições mais importantes para a organização social dos Caiapós, concentrando as esferas política, jurídica e ritual nas mãos de lideranças masculinas (cf. Turner, 1965).

⁵⁷ Os cemitérios, aliás, parecem servir para demarcar, em termos simbólicos, a distinção entre os mundos com seres e potencialidades distintas.

⁵⁸ Além desse, os índios indicaram um antigo cemitério nas proximidades de Santo Antonio que, segundo afirmaram, tratava-se de um antigo cemitério dos Irã amraire.

Detendo-se nestas questões, Turner elaborou um modelo analítico segundo o qual concluiu que as mulheres, por estarem restritas ao espaço doméstico, cuja localização é periférica, não participavam efetivamente da vida política e cerimonial. O pressuposto, contudo, foi fortemente rejeitado por Lea (1986, 1993) que construiu um modelo totalmente oposto ao seu e largamente fundamentado nas idéias de Verswijver (1978). Lea demonstrou claramente como era preciso rever este imaginário que torna o mundo doméstico totalmente apolítico e, portanto, de menor relevância em termos sociológicos, afirmando que esta perspectiva não se aplicaria ao caso Caiapó.

Em Las Casas, atualmente a “Farmácia”, isto é, uma casa de madeira onde ficam armazenados os medicamentos, tem substituído parcialmente a função da “Casa dos Homens”, cabendo perceber que o tamanho da aldeia gera dificuldades para a constituição de uma “sociedade dos homens” tal qual definida nos termos de Vidal (1977), Oliveira Jr. (1995) e Verswijver (1978) e o próprio Turner (1965). Os homens adultos e casados são apenas sete: Parityk, Kabakrã, Pedro, Tapiri, Amaó, Nhõaretí, Paulo. Dentre eles, Tapiri, Nhõaretí pertencem à categoria de idade *mebengêt* e são respeitados por serem os mais velhos e os detentores de conhecimentos valorizados pelos índios. Parityk também pertence a esta categoria e, sendo xamã, é uma importante liderança⁵⁹.

Embora o poder político se concentre principalmente nas mãos de três homens (Parityk, seu filho, Kabakrã e Pedro Aybi) as decisões parecem emanar de todos. Apesar desta forma de liderança, ao que parece, o poder político está distribuído entre os vários membros de Las Casas. As mulheres, particularmente, têm uma função importante na aldeia, especialmente Maria Eugênia. Ela é profunda conhecedora das histórias relativas a Las Casas, pois foi ela que ajudou a fundar a antiga aldeia do Posto de Atração. De outro modo, pertence também à categoria de idade *mebengêt* (ou *mebengêi*) e estes aspectos dão a ela poderes que são reconhecidos por todos.

Todavia, apesar da importância das mulheres não posso falar em uma instituição semelhante às “Casas” de Lea (1986), pois esta organização não é operante em Las Casas. Diga-se, de passagem, que Maria Eugênia, que uma das mulheres mais velha da aldeia e à qual todos se dizem vinculados, tornou-se uma órfã ainda muito cedo e isto gera uma série de dificuldades para reconhecer quais são as “riquezas” simbólicas que possui e mesmo reconhecer a que “Casa” ela pertenceria, de acordo com o modelo de Lea (1986: 41). Diante desta percepção, Maria Eugênia jamais mencionou a existência de qualquer instituição semelhante às “Casas” descritas por Lea (cf. 1986, 1993).

⁵⁹ Turner (1993) demonstra que o fortalecimento das organizações indígenas, a partir dos anos de 1980, foi de fundamental importância para o ressurgimento e valorização do papel dos xamãs ou *wayangá* nas aldeias Caiapós.

De modo geral, a “Casa” seria “*uma unidade exogâmica, cuja identidade distintiva é substancializada metaforicamente por bens simbólicos inalienáveis e herdáveis que integram seu patrimônio*”(1986: 267). As “Casas” seriam detentoras de patrimônio, controlando os bens mais escassos da sociedade Caiapós: os nomes pessoais e *nekrets*⁶⁰. Para os índios, estes seriam os bens mais preciosos, pois representam seu próprio acervo cultural⁶¹ e a noções de direitos⁶². Estes bens, que são também simbólicos, informariam sobre o caráter das relações sociais, pois receber um nome significa pertencer a uma “Casa”, possuir “riquezas” e ganhar um certo número de amigos formais (cf. Lea, 1986).

Não sei se é devido à configuração populacional da aldeia, mas a ausência tanto de uma “Casa dos Homens” quanto de uma organização semelhante às “Casas”, tem influências nos modos de relação estabelecidos entre os Caiapós que hoje estão em Las Casas. As interações entre esse grupo parecem estar marcadas pela informalidade e são construídas cotidianamente pelo convívio e pela relação de trabalho. Por outro lado, o vínculo com os outros parece estar sujeito à preferência pessoal e as lideranças não detêm para si as esferas de poder.

Em Las Casas, o poder político não está nas mãos de alguns indivíduos, mas distribuído entre toda a coletividade. Desse modo, o papel das lideranças parece ter sido redimensionado. A eles cabe tão somente ajudar a criar um “moral alto” na sociedade, segundo os termos de Overing (1991), mas também estabelecer os contatos com o mundo além da aldeia. Nesse sentido, Pedro, por ser um grande articulador, estabelece os contatos com *ONGS* e agências indigenistas, ao passo que Parityk interage com os outros domínios do cosmos e seus habitantes.

Por fim, embora exista uma nítida divisão de tarefas masculinas e femininas, ambos os domínios parecem ter igual importância para a manutenção da vida e para a permanência do grupo na área. Desse modo, mais do que oposição entre domínios diferentes, a realidade de Las Casas parece exigir a cooperação entre homens e mulheres. É, aliás, bastante significativo o fato de eles estarem usando uma “Farmácia” para substituir parcialmente a “Casa dos Homens”. Sua função,

⁶⁰ O *nekret*, especificamente, é uma categoria que diz respeito aos seguintes direitos: para os homens, de consumir determinadas porções de carne; para as mulheres, de criar certos animais de estimação; para ambos os sexos, de utilizar e portar determinados enfeites, desempenhar certos papéis cerimoniais ou guardar certos bens (Lea, 1993: 275).

⁶¹ Cabe lembrar que estes bens pertencem às várias Casas que compõem a totalidade da aldeia e portanto, estão segmentados e divididos entre toda a coletividade. Nos ritos de transmissão de nomes e de iniciação, estes bens seriam novamente reunidos, já que todas as Casas participam deste evento, promovendo assim a reunião mais completa do corpo social, este seria o momento chave para a reprodução da vida social Caiapó (cf. Lea, 1986).

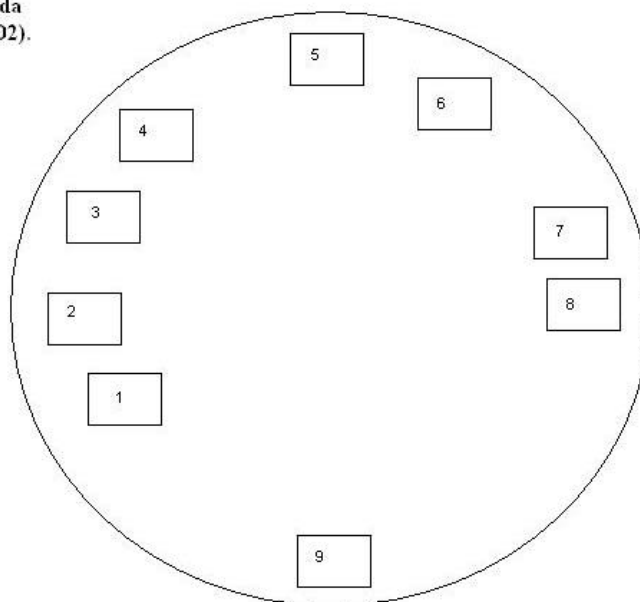
⁶² Para maiores detalhes, consultar Lea (1986) que desenvolve uma discussão extremamente rica a respeito e que aqui não poderia ser reproduzida satisfatoriamente.

contudo, parece ter sido reconfigurada, pois este espaço possui uma atmosfera de informalidade e é utilizado por todos, inclusive mulheres e crianças⁶³.

Em termos habitacionais, a aldeia compõe-se apenas de um círculo ou *kikre*, em que se inserem 8 habitações bastante parecidas entre si, com um espaço mais ou menos regular entre cada uma. Idealmente, cada habitação abrigaria uma família extensa uxorilocal, mas atualmente esse padrão começa a ser alterado (cf. Lea, 1986). Hoje as famílias extensas estão subdivididas em unidades menores, ocupando duas ou mais moradas, geralmente contíguas e esta é exatamente a situação encontrada em Las Casas.

Aliás, em Las Casas, os índios não afirmaram existir normas fixas que obriguem parentes a viver juntos ou mesmo lugares determinados para que construam suas moradias⁶⁴. Diante desse quadro, aqui me limito a apresentar uma diagrama ilustrativo da aldeia, com a composição de cada moradia de acordo com o censo populacional realizado em dezembro de 2001 e janeiro de 2002.

Diagrama ilustrativo da aldeia Las Casas (2002).



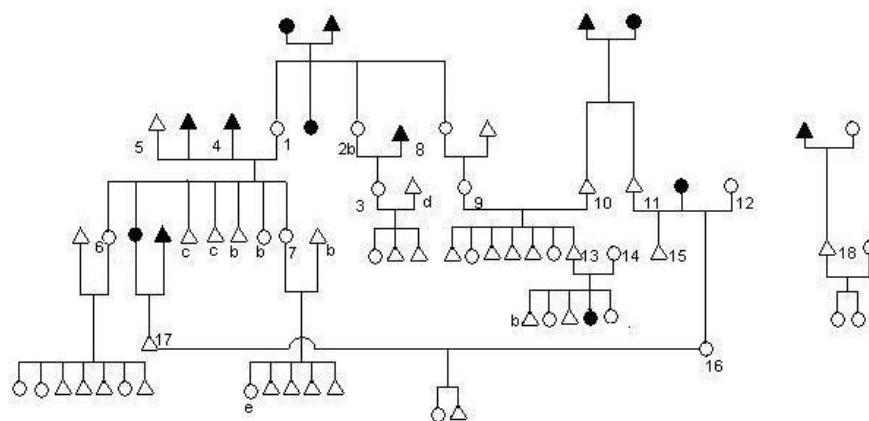
⁶³ Tradicionalmente a Casa dos Homens restringe a presença de mulheres, caracterizando-se também por ser um lugar marcado pela formalidade entre as pessoas.

⁶⁴ Para Lea (1986, 1993) e Verswijver (1978) este é um aspecto muito importante e revelador.

A composição destas habitações seria a seguinte: **01** Pedro Aybi, “esposa”, filhos, além de sua mãe. **02**: Parityk, “esposa” e a família de sua filha (com o “genro” e netos); **03**: Tapiri, esposa, filho e a família de sua filha (com o “genro” e netos); **04**: Kriõ e filhos; **05**: Maria Eugênia, Nhõaretí e dois de seus netos; **06**: Okrãmryk e filhos; **07**: Kubytkrã e filhos; **08**: Tabakrã, “esposa” e filhos. O número **09**, corresponde à “Farmácia”.

Segundo eles, todos estão vinculados à Maria Eugênia que, todavia, é mãe “uterina” somente de Okrãmryk e Kubytkrã. Os demais, reconhecem-se vinculados à Maria Eugênia a despeito de não estarem vinculadas a ela por “laços de sangue”. Parityk e Tapiri, que se dizem irmãos, reconhecem-se como “filhos de criação” de Maria Eugênia, ao passo que Tabakrã, filho de Parityk, se reconhece como neto desta mulher. Pedro é o único que não se diz ligado, em termos parentais, à Maria Eugênia, embora tenha por ela grande apreço.

Diagrama Ilustrativo⁶⁵. População de Las Casas (2002).



⁶⁵ Os números que aparecem correspondem às seguintes pessoas. 1. Maria Eugênia, 2. Tereza, 3. Kriõ, 4. Paulo Kryt, 5. Nhõaretí, 6. Kubytkrã, 7. Okrãmrik, 8. Luís Xapire, 9. Nhákpotí, 10. Parityk, 11. Tapiri, Kokrékré, 13. Kabakrã, 14. Piorei, 15. Amaó⁶⁵, 16. Kamyritõ, 17. Paulo, 18. Pedro Aybi. As letras *b*, *c*, *d*, *e* indicam, respectivamente: pessoas vivendo, em 2002, nas Terras Indígenas Caiapó; Xicrin do Rio Cateté; Baú; Kubenkrankeng.

Há, portanto, uma idéia bastante peculiar sobre os laços de parentesco. A linguagem da consangüinidade⁶⁶, bastante frisada por Lea (1986), não é suficientemente capaz de descrever os vínculos estabelecidos entre aquelas pessoas. Embora reconheçam a relevância dos “laços uterinos”, para usar os termos de Lea, o “coletivo” de Las Casas se relaciona de diversas formas, segundo critérios variados e combinados como categorias de idade, afetividade e a consangüinidade. “Tornar-se parente”, portanto, faz parte da dinâmica da vida social e é resultado do desejo consciente das pessoas nesse sentido e da convivência em uma mesma aldeia.

Aliás, o estudo de Gow (1991) é especialmente adequado para esta situação, quando propõe que os vínculos de parentesco são construídos pela interação cotidiana, sofrendo ajustes de acordo com as modificações impostas pelo fluxo histórico. De outro modo, o autor demonstra que, para os Piro, o parentesco é um processo temporal que é produzido pelas relações sociais. As categorias Piro não parecem estar fundamentadas nem em princípios genealógicos, nem em relações de localidade, mas na evidência das relações sociais (idem: 196). Esta situação parece especialmente adequada para entender como a realidade de Las Casas.

Em Las Casas, os laços entre as pessoas não dependem necessariamente de vínculos “uterinos” -- centrados em uma linha de descendência uterina (cf. Lea, 1986, 1993) -- mas são construídos e reconstruídos no fluxo do cotidiano segundo sua agência e desejos individuais, em um processo em que a memória⁶⁷ é um elemento bastante importante nessa dinâmica de “tornar-se parente”. Por serem construídos ao longo da vida dessas pessoas, saber sobre suas histórias de vida (especialmente de Maria Eugênia, Tapiri e Parityk) é essencial para entender como se dá este processo de interação e criação da coletividade. Afinal, foi a partir de um evento concreto, a “pacificação” dos Xicrins ocorrida em Las Casas em 1952, que este grupo passou a interagir e conviver no cotidiano, reconhecendo-se hoje como uma “comunidade de *òmbikwa*”.

A despeito desta configuração, os Caiapós de Las Casas reconhecem a importância dos “laços uterinos”, valorizando principalmente os vínculos entre irmãos e pais e filhos. Ora, os Caiapós, obviamente, sabem distinguir quem são seus parentes uterinos -- ou que compartilham das mesmas substância ou identidade corporal (Lea, 1986: 05) -- daqueles que não são seus “parentes reais”. Afinal, de um parente uterino espera-se o “compartilhamento” generalizado. Deles, é possível

⁶⁶ De acordo com Lea essa distinção é fundamental. Os “laços uterinos” seriam os mais significativos para os Caiapós, já que deles esperam-se a reciprocidade generalizada (1986: 36).

“tomar as coisas”, sem que isto cause o surgimento de estados emocionais indesejáveis ou indisposições interpessoais (cf. Vidal, 1997: 53).

Assim um irmão uterino, vivendo junto de sua irmã, sempre lhe trás peixe e carne, mesmo depois de estar casado. A irmã, por sua vez, oferece a contra-dádiva, dando-lhe alimentos provenientes da roça e das atividades de coleta; pintando seu corpo e cuidando dele na doença. Em caso de morte, são as irmãs (conjuntamente com a mãe) que preparam o corpo do irmão. As relações entre irmãos são o tipo de interação ideal⁶⁸, já que fundamentadas na solidariedade (Lea, 1986: 36).

Aliás, é importante frisar que em Las Casas tampouco existe o padrão ideal de família que é de uma avó morando com suas filhas e suas famílias uxori-locais. Muitas das mulheres que ali vivem não possuem maridos ou grupos de germanos vivendo na aldeia e isto implica em passar por certas dificuldades, sempre contornáveis. Aliás, a realidade doméstica de Maria Eugênia, de suas duas filhas e sobrinha especialmente não se ajusta ao padrão mencionado e estas mulheres tentam preencher estas lacunas através da ativação de laços de reciprocidade com a sua parentela bilateral ou com o que Lea chamou de “pseudoparentes” (1986: 45).

Esta seria uma prática bastante comum e em última instância, os índios chamariam a todos de parentes ou *òmbikwa*, estendendo o uso do termo para seus “companheiros” e “companheiras” que são pessoas com quem se com quem se convive e trabalha diariamente, trocando, com certa liberdade e intimidade, impressões sobre os acontecimentos do dia a dia.

Embora exista certa dificuldade em perceber qual é a diferença entre parentes uterinos e classificatórios, principalmente se analisarmos somente seus discursos, é possível perceber que entre consangüíneos a troca de alimentos é uma prática mais regular. Para Vidal, particularmente, a distinção entre os “parentes verdadeiros” seria produzida pelo acréscimo das categorias *djuoy* e *kaok*. Ou seja, “*para um homem, a sua mãe, pai, filhos, irmãos e irmãs são òmbikwa djuoy, a sua esposa é òmbikwa kaok*” (1977: 54).

A distinção, como nota Vidal (idem), tem a sua importância, tornando-se mais precisa quando voltamos o olhar para suas práticas cotidianas, percebendo que alguns vínculos são mais fortes,

⁶⁷ Para Gow, a vida é um balanço entre memória, carne e desejo. Pela memória, nos transformamos em parente; pelo desejo produzimos gente; pela força corporal tornamo-nos bondosos, quando somos capazes de trabalhar e assim produzir pessoas (1991: 120).

⁶⁸ É importante perceber que as irmãs uterinas podem viver em uma mesma habitação por toda a sua vida. Contudo, uma vez que a regra de casamento é uxori-local, os irmãos tendem a deixar de viver na habitação de sua mãe e de suas irmãs, mas isso não representa uma ruptura nesses laços. Apesar de possuírem moradias diferenciadas, os vínculos entre irmãos uterinos continuam fortes, já que partilham de um mesmo acervo de bens simbólicos, imateriais, nomes pessoais e prerrogativas cerimoniais que são inalienáveis e transmitidas pela matrilinearidade (Lea 1986: 16;18; 24).

especialmente aqueles entre pais e filhos⁶⁹ e entre irmãos. Percebe-se, portanto, que os “vínculos uterinos” são importantes, mas não são, juntamente com as relações de amizade formal e a relação entre homens e mulheres ligados pelo casamento⁷⁰ e pela produção de crianças, as únicas formas de estabelecer relações entre essas pessoas. Há uma gama variada de estratégias para criar laços entre as pessoas e “tornar-se parente” e isto o que estou tentando demonstrar.

A adoção, aliás, é também uma prática bastante comum entre os Caiapós. Embora não se possa dizer muito a respeito da integração das “Casas” matrilaterais, descritas por Lea, é possível notar que, através da “adoção”⁷¹, os índios parecem integrar membros suplementares e ativar laços solidários (cf. Lea 1986).

No contexto de Las Casas, a “adoção” é uma prática comum e utilizada por Maria Eugênia particularmente. Ela se reconhece como *mãe de criação* de Parityk e Tapiri. Pela afinidade, de outro modo, ela reafirma tais laços e parece que foi exatamente isto que ela fez quando seu neto Paulo casou-se com Kamyritõ, a filha de Tapiri⁷². Com esta ação, ela ativou os laços de solidariedade entre as duas famílias e tentou suprir as lacunas advindas de sua realidade doméstica.

Note-se, portanto, que os novos contextos estão provocando reformulações nas relações de parentesco. E, embora não possa afirmar que o estes laços podem ser resumidos pela equação história=parentesco, como parece propor Gow (1991: 203), concordo com esse autor quando ele afirma que as relações de parentesco são produzidas pela interação social, devendo ser também percebidas como respostas aos novos contextos. A idéia de que o parentesco o um processo temporal que cria uma identidade entre pessoas que vivem juntos e cuidam-se mutuamente parece central para entender o contexto de Las Casas (idem: 196). Foi isto que tentei demonstrar.

Os vínculos interpessoais resultam de um processo sócio-temporal e existem várias formas de “tornar-se parente” ou *òmbikwa*. Para os índios de Las Casas, além de laços de afeto, consangüinidade⁷³ e de “adoção”, as relações entre homens e mulheres ligados por laços de

⁶⁹ Maria Eugênia, por exemplo, cuida com maior regularidade dos filhos de suas duas filhas biológicas, Kubytkrã e Okrãmrik e não das outras mulheres.

⁷⁰ Os Caiapós de Las Casas me disseram que não se deve casar com pessoas que morem em uma mesma aldeia e indicaram que os casamentos são também um assunto que diz respeito aos desejos individuais.

⁷¹ Certo dia, quando estava em campo, Maria Eugênia, me tomou pelo braço e disse: “Agora você é minha parente. Eu sou sua mãe e as minhas filhas são suas irmãs”. Seu neto, Takadjore, um menino de aproximadamente 7 anos que sempre me acompanhava, por sua vez, foi transformado em meu filho. Ela me disse: “Agora ele é seu filho. Você é a mãe dele”.

⁷² Todavia esse comportamento não pode ser considerado ideal, já que normalmente os casamentos entre membros de um mesmo grupo são interditos.

⁷³ Para Hériter, a consangüinidade deve ser entendida como uma construção social que depende de cada sistema, não havendo um sistema de parentesco que se limite a falar de relações entre pais e filhos (Enciclopédia Enaudi).

casamento e pela produção de crianças são também especialmente importantes e valorizadas. Além dos laços de afeto, as famílias nucleares são unidades produtivas elementares e a colaboração entre os sexos parece ser essencial. Além das demandas serem mútuas, através da cooperação entre homens e mulheres, em suas atividades de engajamento ativo na natureza, asseguram as estruturas que garantem a vida comunitária, que se apresenta como um modelo de sociabilidade ideal.

Assim, cada casal, enquanto unidade de produção básica, dedica-se às atividades necessárias para suprir as “necessidades” de sua família. Todavia, não se trata somente de atender as necessidades mais imediatas, mas também de satisfazer desejos e talentos individuais, pois isto é importante para o estabelecimento de uma vida comunitária fundamentada nos princípios de autonomia pessoal e coletivismo.

É preciso notar também que cada família possui uma capacidade de produção agrícola relativa. Diante desta percepção, os Caiapós acreditam que todos devem trabalhar e se sentir responsáveis pela reprodução da vida. Afinal, a situação se torna mais cômoda quando todos os casais trabalham em suas atividades habituais e assim conseguem produzir tudo o que os Caiapós precisam e apreciam. Assim se Maria Eugênia, por exemplo, deseja comer milho e se sua roça ainda não está produzindo este alimento, ela tem a possibilidade de recorrer às outras mulheres e com elas trocar o milho por outros alimentos de sua roça. Aliás, este tipo de conduta é bem comum em Las Casas e isso permite não somente garantir o acesso de todos a uma grande variedade de alimentos, como também torna a “comunidade” mais afluente. A prática geraria uma espécie de conforto emocional que, por sua vez, ajudaria a assegurar boas relações entre as pessoas e por conseqüência, a reproduzir a harmonia social⁷⁴ (cf. por exemplo Fisher, 2003).

Diante dessas impressões, percebe-se que é bastante problemático discutir a realidade de Las Casas segundo os termos propostos por Turner ou Lea. Embora ambos os autores tenham produzido pontos de vista extremamente interessantes, e aqui estive dialogando com algumas de suas idéias, não é possível afirmar que Las Casas é uma sociedade que está organizada de acordo com a estrutura da “Casa dos Homens” ou das “Casas”. Igualmente, se minha interpretação está correta, há um

⁷⁴ Para ele, a harmonia não deve ser entendida como a simples ausência de discórdia, já que este é um estado que se alcança principalmente nos rituais. A harmonia deve ser pensada em termos de sentimentos de amor e unidade que constituem a “beleza”, resultante tanto de ações conjuntas de dançarinos, quanto de provedores de comida e detentores de ornamentos rituais. Ao cantar e dançar juntos e ritualmente, os Caiapós gerariam um forte senso de harmonia e pertença a uma mesma comunidade moral.

problema com seus modelos quando parecem reiterar a distância entre os sexos e sobrecarregar as relações sociais de um formalismo que diminui a espontaneidade das interações.

Las Casas não possui as instituições enfatizadas como centrais estruturas por Turner (1965) e Lea (1986), o que aliás aponta para a flexibilidade das estruturas sociais em contextos diferentes. Ademais, as relações entre gêneros são pensadas em Las Casas em termos de complementaridade e são valorizadas as relações de igualdade entre as pessoas a despeito das diferenças de gênero e idade. Afinal, todos são dotados de poderes transformacionais, e importantes para a superação de problemas cotidianos e de alcance cósmico. As relações de “consangüinidade”, embora sejam importantes, não são capazes de expressar a variabilidade dos modos através dos quais os Caiapós se relacionam, já que em Las Casas existem outras formas de interação e as relações interpessoais parecem estar menos sobrecarregadas por formalismos e mais sujeitas às preferências e desejos individuais.

Esta impressão talvez mereça ser re-contextualizada, já que realizei tão somente uma curta pesquisa, com condições problemáticas para a produção de análises mais sólidas, havendo temas que não foram abordados em campo. Meu olhar esteve voltado principalmente para práticas cotidianas, dando atenção ao que os Caiapós me diziam ser importante. Obviamente, essas condições têm implicações na forma através da qual interpreto meus dados e aquela realidade. Todavia, apesar de reconhecer estas características, creio que esta dificuldade é resultado do próprio contexto de Las Casas, já que a situação, por si mesma, é bem particular e distinta da maioria das etnografias Caiapós e a aldeia, assim como o próprio grupo estão hoje em pleno processo de formação.

A abordagem de Lukesch (1969), aliás, parece ser a mais adequada para entender essa situação, já que ele adota uma noção de “comunidade” que representa bem o ponto de vista atual dos índios de Las Casas, percebendo a vida como um fluxo social em que as pessoas se combinam das mais variadas formas. Este autor frisou ainda que, a despeito da diferenciação entre gênero e categorias de idades e das estruturas formais Caiapós, a noção de coletividade é o conceito-chave para entender a filosofia indígena e os mitos confirmariam a relevância desta perspectiva.

Nas narrativas míticas, especialmente, seria possível perceber que a distinção entre homens e mulheres é diluída em função de um ponto de vista que trata todos os membros de uma “comunidade” como responsáveis pela ordem cósmica, através de suas práticas e sentimentos. Nestas narrativas, homens, mulheres, velhos e crianças precisaram estar unidos para superar dificuldades que se impunham aos índios e dificultavam o acesso a conhecimentos elementares.

Estes problemas, contudo, são absolutamente reversíveis e exigem que todos estejam engajados na reprodução de uma ordem mais positiva, já que no passado reinava o caos e o medo.

Dessa forma, Lukesch parece indicar que a vida em “comunidade” é resultado de um processo de interação cotidiana, que depende da agência e do desejo humano. Todos devem estar engajados para a superação de problemas que alterariam a gênese do mundo, através do controle dos próprios sentimentos (sobretudo daqueles com conotação negativa e violenta) e suas práticas sociais. Através da combinação entre desejos individuais e coletivos, além das relações de trabalho e das práticas sociais mais diversas, os Caiapós asseguram as bases para a reprodução da vida e geram ainda um estado emotivo que é imprescindível para a vida comunitária (Fisher, 2003). Ora, a “comunidade” requer a produção de certos estados emotivos e de um ambiente onde as pessoas estabelecem entre si relações boas e agradáveis ou *mei kumrem*.

Algumas considerações finais.

Neste capítulo, tentei descrever e analisar a realidade encontrada em Las Casas e entender os vínculos que articulam aquele grupo, dotando-no de coerência e sentido. A intenção foi demonstrar a singularidade daquele contexto e deixar evidente o fato de que é preciso estar atento para a grande variabilidade de modos de relação entre as pessoas. “Tornar-se parente” faz parte da própria dinâmica dos Caiapós de Las Casas, existindo inúmeras estratégias para transformar o “outro” em parente sem que, para tanto, seja necessário nos reportar a idéia de descendência uterina (cf. Lea, 1986, 1993). As histórias de vida daquelas pessoas, e o compartilhamento de certos sentimentos e experiências que tiveram lugar em um local específico, hoje a Terra Indígena Las Casas, de outro modo, foram evocados no capítulo anterior e ajudaram a explicar -- ou ao menos tecer uma hipótese -- acerca da constituição do grupo e os fluxos de sua vida social.

Por fim, tentei demonstrar como as evidências encontradas em Las Casas -- que é uma “comunidade” ainda em formação -- levantam uma série de questões interessantes para uma investigação mais aprofundada. Parecem levar-nos a rediscutir a questão do parentesco, da identidade, da formação de “coletivos indígenas”, lançando elementos significativos para analisar a questão da mobilidade, da relação simbólica estabelecida com um local específico e com o cosmos de modo geral. Apontam ainda para a importância de olharmos mais detidamente para a questão relativa à “produção de sentimentos”, havendo ainda a necessidade de repensarmos a distribuição do poder entre aquele grupo, já que tanto homens da categoria *mebengêt*, quanto às mulheres parecem

estar desempenhando papéis decisivos em termos políticos, embora a literatura etnológica não aponte para a questão nesses termos.

Capítulo 4. Produzindo a vida: práticas sociais e percepções de mundo

Propósitos.

Nesta dissertação tenho falado dos fluxos da vida cotidiana e dos modos de relação estabelecidos entre um grupo de Caiapós que hoje vive na Terra Indígena Las Casas. Na primeira parte do trabalho, dediquei-me à descrição de suas redes sociais e apontei para a relevância de um “senso de comunidade” entre eles, já que estas parecem ser noções centrais para os índios. A partir de agora, discorro sobre as estruturas que possibilitam a reprodução da vida.

Além de tratar de alguns temas relacionados às suas concepções de mundo, aqui falo de relações de trabalho no sentido proposto por Overing (1991). De acordo com ela, o trabalho tem um senso mais positivo entre os povos amazônicos. Entre eles o trabalho não é um fardo ou uma obrigatoriedade, já que é preciso assegurar também a autonomia individual e respeitar os ritmos de cada um. De outro modo, sua função não é somente suprir as “necessidades” mais imediatas, mas também saciar desejos individuais, valorizar talentos e inclinações pessoais.

Não somente a noção de trabalho é mais positiva, quanto seria distinta a própria noção de economia. Ingold (1996), aliás, tem uma proposta interessante e complementar à tese de Overing (1991). Refletindo sobre as economias indígenas baseadas na caça e na coleta, Ingold se propõe a tomá-las como práticas que aconteceriam na natureza⁷⁵ e diriam respeito à interação entre “necessidades” e recursos ambientais; produção de comida, experiências sensoriais⁷⁶ e principalmente, transmissão de conhecimentos (1996:130).

Diante desta perspectiva, Ingold propõe a abolição de dicotomias que separam pensamento e prática, natureza e cultura e sugere um ponto de vista mais relacional. Como método, sugere não somente observar as práticas de engajamento para com a natureza e o espaço, já que elas revelam habilidades específicas, mas também dar atenção aos relatos sobre tais atividades, pois eles podem ser bastante reveladores.

⁷⁵ De acordo com Ingold (1996) a natureza tem sido percebida de duas maneiras: 1) como produto de um processo de construção social; 2) como pré-condição para a concretização deste de construção. A perspectiva reitera o paradoxo natureza/cultura, mente/natureza que Ingold rejeita fortemente. O autor propõe uma nova forma de entendimento em que damos atenção ao fato de grupos coletores e caçadores não separam tais domínios. Para Ingold devemos voltar nossas atenções para as práticas sociais e perceber como as mesmas vão ao encontro de percepções (individuais e coletivas) constituídas no processo constante de interação com o ambiente. Aliás, ele aponta para o fato de que falar em natureza não é a mesma coisa que falar do ambiente, já que o meio ambiente deve ser entendido de forma relacional. A presença humana é imprescindível para sua constituição.

⁷⁶ Para ele, a apreensão do mundo se dá através da interação com ele (1996: 120).

Para provar sua tese, Ingold utiliza uma afirmação de Bird-David, descrevendo uma comunidade de Negritos na Malásia, em que a floresta é transformada em “parente” dos membros daquele grupo. Ao tentar entender o significado deste discurso, que a princípio parece não ter muito sentido, o autor descobre que, implícito a esta narrativa, há todo um sistema de representações sobre o mundo e intenções em relação à natureza. O relato representaria o que chamou de *key metaphor*, ou seja, uma construção metafórica que não somente é capaz de fazer sentido em seu ambiente, como também de guiar as ações humanas, apontando ainda para uma perspectiva interacional entre os domínios humanos e não humanos, plantas e animais e concepções locais de trabalho (1996:123).

Ora, a analogia entre a floresta e parentesco faz todo o sentido quando percebemos que a representação que esse grupo tem da natureza é positiva, já que ela é “fonte de todo o alimento”, cabendo notar que idealmente é com os parentes que mantemos esse tipo de relação em que se troca comida. Sendo assim, se a floresta é maior doadora de alimentos, por que ela não poderia ser considerada como “parente” daquela comunidade?

Para Bird-David, esta associação não somente é possível como é constituinte do próprio imaginário do grupo. Mais do que uma construção mental, trata-se de uma noção que se reverte para o domínio das práticas sociais, na medida em que estas idéias ajudam a guiar as intenções e a própria agência humana. Afinal, se a floresta “se comporta como parente” e é percebida como tal, aos nativos cabe adotar atitudes semelhantes para com ela, evitando condutas violentas e também a protegendo⁷⁷.

Com este exemplo, aqui bastante simplificado, Ingold demonstra que quando homens e mulheres falam de suas práticas de engajamento para com o meio ambiente estão discorrendo sobre suas habilidades técnicas e também expressando suas idéias sobre o mundo. Ora, estas atividades são reinterpretadas em termos simbólicos, mágico-religiosos e transformadas em *key metaphors*. Assim, ajudam não somente a construir um sentido de mundo, como também a construir o próprio mundo, já que ele é construído pelas práticas sociais e pela interação com o meio (1996: 125).

É de acordo com esta perspectiva que pretendo descrever as formas pelas quais os Caiapós se relacionam com a natureza e também com a alteridade, representada tanto pelos animais, quanto pelos mortos ou *karon* e com outros seres sobrenaturais que estão também no espaço. Este, por sua

⁷⁷ Albert (1993) produz um debate extremamente rico sobre esse discurso ecologista que vem sendo acionado por muitos grupos de caçadores e coletores.

vez, está dividido em vários círculos concêntricos que, articulados, compõem o universo. Os índios acreditam que existem não somente habitantes e potencialidades em cada um destes domínios, como também crêem que para cada um destes espaços exige um certo tipo de prática e conduta social. A “floresta”, a título de exemplo, é percebida como um local em que são realizadas as caçadas, sendo também onde se concentram os mortos e no qual os homens adquirem conhecimentos instrumentais e morais. É com essas idéias que quero dialogar.

Fique claro que a intenção não é reiterar a distância entre domínios diferentes, mas tratá-los articuladamente, já que o universo é a junção de todos esses domínios. De outro modo, não pretendo produzir uma discussão densa sobre o assunto, até por que eu precisaria de mais dados etnográficos para tanto, mas apenas apontar para uma certa circularidade entre práticas e concepções de mundo, pois isto é importante para entender a poética da vida indígena.

Os mitos e o imaginário indígena: algumas considerações

Para Overing (1999), as narrativas míticas revelam o cosmos e aspectos sutis da vida. Estas narrativas seriam uma espécie de “arte”, pois os mitos são contados para maravilhar, divertir, entreter as pessoas de uma comunidade, discorrendo ainda sobre conhecimentos que são “técnicos” -- e que dizem respeito aos modos de caçar, por exemplo -- havendo ainda um aspecto moral envolvido e um sentido estético, uma dimensão que não poderia ser desvalorizada.

De acordo com Santos-Granero (1991), particularmente, os mitos não só ilustram aspectos particulares do pensamento, como também são veículos dele, na medida em que assumem configurações propriamente filosóficas e estimulam a reflexão. A julgar pela concepção dos Amuesha da Amazônia Peruana, os mitos falam de conhecimento, poder e moralidade e ajudam a produzir reflexões sobre as condições sociais (cf. Santos-Granero, 1991).

Entre os Caiapós, as narrativas míticas⁷⁸ têm um estatuto bastante importante. “*No que se refere a seu modo de falar, tive a impressão de estar na presença de alguém retirando jóias raras de um cofre fechado, para espalhá-las diante dos olhos maravilhados do espectador*” (Lukesch, 1969: 03). Embora não se dediquem a longas narrativas sobre os seus mitos, os Caiapós, assim como

⁷⁸ É importante esclarecer que estou utilizando principalmente os mitos coletados por Vidal (1977), que estive junto aos Xicrins, e Lukesch (1969), que estudou os mitos Kubenkrankeng. Apesar de tratarem-se de mitos coletados em diferentes subgrupos, acredito que não existem diferenciações substanciais entre as narrativas dos dois subgrupos. Diante dessa primeira impressão, não faço distinções entre as narrativas dos diferentes subgrupos. Embora esta prática facilite meu trabalho, reconheço que seria importante aprofundar estas diferenças em um segundo momento de análise, já que isto poderia revelar outras perspectivas.

fazem os Arara, preenchem seu dia-a-dia “*com pequenas e curtas narrativas que revestem os acontecimentos e as suas práticas cotidianas com significados que se articulam às ordens de sentido imposta por uma espécie de mitologia implícita*” (Teixeira-Pinto, 1997: 149).

Para Lukesch (1969), que reuniu uma série de mitos Kubenkrankeng, essas narrativas tratam especialmente das mudanças do mundo Caiapó e de proezas sobrenaturais que moldaram o mundo tal como ele é atualmente. A transformação seria o tema central destas narrativas que falam de humanos que se tornam animais e vice-versa, havendo uma certa ênfase na morte e no processo de transformação de homens e mulheres em mortos ou *mekaron*, discorrendo sobre o caráter processual dos entes no mundo -- os vivos, de várias maneiras – e de sua contínua e ininterrupta transformação sob égide de sua agência (ou da agencialidade de alguém, como é o caso do xamã).

A centralidade de aspecto não só apontaria para a dinâmica do pensamento indígena, como também demonstraria como os Caiapós se apropriam destas transformações para entender a atualidade. Além da transformação de humanos em *mekaron* e também em animais, nos mitos⁷⁹, cuja maioria tem por cenário a “região de campos” em que se insere Las Casas, há também a idéia de que a própria vida foi transformada em termos qualitativos. Afinal, foi durante sucessivos eventos míticos que os Caiapós conseguiram ter acesso a conhecimentos (instrumentais, morais e cognitivos) que foram fundamentais para a instalação de uma ordem mais positiva. O processo, contudo, foi marcado por inúmeras dificuldades nas quais foi preciso contar com o apoio de toda a coletividade ou de agentes individuais de forma a garantir o acesso a saberes que são essenciais. Em muitos casos, os índios precisaram empreender a guerra ou estabelecer relações de cooperação com os animais ou outros seres que, para eles, representam a alteridade.

O mito de aquisição do fogo, aliás, bem retrata essa situação, já que ali um rapaz, perdido na floresta e preso em uma rocha da qual não poderia sair sem a ajuda de alguém, aceita a ajuda de um homem Jaguar. Depois de ajudá-lo, o Jaguar leva o jovem Caiapó para sua casa onde o aguarda a mulher com o fogo aceso e uma grande quantidade de carne assada, além de outros pratos (como os beijos de mandioca, batata-doce e macaxeira). A mulher do Jaguar, contudo, não fica contente com essa visita e ameaça o menino várias vezes. Este leva o fato ao conhecimento do Jaguar que decide confeccionar um arco e uma flecha para o índio e o ensinar a se defender de sua mulher, caso ela o ameaçasse de novo- e é exatamente o que ela faz. O jovem índio decide então matá-la, retornando

⁷⁹ Lukesch (1969) apresenta várias versões sobre cada um dos mitos por ele reunidos. Isto é bastante interessante, pois demonstra como o processo de transmissão de mitos é marcado pela criatividade e individualidade de cada um.

para sua aldeia em seguida ao passo que o homem Jaguar foge pela floresta. Depois de chegar à aldeia e contar as suas últimas aventuras, um grupo de homens decide ir para a Casa do Jaguar. Foi a partir deste episódio que passam a ter acesso ao fogo, aprendendo a cozer os alimentos, preparar iguarias e fiar o algodão com o qual fazem ornamentos corporais (Lukesch 1969: 165-179).

Vê-se portanto que o passado possui uma conotação negativa. Estes eram tempos difíceis em que as mulheres dormiam com os animais; os humanos transformavam-se em animais (e vice-versa), de acordo com seus próprios estados emotivos; também não havia o fogo, nem tampouco os bens agrícolas que hoje tão fartamente os alimentam. De outro modo, os Caiapós eram pequenos e fracos e viviam amedrontados por seres monstruosos, como os Homens-Cachorro ou outros canibais do mundo subterrâneo que os transformavam em presas potenciais.

Todavia, apesar desta conotação, o “passado” a que os mitos se reportam é muito valorizado pelos Caiapós e é constantemente lembrado. Além de acreditarem que os acontecimentos são reversíveis, os índios percebem que os conhecimentos dos quais tratam os mitos (pois em última instância é disso que os mitos tratam) continuam importantes hoje.

“Mesmo que a referência a tempos antigos, inclusive os relativos a fatos históricos, nada revele a respeito da efetiva distância no tempo, justamente tal distância no tempo parece valer a favor da validade de uma nova ordem, então iniciada. Os tempos antigos são palco de proezas universais, decisivas para a mentalidade indígena” (Lukesch 1969: 03).

Ademais, estes saberes estão também inscritos no próprio corpo (quando dizem respeito ao controle das emoções, sobretudo de sentimentos como a raiva, a ira e outras formas de violência) e também em suas práticas mais habituais como caçar animais, coletar pelos campos ou cultivar a roça ou mesmo falar sobre essas atividades. Esta sorte de conhecimento inscreve-se ainda no próprio território, já que o movimento da vida social se dá justamente na “paisagem” (Ingold, 1996: 139).

Aliás, os Caiapós parecem não rejeitar a continuidade com o passado⁸⁰ e isto não significa negar a agência humana, mas reafirmar a relevância de preceitos e valores que continuam importantes para a reprodução da vida. De outro, é a partir da preservação desses conhecimentos,

⁸⁰ Para Gow, os Piro rejeitam a continuidade com o passado através da adoção de novas linguagens, como a escola e o termo *Comunidad Nativa*. Estas seriam duas maneiras através das quais os Piro marcam o contraste entre o passado e presente (1991: 61-62). Embora acredite que sua formulação é correta para o caso Piro, esta noção não se aplica à perspectiva dos Caiapós, pois aqui eles não só valorizam o passado como também o percebem como um momento difícil, mas extremamente valioso, pois foi quando tiveram acesso a conhecimentos que continuam sendo essenciais para vida.

que evitam com que o passado volte a ser a condição do presente, já que os eventos de ontem são reversíveis e podem ser desencadeados pelos humanos e animais, pois ambos possuem poderes transformacionais⁸¹.

Desse modo, o “passado mítico” é percebido de uma maneira mais dinâmica e os ensinamentos dos quais tratam são recolocados na ordem do dia e ajudam a produzir reflexões sobre o contexto atual. Há, portanto, um movimento constante entre o passado e o presente, entre mito e história de modo que estas duas realidades parecem se fundir e complementar. Aliás, Lukesch (1969) e Santos-Granero (1991), entre outros autores, já apontavam para uma certa dificuldade em distinguir entre os mitos e a história propriamente dita. Embora esta seja uma discussão mais complexa do que pretendo apresentar, ambos parecem partir de um pressuposto em que os mitos constituem sistemas de pensamento, fornecendo a base através da qual compreenderem os novos contextos e incorporam novas crenças e fatos históricos significativos (Lukesch 1969: 04; Santos-Granero 1991:08). Afinal, além de uma intenção explícita em encantar e seduzir o ouvinte, o processo de contar essas narrativas parece estabelecer uma certa conexão entre eventos narrados e eventos vividos pelos ouvintes da narrativa. Narrá-los, nestes contextos, parece implicar em uma espécie de projeto que, ao mesmo tempo em que descreve episódios do passado, os atualiza no presente, entreando as pessoas.

Espaços, práticas e idéias sobre o cosmos.

Os Caiapós definem como domínios diferentes a terra, o céu, o mundo aquático e subterrâneo. Estes domínios, cada qual com seus atributos e entidades, comporiam a geografia universal e forneceriam importantes elementos sobre o sentido de seu mundo. Em termos gerais, estes espaços, com seus seres e potencialidades distintas, possuem uma importância não apenas pragmática, mas também simbólica e cognitiva, sendo capazes de informar sobre a ordem do mundo.

Ao falar desses “lugares” e de atividades relacionadas a esses espaços, os índios de Las Casas não estão somente expressando suas idéias, mas também revelando que o mundo é também construído por suas práticas sociais e modos de se relacionar entre si e a alteridade de modo geral. Em termos gerais, é sobre tais domínios, idéias e práticas que passo a tratar a partir de agora.

⁸¹Para Ingold, esta é uma concepção chave. Entender que os animais também possuem poderes e potencialidades iguais de ação, pode ajudar a entender suas concepções de humanidade e suas redes relacionais (1996:135).

Grosso modo, o mundo celeste e subterrâneo, apesar de comporem o todo universal, seriam domínios cujo acesso é restrito aos índios de modo geral, já que só os mortos ou os xamãs podem ter acesso direto a esses lugares.

O domínio subterrâneo se situaria dentro da terra *kwoikwai inhôt*, geograficamente a oeste. Seria este o lugar da escuridão eterna e também o mundo dos *kuben-kamrik*, homens canibais que se alimentam de carne crua e sangue (Giannini, 1991 b: 49). Embora alguns informantes afirmem que estes seres não mais existem é bom lembrar que na concepção de mundo indígena nada é estático. Desse modo, o passado pode voltar a qualquer momento, caso os índios não controlem suas potências e formas de relacionamento com outros domínios do cosmos, advindo daí a importância que cada um domine suas próprias forças e poderes.

O domínio celeste ou *koikwa krai*, se situaria à leste. Para os Caiapós, o céu é sustentado por um tronco em cuja base está uma anta que o rói cotidianamente. Esta ação, todavia, é perigosa, já que pode provocar a queda do céu sobre a terra e isto acarretaria o fim do mundo. Para evitar que isto aconteça, é preciso flechar a anta e, através desta prática, o tronco que sustenta o céu se regenera e a vida segue seu fluxo. Contudo, a anta sempre retorna ao pé do céu e reinicia seu trabalho, ficando furiosa quando os índios caçam mais do que deviam (Giannini, 1991b: 50).

A aldeia, para os Caiapós, representaria o *locus* da humanidade propriamente dita, já que é o lugar em que os *Mebengokré* tornam-se humanos através de várias cerimônias que promovem sua “humanização”⁸². Este seria ainda o local em que se dá o fluxo da vida social e é também onde ocorreria a domesticação, principalmente pela ação das mulheres, de plantas e animais. Nos campos próximos dela, são realizadas atividades de coleta, havendo ainda um cemitério indígena no espaço limítrofe da aldeia.

As roças, especialmente, são consideradas locais peculiares na medida em que possuem características liminares. Apesar destes espaços serem trabalhados pelos humanos, os mortos também utilizam esses lugares, pois ali ficam mais próximos de seus parentes consangüíneos, especialmente das mulheres que cultivam a terra⁸³.

⁸² Para os Caiapós, uma criança só se torna “humana” quando esta devidamente pintada e ornamentada. É a pintura corporal que “humaniza” o corpo do bebê (Cf. Vidal, 1977, 2000).

⁸³ Por estas razões, as roças poderiam ser consideradas como o lugar da consangüinidade (Giannini 1991 b: 42).

Em termos práticos, Las Casas possui um grande número de roças e isso garante aos índios uma alimentação farta e disponível em qualquer época do ano. Em dezembro de 2001, existiam 44 roças na área e as espécies mais cultivadas eram o milho, a mandioca, a macaxeira, o inhame, a batata, a melancia, a banana, a batata doce, o mamão e o maxixe, além de outras. Cada família nuclear possui suas próprias roças e este número pode variar de acordo com os ânimos.

Ao nível das técnicas de cultivo, os Caiapós deixam que suas roças tenham sempre uma cobertura vegetal, pois isto ajuda a evitar o excesso de insolação e erosão do solo. Plantam também uma grande variedade de cultiváveis em uma mesma roça e isto evita o aparecimento de pragas. O plantio se faz de maneira a aproveitar o máximo do solo, havendo uma avaliação entre as qualidades do solo e as melhores espécies para serem nele cultivadas. As margens dos rios e seus arredores, por sua vez, são os locais preferidos, pois são os mais férteis devido à umidade do solo.

Um outro aspecto muito importante diz respeito ao fato de que os índios costumam alternar os locais em que fazem suas roças e isto ajuda a recuperar o solo. O *pousio*, que consiste em deixar a “terra descansando” e escolher um novo local para plantio, é uma prática muito recorrente e importante para evitar o desgaste da terra. É bom lembrar que as *roças antigas* continuam produtivas por muitos anos: a cultura do inhame subsiste por 05 a 08 anos; a da banana por 10 anos e o urucum por mais de 20 anos. Estes locais, portanto, tornam-se especialmente atrativos em virtude disso e também por que sabem que estes são lugares em que os animais costumam estar (cf. Posey, 1984).

Em Las Casas as terras consideradas boas para plantar são aquelas situadas nos arredores da aldeia e também aquelas situadas às margens de rios e córregos. Em termos gerais, os índios limpam a área a ser cultivada entre os meses de março a maio, e todos parecem colaborar com esta atividade. Por volta de junho, os homens fazem a derrubada das árvores maiores e formando *corredores de plantação*⁸⁴. Em agosto queimam o material lenhoso e, em setembro, tanto homens quanto mulheres fazem a semeadura.

Apesar da cooperação masculina, o trabalho de cultivo é, todavia, eminentemente feminino. São as mulheres que passeiam pelas roças buscando o alimento cotidiano e são também elas que cuidam destas roças e preparam os alimentos em suas fogueiras. São também elas que preparam e nutrem o fogo que é um elemento de fundamental importância.

⁸⁴ De acordo com Posey (1979, 1981, 1984), os Caiapós derrubam as árvores maiores como critério, fazendo-as cair em pilhas e deixando corredores relativamente vazios entre elas. Nesses corredores, chamados de “corredores de plantação”, roças de tubérculos são plantadas antes da queimada. Desta forma, os sistemas de raízes jovens estarão formados no

Nos mitos, a aquisição do fogo foi decisiva para transformar, em termos qualitativos, a própria vida, já que através dele os Caiapós passaram a ter como cozinhar a carne e produzir suas iguarias. O fogo também é importante para que se abriguem do frio e em Las Casas parece criar também um local em torno do qual as pessoas gostam de estar e interagir. Geralmente há uma espécie de cozinha externa às moradias onde o fogo permanece sempre aceso. Em torno dele, foram colocadas redes e é neste lugar que as pessoas, especialmente membros das famílias uxoriocais, costumam se reunir e conversar sobre o seu dia a dia. E, embora essa seja uma prática bastante comum entre os grupos humanos, para os Caiapós de Las Casas, este é um ato especialmente valorizado. Através dele, os índios parecem reunir preceitos que são essenciais para a vida e para o pensamento indígena, criando um ambiente de intimidade e um “lugar” em que as pessoas dividem as experiências cotidianas e “comem junto”, um ato social particularmente importante⁸⁵.

Além de cuidar do fogo, as mulheres de Las Casas também o nutrem. Para tanto, costumam deixar seus filhos mais novos sob os cuidados das avós e, em dias alternados, vão explorar os campos que estão próximos da aldeia. Levam consigo um machado, um terçado e um cesto para trazer a lenha ao qual chamam de *kai*. Há não somente algumas áreas preferenciais para a derrubada de lenha (próximas ao leito dos rios e seus tributários) como também há três espécies de árvores preferidas porque dão boa lenha, como o urucum, por exemplo. As mulheres têm como prática escolher troncos que já estão secos e que ainda se encontram de pé, derrubando-os na base e depois em pedaços menores que são reunidos à parte. A lenha é então colocada dentro do cesto e transportada pelas índias até aldeia, onde alimentam as fogueiras.

Durante suas *promenades aux champs*, as mulheres⁸⁶ coletam também o fruto do babaçu, que é transformado em um óleo bastante utilizado pelo grupo; a bacaba, cujas folhas são transformadas em matéria prima para a cestaria; o buriti do qual produzem um macerado que tem como objetivo fazer as crianças crescerem saudáveis. Buscam também o cipó-timbó, que tem uso ritual e facilita a atividade de pesca quando “envenena” a água; além de frutos do cerrado, como o oiti-do-pará, o pequi, bananas bravas, bambu, pau-brasil e palmeiras e uma enorme variedade de plantas medicinais

início da estação chuvosa que se segue, permitindo a máxima absorção dos nutrientes trazidos pela infiltração das primeiras chuvas.

⁸⁵ A partilha de alimentos e o fato de “comer junto” são dois aspectos importantes para a dinâmica de “tornar-se parente”. Por outro lado, uma conduta em contrário, poderia gerar a ruptura de um grupo ou comunidade (Lea, 1986).

⁸⁶ Todavia, não são apenas as mulheres que coletam. Os homens também o fazem, mas geralmente em locais mais distantes da aldeia, onde costumam caçar. Durante essa prática, coletam o mel e outros animais como besouros e abelhas que são importantes. Também coletam uma enorme variedade de plantas medicinais das quais são profundos

das quais são profundas conhecedoras⁸⁷. Além disso, há também o urucum, o jenipapo que são especialmente relevantes para a vida indígena. Afinal, fornecem a matéria prima principal para suas pinturas corporais que não somente deixam seus corpos belos ou *mei kumrem*, como também os torna verdadeiramente humanos⁸⁸.

O domínio terrestre é também representado pela floresta e pelos campos, onde habitam diferentes categorias étnicas inimigas e animais que pertencem à categoria *mru*⁸⁹ (Giannini, 1991 b: 37). Este seria um local perigoso, já que é habitado por seres que são inimigos dos índios quando podem lhe causar males. Seria também um espaço masculino por excelência, pois, segundo a divisão sexual do trabalho, são os homens que caçam. Durante essa prática, se submetem a perigos, como por exemplo perder a sua consciência, deixando-se levar por outros pontos de vista.

Esta relação, em que o animal é percebido como uma espécie de inimigo, seria resultado da predação e não haveria problemas com ela caso os índios não considerassem que os animais têm suas próprias sociedades e são também dotados de intencionalidade ou do que chamam de *karon*⁹⁰. É exatamente por estas características que estes seres se tornam tão perigosos. Por possuírem capacidade de perspectiva, anseiam vingar-se dos homens pelas mortes sofridas. Todavia, seus poderes são relativamente restritos, cabendo contar com a proteção de seus “senhores controladores”, especialmente *Akrare* (Lukesch 1969; Giannini, 1991, 1991 b).

Akrare é freqüentemente descrito como uma ave mítica que está associada à origem das doenças e talvez por isto seja um dos seres mais temidos pelos Caiapós. Ele é também percebido como uma entidade sobrenatural que controla, através do feitiço ou *kapren*, a ação predatória dos homens, já que a apropriação indevida de animais pode provocar sua fúria. Em virtude deste sentimento, *Akrare* faz com que o *kapren* penetre nos animais e aqueles que comem de sua carne

conhecedores, além da aroeira, que eles utilizam para erigir suas casas; o babaçu, cujas folhas são utilizadas para a confecção dos telhados de suas casas e outros itens.

⁸⁷ Embora não tenha sido possível identificar a imensa variedade de espécies com propriedades farmacológicas existentes na Terra Indígena, as plantas que nos foram apresentadas possivelmente possuíam as seguintes propriedades: antiinflamatórias; antimalárica; constipadora; abortiva; anticoncepcional; cicatrizante; anti-hemorrágica; anti-infecciosa; analgésica; antifebril; antiespasmódica; descongestionante; antifúngica; esfoliante e depurativa.

⁸⁸ Vidal (1977, 2000) desenvolveu análises muito interessantes sobre a teoria de arte indígena, tratando especialmente da relação entre grafismo corporal e concepções de humanidade.

⁸⁹ Os Caiapós dividem o mundo animal em três categorias iniciais, lingüisticamente nomeadas: 1) MRU, para os animais terrestres e caças de forma geral; 2) TEP, para os peixes; 3) ÀK, para as aves (*apud* Giannini, 1991).

⁹⁰ Para os Caiapós os mortos se transformam em *karon*, que são percebidos como imagens, sombras ou corpos destituídos de carne e outros princípios vitais, guardando a capacidade de agir, no sentido de que insistem em conviver com os vivos.

podem ficar doentes e, em alguns casos, até morrer. Além destes malefícios, o *Akrare* pode provocar ainda vários distúrbios na natureza e é ele o responsável pelos ventos fortes e pelos desmoronamentos de encosta (Giannini, 1991 b).

Reconhecendo a potencialidade destrutiva de *Akrare* -- ao mesmo tempo em que dependem das caça para suprir também suas necessidades protéicas, a despeito da caça ser ainda uma importante forma de transmissão de conhecimentos -- os Caiapós tentam apaziguar seus ânimos cantando. Quando voltam de uma caçada ou mesmo na noite anterior a este acontecimento- é isto o que acontece geralmente em Las Casas – o xamã e os homens cantam, pedindo para que o *karon* dos animais não os acompanhem até a aldeia.

Estas encantações, chamadas de *mru karon iaren* (caça- espírito- narrar), se diferem na medida em que cada caça tem seu canto específico, quase sempre iniciado pelo grito do animal morto. Aliás, tais canções, por serem especialmente belas, parecem ter um certo poder de convencimento sobre as pessoas, animais e outros seres. Não cantá-las, tão logo tenha terminado a caçada, poderia provocar a ira de *Akrare* e isto poderia fazer com que os homens fossem acometidos por doenças, pela morte e pela escassez de caças, o que teria reflexos na ordem social vigente.

Desse modo, a apropriação de um animal, mesmo que esta seja uma prática bastante habitual, está de acordo com a concepção de mundo Caiapó e com premissas que estabelecem os modos de se relacionar com animais e outros seres sobrenaturais. Além desta perspectiva simbólica, a caça é sem dúvida uma das atividades mais importantes para os Caiapós, no sentido de ser a principal fonte de proteínas e uma prática geradora de um enorme conhecimento sobre o território.

Em Las Casas, os homens costumam se dirigir cotidianamente para os campos e serras inscritas em seu território para caçar. A caça, todavia, não é organizada por uma liderança ou por um grupo de caçadores. Ao que parece, não existe nenhuma coerção explícita nesse sentido de modo que os homens caçam quando têm vontade de fazê-lo. Os índios caçam individualmente ou criam pequenos grupos com este fim, isto também depende de seus ânimos⁹¹.

Em termos pragmáticos, costumam sair bem cedo e caminhar até o pé de serra mais próximo, o que leva aproximadamente uma hora, para utilizar seus remanescentes florestais para a caça. Além destes locais, os campos são igualmente utilizados e neles os Caiapós encontram principalmente jabutis e tatus. A degradação da área, cujas paisagens foram transformadas em pastagens e a presença de regionais tem dificultado e até mesmo impedido o acesso dos Caiapós a determinadas

⁹¹ Caçadas que envolvem um grupo maior, todavia, costumam ser planejadas na noite anterior.

áreas e recursos. Não obstante, ainda é possível encontrar nos limites de Las Casas caimitos, antas, veados, macacos, jabutis e tatus e outros animais cuja carne são apreciadas.

De modo geral, os caçadores de Las Casas utilizam espingardas e outras armas como o arco e a flecha, além de bordunas por eles confeccionadas com este fim. Também usam terçados para a captura de animais menores. Quando um animal é maior, têm como prática retalhar o animal ainda no campo, pois isto facilita o transporte até a aldeia. O método de cozimento, por sua vez, consiste em acender um fogo sobre o qual se colocam pedras e, sobre elas são colocadas folhas de banana-brava que, por sua vez, envolvem um preparado de mandioca ralada e carne.

A circulação e o consumo destes alimentos obedece a uma série de tabus e restrições que são centrais para os Caiapós, na medida em que estão associadas às suas próprias noções de humanidade e é uma pena não ter tido tempo suficiente para aprofundar esta perspectiva. Os animais, por sua vez, são interpretados em termos simbólicos e essa lógica é também expressa pela maneira através da qual comem e se apropriam destes animais, transformando-os em alimentos. A carne de onça, por exemplo, deve ser comida nos ritos de iniciação, pois assim se acredita que os iniciados estarão adquirindo as características deste animal, socialmente re-significadas e simbolicamente interpretadas. Este imaginário não só é bastante interessante, já que cria uma teoria alimentar bastante particular, como também serve para compor o sentido de seu mundo.

No domínio da “natureza” estariam ainda as aldeias dos mortos ou *me tyk nhõ pyká*, literalmente a “terra daqueles que estão mortos”. A dos Xicrins localiza-se nas cabeceiras do Rio Seco, no lugar denominado Serra Vermelha ou *kre kam krãe kamrik* (Giannini, 1991 b). A dos Kubenkrankeng, está inserida no teto acima do teto do céu ou *koikwa yukrí* (Lukesch 1969: 213). A dos Caiapós de Las Casas, estaria no cume de uma cadeia serrana que eles chamam de Tekrejarôtire.

À diferença da “sociedade dos vivos”, as “aldeias dos mortos” têm como características principais a ausência de divisões entre as pessoas, seja por gênero, classes de idade ou sistemas de metade, inexistindo também as tensões ou disputas que tão bem caracterizam as sociedades Caiapós. Por estas razões, costuma-se afirmar que a terra dos mortos apresenta-se como a antiestrutura da sociedade dos vivos (cf. Vidal, 1977, Giannini, 1991). Parityk, o xamã ou *wayangá* de Las Casas possui outro ponto de vista sobre o lugar e isto é interessante, pois mostra que existem várias versões

de mundo⁹². Para ele, a “aldeia dos mortos” é um lugar ocupado por pessoas que se assemelham aos Caiapós. A diferença fundamental seria a ausência de mulheres:

“Tem uma aldeia dos mortos lá na serra mais alta. Eu vi só mekaron mesmo. É uma aldeia bem grande. Lá em Gorotire tem também uma serra com três aldeias dos mortos. De noite eu sempre vou lá. Eu vou até lá. Vou sonhando e quando vejo eu tô lá em cima. Eu tô fumando e eu fui para lá. Eu cheguei lá. O pajé anda por todas as aldeias. Lá tem gavião grande, tem muito gavião lá. Os Caiapós que estão lá são iguais a nós. Tudo pintado como nós, ornamentados como nós. Só que lá não tem mulher, só homem mesmo”

Parityk, Las Casas, janeiro de 2002

Em relação aos mortos, os Caiapós acreditam que des se transformam em *karon*, um termo que tem sido traduzido pela palavra alma ou essência vital (Lukesch 1969; Fisher, 2003). Todos os animais e certas plantas possuem *karon* e os Caiapós chamam aos seus mortos de *mekaron*⁹³. Acredita-se que estes seres, que representam a alteridade radical, possuem sentimentos e emoções exacerbadas, já que suas aldeias transformaram-se em territórios especiais da saudade⁹⁴.

De acordo com os índios de Las Casas, os mortos permanecem vagando pelos lugares em que estiveram quando pertenciam à “sociedade dos vivos”. Também afirmam que sua essência ou *karon* jamais se extingue. Em certo sentido, os índios parecem acreditar também que há uma espécie de continuidade entre a vida e a morte. Ora, os mortos preservam memórias da vida anterior que não só indicam quem eram seus parentes e os lugares em que andaram⁹⁵, como também seriam capazes de sentir emoções que são propriamente humanas, como a saudade, a inveja, a ira.

Aliás, uma diferença fundamental entre os vivos e os mortos seria o fato de que os segundos, não se esforçam para controlar, ainda que em termos relativos, seus próprios estados emotivos. Esta seria uma distinção essencial, já que os vivos esforçam-se por controlar certos sentimentos,

⁹² Overing (1999) trabalha com esta concepção, lançando elementos interessantes para refletir sobre o processo de aquisição de conhecimento e construção do mundo.

⁹³ A palavra *me* designa uma condição humana.

⁹⁴ Malmberg trabalha com a idéia de que os cemitérios ou o “lugar dos mortos” são territórios especiais (1980: 198).

⁹⁵ A etnografias Caiapós afirmam que os mortos costumam voltar principalmente para a “Casa” de sua mãe ou para as roças de suas irmãs, podendo ainda voltar para o local em que morreram ou foram enterrados. Este aspecto, aliás, parece interessante para pensar no lugar dos mortos, pois parece sugerir que os mortos possuem uma certa mobilidade para entrar e sair da aldeia, embora isto não seja visto com bons olhos. Para Fisher (2003), os mortos nunca deveriam voltar à aldeia a não ser durante os rituais de nomeação. Durante o clímax ritual, os mortos entrariam nas moradias indígenas, ao passo que os vivos se agrupariam no centro da aldeia, cantando, dançando e celebrando os mortos à medida que reconstituem a origem dos nomes a serem transmitidos.

especialmente a tristeza, a inveja, o ciúme, a ira quando acreditam que essas emoções são potências transformadoras (cf. Lukesch, 1969).

Os mortos, com suas emoções exacerbadas, forneceria uma espécie de contra exemplo sobre o que os Caiapós consideram ser essencial: o controle dos sentimentos, principalmente daqueles que possuem uma conotação negativa. A saudade e a tristeza⁹⁶, particularmente, seriam as emoções às quais os mortos estão mais suscetíveis, já que sentem a ausência de seus parentes, havendo ainda um forte desejo em voltar a viver, já que é somente a vida que proporciona sensações verdadeiras: tudo o que vem depois da morte é pobre, triste e miserável (Lukesch 1969: 208).

E é exatamente por que os mortos estão tão sujeitos a estes estados afetivos que eles se tornam tão perigosos. Em sua saudade, em sua ira, em seus ciúmes, os mortos tornam-se inimigos, já que podem trazer a doença e a morte para o interior de uma aldeia. Para evitar com que isso aconteça, os parentes “uterinos” devem queimar todos os seus objetos pessoais e lutar contra o sentimento de tristeza e saudade que também os acomete. Estas emoções devem ser evitadas, principalmente em momentos não extraordinários⁹⁷, já que poderiam fazer com que os mortos retornassem à aldeia e isto poderia gerar, inclusive, a morte de pessoas já doentes ou crianças. As mulheres, principalmente as irmãs, por sua vez, devem cuspir e fumar quando deixam suas roças, pois acreditam que isto afugenta os mortos.

Em Las Casas, especialmente, a relação com os mortos parece bastante próxima e tratar o assunto é bastante instigante. O tema perpassa pela grande maioria das entrevistas e através delas os índios evocam muitos mortos: antigos parentes que morreram depois da pacificação dos Xicrin e também índios Caiapós Irã’a Mraire que ocupavam aqueles campos.

Além destes mortos, há ainda a “aldeia dos mortos” à qual chamam de Tekrejarôtire, estando a mesma localizada em uma serra à qual os índios chamam também pelo mesmo nome. O mais interessante é notar que esta proximidade com os mortos, não somente é percebida, como foi transformada em uma espécie de símbolo da resistência indígena pela terra, já que através da

⁹⁶ A morte gera a tristeza que é a expressão continuada de uma emoção que diz respeito à falta da pessoa (idem).

⁹⁷ Este sentimento, todavia, é demonstrado durante os rituais de nominação que teriam como uma de suas funções relembrar os mortos e expressar a tristeza em virtude da ausência destas pessoas. “*In contrast, ritual times demand the handling of ceremonial ornaments associated with the dead, and performance of liturgies which bring them to mind. As people rehearse songs, prepare food and ritual ornaments, or paint the performers, they often think of their lost relatives*” (Fisher, 2003).

reconstituição destas mortes, os índios encontram uma outra maneira de falar de sua história e fortalecer os vínculos afetivos com o lugar.

Como dito, Las Casas foi primeiramente ocupada pelos Irã'a Mraire, que não resistiram ao contato e morreram ainda na década de 1930. Depois deles, nesta mesma região, guerrearam entre si os subgrupos Caiapós Gorotire, Kubenkrankeng e Xicrin. Percebendo este estado de guerra latente -- e também interessado na abertura destas terras para a colonização nacional -- o Governo Federal e o Serviço de Proteção aos Índios implantaram neste mesmo lugar o Posto de Atração Las Casas, levando para lá mulheres órfãs e recém casadas na Missão Dominicana de Conceição do Araguaia-Pa. Estas pessoas ajudariam a “pacificar” os índios Xicrins, na época muito temidos pela população regional e também pelos próprios Caiapós.

A “pacificação”, contudo, tardou por inúmeros anos e durante esse período a aldeia de Las Casas foi sendo constituída. Foi somente em 1952 que chegaram à aldeia os Xicrins que decidiram ficar vivendo em Las Casas por determinado período de tempo. Inúmeros acontecimentos, relatados anteriormente, fizeram com que esta população deixasse de viver em Las Casas. O motivo mais fortemente alegado era a existência das doenças e também as mortes que trazem sentimentos que devem ser evitados (Fisher, 2003). Diante desse quadro, em 1965, os Caiapós deixam de viver em Las Casas. Estavam adotando uma atitude bastante recorrente entre os Caiapós (Lukesch 1969: 195) e entre os Jê de modo geral (Carneiro da Cunha, 1978).

Em 1996, algumas das pessoas que viveram em Las Casas durante a existência do Posto de Atração conseguem reunir as condições necessárias para reocupar a área, então totalmente invadida por criadores de gado e outros fazendeiros e decidem voltar para o que consideram ser sua *homeland* (Gray, no prelo). Desde então, um grupo de 46 pessoas está vivendo em Las Casas e quando falam desta vivência afirmam que “*Las Casas é a mais bela de todas as aldeias*”.

Suas paisagens remetem aos aprendizados conseguidos nos mitos, informando de maneira privilegiada sobre fragmentos de suas histórias, seja a nível coletivo ou individual. Las Casas é também o local ideal para constituir uma “comunidade”, já que ali todos estão vinculados por relações de afeto. Além de ter a forma circular e moradias construídas segundo o estilo tradicional, naquela aldeia não existem brigas ou discussões interpessoais. Todas estas características parecem indicar que Las Casas é o lugar ideal para se viver.

Contudo, o que dizer dos mortos? O que fazer com eles, já que se sabe que os *mekaron* continuam vagando por estas terras, havendo inclusive uma aldeia deles na Serra Tekrejarôtire? Se

esta aproximação é tão perigosa, por que justamente voltar para um lugar que foi deles durante os últimos anos?

Responder esta pergunta não é fácil, menos ainda chegar a uma versão conclusiva a respeito. Descrever suas implicações sociológicas é ainda mais complicado, de forma que aqui me limito a lançar algumas idéias a respeito. A impressão inicial que tenho é que só é possível entender esta aproximação entre vivos e mortos na medida em que me debruço sobre o contexto etnográfico e tento entender quem são as pessoas que compõem aquele coletivo.

O Xamã, os velhos e os mortos

Como disse anteriormente, Parityk, Tapiri e Maria Eugênia faziam parte da expedição de Caiapós que voltou para o local em que se inseria o antigo Posto Las Casas em 1996. Os três fazem parte da categoria de idade *mebengêt*, isto é, são consideradas “pessoas maduras”, uma vez que já tiveram seus filhos e netos. Todavia, de acordo com a literatura sobre os Caiapós, os membros desta categoria de idade não costumam desempenhar uma função importante em termos políticos, estando os mesmos vinculados, em termos conceituais, ao espaço doméstico.

Como explicar o fato de que, justamente os velhos empreenderam essa expedição de retorno para a área, o que significou a sua inserção em uma situação de dupla adversidade? Ora, as terras haviam sido invadidas por criadores de gado e por outro lado, Las Casas havia se transformado em um lugar dos mortos em virtude do número de índios que haviam morrido no local por doenças adquiridas com o contato. Diante desse quadro, a pergunta insiste em ficar: por que razões voltar? Por que justamente um grupo composto particularmente por pessoas que pertencem à categoria de idade *mebengêt*?

A hipótese que levanto é que só poderia mesmo ser um xamã, acompanhado por um grupo de “velhos”, os primeiros a retornar, justamente por que são eles que detêm os conhecimentos sobre os “tempos” e as “histórias antigas”. São eles também que possuem a sabedoria, a experiência, a força em seus pensamentos e ações cujas conseqüências podem ter alcance global (Lukesch 1969: 150).

Uma vez que Parityk possui estas características, cabe a ele mediar a relação dos Caiapós com os mortos e outros seres sobrenaturais e isto foi de fundamental importância em Las Casas. De acordo com a minha interpretação, o retorno para a área precisou ser duplamente negociado. Além da necessidade de se resolver um impasse fundiário, os Caiapós precisaram negociar com os próprios mortos de forma a criar as possibilidades para voltar a viver naquela área. Não sei ao certo

em que consistiram as estratégias adotadas, mas Parityk afirma que costuma “viajar”, intencionalmente, para o lugar dos mortos e teria sido justamente o fato de “morrido” anteriormente e ter estado em uma aldeia dos mortos que teria provocado sua transformação em *wayangá*:

“Eu estava caçando anta com outro índio. Eu fui no rio Salobro pegar castanha e caçar. Eu vi quatro queixadas. Eu estava atrás do outro índio e fui baleado com um 38. Eu fiquei mal. Eu estava muito mal. Eu fui em Redenção e vi o médico. Eu estou morrendo. Eu estou fumando, fumando... Eu estou tremendo, tremendo...Eu morri.

A minha esposa chorou. O meu filho viu que eu morri. Eu morri. Depois outro velho chegou e disse: “Vamos botar um cobertor nele!”. Aí botaram.

Eu fui lá para baixo, entrei lá no fundo da terra⁹⁸. Só o pajé vai no fundo da terra quando morre. Eu afundei. Eu fiquei lá umas 8 ou 9 horas. Eu estava lá no fundo. Eu fiquei lá. Tem três pajés velhos lá. Tem muito pajé ali, um bocado morreu.

Eu vi muitos índios. Tem uma aldeia como essa lá. Lá embaixo também tem índio. Tem também um rio grande e parente com gasolina. Não sei se tem caça e peixe por que eu não vi. Depois juntaram dois pajés. Eu tava aí e eles se juntaram.

Aí eu subi de novo. Na aldeia tava todo mundo chorando, chorando. Eu morri, mas depois caí de novo. Eu estava na cama. Eu voltei de novo. O pessoal ficou gritando “Ele não morreu!”. Aí eu levantei. A minha esposa começou a me abanar. Eu estava suado. Depois disso eu passei a ver todas as coisas”.

Parytuk, dezembro de 2001.

A partir de uma morte simbólica e da intervenção dos *wayangá* que estavam na aldeia dos mortos, Parityk passou a “ver todas as coisas”, adquirindo a capacidade de “trocar de roupa” e assim transitar pelos diferentes domínios cósmicos. Ele “venceu” a doença e a própria morte através da transformação de seu corpo e de suas capacidades, já que passou a poder viajar por diferentes domínios do cosmos, podendo ainda interagir com seres sobrenaturais.

Depois desta alteração sensorial e corporal, tornou-se a pessoa responsável pela articulação entre esses diferentes lugares e habitantes que compõem a geografia universal, detendo para si a responsabilidade em ordenar o caráter desse jogo interacional através de suas práticas e ensinamentos. Estes conhecimentos seriam especialmente expressos nos mitos e nas canções e diriam respeito não somente a aspectos técnicos, mas também morais no sentido de apontar para os modos de interação ideal entre as pessoas, os mortos e os animais, por exemplo. Além de convencer e transmitir conhecimento, os mitos e canções são esteticamente belos e encantariam as pessoas.

⁹⁸ Note-se que para Parityk existem também aldeias dos mortos embaixo da terra.

Aliás, pode-se dizer que a proposta de limites territoriais de Las Casas foi fortemente determinada pelos seus conhecimentos que são socialmente inscritos e simbolicamente reinterpretados e esta pretende ser uma das grandes riquezas desse trabalho. Ao que parece, Parityk tomou para si a responsabilidade de criar o processo de aproximação e negociação com os próprios mortos e, para tanto, precisou reinterpretar o caráter dessa relação. Ao fazê-lo, gerou uma nova maneira de se contar a história, criando ainda novas versões de mundo à luz de novos contextos e acontecimentos.

De modo geral, os mortos parecem ter sido transformados em uma espécie de aliados dos índios, quando se tornaram símbolos de resistência na luta pela terra. Em suas narrativas, ficou sempre muito evidente a ânsia por recuperar o lugar dos mortos que não mais pareciam ser tão perigosos. Parityk, aliás, afirma que cabia aos Caiapós protegê-los contra a destruição já iniciada por parte dos fazendeiros, acreditando que por mais temerária que fosse essa aproximação, o pior seria deixar estes lugares, principalmente Tekrejarôtire, ser transformada em pastagens.

Além da importância do xamã, que estabeleceu a mediação com os próprios mortos e assim assegurou a possibilidade de um retorno para Las Casas, os “velhos” são também relevantes para entender o processo de retomada de suas terras e é sobre eles que trato a partir de agora.

De acordo com Lukesch (1969), a grande maioria destas histórias ou *amré-be*, possuem um sentido mitológico, discorrendo sobre acontecimentos decisivos, proezas de projeção global, determinantes para a ordem vigente e para a mentalidade indígena. O tema central destas histórias, que possuem sempre uma conotação moral, seria a idéia da transformação: de homens em animais, de homens em divindades e em *karon*. Tratam ainda da transformação da ordem vigente através da aquisição de saberes elementares, fornecendo a base através da qual os índios compreenderem os novos contextos e incorporam crenças e fatos históricos significativos (Lukesch 1969: 04).

Mesmo concordando com essa noção, Vidal (1977) aponta para o fato de que não existe um único tipo de história Caiapó como parece sugerir Lukesch. Segundo ela, as narrativas são diferentes em função dos tipos de relatos e de quem as conta. Haveria assim as histórias contadas pelos mais velhos ou *metumiaren*, e aquelas contadas pelos jovens, chamadas *mekukrodjotum*. Além de serem contadas por classes de idade diferenciadas, as “histórias dos velhos” seriam reveladas em sonhos e transmitidas aos homens pelos *karon*. Apesar do interesse de todos, conhecê-las é motivo de

orgulho e privilégio de poucos: de chefes de categorias de idade, detentores de cargos cerimoniais e xamãs (1977: 205).

As perspectivas de Lukesch e Vidal não deixam de ser bastante interessantes, principalmente quando são pensadas em termos de complementaridade. Para este estudo, apresentam elementos significativos para entender a composição do grupo de Caiapós de Las Casas, já que revelam que os índios possuem uma concepção extremamente dinâmica da história, podendo até mesmo incorporar mudanças e fatos históricos em seu próprio acervo mítico. De outro modo, estes autores evidenciam que são alguns membros da sociedade Caiapó que detêm maior legitimidade para falar sobre o passado, seja ele mais remoto ou não: os membros que pertencem à categoria *mebengê*t. Assim, seus conhecimentos neutralizam a falta alegada de poder político.

Diante dessa concepção, tem-se uma noção mais precisa acerca da importância do papel dos velhos neste processo de retorno para Las Casas, já que isto ajuda a resolver o primeiro problema: a invasão da área por parte de regionais. Por terem vivido durante anos em Las Casas, por manterem laços afetivos e simbólicos com o local e disposição em voltar a viver nele e também por pertencerem à classe de idade *mebengê*t, são estas as pessoas que detêm legitimidade para narrar as histórias do passado. A participação deles torna-se ainda mais decisiva quando se sabemos que entre eles está um xamã ou *wayangá*: Parityk. Além do dom da palavra e da capacidade de ensinar, Parityk possui conhecimentos cosmológicos e uma corporalidade que difere dos demais índios, advindo daí parte de seus poderes religiosos e políticos.

Além desses domínios, há ainda o “mundo das águas” que é um lugar importante em termos míticos e também de recursos. Este seria o local em que estão os peixes ou *Tep*, e é considerado, assim como a aldeia, como um lugar considerado neutro e inofensivo (Giannini, 1991b). Além disso, este lugar está associado a noções de fertilidade, já que o elemento água está associado a noções de fertilidade, maturidade e força.

Os Caiapós acreditam que este é o local de origem dos *Mebengokré*, aqueles que vieram do fundo das águas. Como anunciei anteriormente, a mitologia indígena afirma que seus ancestrais desceram do céu à terra por uma teia de aranha (Vidal, 1977) ou corda (Lukesch, 1969). Todavia, à diferença de hoje, seus ancestrais eram pequenos e fracos.

Reza a tradição oral que os ancestrais Caiapós viviam no domínio celeste. Certo dia, um grupo deles resolve construir uma corda comprida que descia do céu a terra⁹⁹, já que estavam curiosos para conhecer tal domínio. E assim desceram à Terra um grupo de homens, mulheres e também crianças. Todavia, quando aqui chegaram, encontraram-se com seres monstruosos e temíveis, como os Homens-Cachorro ou a Águia-Grande que muito os amedrontavam. Diante desse quadro, alguns acharam por bem voltar ao domínio celeste, mas era tarde demais: uma criança havia rompido a teia e o retorno era impossível (cf. Lukesch 1969: 55-61).

Diante desta situação de temeridade, já que esta ave comia os próprios Caiapós, um casal construiu uma armação de madeira onde inseriu dois de seus filhos, *Kükriüt-kakó* e *Ngokongrí*, mergulhando-os nas águas do Rio *Kokati* ou Araguaia, produzindo a modificação dos seus próprios corpos, pois foram nestas águas que fizeram com que os dois irmãos adquirissem a estatura que os Caiapós têm hoje. Quando este processo terminou e os irmãos tornaram-se fortes o suficiente para derrotar o monstro mítico, o pai deles lhes disse que eles deveriam vingar-se daquele ser. Afinal, *Ogti* havia matado a tia paterna, além de tantos outros. Armados de machado de guerra e lança, cuja ponta era feita do osso do grande jaguar, *Kükriüt-kakó* e *Ngokongrí* subiram até seu ninho, dando início a um embate violento ao fim do qual conseguem matar a ave-grande. Desse modo, libertaram toda a humanidade do estado de medo em que viviam (Lukesch 1969: 55-61).

Além deste aspecto simbólico, o domínio aquático é também percebido como o local em que se encontram os peixes e seu dono controlador, *Mrukačk*. Esta seria uma entidade sobrenatural que costuma ser representada por uma cobra. Lukesch afirma que este ser é um espírito capaz de provocar a febre entre os índios e lançar o feitiço ou *kapren* contra eles (1969: 47). Giannini prefere considerá-lo como um aliado dos Caiapós. De acordo com ela, *Mrukačk* aceitou fazer um acordo com o xamã indígena através do qual passaram a ter a possibilidade de beber água- antes morriam quando o faziam. Desse modo, ele também foi capaz de promover a cura e ele também doou uma série de nomes bonitos como *Bep*, *Bekwoi*, *Ire* para os Caiapós. Todas essas razões fazem Giannini considerá-lo como um aliado dos índios (1991 b:48).

O “mundo das águas” possui uma conotação simbólica extremamente rica e seria muito interessante aprofundar esta discussão em um segundo momento. Em termos práticos é pela água dos rios e córregos que cortam suas Terras que os índios têm acesso a uma fonte importante de

⁹⁹ Os Caiapós possuem dois mitos que o consagram como habitantes da terra, em oposição ao céu de onde provêm e em oposição aos seres subterrâneos que eles conseguiram eliminar para sempre (Vidal, 1977: 18).

alimentos, que são os peixes ou *tep*. Através da pesca, que é uma atividade desenvolvida no verão amazônico principalmente, os Caiapós complementam sua alimentação cotidiana.

Em Las Casas a atividade de pesca é realizada sobretudo no rio Pau d'Arco e na microbacia da qual é o principal componente e os demais cursos de água locais. Apesar da pesca ser uma atividade eminentemente masculina, em Las Casas as mulheres também costumam pescar, só que não costumam sair de barco e ficar dentro do rio por várias horas ou dias como fazem os homens. Geralmente, ficam em locais próximos da aldeia, havendo lugares preferenciais de pesca.

Do Rio Pau d'Arco e seus afluentes, os Caiapós pescam pelo menos 16 espécies diferentes, entre eles, o bicudo, cabeça gorda, cará, cuiu-cuiu, jaú, mandi, matrinchã, pacu, papa-terra, peixe-cachorro, pintado, piranha, surubim, tambaqui, traíra, tucunaré. Além deles, conhecem pelo menos mais 35 espécies diferentes. Os métodos utilizados pelos Caiapós para a pesca são os seguintes: Cipó-timbó: durante o verão, quando as águas estão no seu nível mais baixo, envenenam a água com esta espécie vegetal, batendo-na sobre as águas, o que atordoa os peixes, que são então facilmente capturados. É bom lembrar que existem várias prescrições e regras alimentares que determinam a forma de circulação e consumo dos peixes, já que estas práticas fazem parte de uma teoria da alimentação que lhes é particular e que está diretamente associada ao sentido do seu mundo.

Algumas conclusões.

As narrativas míticas e sobre o cosmos, além das práticas de engajamento na natureza, são essenciais para entender a dinâmica da vida indígena e revelam aspectos sutis de suas teorias de sociabilidade devendo ser pensadas em termos de complementaridade. De outro modo, este material é de suma relevância quando ajuda a compor um quadro de entendimento do mundo em que tudo se articula e integra de forma criativa. Contudo, estas noções não devem ser interpretadas como padrões estanques, pois os índios são agentes de sua própria história.

Para Giannini (1991b), as narrativas sobre o cosmos e sobre as práticas de engajamento para com a natureza ajudam a compor a concepção de vida indígena e as relações com a alteridade de modo geral e a autora sintetiza essas noções na seguinte fórmula: a floresta seria percebida como o local da agressividade, da predação, das doenças e das guerras ao passo que a clareira é o lugar de mediação através da domesticação e relações de parentesco e aliança, além de lugar de construção de pessoa e da definição da humanidade. O domínio aquático seria *locus* do fortalecimento e a água seria um elemento de criação de grande relevância para o pensamento indígena. O mundo

subterrâneo estaria ligado ao sangue, ao comer cru e ao canibalismo que é a máxima condição anti-social, em que os homens são presas e não predadores. O domínio celeste, por fim, seria o local da humanidade por excelência, já que é onde o xamã é iniciado (1991 b: 52).

A formulação proposta por Giannini é bastante interessante e propõe boas perspectivas já que demonstra como todos os domínios cósmicos estão articulados e relacionados às práticas de engajamento dos humanos para com a natureza. Todavia, creio que é preciso estar atento para a existência de variações sobre o tema e dar atenção para o surgimento de novas versões de mundo. Segundo seus informantes o xamã, depois de sua iniciação, torna-se um ser pleno, uma ave que voa por diferentes domínios. Parityk, todavia, tem outro ponto de vista: ele afundou para o domínio dos mortos e sobreviveu a uma morte simbólica, tendo sempre frisado a noção de viagem e não de vôo. De outro modo, suas narrativas indicaram que os xamãs podem ser transformar em diferentes tipos de animais, caso assim o queiram. Assim, os xamãs poderiam se transformar em antas, porcos do mato, peixes ou o que quer que desejem.

Contudo, mais do que verificar a veracidade de seu argumento, o importante é perceber a ampla variedade de versões e perspectivas sobre o próprio cosmos. Além de ampliar os debates, a constatação pode revelar estratégias singulares e apontar para a dinâmica dos Caiapós no processo de criação cotidiana da própria vida. Afinal, como já diria Overing (1991,1999), ser social e verdadeiramente humano é também ser criativo o suficiente para recriar cotidianamente as condições que asseguram uma vida segura, e não obstante fértil, permitindo assim a produção de uma “comunidade de similares”. No caso dos Caiapós, este é o tipo de vida ideal, aquele que poderia ser considerado como *mei kumrem*, criando um grupo de pessoas em que todos se reconhecem como *òmbikwa*, cuidando- mutuamente, produzindo comensalidade e produzindo as condições que asseguram a vida em um lugar que consideram especialmente belo e significativo quando inscreve seus próprios saberes e histórias.

Capítulo 5. Percebendo o espaço e transformando-no em território

Questões iniciais.

Nesta dissertação tenho falado em modos de relação entre as pessoas e de produção da vida. Nos capítulos anteriores, indiquei algumas das percepções que os Caiapós possuem do espaço em que se inserem e aponte para os modos de utilização do território. A intenção tem sido sempre mostrar como existem diferentes noções e perspectivas sobre o espaço.

Explorar um pouco mais detalhadamente tal imaginário parece ser um exercício não somente interessante como também de fundamental importância para este estudo, na medida em que percebo que “a poética da vida” perpassa também pelas formas de perceber, agir e viver no território. A intenção é mostrar que há um forte vínculo emocional entre os Caiapós de Las Casas e o território concreto hoje representado pela Terra Indígena Las Casas. Antes de prosseguir, contudo, faz-se necessário definir um pouco melhor nossa compreensão sobre este debate e explicitar as teorias com as quais estou dialogando de forma a contextualizar e melhorar meu argumento.

Definindo territórios.

De acordo com Gray (no prelo) e Di Méo (2001), o conceito de território é polissêmico e multidimensional. Além de um amplo leque de conotações, é preciso notar que nossas teorias implicam em uma série de implicações sobre o direito dos povos indígenas.

Bourgeot sugere que a primeira definição “científica” do termo data de 1920, quando o ornitólogo E. Howard criou uma teoria afirmando que os humanos têm um instinto natural para se apropriar de territórios, manifestando um comportamento agressivo quando de sua defesa. Alguns grupos poderiam desenvolver a noção de propriedade privada (*apud* Bonte e Izard, 1991: 704).

Na antropologia, a inspiração mais remota sobre o tema é a clássica oposição entre parentesco e território (*societas e civitas*) estabelecida por Morgan em 1877. Morgan teria conectado explicitamente o conceito de território ao Estado, através de sua “teoria da sociedade primitiva”, afirmando que estes grupos estariam mais vinculados ao sistema de parentesco do que ao território. De acordo com sua teoria, acreditou-se que estes grupos humanos não possuíam organização territorial, pois desconheciam a organização estatal e a propriedade privada. Aliás, esse teria sido o germe embrionário de uma ideologia territorial baseada na hegemonia Estatal (Little, 2002: 07).

Até meados da década de 1940, antropólogos utilizavam exatamente essa perspectiva territorial e acreditavam que os povos não ocidentais não possuíam território. Os trabalhos de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes e Boas (*apud* Gray, *idem*: 01) foram de fundamental importância para a configuração de uma concepção mais flexível, reconhecendo que todos os grupos humanos possuíam estruturas territoriais. Evans-Pritchard, especificamente, teve um papel importante para a configuração de um novo olhar quando afirmou que o sistema político africano era formado por linhagens segmentares que combinavam “solo e sangue”, ou seja, territorialidade e descendência. Assim os Nuer concebem seus sistemas políticos em termos de descendência e espaço ao longo da história (*apud* Kuper, 1988: 233).

A partir da década de 1960/70 a antropologia começou a trabalhar com perspectivas mais amplas sobre o assunto. De acordo com Gray (no prelo) os estudos mais expressivos operam com 4 definições diferentes sobre o tema, quais sejam: território, se refere ao controle político das pessoas sobre seus territórios; “mãe terra” (*earth*), se remete à relação entre terra/espiritualidade; terra (*lands*), o território do ponto de vista dos recursos do meio ambiente; paisagem (*landscape*), radica sobre a relação entre identidade pessoal e um lugar específico.

Apesar da inserção de novos elementos, Gray demonstra que estas concepções têm sido trabalhadas separadamente e evidencia que esta é uma prática absolutamente inconcebível. Afinal, os povos indígenas não separam fatores políticos, econômicos, espirituais e ambientais quando falam do lugar em que vivem, cabendo demonstrar a complementaridade desses aspectos.

A partir dos anos de 1980, novos elementos foram incorporados ao debate e o contexto de descolonização mundial influenciou a configuração de novos olhares. Apesar da marginalidade das pesquisas sobre a questão territorial -- este é o ponto de vista de Little (2002) -- alguns pesquisadores têm se debruçado sobre a questão da demarcação e dos direitos territoriais e hoje a produção sobre o tema já é abundante.

Aliás, desde a década de 1980, a antropologia tem adotado novas abordagens e adotado uma perspectiva multidisciplinar. O geógrafo Sack (1986), especialmente, oferece uma boa perspectiva para dialogar, já que elaborou uma teoria bastante pertinente sobre a territorialidade. De acordo com ele, seria preciso relacionar territorialidade ao contexto histórico e sociológico. Afinal, falar em território implica em discorrer sobre sociedade, tempo e espaço (1986: 84).

No livro *Human Territoriality: Its theory and history*, Sack demonstra sua tese ao analisar particularmente a noção de “sociedade primitiva”. O autor afirma que estes grupos têm sido assim

classificados em virtude de certos comportamentos territoriais: seriam “comunidades autônomas” que praticam atividades de caça, pesca, coleta, além de uma agricultura rudimentar. Essas condições estabeleceriam um tipo de “territorialidade primitiva” (idem: 1986: 78), extremamente problemática quando concebe o território e estes próprios grupos humanos como entidades fixas e pouco dinâmicas, sem qualquer capacidade de agência histórica.

Todavia, a despeito dos problemas teóricos e conceituais, Sack insiste na instauração de novos debates sobre as territorialidades humanas, pois acredita que as descobertas podem ser reveladoras. Como método, propõe analisar como as sociedades “simples” podem desenvolver certas condutas territoriais e ao mesmo tempo alterar suas relações sócio-organizacionais.

Dando validade empírica à sua teoria, o autor analisa a história do contato entre os índios americanos Chippewa e os europeus, demonstrando como planos ocidentais para as terras do grupo definiriam novos mapas, representações e funcionalidades para o espaço que ocupavam. Para ele a imposição européia de um território específico serviu para dividir e controlar, inclusive, a mobilidade do grupo e seu acesso aos recursos ambientais, evidenciando a dimensão sócio-econômica do evento.

Além do tom de denúncia de seu estudo, Sack demonstra que os estudos sobre territorialidade podem ser mais interessantes quando focalizam a diversidade de estratégias, dos comportamentos e motivações que geram a defesa e a classificação (em termos simbólicos, religiosos, emotivos e ambientais) de um espaço específico. Estes seriam os aspectos característicos da territorialidade humana e os preceitos com os quais deveríamos operar (1986:11).

Por outro lado, sua discussão é interessante quando recoloca a questão das “concepções nativas” de território e de sua interação com outras questões ocidentais, apontando para a “agencialidade” indígena. Aliás, esta seria uma das maiores contribuições destes geógrafos sociais à antropologia, especialmente no Brasil: tratar o território como algo mais do que simplesmente um projeto estatal (a esse respeito, cf. Viveiros de Castro, 1999).

Ingold (1996, 2001), por sua vez, adota outro foco de análise, afirmando que a concepção de território está relacionada também a uma noção de pessoa e de identidade que precisa ser rediscutida. Ao analisar as implicações da definição das Nações Unidas para os povos caçadores e coletores, qual seja a de esses grupos são “habitantes originários”, o autor discute o que denominou “modelo genealógico”, discorrendo sobre seus principais constructos teóricos: as definições de ancestralidade, geração, substância, memória e terra (idem, 2001).

Segundo Ingold (idem) o ponto de vista “genealógico” acabou por inserir tais grupos sociais em um espaço específico, fixo e pretérito: o “lugar dos ancestrais”, excluindo assim sua capacidade de agência histórica. De outro modo tal modelo gerou uma concepção genérica e abstrata de pessoa quando entendeu que a identidade é transmitida pela linha de descendência em termos materiais (isto é, de substância corporal) e imaginários (ao nível de uma memória compartilhada). As ações concretas dos indivíduos no mundo e os contextos em que se inserem, por sua vez, foram aspectos desconsiderados. Afinal os homens e mulheres que compõem tais grupos sociais são o resultado de qualidades adquiridas ao longo das gerações, independentemente de suas ações e percepções de mundo.

Para Di Méo (2001), especialmente, o território deve ser percebido como um espaço especialmente trabalhado pela agência humana e construído e reconstruído cotidianamente pela prática e pela interação social. Além de ser uma realidade concreta e cotidiana, o território estaria subdividido em vários lugares que evocariam representações coletivas e sociais, além de possuírem uma dimensão afetiva para com os espaços que o território associa e multiplica.

O autor complementa sua discussão, afirmando que existem vários espaços e lugares que compõem um território. Assim haveria o espaço produzido, percebido, representado, vivido e social. Na concepção de Di Méo, o “espaço do vivido” seria especialmente importante, na medida em que se confundiria com a própria história de vida das pessoas, associando representações e imaginários que não somente cristalizam a existência individual e como também criam vínculos afetivos com o local. Os “lugares frequentados” principalmente seriam concebidos como “o espaço da vida” e das interações sociais e estariam associados a experiências e valores psicológicos que são projetados e percebidos por cada um de acordo com sensibilidades particulares (2000: 27; 32).

Little (2002), por fim, produziu uma síntese valiosa sobre tais debates, chamando a atenção para a renovação da teoria de territorialidade que tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Assim a territorialidade deve ser interpretada como uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas (Cassimir *apud* Little, idem: 03).

Vê-se, portanto, que estamos diante de uma perspectiva mais humanista e relacional, que se busca valorizar a ampla variedade de estratégias e vínculos que cada grupo humano estabelece com o território em que se insere. Há, também uma concepção de que o território é construído cotidianamente pela prática de interação social e a própria noção de território foi afetada por

contextos históricos específicos, acabando por influenciar nossa maneira de perceber e interagir com as sociedades não ocidentais.

Todavia é preciso estar atento para o fato de que cada uma das definições por nós adotadas tem inúmeras implicações políticas, morais e teóricas. Aliás, a noção de “sociedade primitiva” é especialmente expressiva. Como mostrei anteriormente, os “primitivos” foram uma criação de nossas próprias teorias, tendo sido assim classificados também por adotar certos comportamentos e práticas territoriais, embora lhes fosse negado a organização territorial. Estes grupos foram caracterizados como caçadores e coletores que possuíam pequenas roças de subsistência, vivendo na promiscuidade, desconhecendo ainda a organização estatal. Representavam, portanto, o oposto ao ideal de progresso que deveria ser perseguido por todos os grupos humanos, afirmou Kuper (1988).

Tal ponto de vista, contudo, contribuiu não somente para a marginalização dos movimentos de reivindicação territorial destas sociedades, como também para o espólio de suas terras. Afinal, como mostrou Gray, até os anos de 1940, o território foi percebido como uma prerrogativa concernente unicamente aos Estados e interpretado como uma realidade exterior às sociedades não ocidentais¹⁰⁰, quando na verdade ele é construído por ações concretas, representações coletivas e vínculos afetivos historicamente localizáveis (no prelo).

Desse modo, a concepção de território adotada na antropologia até os anos de 1940 acabou por negligenciar aspectos importantes das territorialidades humanas como, por exemplo, os vínculos afetivos, emocionais, míticos, políticos e econômicos de uma determinada sociedade para com um espaço específico. Outrossim, a adoção desse modelo contribuiu para a sedimentação de um conceito raso de território, na medida em que fundiu território e Estado, fazendo com que os antropólogos ignorassem a variabilidade das condutas territoriais e isto acabou justificando, de uma maneira ou de outra, a violência contra grupos não ocidentais através do espólio de suas terras.

Note-se, porém, que nos últimos 25 anos novas luzes foram lançadas sobre o debate. Os pesquisadores têm procurado adotar uma definição mais humanista e flexível de território, avaliando não somente seus aspectos políticos e econômicos, mas também míticos, religiosos e emotivos. Ademais têm tentado perceber a diversidade de formas de apropriação dos recursos, vistas não como um comportamento instintivo, mas como estratégias humanas e dotadas de criatividade.

¹⁰⁰ Viveiros de Castro discute especialmente este aspecto. Para ele, o contato, assim como o território não é um fato constitutivo que precede à organização interna do grupo, nem tão pouco um objeto político administrativo capaz de conferir a esses povos uma identidade étnica (1999:120). Ora, os grupos humanos constroem, através da interação mútua

Aliás Gray (no prelo) e Viveiros de Castro (1999) sugerem que adotemos uma nova perspectiva, isto é, pró-indígena desta vez. Sugerem a adoção de um sentido mais polissêmico e dinâmico do termo através de sua substituição pela palavra territorialidade. Afinal, acreditam que a nova concepção poderia incorporar as formas através das quais os diferentes grupos humanos pensam e se relacionam com suas terras, evidenciando como os direitos são personalizados e institucionalizados pela prática interativa. Isto permitiria não somente adotar termos menos classificatórios e mais relacionais, capazes, portanto, de incorporar a subjetividade e a agência humana, pois esta é a única maneira de combater a intolerância que nossos conceitos geraram. É à luz destas discussões que pretendo voltar a tratar da realidade etnográfica de Las Casas.

Articulando os dados etnográficos à teoria.

Como dito, em termos concretos e geográficos Las Casas está inserida na região sudeste do Pará, estando inserida em uma região de campos cerrados. Além de ser o local em que os Caiapós vivem e produzem as condições necessárias à vida, esta Terra Indígena está inserida “região entre as águas”, isto é, a leste do Rio Araguaia e Tocantins. Este “lugar” poderia ser chamado de “espaço-território-mítico” (cf. Di Méo, 2001), pois é considerado o “lugar de origem” dos *Mebengokré* e é um local indispensável para a constituição da memória e da identidade coletiva¹⁰¹.

Ademais, os “campos” que compõem Las Casas foram também cenários em que aconteceram episódios de central importância para o pensamento e a organização social Caiapó. Além de haver menções a estas paisagens, muitas músicas falam do *kapot ou* da “terra ancestral”. “*Öuri-ii-na meba nhõ kapôoooooottttt...*” (ou “lá longe, no nosso campo/cerrado”), diria uma canção Xicrin que fala sobre esta região, dotando-na de singularidade.

Detendo-se nestes dados e também em uma coletânea de mitos Xicrin, Vidal (1977) lançou a idéia de que os Caiapós percebem esta região de forma diferenciada, na medida em que a associam a eventos míticos que explicam aspectos importantes de sua história e de sua filosofia de vida. Trata-se de um lugar importante, senão indispensável, para os índios, ajudando a constituir a própria memória e a identidade social e servindo ainda para delimitar as relações estabelecidas com a exterioridade.

de seus membros, seu território e é isto que os antropólogos precisam perceber. Caso contrário não estarão discorrendo sobre territorialidade, mas validando teorias governamentalistas (idem: 124).

¹⁰¹ Para Halbwachs, a consciência de si está inscrita no território que tem uma dupla função: política e simbólica (*apud* Di Méo, 2001: 40).

Partindo desta idéia -- que me parece central para entender os vínculos que os Caiapós estabelecem com o território representado por Las Casas -- penso que aqueles campos têm um valor mítico e isto os torna singulares. Ademais, para o “coletivo” de Las Casas, os campos em que se inserem são também *locus* de conhecimentos. Ora, o “lugar” está diretamente associado a eventos míticos que dizem respeito principalmente ao processo de transformação do mundo e da própria humanidade através da aquisição de conhecimentos centrais. Além de aprendizados técnicos (como falar a linguagem cerimonial, fiar o algodão, semear o milho ou fazer o beiju), foi nesta época e contexto, que os índios tiveram acesso a preceitos morais – como, por exemplo, noções que dizem respeito aos modelos de sociabilidade Caiapó e à filosofia indígena – as narrativas míticas ajudam a organizar o sentido do seu mundo.

Tais concepções e aprendizados, por sua vez, são transpostos para suas práticas e relações sociais, inscrevendo-se no próprio território¹⁰². Afinal, os conhecimentos indígenas dos quais falam os mitos são transportados para este espaço geográfico em que se dá o fluxo da vida social. Através delas, os Caiapós garantem a reprodução da “comunidade” pelo engajamento ativo de homens e mulheres adultos em suas atividades na natureza e no espaço. De outro modo, é durante o processo de interação e percepção do território que os Caiapós delimitam os modos de relação entre si e a alteridade de modo geral e delimitam as fronteiras simbólicas entre o “nós” e “os outros”¹⁰³.

Diante do exposto, fica claro que os Caiapós deixam entrever que o território de Las Casas possui uma importância singular e são múltiplos os vínculos estabelecidos com esse território. Como mostrei, os índios não somente acreditam que aquela região tem importância mítica, como também a percebem como *locus* de conhecimentos primordiais, já que acreditam que os saberes também se inscrevem no espaço. Vê-se que há uma articulação constante entre prática e pensamento. Afinal, através das práticas mais habituais, são asseguradas as bases para a reprodução da vida “em comunidade” e através delas, os índios evitam com que o passado caótico volte a ser a condição do presente, uma possibilidade sempre aberta por sua concepção de tempo.

¹⁰² Hill e Rappaport trabalham com esta definição, afirmando que o território é um importante meio de condensar a memória histórica em sociedades de tradição oral (*apud* Santos-Granero, 1998: 31).

¹⁰³ Para Bourdieu, o território é atributo maior de construção da relação com a exterioridade e a alteridade. Seria também um instrumento de solidariedade, definido conceitual e imaginariamente e modelado por cada indivíduo, já que articula emoção e imaginação (*apud* Di Méo, 2001: 08).

Como mostrei, os Caiapós de Las Casas possuem uma concepção de tempo não linear¹⁰⁴, ou seja, o passado não está dissociado do momento presente, mas compõe a totalidade cósmica que deve estar em ordem sob pena de colocar toda a humanidade em risco. Sendo assim, toda agência humana é dotada de poder transformacional, cabendo seguir certos preceitos morais e adotá-los em sua vida cotidiana, já que assim a harmonia é assegurada. Todos, portanto, ajudariam a definir as fronteiras entre o hoje e o ontem, sentindo-se também responsáveis pela construção da vida comunitária em um território especialmente significativo, tanto simbólica quanto materialmente.

Assim, em sua concepção de mundo, cabe ao grupo de caçadores, depois de encerrada a atividade, entoar cantos mágicos que tem como objetivo apaziguar a ira dos parentes dos animais mortos e de seus donos controladores. Não seguir esta tal recomendação seria uma prática perigosa, já que criaria condições que poderiam vir a alterar o contexto atual. O fato, contudo, poderia colocar a própria concepção de humanidade em cheque, quando os re-inseriria em uma condição que beira à animalidade. Neste caso, os índios seriam transformados em presas potenciais e perderiam seus conhecimentos cerimoniais, não mais possuindo os ornamentos e as pinturas corporais que ajudam a constituir a pessoa indígena, bem como teriam que se contentar em comer frutos caídos pela terra e viver sem o elemento fogo (Lukesch, 1969).

E é justamente para evitar que esta configuração aconteça que os Caiapós insistem na importância de preservar estes conhecimentos aprendidos nos mitos e cantos cerimoniais e trazê-los para o mundo concreto das práticas e representações sociais. Associar tais saberes a uma região específica, por sua vez, é uma forma de dotar aquela área de singularidade, dialogar com o passado¹⁰⁵ e continuar reafirmando a relevância de concepções, práticas e valores centrais. Garantir o acesso e o controle do território, enfim, apresenta-se como uma forma privilegiada de preservar tais saberes e reafirmar os vínculos afetivos e subjetivos estabelecido com as terras de Las Casas.

Note-se, contudo, que a despeito deste imaginário que evoca o passado mítico, o “coletivo” de Las Casas parece perceber que o seu o território é construído e reconstruído cotidianamente pelas suas próprias ações sociais e senso de história. Os índios subdividiram o território de Las Casas em

¹⁰⁴ Esta seria uma das semelhanças entre os Caiapós e os índios da Guiana que possuem uma concepção não linear do tempo. Isto é, “o tempo contínuo não é, de modo algum linear, antes está sempre presente, não distinguindo do cosmo do qual forma uma parte. O tempo contínuo assemelha-se ao espaço, mas como este, não é indiferenciado: é fracionado pelas discontinuidades” (Rivière, 2001: 138).

¹⁰⁵ Para Meuhy, “memória, imaginação e representação são as bases que sustentam qualquer narrativa sobre o passado” (2002: 53).

vários espaços e paisagens que são descritas em suas falas cotidianas (e também nos mitos e canções) e são diretamente associados a episódios que são significativos a nível coletivo.

Aliás, é importante notar que os índios possuem uma grande variabilidade de percepções sobre Las Casas, expressando um senso espacial bem dinâmico. Afinal, em suas narrativas este foi o lugar em que viveram os seus ancestrais e é também o local de ocupação “tradicional” dos índios Caiapós Irã’a Mraire. Foi este o palco de inúmeras guerras intra-étnicas, principalmente entre os subgrupos Kubenkrankeng, Gorotire e Xicrin. Las Casas foi também o lugar da “pacificação” dos Xicrins em meados de 1950 e no início dos de 1960, este espaço tornou um espaço vazio ou antes repleto por mortos. Hoje, este mesmo território é onde está a “mais bela de todas as aldeias”, conforme afirmou Tapiri.

Desse modo, ao reconstituir as histórias de Las Casas, os índios expressam as diferentes formas de perceber este território concreto e demonstram como estes significados vão sendo alterados de acordo com os contextos e também de acordo com a agência e a subjetividade indígena. Durante esse processo de viver, pensar e agir no território, os índios acabam por produzir uma representação particular de si e da própria história, dotando de peculiaridade o seu território (Rappaport *apud* Di Méo, 2001: 40). Por outro lado, esta concepção aponta para o fato de que o senso de territorialidade repousa na atualidade e responde às necessidades do presente¹⁰⁶.

Bourdieu (1974), inclusive, já chamava atenção para aquilo que denominou de “senso prático”, pois, para ele, o território é também produto de “senso prático”. O *habitus*, enquanto sentido social incorporado e historicamente definido, seria uma estratégia capaz de atualizar as orientações econômicas, sociais e simbólicas que presidiram a ocupação das terras. Desse modo, caberia perceber como as improvisações do *habitus* e a razão prática fazem ceder lugar às condutas expressamente reguladas através das leis da sociedade abrangente e situações de imposição.

Por fim, há também a dimensão subjetiva do espaço, pois a dinâmica de interação territorial é também uma experiência pessoal e sua percepção envolve também experiências sensoriais e emotivas que dizem respeito a cada um, denotando sensibilidades particulares. Afinal, as relações espaciais são constantemente experimentadas pelos indivíduos, ajudando a guiar seus movimentos e suas ações sociais (Hodder *apud* Franchetto & Heckenberger, 2001: 13).

¹⁰⁶ Todos os territórios pertencem a diferentes tempos e o território integra uma historicidade característica e é sempre organizado em função do tempo (Di Méo, 2001:53).

Aliás, a dimensão subjetiva do espaço, seria uma das noções mais essenciais, apontando para o fato de que o senso de territorialidade repousa na atualidade. O território seria o espaço da sociabilidade e do fluxo da vida. Para Di Méo -- que desenvolve uma tese especialmente adequada para pensar na relação dos Caiapós com seu território -- os “lugares” estariam embebidos por significados particulares, havendo uma relação especial entre pessoas e o espaço em que se inserem, cabendo notar que a memória¹⁰⁷ é um elemento essencial já que ajuda a construir a história da “comunidade” e do próprio território (2001: 48).

Para os mais velhos, como Maria Eugênia, Parityk e Tapiri, Las Casas está associada aos tempos de juventude, representando ainda o lugar no qual se casaram e tiveram seus primeiros filhos e estas lembranças, ao que parece, são capazes de suscitar emoções entre os Caiapós, reiterando os vínculos afetivos com aquelas terras. O lugar também os faz reviver imagens tristes e negativas, quando se lembram que ali também presenciaram seus parentes padecer em virtude de doenças advindas principalmente do contato. Deste modo, ao falar sobre o passado e tais episódios, os índios estão dialogando com estes acontecimentos e imagens e a partir deles produzem reflexões sobre a situação presente.

Ao nível comunitário, alguns episódios concretos -- como a “pacificação” dos Xicrin -- ajudam a explicar o processo de constituição de suas redes sociais. Afinal, foi a partir deste “primeiro encontro” -- marcado pela oferta de alimentos, pela música, pela dança, pela alegria e pela beleza que estas performances possuem -- e da conseqüente vivência em um mesmo espaço, que pessoas provenientes de subgrupos Caiapós diferentes passaram a se reconhecer como membros de uma “comunidade de òmbikwa” ou de “pessoas que se cuidam”, trocando alimentos, trabalhando e se divertindo em conjunto, bem como valorizando relações pautadas em sentimentos que dizem respeito às sensações de “bem estar”, “confiança” e “intimidade”.

Percebe-se assim que para os Caiapós de Las Casas, viver nesta Terra Indígena é duplamente significativo quando possibilita aos índios reviverem, ao nível da memória individual e coletiva, episódios importantes de sua própria história. Esta seria uma outra maneira de olhar o passado e contar a história, inscrita no território e também no próprio corpo através da memória. Percebe-se assim que quando falam do espaço, os índios estão também discursando sobre suas práticas sociais.

¹⁰⁷ Para Ingold (1996), a memória ou “atividade de recordar”, assim como as experiências pessoais de interação com o ambiente, seriam elementos constituintes das histórias de vida das pessoas e também de lugares particulares.

A análise destas narrativas apresenta-se como uma maneira privilegiada de compreender seus entendimentos acerca do passado.

Um outro aspecto importante e frisado pelos índios diz respeito às características estéticas dos campos que constituem a Terra Indígena Las Casas. Para eles, viver em Las Casas desperta um senso estético que é bastante valorizado. Vidal (1977) foi uma das primeiras a notar esse aspecto e Fisher (2003), recentemente, voltou a debater o assunto. Ambos os autores demonstram claramente como os índios valorizam seu senso estético (e também moral).

Afinal, os Caiapós entendem que para reproduzir o estilo de vida comunitário precisam não somente de seus modos de produção como também de um sentido estético que se reverte em modos de perceber e organizar a vida, a natureza e o próprio território. Aliás, caminhar até pontos geográficos mais altos para ter acesso a lugares de onde se poderia ter uma visão panorâmica da Terra Indígena era uma das práticas que os Caiapós de Las Casas mais gostavam. Deste ponto, podiam perceber a amplitude do horizonte, obtendo assim uma perspectiva privilegiada dos campos que compõem a área e perceber a sua beleza. O comportamento, que a primeira vista pode parecer tão singelo, é extremamente importante em termos sociológicos, quando é capaz de gerar estados emotivos positivos ou *mei kumrem*. Mais do que suscitar prazeres individuais, os sentimentos informam sobre a ordem ideal do mundo e a “alegria” e experiência de beleza indicariam um certo estado social desejável. Para Fisher (2003), em contextos rituais, são essas emoções que articulam as várias famílias extensas de uma aldeia e re-articulam esses laços a nível comunitário e é isto que permite aos índios fazer analogias entre a intimidade familiar e comunitária. Assim a “alegria”, a “felicidade”, o “bem-estar” e a “harmonia” são interpretados como estados sociais que são experimentados individualmente e que ajudam a estabelecer as bases para a reprodução de um estilo de vida cujas prerrogativas estão fundamentas em um senso de estética e moralidade que lhes é particular.

Algumas considerações finais.

Vemos, portanto, que a noção de territorialidade Caiapó é bastante ampla e estudar esses domínios nos permite perceber elementos sutis de sua organização social. O senso de território indígena além de extremamente rico, dialoga perfeitamente com as teorias propostas por Di Méo, Gray e outros autores com os quais estivemos dialogando, demonstrando como os índios possuem

uma perspectiva multidimensional do espaço e foi de acordo com esta perspectiva que tentei descrever a relação estabelecida entre os próprios Caiapós e o espaço.

A intenção foi demonstrar que a vivência em Las Casas significa dialogar com imagens do passado que são transpostas para a realidade atual e para suas práticas sociais. Durante esse processo, os índios não somente relembram tais eventos, como também experimentam os estados emotivos que suas memórias¹⁰⁸ suscitam. Ao fazê-lo, reforçam aspectos de sua própria história, fortalecendo ainda os vínculos afetivos entre aquela população e o espaço em que se inserem.

Igualmente, tentei mostrar que, além de incorporar referências míticas, fragmentos de sua própria história são inscritos no próprio território, construído e reconstruído cotidianamente com arte que a vida exige. “Lembrar o passado”, nesse sentido, não significa desconsiderar a agência indígena, já que esta atividade ajuda a produzir reflexões sobre o próprio contexto atual e dialogar com a situação presente e com as pressões políticas que enfrentam.

Ora, atualmente, por exemplo, os Caiapós sabem que não mais dispõem de terras ilimitadas para ocupar e esse contexto exigiu de certa maneira uma reformulação em suas relações intra-étnicas. Parecem saber também que não basta ocupar uma área, mas também pressionar a própria agência indigenista e buscar apoio em outros setores da sociedade civil para que tenham as suas terras regularizadas e reconhecidas como “Terra Indígena”. Todavia, apesar de também reiterar um discurso legalista e governamental sobre a terra, os Caiapós demonstraram que suas concepções territoriais são mais dinâmicas e abrangentes dos que as noções presentes nos textos legais que versam sobre o processo de regularização de suas terras.

Diante do exposto, percebe-se claramente que vincular as narrativas sobre a terra às demandas político-territoriais seria restringir meu olhar e ter uma compreensão reducionista acerca das redes de sociabilidade dos Caiapós no que concerne às suas práticas sociais e formas de entendimento do mundo¹⁰⁹. Afinal, ficou claro que, ao discorrer sobre o processo de formação da Terra Indígena Las Casas, apresenta-se como uma forma bastante particular de contar sua própria história, já que ela se inscreve no próprio território, não estando restrita aos mitos, aos ritos ou em uma memória compartilhada transmitida oralmente ao longo das gerações (cf. Santos Granero 1998).

¹⁰⁸ Portelli (*apud* Meihy, 2002), aliás, propõe uma concepção interessante a esse respeito. Para ele, a memória deve ser entendida como “*um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Ainda que seja moldada de diversas formas pelo meio social, o ato e a arte de pensar jamais deixam de ser profundamente sociais*” (2002: 68).

¹⁰⁹ Aliás, esse é um aspecto importante da teoria de Descola que afirma que a cosmologia inscreve-se no ambiente, delimitando redes sociais e gerando *modus operandi* diferenciados (1996).

De outro modo, falar de Las Casas é também discorrer sobre um espaço concreto em que os índios produzem a própria vida e expressam suas idéias sobre a natureza e o próprio cosmos. Para algumas daquelas pessoas, a história daquele território confunde-se com aquela de suas próprias vidas e isto transformaria o território de Las Casas em uma espécie de “região da memória”, para usar os termos de Godoi que discutiu o assunto particularmente (1988). E é exatamente a junção de todos esses elementos que permite aos Caiapós criar e recriar a vida, com a arte que ela exige.

Considerações finais

À guisa de conclusão, pretendo retomar, ainda que brevemente, alguns dos argumentos centrais para a discussão que pretendíamos recuperar. Uma vez que já apresentei algumas considerações finais em cada um dos capítulos precedentes, a discussão aqui pretende ser sucinta.

Em termos gerais, nesta dissertação, tentei descrever e interpretar os dados etnográficos encontrados em Las Casas, apresentando a peculiaridade daquela situação. Como esclareci, foi somente em 1996 que um grupo de índios Caiapós decidiu voltar a viver nas terras da antiga aldeia do Posto de “Atração” Las Casas do Serviço de Proteção aos Índios.

O grupo que voltou para Las Casas não era muito numeroso e continua não sendo. Em 2001, eram 46 índios que se distribuíam em oito habitações dispostas circularmente e voltadas para o centro da aldeia, pois esta é a forma “ideal” de organização do espaço. Além de um xamã, a população de Las Casas tem por maioria velhos, mulheres e crianças. Trata-se de um grupo bastante heterogêneo, pois as pessoas são provenientes de vários subgrupos e áreas indígenas. Para o padrão Caiapó, a “comunidade de Las Casas” é bastante reduzida em termos populacionais e isto tem certas implicações a nível sociológico. Apesar dos laços de solidariedade entre as pessoas serem fortalecidos em uma aldeia menor, é preciso ter em mente que o tamanho da aldeia gera certas dificuldades para a reprodução de certos aspectos sociológicos.

Em Las Casas, por exemplo, algumas das instituições enfatizadas por Turner (1965) e Lea (1986), particularmente, ainda não são operantes naquele contexto, o que aliás aponta para a flexibilidade das estruturas sociais em contextos diferentes. Ali não podemos afirmar a existência de uma “sociedade dos homens” que se sobrepõe à “sociedade das mulheres” e vice-versa, pois as decisões parecem emanar de todos e as interações entre esse grupo parecem estar marcadas pela informalidade e por uma atmosfera de intimidade.

De outro modo, em Las Casas, os vínculos interpessoais fazem parte da dinâmica que lhes é particular, havendo uma idéia bastante peculiar sobre os laços de parentesco, pois os Caiapós acreditam que o “parentesco” faz parte de um processo dinâmico, em que as pessoas se relacionam de diversas formas e critérios que combinam afetividade, “companheirismo” e consangüinidade. “Tornar-se parente”, portanto, faz parte da própria dinâmica da vida social e é resultado do desejo consciente das pessoas nesse sentido e da convivência em uma mesma aldeia. A idéia de que o

“parentesco” é um processo temporal que cria uma identidade entre pessoas que vivem juntos e cuidam-se mutuamente parece central para entender este contexto.

A relação entre homens e mulheres, ligados pelo casamento e pela produção de crianças, por sua vez, é especialmente valorizada. A despeito dos vínculos afetivos que os unem, cada casal é uma espécie de unidade de produção elementar. É através do engajamento ativo de homens e mulheres em suas atividades habituais que são asseguradas as bases para a reprodução da vida e da “comunidade”, que se apresenta como um modelo de sociabilidade ideal em que as pessoas vivem de maneira solidária em um lugar simbólica e subjetivamente significativo e não obstante, fértil.

Para os Caiapós de Las Casas, a vida em “comunidade” parece representar um modo de vida ideal, apresentando-se como uma forma de “arte” -- a “arte” de viver bem e manter relações prazerosas com os membros daquele grupo cotidianamente. O termo reuniria uma ética, uma estética e uma metafísica da ação e seria considerado como um estado assegurado ativamente pela agência humana, através das práticas de engajamento na natureza, que reúnem habilidades “técnicas” (como pescar ou caçar, por exemplo) e conhecimentos morais, no sentido de informarem sobre uma ordem ideal do mundo.

Ademais, viver em “comunidade” requereria também a criação de um ambiente agradável e capaz de gerar sentimentos como a “alegria” e a “felicidade”, pois estes são estados sociais que ajudam a definir um estilo de vida que lhes é próprio. Os índios de Las Casas, aliás, frisaram sempre a importância desse aspecto, afirmando que as pessoas devem primar pelo estabelecimento de boas relações interpessoais, evitando sentimentos que, para eles, são negativos, como a raiva, a ira e o ciúme. Também indicaram ser fundamental refletir sobre a relação entre aspirações individuais e coletivas, que devem ser pensadas de modo complementar.

O território, por sua vez, apresenta-se como condição para a reprodução da vida “em coletividade”. As representações e percepções acerca do “espaço-território” permitiram entrever que, para o grupo de Las Casas, o “constante” Caiapó seria “um modo de construir-se no espaço”. Além de ser o espaço sob o qual a vida em “comunidade” se torna viável, entendi que o território, reúne não somente práticas sociais e representações coletivas, mas também inclui uma dimensão subjetiva. Afinal, o processo de interação com o território e a sua percepção envolve também experiências pessoais, sensoriais e emotivas que dizem respeito a cada um. Este é um aspecto essencial, pois as pessoas estabelecem relações especiais com o território em que se inserem.

Como mostrei, a vivência em Las Casas é especialmente significativo. Para os mais velhos, este “lugar” está associado a certas experiências e lembranças do passado. Ao narrá-las, os Caiapós parecem experimentar os estados emotivos que estas imagens suscitam, reiterando os vínculos afetivos que os unem àquelas terras. Ao nível comunitário, alguns episódios concretos -- como a “pacificação” dos Xicrin -- ajudam a explicar o processo de constituição de suas redes sociais. Afinal, foi a partir deste “primeiro encontro” e da conseqüente vivência em um mesmo espaço que pessoas, provenientes de diferentes subgrupos e áreas indígenas, passaram a se reconhecer como membros de uma “comunidade de *òmbikwa*”.

Além de uma convivência em comum e da busca por um tipo de sociabilidade ideal -- em que as pessoas prezam pelo estabelecimento de boas relações, esforçando-se para evitar o surgimento de estados emotivos desagradáveis desencadeados pela ira, pelo ciúme e disputa por recursos -- todos se sentem fortemente ligados, em termos afetivos, ao espaço representado por Las Casas. Neste lugar, onde os Caiapós construíram uma aldeia que tem a forma circular e moradias que foram construídas segundo o estilo tradicional, não existem discussões interpessoais, já que todos se reconhecem como *òmbikwa* e a junção destes elementos parece transformar, para os Caiapós, Las Casas na “mais bela de todas as aldeias”.

Aliás, uma das intenções deste estudo foi justamente frisar a importância dos vínculos emocionais que esta população mantém com o território hoje representado pela Terra Indígena Las Casas. O objetivo foi demonstrar como este “lugar” é um elemento indispensável para a reprodução de um modo de sociabilidade tido como ideal. Suas paisagens remetem aos aprendizados conseguidos nos mitos, informando, de maneira privilegiada, sobre fragmentos de suas histórias, seja a nível coletivo ou individual.

Todavia, o retorno e a vivência em Las Casas, processo iniciado em 1996, implicou em uma série de “readequações” (quanto à estrutura social) e de “reinterpretações” (quanto a relação entre “vivos” e “mortos”, entre homens e mulheres e entre categorias de idade diferenciadas), tornando-se condição para a formação daquele novo “coletivo” Caiapó.

Ao meu ver, a “viagem de volta” e a construção de uma nova aldeia foi um processo que precisou ser duplamente negociado. Por um lado, foi preciso “negociar” com fazendeiros (pois aquelas terras estavam invadidas por criadores de gado) e a própria agência indigenista (para forçar o reconhecimento daquelas terras como sendo indígenas). Por outro, com os próprios mortos, assunto particularmente delicado para aquele grupo.

Afinal, como dito, depois do “primeiro contato” estabelecido com os Xicrin em 1952, as doenças se disseminaram na antiga aldeia do Posto de Atração, havendo um aumento significativo de mortandade. O grupo de “vivos” tornou-se infinitamente menor, ao passo que a “aldeia dos mortos”, que se acredita localizada no cume de uma cadeia serrana a que chamam de Tekrejarôtire, tornava-se cada vez mais numerosa e iso ameaçava a vida de todos. Tal conjuntura foi decisiva para que os Caiapós deixassem de viver em Las Casas em 1965.

O retorno para a área em 1996, por sua vez, implicou em uma “reaproximação”, sempre temerária, com os próprios mortos, já que os Caiapós acreditam que os mortos ou *mekaron* jamais se extinguem. Pelo que entendi, coube a Parityk, sendo um xamã ou *wayangá*, mediar a relação dos Caiapós com os mortos de forma a criar as possibilidades para voltar a viver naquela área. Aliás, pode-se dizer que a proposta de limites territoriais de Las Casas foi fortemente determinada pelos seus conhecimentos que são socialmente inscritos e simbolicamente reinterpretados.

Em termos gerais, Parityk tomou para si a responsabilidade de criar o processo de aproximação e negociação com os próprios mortos ou *mekaron*. Para tanto, precisou reinterpretar o caráter dessa relação. Ao fazê-lo, gerou uma nova maneira de se contar a história, criando ainda novas versões de mundo à luz de novos contextos e acontecimentos. Os mortos, por sua vez, parecem ter sido transformados em uma espécie de aliados dos índios, quando se tornaram símbolos de resistência na luta pela terra.

Além da relação com os mortos, os Caiapós de Las Casas precisaram também “reinterpretar” uma série de noções que dizem respeito aos modos interação entre si, estabelecendo novas bases para pensar nas relações entre gênero e categorias de idade, levando-nos a rediscutir ainda o estatuto dessas relações. Ademais, a configuração populacional e estrutural de Las Casas (pois a aldeia e suas próprias redes sociais estão se constituindo agora), dá àquele contexto uma relativa distintividade.

A junção destes elementos, por sua vez, acaba gerando uma certa dificuldade em aplicar alguns constructos teóricos propostos pela vasta literatura sobre o povo Caiapó. Afinal, as instituições tidas como centrais ainda não são operantes em Las Casas. Por outro lado, as análises voltadas para a organização social Caiapó têm dado pouca importância aos aspectos subjetivos e, como consequência, as relações entre homens e mulheres, entre natureza e cultura, centro e periferia, têm sido descritas pelo dualismo que as constituem e têm sido relativamente rígidas quando discutem o estatuto dessas relações. Esta perspectiva, porém, não explicaria a situação de Las Casas.

Diante dessa impressão, a abordagem de Lukesch (1969) me pareceu ser a mais adequada, pois o autor adota uma noção de “comunidade” que representa bem o ponto de vista atual dos índios de Las Casas, percebendo a vida como um fluxo social em que as pessoas se combinam das mais variadas formas. De outro modo, o autor frisou que, a despeito da diferenciação entre gênero e categorias de idades e das estruturas formais Caiapós, a noção de coletividade é o conceito-chave para entender a filosofia indígena e os mitos confirmariam a relevância desta perspectiva. Por fim, Lukesch demonstrou ainda que as narrativas míticas e sobre o cosmos, além das práticas de engajamento na natureza, são essenciais para entender a dinâmica da vida indígena e revelam aspectos sutis de suas teorias de sociabilidade devendo ser pensadas em termos de complementaridade. Estes seriam dados essenciais para compor um quadro de entendimento do mundo em que tudo se articula e integra de forma criativa.

Ao buscar novas referências que dialogam com a perspectiva proposta por Lukesch, entendi que outros autores -- mesmo que não tenham pesquisado os grupos Caiapós em especial -- apresentam idéias interessantes e que poderiam me ajudar a compor um quadro analítico que me permitisse entender aquele contexto particular.

As concepções de Overing (1991, 1999) e Gow (1991), particularmente, se apresentaram como uma nova possibilidade de encaminhamento da questão, pois tratam de realidades que em muitos sentidos se assemelham ao contexto de Las Casas. De modo geral, esses autores não desconsideram a importância das estruturas sócio-culturais, mas valorizam a articulação complementar entre individualismo e coletivismo. Por outro lado, suas teorias sobre o “senso de comunidade amazônico” permitem interpretar os fenômenos sociais de acordo com as perspectivas individuais de cada um, tratando os índios enquanto pessoas plenas que experimentam sensações e emoções, engajando-se cotidianamente na construção da “arte” da vida social. A idéia que levantam é que as aldeias, mais do que realidades estáticas, são continuamente construídas e esta noção é especialmente cara para esta dissertação.

Aliás, tampouco me restringi aos estudos em etnologia indígena, pois busquei também perspectivas teóricas junto aos domínios da “história oral”, entendendo que seus debates poderiam ajudar a valorizar os meus dados, que são fortemente biográficos. Igualmente, estive dialogando com estudos da geografia social, especialmente aqueles que tratam do tema “territorialidade”, pois entendo que a questão da interação entre os grupos humanos e territórios é tratada particularmente por essa disciplina e as discussões propostas são extremamente ricas a esse respeito.

Desse modo, a peculiaridade da situação etnográfica encontrada em Las Casas -- devido ao fato de que este “coletivo” indígena está se constituindo agora e diante da ausência de instituições que são consideradas centrais para esses grupos -- somada a um diálogo com outras áreas de conhecimento que transcendem ao domínio próprio da etnologia indígena, dão a essa dissertação -- que é na verdade um exercício de análise para tentar dar conta da peculiar situação etnográfica encontrada em Las Casas -- um tom relativamente distinto das etnografias junto aos Caiapós.

Ao falar do fluxo da vida cotidiana e de histórias vividas em um “lugar” especialmente importante (em termos sociais, simbólicos e afetivos), tentei discutir assuntos de alguma relevância para a etnologia indígena e apontar para a importância de algumas noções que têm sido pouco trabalhadas junto aos Caiapós, como a questão da “produção dos sentimentos” para a definição de um estilo de vida que lhes é particular. De outro modo, penso que é preciso reavaliar algumas de nossas concepções acerca dos modos de relação entre as pessoas, pois freqüentemente não se tem percebido a grande variabilidade de estratégias que as populações indígenas possuem para criar suas redes de sociabilidade e constituir seu próprio território. Por fim, ao reconstituir as histórias de Las Casas, tentei mostrar que os índios expressam as diferentes formas de perceber este território concreto e demonstram como estes significados vão sendo alterados de acordo com os contextos e também de acordo com a agência e a subjetividade indígena. Durante esse processo de viver, pensar e agir no território, os índios acabam por produzir uma representação particular de si e da própria história, dotando de peculiaridade o seu território e esta pretendeu ser uma das riquezas desta dissertação.

Bibliografia.

ALBERT, Bruce. "L'Or Cannibale et la chute du ciel". *L'Homme - La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. Paris. 1993.

BATESON, Gregory. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of new guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press, 1958.

BASSO, Ellen B. "A Kalapalo testimonial". *L'Homme - La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. Paris. 1993.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BONTE, P. & WACHTEL, N. "Histoire et Anthropologie". In: *Dictionnaire de l'Ethnologie et de L'Anthropologie*. France: Presses Universitaires de France, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURGEOT, A. "Territoire". In: *Dictionnaire de l'Ethnologie et de L'Anthropologie*. France: Presses Universitaires de France, 2000.

CANAL, Gemma Orobítg. *Les Pumé et leurs rêves: Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. France: Éditions des Archives Contemporaines, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema fundiário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. "Introdução a uma história indígena". In: Carneiro da Cunha, Manuela (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Ed. SCHAWARCZ Ltda, 1992.

_____. "Les Études Gê». *L'Homme - La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. Paris. 1993.

CEDI. *Povos Indígenas do Brasil 1986/1987*. Gráfico Editora Gutenplan: São Paulo, 1986

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les yagua du nord-est péruvien*. Paris: Editions de L'École des Hautes Études, 1983.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Franscico Alves, 1978.

CRUIKSHANK, Julie. "Tradição oral e história oral: revendo algumas questões". In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

DESCOLA, Phillippe. *La Nature Domestique : Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences des Hommes, 1986.

_____. “Introduction”; “Construction Nature”; “Symbolic Ecology and social practice”. In: DESCOLA, Phillippe & PALSSON, Gílsi. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London: Routledge: 1996.

DI MÉO, Guy. *Géographie Sociale et territoires*. Paris: Nathan Université, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FISHER, William H. “Name Rituals And Acts Of Feeling Among The Kayapó (Mebengokre)”. *The journal of the Royal Anthropological Institute*. Volume 9, 2003 (site www.capes.br/periódicos).

FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

GRAY, Andrew. *Indigenous Peoples and their Territories*. In: OLIVEIRA Jr, Adolfo Neves. *Decolonising Indigenous Rights* (no prelo).

IANNI, Octavio. *A Luta pela Terra. História Social da Luta pela Terra e da Luta pela Terra numa Área da Amazônia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

GIANNINI, Isabelle Vidal. *A ave resgatada: “a impossibilidade da leveza do ser”*. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 1991.

_____. “Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó - Xicrin”. *Revista de Antropologia*, número 34. São Paulo, 1991 (1991b).

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1991.

GODOI, Emília Pietrafesa de. “O sistema do lugar: história, território e memória do sertão”. In: *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena e os estudos rurais e urbanos*. NIEMAYER, Ana Maria & GODOI, Emília P. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

INGOLD, Tim. “Hunting and Gathering as way of Perceiving the environment”.: ELLEN, Roy & FUKUI, Katsuyoshi. *Redefining Nature. Ecology: Culture and Domestication*. Oxford, Washington: Berg, 1996.

_____. “Ancestry, generation, substance, memory, land”. *The perception of the environment: Essays in the livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2001.

JOLIVET, Marie José. “Logiques Identitaires, logiques territoriales”. *Autrepart. Cahier des Sciences Humaines*, número 14. France: 1997.

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: transformations of an illusion*. London and New York: Routledge, 1988.

LANGDON, Jean E. *A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral*. Horizontes Antropológicos. Ano 5, Número 12. Porto Alegre: UFRS, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Tempo Reencontrado”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962.

_____. “História e Etnologia”. In: *Antropologia Estrutural I* Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1996.

_____. “As estruturas Sociais do Brasil Central e Oriental”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1996.

LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1986.

_____. “Casas e Casas Mebengokre (Jê)”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. Série Estudos. São Paulo: FAPESP, 1993.

_____. *Kapoto: Laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP, 1997.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil*, São Paulo: Ed. Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. Trabalho apresentado no Simpósio “Natureza e Sociedade: Desafios Epistemológicos e Metodológicos para a antropologia”, Gramado: 23a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2002.

LUKESCH, Anton. *Mito e Vida dos Índios Caiapós*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

MALMBERG, Torsten. *Human territoriality: Survey of behavioral territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning*. Haia: Mouton, 1980.

MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. England: Havard University Press, 1979.

MENGET, Patrick. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicáo do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 2001.

MENZIES, R. Charles. “Stories from home: first nations, land claims, and euro-canadians”. *American Ethnologist: The Journal of the American ethnological society*. Volume 21. EUA: 1994.

MEUHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MILLER, Joana. *Antes os Brancos já Existiam: Uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2001.

NOVAES, Sylvia Caiuby. “Paisagem Bororo- da terra ao território”. In: *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena e os estudos rurais e urbanos*, NIEMAYER, Ana Maria & GODOI, Emília P. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves. *O Faccionalismo Caiapó: Um exercício de interpretação antropológico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Brasília. Brasília, 1995.

ORLOVE, Benjamin S. “Mapping reeds and reading maps: the politics of the representation in Lake Titicaca”. *The Journal of the American ethnological society*. Volume 18. EUA, 1994.

OVERING, Joanna. & RAPPORT, N. *Social and Cultural Anthropology: The key Concepts in Social e Cultural Anthropologie*. London and New York: Routledge, 2001.

OVERING, Joanna. “The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon”. *The Journal of the Royal Institute of Anthropological Institute*. London, 1999.

_____. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*. Volume 5, número 1. Rio de Janeiro: 1999.

_____. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*. Número 34. São Paulo, 1991.

POSEY, Darrell A. “Pykati: Kayapó mostra aldeia de origem”. *Revista de Atualidade Indígena*. Volume 3, n.15. Brasil, 1979.

_____. *Os Kayapó e a natureza*. *Ciência Hoje*. Volume 2, n. 12. Brasil, 1984.

RAMOS, Alcida Rita. “Etnology Brazilian Style”. *Trabalhos em Ciências Sociais*. Série Antropologia 89. Universidade de Brasília. Brasília, 1990.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SACK, Robert David. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAEZ, Oscar Calávia. “A variação mítica como reflexão”. *Revista de Antropologia*. Volume 45, número 01. São Paulo, 2002.

_____. “Historiadores Selvagens: algumas reflexões sobre história e etnologia”. *Antropologia em Primeira Mão*. Número 18. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, s.d.

SANTOS GRANERO, Fernando. *The Power of Love. The Moral Use of the knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Monographs on Social anthropology, número 62. London and Atlantic Highlands: London School of Economics, 1991.

_____. “Writing History into landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*. Volume 25, número 2. Indiana, 1998.

SOUSA, Cássio Noronha Iglez. *Vantagens, Vícios e Desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2000.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *Sacrifício e vida social entre os Arara*. São Paulo: Editora ANPOCS, 1997.

THORNTON, Thomas F. “Know your place: the organization of the Tlingit Geographic Knowledge”. *Ethnology, International Journal of Cultural and social anthropology*. Pittsburg: University of Pittsburg, 1997.

TURNER, Terence. *The Social Structure of the Northern Kayapo*. Tese (dissertação de PHD, Havard University). Cambridge, 1965.

_____. “Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Ed. SCHAWARCZ Ltda, 1992.

_____. “De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Série Estudos. São Paulo: FAPESP, 1993.

VIDAL, Lux. *Morte e vida de sociedade indígena Brasileira: os Kayapó- Xikrin do Rio Caeté*. São Paulo: HUCITEC, 1977.

_____. *Grafismo Indígena: estudos de antropologia da estética*. São Paulo: Edusp, 2000.

VERSWJVER, Gustaaf. Enciclopédia dos Povos indígenas. Site: www.socioambiental.org, 2002.

_____. *Enquête Ethnographique chez les kaiapo-mekragnoti*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. “Etnologia Brasileira”. In: *O que ler nas Ciências Sociais, volume V, Antropologia*. ANPOCS, 1999.

WILBERT, Johannes (Editor). *Folk Literature of the Gê indians*. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1978.