



**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
FEDERAL DO TOCANTINS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

Maria Luiza Crespo Dantas Lima

O OLHAR KARAJÁ SOBRE A NATUREZA

Palmas
2004

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Maria Luiza Crespo Dantas Lima

O OLHAR KARAJÁ SOBRE A NATUREZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Fundação Universidade Federal do Tocantins, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências do Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Odair Giralдин

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Elineide Marques

Palmas
2004

Lima, Maria Luiza Crespo Dantas
O olhar Karajá sobre a natureza/
Maria Luiza Crespo Dantas Lima –
Palmas : UFT, 2004.

150 p.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Odair Giralдин

Co – orientadora : Prof^a. Dr^a.Elineide Marques

1. Relação homem – natureza – Estudos.
 2. Ecologia Simbólica. 3. Perspectivismo.4.Karajá.
- I. Título

CDU 504.05

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIA LUIZA CRESPO DANTAS LIMA

O OLHAR KARAJÁ SOBRE A NATUREZA

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre no curso de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente da Fundação Universidade Federal do Tocantins, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Odair Giralдин
Orientador

Prof. Dr. Henyo T. Barretto Filho
Examinador externo- UnB

Prof. Dr. José Ramiro Lamadrid
Examinador - UFT

Palmas, 13 de dezembro de 2004

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço especialmente ao meu marido, Marcus Vinicius, de quem sempre recebi estímulo e apoio necessário, junto aos nossos filhos nos momentos em que me fiz ausente, e sem o qual não teria cumprido esta etapa a que me propus.

Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Odair Giralдин, pela confiança sempre demonstrada em meu trabalho, pelo cuidado na indicação de leituras e pela firmeza no cumprimento de prazos, na condução da pesquisa e escrita desta dissertação.

Agradeço a minha co-orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Elineide Marques, pela atenção de sempre.

Ao Prof. Dr. André Amaral de Toral que gentilmente atendeu ao meu pedido de enviar-me a sua dissertação de mestrado, intitulada “Cosmologia e Sociedade Karajá” (UFRJ/ 1992).

Ao Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho pela amabilidade com que me recebeu em Palmas (TO) e pelas sugestões perspicazes que muito contribuíram para a escrita deste trabalho.

À Prof./Pesquisadora Kátia Maia Flores pela sugestão da etnia Karajá como objeto de pesquisa.

Sou grata aos indígenas Karajá e Javaé que me receberam durante as rápidas visitas e que, com boa vontade, esclareceram-me as dúvidas.

Aos meus pais, Expedito e Marilena, pelo estímulo de sempre.

E, finalmente, agradeço a Deus pela oportunidade de estar no Tocantins, pelo crescimento e fortalecimento provenientes dos obstáculos que se apresentaram, e pela experiência inesquecível que foi adentrar a cultura indígena.

RESUMO

Estudos da área de Antropologia têm revelado que as relações com o meio natural, tratando-se de sociedades humanas, não são nunca relações padronizadas (no sentido de serem pensadas como universais), porque refletem maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço e o cosmos. Se para o pensamento ocidental a distinção é de oposição entre homem e natureza (herança do cartesianismo), para o pensamento Karajá a relação é de transformação a partir da interlocução contínua entre dois mundos paralelos (natural/sobrenatural). O modelo de “Ecologia Simbólica”, proposto por Descola (1996), antropólogo social francês, já aplicado na análise de outros grupos indígenas (DESCOLA, 1986) e tendo inspirado Viveiros de Castro (1996) a pensar o “perspectivismo”, é o referencial teórico para refletirmos sobre a interação dos Karajá com o meio ambiente. Tal modelo apresenta três modos dominantes de identificação da natureza (animismo, totemismo, naturalismo) e três modos de relação entre os elementos que compõem o meio ambiente (predação, reciprocidade, proteção). A pesquisa está centrada no estudo das etnografias já existentes acerca do grupo. Nesta dissertação, ao levantarmos a questão da relação dos Karajá com o meio ambiente, espera-se contribuir para o reconhecimento do Homem, não ocidental, como um elemento melhor relacionado com a natureza e demonstrar que a visão de mundo Karajá resulta em princípios que regem a vida social, econômica e religiosa do grupo, a garantir um equilíbrio (do ponto de vista Karajá) entre os recursos naturais existentes no território que habitam e a demanda da sociedade.

Palavras-chaves: Relação Homem-Natureza; Ecologia Simbólica; Perspectivismo; Karajá.

ABSTRACT

Anthropology studies have revealed that the relations with the environment, dealing with human societies, are never standardized relations (in the sense of being thought as universal), because they reflect peculiar forms of conceiving the human being, the time, the space and the cosmos. If for the western thought the distinction is of opposition between the mankind and the nature (cartesianism legacy), for the Karaja`s thought the relation is of transformation from the continuous interchange between two parallel worlds (natural / supernatural). The model of “Symbolic Ecology”, suggested by Descola (1996), a French social anthropologist, already applied to the analysis of other native groups (DESCOLA, 1986) and having inspired Viveiros de Castro (1996) to think about “perspectivism”, is the theoretical reference to reflect about the interchange between the Karaja group and the environment. This model presents three dominant forms of identifications of the nature (animism, totemism, naturalism) and three forms of relations among the elements that compose the environment (predation, reciprocity, protection). The research is centered in studies of ethnographies already existent about the group. In this dissertation, while questioning the relation between the Karaja group and the environment, we expect to contribute to the recognition of the non-westerner as a better related element with the nature and to demonstrate that the Karaja`s vision of the world result in principles that govern the social, economic and religious life of the group, to guarantee a balance (from the Karaja`s point of view) between the natural resources existent in the territory that they reside in and the society`s demand.

Key - words: Relation Mankind-Nature; Symbolic Ecology; Perspectivism; Karaja.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

		pág
MAPA 1	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KARAJÁ E JAVAÉ	47
FIGURA 1	FOTOGRAFIA AÉREA DO RIO ARAGUAIA	49
FIGURA 2	FOTOGRAFIA DA ALDEIA BOTO VELHO (JAVAÉ)	53
FIGURA 3	FOTOGRAFIA DE DESCIDA ÀS MARGENS DO RIO JAVAÉS	54
FIGURA 4	FOTOGRAFIA <i>IJASÔHETO</i> (CASA DOS HOMENS) DA ALDEIA BOTO VELHO (JAVAÉ)	58
FIGURA 5	FOTOGRAFIA BANQUINHO DO <i>IÒLÒ</i> .	62
FIGURA 6	FOTOGRAFIA RAPAZES ADORNADOS COM RAHETÒ	62
FIGURA 7	FOTOGRAFIA <i>WERYRYHYKY</i> (MENINO DE 6 A 12 ANOS)	68
FIGURA 8	FOTOGRAFIA <i>WERYRYBÒ</i> (MENINO DE 15 -16 ANOS)	69
QUADRO 1	CATEGORIAS MASCULINAS E GRUPOS DE IDADE (TORAL, 1992)	70
QUADRO 2	GRUPOS DE PRAÇA KARAJÁ E JAVAÉ (TORAL, 1992)	73
ESQUEMA 1	PLANTA BAIXA DAS CASAS RITUAIS KARAJÁ PARA O HETOHOKY (LIMA FILHO, 1994)	74
ESQUEMA 2	DISPOSIÇÃO DAS ARVORES RITUAIS ENTRE AS CASAS PEQUENA E GRANDE (LIMA FILHO, 1994)	75
FIGURA 9	FOTOGRAFIA CONSTRUÇÃO DO HERERAWO (O CORREDOR) (LIMA FILHO, 1994)	76
FIGURA 10	FOTOGRAFIA DA CASA GRANDE (LIMA FILHO, 1994)	78
ESQUEMA 3	VISTA EM PERSPECTIVA DA CASA GRANDE (LIMA FILHO, 1994)	78
ESQUEMA 4	VISTA EM PERSPECTIVA DA CASA PEQUENA (LIMA FILHO, 1994)	79
QUADRO 3	GRUPOS RITUAIS, ÁRVORES E CLASSIFICAÇÕES BOTÂNICAS (LIMA FILHO, 1994)	79
FIGURA 11	FOTOGRAFIA FACIAL: <i>OMARURÀ</i> , (CÍRCULO FACIAL CARACTERÍSTICO DOS KARAJÁ)	81
ESQUEMA 5	REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DOS NÍVEIS COSMOLÓGICOS (LIMA FILHO, 1994)	84
ESQUEMA 6	REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA TRILOGIA NATUREZA, CULTURA E SOBRENATURAL (PETESCH, 1993)	85
ESQUEMA 7	REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA GRADAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS COSMOLÓGICOS (RODRIGUES, 1993)	91
FIGURA 12	FOTOGRAFIA DE UM PAR DE ARUANÃS / <i>IJASÒ</i>	98
FIGURA 13	DESENHO DO PEIXE ARUANÃ (<i>Osteoglossum bicirrhosum</i>) (LIMA FILHO, 1994)	101
QUADRO 4:	RELAÇÃO DOS <i>IJASÒ</i> HABITANTES DO CÉU (TORAL, 1992)	104
FIGURA 14	FOTOGRAFIA DE ARUANÃ / <i>IJASÓ</i>	108
QUADRO 5	RELAÇÃO DOS ARUANÃS/ <i>IJASÓ</i> QUE PODEM VIR AOS PARES (LIMA FILHO, 1994)	109
QUADRO 6	RELAÇÃO DOS ARUANÃS/ <i>IJASÓ</i> QUE PODEM VIR SOZINHOS (LIMA FILHO, 1994)	110

QUADRO 7	RELAÇÃO DOS “IJASÒ HABITANTES DAS PROFUNDEZAS” (COMUNS AOS JAVAÉ E KARAJÁ) (TORAL, 1992)	110
QUADRO 8	RELAÇÃO DE OUTROS SERES HABITANTES DAS PROFUNDEZAS (TORAL, 1992)	110
QUADRO 9	RELAÇÃO DOS NOMES DE ESPÍRITOS <i>IJASÒ</i> (DONAHUE,1982)	111
QUADRO 10	RELAÇÃO DOS AÕNI LIGADOS ÀS ESPÉCIES ANIMAIS (TORAL,1992)	114
QUADRO 11	RELAÇÃO DOS AÕNI LIGADOS A GRUPOS HUMANOS VIZINHOS DOS KARAJÁ (TORAL,1992)	115
QUADRO 12	RELAÇÃO DE OUTROS AÕNI (TORAL,1992)	116
QUADRO 13	RELAÇÃO DOS <i>AÕNIAÕNI</i> DO MATO (LIMA FILHO, 1994)	116
QUADRO 14	RELAÇÃO DOS <i>AÕNIAÕNI</i> DA ÁGUA (LIMA FILHO, 1994)	117
QUADRO 15	RELAÇÃO DOS <i>AÕNI</i> QUE VÊM PARA OS JOGOS COM OS ARUANÃS (RODRIGUES, 1993)	117
QUADRO 16	RELAÇÃO DOS <i>AÕNI</i> QUE MORAM DENTRO DO RIO(INVISÍVEIS, CANIBAIS) - (RODRIGUES, 1993)	117
QUADRO 17	RELAÇÃO DAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DO ARUANÃS E AÕNI (RODRIGUES, 1993)	120
QUADRO 18	RELAÇÃO DAS FESTIVIDADES LIGADAS AOS <i>IJASÒ</i> (TORAL, 1992)	130
FIGURA 15	FOTOGRAFIA DE CELEBRAÇÃO DO <i>HETOHOKY</i>	131
FIGURA 16	FOTOGRAFIA DE LUTA RITUAL 132	
QUADRO 19	RELAÇÃO REFERENTE ÀS CAÇADAS RITUAIS (LIMA FILHO, 1994)	133
FIGURA 17	FOTOGRAFIA DE GRAFISMO KARAJÁ (ALDEIA BOTO VELHO)	137

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	6
1 INTRODUÇÃO.....	10
2 RELAÇÃO HOMEM – NATUREZA.....	16
2.1 Modelo de Ecologia Simbólica.....	19
2.1.1 Modos de Identificação da Natureza.....	19
2.1.2 Modos de Relação entre Humanos e Não-Humanos.....	21
2.2 Natureza, Cultura e História.....	24
2.2.1 Visão de Mundo e Noção de Tempo Karajá	24
2.3 Perspectivismo e Animismo: noção de corpo.....	32
2.4 Pensamento Ocidental versus Pensamento Ameríndio	41
2.5 Biodiversidade, Diversidade Cultural e Ética Ambiental.....	43
3 APRESENTANDO OS KARAJÁ.....	46
3.1 Movimento Histórico e Divisão Étnica.....	46
3.2 Localização Atual das Aldeias Karajá e Javaé.....	47
3.3 O Vale do Araguaia.....	48
3.4 Assentamento das Aldeias Karajá.....	53
3.5 Divisão Interna da Aldeia e Organização Social.....	56
3.6 As Chefias Karajá.....	60
3.7 As Categorias e Grupos de Idade dos Karajá (em geral).....	65
3.8 Os Membros do <i>Ijoi</i>	70
3.9 Os Grupos de Praça Karajá e Javaé.....	72
3.10 Os Grupos de Praça durante o Ciclo Ritual.....	73
4 COSMOLOGIA KARAJÁ.....	80
4.1 Níveis Cosmológicos.....	80
4.2 Os Seres Poderosos: categoria geral.....	89
4.2.1 Os seres poderosos e a comunidade.....	91
4.3. A Morte e os Mortos (<i>worysy/(k)uni</i>).....	93
4.3.1 A noção de coletivo na concepção dos seres.....	97
4.3.2 Os <i>worysy</i> e seu relacionamento com a comunidade.....	99
4.4 Aruanãs: os humanos originais.....	100
4.4.1 Lugar dos Aruanãs/ <i>ijasò</i> : aldeias aquática e celeste	102
4.4.2 Os <i>ijasò</i> e seu relacionamento com a comunidade.....	112
4.5 Os <i>aõni</i> e suas séries.....	113
4.5.1 Os <i>aõni</i> e seu relacionamento com a comunidade.....	118
4.6 Aruanã e <i>aõni</i> a questão do gênero.....	119
4.7 O xamã e o seu conhecimento.....	121

5 OS CICLOS RITUAIS KARAJÁ E JAVAÉ.....	129
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148

1 INTRODUÇÃO

Eu ainda lembro do coração descompassado e cheio de esperança, quando deixei o Rio de Janeiro e uma vida oprimida pela violência urbana.

Chegamos (eu e meus dois filhos), em 23 de dezembro de 2000, para passar o natal com o meu marido que se encontrava em Palmas desde outubro.

E já no trajeto, entre o aeroporto e o centro da cidade, fomos surpreendidos ao avistar, da janela do carro, um par de araras azuis que cortava o céu, como um prenúncio da beleza do lugar que estávamos por encontrar.

Muito sol e muito verde, a cidade de Palmas parecia iluminada. E apesar do futuro incerto, eu estava eufórica com a possibilidade de traçar o próprio destino num Estado novo e promissor.

O Tocantins é assim, meio mágico, na medida em que comporta a fantasia de uma vida melhor para pessoas vindas de diferentes partes do País. E eu me atreveria mesmo a compará-lo a uma delicada colcha de retalhos, costurada com o suor e a confiança de um povo brasileiro por demais sofrido, mas ainda capaz de sonhar e de buscar a realização desses sonhos.

Hoje, tendo vivido a sua realidade, eu vejo o Tocantins como um grande canteiro de obras. É um Estado ainda em construção, porque se mostra carente em determinadas áreas, algumas mal planejadas e outras bem-sucedidas. Mas tem, na verdade, qualidade de vida e beleza natural difíceis de encontrar em qualquer outro lugar.

Nunca vai ser a utopia que a princípio se buscou. Porém, pode vir a ter um grande futuro enquanto exemplo de convivência humana. Pois, sabendo-se rico em culturas diferentes, nos convida à reflexão de que qualquer proposta relativa ao seu desenvolvimento deve considerar também essas diversidades.

Não sei bem se por intuição, ou por força da profissão (sou psicóloga), mas fato é que, estudiosa do comportamento humano, vi renascer em mim um antigo desejo de conhecer outras visões de mundo e de natureza. E o contato com a professora/pesquisadora da UFT, Kátia Maia Flores, em função de um artigo (“O meio ambiente sob a perspectiva da história”) por ela publicado no Jornal do Tocantins, me permitiu troca de informações, orientação bibliográfica e a sugestão da etnia Karajá como objeto de pesquisa.

Não foi por acaso, portanto, o interesse pelo curso de mestrado em Ciências do Ambiente, já que a relação do homem com o meio ambiente é sem dúvida um tema instigante. E grande parte do que nós acreditamos saber sobre os povos indígenas são só histórias superficiais e imagens genéricas, grandemente empobrecedoras da realidade.

As concepções de natureza certamente variam em alguns aspectos conforme o povo indígena que se considere. Porém, algo parece comum a todos eles: é o fato de que a natureza é habitada e animada por espíritos diversos. E a sobrevivência e manutenção da vida em sociedade, no que diz respeito, por exemplo, à obtenção de alimentos e à proteção contra doenças, depende principalmente de relações harmoniosas travadas com esses “espíritos da natureza”.

Interessei-me então em estudar como os Karajá se relacionam com o meio ambiente.

Os conhecimentos que os indígenas (e outras comunidades tradicionais) têm do meio ambiente são, sem dúvida, importantes para a conservação da biodiversidade. E o resultado de uma parceria pode ser benéfico, tanto no sentido de uma maior proteção aos grandes ecossistemas naturais, quanto na possibilidade de se instituir um sistema legal de proteção a conhecimentos e práticas tradicionais, favorecendo assim um respeito mútuo tão necessário a um desenvolvimento humanizado.

Afinal, o despertar para a importância da diversidade natural, do ponto de vista ocidental, desenvolveu-se dentro de um contexto de crise ambiental atribuída à superexploração dos

recursos naturais. E a possibilidade de esgotamento desses recursos, colocando em risco a sobrevivência futura da espécie humana, tem se apresentado como uma situação-problema e nos levado a repensar a relação homem-natureza.

A noção de biodiversidade toma assim um sentido novo, porque vem nos alertar para a necessidade e urgência de uma gestão melhor adaptada à conservação dos grandes ecossistemas naturais, já que, longe de assumir um ambiente tal como lhe é dado, cada sociedade o constrói segundo suas possibilidades simbólicas e de acordo com as suas necessidades (FOLADORI, 2001, p. 62). E, para entender as causas humanas da crise ambiental, é imprescindível compreender que as relações com a natureza, tratando-se de sociedades humanas, não são nunca relações padronizadas (no sentido de serem entendidas como universais), porque refletem maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o espaço, o tempo e o cosmos.

A hipótese que está sendo tratada durante esta análise diz respeito ao seguinte fato: o esgotamento dos recursos naturais decorre diretamente da ação humana (do ponto de vista ocidental) e é exatamente no contexto das relações do homem com o meio ambiente que se devem situar as preocupações atuais para a fim de buscar as alternativas possíveis.

Para alcançar tal propósito, ao discutir a relação homem- natureza, no segundo capítulo deste trabalho, busca-se analisar o comportamento humano em face de seu ambiente e o papel das relações sociais de produção na crise ambiental contemporânea (FOLADORI, 2001, p. 102-104). Ainda neste capítulo, identificam-se conceitos fundamentais para o estabelecimento de um diálogo que o contexto de interdisciplinaridade entre áreas (Antropologia e Ciências Naturais) supõe, tais como Natureza, Cultura, Biodiversidade, História e Ecologia; descreve-se o modelo de Ecologia Simbólica, proposto por Descola (1996), antropólogo social francês, que será a base para a reflexão sobre a cosmologia e relação dos Karajá com o meio ambiente; apresenta-se a visão de mundo e a noção de tempo Karajá; busca-se abordar a noção de perspectivismo

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350-356) e de animismo (DESCOLA, 1996, p. 82), relevante para designar a relação entre o natural e o social; contrapõe-se o pensamento ocidental ao pensamento ameríndio; e relaciona-se o destino da biodiversidade (e conseqüentemente da diversidade cultural) ao conceito econômico de recursos, no que se refere ao processo produtivo, com vistas ao lucro. No terceiro capítulo, apresenta-se os Karajá em seu movimento histórico, localização territorial e organização social. No quarto capítulo, discorre-se sobre a cosmologia Karajá tratando de seus níveis cosmológicos e seres sobrenaturais; aborda-se ainda a função do conhecimento xamânico e o papel do xamã enquanto mediador da relação entre os Karajá e o meio ambiente. No quinto capítulo, descreve-se os dois principais ritos Karajá em suas especificidades: a Festa dos Aruanãs e o *Hetohokÿ*. E, muito embora o tema da relação Karajá e meio ambiente perpassasse todos os capítulos, somente nas considerações finais é que se trabalha detidamente a relação dos Karajá com o meio ambiente, propondo o **animismo** como modo de identificação da natureza e a **predação**, a **reciprocidade** e a **proteção** como modos de relação dominantes entre os elementos que compõem o universo Karajá.

Nesta dissertação, objetiva-se tanto apresentar o Homem, não-ocidental, enquanto um elemento melhor relacionado com a natureza, quanto contribuir para uma percepção maior do leque de significados que a inter-relação socioambiental pode evocar, tendo como base a cultura Karajá; bem como demonstrar que a visão de mundo Karajá resulta em princípios que regem a vida social, econômica e religiosa do grupo, a garantir um equilíbrio (do ponto de vista Karajá) entre os recursos naturais existentes no território que habitam e a demanda da sociedade.

Dessa perspectiva, a pesquisa está centrada na análise de etnografias já existentes acerca do grupo, com eventuais esclarecimentos de dúvidas em entrevistas feitas com indivíduos Karajá. No levantamento de dados, utilizou-se como principais interlocutores as obras de antropólogos que trabalharam aspectos da organização social e cosmologia Karajá, tais como: Fritz Krause

(1940-1943), antropólogo alemão, cujo trabalho etnográfico “Nos sertões do Brasil” resultou das descrições de viagens que fez às aldeias Karajá, por incumbência do Museu de Leipzig, no período de jan.1908 a fev.1909; George Donahue (1982), antropólogo americano, que escreveu a tese de doutorado “A contribution to the ethnography of the Karaja indians of central Brazil”, resultado da pesquisa de campo conduzida por ele entre os indígenas de Macaúba, Fontoura e a aldeia localizada na foz do rio Tapirapé, nos períodos de jul-dez.1976 e fev-jun.1977; Nathalie Petesch (1993), antropóloga francesa, que conduziu pesquisa entre os Karajá, nos anos 80, através do artigo “A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi”; André Toral (1992), antropólogo brasileiro, cujo trabalho de dissertação de mestrado “Cosmologia e Sociedade Karajá” resultou da pesquisa de campo, entre os Karajá das aldeias de Macaúba, Santa Isabel, Tapirapé e São Domingos, e os Javaé da aldeia de Canoanã, no período entre 1978 e 1992, e que gentilmente a meu pedido enviou-me sua obra; Patricia de M. Rodrigues (1993), antropóloga brasileira, que esteve entre os Javaé da Ilha do Bananal, no período de abr-out.1990, na aldeia de Canoanã, cuja pesquisa de campo de seis meses resultou no trabalho de dissertação de mestrado “O povo do meio”; Manuel Lima Filho (1994), antropólogo brasileiro, que realizou dissertação de mestrado sobre o ritual de iniciação masculina (*Hetohoky*), cuja pesquisa foi conduzida entre os Karajá da aldeia de Santa Isabel, nos períodos de ago-dez.1989 e jan-mar.1990, com quem conversei, em meados de jul.2004, e de cuja conversa resultaram em contribuições valiosas para a condução da escrita deste trabalho. Entrevistas, visando o esclarecimento de dúvidas que surgiram durante a leitura das obras acima citadas, foram feitas com: Iwrraru Karajá (cacique da aldeia Santa Isabel), por ocasião de evento (VI Jogos Indígenas) realizado em Palmas (TO), de 01 a 08 de novembro de 2003; Paulinho Javaé (cacique da aldeia Boto Velho) e Wagner Javaé, durante rápida visita feita à aldeia em 23 de julho de 2004.

Além destes, dialoga-se com outros autores que trabalharam com grupos indígenas em geral, tais como: Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979); Teixeira em “Um estudo da etnozoologia Karajá: o exemplo das máscaras de Aruanã” (1983); Da Matta, através das obras “Ensaio de Antropologia Estrutural” (1977) e “Relativizando: uma introdução à Antropologia Social” (1987); Mellati, através da obra “Índios do Brasil” (1987); Viveiros de Castro em “Araweté: os deuses canibais” (1986), “A fabricação do corpo na sociedade Xinguana” (1987) e “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena” (2002); Descola em “La selva culta: simbolismo Y praxis em la Ecologia de los Achuar” (1986) e “Constructing natures: symbolic ecology and social practice” (1996); Stolze Lima em “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi” (1996); Århem em “The cosmic food web” (1996); Lévi-Strauss, através da obra “O pensamento selvagem” (2002) e Giraldin em “Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas” (2004).

Tratando-se de um trabalho de cunho acadêmico, espera-se, por fim, ao levantar a questão da relação dos Karajá com o meio ambiente, contribuir para a evolução do pensamento humano pela troca de conhecimentos e experiências entre culturas diferentes, bem como para uma outra perspectiva de olhar do Homem, ocidental, em relação à natureza e às diversidades culturais, o que é tão necessário para um desenvolvimento humanizado.

2 RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA

Vincular causas humanas à atual crise ambiental já é senso comum. E, segundo Foladori (2001, p. 101-107), quando se aprofunda a discussão, sob a ótica ocidental, observa-se que os problemas ambientais, tal como se apresentam, podem ser reduzidos aos seguintes pontos: (1) superexploração dos recursos naturais, como é o caso do solo, do qual se extraem riquezas minerais e agrícolas a ritmo mais elevado que o da sua própria renovação natural; (2) poluição do meio ambiente, como é o caso da água e do ar, por causa de detritos que não se reciclam naturalmente ao ritmo de sua geração; (3) superpopulação e pobreza, constituída por aqueles que não ingressaram no processo produtivo.

Percebe-se que quaisquer destes três aspectos são efeitos externos do processo produtivo.

Sabendo que o relacionamento do ser humano com o meio ambiente se dá pela mediação do trabalho, que o trabalho humano inter-relaciona uma atividade física com um ambiente externo e com meios de trabalho transmitidos por processos anteriores, compreende-se que as diferenças na forma social de produção são decisivas na determinação de que materiais usar, do ritmo com que são usados, da forma de relacionamento com o meio ambiente e existência ou não de população excedente.

Dois exemplos ilustrarão o que se quer apontar: (1) sociedades de caçadores e coletores parecem não ter “necessidades ilimitadas”, os recursos da natureza utilizados são sempre os mesmos, é cíclico o seu ritmo de utilização, as técnicas de trabalho não são inovadas e as relações de produção supõem uma apropriação coletiva dos recursos; (2) no sistema capitalista, a concorrência estimula a inovação tecnológica, influencia a determinação de que material usar, o ritmo acelerado em que são usados e a utilização do espaço público com destino privado (e fins lucrativos).

Assim, o que se questiona é que, na maior parte da discussão sobre os problemas ambientais, apenas os efeitos negativos decorrentes do processo produtivo são abordados. Quando, na verdade, há de considerar que as gerações humanas herdaram de seus antepassados os meios de produção, distribuídos segundo determinadas regras, o que condiciona a sua organização social, reprodução cultural e relação com o meio ambiente.

Também o autor ressalta que a própria etnografia oferece inúmeros exemplos de mitos e ritos que tendem a regular a relação com a natureza. Entre os Tukano, grupo indígena da Amazônia, por exemplo, o desmatamento e cultivo ao longo do rio não é permitido, pois essa zona pertence aos peixes e estes detêm direitos sobre ela. Os trechos do rio onde se pode pescar estão cuidadosamente delimitados, assim dois terços do rio estão fora do alcance dos pescadores. E esse é tanto o lugar de descanso dos antepassados, que não se deve perturbar, quanto na prática servem como terreno de desova das espécies aquáticas.

Nesse sentido, não discutir a “forma social” de produção, no momento em que a crise ambiental traz impactos de longo alcance temporal para a humanidade, é supor que a forma capitalista (e naturalista) de objetivação da natureza, própria das sociedades ocidentais, é a única possível, contra o que assinala a história da humanidade.

Se para as Ciências Ambientais, o conceito de **Natureza** engloba tudo o que existe no mundo natural, supostamente ainda não modificado pela ação do homem (DIC. BRASILEIRO DE CIÊNCIAS AMBIENTAIS, 2002, p. 165), estudos diversos de Antropologia têm demonstrado que toda sociedade institui determinada idéia do que seja a natureza.

Assim, o conceito de natureza não pode ser pensado enquanto conceito universal. Diversos são os olhares sobre a natureza e este aspecto constitui um dos pilares sobre os quais as diferentes sociedades erguem as suas relações sociais, a sua produção material e espiritual, enfim, a sua cultura.

O que para nós, ocidentais, é a natureza?

Certamente, consideramos que são as espécies naturais (animais, vegetais, minerais), os recursos hídricos, as condições climáticas, dentre outros, compreendendo não apenas uma diversidade dentro das espécies, mas também dos ecossistemas, dos “ habitats ” e até das paisagens as quais estão inseridos, tal qual nos informa o conceito de **Biodiversidade** (DIC. BRASILEIRO DE CIÊNCIAS AMBIENTAIS, 2002, p. 30). O próprio homem entra no âmbito da natureza naquilo que ele tem de “natural” (gens, células, órgãos). O homem, porém, dono de uma razão (e por isso, especialmente distinto da natureza) foi o único animal capaz de construir cultura. A natureza passa então a ser vista como naturalmente existente e anterior ao homem enquanto ser social (SANTOS, s.d.).

Mas, o que falar da relação natureza/cultura naquelas sociedades que não sofreram as mesmas influências do pensamento ocidental (natureza e cultura em oposição), que atribuem ingredientes culturais humanos a certos animais e em que espécies humanas e não-humanas estão ligadas por um *continuum* social comum?

Dessa perspectiva, a noção de biodiversidade, abordada do ponto de vista das Ciências Ambientais, toma um sentido novo porque vem nos alertar para a urgência de uma gestão melhor adaptada à preservação dos grandes ecossistemas naturais (que incluem elementos bióticos e abióticos do ambiente e suas interações), considerando também as múltiplas visões desse meio proporcionadas pelas sociedades que habitam aquele ambiente.

Se a **Ecologia**, enquanto ciência, estuda a dinâmica do funcionamento do sistema natural como um todo, nos seus aspectos morfológicos, químicos e físicos do ambiente (DIC. BRASILEIRO CIÊNCIAS AMBIENTAIS, 2002, p. 89), o modelo de **Ecologia Simbólica** propõe o estudo das relações que se estabelecem entre os elementos que compõem o meio

ambiente, tal como construído simbolicamente pelas sociedades localizadas naqueles contextos. Tal modelo apresentado por Descola (1996), antropólogo social francês, e já aplicado na análise de outros grupos indígenas, conforme Descola (1986), Árhem (1996), Lima (1996) e tendo inspirado Viveiros de Castro (2002) a pensar o “perspectivismo”, será a base para a reflexão do quanto a cosmologia e a relação dos Karajá com o meio ambiente se aproxima desse modelo.

2.1 MODELO DE ECOLOGIA SIMBÓLICA

O modelo proposto por Descola (1996) apresenta três modos dominantes de identificação da natureza (**animismo**, **totemismo**, **naturalismo**), mas que só se tornam de fato relevantes quando mediados pelos modos de relação entre os elementos que compõem o ambiente (**predação**, **reciprocidade**, **proteção**).

Cabe aqui uma breve descrição do modelo.

2.1.1 Quanto aos modos de identificação da natureza

O **animismo**, típico das cosmologias não-ocidentais, dota os seres não-humanos (animais, vegetais, espíritos) de disposições humanas como também de atributos sociais, chegando em alguns casos a conferir-lhes ingredientes culturais, tais como hábitos, rituais, músicas e danças próprias. Comum nas comunidades tradicionais, essa concepção orienta comportamentos sociais, permite interpretar acontecimentos e tomar decisões. Por exemplo, entre os Achuar (DESCOLA, 1986, p. 266), grupo indígena do Equador, uma relação harmoniosa com *Nunkui*, espírito tutelar das roças e, segundo eles, “mãe” de todas as plantas cultiváveis, garante abundância e longevidade às plantações. Já entre os Karajá, observa-se a crença de que uma relação

harmoniosa com os *ijasò* (espíritos relacionados às fontes tradicionais de alimento) garante fartura de alimentos e proteção contra doenças e feitiços. Os *ijasò* são comumente descritos com uma aparência humanizada. A maioria deles vive nas profundezas, em casas de pedra de grandes proporções, juntamente com o seu *ijoi* (que designa um grupo de homens, geralmente parentes). E lá, criam tartaruga (*Podocnemis sp*) e porco-do-mato (Família Tiassuidae), da mesma forma que na superfície terrestre o homem cria o gado; e também colhereiro (*Ajaia ajaja*), arara azul (*Anodorhynchus hyacinthicus*) e papagaios (Família Canidae), com os quais fazem sua plumária. Vivem ainda em níveis celestes, mostrando-se responsáveis pela manutenção da flora, ou na superfície terrestre, na mata (mais adiante veremos que alguns seres se apresentam ora como *ijasò* ora como *aõni*). Eles têm seus adornos, danças e músicas próprias. Uma comunidade singular, que vive em fartura contínua e sempre mobilizada para a realização de festas (TORAL, 1992, p.147-154).

O **totemismo** é efetivamente uma lógica classificatória, a partir das diferenças e descontinuidades empiricamente observáveis entre as espécies naturais, com vistas a oferecer uma ordem às relações sociais em unidades distintas. Um exemplo: os *Rikbactsa* (SANTOS, s.d.), povo indígena do noroeste do Estado do Mato Grosso, organizam sua sociedade em dois grandes grupos, em duas metades, uma associada à “arara amarela” (*makwaratsa*) e a outra à “arara vermelha”, também chamada “arara cabeçuda” (*hazobiktsa*). Cada metade encontra-se dividida em seis grupos de descendentes, os clãs, todos eles batizados com nomes de animais e plantas silvestres. Mas, esta identificação dos diferentes grupos, que toma como referência as distintas espécies naturais, em nada conecta seus membros aos seres homônimos da natureza. Toma-os simplesmente como referências diferenciadas do mundo visível para auxiliar na classificação das diferenças sociais.

O **naturalismo** é a cosmo-visão por excelência do pensamento ocidental, visto que os elementos do meio ambiente são pensados como distintos da concepção do homem enquanto ser social. O homem, especialmente distinto da natureza e dono de uma razão, foi o único animal capaz de construir cultura. Dessa maneira, a natureza passa a ser vista como naturalmente existente e anterior à condição humana; a natureza tem sido assim uma invariante quando em oposição à cultura. Numa situação em que o homem é superior (herança do pensamento cartesiano), essa forma de pensar e agir sobre o meio ambiente tem contribuído para o agravamento da problemática ambiental, pois leva à superexploração dos recursos naturais com objetivos econômicos. Entre os Karajá, embora já se observe a caça e a pesca com fins comerciais, dificilmente poder-se-ia acusá-los (com base neste padrão de compreensão naturalista) de estarem causando danos ao meio ambiente. Já que um relacionamento harmonioso com os “espíritos da natureza”, no que se refere ao uso dos recursos naturais, é o que garante a proteção do meio ambiente.

2.1.2 Quanto aos modos de relação entre humanos e não-humanos

A **predação** se estabelece quando, na relação entre humanos e não-humanos, não se concebe nenhum sistema de troca. É um modo de relação que se observa no animismo quando, por exemplo: entre os Makuna da Amazônia (ÁRHEM, 1996, p. 189), as plantas, frutos e sementes são apenas “caça” (alimento) e nunca caçadores na cadeia alimentar; entre os Achuar (DESCOLA, 1986, p. 280), grupo indígena do Equador, pela crença de que a mandioca tem o costume de chupar o sangue dos humanos, especialmente de crianças pequenas e de idosos, sangue que ela necessita durante a fase inicial de seu crescimento; e entre os Karajá (TORAL, 1992, p. 144) quando, na prática da “incorporação”, o espírito chegante se impõe ao

espírito inquieto destituindo-o de qualquer ação sobre aquele corpo. Se observa no totemismo quando, entre os aborígenes australianos, a busca de alimento não carrega em si um significado simbólico (como, por exemplo, a crença em “donos” espirituais da fauna e da flora que limite uma demanda extensa em relação aos recursos naturais); e no naturalismo quando as relações são pautadas na exploração sem limites dos recursos naturais, como se observa entre os ocidentais.

A **reciprocidade**, por outro lado, baseia-se no princípio da estrita equivalência entre humanos e não-humanos compartilhando a biosfera. É um sistema de troca recíproca de alimentos, fluxos vitais e serviços, que se estabelece entre os vários habitantes do cosmos. Um modo de relação que se observa principalmente no animismo, quando esta troca revitalizante com a natureza envolve, por exemplo, homens e espíritos. Observe-se que, entre os Makuna (ÅRHEM, 1996, p. 200) e mesmo entre os Karajá (TORAL, 1992, p. 220), em momentos de celebração, quando se exige uma maior reserva de alimentos, o xamã realiza um ritual no qual pede autorização aos “donos espirituais” dos animais para uma caça ou pesca mais extensa; em troca ele oferece “comida espiritual” (folha de coca, tabaco e cera de abelha, no caso dos Makuna; *calugi* [bebida fermentada de arroz ou milho], peixe, vegetais, dentre outros, no caso dos Karajá).

A **proteção** implica um contato direto e permanente com os seres protegidos, e um tipo de dependência entre humanos e não-humanos, geralmente recíproca, quando garante uma base de subsistência, um laço emocional, ou um laço com determinada divindade protetora. É um modo de relação que se observa no animismo quando, por exemplo, na Índia é preciso que exista a vaca enquanto animal sagrado para que se proteja a “divindade” e por ela seja protegido; e mesmo entre os Karajá (TORAL, 1992), quando se observa a relação com os *ijasò* (responsáveis pela fauna e flora) e com os *xerimbabos* (animais de estimação, como o cachorro). Observa-se

também no naturalismo quando, no caso das espécies domesticadas, o gado e as aves são tidos como base de subsistência. Neste caso, implica em uma proteção utilitária.

Prosseguindo em nossa reflexão, após descrição do modelo de Ecologia Simbólica, podemos apontar a seguinte citação de Viveiros de Castro: “as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, diversamente de seus análogos ocidentais, sinalizam “pontos de vista” e não conceitos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

Ou seja, no modo anímico (aqui consideramos animismo enquanto “ponto de vista do Outro”) a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo meio sociocósmico. E não, “uma oposição entre homem e animal, realizada longe do corpo e ao longo de categorias individualizantes, onde o natural e social se auto-repelem por definição (...)” (RODRIGUES, 1993, p. 85-86), característica da visão naturalista do Homem ocidental.

Assim, “o intervalo entre a natureza e sociedade é ele próprio social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 364). Não é coincidência, portanto, o fato de o sangue do peixe ou da caça assumir a forma de sangue do “Outro”, de sangue alheio e estranho, tanto como o sangue de outra pessoa enquanto fluido corporal (e vital) - (RODRIGUES, 1993, p. 54-55). É a aliança com o “Outro” que enfraquece ou fortalece, dependendo do contexto. E esse é um dado fundamental para entendermos que a natureza é parte de uma socialidade englobante. O que uns chamam de natureza pode bem ser a cultura de outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361-364).

As páginas que se seguem têm, portanto, sua base interpretativa no “perspectivismo ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350) a embasar a noção de “ponto de vista”, que evoca a noção de animismo, recuperada por Descola (1996), para designar a relação entre o natural e o social. Porém, Viveiros de Castro vai além do animismo proposto por Descola, ao considerar que por ter corpos diferentes, os pontos de vista são também diferentes (ainda que

todos sejam pontos de vista humanos). Mas, dependendo do corpo que se tem, considera-se a si próprio humano e ao outro animal.

2.2 NATUREZA, CULTURA E HISTÓRIA

Marshal Sahlins, em sua obra “Ilhas de História”, afirma que “a história é ordenada culturalmente nas diversas sociedades, de acordo com a significação das coisas. Mas, o contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na ação” (SAHLINS, 1990, p. 7).

Ou seja, agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, os indivíduos chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram consensos, cada qual a sua maneira. Como já observado entre a cultura ocidental e a cultura ameríndia. Portanto, Sahlins conclui que em “culturas diferentes, historicidades diferentes” (*idem*, p. 11).

E, se vamos falar do “olhar Karajá sobre a natureza”, é importante voltar a enfatizar que estudos de Antropologia têm apontado que cada cultura interpreta a natureza de uma maneira muito particular (ÁRHEM, 1996; DESCOLA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

2.2.1 Visão de mundo e noção de tempo karajá

Talvez as colocações de Sahlins (1990) possam ser melhor compreendidas apresentando a visão de mundo e a noção de tempo Karajá, relacionando-as com a multiplicidade de símbolos que dão um sentido às relações sociais e cerimoniais do grupo.

Entendemos que o indivíduo Karajá, ao se colocar no mundo, evoca um movimento de ida e volta no tempo, que se contextualiza no próprio corpo (incorporação/excorporação), na relação com o outro (natural/sobrenatural) e no calendário ritual (de acordo com a disponibilidade sazonal de alimentos).

Segundo Rodrigues (1993, p. 88-101), o ciclo de vida individual, o tempo coletivo e o tempo do universo seguem a mesma lógica. Talvez o movimento pendular seja o mais próximo dessa noção de tempo, pois é um movimento contínuo de idas e vindas. Mas, o início sempre coincide com o fim e ambos seriam um dos extremos do pêndulo. O outro extremo seria o auge do processo, o ponto a partir do qual se dá o retorno ao ponto inicial. Por exemplo, todos os indivíduos, homens ou mulheres, ao nascerem, começariam de um zero energético, havendo a seguir um acúmulo gradual de energia até um determinado ponto máximo. A partir desse ponto, que pode ser a menstruação, a relação sexual, ou o nascimento de um filho, a pessoa começa a retornar ao ponto zero, perdendo gradualmente o estoque de energia acumulada e iniciando o processo de envelhecimento. Um processo contínuo de transformação que conduz à morte.

O mesmo princípio se observa na classificação do tempo relativo a um dia. O dia é um processo que começa do zero (três da madrugada), atinge um ponto de transição (três da tarde) e gradativamente retorna ao ponto inicial, dando lugar à noite. O ciclo anual de secas e enchentes também é concebido dentro dos mesmos parâmetros. A água que vai e volta é o referencial e o rio cheio o ponto máximo de um movimento que se inicia com as chuvas. Com o fim das chuvas, inicia-se um movimento cujo auge é a seca, ou o verão. Assim como o dia e a noite, um ciclo é a continuação do outro, ligados pelo movimento contínuo das águas. E a cheia é o referencial para se contar os anos. O período de um ano é visto como a junção de duas estações diferentes, cujo marco principal é a época do rio cheio. Desse modo, a idéia que está por trás da noção de “vai e volta” é que os anos e os dias não se sucedem, mas apenas se repetem .

Em termos de calendário ritual, não é difícil perceber que parece seguir o mesmo ritmo do tempo pendular, partindo de um zero inicial, entre a seca e a cheia, para aumentar progressivamente e atingir o ponto máximo no auge da cheia, com grande concentração de atividades rituais e de pessoas. A partir daí, começa o período de volta ao ponto inicial, com diminuição progressiva dos rituais e dispersão da população pelas praias do rio no auge do verão. É enfim um ritmo similar ao descrito até agora, caracterizado pela idéia de “vai e volta”, de constante recomeçar. Essa repetição do tempo, em um movimento de “vai e volta”, produz uma ligação entre o presente, de um lado, o futuro e o passado de outro, coincidentes e no mesmo lugar. O tempo original e o atual estão ligados pelo movimento de eterno retorno.

Assim, a morte ou ida para a aldeia do fundo das águas tem um sentido de “volta” ao lugar de origem, dos tempos míticos, de onde saíram os primeiros Karajá, de modo que o futuro (a existência após a morte) é realmente uma volta ao passado. O que demonstra que os Karajá em geral não fazem distinção valorativa entre mito e história. Ou seja, os mitos não têm uma conotação de falsidade em oposição à história. E, como já ressaltado anteriormente, mito é história.

Toda cosmologia Karajá é baseada no tema de um mundo prévio, a partir do qual este veio a existir (DONAHUE, 1982, p. 210). Aceitam também a existência de um ser criador, com poderes de transformação, a quem chamam *Kÿnyxiwe* (LIMA FILHO, 1994, p. 138), além de outros seres transformadores dos tempos originais, tais como: *Tainahãkÿ* (responsável por trazer as plantas cultiváveis do céu para a terra) - (DONAHUE, 1982, p. 213), *Uelÿ* (responsável pelo aparecimento da água e da reprodução através da gravidez) - (RODRIGUES, 1993, p. 107). Todos, no entanto, são apenas uma das formas assumidas por *Xiburè*, esta sim a entidade geradora de tudo o que existe na superfície da terra e em outros planos cosmológicos (TORAL, 1992, p.138).

A formação do mundo natural, portanto, foi feita graças aos conhecimentos e poderes de que dispunham esses personagens mitológicos (*idem*, p. 171). Seres das profundezas e celestes atuam como intermediários na relação com as fontes tradicionais de sustento. O nível das profundezas nos reporta à aldeia original e os níveis celestes são o território do novo, do risco, da ambigüidade, semelhante à aldeia terrestre. O primeiro advém de seu passado e os segundos inclinam-se ao seu futuro, um ideal de existir, juntamente com *Xiburè* no mais alto nível celeste (*ibidem*, p. 212).

As narrativas a seguir mostram como a aliança com o Outro (natural/sobrenatural) está na origem das transformações do mundo.

O mito de origem

Kÿnyxiwe é o nome que os Karajá atribuem a um ser especial, geralmente, associado a Deus. Kÿnyxiwe tem poderes transformadores e é o criador do mundo. Ele é a origem das coisas. Do nada fez a terra (...) A terra era seca, não havia estações e nem existia luz (...) O criador estava muito só na terra e devagar a foi transformando. Primeiro, ele foi cavando o chão, abrindo valas e acumulando montinhos de terra. Depois ele fez surgir as cabaças, com a água e as foi entornando sobre as montanhas até que, encharcada, começou a vazar em forma de cascatas, inundando as valas profundas e rasgando outras pelos caminhos, formando rios e lagos. As águas foram lavando a terra e formando praias. Para dar sossego às águas, ele colocou pedras no caminho, formando alegres cachoeiras. A tenda da terra era o céu (...) Kynÿxiwe fez crescer os cabelos da terra, as árvores (...) Depois brotaram as flores perfumadas que dão origem às florestas (...) não parou aí. Lançou no espaço vazio uma cuia de água, dando origem à tenda de chuva, o céu onde moram as nuvens, sob os cuidados do dono do trovão, relâmpago e chuva (...) Com o sopro da vida, ele deu alento a tudo que criou, formando as almas (uni) que são as poderosas forças invisíveis da natureza, difícilimas de serem controladas (...) Por fim, criou o reino animal (...) No começo todos os bichos falavam a mesma língua e (...) eram amigáveis. Para cada animal ele deu uma alma e para os grupos aparentados um animal-xamã, com muitos poderes mágicos, responsáveis pelos seus destinos e proteção geral (...) Os animais conversavam com o criador (...) Foi assim que certa ocasião os peixes-aruanã, através do guardião Ijanakotu, pediram a Kynÿxiwe que os transformasse em outra espécie animal (...) Kynÿxiwe permitiu então a transformação lenta e progressiva dos peixes em outra espécie animal, que antes não havia. E assim surgiram os Karajá (LIMA FILHO, 1994, p. 139-140).

O mundo das profundezas

Koboi, o Avoengo dos Karajá, vivia com o seu povo na região subterrânea. Aí brilhava o sol quando era noite sobre a terra, e vice-versa. Certa vez chegou até lá o grito da seriema (*Dicholopus cistatus*), ave do campo, e Koboi resolveu seguir o grito em companhia de algumas pessoas. Alcançou um buraco que conduzia à superfície da terra. Mas, somente seus companheiros puderam atravessá-lo, enquanto ele próprio ficou preso na abertura, por causa das grandes dimensões de seu corpo (...) Os Karajá vagaram pela região, encontrando muitos frutos, como bacuri, pequi, fruta de veado, bem como abelhas e mel silvestre (...) Levaram tudo isso ao lugar que Koboi estava (...) Quando voltaram para junto de seu povo, mostrando os frutos, a maior parte de sua gente quis sair para a superfície da terra. Assim, uma parte se foi e povoou a terra. O restante ficou com Koboi no mundo subterrâneo. Continuam vivendo na plenitude de seu vigor, enquanto a gente que está sobre a terra se aproxima cada vez mais de sua extinção (LIMA FILHO, 1994, p.141).

Tainahãky: a estrela grande

O dono do milho é *Tainahãky* (estrela grande) e se chama *Adokohi*. Havia uma moça chamada *Akohire*. Ela estava olhando o céu e viu a estrela mais bonita, era grande e dourada. A moça queria pegar a estrela na mão como a flor. A estrela ouviu a moça e de noite veio como gente. Ao chegar à casa da moça era um velho com cabelos brancos e pele manchada. O velho procurou a moça que queria brincar com ele e queria casar com ela. A moça não quis porque ele era velho. Havia três irmãs e uma era mais nova que *Akohire*. A mãe de *Akohire* disse que esta deveria casar porque ela queria brincar com ele. Mas *Akohire* não gostava do velho. A mãe, então, perguntou para a filha mais nova e esta aceitou se casar com o velho. Todos ficaram com raiva do velho porque casou com a moça nova. O velho foi trazendo peixe, mel e caça. Ele trabalhava na roça, sozinho. Quando ia ao mato, o velho tirava a pele velha e ficava rapaz e deixava a pele velha pendurada (...) O homem teve um filho. Quando o pai estava no mato, o garoto e a mãe foram atrás, mas às escondidas. De longe viram a pele do velho, que estava trabalhando; estava novo, bonito e com os cabelos grandes. A moça assustada chamou o homem (...) O homem pediu para a esposa não contar o que vira, senão ela morreria. A moça fez o que o marido lhe pediu (...) No outro dia o homem foi pescar e voltou novo, bonito, cabelo bem trançado, comprido, com *dexi* e *deobute* (braceletes). O homem veio brincando, pintado de jenipapo e bem enfeitado. A irmã mais velha, ao ver o rapaz na esteira tirando a trança do cabelo, logo quis brincar com a estrela e passou a lhe dizer que ele era bonito e perguntou porque ele não havia se casado com ela (...) *Akohire* disse então à sua mãe que queria deitar-se com o cunhado. A mãe proíbe porque a lei Karajá não permite e a esposa pode ficar com ciúme. *Akohire* teimou, repetindo o desejo até que se transformou num pássaro (...) A outra irmã havia casado com a cobra *Hukumari*. Cada uma tinha um filho. *Tainahãky* teve um menino e *Hukumari* (cobra) também. *Hukumari* gostava de pescar; *Tainahãky* gostava da lavoura (...) O filho de *Hukumari* bateu no filho da estrela e este retornou para casa chorando e contou tudo ao pai (...) *Tainahãky* pegou uma espiga grande. A esposa assou e deu para o filho, que passou a andar, comendo o milho. O filho de *Hukumari* viu e pediu um pedaço (...) o filho da estrela negou (...) e bateu no menino (...) O filho de *Hukumari* foi à casa da avó e sua tia

havia pescado um peixe de couro de pedra. O menino trouxe mais de dez amarrados na embira (...) A mãe disse que os peixes pareciam sapo (...) O menino ficou com raiva porque a mãe não quis assar os peixes. *Hukumari* também ficou com raiva da mulher e disse que o filho iria morrer e depois ela (...) *Hukumari* comunicou aos sogros que ele iria voltar para a aldeia do fundo d'água. Ficou apenas *Tainahãky* colhendo tudo que havia plantado. A estrela ficou muitos anos e depois falou aos sogros que queria voltar para a sua terra e iria levar a esposa e o filho, porém ele primeiro deveria morrer, porque era muito difícil levar alguém vivo. Primeiro morreu o filho e depois a esposa. Antes *Tainahãky* deixou os alimentos e já havia ensinado como plantar e colher. E assim foi para o céu com a mulher e o filho. Por isso tem milho na terra (LIMA FILHO, 1994, p.145).

Na concepção de mundo Karajá o meio ambiente não surge do nada, é “transformado” a partir de um outro mundo já existente. E então, é essa relação de transformação, pela interlocução contínua entre dois mundos paralelos (natural/sobrenatural), o ponto forte a ser explorado nesta pesquisa. Sabemos que o conceito de natureza e cultura em oposição, construído ao longo dos anos, na sociedade ocidental, também não surgiu por acaso, é resultado de uma série de deslocamentos do pensamento ocidental ao longo da história.

Podemos mesmo dizer então que a separação homem-natureza, característica do pensamento ocidental, tem sua matriz filosófica no pensamento clássico. Sócrates sustentava que os deuses haviam disposto tudo em benefício do homem. E em Aristóteles, é ainda mais visível essa imagem de uma natureza criada para a utilização pelos seres humanos. Mas foi, sobretudo, com a influência judaico-cristã que a oposição homem-natureza adquiriu maior dimensão. Os cristãos da Idade Média vão afirmar decididamente que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”. Localizado num lugar privilegiado, do alto, Ele tudo vê e controla. O homem é assim dotado de um privilégio. À imagem e semelhança de Deus, tudo pode. Aparece como um intermediário entre Deus e o mundo natural, para ordená-lo e dominá-lo. Enfim, com o cristianismo, os deuses já não mais habitam a natureza. Esta, dessacralizada, pode ser tomada como objeto. E se o homem tudo pode, ele tudo conquista. A natureza se transforma então em mercadoria. O mercantilismo assim se afirma e se torna, com o colonialismo, senhor e possuidor

de todo o mundo. Na Idade Moderna, entre os séculos XVII e XVIII, com Descartes entre outros, essa oposição homem-natureza, espírito-matéria, sujeito-objeto, se tornará mais completa, constituindo-se no centro do pensamento moderno e contemporâneo. Aqui, dois aspectos da filosofia cartesiana vão marcar a modernidade: (1) a natureza é vista como um recurso; (2) o homem passa a ser visto como o centro do mundo. O homem, então, instrumentalizado pelo pensamento científico pode penetrar os mistérios da natureza e assim tornar-se “senhor e possuidor deste”, utilizando-a para os fins que desejar. Com a industrialização capitalista, essa tendência será levada às últimas conseqüências. Qualquer tentativa de pensar o homem e a natureza de uma forma integrada torna-se agora mais difícil, até porque a divisão não se dá somente enquanto pensamento. A divisão social e técnica do trabalho agora faz parte do mundo concreto dos homens. E não pensar de modo fragmentado, passa a ser cada vez mais característico daqueles que parecem ter perdido o sentido de realidade. A Revolução Industrial, muito mais que uma profunda revolução técnica, foi então o coroamento de um processo civilizatório que almejava dominar a natureza e para tanto submeteu e sufocou os que se opunham. Em nome da ciência e de uma economia de mercado, tem-se justificado toda uma prática de dominação da natureza. E de mãos dadas com a destruição da natureza, o crescimento do capitalismo produziu também efeitos sobre a própria espécie humana. Substituiu o antigo trabalho servil e de produtores independentes pelo trabalho assalariado e fomentou o surgimento de um modo de vida de aglomerações (população excedente à produção) e de sobreexploração. Submeteu as sociedades ao capital, ignorando que os povos subjugados e as classes exploradas também faziam parte do meio ambiente (FOLADORI, 2001, p.107-111).

Enfim, o Homem ocidental cria os mecanismos de exclusão social, mas também de exclusão da natureza, na medida em que a manipula sem nela se integrar.

Já no pensamento Karajá, o conhecimento do ambiente é simultaneamente material e espiritual, e os seres humanos não estão separados daquilo que os povos não-indígenas concebem como meio ambiente. Isso influencia profundamente a organização social, reprodução cultural e relação do Homem Karajá com o meio ambiente.

Neste cenário, o xamã (*hàri*) é aquele que pode controlar e comunicar certas forças sobrenaturais, e com esta habilidade é o mediador da interlocução contínua entre o Homem Karajá e os elementos que compõem o meio ambiente, inclusive os “espíritos da natureza”. Os Karajá parecem assim se beneficiar dessa parceria com os seres espirituais, em termos de aumentar as possibilidades de obtenção de alimentos e de proteção da aldeia. Mas, ao mesmo tempo, podem ser prejudicados se não atenderem às exigências de apaziguamento desses espíritos pela oferta de comida e cumprimento de determinadas regras, no que se refere à obtenção de alimentos (caça, pesca, cultivo agrícola) e ao “segredo” masculino relativo ao contato com os seres espirituais (DONAHUE, 1982, p. 205-206).

Observa-se, portanto, que o condicionante sobre como os Karajá pensam a natureza está em seus mitos e atividades rituais, e não em pensamento especulativo. Mito para os Karajá não é uma fantasia, mito é história. Uma história que se expressa pela sua localização territorial, divisão interna da aldeia, organização social e atividades rituais.

Em capítulo adiante (cap. 4), veremos detalhadamente que eles aceitam a existência de um ser criador, com o poder de transformação, a quem chamam *Kjnyxiwe*. Toda sua cosmologia é baseada no tema de um mundo prévio do qual este veio a existir (uma aldeia original que se localiza nas profundezas, sob as águas do rio Araguaia). E os chamados “espíritos da natureza” se apresentam como: *worysy*, *aõni* e *ijasò*.

Worysy é no que as pessoas comuns se transformam quando morrem. São uma espécie de protetores dos seus descendentes e participam do cotidiano da aldeia. Os *aõni* tem algumas

características semelhantes ao animal que lhe empresta o nome, porém, são representados como que humanizados em sua aparência, podendo também tomar a forma de “seres fantásticos”. São temidos quando relacionados ao poder e ao conhecimento xamânico, mas, outros, pelo contrário, são aliados e queridos pelos Karajá por seu papel na luta contra forças que ameaçam a comunidade. E os *ijasò*, de forma indefinida, embora em alguns relatos sejam ditos semelhantes à forma humana, são entidades protetoras e geralmente relacionadas às fontes tradicionais de subsistência, porém, podem representar ameaça quando não alimentados.

A existência sob muitas formas é, portanto, uma noção sempre presente no pensamento Karajá. Daí, a relação de transformação (TORAL, 1992, p.138-212). Em narrativas mitológicas e cantos xamânicos aparecem seres de diversas origens e em aparências diferentes. Seu estado (*worysy, aõni, ijasò*), porém, é sempre contextual (*idem*, p. 111).

Observa-se ainda que a “dança dos espíritos” tem sido o ponto alto das festividades. Em torno dessas danças espirituais se manifestam muitos dos valores sociais e espirituais dos Karajá. É assim atividade central da aldeia (DONAHUE, 1982, p. 274).

Como bem ressalta Da Matta, no caso das tradições culturais existe uma interação complexa e recíproca entre as regras sociais e o grupo que as realiza na prática. Se as regras vivem o grupo, o grupo também vive as regras. E é esse duplo vivenciar e conceber que permite a singularização, valorização e preenchimento do tempo, tornando-o visível, significativo e precioso. De tal modo que, numa sociedade humana, seus membros acabam por perceber a tradição como algo que lhes pertence, que pertence aos ancestrais e espíritos que os legitimam, que atualizam e honram no espaço atual e no presente. Sociedades sem tradição são assim sistemas coletivos sem cultura (DA MATTA, 1987, p. 49-50).

2.3 PERSPECTIVISMO E ANIMISMO – NOÇÃO DE CORPO

Começemos com a análise do que Viveiros de Castro propõe:

(...) o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

Esse “ver como” refere-se literalmente a perceptos (aspecto sensorial do fenômeno) e não a conceitos (aspecto categorial), o que sugere transição; ou seja, perspectivas cruzadas entre o material e o espiritual, o objetivo e o subjetivo. Assim, “os humanos vêem os humanos como tal e os animais como animais, quanto aos espíritos, ver estes seres invisíveis não é usual (embora habilidade xamânica); vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

Tal concepção estaria associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é uma aparência corporal variável (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana. “Quando reunidos em suas aldeias na mata, os animais despem as roupas e assumem sua figura humana. Em outros casos, a roupa seria como que transparente aos olhos da própria espécie e dos xamãs humanos” (*idem*, p. 351).

Teríamos assim uma noção de “roupa” enquanto expressão da “metamorfose” inerente ao “mundo transformacional” proposto pelas culturas amazônicas. Para o pensamento ameríndio, então, tendo sido outrora humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente (*ibidem*, p. 351-356).

Isso se observa, por exemplo, quando Rodrigues cita que, entre os Javaé, “os animais (...) não são considerados antagônicos aos homens, mas apenas uma gradação de humanidade”

(RODRIGUES, 1993, p. 196). De maneira análoga é a compreensão de Lévi Strauss, citada por Viveiros de Castro (2002, p. 355), para quem “os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos”.

E nos diversos registros existentes acerca dos Karajá (DONAHUE, 1982; TORAL, 1992; PETESCH, 1993; RODRIGUES, 1993; LIMA FILHO, 1994), confirma-se que inúmeras são as versões que indicam a transformação dos humanos em peixes aruanãs (*Osteoglossum bicirrhosum*), ou de humanos em outras espécies animais. Por exemplo, o mito transmitido por Arutana (líder religioso Karajá) a Lima Filho (1994, p. 99-100) para justificar a imobilidade rígida imposta aos *jyrè* (recém-iniciados) durante o primeiro dia de confinamento (ficarão confinados durante 7 dias) na Casa Grande. Arutana ressaltou que muitos foram os *jyrè*, segundo o mito, que se transformaram em bichos como macaco (Primata), guariba (*Allouatta fusca*) e porco-do-mato (Família Tiassuidae). E acrescentou que não matam nem macaco, nem guariba, porque foram transformações de sua própria gente.

Contudo, observa-se que tal interdição alimentar não se aplica em relação ao aruanã e ao porco-do-mato. Não encontrei, porém, explicação para o fato nos registros impressos acerca dos Karajá e nem mesmo durante contato com indígenas do grupo com quem tive oportunidade de esclarecer algumas dúvidas. Esta pergunta foi feita a *Iwrraru*, cacique Karajá da aldeia de Santa Isabel, por ocasião dos Jogos Indígenas realizados em Palmas-TO, de 01 a 08 de novembro de 2003 e a Wagner Javaé, da aldeia Boto Velho, durante visita que fiz à aldeia em 22 de agosto de 2004. Nenhum dos dois soube responder o porquê da não interdição.

Mas, retomando a reflexão anterior, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

Viveiros de Castro também sinaliza que nas culturas da Amazônia ocidental, em especial naquelas que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas é tão presente quanto a dos animais (*idem*, p. 357), como, por exemplo, entre os Makuna da Amazônia (ÁRHEM, 1996, p. 189). Acrescento aqui a observação de que está presente entre os Achuar (DESCOLA, 1986, p. 266), grupo indígena do Equador, para quem uma relação harmoniosa com *Nunkui* (espírito tutelar das roças) é condição necessária para a prática eficaz da horticultura. Enquanto mito de origem das plantas cultiváveis, *Nunkui* é a “mãe” de todas as plantas cultivadas. E as mulheres, tomadas pela crença do poder mágico de *Nunkui*, também se colocam nessa relação de consangüinidade com as plantas cultivadas. Essa harmonia entre as mãos femininas que cuidam e as plantas cultivadas é o que garante a presença espiritual de *Nunkui* nas roças. Isso se revela concretamente na abundância, beleza e longevidade das plantações. Como também se encontra entre os Apinajé (GIRALDIN, 2004), grupo indígena localizado ao norte do Estado do Tocantins, na região conhecida como Bico do Papagaio, para quem as plantas da roça são tratadas como “filhas”, do mesmo modo que os donos da roça são tratados como “pais” pelas plantas cultiváveis. Dessa maneira, o plantio não deve ser feito em terreno que não esteja totalmente limpo, não se pode deixar que as plantas sofram com as ervas daninhas, não se pode colher sem cuidados especiais, os quais também estão presentes na preparação e consumo. Quebradas essas regras, os “filhos cultivados” expressam seu desagrado: chorando ou agredindo os corpos daqueles que infringiram tais normas.

Assim, percebe-se que animais e espíritos, ao se verem como humanos, experimentam seus hábitos e características sob a espécie da cultura: também vêem seus alimentos como alimentos humanos (os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, etc.) como adornos culturais, seu sistema social como organizado

identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento, etc.) - (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

Isso também nos reporta à citação de Rodrigues (1993, p. 195) de que, ao insistir na pergunta “o que são os Aruanãs?”, obteve sempre a mesma resposta de que são na verdade pessoas, que usam máscaras e são dotadas de poderes mágicos dos tempos míticos.

Ou seja, “quando “os derradeiros *iny*” se transformaram em Aruanãs/*ijasò*, passaram a ser “seres humanos mascarados”, que vivem cantando e dançando, seja na água ou no céu, do mesmo modo que quando vêm aqui” (*idem*, p.193).

Lima Filho acrescenta que o Aruanã/*ijasò*, ao “passar” para a barriga do *hàri* (xamã), dá as orientações sobre os enfeites, os desenhos, as máscaras e quais os saíotes que usarão para dançar. Cada Aruanã/*ijasò* tem assim suas próprias músicas, danças e brincadeiras. “É como se o *hàri* tirasse uma foto dos Aruanãs/*ijasò* para mostrar aos homens” (LIMA FILHO, 1994, p. 40). As pessoas daqui só vêem o desenho deles, como teatro; quando a pele velha (espírito) do Aruanã/*ijasò* “entra no corpo” dos homens, eles vestem a máscara/chapéu (RODRIGUES,1993, p. 190-191). “A pele velha que está no dançarino é real, mas a máscara é falsa, é imitação” (*idem*, p. 198).

Observe-se que as palavras ressaltadas nos levam a supor o ato de “incorporação”.

E tal como é real o espírito que “ocupa” aquele corpo, também é real o *hàri* (xamã) ou indivíduo Karajá que “incorpora” o Aruanã/*ijasò*. Assim, corpo e máscara (em alusão à “roupa”) a esconder uma forma interna humanizada.

E *hàri* (xamã) é aquele capaz de vencer as barreiras corporais e adotar o “ponto de vista do Outro”: ver os não-humanos como eles se vêem (como humanos). É um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes de tudo, um ideal de conhecimento, na medida em que

não tem como eliminar a intencionalidade do Outro e transformá-lo num objeto sem vontade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351-359).

Pode-se entender então que conhecer é tomar a forma do Outro: “(...) aqui, eles são “encarnados” ou “incorporados” pelos homens da Casa dos Aruanãs, que usam cópias das “máscaras” usadas pelos Aruanãs/*ijasò* em seus mundos de “origem” (RODRIGUES, 1993, p.198).

E observe-se, pelo exposto, que a noção de transformação está sempre presente no pensamento Karajá.

Os Karajá se vêem como uma continuidade, embora transformada, desses Aruanã/*ijasò*. Registre-se, porém, que é um processo de transformação que se iniciou quando os espíritos “entraram” nos peixes como o pacu (*Mylesinus schomburgki*), o cuiú-cuiú (*Pseudoras niger*), o pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus*) e mesmo a arraia (*Potamotrygon motoro*). Estes se transformaram em pirarucus (*Arapaima gigas*), que, por sua vez, se transformaram em aruanãs (*Osteoglossum bicirrhosum*). Isso, não só denota que o pirarucu está numa posição hierárquica superior em relação aos demais peixes, tal qual sugere Lima Filho (1994, p. 42), como também parece sugerir que a transformação ocorre “a olhos vistos”. Como não é claro os termos em que esta “transformação” ocorre, podemos supor que se refira também às máscaras/chapéus (em alusão à roupa). Vimos que, segundo o mito de origem, os aruanãs (peixes) foram transformados por *Kjnyxiwe* (entidade criadora) em homens Karajá. A ligação com os *ijasò*, em termos gerais é, portanto, a ligação dos Karajá com seu passado comum nas profundezas das águas (TORAL, 1992, p. 166).

E a noção de transformação (metamorfose) está diretamente ligada à noção de roupa, tantas vezes aqui referida. “Roupa”, porém, não como um mero disfarce, pois se refere também à capacidade de desempenhar certas tarefas. Roupas adaptadas às suas funções

específicas (as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos) - (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 393-394).

Assim, “dizem que os feiticeiros podem se comunicar com as plantas e se transformar em animais. Por exemplo, se alguém encontra uma onça em um lugar improvável, fora de seu habitat, pode já desconfiar que é um xamã **transformado** para dar o aviso da morte (...)” (RODRIGUES, 1993, p. 148).

A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem: os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Porém, como bem ressalta Viveiros de Castro (2002, p. 380-381), o que chamamos de corpo não é sinônimo de fisiologia ou morfologia distintiva, mas um conjunto de “modos de ser” que constituem um “habitus”. Assim, entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem do perspectivismo.

Mas, “(...) a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas, diz respeito aos estatutos relativos e relacionais do predador e presa” (*idem*, p. 353). O “perspectivismo ameríndio”, portanto, não estaria associado a qualquer espécie animal. E sim, às grandes espécies predadoras, como a sucuri (*Eunectes notaeus*); e àquelas espécies que são geralmente presas de humanos, tais os peixes, as aves, etc. Assim, é característica do perspectivismo a valorização simbólica da caça (relação predador/presa) e a importância do xamamismo (intermediação entre o espírito e a matéria) - (*ibidem*, p. 353-357).

Cabe aqui o esclarecimento de que a **predação** é um dos três modos de relação presentes no animismo enquanto modo de identificação da natureza (DESCOLA, 1996). E isso se aplica tanto às espécies animais, quanto às espécies vegetais.

Encontro ainda em Viveiros de Castro, uma citação que parece fortalecer essa ressalva:

(...) horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna (...) não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e do Alaska (...) quanto ao peso cosmológico conferido (...) à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 357).

Veremos que a noção de espíritos “donos” das espécies animais (mestre dos queixadas, por exemplo) e das espécies vegetais (*Tainahakÿ*, entidade responsável pelas plantas cultiváveis) está também presente entre os Karajá. As categorias celeste e das profundezas atuam como intermediários na relação com as fontes tradicionais de sustento, e têm como característica comum assegurar a continuidade dos elementos constitutivos da fauna e da flora (LIMA FILHO, 1994, p. 146 e TORAL, 1992, p. 212).

Como se observa, essa noção de espíritos “donos” das espécies animais também sugere entre os Karajá uma noção de relação de **proteção** e **reciprocidade** (os outros dois modos presentes no animismo) entre homens/espíritos e homens/animais, conforme citações adiante.

(...) os Aruanãs possuem, na verdade, três tipos de “donos”: a criança, os pais da criança e o xamã que o trouxe (...) ser “dono” tem uma conotação diferente em cada caso. Enquanto o xamã é aquele que controla os poderes dos Aruanãs; os pais da criança na qualidade de “parente” são os que devem **alimentá-los** e **cuidá-los**. Mas, o “dono” verdadeiro é a criança (RODRIGUES, 1993, p.204).

(...) a associação com os *ijasò* em situações liminares (...) é parte de crenças onde pessoas, em situações liminares, são **protegidas** através de sua associação com diversos tipos de *nohò* (xerimbabos, animais de estimação): de *ijasò*, de *ixyjuni* (espírito de índio bravo), de alguns poucos tipos de *aòni* (...) e com animais concretos como filhotes de cachorro, de pássaros, presenteados à criança e/ou à sua mãe (...) (TORAL, 1992, p. 161).

O *hàri* (*xamã*), através de sua habilidade xamânica, é quem está em fina sintonia com a disponibilidade sazonal de alimentos, indicando os lugares onde podem ser encontrados

(TORAL, 1992, p. 164 e RODRIGUES, 1993, p. 246). Em troca oferece aos espíritos Aruanã/*ijasò* “comida espiritual”, o que denota **reciprocidade**. Nesse aspecto, Lima Filho (1994, p. 52) ressalta que no passado os Aruanãs/*ijasò* eram alimentados com peixes, batata, mandioca-mansa e *calugi* (bebida fermentada de arroz ou milho). Porém, durante sua permanência na aldeia, observou a oferta de produtos industrializados, tais como bolachas, sucos artificiais, balinhas, café, arroz, feijão, naqueles casos em que o “dono dos Aruanãs” (o pai da criança a ser iniciada) não tinha roça individual. Oferecer alimentos é assim o meio pelo qual a harmonia espíritos/homens é mantida entre os Karajá (*idem*, p. 56).

E se o xamã é aquele encarregado de entrar em contato com os “donos” espirituais das espécies naturais, de modo a facilitar a obtenção de alimentos que existem em abundância no céu e nas profundezas, confirma-se por esse ângulo a hipótese de que o nível celeste e o nível aquático são pensados como “corpos”, uma vez que o xamã traz “para fora”, utilizando a mesma técnica, tanto para animais como para crianças no parto (RODRIGUES, 1993, p. 246-247).

O corpo dos seres vivos parece ser então o fio condutor da cosmologia Karajá e Javaé (*idem*, p. 133).

E isso se confirma no próprio texto, pois, como já vimos, “espíritos” entraram nos corpos dos peixes, que se transformaram em pirarucus e estes, por sua vez, se transformaram em aruanãs, que se transformaram em homem Karajá. Anteriormente, também já foi citado que o espírito *ijasò* “passa” para a barriga do xamã e dá as orientações necessárias à festa; bem como os indivíduos Karajá os “incorporam” para representá-los durante as festividades (veremos mais à frente que, além da “incorporação”, é comum no xamamismo a prática de “excorporação”, através da qual o xamã “viaja” pelo cosmos).

Seguindo essa linha de raciocínio, ainda segundo Rodrigues (1993, p. 139), o mundo “de fora” estaria associado à vida social e a uma gradual perda de energia vital, enquanto que os

mundos “de dentro” (categorias celestes e das profundezas) estariam associados à volta à origem, retenção de energia vital e imortalidade. Da mesma forma, os indivíduos “pré-sociais” seriam seres donos de uma quantidade de energia vital inesgotável, porque esta permanecia sempre dentro dos limites do corpo humano, uma vez que não havia mistura de substâncias físicas. Ou seja, não havendo “outros”, não haveria relacionamentos sociais que produzissem a exteriorização de energia vital. O corpo aparece assim como a fronteira entre a retenção e o dispêndio de energia. É de se supor, portanto, que sem entradas ou saídas de energia vital não existiria passagem de tempo porque não existiria o envelhecimento que conduziria à morte (*idem*, p. 80-81). Daí, a idéia de imortalidade no mundo original.

É importante ainda lembrar que existe uma distância real e irreversível entre os humanos originais (eternos) e os humanos sociais (mortais). E se a sociedade estabelece de forma ritual apenas uma ponte entre o passado mítico e a vida atual, é porque a ligação “real” configuraria o fim da vida em sociedade (RODRIGUES, 1993, p. 233). Isto porque a caracterização do que é social ou não passa pela compreensão da vida em sociedade enquanto dispêndio de energia vital, em função do relacionamento com o “Outro”. Dentro de um *continuum* gradativo, o social ocuparia assim uma posição intermediária entre um extremo de máximo gasto de energia e um extremo de máxima contenção de energia, caracterizado como um estado “mágico” (*idem*, p. 85). O xamã, em sua habilidade, é a personificação desse movimento de “ida e volta”, através do qual o passado se torna presente pela sua pessoa (corpo); e o corpo (a “roupa”) é a grande arena onde essas transformações são possíveis.

Considerando tudo o que foi dito até então, “o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humanas e não-humanas (...)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 3).

2.4 PENSAMENTO OCIDENTAL X PENSAMENTO AMERÍNDIO

Entendendo que concepções de meio ambiente são socialmente construídas e variam de acordo com fatores históricos e culturais, observa-se que o princípio ocidental, segundo o qual o homem e a natureza são pensados como duas entidades separadas, não deveria ser projetado como um paradigma ontológico sobre muitas das culturas às quais não se aplica.

Fato é que o reconhecimento do homem como um elemento melhor relacionado com o meio natural transparece nos numerosos modelos de relacionamentos não-ocidentais com a natureza, que parecem assim mais adaptados à preservação da biodiversidade. Entre os ameríndios da Amazônia, por exemplo, a noção de “natureza” é adjacente à noção de “sociedade”, constituindo uma grande sociedade, ou uma visão sociocósmica. E, como já citado anteriormente, também entre os Karajá, todos os membros do grupo se consideram ligados a parentes vivos e mortos. Estes os remetem a lugares onde viveram os ancestrais e onde vivem atualmente. E são esses ancestrais que legitimam os direitos de seus descendentes de uso dos recursos naturais existentes no território que habitam (TORAL, 1992, p. 57-58).

É importante ainda ressaltar que, segundo a cosmologia ameríndia (o que se observa também na cosmologia Karajá), as espécies animais liberadas para consumo pelos seres humanos são tidas como “animais de estimação” de seus “donos” espirituais, e que a violação de determinadas regras, no que se refere à caça e à pesca, resulta em doença e morte ao ofensor, à família, ou à comunidade (*idem*, p. 150).

Pelo que foi exposto, vê-se que dificilmente poder-se-ia, com base no nosso padrão de compreensão (ocidental), acusar os indígenas de estarem causando danos irreparáveis ao meio ambiente. Embora já se observe a caça e a pesca com fins comerciais, por influência da cultura não-indígena, isso ocorre apenas com fins de obter recursos para a compra de produtos

industrializados em mercados locais, nada que seja levado às últimas conseqüências pela ambição de enriquecimento (DONAHUE, 1982, p. 8).

Por outro lado, observamos que, segundo a tradição ocidental, a partir de preceitos científicos e naturalistas, a natureza passa a ser vista como um “recurso”, um bem a ser apropriado pelo homem para atender às suas necessidades. Ou seja, o homem deixa de ser entendido como parte do mundo natural e pode dispor deste como bem entender.

Nesse contexto, reforça-se a compreensão de que um dos primeiros passos para entender as visões de mundo e de natureza é, sem dúvida, buscar nas diferentes sociedades o conhecimento das relações que se estabelecem entre os próprios homens e entre estes e o meio ambiente em que vivem.

2.5 BIODIVERSIDADE, DIVERSIDADE CULTURAL E ÉTICA AMBIENTAL

Como vimos, o cartesianismo consolida dois pontos fundamentais do pensamento moderno: o caráter prático e utilitário do conhecimento e uma visão antropocêntrica do mundo e da natureza. Essa forma de pensar e agir sobre o meio ambiente é que, ao longo do tempo, levou ao agravamento da problemática ambiental atual.

Contudo, paralelo ao processo de modernização, observou-se uma preocupação crescente com a destruição do meio natural causada pelas atividades humanas. As manifestações de alerta vindas dos diversos setores sociais, políticos e científicos, dão conta da necessidade de reformulação dos princípios e planos de ação que forcem a adoção de novas tecnologias, de medidas de contenção desses impactos ambientais e de preservação da biodiversidade (AGENDA 21).

Mas, apesar dos crescentes protestos, ao longo dos anos a perda de biodiversidade prosseguiu, o que significa, especialmente para o Brasil, uma prova de fogo. Pois não há como negar que a biodiversidade brasileira, internacionalmente reconhecida, é vista como fonte de matéria-prima, estando longe de ter seus usos potenciais totalmente investigados, porque ainda é desconhecida em sua grandeza e porque o saber tradicional tem sofrido duros golpes da sociedade moderna, antes mesmo de ter o seu valor reconhecido e de gerar recursos para a comunidade que o detém. Nesse contexto de reconhecimento da importância dos saberes tradicionais, se insere a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada na ECO-92, na qual o Brasil é um dos signatários. A Convenção reconhece o papel do indígena e populações tradicionais dentro do contexto do saber relacionado à biodiversidade do País.

No caso brasileiro, portanto, a ameaça à diversidade natural incide diretamente sobre aquelas culturas que dependem dos recursos naturais para a sua subsistência e reprodução cultural. E quando se fala em culturas tradicionais inclui-se, neste conceito, não apenas as comunidades indígenas, mas todas aquelas que vivem da estreita relação com o meio natural – comunidades ribeirinhas, rurais, entre outros (FOLADORI, 2001, p.189-193). E embora seja mesmo impossível avaliar a riqueza da biodiversidade brasileira como um todo, a apropriação do conhecimento tradicional parece expressar um novo tipo de **predação**, sem dúvida mais perversa, porque se apresenta como uma maneira mais sofisticada de submeter a biodiversidade e a diversidade cultural à lei de mercado.

Há ainda outros indícios de “benefícios” que podem ser reconsiderados, segundo a lógica de mercado: aqueles ligados à agricultura e pecuária, por exemplo. Pois, quando se avalia o estilo predatório de desenvolvimento que prevaleceu na sociedade moderna, é espantoso constatar que florestas e áreas de cerrado estão sendo destruídas, afetando não só a flora, como também a fauna em função da destruição de “habitats”, simplesmente porque para os agentes econômicos o

“valor natural” dessas áreas é menor do que o valor de usos alternativos do solo (*idem*, p. 181-189).

Assim, o destino da biodiversidade (e conseqüentemente, da diversidade cultural) parece atado ao conceito econômico de recursos, no que se refere ao fato da produção se realizar com o objetivo da obtenção de lucros. O que não é o mesmo que produzir para a satisfação de necessidades imediatas, como no caso do agricultor que semeia para a sua alimentação (*ibidem*, p. 167).

A problemática ambiental, portanto, jamais será solucionada pela simples interdisciplinaridade de áreas, na medida em que se percebe que a necessidade de interdisciplinaridade surge exatamente da constatação da ineficácia das ciências tradicionais que tratam da questão ambiental. A verdadeira solução para o problema é também uma questão ética. Ou seja, é preciso resgatar o respeito pela natureza por parte do Homem ocidental através de outro paradigma: extinção da oposição homem/natureza. E extinguir a oposição homem/natureza, característica da nossa sociedade (ocidental), exige abandonar a abordagem de dominação.

3 APRESENTANDO OS KARAJÁ

3.1 MOVIMENTO HISTÓRICO E DIVISÃO ÉTNICA

As primeiras informações sobre a localização dos *Caraiáúnas* ou *Carajaúnas*, designações Tupi para os Karajá (TORAL, 1992, p. 3), datam do século XVI e início do XVII, caracterizando-os como habitantes do baixo e médio curso do rio Araguaia. O seu movimento ao longo do eixo desse rio, desde que miticamente saíram das profundezas das águas para a superfície da terra (LIMA FILHO, 1994, p. 141), é descrito como sendo continuamente orientado do “baixo” (norte) para o “alto” (sul) curso do Araguaia (TORAL, 1992, p. 3).

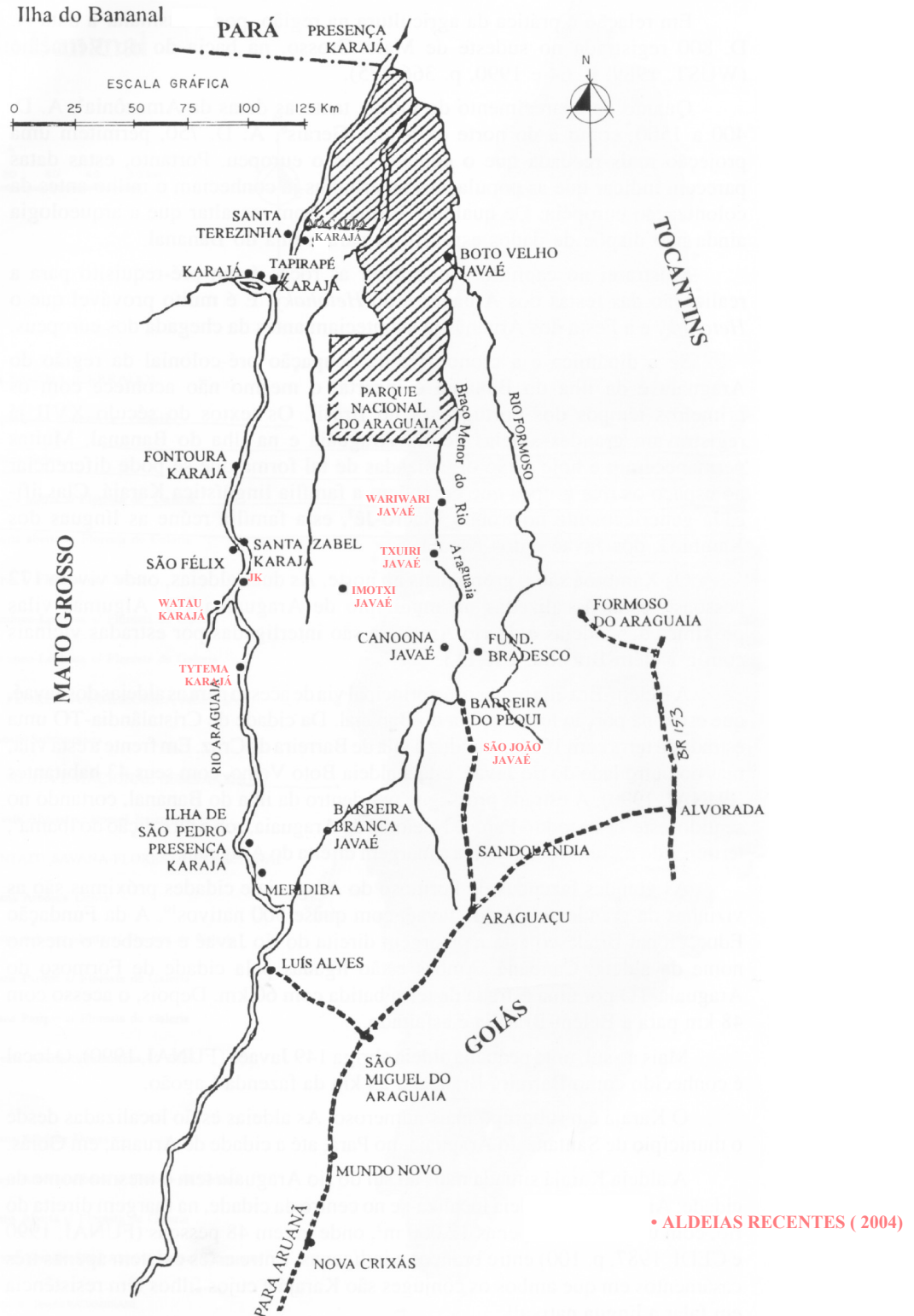
Esta migração diferenciou os Xambioá ao norte (“povo de baixo”), os Javaé ao centro (“povo do meio”) e os Karajá propriamente dito ao sul (“povo de cima”). Toral acredita que essa diferenciação dos três grupos seja resultante justamente da separação dos “proto-Karajá” nos sucessivos deslocamentos do norte para o sul (*idem*).

O nome “Karajá” não é autodenominação original. É palavra de origem Tupi-Guarani, cujo significado se aproxima de “macaco grande”. A palavra “xambioá” é uma derivação da própria língua Karajá e quer dizer “o povo amigo” e a palavra “javaé” é de origem desconhecida. *Inj* é a autodenominação usada pelos três grupos e quer dizer “nós”, “gente” (RODRIGUES, 1993, p. 10).

Observa-se então que os Karajá em geral se subdividem entre os Xambioá (Karajá do Norte), os Javaé e os Karajá propriamente ditos. Os três subgrupos, embora se considerem histórica e lingüisticamente diferenciados, compartilham basicamente uma mesma cultura e falam a língua Karajá, com respectivas variações dialetais, que pertence à família lingüística Karajá e ao tronco Macro-Jê (TORAL, 1992, p. 1 e RODRIGUES, 1993, p. 11).

3.2 LOCALIZAÇÃO ATUAL DAS ALDEIAS KARAJÁ E JAVAÉ

MAPA 1: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KARAJÁ E JAVAÉ NA ILHA DO BANANAL (FONTE: LIMA FILHO, 1994, p.24)



O vale do Araguaia é tradicionalmente habitado pelos índios Karajá há pelo menos três séculos.

A distribuição dos três grupos ao longo do Araguaia abrange quatro estados: Goiás, Tocantins, Mato Grosso e Pará (TORAL, 1992, p. 2). Os Karajá em geral vivem distribuídos em aldeias que estão localizadas preferencialmente próximas aos lagos e afluentes dos rios Araguaia e Javaés, assim como no interior da Ilha do Bananal (LIMA FILHO, 1994, p. 21-28).

A localização atual, segundo informação de *Waxiy*, indígena Karajá que trabalha na Secretaria Estadual de Educação do Tocantins (Educação Indígena), é a seguinte: os Karajá do Norte (Xambioá) são tradicionalmente habitantes do baixo curso do Araguaia, próximos à sua foz no Tocantins, ocupando duas aldeias no município de Santa Fé do Araguaia: *Xambioá* e *Kurehe*. Os Javaé concentram-se ao longo do rio Javaés, o braço menor do Araguaia, formador da Ilha do Bananal, e distribuem-se nas seguintes aldeias – Barreira Branca, São João, Boto Velho, *Wariwari*, Canoanã, *Txuiri*, *Imotxi*, nos municípios de Formoso do Araguaia, Lagoa da Confusão e Sandolândia. Os Karajá propriamente ditos localizam-se ao longo do médio e alto curso do Araguaia, formados pela comunidade de Aruanã (GO), pelas aldeias Santa Isabel do Morro, Fontoura, Macaúba, Mirindiba, *Tytema*, JK e *Watau* na Ilha do Bananal, e também por aldeias menores como São Domingos, Barra de Tapirapé (MT) e Maranduba (PA).

3.3 O VALE DO ARAGUAIA

O Araguaia, que os Karajá chamam de *Berohoky* – “o grande rio” - é o principal referencial que delinea o espaço cósmico social deste grupo indígena (LIMA FILHO, 1994, p. 19). Faz parte do ecossistema amazônico e, em quase todo o seu percurso, tem sido o “habitat” tradicional dos Karajá em geral – Xambioá, Javaé e Karajá propriamente dito (RODRIGUES, 1993, p. 13).



FIGURA 1: FOTOGRAFIA AÉREA DO RIO ARAGUAIA (www.rioaraguaia.com/image/aerea.jpg)

O rio tem 2627 km de extensão (*idem*) e é considerado um afluente do rio Tocantins. Ao nascer no morro Vermelho (LIMA FILHO, 1994, p. 19) da serra Selada, também conhecida como serra dos Kaiapó (*idem*), ao sul de Goiás, delimita, ao longo do seu trajeto, parte da divisa entre os estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará (RODRIGUES, 1993, p. 13).

Os principais afluentes da margem esquerda são o rio das Garças, o rio Cristalino, o rio das Mortes e o rio Tapirapé. Entre os afluentes da margem direita, destacam-se o rio Vermelho, o rio dos Peixes, o rio Crixás e o rio Javaés, ou braço menor do Araguaia, formador da ilha do Bananal, a maior ilha fluvial do mundo (*idem*, p. 13-14), com 300 km de extensão (LIMA FILHO, 1994, p. 19). A Ilha do Bananal é chamada *inỹ olona* (o lugar onde surgiram os *inỹ*) ou *ijata olona* (o lugar onde surgiram as bananas). O que se deve ao fato de haver um imenso bananal nativo no interior da ilha. Os pés de banana são descritos como sendo muito mais altos que as bananeiras comuns, o que dificulta o acesso aos cachos. Tal bananal nativo insere-se no contexto de uma biodiversidade específica da ilha, que tem sido descrita como portadora de aspectos únicos da fauna e flora amazônica (RODRIGUES, 1993, p. 14). O rio Araguaia atravessa uma considerável zona de transição entre cerrado e floresta. O ecossistema da ilha do Bananal reflete bem a transição entre as duas regiões (LIMA FILHO, 1994, p. 21).

Uma característica fundamental do vale do Araguaia é o regime de águas pluviais: uma época de chuvas, cujo auge são os meses de janeiro e fevereiro, e uma época de seca que tem o

ápice nos meses de agosto e setembro (RODRIGUES, 1993, p. 15). As temperaturas médias oscilam entre 22°C e 28°C. Os meses mais quentes, setembro e outubro, assinalam 26°C em média; os meses mais frios, junho e julho, 22° (LIMA FILHO, 1994, p. 19).

A vegetação predominante na Ilha do Bananal e planícies do Araguaia chama-se “varjão” (RODRIGUES, 1993, p. 17). Os varjões são formações essencialmente campestres, com predomínio de espécies graminóides. São áreas planas, anualmente atingidas pela inundação pluvial por 4 a 5 meses (MARTINS, 1999, p. 44). O varjão sujo diferencia-se do varjão limpo por apresentar espécies típicas do cerrado, em geral forma de “ilhas”, que se localizam sobre pequenos amontoados de terra, com altitudes superiores (aproximadamente 1 metro) aos níveis de inundação. Estes são chamados regionalmente de “murundus”. As espécies que mais se destacam neste ambiente são o muruci (*Byrsonima sp.*) e a lixeira (*Curatella americana*). O varjão limpo apresenta o rareamento das espécies arbóreas, sendo predominantemente coberto por espécies herbáceas. Todavia, em algumas faixas há o desaparecimento dessas espécies, ficando a superfície visivelmente coberta por rochas latorídicas. A este ambiente denominou-se afloramento rochoso natural e, em geral, margeia os limites entre o cerrado e os varjões (*idem*, p. 45).

Nos lugares onde não há varjões, a vegetação é a mata de galeria, ou o cerrado (RODRIGUES, 1993, p. 17).

Mata de galeria é vegetação florestal que acompanha os rios de pequeno porte, formando corredores fechados sobre os cursos de água. A altura média do estrato arbóreo varia entre 20 e 30 metros (MARTINS, 1999, p. 20).

O cerrado se apresenta como um complexo de formações oreádicas, que vão desde o campo limpo até o cerradão, representando suas formas savânicas – campo sujo, campo limpo, cerrado

sentido restrito – como verdadeiros ecótonos de vegetação, representados pelo extremo entre as formas florestais (cerradão) e a campestre (campo limpo). As formas savânicas podem apresentar a mais ampla gama de características dos diversos tipos fisionômicos e estruturais intermediários, dependendo das condições ecológicas de cada ecossistema de cerrado (*idem*, p. 19).

Ainda com base em Martins (1999, p. 20-21), as principais características das formações citadas:

- Campo sujo: é um tipo fisionômico exclusivamente herbáceo-arbustivo, com arbustos e subarbustos esparsos, cujas plantas são constituídas por indivíduos menos desenvolvidos das espécies do cerrado sentido restrito;
- Campo limpo: predominam as espécies herbáceas, com raros arbustos e ausência completa de árvores. Pode ser encontrado em diversas posições topográficas, com diferentes variações do grau de umidade, na profundidade e na fertilidade do solo, sendo freqüentemente nas encostas, nas chapadas, nos olhos d'água, circundando as veredas, e nas bordas das matas de galeria. A umidade do solo e a topografia, em geral, apresentam-se como condicionantes da ocorrência do campo limpo ou sujo;
- Cerradão: formação florestal com aspecto xeromórfico. O cerradão é “mata mais rala e fraca”. Caracteriza-se por apresentarem espécies que ocorrem no cerrado sentido restrito e também por espécies de mata. Do ponto de vista fisionômico, é uma floresta, porém, floristicamente é similar ao cerrado. Apresenta dossel predominantemente contínuo e cobertura arbórea que pode oscilar entre 50 e 90 %, sendo a altura média entre 8 e 15 metros, proporcionando condições de luminosidade que favorecem a formação de estratos arbustivos e herbáceos diferenciados;
- Cerrado sentido restrito: caracteriza-se pela presença de árvores baixas, inclinadas, tortuosas, com ramificações irregulares e retorcidas. Os arbustos e subarbustos encontram-se espalhados na

época chuvosa, os estratos subarbustivos e herbáceos tornam-se exuberantes, devido ao seu rápido crescimento.

É possível também encontrar grandes áreas de formações florestais do tipo amazônico, embora em menor porte, distantes dos rios, seja dentro ou fora da Ilha do Bananal (RODRIGUES, 1993, p. 17).

Da natureza, homens e mulheres Karajá retiram material para a construção de suas casas; para a confecção de artesanatos, brinquedos, instrumentos musicais, canoas, remos, arcos, flechas e lanças; e também para alimentação e tratamento medicinal.

A base de subsistência das comunidades Karajá é a ictiofauna. A subida das águas no período de chuvas, porém, alterna as fontes de recursos alimentares das aldeias, uma vez que dificulta as possibilidades de pesca. É época em que os cardumes estão dispersos, exigindo dos Karajá a localização de pontos piscosos. Enquanto produtos da roça, eles podem contar com o milho, a abóbora, a mandioca e a melancia. Do cerrado, alimentam-se de pequi e demais frutas sazonais (LIMA FILHO, 1994, p. 65).

Tartarugas (*Podocnemis sp*) e os ovos deste quelônio, coletados nas praias de rio e muito apreciados, são alimentos obtidos somente no "verão" (meses de julho a setembro). Se os produtos da roça não são suficientes e a pesca torna-se mais difícil, uma terceira opção de atividade para alimentar a aldeia é a caça, ou o gado disperso de fazendas da região. O porco-queixada (*Tayassu pecari*), o veado (Família Cervidae) e a ema (*Rhea americana*) são espécies muito apreciadas. O mel de abelha (Ordem Hymenoptera), assim como os animais fornecedores de matéria-prima para seus adornos, principalmente plumária, como as araras (*Anodorhynchus hyacinthinus*), papagaios (Família Canidae) e colhereiros (*Ajaia ajaja*), são também valorizados (TORAL, 1992, p. 149-150).

Observe-se que a exploração dos recursos naturais pelos Karajá está assim associada aos ciclos de estiagem e de chuvas, com a disponibilidade de alimentos característica de cada estação (*idem*, p. 155).

Os encontros rituais entre as aldeias, que são também encontros alimentares, têm evidentemente um significado econômico bastante pronunciado, conforme veremos em capítulo adiante (cap. 5). Revelam o grande senso de adequação dos Karajá a essas fontes de recursos naturais e promovem a redistribuição de boa parte daquilo que é produzido isoladamente pelas famílias (*ibidem*, p. 162).

É importante ressaltar que à medida em que os Karajá vão alternando esses encontros rituais, ao longo do ano, podem tirar proveito tanto da fauna aquática, que é riquíssima na região, quanto da vegetação transicional da ilha do Bananal, onde os cerrados, os campos e as matas oferecem, em épocas diferentes, as caças, as frutas e ainda a possibilidade de renovar os alimentos cultiváveis.

3.4 ASSENTAMENTO DAS ALDEIAS KARAJÁ



FIGURA 2: FOTOGRAFIA DA ALDEIA BOTO VELHO (JAVAÉS)

“O rio parece estar permanentemente em nosso campo de visão e é isso precisamente o que procuram os Karajá” (TORAL, 1982, p. 52).

Neste amplo território de paisagens diversas e riqueza natural, com fluxos e refluxos constantes de águas, os Karajá em geral construíram suas aldeias (LIMA FILHO, 1994, p. 21).

No que se refere à aldeia (Karajá, Javaé ou Karajá do Norte), o seu formato original é, geralmente, invariável. Compõe-se de uma fileira de casas alinhadas aos pares e paralelas às margens do rio, em cima de altas barreiras. Isso faz com que seus habitantes tenham que descer e subir alguns metros, no dia a dia, para alcançar as canoas, para pegar água, etc. (TORAL, 1992, p. 51).



FIGURA 3: FOTOGRAFIA DE DESCIDA ÀS MARGENS DO RIO JAVAÉS (ALDEIA BOTO VELHO)

Nesse aspecto, Lima Filho (1994, p. 33) ressalta que, embora a aldeia de Santa Isabel do Morro esteja assentada numa curva do rio e, assim, fugindo um pouco aos padrões (alinhamento no sentido leste-oeste, com pequena variação para noroeste-sudeste), importante é notar que o referencial para o assentamento das aldeias é sempre o eixo linear representado pelo rio e, neste caso, ela se enquadra.

As casas são retangulares, com duas portas pelas quais se pode passar uma reta perpendicular ao rio. Sua abertura principal e janela estão voltadas para o rio; a outra, voltada

para o cerrado, ou mata. Essa disposição da entrada principal faz com que a observação do movimento do rio seja uma constante (TORAL, 1992, p. 52).

Conforme aumenta a população da aldeia, novas casas vão formando fileiras por trás das primeiras. As maiores aldeias (Canoanã, Fontoura, Santa Isabel) possuem, no máximo três fileiras de casas paralelas. Tanto Donahue (1982, p. 181) quanto Toral (1992, p. 52) citam que alteração nesta disposição foi observada, no final da década de 60 e início de 70, em Fontoura, onde a Missão Adventista construiu casas de alvenaria dispostas em U, perpendiculares ao rio. À medida, porém, que as casas caíam, outras eram construídas segundo a disposição tradicional, paralelas ao rio Araguaia.

Uma aldeia se forma então por arruados paralelos de casas. O primeiro deles, que passa entre a primeira fileira e o rio é chamado “o caminho do lado da água” (*beyrary*); atrás desse, a estrada que passa entre as casas da primeira e segunda fileiras de casa, “o caminho dos pátios das casas do meio” (*ubetyary*); atrás desses dois, “o caminho que fica por trás do povo da aldeia” (*ixybròry*). O que permite intuir que a população de uma aldeia se concentra principalmente nas primeiras duas fileiras de casa. Esses caminhos são “públicos”, embora pouco usados pelos moradores, que preferem dirigir-se de uma casa a outra pelos fundos ou por caminhos laterais. O que permite um controle absoluto de quem passa e obriga a uma explicação para onde se está indo e por que (TORAL, 1992, p. 53).

Se o “lado da água” fica na frente das casas, o “lado do mato” fica atrás, separado por uma distância de 20 a 200 metros de um terreno irregularmente limpo, onde começa o cerrado ou a mata.

Cada aldeia estabelece assim um território específico de moradia, caça, pesca e práticas rituais, marcando internamente os espaços culturais e sociais conhecidos por todo o grupo.

Com relação ao assentamento tradicional das aldeias (em que o referencial é o eixo linear representado pelo rio) e à disposição das casas (ao longo do rio, paralelas, em cima de altas barreiras), não é difícil perceber que o movimento de “ir e voltar” não ficou pertencendo ao passado, como apenas um fato a ser lembrado, o que seria o normal caso o tempo desenvolvesse uma linha de sucessão. O próprio movimento anual do rio (cheia/vazante) faz alusão a essa concepção de tempo (presente/passado) e espaço (visível/não visível), como a lembrar que os movimentos atuais são meras repetições do que ocorreu no passado (inclusive o cenário). O sol repete o mesmo movimento todos os dias, as pessoas continuam usando a pele velha dos primeiros Karajá e Javaé e bebendo a mesma água. Tudo que foi criado inicialmente continua existindo e vai se repetindo e não se sucedendo; o velho e o novo acabam por coincidir (características simbólicas similares que serão observadas também nas categorias de idade). É por isso também que os *tykytyby* (pele velha) ficam indo e voltando, não se tem outro caminho (RODRIGUES, 1993, p. 107). Do mesmo modo, observe-se que o “descer e subir” das casas, às margens do rio, nas atividades do dia a dia, nos reporta ao movimento de origem dos Karajá (que saíram das profundezas para a superfície) e destino de um povo que almeja ascender aos níveis celestes após a morte.

3.5 DIVISÃO INTERNA DA ALDEIA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

A disposição interna de uma aldeia Karajá parece ser resultado de dois tipos de fatores.

O primeiro procede das famílias extensas. Ou seja, a família extensa, unidade social e política básica e mínima dos Karajá, articulada em facções (descendentes de um grupo de irmãos, primos e outros parentes interligados entre si pelo casamento), estabelece um jogo de alianças que promove a ocupação do território em casas próximas, umas das outras, o deslocamento

periódico de parte da população de uma comunidade a outra e o estabelecimento de novas aldeias. Cada aldeia é assim formada por uma série de parentelas, dispersas em casas habitadas por uma ou mais famílias extensas, cujo número varia de 7 a 10 integrantes. Cabe aqui esclarecer que uma família extensa Karajá é constituída por um casal, pelos pais da mulher, seus filhos solteiros, filhas casadas e genros. Vemos assim que o genro passa a morar na casa do sogro e a trabalhar para ele (sendo esta a regra de residência pós-matrimonial). Com o nascimento do primeiro filho, uma casa é construída para a nova família, ao lado da anterior, de modo que o genro continue a prestar assistência aos pais da esposa, principalmente no que se refere à alimentação como forma de retribuição pela esposa recebida (TORAL, 1992, p. 58-73).

O segundo fator é dado pela delimitação simbólica do espaço físico (espaço masculino e espaço feminino) e política do território da aldeia (o *ijoina*, também centro da vida política da aldeia, é o lugar onde se aglutina a população masculina e compreende a Casa dos Homens e os caminhos radiais que conduzem à aldeia), o que torna clara a predominância masculina no grupo, já que cabe a eles um espaço maior de circulação dentro da aldeia. Os Karajá estabelecem assim uma grande divisão entre os gêneros (masculino/feminino), que opera rigorosamente no dia a dia e se estende ao espaço interno da aldeia (*idem*, p. 103).

Observa-se que o *bàdebò*, ou “lado do mato”, fica atrás das casas, separado por uma distância de 20 a 200 metros de um terreno irregularmente limpo, onde começa o cerrado, ou mata. Encostada no mato, está o *Ijasòheto* (figura abaixo), uma casa solitária, que contém apenas três paredes e um telhado coberto de palha de babaçu (*Orbignya speciosa*), em direção da qual convergem diversos caminhos saindo da aldeia, como se fosse o vértice de um leque, onde se reúnem os homens da aldeia.



FIGUR
A 4: FOTOGRAFIA DO
IJASÒ HETO DA
ALDEIA BOTO VELHO
(JAVAÉ)

É a Casa dos Homens e das festas. Por isso, também chamada “Casa dos *ijasò*”, categoria majoritária de seres cosmológicos que é abrigada no seu interior, ou pelo termo mais conhecido, Casa de Aruanã. Como assinalado anteriormente, é o lugar onde se recebem os seres cosmológicos em “visita” à aldeia para as celebrações rituais. O lado aberto da casa fica voltado em direção à mata, de costas para a aldeia, de modo a esconder o que ocorre no seu interior. Quando se está nas casas residenciais, só é possível ver a parede do fundo e, quando muito, uma de suas laterais (LIMA FILHO, 1994, p. 40 e TORAL, 1992, p. 53-56).

Donahue (1982, p. 186) enfatiza em seu trabalho que a “Casa dos Homens” entre os Karajá representa algo diferente da típica construção encontrada em diversas tribos do Brasil Central. Ele pensa que as variações geométricas são decorrentes de variações sociais e ajudam a entender o grupo em seus significados. De modo sintetizado, apresenta as seguintes características Karajá: fora da aldeia (e da vista das mulheres e crianças); escondida (encostada na mata ou no cerrado e de costas voltada para a aldeia); pequena (apenas três paredes); homens se reúnem em volta (nas imediações); a função de guardar as máscaras (nas mesmas posições em que são mantidas na aldeia dos *ijasò*).

A recepção aos Karajá de outras aldeias é também feita no pátio do *ijoina* (praça dos homens) que, além de centro da vida cerimonial, é centro da vida política da aldeia. “*Ijoina*” significa o lugar onde se aglutina a população masculina da comunidade e compreende o interior da “Casa dos Homens”, bem como as imediações e os caminhos radiais que conduzem à aldeia.

Às mulheres fica reservado o espaço doméstico, onde dominam a prática da oratória e desenvolvem tarefas domésticas, confeccionam artesanato/cestaria; bem como o *hirarina* (o pátio ao fundo da casa). Os encontros das mulheres no *hirarina*, assim como dos homens no *ijoina*, são cotidianos. Mas, nos momentos em que a aldeia recebe a visita dos seres espirituais recepcionados pelos homens, as mulheres devem permanecer dentro das casas (TORAL, 1992, p. 53-56).

Uma outra distinção entre os homens e as mulheres, não cerimonial, mas social, é o dialeto que cada sexo passa a falar a partir da adolescência, embora todos se entendam mutuamente (LIMA FILHO, 1994, p. 123). A diferença entre as falas masculina e feminina, que se observa entre os Karajá em geral e chama a atenção dos pesquisadores, ocorre essencialmente na estrutura silábica. Por exemplo, no caso Javaé, *ji(k)arȳ* é a palavra para “eu”; *jikarȳ* é a versão feminina, enquanto *jiarȳ* é a versão masculina, que vem sem o “k” (RODRIGUES, 1993, p. 10). Com exceção dos Karajá do Norte (Xambioá), os demais grupos utilizam o português somente em seus contatos com os “tori”, os brancos (TORAL, 1992, p. 1-2).

Ainda com relação à “Casa dos Homens”, é importante ressaltar que as mulheres e crianças não podem olhar para o seu interior por ser esta o centro da vida cerimonial da aldeia. E dentro dela, jamais poderão entrar. A transgressão dessa regra dá direito a todos os homens da aldeia de manterem relações sexuais com a mulher infratora, ou outra mulher da família, como punição (*idem*, p. 41).

Assim, nota-se que essa interdição dos locais masculinos (*ijoina*) e femininos (*hirarina*) aos do sexo oposto é rigorosamente observada e controlada pelos Karajá, tornando-se mais aguda durante ação ritual. Vale lembrar que um certo predomínio espacial na aldeia é reservado aos homens, em função de sua ligação com os seres cosmológicos, uma atividade supra valorizada

entre os Karajá e que atua também como um instrumento de manutenção da ordem social, conforme explicitado na organização interna da aldeia (TORAL, 1992, p. 101-103).

Cabe aos homens, portanto, a função de manutenção da ordem e da tradição, pelos conhecimentos apreendidos dos seres cosmológicos, pelo estabelecimento das regras sociais e pela condução das atividades rituais, conforme explicitado até então.

Contudo, Toral (1992, p. 102) faz uma ressalva de que existe um reconhecimento dos limites dessa instância masculina de tomada de decisões em relação à totalidade da aldeia. Como representação física desse descompasso entre representação cerimonial da preponderância da sociedade masculina e de sua insuficiência política, todas as decisões tomadas nas reuniões no *ijoi* são submetidas, atualmente, à totalidade da população em reuniões feitas em lugares “neutros” da aldeia (geralmente instalações da FUNAI, escolas, etc.), nas quais as mulheres participam. Qualquer assunto, então, discutido no *ijoi*, já se encontra encaminhado para ser apresentado à aldeia como um todo. Isso contribui para o entendimento do *ijoi* enquanto um espaço de convivência descontraído, onde a camaradagem entre os homens, revitalizada pela sua mobilização para a recepção aos *ijasò*, diluiria diferenças e favoreceria entendimentos.

3.6 AS CHEFIAS KARAJÁ

No que concerne às lideranças, distingue-se três chefias: Toral (1992, p. 78-93) apresenta duas que se caracterizam basicamente pelo exercício de funções internas e externas.

A primeira liderança é exercida pelo *ixytyby*, o “pai do povo”, também chamado de *ixywedu*, o “dono do povo”, ou *ixydinodu*, o “chefe do povo”. Ele tanto representa cerimonialmente a comunidade frente aos diversos seres cosmológicos que “visitam” a aldeia e frente aos Karajá de outras aldeias (função externa), quanto é o responsável por fazer a ligação

entre as pessoas da aldeia, o xamã (*hàri*) e o *ijoi* para realizar os trabalhos que se fazem necessários para trazer os *ijasò* (função interna). Ele é a liderança, originária dos mais antigos do local, que comanda o *ijoi* em nome de toda a comunidade. Esta liderança *lhe* é outorgada pelo peso numérico de seus mortos sepultados no local e de sua representação por seus descendentes vivos. O *ixytyby* permanece no cargo por quase toda a vida. Observe-se aqui que a denominação “pai” ou “dono” do povo nos reporta à idéia de uma relação de **proteção** entre este tipo de chefia e a comunidade.

A segunda liderança, geralmente mais jovem e pertencente à terceira ou quarta geração dos líderes, é exercida pelo cacique ou “capitão”. Ele tanto representa o grupo frente à sociedade civil organizada e ao poder público (função externa), quanto atua como um pacificador, sugerindo arranjos que podem ser aceitos ou não, para questões de diversos tipos, tais como relativas à infidelidade, roubo, agressão, controle das famílias chegantes, etc. A escolha deste também fica circunscrita à facção dominante no local. É um cargo temporário, não sendo incomum mais de um cacique por ano. Observe-se que a função de pacificador denota uma relação mais estreita, o que nos reporta a uma relação de **proteção** cacique/comunidade. Em ambos (*ixytyby* e cacique) observa-se uma relação de **proteção** e **reciprocidade** entre espíritos/humanos na medida em que essa liderança *lhe* é originária dos mais antigos do local (os ascendentes/mortos). Mas, na realidade, a verdadeira liderança na aldeia é exercida por um colegiado de homens de mais idade, os velhos membros da “casa dos homens”, cabeças de famílias extensas e líderes de facções, ou parentelas.

Já Lima Filho (1994, p. 126-128) apresenta, além das duas citadas anteriormente, o *iòlò/deridu* (*iòlò* é sinônimo de *deridu*), também associado ao cargo ritual, mas no passado relacionado com a chefia política. Ainda segundo o autor, o *iòlò* era considerado pelos Karajá como a chefia mais importante. Mitologicamente, o *iòlò* é o urubu-rei do céu. Os próprios Karajá

utilizam a expressão “príncipe” quando se referem ao *iòlò*. As suas características primordiais eram imobilidade e calma. Essa imobilidade “imortalizada” num banquinho de madeira cujas extremidades definem dois rostos, ressaltando dois pares de olhos de madrepérola, faz parte do acervo material e simbólico do *iòlò* (e que segundo Krauze [1940-43] se assemelha ao perfil de uma arara).

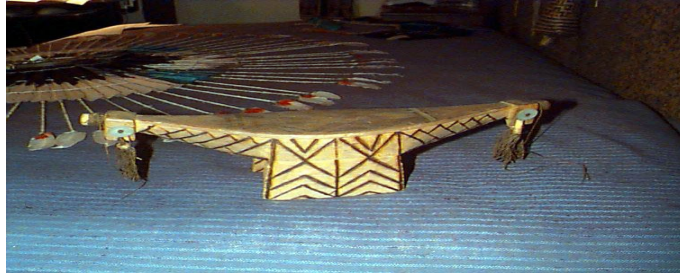


FIGURA 5: FOTOGRAFIA DO BANQUINHO DO *IÒLÒ* Acervo do Museu da Universidade de Albany (www.Albany.edu/museum)

Nele costumava se sentar nos momentos rituais, acompanhado de uma faca adornada com penas de arara vermelha (*Ara macao*). Símbolo comparado por alguns Karajá à farda dos coronéis ou generais. Vale lembrar que penas vermelhas de arara são mais freqüentemente encontradas em artefatos, máscaras e ornamentos Karajá. Dante Teixeira, do Museu Nacional (UFRJ), realizou pesquisa de campo durante cinco meses entre os anos de 1979 e 1981, na aldeia Santa Isabel do Morro e concluiu que, num total de 14 cabeças de máscaras de Aruanãs examinadas, as penas de arara vermelha apresentavam maior freqüência (TEIXEIRA, 1983, p. 219).



FIGURA 6: FOTOGRAFIA DE RAPAZES ADORNADOS COM RAHETO (www.to.gov.br/artecultura)

Em conversa com Wagner Javaé, da aldeia Boto Velho, este me esclareceu que a arara vermelha estaria associada ao sol, simbolizando iluminação, proteção. Como a principal função do *iòlò* era a de direcionar atividades comunitárias e de mediar conflitos de caráter comunitário ou étnico (PETESCH, 1993, p. 376), é de se supor que simbolize também sabedoria.

A aldeia podia ter um ou mais *iòlò*. Era escolhido ainda criança pelo *ixydinodu* (o *ixytyby* atual) para receber um tratamento especial pelos membros da aldeia. Só saía para ir à casa dos homens, ou visitar outra comunidade, carregado nos ombros por um homem, ao som de instrumentos de sopro e escoltado por uma grande parte da aldeia. Casava com uma moça que estivesse estado igualmente reclusa até o casamento. Submetido à interdição de usar armas ou de guerrear, não podia praticar nenhuma atividade econômica durante toda a vida (*idem*). O pré-requisito para ser *ixydinodu* (o *ixytyby* atual) era ser *iòlò*. Mas, nem todo *iòlò* era *ixydinodu* (LIMA FILHO, 1994, p. 127). Lima Filho afirma ainda que o contato com a sociedade civil organizada fez com que o cargo seja hoje não mais exercido de modo tão permanente como no passado. Toral (1992, p. 249), porém, ao descrever o *Iweruhuky* (festa característica dos Javaé), ressalta que o *iòlò* desempenha papel de destaque durante os rituais, como aconselhador dos homens e mulheres, afirmando que em geral existe um *iòlò* atuante em cada parentela específica.

Nathalie Pétesch (1993), no artigo “A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi”, propõe o exame dos cargos político (*iòlò*) e religioso (xamã) numa relação de inversão, operada pelo pensamento cosmológico Karajá, entre as noções de espaço e de tempo, de movimento e de imobilidade. Se a função religiosa dispõe de um espaço cósmico e só se realiza plenamente durante a velhice (um curto lapso de tempo), inversamente, a função política, limitada espacialmente, é desempenhada desde a adolescência, mas o rapaz recluso era autorizado a tomar decisões de interesse geral. Esses dois tipos de liderança, política e xamanística, reproduzem no nível sociológico a oposição cosmológica entre, respectivamente, o

“povo da chuva e do fundo das águas”, estático e imortal, e o “povo do espaço aberto”, móvel e mortal, com a persistência da complementaridade de natureza e de função: o líder religioso, dono do espaço, é o animador do mundo cósmico; o líder político, dono do tempo, é o pacificador do mundo social (PETESCH, 1993, p. 376). Observe-se que os papéis do *iòlò* (líder político) e do xamã (líder religioso) teriam uma relação de inversão simétrica que, no entanto, atuaria numa única direção: assegurar a continuidade social. O *iòlò* apaziguando as desavenças (comunitárias e étnicas) e assim garantindo através do tempo a **proteção** da sociedade contra certos perigos internos e externos resultantes do excesso de movimento (conflitos). O xamã restabelecendo a ponte entre o mundo presente/mundo original e dos espíritos (de onde provêm as regras).

Tendo em vista o explicitado até então, podemos supor uma relação de **proteção e reciprocidade** entre o *iòlò* e a comunidade, na medida em que sua função principal é de apaziguador de conflitos, um aconselhador (o que sugere um relacionamento mais estreito por parte do grupo), recebendo em troca um tratamento privilegiado da comunidade (por exemplo, o seu deslocamento é feito sempre carregado nos ombros, ou o fato de não praticar nenhuma atividade econômica durante toda a sua vida). O mesmo tipo de relação (**proteção e reciprocidade**) se observa entre xamã/comunidade e xamã/espíritos. No primeiro caso, observe-se que a função de interlocutor com o mundo dos espíritos, papel principal do xamã (*hàri*), também pode sugerir um relacionamento mais estreito por parte do grupo com relação a esta figura, no que se refere à “garantia” de proteção contra feitiços e doenças, e sucesso na obtenção de alimentos (caça e pesca). Em troca, quanto maior é o seu potencial xamânico, maior é o seu prestígio social dentro da comunidade, isso sem falar dos “pagamentos” que recebe por seus serviços. No segundo caso, os xamãs não só têm nos *añni* um guia, um mestre em seus conhecimentos xamânicos (relação de **proteção** espírito/humano), como também é uma relação que envolve troca de fluidos e serviços entre estes dois seres (**reciprocidade**). O mesmo se observa em situações que exigem uma

reserva maior de alimentos: os *ijasò* estabelecem uma relação de **proteção** com os animais, na medida em que garantem a sua reprodução (pela criação) e limita o seu uso pelos humanos; e uma relação de **reciprocidade** com o xamã, quando lhe “autoriza” caça e pesca mais extensa, recebendo em troca “comida espiritual” (como já explicitado anteriormente, peixe, batata, mandioca-mansa e *calugi* [espécie de bebida fermentada de arroz ou milho], podendo observar-se também alguns produtos industrializados no caso do “pai do *ijasò*” não ter roça individual).

3.7 AS CATEGORIAS E GRUPOS DE IDADE DOS KARAJÁ (EM GERAL)

Boa parte da vida de um Karajá em geral é gasta entre companheiros da mesma idade, com os quais atravessarão as diversas fases do processo de socialização.

Mas, como bem enfatiza Toral (1992, p.104), a vida de um Karajá consiste também na existência de seu *tyytyby* (alma ou espírito) sob diversas formas. Assim, as pessoas vivem como “estados” que se sucedem num ciclo. Ou seja, depois de se desenvolverem e morrerem na superfície da terra, o *tyytyby* continua a existir em diferentes comunidades de mortos, podendo ou não voltar a viver na superfície da terra, em um outro corpo, iniciando uma nova existência.

Portanto, a descrição do desenrolar de seu ciclo vital deve abranger não só as etapas constitutivas da socialização da criança e sua participação nas instituições sociais (segundo um sistema que agrupa as categorias de idade), mas também sua existência e papel nas comunidades de mortos, nas quais continuarão a existir de alguma forma. O que parece reforçar, mais uma vez, a noção de corpo como “roupa”, variável, a esconder uma forma interna, espiritual, eterna e humanizada.

Mas, voltando às categorias no processo de socialização, à medida que se aproximam da maturidade sexual, esses grupos de idade vão adquirindo cada vez mais nitidez e se contrapõem a

outros grupos, mais jovens ou mais velhos, de maneira evidente (TORAL, 1992, p. 111). O que nos leva a supor que a passagem de tempo de um indivíduo está ligada ao seu fluxo de energia vital. Assim, “crescer” é acumular energia, enquanto “envelhecer” é perder energia. Crescer e envelhecer são a “ida e volta” de um mesmo caminho, onde se observam semelhanças simbólicas (RODRIGUES, 1993, p. 109).

Em Rodrigues (*idem*), a separação entre classes por idade, ou por sexo, se justifica pelas idéias de contaminação e poluição, através dos fluidos corporais, tão presentes no pensamento Javaé. Ressalta ainda que toda essa ideologia de separação por classes de idade é, na verdade, uma exigência para que haja vida em sociedade. No auge da acumulação de energia vital, que se daria entre os jovens, eles são separados e tratados como portadores de fluidos perigosos, prestes a contaminar quem quer que seja, pelo olhar ou pelo contato, caso não sejam controlados pelas regras sociais que evitam a exteriorização do “veneno” que conduz gradativamente à morte. Como a infância e a velhice se caracterizam pela pouca energia vital e ausência de vida sexual, estes podem circular livremente entre todas as pessoas. A equivalência simbólica entre velhos e crianças é, portanto, assumida explicitamente entre os Javaé na divisão das classes de idade.

Desde o nascimento até a época em que começa a andar, um Karajá passa por quatro categorias: *tohoua* (recém-nascido), *wyodu* (senta-se no colo), *rybidu* (senta-se sozinho) e *tiradu* (engatinha). Essas categorias, descritas por Donahue (1982, p. 97), se aplicam tanto a meninos quanto a meninas, indistintivamente.

Em Toral (1992, p. 111-116), além das quatro categorias já citadas – *tohokua* (recém-nascido), *uladu-wyodu* (o que fica no colo), *uladu-rybidu* (o que senta), *uladu-tiradu* (o que se arrasta), encontramos *uladu-lymadu* (o que fica em pé) e *uladu-riradu* (o que anda).

E em Rodrigues (1993, p. 111), *tonohokuȳ* (recém-nascido), *wyrodu* (antes de sentar), *rȳbidu* (começou a sentar), *tiradu* (engatinha), *riradu* (anda).

Até essa fase a vida da criança é restrita ao grupo doméstico.

Como são susceptíveis a diversas formas de malefícios (entre eles, a “incorporação” de espíritos), os pais designam uma série de seres protetores que atuarão como guardiães da criança. Veremos em tópico adiante que os mais importantes deles são os *ijasò* e que, através de um calendário de festividades marcado pelo oferecimento de comida pelos pais e avós maternos, atuam não só como protetores, mas também como propiciadores do crescimento da criança. Um contexto que parece indicar uma relação de **proteção** e **reciprocidade** entre homens e espíritos *ijasò*.

Quando começam a andar, são então classificados em categorias de idades distintas de acordo com o sexo (LIMA FILHO, 1994, p. 129). Uma vez que visamos a subdivisão posterior em grupos de praça, aqui a ênfase será dada às categorias de idade masculina.

Até a idade de seis anos, o menino é reconhecido como *weryry riorè* (menino pequeno). Entre seis e doze anos, o menino é tido como *weryry hÿkÿ* (menino grande). Quando são *weryry*, os meninos ficam a maior parte do tempo com as mães ou avós maternas. E desde cedo, aprendem a ser “donos” de fato de seus pertences, tais como roupas, brinquedos, mas também árvores frutíferas, ou cachorros dados por algum parente *brotyre* (principalmente os avós e tios paralelos e cruzados, que se associam à criança em situações liminares, compartilhando tudo o que lhe acontece)-(TORAL, 1992, p. 133). São uma espécie de *xerimbabos* (animais de estimação ou seres protetores), num contexto de relação de **proteção** e **reciprocidade** com humanos. Este mesmo tipo de relação se expressa entre humanos/*ijasò*, o qual é seu defensor e promotor de crescimento (*idem*, p. 161). É nessa faixa de idade que pode ocorrer a furação do lábio inferior.



FIGURA 7: WERYRY HŶKŶ (MENINO ENTRE 6 E 12 ANOS) www.to.gov.br/artecultura

Quando atinge a idade de doze anos, aproximadamente, os pais do menino normalmente procuram o *ixydinodu* (o atual *ixytyby*) para acertar a festa do *Hetohokÿ* (rito de iniciação masculina). A realização do *Hetohokÿ* requer muito trabalho devido às reservas alimentares que se fazem necessárias. Se o menino não tem pai, ou não foi “adotado” por outro homem, é muito improvável que seja iniciado pelo *Hetohokÿ*. Nesses casos, é conduzido pelo irmão mais velho ou pelos meninos já iniciados à “Casa de Aruanã”, para se transformar simbolicamente em um *jyré* (ariranha), categoria de idade dos recém-iniciados e associada ao aprendizado dos “segredos masculinos”. Os *jyré* constituem um grupo de idade especial, que existe apenas durante os ritos de iniciação. Não tem a amplitude temporal do demais. Permanecerão nessa categoria dos doze aos quinze anos aproximadamente.

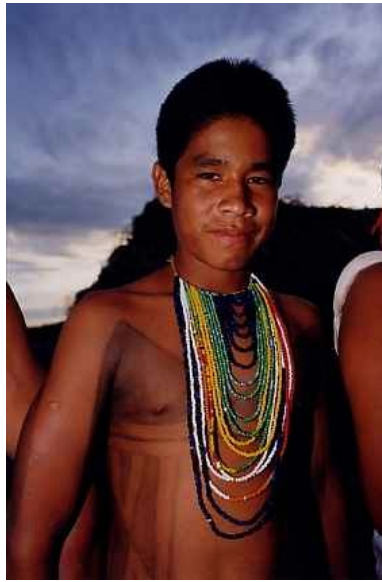


FIGURA 8: *WERYRYBÔ* (MENINO DE 15 -16 ANOS): www.to.gov.br/artecultura

Dos quinze aos 16 anos é reconhecido como *weryrybô*. Por volta dos dezesseis anos, os *weryrybô* passam para a categoria de *bôdu*.

Agora mais integrados ao espaço ritual e mais distanciados do ambiente doméstico, gradativamente passam a se interessar pelas relações amorosas. Mais integrados aos assuntos rituais, passam a maior parte do tempo na Casa de Aruanã, nas pescarias e no cerrado. Não têm a obrigação de fazer roça ou de sustentar a casa. De todos os grupos de idade masculinos, certamente o mais ativo deles é o dos *weryrybô*. Em função de seu processo educativo os jovens são costumeiramente reunidos sob as instruções do *ixytyby* ou de outros homens do *ijoi*. No seu processo de aprendizado, aparecem como grupo de trabalho na elaboração de máscaras, construção de casas e tudo o mais que é exigido pelo cerimonial. São os mais animados e freqüentes atores da vida cerimonial. Ao casar, passam à categoria de *hãbu* (homem casado) e vão morar na casa do sogro, com a obrigação de sustentar a própria família e os sogros. Devem, portanto, fazer sua roça, pescar e caçar com freqüência, além de vender peças de artesanato (TORAL, 1992, p. 111-116).

Com o nascimento do primeiro filho, todos passam a reconhecê-los como *hãbu ijoityhy* (pai de seu filho). Quanto mais filhos, maior será o número de irmãos que oferecerão proteção e apoio político ao pai e entre si, mesmo quando tais filhos vão morar na casa do sogro. E com a chegada do primeiro neto, tornam-se *ulabu labie* (avô de criança). A velhice vem brindá-los com a categoria *matuari*. No *Hetohokÿ* são valorizados e se agrupam no *Mahãdu Mahãdu*, grupo ritual especial (LIMA FILHO, 1994, p. 128-129).

Em síntese, as categorias e grupos de idades Javaé e Karajá, segundo Toral, são as seguintes:

QUADRO 1: CATEGORIAS MASCULINAS E GRUPOS DE IDADE (TORAL, 1992, p. 116)

IDADE	CATEGORIA MASCULINA	GRUPOS DE IDADE
0-3 anos	<i>Ulado</i>	-
4-7 anos	<i>Weryry</i>	-
8-12 anos	<i>Weryryhyky</i>	-
12-15 anos	<i>Jure</i>	<i>Jure</i>
15-16 anos	<i>Weryrybò</i>	<i>Weryrybò</i>
16-17 anos	<i>Bòdu</i>	<i>Weryrybò</i>
18-19 anos	<i>Haretoju</i>	<i>Weryrybò</i>
20-27 anos	<i>hãbu (novos)</i>	<i>Ijoityhy tamara</i>
28-50 anos	<i>Hãbu</i>	<i>Ijoityhy</i>
60 anos	<i>Matuari</i>	<i>Ijoityhy</i>

3.8 OS MEMBROS DO IJOI

O *ijoi* designa o coletivo formado pelos homens já iniciados da aldeia. Mas esse coletivo não é formado por um só grupo. Distinguem-se diversos *ijoi* que dividem a população da aldeia. A determinação do *ijoi* ao qual a pessoa se liga se faz por transmissão patrilinear. Todos os homens ou mulheres, ao nascer, passam a pertencer ao *ijoi* do pai. O único caso em que uma pessoa muda de *ijoi* é quando mata um guerreiro inimigo. Assim, tem seu nome pessoal e a sua

filiação mudados por designação do *ixytyby* (o “pai do povo”). Enquanto que para as mulheres e crianças a ligação com um *ijoi* significa apenas o seu “lugar” em festas em que aparecem como coadjuvantes, para os homens informa sobre a posição de suas parentelas e de seus ascendentes no conjunto do grupo (Karajá ou Javaé). Refere-se assim também aos homens que compõem os *ijoi* como *worosy*, “os mortos”, quando associados em atividades coletivas (pesca, caça, busca de alimentos em geral) (TORAL, 1992, p. 117). A marca desta presença são os alimentos. Antes de qualquer refeição, os homens fazem uma saudação aos *worosy*, oferecendo-lhes alimento (LIMA FILHO, 1994, p. 56). É uma representação, por parte de seus membros vivos, de seus ascendentes mortos. Por isso, o *dinodu* ou *deridu* dos *ijoi* são também chamados de *worisy konodu*, “líderes dos mortos”. Líderes de famílias extensas ou parentelas numerosas são, geralmente, *ijoi deridu*. Esses líderes dos *ijoi* obedecem, de maneira formalizada, às ordens do *ixytyby*, “pai do povo” (TORAL, 1992, p. 117). Observe-se aqui uma relação que sugere **proteção e reciprocidade** entre o *ixytyby* (“pai do povo”) e os *deridu* (líderes dos *ijoi*) e destes com relação aos associados (*ijoi*), na medida em que as suas posições enquanto lideranças é o termômetro de seu prestígio no *ijoi* como um todo e no seu *ijoi* particular, respectivamente; e de **proteção e reciprocidade** entre os “mortos”(espíritos) e seus descendentes, na medida em que estes últimos oferecem alimentos em troca da proteção.

A única situação em que deixa de operar como princípio de definição de grupos de consumo de alimentos é durante o *Hetohoky*, quando os homens são divididos segundo seu grupo de praça. Nestas circunstâncias, a idéia básica é a de separar os mais jovens dos mais velhos, chegando-se a criar um grupo de idade especial para eles, os *jyrè*, conforme apontado anteriormente (LIMA FILHO, 1994, p.130).

3.9 OS GRUPOS DE PRAÇA KARAJÁ E JAVAÉ

Em Lima Filho (1994, p. 130), é bem nítida a divisão em três grupos de praça durante o *Hetohokÿ*. A definição de um homem com dois desses grupos é através do nascimento. O menino nasce *Iraru* (“de baixo”) ou *Ibòo* (“do alto”). A transmissão é feita pela linha do pai. São grupos rituais patrilineares. Os *Mahãdu* (“do meio”), o terceiro grupo ritual, pode ter tido a mesma forma de transmissão. Isto não é claro. Sabe-se apenas que a constituição desses grupos tem relevância no plano simbólico. Por exemplo, o preparo dos alimentos provenientes das caçadas e pescarias rituais é uma atividade exclusiva do terceiro grupo ritual, que só se organiza no confinamento dos *jyrè*. Este grupo, considerado especial pelos Karajá e denominado *Mahãdu Mahãdu* (“povo do povo”), é constituído pelos homens mais velhos, *hàri*, ou com algum parentesco com o chefe ritual, *ixytyby* (*idem*, p. 99).

Ser *Iraru*, *Ibòo* ou *Mahãdu* não orienta nenhuma regra de casamento e nem oferece privilégios para se chegar à chefia política.

Num modelo simplificado, enquanto que os Karajá enfatizam a dualidade dos “de baixo” e dos “de cima”, que agrupam, cada um, diversos *ijoi*, podendo chegar a uma dezena, dependendo do tamanho da aldeia ou cerimônia, os Javaé enfatizam a dualidade de apenas dois, os *ijoi Hirètu* e *Saura* (que também são “de baixo” e “de cima”) - (TORAL, 1992, p. 119-121).

Para sintetizar, a seguir apresento quadro com os grupos de praça Karajá e Javaé “do alto” e “de baixo”, fornecidos por Toral:

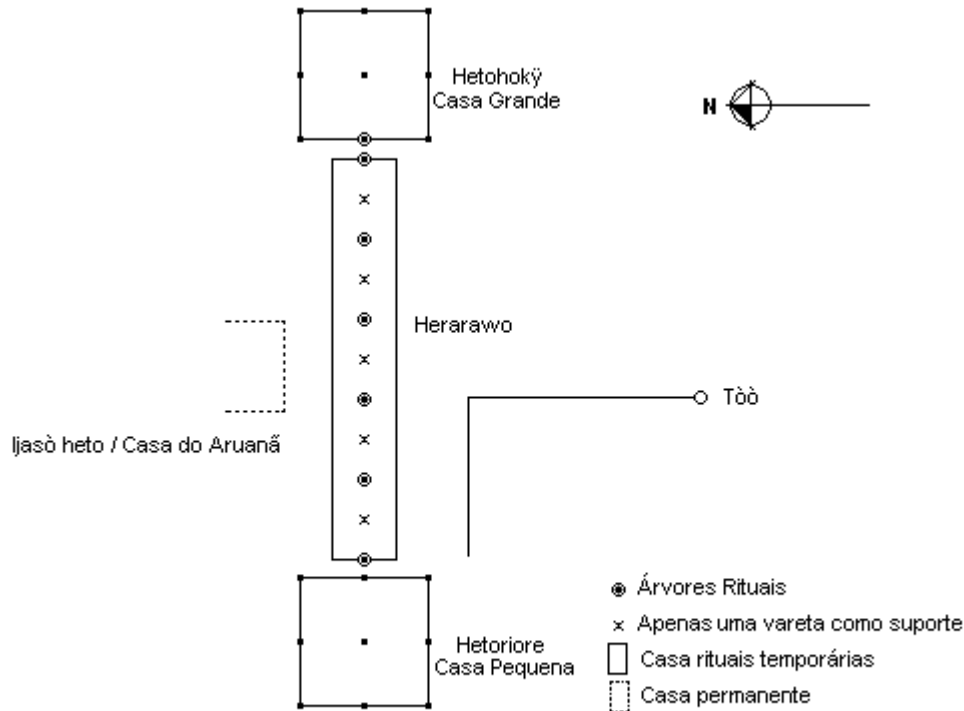
QUADRO 2: GRUPOS DE PRAÇA KARAJÁ E JAVAÉ (TORAL 1992, p.124):

KARAJÁ		
Ibòò mahādu (“alto”)	Iraru mahādu (“baixo”)	
<i>Saura</i> (macaco)	<i>Wawyona</i>	
<i>Toriwa</i>	<i>Wyraura</i>	
<i>Wykatu</i>	<i>Mahādu</i> (turma)	
<i>Hirèru</i> (pássaro carcará)		
<i>Itya</i> (“meio”)		
JAVAÉ		
Ibòò mahādu	<i>Saura ijo</i> (“do alto”/sul)	“o grupo dos macacos
	<i>Itya ijo</i>	“o grupo do meio”
Iraru mahādu “de baixo”/norte	<i>Hirètu ijo</i>	“o grupo da cauda do pássaro carcará

3.10 OS GRUPOS DE PRAÇA DURANTE O CICLO RITUAL

Na Festa dos Aruanãs nenhum dos grupos rituais é representado. Dados indicam que apenas no *Hetohokÿ* os três grupos, *Ibòò*, *Iraru*, e *Mahādu*, são visivelmente organizados em algo que se assemelha a um abrigo temporário de caça (*Hererawo*). Cada um desses esteios é uma espécie vegetal específica “do alto” ou “de baixo”, junto ao qual se abrigam os *ijoi* que lhe correspondem. Esse “corredor” liga os *Iraru*, “Homens de Baixo”, aos *Ibòò*, “Homens de Cima” (TORAL, 1992:, p. 125). Conforme representação abaixo:

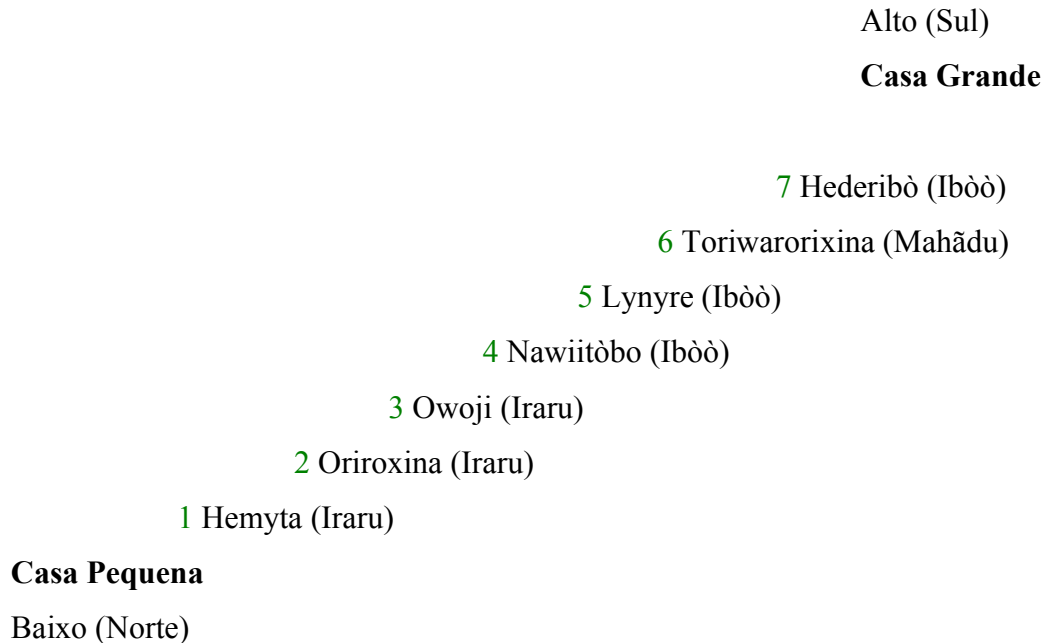
ESQUEMA 1: PLANTA BAIXA DAS CASAS RITUAIS KARAJÁ PARA O HETOHOKY
(LIMA FILHO, 1994, p. 160)



Se observarmos a disposição das árvores rituais do *Hetohokÿ* ao longo do *Herarawo*, perceberemos que há um processo de crescimento em altura destas, saindo da Casa Pequena em direção à Casa Grande.

Os *Iraru*, “Homens de Baixo”, ficam na Casa Pequena, enquanto os *Ibòò*, “Homens de Cima”, ficam na Casa Grande. Note-se que os *Mahãdu* constituem o grupo mais próximo da Casa Grande (localizados em frente a árvore 6. *Toriwarorixina*), materializando assim a sua proximidade com os *Ibòò* (“de cima”). Uma representação gráfica dessa disposição é apresentada a seguir:

ESQUEMA 2: DISPOSIÇÃO DAS ÁRVORES RITUAIS ENTRE AS CASAS PEQUENA E GRANDE (LIMA FILHO 1994, p. 161).



Todas as atividades, porém, ficam centradas na Casa Grande.

Lima Filho (1994, p. 157-159) ressalta que a disposição das árvores rituais e as noções de grande e pequeno presentes na simbologia Karajá sugerem que os Karajá estabelecem um processo gradual de valorização do pequeno ao grande, da Casa Pequena à Casa Grande, dos Homens de Baixo aos Homens de Cima, das festas pequenas às festas grandes, da estiagem do rio ao período de cheia. A posição hierarquicamente superior dos *Ibòò* também é comprovada simbolicamente quando há uma divisão de alimentos, ficando a parte superior da caça ou do peixe (por exemplo, da cabeça até a metade da barriga) para os *Ibòò* e a parte inferior (por exemplo, a parte mais gordurosa e o rabo) para os *Iraru*. Nesta distribuição de comida há novamente um fator de aproximação entre os *Mahãdu* e os *Ibòò*, que é a qualidade da comida; como não caçam e não pescam, mas, cozinham, os *Mahãdu* antes de distribuírem a comida reservam uma boa parte para si. É essa identificação dos *Ibòò* (Homens de Cima) com os

Mahãdu, visível tanto no espaço ritual (os mais próximos à Casa Grande) quanto nos elementos simbólicos (boa comida), que parece indicar que o meio é muito mais próximo de cima do que de baixo e que os Karajá estão mais para o céu do que para a água.

O *Hererawo* é assim como uma espécie de sanfona que se abre ou se fecha, apresentando os *ijoi* sempre de uma forma diferente: num ano associam-se a outros *ijoi*, em outro estão sozinhos e em outro podem nem aparecer. E, conforme designado pelo *ixytyby* (lembramos que esta é a chefia cerimonial), os grupos são compostos de modo que o contingente numérico seja equivalente e necessário para o cumprimento das funções rituais (TORAL, 1992, p.128).



FIGURA 9: FOTOGRAFIA CONSTRUÇÃO DO HERERAWO (O CORREDOR) (LIMA FILHO, 1994, p. 83).

Além da limpeza do local, os homens divididos em três grupos (*Ibòò*, *Mahãdu*, *Iraru*) se unem em torno da tarefa de colocar o *tòò* (mastro ritual) em pé, no centro do pátio (*ijoina*) e buscar madeira e palha suficiente para a construção das casas rituais (LIMA FILHO, 1994, p. 80). Durante entrevista com Wagner Javaé, da aldeia Boto Velho (em jul.2004), este me esclareceu que a madeira utilizada para a confecção do *tòò* (mastro de aproximadamente 22m de altura) tem que ser de um tipo bem resistente, tal como jatobá (*Hymenaea stiganocarpa*) e/ou landi (*Calophyllum brasiliensis*). O que nos leva a pensar inicialmente que se deva ao fato da altura do

mastro. Porém, Lima Filho (1994, p.81) ressalta que “levantar e proteger o *tòò* representa levantar e proteger a vida. A sua firmeza é sinal do sustento e da continuidade Karajá”. O que nos leva a supor que o significado simbólico também interfira na escolha da madeira. Isso se retrata na disputa tradicional em que o grupo visitante tenta derrubar o *tôo*, enquanto que o grupo anfitrião faz uma contraforça em sentido oposto, até que o vencedor corra com o cipó do oponente para jogá-lo no rio (*idem*, p. 93).

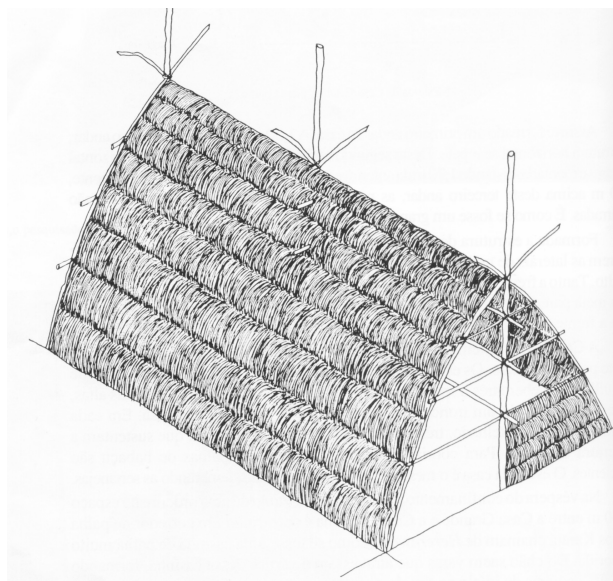
Para construir a Casa Grande são necessários sessenta feixes com dez brotos de babaçu (*Orbignya speciosa*). Os esteios e caibros podem ser feitos de *lÿnyÿre* (madeira utilizada), sendo nove do mesmo tamanho (*ibidem*, p. 81). Um tronco maior fica na entrada da Casa Grande. O seu estilo lembra aos Karajá as casas do passado. São nove esteios de base, fixados no chão, formando um retângulo com 6m de frente por 9m de lado, ficando um dos esteios no centro da casa. Acima do chão, numa altura de 1,80m, são amarradas nestes esteios quatro varas horizontais; uma vara é longitudinal, amarrada nos três esteios do meio, e três varas são transversais ligando os esteios laterais e amarradas também nos três esteios do meio. Assim é formado um primeiro andar da casa. A 1,50m acima deste primeiro andar, a estrutura horizontal se repete. Deste segundo andar, novamente a estrutura horizontal de varas é montada, distando 1,30 m da anterior e formando um terceiro andar. Finalmente, 1,70m acima deste terceiro andar, as pontas dos nove esteios se encontram e são amarradas. É como se fosse um grande “V” invertido com 6m e 50cm de altura. Os brotos de babaçu, desfiados e trançados, cobrem as laterais de maior comprimento, a frente e o fundo da casa ganham meia parede de palha. A frente é voltada para o Araguaia e para a frente da Casa Pequena.



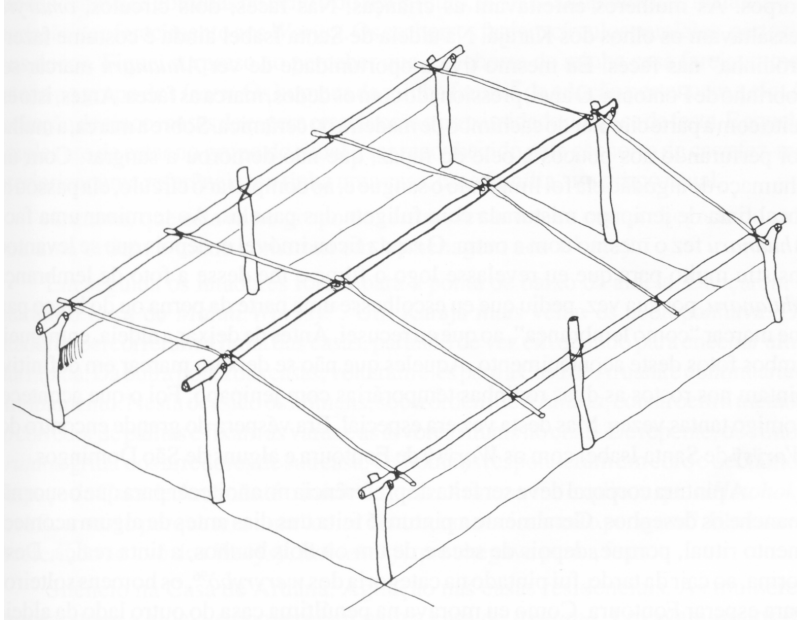
FIGURA 10: CASA GRANDE (LIMA FILHO, 1994, p. 84)

A Casa Pequena tem 2,10m de altura. É formada por oito esteios com 6 m de frente por 7m de lado. Os esteios da frente e do fundo têm as pontas no formato de forquilha e recebem três troncos horizontais. As forquilhas do meio são mais altas, onde fica encaixado um tronco de maior diâmetro. Em cada lateral inclinada do telhado, três varas fazem as vezes de caibros, que sustentam a cobertura de palha. Para cobrir as paredes laterais, oito palhas de babaçu são suficientes. O estilo da casa é o mesmo das casas residenciais.

ESQUEMA 3: VISTA EM PERSPECTIVA DA CASA GRANDE (LIMA FILHO, 1994, p. 86)



ESQUEMA 4: VISTA EM PERSPECTIVA DA CASA PEQUENA (LIMA FILHO, 1994, p. 87)



Entre a Casa Pequena e a Casa Grande é construído um corredor de palha (*Hererawo*). Do início ao fim deste corredor forma-se uma fila de varas que crescem em altura da Casa Pequena à Casa Grande, as chamadas árvores rituais já citadas anteriormente. E como dizem os Karajá, estas árvores têm “donos”, que são os *ijoi* (LIMA FILHO, 1994, p. 85).

A seguir, conforme Lima Filho, as árvores (em ordem crescente, partindo da Casa Pequena para a Casa Grande), seus grupos rituais e classificações botânicas:

QUADRO 3: GRUPOS RITUAIS, ÁRVORES E CLASSIFICAÇÕES BOTÂNICAS (LIMA FILHO, 1994, p. 88)

GRUPOS RITUAIS	ÁRVORES	CLASSIFICAÇÕES BOTÂNICAS
<i>Iraru</i>	1 - <i>Hemyta</i>	dados insuficientes
<i>Iraru</i>	2 - <i>Õriroxina</i>	Família Ebenaceae, Gênero <i>Diospyro</i>
<i>Iraru</i>	3 - <i>Owoji</i>	Família Anacardiaceae, espécie <i>Tapirira quianensis</i>
<i>Ibòò</i>	4 - <i>Nawitbo</i>	Família Myristicaceae, espécie <i>Virola sebifera</i>
<i>Ibòò</i>	5 - <i>Lynÿre</i>	Família Anonaceae, espécie <i>Xilopia Aromática</i>
<i>Mahãdu</i>	6 - <i>Toriwarorixina</i>	Família Araliaceae, espécie <i>Didimopanax morototoni</i>
<i>Ibòò</i>	7 - <i>Hederubò</i>	Família Palmaceae, espécie <i>Bactris setosa</i>

4 COSMOLOGIA KARAJÁ:

4.1 NÍVEIS COSMOLÓGICOS:

Os Karajá viviam nas profundezas, muito abaixo da região que hoje habitam, juntamente com outros povos. Lá eles eram imortais, lá não havia problemas de alimentação. A superfície da terra, para a qual parte deles saiu, através de buracos, já se encontrava em grande parte formada por *Kÿnyxiwe*, que poderia ser chamado de herói criador dos povos de língua Karajá. No entanto, é apenas uma das muitas formas assumidas por *Xiburè*, esta sim a entidade geradora de quase tudo o que existe na superfície da terra e em outros planos cosmológicos. Uma vez na superfície da terra, conviveram homens, *Kÿnyxiwe* e *Xiburè* por um curto período de tempo. Os homens resolveram fazer representações dos que ficaram embaixo e de outros seres celestes. Chamaram-nos *ijasò* e decidiram também que as mulheres não entrariam no *ijasò heto*, a casa que serviria para abrigá-los enquanto estivessem na aldeia. Existe, além desses, uma série de *ijasò* que sempre viveram no céu. Por incorreções cometidas pelos Karajá no relacionamento com os *ijasò*, com os mortos e com *Xiburè*, foram sendo progressivamente abandonados por este último e outros seres que passaram a viver em diversos planos cosmológicos celestes (TORAL, 1992, p. 138-139).

O até então explicitado nos permite perceber que a concepção de mundo Karajá o divide em pelo menos três níveis cosmológicos: (1) o fundo das águas, (2) a superfície terrestre e o (3) céu. Mais à frente, veremos que o nível celeste, na verdade, se subdivide em três, configurando cinco níveis cosmológicos.

No fundo das águas está a aldeia dos *Berhatxi Mahãdu* (povo do fundo das águas). Fria, sem muito espaço e movimento, ali não há morte, fome, dor ou perigo. Conforme o mito que fala da passagem do mundo das águas para a superfície (LIMA FILHO, 1994, p. 141), quando há sol na superfície, é noite no fundo das águas e vice-versa. Ou seja, “o caminho do sol” desenha um

círculo que engloba os cinco níveis cosmológicos. Passa pouco acima de *Xiburè taikyre* e desce até passar por *Berihatxi*, nas profundezas. Lá, o sol surge do lado oeste e desaparece do lado leste, que é por onde surge aqui na superfície. Por isso, quando é dia na superfície, é noite nas profundezas e vice-versa. Lá, os seres originais são imortais (TORAL, 1992, p. 138).

O motivo pelo qual os seres originais passaram para a superfície terrestre foi o fascínio pelo movimento, pelos amplos espaços claros, bem como pela natureza. Na superfície, conheceram o mel e as frutas, mas também a doença e a morte. O mito deixa bem claro que nem todos vieram para a superfície, transformando-se assim em peixes aruanãs . O povo da superfície se espalhou ao longo do Araguaia e trouxe com ele as pinturas corporais que os Karajá usam e que são, em sua maioria, imitação de peixes. Assim, com o povo do fundo das águas veio o costume de fazer o *omarurà*, o círculo facial característico dos Karajá (*idem*, p. 145).



FIGURA 11: *OMARURÀ* (CÍRCULO FACIAL CARACTERÍSTICO DOS KARAJÁ) www.to.gov.br/artecultura

Nesse aspecto, Lima Filho (1994, p. 175), ao estudar o *Hetohokÿ* (rito de iniciação), salientou que as categorias corporais há muito vêm sendo estudadas, como instrumentos de conhecimento e relacionamento com o mundo social e ritual, por Seeger (1980); Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979; 1987). Ainda segundo ele, entre os Karajá, o olhar é extremamente valorizado e parece ser o sentido norteador no terreno cósmico-social.

Assim sendo, os argumentos de Lima Filho parecem encontrar ressonância em minha percepção primeira de que as rodinhas faciais seriam a marca corporal deste valor indicativo de um maior conhecimento (dois pares de olhos na face). Ou seja, alusão a uma visão acurada, olhos que “enxergam além”, assim como os do aruanã (peixe) e do Aruanã/*Ijasò*. Não esqueçamos que (1) o *omarurà* (rodinhas faciais) é representado por um círculo, que (2) o “caminho do sol” também desenha um círculo (o sol simboliza iluminação, proteção, “sabedoria” [conhecimento] para os Karajá) e que (3) o desenrolar do ciclo vital de um Karajá (englobando a existência física na superfície da terra e a existência espiritual no cosmos até que venha a ocupar um outro corpo) nos permite supor um círculo num movimento de “vai e volta”.

Mas, segundo informação de *Iwrraru* (líder Karajá da aldeia de Santa Isabel), em entrevista que me foi concedida durante o VI Jogos dos Povos Indígenas em Palmas-TO (1 a 8 de nov. de 2004), essas rodinhas faciais teriam, na verdade, relação simbólica com o peixe tucunaré (*Cichla spp*), que apresenta um círculo na cauda (segundo biólogos, uma característica de defesa para confundir os predadores).

Dedução que parece reforçada pela seguinte citação: “As faixas pretas dos peixes tucunaré e pintado, ou mesmo do piau, têm semelhanças com as faixas pretas pintadas em pernas e braços. A pintura da boca (...) também lembra a boca de um peixe” (LIMA FILHO, 1994, p. 67).

Na proposta de *Iwrraru*, contudo, a interpretação também não poderia ser diferente e condiz com a origem subaquática: as rodinhas faciais fazem alusão à origem do povo Karajá que, “segundo o mito, habitavam a aldeia sob as águas do rio Araguaia, antes de alcançarem um buraco que os conduziu à superfície” (*idem*, p. 141).

“Rodinhas” em alusão a dois pares de olhos, um maior conhecimento pela interlocução contínua entre dois mundos paralelos. Podemos então entender o porquê da projeção do dualismo

– mundo visível/invisível, natural/sobrenatural, cultura/natureza, futuro/passado, alto/baixo – não ficar reduzido a um mero círculo geométrico inscrito na face Karajá sem um significado maior.

Conforme veremos no decorrer desta análise, “(...) tudo o que foi criado inicialmente continua existindo, as coisas (sejam as pessoas, o movimento do sol, ou a água) vão se repetindo e não se sucedendo, o velho e o novo acabam coincidindo, indo e voltando (...)” – (RODRIGUES, 1993, p. 107).

De modo que caminhar para frente (nascer, crescer, dar origem a um novo ser, morrer) é também retornar, assim como um ciclo, um “círculo”. Os movimentos atuais são assim repetições do que aconteceu no passado, que não é lembrado, mas vivido (inclusive no corpo).

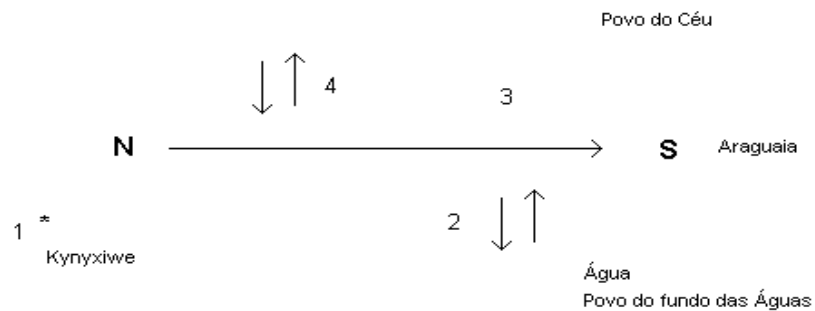
O mundo do céu, *Biuteke* (pele da chuva), foi criado por *Kynjixiwe* no ato da criação como está no mito de origem (LIMA FILHO, 1994, p. 140). Os personagens celestes são denominados pelos Karajá de *Biu Mahãdu* (povo do céu/chuva) e como já explicitado anteriormente, *Tainahãkÿ* (estrela grande) foi quem ensinou aos Karajá a tradição da agricultura. É por esta razão que os Karajá realizam a Festa do Mel (abril) e a Festa do Peixe (setembro), estas independentes daquelas que integram o ciclo ritual da dança dos Aruanãs, em homenagem aos *Biu Mahãdu*. Em troca, o povo do céu livra as roças dos Karajá de gafanhotos (Ordem Orthoptera), cutias (*Dasyprocta azarae*), macacos (Ordem Primata) e outros animais (*idem*, p. 146). Observe-se, mais uma vez, que a idéia de uma relação de **proteção e reciprocidade** entre humanos/espíritos é perfeitamente viável.

Toral (1992, p. 138-139) aponta a existência de três planos celestes (como já explicitado anteriormente): o mais próximo é o *Biurawekyty* (“o espaço onde estão as nuvens”, o “céu”); acima desse nível passa a lua e só então atinge-se o segundo plano (o “lugar” de *Kynjixiwe*); acima desses, lá onde estão as estrelas, está o “lugar” onde vive *Xiburè*.

Em suma, conforme Petesch (1993, p. 365), um processo ascensional, marcado por duas cisões da humanidade, constitui a base da formação do cosmos Karajá. Os Karajá saíram do fundo das águas, subiram à superfície e se espalharam ao longo do rio Araguaia e do rio Javaé. Neste tempo de exploração do novo território conviveram com os heróis mitológicos, inclusive *Kynyxiwe*. Receberam a visita dos heróis do céu, para onde alguns Karajá subiram com eles.

Um esquema gráfico fornecido por Lima Filho ilustra essa citação:

ESQUEMA 5: REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DOS NÍVEIS COSMOLÓGICOS (LIMA FILHO, 1994, p. 149)



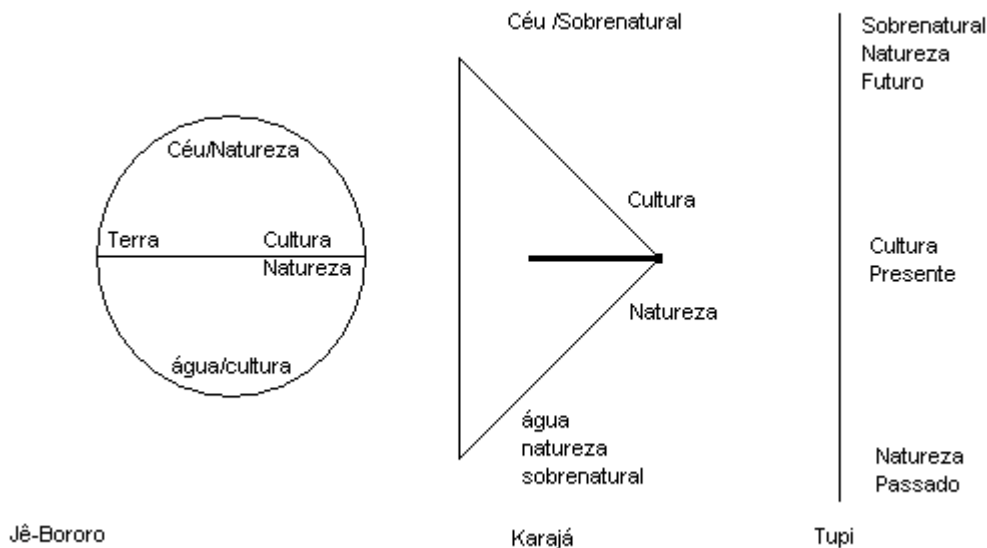
- (1) Kynyxiwe cria tudo
- (2) O povo do fundo das águas sobe à superfície
- (3) Parte deste povo retorna ao lugar de origem e parte permanece, se espalhando pelo Araguaia
- (4) Parte do povo celeste desce a superfície e retorna com alguns Karajá

Esta separação primordial determinou, no plano cósmico, a diferenciação entre três grandes categorias de humanidade: o “povo do fundo das águas” (*Bede rahy mahadu*), o “povo da terra, homens verdadeiros” (*Bede mahadu iny tyhy*) e o “povo da chuva” (*Biu mahãdu*), categoria que exige a conservação de relações constantes em um quadro ritual, de modo a preservar o equilíbrio e a permanência desta estrutura. Petesch escreveu ainda que esse movimento ascensional, determinando a transformação de seres zoomorfos em homens “de verdade”, depois em

divindades celestes, poderia sugerir um esquema cósmico e ontológico evolutivo, de uma tripartição hierarquizada comparável à trilogia tupi: Natureza (passado), Cultura (presente), Sobrenatural/Natureza (futuro). Porém, os três níveis cósmicos Karajá se apresentariam em uma relação de oposição assimétrica: de um lado, os dois níveis extremos (água/Natureza/Sobrenatural; céu/Sobrenatural), de outro, o mediano (terra/Natureza/Cultura).

Conforme se pode perceber no seguinte gráfico:

ESQUEMA 6: REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA TRILOGIA NATUREZA, CULTURA E SOBRENATURAL (PETESCH, 1993, p. 380)



O mundo das águas e o mundo celeste, embora polarizados, apresentam várias analogias: os dois têm conotação aquática (o céu é chamado “pele da chuva”); são lugares da imortalidade, da inatividade e da imutabilidade (a imobilidade é devida aos fenômenos de exigüidade espacial, superpopulação e falta de atividade); os habitantes são antropomorfos, portadores das pinturas e ornamentos Karajá, e são representados como pequenos, gordos, sempre sentados em bancos de

madeira. As diferenças dietéticas entre os dois níveis cósmicos diz respeito às plantas cultivadas que os seres aquáticos não conhecem; assim, os seres celestes alimentam-se de peixe e produtos vegetais e os seres aquáticos de frutas e tubérculos selvagens (além do peixe)-(LIMA FILHO, 1994, p. 149-150).

Aqui, interessante é lembrar que o *iòlò* (chefia política), cujo papel e função estão associados ao apaziguamento de conflitos (o que requer sabedoria), em momentos rituais, também senta-se num banquinho de madeira (o que parece indicar uma associação entre esta chafia e os seres originais).

Além disso, as funções dessas duas categorias sobrenaturais (celeste e aquática), embora diferentes, são comuns e é assegurar a proteção e continuidade da fauna e da flora. Os seres celestes são assim responsáveis pela reprodução vegetal e ao povo do fundo das águas (que incluem os Karajá originais, bem como os espíritos dos mortos) cabe administrar o estoque animal, assegurando a sua reprodução (por criação) e a regulação de sua utilização pelos humanos terrestres. Eles são freqüentemente solicitados pelos Karajá e agradecidos por ocasião dos ritos (agrícolas, antes do plantio e da colheita; de pesca e caça) –(*idem*).

Aqui, evidencia-se uma relação de **proteção** e **reciprocidade** entre humanos/espíritos (como já explicitado anteriormente), mas também entre espíritos/animais quando se afirma que os seres aquáticos “asseguram a reprodução animal (por criação) e regulam sua utilização pelos humanos terrestres”.

Lima Filho concorda com a tendência de identificação cosmológica entre o céu e o fundo das águas, porém discorda do reducionismo de Petesch em privilegiar os Aruanãs do céu e da água, já que existem Aruanãs que também vêm da terra (isso se observa inclusive ao final da “Festa dos Aruanãs”, quando eles ao se despedirem retornam para a mata); bem como da afirmativa de que a disponibilidade de espaço em ambos tenha que ser necessariamente a mesma.

Segundo ele, os dados não indicam a falta de espaço no nível celeste. Em sua análise salienta que, ao identificar o mundo celeste com o mundo aquático, Petesch quis apenas colocá-los em oposição ao povo da terra, seduzido pelo movimento, principal motivo de sua saída do mundo subaquático (LIMA FILHO, 1994, p. 150-151).

Em resumo, Petesch se utilizou dos três níveis cosmológicos (céu, terra e água) para relacioná-los com os três níveis étnicos (Xambioá/ povo de baixo, Javaé/povo do meio e Karajá/povo de cima) e os três níveis sócio-cerimoniais (“grupo de cima”/guerreiro, “grupo do meio”/chefes políticos e religioso e “grupo de baixo”/pescador e caçador) . Buscou também na planta da aldeia tradicional Karajá (o assentamento das unidades domésticas está submetido a uma divisão ternária entre “grupo de cima”, “grupo do meio” e “grupo de baixo” no sentido sul-norte, ao longo do eixo do rio) e na planta da aldeia Karajá durante o ritual de iniciação (“casa grande”/ grupo dos “homens de cima” situada ao sul; “casa pequena”/ grupo dos “homens de baixo” situada ao norte e galeria cônica ligando as duas estruturas, onde se localiza o grupo dos “homens do meio”) argumentos para embasar a dominância do esquema triádico no modelo Karajá, apesar da persistência numa superestrutura ideológica binária (*idem*, p. 151-152).

Acrescento aqui aspectos observados em minha análise que parecem reforçar as conclusões de dominância do esquema triádico no modelo Karajá , embora Lima Filho (1994) e Toral (1992) discordem. As aldeias em seu formato original e tradicional possuem no máximo **três fileiras** de casas alinhadas aos pares e paralelas às margens do rio (TORAL, 1992, p. 51); no que concerne às lideranças, distinguem-se **três chefias** principais (*ixynodu*/ representação cerimonial, cacique/ representação social, *iòlòl*/ chefia política) - (LIMA FILHO, 1994, p. 123-128); o xamã em sua capacidade de interlocução com o cosmos se relaciona com **três categorias** de seres espirituais, os *worysy*, *aõni* e *ijasó* (TORAL, 1992, p. 219); essas categorias, por sua vez, se dividem em **três subgrupos**, *worysy* (de indivíduos comuns Karajá, de guerreiros inimigos, de *hari/xamãs*) *aõni*

(série ligada a animais, série ligada a grupos humanos vizinhos, série ligada a seres fantásticos), *ijasò* (das profundezas, da mata, do céu) - (TORAL, 1992, p. 171); o conhecimento xamânico se constitui de **três técnicas**: incorporação, excorporação, cura/feitiço (LIMA FILHO, 1994, p. 39); o xamã é dotado de **três capacidades**: ver, ouvir e sentir (RODRIGUES, 1993, p. 145-146); o grupo de idade de maior atividade é constituída pelos *weryrybò* que se subdividem em **três categorias** - *weryrybò*, *bòdu*, *haretoju* (TORAL, 1992, p. 116); os grupos de praça também são **três** - *Iraru*, *Ibòò*, *Mahãdu* (LIMA FILHO, 1994, p. 130); socialmente observam-se **três gêneros**: o ser masculino, o ser feminino e o ser “incompleto” (segundo a ótica Javaé) que é aquele que não tem filhos, equivalente aos “bichos” que não são gente de verdade (RODRIGUES, 1993, p. 232); o papel masculino é marcado por **três atividades**: obtenção de alimentos (caça, pesca e roça), atividades de combate e defesa do território (guerra), atividades rituais; e o papel feminino é marcado também por **três atividades**: domésticas, oratória (proteção contra feitiço e doença) e choro ritual (resgate da memória do morto) – (TORAL, 1992, p. 53-56); a noção de tempo (**individual, coletivo e do universo**) é marcada por um movimento de “vai e volta” que envolve **três níveis** (zero energético, auge do processo, retorno ao ponto inicial) e que ocasiona a ligação entre **passado, presente e futuro** (RODRIGUES, 1993, p. 88-111).

Enfim, como ressalta Toral (1992, p. 140), a situação dos Karajá poderia ser descrita como um movimento ascendente interrompido. Saíram de um inframundo para a superfície da terra e aqui quedaram. Os criadores da terra deixaram-nos para então dirigir-se para suas moradas celestes, para o alto. Mas, apesar dessa situação, pelo até então explicitado, os karajá não se sentem de forma alguma isolados na superfície da terra.

Discutiremos a variedade de seres espirituais na cosmologia Karajá nos tópicos seguintes.

4.2 OS SERES PODEROSOS – CATEGORIA GERAL

Segundo Rodrigues (1993, p.188), os seres invisíveis e que possuem algum tipo de poder mágico são chamados pela categoria geral *aõniaõni*. Entre os *aõniaõni*, destacam-se duas categorias principais: os Aruanãs/*ijasò* e os *aõni* propriamente ditos, os quais contêm outras subdivisões.

Os Karajá não costumam enfatizar a marcação de singular, ou de gênero, quando se referem a um *aõni*, pois, na verdade, estão se referindo a um coletivo deles que atendem pelo mesmo nome como, por exemplo, *Krèni* que se refere aos *aõni* do martim-pescador (Família Alcedinidae)- (TORAL, 1992, p. 169). Rodrigues (1993, p. 348) busca inserir os Aruanãs/*ijasò* e os *aõni* propriamente ditos na questão do gênero/sexualidade (a ser visto no tópico que se refere aos *aõni*). Petesch (1993, p. 366) também estabelece um contraste entre os Aruanãs e *aõni*, fixando-os, porém, na categoria “movimento” para distingui-los dos Aruanãs “estáticos”.

Já em conversa com Wagner Javaé (durante a visita à aldeia Boto Velho, citada anteriormente), este me explicou que os Aruanãs/*ijasò* seriam uma espécie de representação “concreta” dos *aõni* durante as festividades. Isso esclarece o fato dos *ijasò* terem sua origem e nomes associados aos animais (assim como os *aõni*); pois não esqueçamos que, conforme Petesch (1993, p. 365), teriam sido seres zoomorfos transformados em “homens de verdade”.

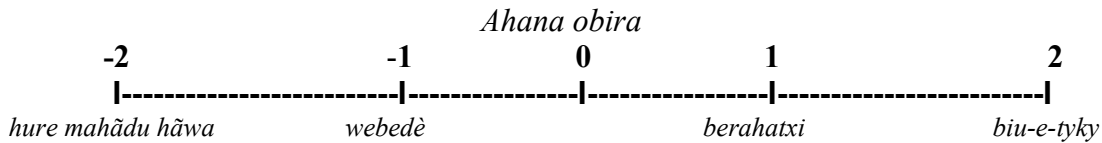
É também interessante observar que aqui, mais uma vez, corpo/máscara fazem alusão à “roupa” (corpos variáveis): os *aõni* são então “representados” pelos Aruanãs/*ijasò* que, por sua vez, são “representados” pelos Karajá. “(...) a máscara de palha e seus enfeites seriam como um “chapéu” que a pele velha “veste” aqui” (RODRIGUES, 1993, p. 190). Acrescentaríamos que o corpo daquele que o “incorpora” é que seria como um “chapéu” que a pele velha “veste” aqui; a máscara e enfeites (específicos para cada Aruanã/*ijasò*) seriam uma forma de identificá-los e de

estabelecer diferenças concretas (já que o “corpo/máscara” é que é visível ao outro) entre o ser original e o ser social. Uma ressalva que parece fortalecida pela seguinte citação de Rodrigues: “A máscara (...) não é usada apenas quando as peles velhas dos “derradeiros inÿ” vêm ao mundo de fora, mas também na água ou no céu. Quando os “derradeiros inÿ” se transformaram em Aruanãs/*Ijasò*, eles passaram a ser “seres humanos mascarados” (*idem*, p. 193). E também pela imposição entre os Karajá em geral de que aquele indivíduo que o “representa” não seja reconhecido pelas mulheres e crianças, uma forma de fortalecer a crença na entidade (Aruanã/*ijasò*).

O termo “bicho”, que designa *aõni* em geral quando traduzido para o português, não pode ser assim considerado mera representação de um “animal” da fauna existente no território que habitam, embora tenham sua origem e nomes associados a animais. Todas as entidades mágicas são chamadas de “bicho”, o que a princípio nos leva a crer que estejam falando de “animais sobrenaturais”, ou coisa parecida. Porém, os *aõni*, incluindo os Aruanãs/*Ijasò*, são variações da humanidade, ainda que não sejam sociais. O termo atua então no sentido de marcar a diferença fundamental entre os humanos que permaneceram num mundo mágico e sem alianças (os seres originais) e os humanos que se transformaram em seres sociais (*ibidem*, p. 194).

Ainda segundo Rodrigues, podemos estabelecer uma gradação entre os níveis cosmológicos, começando pelo lugar ou estado mais repudiado, até chegar ao mais desejado entre os Javaé. O nível terrestre visível, ou seja, a morada dos humanos sociais, aparece como um ponto intermediário, justamente por ser o lócus da sociedade. Todos os outros níveis são habitados por seres que são na verdade variações de humanidade, sem que sejam, contudo, sociais. São como alternativas lógicas possíveis para a vida fora da sociedade. Ou seja, o que aconteceria aos *inÿtyhy* (humanos de verdade, os humanos sociais) caso abolissem as relações de aliança e troca entre grupos diferentes, conforme expresso abaixo:

ESQUEMA 7: REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA GRADAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS COSMOLÓGICOS (RODRIGUES, 1993, p. 412)



-2 *hure mahādu hāwa* (terra dos assassinados): é o lugar dos *aōni* (seres que também andam sem parar) e *kuni* (almas/espíritos) dos estrangeiros (dos mortos não-Javaé).

-1 *webedè* (meu mundo/lugar/tempo): aldeia invisível, localizada abaixo do cemitério, vizinha à terra dos *hure*; é o lugar dos *worysy*, daqueles que não morreram sangrando, mas que também não atingiram a aldeia do céu.

0 *ahana obira* (mundo de fora): dimensão visível, terra dos humanos sociais.

1 *berahatxi* (profundezas das águas): terra dos Aruanãs/*Ijasò* (humanos originais) e de alguns *aōni* (que moram em lugares separados dos Aruanãs).

2 *biu-e-tyky* (“pele da chuva” ou céu): lugar do povo do céu, dos heróis criadores/transformadores e dos Aruanãs xamãs .

Portanto, o destino de uma pessoa após a morte varia, dependendo do seu comportamento durante a vida, do tipo de morte e da existência ou não de xamãs na família.

Os Karajá em geral, quando morrem, não vão para o céu. A morte é uma volta para a aldeia de baixo, que existe debaixo de cada cemitério Karajá. A exceção é apenas para os *biu hāri*, os xamãs do céu, que, por serem poderosos e especiais, fazem uma viagem cósmica rumo à aldeia do céu (LIMA FILHO, 1994, p. 153).

4.2.1 Os seres poderosos e a comunidade

Segundo Toral (1992, p. 209-212), os seres celestes, dentre eles os *hāri* celestes, são considerados a fonte primeira e depositários de todo conhecimento xamanístico. Os *aōni* e os *ijasò* das profundezas também dominam parte deste conhecimento, mas em grau muito diferenciado que os celestes.

A ligação com os seres sobrenaturais é assim marcada por uma profunda ambigüidade em relação ao que pode trazer para a comunidade. Manifesta-se quando são convocados pelo *hàri*, tornando-se seus aliados para atuarem como aliados da comunidade ou seus inimigos, quando postos à serviço de desígnios pessoais. As formas de ligação coletivas, em especial com os *ijasò* celestes (ou *hàri* mortos) apresentam, por outro lado, características definitivamente benéficas para a comunidade. O papel desempenhado pelos *hàri* celestes mostra que eles estão ligados a uma série de fenômenos celestes (chuva, sol, animais que prejudicam a colheita) que afetam decisivamente a produção agrícola. Seu papel em relação à agricultura parece ser único e exclusivo dos habitantes do céu em relação às fontes de sustento tradicionais. E esse papel apresenta-se como complementar ao desempenhado pelos *ijasò* (das profundezas), na garantia de outros tipos de alimentos, notadamente os de origem animal.

A fluidez dos mutáveis seres celestes, que ora apresentam-se como animais, ora como *aõni*, ora como *ijasò*, ora como personagens mitológicos, parece ser exatamente sua maior virtude. É devido a essa “plasticidade” que eles se apresentam a variadas formas de manipulação e invocação. Podendo ser muitas coisas, os seres dos níveis celestes trazem consigo a ambivalência no seu mais alto grau. Dependendo da maneira individualizada ou coletiva com que se lida com essa ambivalência, pode-se obter resultados positivos ou extremamente negativos.

Os níveis celestes são ainda o local de inserção do novo, de novos personagens; assim o céu como um conjunto aberto de seres se contrapõe às profundezas, que constitui um conjunto relativamente fechado.

4.3 A MORTE E OS MORTOS (*WORYSY/ (K)UNI*)

Conforme Rodrigues (1993, p. 366), todos os que morrem, em um primeiro estágio, transformam-se em *(k)uni*, espécie de “alma” agressora, que persegue os vivos, com ameaças de canibalismo, em especial aqueles que eram mais próximos do morto durante a vida. Essa informação difere do que dizem Petesch (1986 *apud* RODRIGUES, 1993, p. 366), Toral (1992, p. 143) e Lima Filho (1994, p. 153), para os quais os que morrem transformam-se em *worysy*. Os que sofrem morte violenta (derramando sangue) é que transformam-se em *uni*.

Ainda segundo Rodrigues (*idem*), o *(k)uni* vive na aldeia, porém, em um plano invisível, que só os xamãs podem ver. Está, dessa maneira, associado à dimensão terrestre, sem se confundir com o *bedè rahy*, a morada dos *aõni* e “espíritos” dos estrangeiros, o que não impede que alguns *(k)uni* andem, às vezes, pelo *bedè rahy*. Essas “almas” são caracterizadas por todos os Javaé como seres essencialmente sofredores e que vivem em estado de carência alimentar. Aqui podemos entender o porquê da “ameaça” de canibalismo e a oferenda de comida ao “morto” por parte de parentes.

Nesse aspecto, Lima Filho ressalta que, depois de cinco dias, a mãe e o pai preparam uma refeição para levar ao cemitério. Entre as comidas oferecidas estão o *calugi* (bebida de arroz ou milho fermentado), peixe, mandioca, café e outros. Ele diz ainda, que ao morrer, um Karajá passa por um processo que o transforma em *worysy*. Um dos *hàri* (aquele que é capaz de “ver”) controla a viagem que o morto faz e vai informando à família. O morto, acompanhado pelos *worysy*, desce o rio Araguaia em busca de parentes. Nesta viagem, demora de dois a cinco dias. No percurso de volta, ele encontra um *hàri* da aldeia dos mortos e é jogado na água fria para que se torne novamente vivo. Nessa transformação, o *krolahi* (um grande sapo) chupa os olhos dos mortos. Esta é a grande diferença entre os *worysy* e os vivos (não esqueçamos da prática de

excorporação, quando a alma deixa o corpo e se torna sobrenatural). Os olhos dos *worysy* são assim corroídos, pequenos e, por isso, eles andam sempre cabisbaixos e comem com as mãos viradas para trás. Quando o morto, já *worysy*, chega à aldeia dos mortos, o *hàri* informa à família. Assim, a mãe, as tias e a mulher de quem ajudou a enterrá-lo devem levar a refeição do *worysy* para o túmulo. Refeição esta que é compartilhada por todos os outros mortos enterrados (LIMA FILHO, 1994, p. 153-154).

A visita ao cemitério é sempre rápida, já que é um ambiente temido, onde as pessoas se contaminam com feitiços. Durante o período de luto é comum os parentes do morto permanecerem dentro de casa, sem andar pela aldeia, sem trabalhar, sem ir à roça (o (*k*)*uni* que persegue principalmente os próprios parentes é temido por toda a comunidade). Porém, terminada a cerimônia dos *itxekò* (uma espécie de representação do morto; dois pedaços de madeira, confeccionados, do tamanho aproximado de uma borduna, sendo um menor do que o outro, que são colocados, em pé, sobre o túmulo, um em cada extremidade) está oficialmente terminado o luto, o que permite à comunidade reiniciar a vida ritual e tudo o que foi suspenso nesse período. A casa dos homens, praticamente abandonada durante o período de luto, é varrida e limpa quando este acaba, simbolizando o início das “festas” e atividades rituais. O que não quer dizer que os parentes do morto sejam obrigados a ficar “alegres” ou a participar da vida ritual, podendo agir conforme as emoções individuais, independentemente dos papéis coletivos. O luto, caracterizado por práticas inversas às atividades diárias, marca assim a desconstrução do morto enquanto ser social e a passagem para uma outra dimensão (RODRIGUES, 1993, p. 381-385).

Contudo, como bem ressalta Toral (1992 p. 143), para entender como se dão essas mudanças na constituição dos seres, é necessário algumas noções de como opera essa “mecânica” do devir. A maioria dos seres se compõe de *tytyby*, traduzido como “espírito” pelos Karajá, e de *tyky*, o “couro”. Os animais podem ter somente *uni*, que é um tipo rústico de existência do

tyytyby, também partilhado pelos humanos (lembramos do *(k)uni*, já citado anteriormente). No dizer das mulheres e dos homens Javaé, *tyy* significa pele, “roupa”, invólucro corporal de forma geral; *tyby* significa “pai” ou “velho”. *Tyytyby* poderia ser traduzido literalmente como “roupa/pele velha”. Os Karajá, porém, não aceitam nenhuma das duas traduções, acreditando ser algo que vai além de uma pele ou da existência de um corpo concreto. *Tyytyby* parece dizer respeito à algo ancestral, superior, gerador de diferentes peles. Assim, o corpo é o *tyky*, o invólucro com o qual o *tyytyby* se relacionará e que afetará suas ações.

Observe-se, mais uma vez, a noção de “roupa” enquanto invólucro corporal (expressão da alteridade) a esconder uma forma interna comum e humanizada (já que relacionada aos ancestrais). Assim, o *tyytyby*/espírito gerador de diferentes peles/“roupas”/corpos parece nos reportar à prática da incorporação; o corpo mais uma vez tomando diferentes formas enquanto arena das transformações e o “estado” (significado) sempre contextual (por exemplo, xamã/onça enquanto aviso de morte).

Uma afirmativa de Donahue (1982, p. 208) parece vir de encontro a esta concepção. Segundo ele, entre os Karajá há um nome para o espírito (ou alma) de um ser vivo, *tyytyby*, e outro para o espírito de um ser morto, *(k)uni*.

Como indicado acima, é o *tyytyby* (espírito) aquela parte da pessoa (que é imaterial) levada em “sonhos”. O que parece supor a mesma prática na exorporação.

Mais uma vez, a noção de transformação (metamorfose) diretamente ligada à noção de roupa e tantas vezes aqui referida. “Roupa”, porém, como já dito anteriormente, adaptada às suas funções específicas, pois as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 393-394).

Alguns seres, especialmente os celestes, existem apenas como *tyytyby*, outros tornam-se *tyytyby* para realizar suas viagens e explorações pelo cosmos. Os *tyytyby* podem ser dos mortos

(*worysy/(k)uni*), ou dos vivos, como os do *hàri/xamã*. *Tyytyby* é assim algo imaterial, com a consistência do vento. *Uni* e *worysy* são os nomes dos coletivos formados pelas comunidades de mortos, diferenciadas segundo seus locais de origem, *hure mahãdu hãwa* (terra dos assassinados) ou *webed*, (aldeia invisível localizada embaixo do cemitério), respectivamente (RODRIGUES, 1993, p. 412). Já os *hàri*, depois de sua morte, passam a viver nos níveis celeste, levando consigo eventualmente alguns parentes. O *tyytyby* do *hàri* pode ser chamado especificamente de *kunityby*, ou de *unityby*, “espírito/alma velho/antigo”. Os *tyytyby*, enquanto mortos na superfície da terra, vivem uma existência de privações e cercados de perigos, representados pelos *uni* e por outros seres. É um estado de existência a ser evitado e, para tanto, deve-se adquirir conhecimentos xamânicos (daí, a busca voluntária por tornar-se xamã) ou associar-se em vida a um *hàri/xamã* (TORAL, 1992, p. 143).

Portanto, a idéia de “espíritos”, *tyytyby*, de diversas origens, introduzindo-se nos corpos ou transformando-se uns nos outros de forma a aumentar a sua eficácia, é prática habitual de contato dos seres de todos os níveis celestes. Ao se instalar no interior de um corpo, o *tyytyby* chegante domina o *tyytyby* do antigo ocupante, suspendendo-o do comando das ações, impondo-se. Mas, há casos em que ele é o senhor daquele corpo (o que parece sugerir “dono”), mas um senhor que compartilha atributos com o outro, dando origem a um terceiro ser com características de ambos (caso daquelas crianças que, para os familiares, apresentam semelhanças com entes queridos já falecidos) - (*idem*, p.144).

Assim, podemos supor no primeiro caso, uma relação de **predação**, quando não se estabelece nenhum sistema de troca entre os dois espíritos; no segundo (no sentido de “dono”), relação de **proteção**, porque implica um contato direto e permanente entre os dois espíritos, um laço e de **reciprocidade** (quando resulta um terceiro ser), porque há troca de atributos/fluidos vitais entre os dois espíritos e compartilham o mesmo ambiente (corpo).

4.3.1 A noção de coletivo na concepção dos seres

No caso de dois seres sobrenaturais (*tyytyby*), segundo Toral (1992, p. 146-147), a idéia de representação dual acompanha também uma outra idéia importante na concepção de habitantes do cosmos, que é de sua pluralidade.

Assim, quando se refere a um determinado ser, a noção de que são muitos deles (um coletivo) está subentendida e marca o pensamento Karajá. Mas, aqui o que se enfatiza não é a oposição e sim a co-atuação na caracterização de um só ser. E esses coletivos seriam compostos basicamente por representantes masculinos.

De acordo com essa idéia, então, a representação de todos os habitantes do cosmos se faz através do coletivo de homens (*ijoi*), ou da idéia mínima a que pode corresponder uma “espécie”, dois indivíduos, mas não macho e fêmea, dois indivíduos iguais, conforme observado na foto abaixo:



FIGURA 12: FOTOGRAFIA DE UM PAR DE ARUANÃS/ IJASÒ (www.to.gov.br/artecultura)

Assim, a soma de pares, cada um deles representando um ser específico, caracteriza uma reunião de *aõni* ou *ijasò*. Já os mortos (*worosy*), muito presentes entre os Karajá, fazem-se representar pelo coletivo de homens da aldeia (o *ijoi*).

Uma idéia de representação dual acompanha também uma concepção diádica que marca o pensamento Karajá. Toral ressalta que, nessa sociedade, todos os aspectos da vida social de seus membros estão ordenados segundo modelos diádicos: homens (sagrado) x mulheres (profano), grupos de praça “do alto” x grupos de praça “de baixo”, etc.

Essa é uma interpretação que difere da interpretação proposta por Petesch (1993), como visto anteriormente. E nesse aspecto, concordo com Petesch, apoiando-me na análise já apresentada, segundo a qual não há como ignorar uma dominância do sistema triádico no modelo Karajá (ver p. 88).

4.3.2 Os *worosy* e seu relacionamento com a comunidade

Conforme Toral (1992, p. 213-218), os mortos das pessoas comuns (ou seja, que não são *hàri*) compartilham, sob um estado diferente de existência, o mesmo nível cosmológico que os vivos: a superfície da terra. Nesse caso, os mortos existem como *tyytyby* (espírito), que significa uma forma quase imaterial de existência, com consistência próxima a do vento.

Seja qual for a forma inicial de existência do *tyytyby*, (*kuni* ou *worosy*), depois de um tempo passam a compor o coletivo dos mortos, chamado de *worosy*, localizados nos cemitérios das aldeias onde viveram.

Os *worosy* levam uma vida de privações, nus, comendo “porcaria” e bebendo água estragada, com frio e com saudades dos parentes. E é graças à ação dos *hàri* que os *tyytyby* dos mortos queridos podem ser identificados, ou podem reaparecer através da sua “introdução” nas crianças. O *tyytyby* do morto, quando entra em contato com os parentes vivos, é geralmente benigno (lembremos que o (*kuni*) é que é temido, tanto pelos vivos quanto pelos próprios *worosy*). E mesmo quando restrito ao mundo dos mortos, ainda assim tentam proteger os parentes vivos dos perigos que os cercam: as pessoas recebem avisos em sonhos, ou vozes sussurram em seus ouvidos.

Os Karajá e Javaé identificam os diferentes coletivos de mortos de que fazem parte pelo local onde foram enterrados seus ascendentes específicos (aldeia extinta ou atual). O *ijoi* traz os *worosy* durante praticamente todo o ano para o interior do *Ijasò heto*, que é sua morada quando estão na aldeia. Os mortos enterrados em cada uma das aldeias antigas são assim representados por seus descendentes que vivem reunidos em outra aldeia.

Na concepção Karajá, a idéia de mortos aos quais uma pessoa se liga e descende se aproxima da idéia de mortos transmitidos por linha paterna. Isso se torna claro quando os Karajá

chamam de *worosy* não só os descendentes de parentelas espacialmente localizadas, como também o coletivo dos grupos de praça (*ijoi*), que reúnem os descendentes por linha paterna de grupos. Esse coletivo dos *ijoi*, embora denominado *worosy*, não se refere à origem diferenciada dos mortos e sim a grupos de *ijoi* ao qual se liga por transmissão patrilinear.

Como designativo dos *ijoi* reunidos, os *worosy* atuam como grupos de caça, pesca e no trabalho para a fabricação e manutenção da parafernália cerimonial, sob as ordens do *ixytyby* (“pai do povo da aldeia”), descendente das mais antigas parentelas locais.

4.4 ARUANÃS – OS HUMANOS ORIGINAIS

“Aruanã” é o nome regional, de origem tupi-guarani, de um peixe da bacia amazônica, bastante comum no Araguaia e afluentes. O peixe aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*) caracteriza-se por viver em cardumes na superfície dos rios e lagos, preferindo as águas paradas. Observa-se visão acurada, mesmo fora da água, tonalidade marrom-amarelada, o que lhe permite confundir-se com a cor barrenta das águas do Araguaia. É tarefa, que cabe ao macho da espécie (assim como ocorre com o pirarucu), proteger os alevinos, em caso de perigo ou ameaça, acomodando-os dentro da própria boca (RODRIGUES, 1993, p. 188-189 e DONAHUE, 1982, p. 242-243). Porém, essa “proteção” pode ser levada às últimas conseqüências, engolindo-os, se não houver outra saída.

FIGURA 13: DESENHO DO PEIXE ARUANÃ (*Osteoglossum bicirrhosum*)-(LIMA FILHO, 1994, p. 65)



Contudo, o porquê do aruanã, e não outro peixe qualquer, ter sido escolhido culturalmente pelos Karajá como símbolo dos ancestrais, continua obscuro.

E embora Rodrigues (1993, p.189) enfatize que seja pura abstração fazer qualquer associação simbólica com as especificidades da espécie – (1) o peixe vive na superfície (no “limite entre dois mundos”); (2) “enxerga” muito bem (característica “do povo do céu”); (3) o macho “protege” os filhotes na boca (o que levaria à conclusão de que apenas o macho contribui substancialmente na formação do filho) – já que não há informações nesse sentido (junte-se a isso, a permissão alimentar em relação ao peixe aruanã). Parece claro, que tais associações se evidenciam quando: (1) a roupagem de palha, característica da representação dos Aruanãs/*ijasò* pelos Karajá (RODRIGUES, 1993, p. 191), seria como uma alusão à coloração marrom-amarelada do peixe aruanã; (2) os Aruanãs/*ijasò* (assim como o peixe aruanã macho quando “protege” os filhotes na boca) parecem ser vida e morte a um só tempo, transmitindo energia vital aos seus donos/protegidos (crianças ou jovens) quando os levantam no alto por ocasião do rito de iniciação masculina, ou quando podem “devorar” a todos se o xamã perder o controle sobre eles, o que acontece se não forem alimentados (*idem*, p. 217); (3) o ideal de que as *ijadoma* (moças) dancem o tempo todo evitando chegar perto ou “olhar” os Aruanãs/*ijasò* (*ibidem*, p. 231) parece

indicar a possibilidade de “contaminação” e/ou um desejo sexual plenamente perceptível a quem pode “enxergar além”.

Aliás, com relação ao “olhar”, alusão à “visão acurada” do peixe aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), acrescente-se ainda que: (1) o “omarurà”, as rodinhas faciais dos Karajá, parecem ser a materialização corporal desse valor; (2) o olhar é o sentido norteador no terreno cósmico-social, possibilitando distinguir os papéis sociais entre os sexos (por exemplo, as mulheres não podem olhar para a Casa de Aruanã); (3) a simbologia do olhar parece supervalorizar a chefia, uma vez que o banquinho do *iòlò/deridu* tem dois pares de olhos provavelmente significando o seu maior poder de conhecimento; (4) saber fazer uso do poder do olhar é o principal instrumento dos xamãs (*hàri*) que “enxergam” o corpo como um raio-X e “enxergam” na noite as atividades de outros *hàri* (LIMA FILHO, 1994, p. 176).

Como já evidenciado anteriormente, a palavra nativa para aruanã, seja peixe ou espírito, é “*ijasò*”. E Aruanã/*Ijasò* (assim como *aõni*) é apenas um nome usado para diferenciar os humanos originais dos humanos sociais atuais (RODRIGUES, 1993, p. 189).

4.4.1 Lugar dos Aruanãs/*ijasò*: aldeias aquática e celeste

O mundo que existe sob a terra é domínio dos *ijasò*. Este mundo é chamado *Berhatxi* (as profundezas da água), ou *Berhatxiwebàro* (por trás das profundezas da água). *Berhatxi* é formado por uma série de gigantescos buracos, interligados por túneis, localizados abaixo ou dentro de uma grande pedra. Lá, não há terra, só pedra. Os *ijasò* vivem nesses buracos, em casas de pedra de grandes proporções. Faz muito frio. Assim, os *ijasò* são seres de clima frio e dormem sobre o gelo. Cada *ijasò* tem um lugar bem definido, onde vive com seu *ijoi* (também entendido como grupo de homens, geralmente parentes). E todos esses locais estão situados sob rios e lagos

da bacia do Araguaia, realizando nesse plano cosmológico uma ocupação paralela e simultânea à ocupação da superfície da terra pelos Karajá em geral . No lugar dos *ijasò* existe fartura daqueles alimentos considerados nobres pelos Karajá: lá tem tartaruga (*Podocnemis sp*) e porco-queixada (*Tayassu pecari*), que também é comida de *ijasò* e são criados como os brancos criam o gado (o que sugere uma relação de **proteção** utilitária), tem também mel. Além destes, criam colhereiro (*Ajaia ajaja*), arara azul (*Anodorhynchus hyacinthicus*) e papagaios (Família Psitacidae), com os quais fazem sua plumária. Eles são os verdadeiros “donos” desses animais (como já explicitado em tópico anterior) e os animais que se encontram na superfície da terra são como amostras dos que existem, de modo inesgotável, junto com seus “senhores” nas profundezas (TORAL, 1992, p. 147-148).

Já os *ijasò* celestes são caracterizados de maneira mais simplificada que os das profundezas. Sua localização é vaga. Tampouco estão relacionados às espécies animais. Parecem ser estados e formas assumidas pelos seres do céu. Todos eles pertencem e fazem parte de *Xiburè*, que é seu “dono” (*wedu*) verdadeiro, é quem cuida dos *ijasò* celestes. Nesse sentido, diferem dos *ijasò* das profundezas, que não estão em relação com nenhum tipo de “senhor”. Os *ijasò* das profundezas são seus próprios “senhores” e de muitas espécies animais, que liberam para o consumo dos seres da superfície. Os seres celestes estão assim em relação com outras fontes de sustento que não são as animais (*idem*, p. 199-200).

Aqui identificamos uma relação de **proteção** entre espírito/espíritos, quando afirma-se que *Xiburè* é o “dono” verdadeiro, é “quem cuida” dos *ijasò* celestes (além de outras diversas espécies de seres). Uma afirmativa que parece sustentada pela seguinte citação de Toral: “Tudo que existe no céu, a princípio, pertence a Xiburè. Desde diversas espécies de seres até o sol...as estrelas, etc.” (*ibidem*, p. 199).

Como já ressaltado em tópico anterior, as funções dessas duas categorias sobrenaturais (celeste e aquática) são comuns: é assegurar a proteção e continuidade da fauna e da flora. Os seres celestes são responsáveis pela reprodução vegetal, enquanto que ao povo do fundo das águas (incluindo os Karajá originais e os espíritos dos mortos) cabe administrar o estoque animal, assegurando a sua reprodução (por criação) e a regulação de sua utilização pelos humanos terrestres. Ambos são freqüentemente solicitados pelos Karajá e agradecidos por ocasião dos ritos (agrícolas, de pesca e caça) – (TORAL, 1992, p. 149-150). O que sinaliza uma relação de **proteção** entre espíritos/animais e de **proteção e reciprocidade** entre humanos/espíritos.

Toral apresenta ainda um quadro com os seguintes “*ijasò* habitantes do céu”, comuns aos Karajá e aos Javaé:

QUADRO 4: RELAÇÃO DOS *IJASÒ* HABITANTES DO CÉU (TORAL, 1992, p.201)

<i>Xibyрэ</i>	
<i>Latenisò</i>	“Lateni vermelho”
<i>Iraburè</i>	
<i>Rararèsa</i>	“Urubu-rei”
<i>Habuxiwèria</i>	
<i>Alubèderi</i>	
<i>Ijanàotu</i>	
<i>Txunohõ</i>	“Xerimbabo do sol”,
<i>Lateniura</i>	“Lateni branco”
<i>Xiburè Lateni</i>	“o Lateni de <i>Xiburè</i> ”
<i>Iwerudi</i> (Macaúba)	
<i>Syranohõ</i> (Macaúba)	
<i>Teru-teru</i> (Javaé),	
<i>Koxitamaru</i> (Javaé),	
<i>Oxitamaru</i> (Karajá)	
<i>Weru</i> (Fontoura),	
<i>Ijareheni</i> (Fontoura).	

Segundo ele, além dos *ijasò*, diversos outros seres habitam os níveis celestes, entre eles: *Xiburè* (o criador de todas as coisas), *Kÿnyxiwe* (o herói transformador), os *aõni* e os *hàri* celestes (que parecem fundir-se, formando-se uma só entidade quando aliado de um *hàri* específico).

Dando prosseguimento às nossas reflexões, fato é que a transformação dos humanos originais em aruanãs, ou mesmo versões que indiquem a origem dos Aruanãs/*ijasò* são inúmeras.

A versão Javaé, apresentada por Rodrigues diz que:

Segundo o mito, antigamente (juhu) as pessoas moravam no fundo das águas e aqui era tudo escuro (...) quando kynyxiwe trouxe o sol e o mundo passou a ter luz, os inÿ que estavam no fundo das águas saíram de lá de dentro e vieram para este mundo aqui, claro e de espaços abertos. Apenas algumas chegaram ao mundo de fora, inaugurando a vida como ela é hoje (...) os outros inÿ permaneceram no fundo das águas, não conseguindo atravessar a passagem entre as duas dimensões. Aqueles que ficaram são chamados “derradeiros inÿ” (inÿ roko), os últimos, ou seja, os que não conseguiram sair para o ahana obira. Os inÿ roko transformaram-se então em Aruanãs. Os Aruanãs quiseram vir para cá também, mas todas as vezes que eles tentavam passar, a água do fundo do rio vinha junto, subindo cada vez mais, ameaçando inundar ahana obira e matar todo mundo. Então o xamã não deixou os últimos inÿ virem para este mundo. É por isso que só vem tykytyby (a pele velha) dos Aruanãs. O xamã mandou de volta para o fundo das águas os Aruanãs de verdade, ficando só a pele velha deles aqui. Se o Aruanã “de verdade” vier, vai morrer todo mundo, vai chover sem parar e tudo vai se transformar em água (...) (RODRIGUES, 1993, p. 189-190).

O indigenista Peret apresenta um mito Karajá, o mesmo apresentado por Lima Filho (1994, p. 141), em versão romanceada, na qual *Kÿnyxiwe* teria transformado peixes aruanãs em pessoas, atendendo a pedidos destes, que queriam conhecer a vida no mundo aqui de fora. Nesta versão, os aruanãs eram peixes eternos que, transformados em “gente de verdade”, encontraram no mundo aqui fora não só as maravilhas da natureza, um mundo claro e com muito espaço, mas também a mortalidade. Os homens então atiraram-se também às águas, transformaram-se em peixe novamente e foram para o lago da Pedra, onde avistaram uma grande e perigosa serpente na passagem para o “povo de baixo”; continuam até hoje aguardando a oportunidade de atravessar para onde terão vida eterna (RODRIGUES, 1993, p. 192).

Para Petesch, o povo do fundo das águas era meio- homem, meio- peixe, de modo que os Karajá descenderiam de seres antropomorfos, mas não totalmente humanos (*apud* RODRIGUES, 1993, p. 192). E, Donahue apresenta uma versão segundo a qual os *ijasò* foram transformados de crianças Karajá levadas por uma cobra monstruosa (*aõni*) para as profundezas do rio. Mas elas não morreram. Tornaram-se *ijasò* e somente retornam à aldeia para as festividades. Ainda segundo ele, esta versão reflete um aspecto universal da visão Karajá do sobrenatural: quando não se sabe o que são, dizem que são Karajá transformados (DONAHUE, 1982, p. 254-257).

Observe-se aqui, mais uma vez, a idéia de transformação fortemente presente no pensamento Karajá.

Já Toral cita que:

(...) os Karajá viviam nas profundezas, muito abaixo da região que hoje habitam, juntamente com outros povos. Lá, eles eram imortais, lá não havia problemas de alimentação. A superfície da terra, para a qual parte deles saiu, através de buracos, já se encontrava em grande parte formada por Kanyxiwe (...) que poderia ser chamado de herói criador dos povos de língua Karajá. Kanyxiwe, no entanto, é apenas uma das muitas formas assumidas por Xiburè, esta sim a entidade geradora de quase tudo que existe na superfície da terra e em outros planos cosmológicos (...) A saída para a superfície se deu depois que Kanyxiwe conseguiu do urubu-rei (rararèsa) a luz do sol (...) Uma vez na superfície da terra, conviveram homens, Kanyxiwe e Xiburè por certo período de tempo. Os homens resolveram fazer representações dos que ficaram embaixo e de outros seres celestes. Chamaram-nos Ijasò e decidiram também que as mulheres não entrariam no *ijasòheto*, a casa que serviria para abrigá-los enquanto estivessem na aldeia. Existem além desses, uma série de *ijasò* que sempre viveram no céu (...) Por uma série de incorreções cometidas pelos Karajá no relacionamento com os *ijasò*, com os mortos e com Xiburè, foram sendo progressivamente abandonados por este último e outros seres que passaram a viver em diversos planos cosmológicos celestes (TORAL, 1992, p. 138-139).

Portanto, a partir das várias versões apresentadas, podemos supor que o que são exatamente os Aruanãs/*ijasò* é, de um modo geral, um dos conceitos mais difíceis de serem decifrados. Mas,

quando os karajá falam “aruanã”, o que eles estão querendo dizer de fato é algo diferente de simples peixes, o que causa grande confusão para os não-Karajá.

Rodrigues (1993, p. 193) alerta para o fato de que “aruanã”, segundo informações dos Javaé, seria somente um nome, uma forma de estabelecer diferenças entre os homens que ficaram nas águas e aqueles que vieram viver em sociedade. Donahue (1982, p. 241-246) chama *ijasò*/Aruaná de “nome genérico Karajá” para certos espíritos, assim como máscaras e celebrações são todos chamados *ijasò*. E Petesch (1993), em seu artigo sobre os Karajá, diz que o termo *ijasò* designa as entidades sobrenaturais (aquáticas ou celestes), máscaras e, por extensão, os rituais que os consagram.

Nesse sentido, Toral complementa:

(...) os Ijasò em seus lugares estão como permanentemente adornados e mobilizados para cantarem e dançarem: sempre com faixas de palha de palmeiras atadas nos pulsos, cabeça, logo abaixo do joelho e decorados com uma faixa preta que lhes passa sobre os olhos, de uma orelha a outra. Para cantar e fazer festas os Ijasò se paramentam com as máscaras e vestimentas que os distinguem e com as quais os Karajá os representam aqui na superfície (TORAL, 1992, p. 151).

Assim, os Aruanãs que vêm ao mundo de fora são as peles velhas (espíritos) daqueles que moram no fundo das águas ou na aldeia do céu. Aqui, eles são “encarnados” ou “incorporados” pelos homens da Casa dos Aruanãs, que usam cópias das máscaras usadas pelos Aruanãs/*ijasò* em seus mundos de origem (RODRIGUES, 1993, p. 197-198).



FIGURA 14: ARUANÃ / IJASÔ (www.to.gov.br/artecultura)

Ainda em Rodrigues (1993, p. 200-201), se esclarece que o xamã traz dois tipos de “pele velha”: a dos homens sociais que morreram e a dos humanos originais. A pele velha dos homens sociais se separou deles no momento em que decidiram viver em sociedade e começaram a morrer, estabelecendo assim uma cisão entre matéria/energia que se esgota e a pele velha (espírito) que nunca acaba. A pele velha dos humanos originais (que nunca morreram e se transformaram em aruanãs), ligada a um “corpo” (*tyky*) eterno que não vive na terra, é colocada (incorporada) em um corpo mortal, de um humano terrestre, durante a sua passagem temporária neste mundo (por ocasião da celebração dos ritos). Rodrigues afirma ainda que as peles velhas dos homens daqui, que abandonam o corpo que morre, podem também ser “reintroduzidas” em um outro corpo pelo xamã para uma nova existência terrestre. As peles velhas vivem assim no nível celeste ou aquático; ou seja, nas mesmas dimensões dos Aruanãs/*ijasó*. A diferença é que os Aruanãs são mascarados e possuem um conteúdo material imperecível, enquanto que as peles velhas dos homens sociais, que vêm e vão, ocupam um corpo na terra que se deteriora.

O aparecimento dos *ijasò* aqui na terra se faz possível por uma série de processos. Dentre eles, os Karajá distinguem aqueles em que eles são representados pela comunidade, das aparições

voluntárias dos *ijasò* em pessoa. Nestas últimas, eles aparecem instantaneamente, convocados pelo *hàri* ou por vontade própria. Os Aruanãs/*ijasò*, além de serem recebidos nas aldeias durante a maior parte do ano, são freqüentemente vistos saindo da água por homens e mulheres. Pescadores e caçadores também se encontram com esses seres fantásticos no isolamento da mata ou do rio.

Assim, como já explicitado anteriormente, a representação de todos os habitantes do cosmos se faz através do coletivo de homens (*ijoi*) ou da idéia mínima a que pode corresponder uma “espécie”, dois indivíduos iguais.

Em seu trabalho, Lima Filho apresenta os seguintes Aruanãs/*ijasò* que podem vir para as festas aos pares:

QUADRO 5: RELAÇÃO DOS ARUANÃS/IJASÓ QUE PODEM VIR AOS PARES (LIMA FILHO, 1994, p. 42)

<i>Weru</i>	
<i>Ijareheni</i>	Aruanã que se transforma a partir da lagarta (Ordem Lepdoptera)
<i>Habuseweria</i>	Aruanã que chega do céu, relacionado ao peixe piabuçu (<i>Leporinus macrocephalus</i>)
<i>Iòbese</i>	Apresenta-se como <i>aõni</i> (na época do <i>Hetohokÿ</i>) e <i>ijasò</i> (durante o resto do ano), é o Aruanã/ <i>ijasò</i> que se transforma a partir do pacu (<i>Mylesinus schomburgki</i>) e do pirarucu (<i>Arapaima gigas</i>);
<i>Irabure</i>	Aruanã que chega do mato
<i>Txaohi</i>	Aruanã que se transforma a partir do peixe pacu (<i>Mylesinus schomburgki</i>), do boto (<i>Doras lipophthalmus</i>) e do peixe filhote (<i>Beachyplatystoma filamentosum</i>)
<i>Irahetotiòrea/Debò</i>	Aruanã que se transforma a partir do peixe filhote e do cuiú-cuiú (<i>Pseudoras niger</i>)
<i>Haari</i>	Aruanã que se transforma a partir da pirarara (<i>Phractocephalus hemioliopterus</i>), do boto (<i>Doras lipophthalmus</i>), da Arraia (<i>Potamotrygon motoro</i>).

Ainda em Lima Filho, os Aruanãs que chegam sozinhos:

QUADRO 6 RELAÇÃO DOS ARUANÃS/IJASÓ QUE PODEM VIR SOZINHOS (LIMA FILHO, 1994, p. 42),

<i>Ybydò</i>	Aruanã que se transforma a partir do beija-flor (Família Trochidae)
<i>Lateni/Wedu</i>	o nome “late” sugere a transformação a partir do peixe- cachorro (<i>Acestrorhynchus sp</i>)
<i>Txureheni</i>	<i>Ijasò Labie</i> , avô do Aruanã
<i>Juwata Aõni</i>	o peixe identificado é a piranha caju (<i>Serrasalmus spp</i>)

Já Toral apresenta o seguinte quadro:

QUADRO 7: “IJASÒ HABITANTES DAS PROFUNDEZAS” (COMUNS AOS JAVAÉ E KARAJÁ) -(TORAL, 1992, p. 149)

<i>Txureheni</i>	líder dos demais <i>ijasò</i>
<i>Haryibire</i>	espécie de peixe
<i>Hariri/ Irahakaky</i>	“cara grande”
<i>Ijasòura</i>	<i>ijasò</i> branco
<i>Iobèse</i>	“o de rosto achatado”
<i>Iraburè</i>	
<i>Irurèrurè</i>	“o que tem o corpo perfurado”
<i>Krèni</i>	“Martim-pescador”
<i>Latenilyby</i>	<i>Lateni</i> preto
<i>Tuhe</i>	
<i>Txauhi</i>	

Além destes, diversos outros seres vivem entre o lugar dos *ijasò* e a superfície.

Caracterizam-se por representar uma ameaça aos *hàri* que visitam as profundezas.

QUADRO 8:OUTROS SERES HABITANTES DAS PROFUNDEZAS (TORAL, 1992, p. 153-154)

<i>Seni</i>	descrito como um velho
<i>Irurèrurè</i>	tem o corpo perfurado
<i>Wareni</i>	um <i>aõni</i> com bico de ponta afiada
<i>Txureheni</i>	um “velho” <i>ijasò</i>
<i>Krolah i</i>	o ser que vive no ponto mais profundo
<i>Wairehe</i>	<i>aõni</i> que eventualmente tenta cortar o pescoço do <i>hàri</i> que busca entrar na casa dos <i>ijasò</i> -

E Donahue ressalta os seguintes:

QUADRO 9: NOMES DE ESPÍRITOS *IJASÒ* (DONAHUE, 1982 p. 271-274)

<i>Hãbuxeweria</i>	é também nome do peixe piabuçu (<i>Leporinus macrocephalus</i>)
<i>Ijareheni</i>	
<i>Iobyse</i>	
<i>Irahyky</i>	
<i>Iwerudi</i>	similar ao <i>hãbuxeweria</i>
<i>Irabure</i>	
<i>Txaõhe</i>	como o <i>Irahyky</i>
<i>Iijasotyky</i>	literalmente o “verdadeiro <i>ijasò</i> ”
<i>Kybodoni</i>	
<i>Kreni</i>	como o martim-pescador (Família Alcedinidae)
<i>Lateni</i>	
<i>Txureheni</i>	“avô dos <i>ijasò</i> ”

Outros, tais como *Hãwyyijaso*, *Beshiwy*, *Kynyndora*, *Besatu*, *Heju*, *Kuely*, *Hariri*, aparecem não como dançarinos *ijasò*, mas como monstros (a supor *aõni*). O simples fato de serem identificados como *ijasò* já demonstra a infinidade de tipos de seres sobrenaturais existentes nos mitos Karajá.

De todos os níveis cosmológicos, certamente é o das profundezas o mais explorado pelos Karajá (TORAL, 1992, p. 154), o que parece indicar uma maior relação da Festa dos Aruanãs com a ictiofauna. Por outro lado, Lima Filho (1994, p. 41) ressalta que, embora os Aruanãs venham principalmente das águas para as festividades, eles vêm também do céu e do mato. Não identifiquei, porém, nenhuma citação específica aos *ijasò* do mato, a não ser em Lima Filho (1994, p. 42) quando cita os *ijasò Irabure* (Aruanã que chega do mato) e *Ióbese* (que apresenta-se como *aõni* na época do *Hetohokÿ* e *ijasò* durante o resto do ano), dentre os relatados que podem vir aos pares. O que me leva a supor que os *ijasò do mato* estejam relacionados aos *aõni “habitantes da terra”*. Suposição reforçada pela citação de que “os *aõni* têm a capacidade de transformarem-se em diversos seres, servindo-se deles para determinados fins” (TORAL, 1992, p. 170), conforme veremos em tópico referente a estes.

4.4.2 Os *ijasò* e seu relacionamento com a comunidade

A forma de ligação mais comum dos *ijasò* com a aldeia é aquela que se faz através do xamã (*hàri*) ou através da intervenção do *ijoi* da aldeia (TORAL, 1992, p. 140; 158-159), responsáveis pelo contato e pela correção do relacionamento. Observe-se que o alijamento das mulheres e crianças é uma construção humana, masculina, destinada a otimizar esse contato, de modo a manter um ordenamento social conservador e em sintonia com as fontes tradicionais de subsistência (*idem*, p. 166; 168).

De um lado, o xamã (*hàri*) é aquele que visita os *ijasò*, com a ajuda deles mesmos, dos *aõni* com os quais mantém uma relação mais estreita, dos *hàri* mortos ou através de seus próprios meios. Cada xamã (*hàri*) é dito “dono” de um ou mais *ijasò* específico, com os quais mantém relações mais “próximas” (o que sugere uma relação de **proteção** entre humanos/espíritos). E quanto mais *ijasò* represente, mais conceituado é o *hàri* (o que nos leva a supor uma relação de **reciprocidade** também entre ambos). É ele quem toma conhecimento e traz as músicas, as danças e os ornamentos dos *ijasò* (*ibidem*, p. 159).

A entrega ou “doação” dos *ijasò* feita pelos xamãs (*hàri*) ao povo da aldeia é chamada *hàri rutona*. O ideal é que cada criança receba ao nascer um *Aruanã/ijasò*, espécie de protetor, que irá favorecer o seu desenvolvimento. Esse vínculo se rompe a partir do nascimento do primeiro filho, quando o *Aruanã/ijasò* será repassado para a criança, de modo que a “morte” simbólica dos pais é coincidente com o nascimento dos filhos. O fim do ciclo dos *Aruanãs/ijasò* dos pais é o começo do ciclo dos *Aruanãs/ijasò* dos filhos e assim sucessivamente (RODRIGUES, 1993, p. 253).

4.5 OS *AÕNI* E SUAS SÉRIES

Segundo Toral (1992, p. 169), *aõniaõni* por estar no plural compreende uma vasta categoria de seres existentes em todos os níveis cosmológicos. E como visto anteriormente, os Karajá enfatizam suas origens diferenciadas: do céu (*biuludu*), da terra (*suuludu*) e da água (*beeludu*). Observe-se, porém, que a palavra *aõni* no singular é formada por duas partes: o pronome *aõ-* designando “coisa” e a partícula *-ni* geralmente utilizada para indicar “o que é semelhante a”. Uma tradução livre proposta por Toral sugere “os que parecem ser (diversas coisas)”. Assim, os *aõni* tem algumas características semelhantes aos seres vivos que lhes emprestam seus nomes. No entanto, muitos de seus atributos tem pouco a ver com os do animal que os nomeia. Eles conversam, dançam e são representados como que “humanizados” em sua aparência.

O que nos remete à citação de Viveiros de Castro, apresentada em tópico anterior (“Perspectivismo e Animismo: noção de corpo”), segundo a qual: “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

Mais do que denotar um elenco de seres, a palavra *aõni* remete então a uma forma de existência, um estado ligado ao exercício de habilidades e poderes que lhe são característicos. Essas habilidades podem, entretanto, ser adquiridas. Nesse sentido, todos os seres cosmológicos podem ser *aõni*, inclusive os próprios Karajá. Os *aõniaõni* têm a capacidade de transformarem-se em diversos seres, basicamente animais, “entrando dentro deles” ou estabelecendo relações preferenciais, servindo-se deles para seus fins. Conhecem também uma infinidade de poções e remédios de todo tipo e objetivo. Locomovem-se costumeiramente entre diferentes níveis cosmológicos. E é por esses atributos e habilidades xamânicas que os *aõni* são conhecidos como grandes *hàri*. Essa qualificação se revela no próprio nome. Por exemplo, o nome *Krènihàri*

refere-se ao *aõni* de pássaro martim-pescador (Família Alcedinidae), que possui habilidades que o caracterizam como *hàri*. É devido a este potencial xamânico que lhes é peculiar, que estabelecem relações estreitas com os *hàri/xamãs*, auxiliando-os nas suas explorações do cosmos, tornando-se seu guia e mestre.

Os seres que aparecem na mitologia Karajá como os formadores do mundo são, sem dúvida, os maiores *aõni* conhecidos. A formação do mundo natural foi feita em grande parte graças aos conhecimentos e poderes de *aõni* de que dispunham esses personagens, tais como *Kjnyxiwe*.

Aõni finalmente parece ser, em relação aos vivos e alguns seres mitológicos, uma qualidade ou um conjunto de conhecimentos que podem ser acionados. Existem, por outro lado, seres que efetivamente são *aõni* durante toda a sua existência. Incorporam, diferentemente, na sua caracterização, atributos de diferentes seres “naturais” ou fantásticos (TORAL, 1992, p. 170-171).

Para fins expositivos, Toral distingue-se três séries de *aõni*, a serem apresentadas abaixo : uma ligada a animais, outra a grupos humanos vizinhos e outra constituída de seres fantásticos e que efetivamente são ou se apresentam como *aõni*. Já os Karajá distinguem apenas os *aõni* de sociedades vizinhas, que possuem um nome genérico específico, *ixyjuni*.

1 *Aõni* ligados às espécies animais (Karajá e Javaé):

QUADRO 10 : RELAÇÃO DOS AÕNI LIGADOS ÀS ESPÉCIES ANIMAIS (TORAL, 1992, p. 172-188)

Habitantes do céu (<i>Biuludu</i>)	
<i>Õhore</i>	jacu (Família Cracidae)
<i>Lokò</i>	muriçoca (Ordem Diptera)
<i>Kuritxi</i>	mutum (<i>Crax fasciata</i>)
<i>Warure</i>	jaburu (<i>Jabiru mycteria</i>)
<i>Batoe</i>	pomba (<i>Leoptotila rufaxilla</i>)
<i>Kre</i>	martim-pescador (Família Alcedinidae)
<i>Aõtxie</i>	gaivota (Gênero Laridae)
<i>Kàbede</i>	beija-flor (Família Trochidae)
<i>Nowirisa</i>	
<i>Turehe</i>	morcego (Ordem Chiroptera)
<i>Kotxurucu</i>	coruja (Família Strigidae)

Habitantes da terra (Suuludu)		
<i>Hukumar</i>	cobra “grande”	esp. não identificada
<i>Urar</i>	formiga	esp. não identificada
<i>Walahyri</i>	formigão	esp. não identificada
<i>Haur</i>	paca	<i>Agouti paca</i>
<i>Ijorò</i>	raposa	Família Canidae
<i>Ahula</i>	lobo guará	<i>Chysosyon brachyurus</i>
<i>Kusewehe</i>	ema	<i>Rhea americana</i>
<i>Weeke</i>	pássaro	esp. não identificada
<i>Hatana</i>	pássaro cigano	<i>Opisthocomus Hoazin</i>
<i>Asy</i>	macaco guariba	<i>Allouatta caraya</i>
<i>Aròbi</i>	macaco prego	<i>Cebus apella</i>
<i>Kue</i>	capivara	<i>Hydrochoerus hydrochoerus</i>
<i>Hãloe</i>	onça	<i>Panthera onça</i>
Habitantes da água (Beeludu)		
<i>Harisa</i>	pacu	<i>Mylesinus schomburgki</i>
<i>Turè</i>	pirarara	<i>Phractocephalus hemiolepis</i>
<i>Hriybirè</i>	peixe pequeno	esp. não identificada
<i>Kynahyky</i>	crumata	esp. não identificada
<i>Karowete</i>	sapo	Família Leptodactilidae
<i>Bàdolèè</i>	pirarucu	<i>Arapaima gigas</i>
<i>Txury</i>	carapiroasca	<i>Cichlasoma spectabile</i>
<i>Buhã</i>	boto	<i>Doras lipophthalmus</i>
<i>Anadura</i>	peixe bicudo	<i>Bouregarella cuvieri</i>
<i>Huiri</i>	traíra	<i>Haplias malabaricus</i>
<i>Kabiròrò</i>	jacaré	esp. não identificada
<i>Òrera</i>	jacaré	esp. não identificada
<i>Ehy</i>	peixe cuiucuiu	<i>Pseudodoras niger</i>
<i>Bexiwã</i>	peixe pequeno	esp. não identificada
<i>Jyrè</i>	ariranha	<i>Pteronura brasiliensis</i>
<i>Uòru</i>	peixe elétrico	<i>Electrophorus electricus</i>

2 Aõni ligados a grupos humanos vizinhos dos Karajá:

QUADRO 11: RELAÇÃO DOS AÕNI LIGADOS A GRUPOS HUMANOS VIZINHOS DOS KARAJÁ (TORAL, 1992, p. 172-188)

<i>Ixyjuni</i>	Membros de grupos indígenas ou <i>tori</i> mortos por guerreiros Karajá
<i>Kàrysan</i>	Xavante
<i>Aralahuni</i>	Grupos Kaiapó extintos (<i>Irã Amrãire</i> , <i>Metuktire</i> e outros)
<i>Wouni</i>	<i>Tapirapé</i>
<i>Torihu</i>	Brasileiros

3 Outros *aõni*:

QUADRO 12: RELAÇÃO DE OUTROS AÕNI (TORAL, 1992, p. 172-188)

<i>Harabòbo</i> ou <i>Aonihiky</i>	o grande <i>aõni</i>
<i>Hawyy hàri</i>	a mulher xamã
<i>Iobase</i>	o que tem o rosto achatado
<i>Hurukuku</i>	<i>aõni</i> velho
<i>Weryry</i>	espírito dos meninos
<i>Weenõ</i>	de origem Karajá do Norte
<i>Inyni</i>	o que parece com gente
<i>Lateni</i>	o que tem comportamento vigilante
<i>Hawyy Wabe</i>	o <i>wabe</i> mulher
<i>Wabe</i>	o que afronta as mulheres
<i>Ijekumai</i>	nome próprio
<i>Kurisirise</i>	a mãe do Kurisiri
<i>Aõnihiky</i>	o grande <i>aõni</i>
<i>Ájiwèsà Aõni</i>	o bravo da floresta
<i>Worosylabiè</i>	o avô dos mortos

Já Lima Filho apresenta em um quadro de correspondência os seguintes *aõniaõni* que lhe foram citados:

QUADRO 13: RELAÇÃO DOS AÕNIAÕNI DO MATO (LIMA FILHO, 1994, p. 57)

<i>Aõniaõni</i> do mato	
<i>Hãwyy Hàri</i>	mulher xamã
<i>Wyky</i>	entidade que vem do seco, do mato, trazendo o fogo
<i>Myta</i>	entidade representada pela planta cansanção, uma espécie <i>de urtiga</i> que queima a pele
<i>Inyni</i>	entidade que vem do mato, considerada muito perigosa
<i>Lòkò uni</i>	moriçoca (Ordem Diptera)
<i>Warure uni</i>	jaburu moleque (<i>Jabiru micteria</i>)
<i>Budoe uni</i>	veado (Família Cervidae)
<i>Usehewe uni</i>	ema (<i>Rhea americana</i>)
<i>Ijorò uni</i>	Raposa (Família Canidae)
<i>Hãloe uni</i>	onça (<i>Panthera onça</i>)
<i>Bedura/Bedero uni</i>	abelha (Ordem Hymenoptera)
<i>Uja Uja</i>	seriema (Família Carriamidae)

QUADRO 14:RELAÇÃO DOS *AÕNIAÕNI* DA ÁGUA (LIMA FILHO, 1994, p.57)

<i>Aõniaõni</i> da água	
<i>Õri uni</i>	anta (<i>Tapiru terrestres</i>)
<i>Abròrò uni</i>	jacaré (esp. não identificada)
<i>Õtubona uni</i>	jabuti (Família Testudinidae)
<i>Waritete uni</i>	rã (Ordem Anura)
<i>Hurukuku</i>	(entidade que vem da água para xingar as mulheres)
<i>Buhã uni</i>	boto (<i>Doras lipophthalmus</i>)
<i>Wabe</i>	(entidade que vem para mostrar o pênis)
<i>Deòhudeòhu</i>	peixe não identificado
<i>Anadura uni</i>	bicuda (<i>Bouregerella cuvieri</i>)
<i>Ihihi</i>	piranha preta (<i>Serrasalmus spp</i>)
<i>Ryrie uni</i>	peixe cari (<i>Hypostomus spp</i>)
<i>Wajari</i>	entidade que vem da água e assusta as pessoas

Rodrigues apresenta os seguintes:

QUADRO 15:RELAÇÃO DOS *AÕNI* QUE VÊM PARA OS JOGOS COM OS ARUANÃS (RODRIGUES, 1993 p. 355)

<i>Inÿni</i>	“falso” inÿ/mato
<i>Halòkoè</i>	onça/mato
<i>Ijorobari</i>	sem tradução/água
<i>Ajuesani</i>	sem tradução/vive nas “serras”
<i>Kahöhö</i>	sem tradução/água
<i>Ihihi</i>	sem tradução/água

Ela cita ainda:

QUADRO 16:RELAÇÃO DOS *AÕNI* QUE MORAM DENTRO DO RIO (INVISÍVEIS, CANIBAIS) (RODRIGUES, 1993 p. 355)

<i>Bolèkèni</i>	“falso pirarucu”
<i>buhã tityby</i>	“boto-esqueleto”
<i>Herarajuà</i>	sem tradução
<i>Tenarihira</i>	“cabeça de remo”
<i>Doreni</i>	sem tradução/como as sereias
Kwadi	sem tradução

Todos esses, entre outros, como *hemulalani*, *(k)omarilyby*, *itxararè*, *leimylò*, *loworeni*, *hu(k)umari*, *torohoni*, *toho(k)uyni*, são associados ao nível aquático, embora uns vivam nas pedreiras dos rios, outros nos rios propriamente ditos e outros ainda abaixo do leito dos rios (RODRIGUES, 1993, p. 399).

4.5.1 Os *aõni* e seu relacionamento com a comunidade

Conforme Toral (1992 p. 197), os *aõni* podem se manifestar através de dois tipos de relações com a comunidade: relações individualizadas ou coletivas.

As primeiras, feitas através do *hàri* (xamã), podem ser positivas se tornadas públicas e postas a serviço da comunidade (no que se refere à cura de doenças ou defesa da comunidade contra feitiços); ou negativas se feitas de maneira oculta e perseguindo fins particulares (conforme será analisado no tópico referente ao xamã).

Já as relações coletivas podem se tornar perigosas se conduzidas de maneira não adequada, mas são geralmente benignas. O contato com os *aõni* e, em particular, com os *ixyjuni* (espírito de índio bravo), assegura proteção em momentos de passagem, de redefinição de identidade social, ou no tempo de atividades julgadas perigosas e propensas à atuação de *hàri* ou *aõni* de forma nociva. Nessas relações coletivas, a figura do xamã não intervém, o contato é feito por representantes da totalidade da comunidade. Apesar de terem natureza bem definida (pacífica ou agressiva), é o contexto que qualificará a atuação dos *aõni*. Malignos ou benignos, os *aõni* vivem a todo instante com os Karajá. Saber manipulá-los em favor próprio é uma necessidade reconhecida.

O que sugere uma relação de **predação** (no caso de natureza agressiva), **proteção e reciprocidade** (no caso de natureza pacífica) entre espíritos/humanos.

4.6 ARUANÃ E AÕNI: A QUESTÃO DO GÊNERO

Numa outra perspectiva, Rodrigues (1993, p. 348) busca inserir os Aruanãs e *aõni* na questão do gênero/sexualidade. Segundo ela, o dado que a fez mergulhar na hipótese de que os *aõni* eram imagens paradigmáticas das mulheres, enquanto os Aruanãs representam a masculinidade, foi a fala de um homem que, em rápida explicação, disse que os *aõni* eram “*ijasò wèdena*”. Entre os Javaé, o termo *wèdena* que se refere aos *aõni* é uma das palavras utilizadas para se referir também às mulheres, mas com um sentido próximo da palavra *aderanyï*, que se remete às mulheres enquanto parceiras sexuais. Os *aõni* seriam assim as “mulheres dos Aruanãs”. Ou seja, teriam uma relação simbólica com os Aruanãs equivalente à relação entre homens/mulheres.

E essa relação é expressa, por exemplo, pela interdição da carne sangrenta enquanto alimento (imitação do resguardo comum aos pais após o nascimento de um filho) durante os jogos. Nesse aspecto, pode-se fazer também uma analogia entre o jogo de flechar e a cópula de um homem e uma mulher que resulta em um filho. Após o nascimento de um filho, ambos estão “contaminados” e, por isso, não podem comer carnes sangrentas (pois, correm o risco de acumular mais energia negativa). Terminado o período de interdição, começa o *Kytyna*, momento a partir do qual as carnes são permitidas tanto para o pai quanto para a mãe de um recém-nascido. O fato dos *aõni* serem chamados de *ijasò wèdena* (mulheres dos Aruanãs), juntamente com a “imitação do resguardo de pai e mãe”, torna evidente que os *aõniaõni* mantêm, durante os jogos, uma relação de marido e mulher. E o ato dos Aruanãs flecharem os *aõni* estabelece uma descontinuidade de poder entre ambos. Os primeiros estão sempre tentando manter os outros à distância, em seu devido lugar (*idem*, p. 357).

Ainda segundo Rodrigues (1993, p. 358-359), as principais características dos *aõni* estão relacionadas com uma “fome permanente” de comida/sexo. São seres impulsivos, perigosos, agitados, sexualizados, vivendo um estado de “insatisfação crônica”, característica esta atribuída às mulheres (ou aos seres “femininos”) pelo discurso masculino. A impulsividade feminina lembra características do *aõni*, ao contrário dos homens e Aruanãs, que têm um comportamento contido.

Ela apresenta então um quadro com as principais características dos Aruanãs e dos *aõni*, deixando claro que são apenas os extremos possíveis de um *continuum* onde se inserem outros graus de masculinidade e feminilidade.

QUADRO 17:RELAÇÃO DAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DO ARUANÃS E AÕNI (RODRIGUES, 1993, p. 359-360)

Aruaná	Aõni
Não tem fome no mundo de origem	Passam fome no mundo de origem
A fonte de comida é inesgotável	Têm que procurar comida que é escassa.
Comem peixe, tartaruga e produto da roça bem cozidos	Só comem caça e aves crus.
Não têm relações sexuais entre si ou apetite sexual	Têm relações sexuais entre si e apetite sexual
Plenitude alimentar	Carência alimentar e sexual
As máscaras não apresentam órgãos sexuais	As máscaras possuem órgãos sexuais
Andam apenas com chocalhos	Andam com bordunas.
Falam a língua dos <i>inyj</i>	Falam língua diferente
Cantam belas músicas	Produzem sons assustadores
Dançam de forma ordenada ritmada e formalizada	Não dançam, mas pulam e correm desordenadamente
Fazem movimentos contidos e repetitivos	Fazem movimentos impulsivos e agitados.
São amados e temidos	São apenas temidos
Têm repulsa a fluidos corporais	Têm atração pelo sangue.
Moram predominantemente no fundo das águas	Moram predominantemente na dimensão terrestre invisível.

Nathalie Petesch (1993) também estabelece um contraste entre os Aruanãs e *aõni*, fixando-se, porém, na categoria “movimento” para distinguir os *aõni* dos Aruanãs “estáticos”; além de

dizer que enquanto os *aõni* “devoram” os humanos, os Aruanãs os alimentam porque são os “donos” da fauna e da flora. Já Lima Filho apresenta uma concepção segundo a qual a grande divisão dos sexos (masculino/feminino) tem alguns elementos simbólicos que a sustentam e parecem produzir símbolos de complementaridade entre os papéis sexuais, dentre eles a comida, a noção de espaço e a noção de tempo. Pode-se dizer que também estão num estado de transição (o que sugere movimento) entre a água e o céu, entre a vida e a morte, iniciando um processo ascensional ideal em que os homens sobem simbolicamente para o céu, à medida em que avançam na idade e saem do domínio das mulheres (doméstico), da vida, para transitarem pelo domínio dos homens (Casa de Aruanã), da morte (LIMA FILHO, 1994, p. 172).

4.7 O XAMÃ E O SEU CONHECIMENTO

Além das chefias, outra figura respeitada na aldeia é o xamã (*hàri*). Figura central da vida social Karajá, sua habilidade consiste em estabelecer uma ponte entre o mundo visível e o não-visível, entre a organização social e a cosmologia. A energia vital que se transforma em matéria, ou poder mágico, está na base da compreensão do xamanismo Karajá (RODRIGUES, 1993, p. 183).

O conhecimento xamânico constitui-se em boa parte pelo domínio de técnicas de “excorporação” e “incorporação”. A excorporação possibilita ao *tytytyby* (espírito) do *hàri* “viajar” pelo cosmos, relativamente invisível e livre do corpo, conhecendo e aprendendo com seus habitantes. A incorporação permite “introduzir-se” em diversos tipos de seres. Ou seja, o *hàri* viaja nos corpos das aves (esp. não identificada), do morcego (Ordem Chiroptera), do jacaré (Ordem Crocodílios) e do boto (*Doras lipophthalmus*) - (LIMA FILHO, 1994, p. 39), como também permite evocar os espíritos ou conviver com eles no seu interior.

O xamã cumpre, assim, dois tipos de papéis e funções, dados basicamente por seu relacionamento com dois tipos de seres (TORAL, 1994, p. 219).

No primeiro dos papéis, ocupa-se dos *ijasò* (seres espirituais protetores e relacionados às fontes tradicionais de subsistência). Esta é a parte pública, cerimonial de suas funções.

O segundo papel é dado por seu relacionamento com os *hàri* celestes e com os *aõni* (propriamente ditos). Toral (1992, p. 171) distingue três séries de *aõni*: uma ligada a animais, outra a grupos humanos vizinhos e outra constituída de “seres fantásticos”, os quais efetivamente são ou se apresentam como *aõni*. É um relacionamento marcado pela ambigüidade, porque implica grandes riscos, como também recompensas.

Mas é definitivamente nessa relação que construirá sua reputação como xamã, na medida em que lhe assegura proteção e conhecimento. E ser um *hàri* afamado significa, entre os Karajá em geral, exercer o ofício mais prestigioso e bem recompensado que existe nessas sociedades, como eles bem o admitem. Como pagamento por seus serviços, escolhem receber um bem de valor (por exemplo, uma canoa), ou mesmo ter relações sexuais com uma mulher da família que solicita seus préstimos. Nesse caso, as mulheres mais cobiçadas pelos xamãs são as *ijadoma* (moças) e *hirarihikÿ* (meninas grandes), que abrangem a faixa dos 10 aos 16 anos de idade, em média. A preferência dos xamãs por essas mulheres, contudo, agride o ideal coletivo de virgindade e “pureza” dos jovens antes do casamento. Os xamãs também podem trabalhar em troca de um pedaço de roça já cultivado (RODRIGUES, 1993, p. 169-172).

Enfim, o *hàri* (xamã) é aquele que traz e manda embora as doenças. Seus olhos penetram na noite e nos corpos como Raio X. Ele viaja nos corpos dos animais e vai onde nenhum outro Karajá pode ir. Consegue isso, mesmo quando dorme. É “dono” das caças e dos peixes (porque detém a habilidade de se comunicar com os “donos” espirituais dessas espécies). Pode prever os perigos. É ele também quem busca os Aruanãs que os Karajá chamam de *ijasò*. Os Aruanãs

podem vir para a primeira iniciação masculina (furação do lábio inferior), para a segunda iniciação (*Hetohokj̄*), ou simplesmente para “alegrar” a aldeia (LIMA FILHO, 1994, p. 41). Eles gostam de dançar e cantar com os Karajá. E estes parecem se beneficiar da parceria com os *ijasò*, em termos de aumentar a sua habilidade de pesca. Ao mesmo tempo, podem ser prejudicados se não trouxerem comida para os *ijasò*. Em Toral (1992, p. 45-46), por exemplo, há a citação de que, a partir de 1950, os Javaé enfrentaram o aparecimento violento de diversas enfermidades como malária, catapora, tuberculose, doenças venéreas e gripe, que causaram muitas mortes e que se tornaram crônicas. O aparecimento dessas doenças entre eles é explicado como conseqüência de um comportamento indevido em relação aos *ijasò* e de uma certa “frouxidão” na manutenção da ordem tradicional.

Para se tornar um *hàri*, ou xamã, são necessários dois ingredientes: inspiração e aprendizado. Mesmo que apenas um desses elementos tenha iniciado o processo, ainda assim ambos têm que estar presentes para se tornar um xamã completo (DONAHUE, 1982, p. 215). O sinal de que uma pessoa possui qualidades xamânicas se dá em geral através de experiências místicas, quando aparecem os seres (*aõni*) que a acompanharão por toda a sua vida de xamã. O aprendizado da técnica se dá pela associação do aprendiz com *hàris* vivos e mortos (parentes ou não) e um, ou mais de um, *aõni* específico. Estes serão seus mestres de técnicas e conhecimentos. E o seu comportamento é influenciado pela natureza do *aõni* ou do *hàri tytyby* aos quais se liga. Este ser, que atua como guia do *hàri*, é formado geralmente pela superposição de um *aõni* ligado a animais, do qual leva o nome, com um *tytyby* (espírito) de um *hàri* celeste. Para exemplificar, *Ijetura*, um xamã Karajá da aldeia Fontoura, era orientado pelo *Kreni*, ou o “*aõni* do pássaro martim-pescador”, sobreposto ao *tytyby* (espírito) de um *hàri* Javaé já falecido, chamado *Warikina*. O *aõni* do martim-pescador (Família Alcedinidae) não é uma entidade individualizada,

mas um coletivo de seres, muitas vezes referidos como “a turma *aõni* do martim-pescador”, *Kreni mahãdu*. O *aõni* e o *hàri* parecem assim formar um único ser (TORAL, 1992, p. 169-198).

Alguns homens buscam voluntariamente o aprendizado da técnica do xamã e outros ingressam nessa área pelo fato de estarem se sentindo atacados pelos espíritos, ou seja, para se protegerem ou às suas famílias (DONAHUE, 1982, p. 214-217).

Entre os xamãs há diferenças de grau. Os iniciantes (entre esses insere-se a maioria das pessoas na aldeia) podem “apenas” ouvir ou ver ou sentir tudo o que acontece na aldeia. Outros podem possuir as três habilidades, em um grau mais avançado. “Ouvir” é escutar tudo o que as pessoas estejam conversando, seja a que distância for; “ver” é enxergar através das paredes das casas ou das roupas das pessoas, podendo vê-las nuas ou em atividades mais íntimas, é enxergar também os seres não-visíveis; “sentir” é ter consciência do que acontece às pessoas que não estejam próximas. Assim como quem vê, quem sente tem que obedecer a uma regra fundamental dos xamãs que é não contar o que está vendo ou sentindo, sob o risco de atrair doença e morte para a aldeia. Alguns nascem xamãs, outros tornam-se xamãs. Mas, mesmo os que nascem com essas habilidades devem passar por um processo de aprendizado, que inclui o uso de raízes secretas para curar ou enfeitiçar, e assim, tornar-se xamãs completos, ou “formados” (RODRIGUES, 1993, p. 145-146).

Ainda segundo Rodrigues (1993, p. 222-223), em síntese, o que pode ser feito pelo *hàri* :

(1) curar pessoas doentes; (2) diagnosticar causas de doenças; (3) enfeitiçar pessoas; (4) trazer os seres espirituais do rio para o Festival do Aruanã; (5) interceder com forças sobrenaturais sobre o comportamento do indivíduo ou da comunidade. Além de ser capaz de agir para enviar para fora da aldeia a tempestade, controlarem certos animais e, finalmente, transportar-se em espírito a diversos lugares. Observe-se aqui que Lima Filho (1994), em tópico anterior, sugeriu além da prática da exorporação, também a incorporação do espírito em corpos de animais (lembremo-

nos da onça que , ao aparecer abruptamente na mata, pode ser um xamã disfarçado para dar sinal de morte).

A força dos diferentes *hàri* não é equivalente. Alguns são considerados mais fortes para curar ou matar. A explicação geralmente dada para exercer um tipo de atividade e não outra pode ser uma destas três opções: (1) não foi treinado na área; (2) escolhe a área a atuar com base na predileção pessoal; (3) há aqueles que aprendem de outros, mas somente sob certas condições ele o pode fazer. O *hàri* trabalha tanto em casos emergentes quanto em casos que envolvem um tratamento regular, a longo termo.

Segundo Toral (1992, p. 225), os Karajá enfatizam substâncias mágicas capazes de melhorar a capacidade de “enxergar” e ao mesmo tempo de “transportar” o espírito do *hàri*. A principal delas é o tabaco, chamado também de “flor celeste” (*biunoirysod*). Entendido como uma doce substância celeste, o tabaco é um acompanhante indissociável do *hàri* no seu ofício, atuando não só como propiciador da liberação de seu espírito como ferramenta em seus processos de cura e agressão.

Para ser xamã deve-se também passar no corpo inteiro *Koworuhyri*, feito à base de raízes medicinais, o que deixa um cheiro considerado desagradável. Não encontrei referências escritas acerca das raízes e em conversa com Vagner Javaé, da aldeia Boto Velho, este limitou-se a dizer que é “segredo” de *hàri*. Finalmente, o xamã que quer aprender a curar deve usar um produto feito de osso de peixe elétrico (“poraquê”, nome regional; *Electrophorus electricus*, nome científico) moído juntamente com uma raiz específica e passá-lo nos dentes. Por outro lado, o que quer ser matador tem que usar *hyriti* (osso de *hàri*), em um processo mais complicado, que envolve ossos de gente morta. É importante enfatizar, mais uma vez, que ser matador não exclui a possibilidade de ser curador, ou vice-versa. Admite-se claramente que quem sabe curar também sabe matar. Porém, a face do curador é a que vem a público. Nos bastidores, todos temem o xamã

porque sabem que o princípio da cura é o mesmo da doença e morte. Dar e tirar a vida são atributos da mesma pessoa, e condição semelhante a dos *aõni* em geral, como veremos em capítulo posterior. Aquele que traz a pele velha (espírito) dos *iny*, que já morreram, é o mesmo que traz certos tipos de *aõni*, para que “entrem” nas crianças que vão nascer. Esses *aõni* vêm sem a força total de seus poderes e aqui na terra tornam-se aquelas crianças que já nascem xamãs (RODRIGUES,1993, p. 153-155).

Os xamãs têm uma série de instrumentos “mágicos” com os quais se apresentam publicamente e que utilizam nas suas práticas. O mais importante deles é a *hitxiwa*, uma vara com cerca de meio metro, decorada com penas de arara vermelha (*Ara macao*). O *hàri* (xamã) agita-a para cima e para baixo, simbolicamente levantando e abaixando os níveis cosmológicos, para que seu espírito possa alcançá-lo. É o mais conhecido e característico instrumento xamânico utilizado entre os Karajá. O xamã utiliza-se também de outra vara a que chama *oworu-räby*, um pau de madeira mole, cuja ponta queima, passando o carvão nos pés e na língua dos que representam os *ijasò*, para que eles não errem o canto e a dança. Os xamãs usam também uma delgada testeira feita de folha de buriti (*Mauritia flexuosa*) revestida com plumas de arara vermelha (*Ara macao*) e conhecida como *ratana*. Toral ressalta que o maracá, *weru*, é um instrumento xamânico secundário, considerado basicamente um instrumento musical, utilizado como acompanhamento ao canto de alguns *ijasò* (TORAL, 1992, p. 225-226).

O xamã em avançado processo de aprendizado, em suas “viagens”, conversa com a pele velha (espírito) dos xamãs que moram no céu, ou com os heróis transformadores, tais como *Kÿnyxiwe*, *Tainahãkÿ*, *Uely*, dos quais aprende os remédios e os feitiços. “Feitiço” é aqui usado no sentido de objetos mágicos ou determinadas ações, produzidas somente por quem manipula o poder mágico e tem o conhecimento da técnica de produzir “doenças”. Portanto, não existem

“doenças” da natureza para os Karajá. Toda “doença” tem origem social e tem uma intencionalidade subjacente: alguém quis atingir alguém (RODRIGUES, 1993, p.158).

Rodrigues (1993, p.160) acrescenta que os *hàri* (xamã) perigosos manipulam bonecos de cera de abelha, como os vodú, e com flechas miniaturas fazem mal à sua vítima. Podem também manipular os fragmentos de ossos, *hyriti*, de um *hàri* poderoso já falecido. Não existe um remédio específico para curar os feitiços-doenças. Os “remédios” são feitos de raízes e plantas nativas do Araguaia, das quais os xamãs têm profundo conhecimento. Os feitiços-doenças dão à vítima certas características exclusivas de quem é xamã, como a capacidade de “ver” e a de estar em lugares que só os xamãs conhecem. Dão as características, mas não dão a capacidade de controlá-las, o que configura o estado doentio (*idem*, p.163).

Observa-se que a especialidade em lidar com as ervas medicinais nos remete ao mito de origem das plantas cultivadas que, segundo os karajá, foram trazidas por *Tainahãky* (estrela grande) de um dos níveis celestes (LIMA FILHO, 1994, p. 145). Ele ensinou aos Karajá a plantar e a colher. Um conhecimento que é passado de geração a geração e que, associado à crença de que os animais pertencem a seus “donos” espirituais, contribuem para manter viva a crença maior de que integram uma rede complexa de interação com os seres sobrenaturais pela troca de alimentos, serviços e fluidos vitais.

Assim, para os Karajá em geral, a existência neste mundo é vista como uma passagem, um momento de transição apenas, onde existem forças contrárias à vida. Para evitá-las, as pessoas devem estar atentas, sempre precavidas. Este é o mundo das doenças, do sofrimento, da morte, não só porque a energia vital se esgota aos poucos levando ao envelhecimento e conseqüente morte, mas também porque os xamãs, capazes de manipular forças sobrenaturais e sendo anti-sociais, precisam matar para viver e ter poder (*idem*, p. 169).

Ou seja, volto a enfatizar que existe uma distância real e irreversível entre os humanos originais (eternos) e os humanos sociais (mortais). Se a sociedade estabelece, de forma ritual apenas, uma ponte entre o passado mítico e a vida atual, é porque a ligação “real” configuraria o fim da vida em sociedade (RODRIGUES, 1993, p. 233). E isso fica muito claro quando o xamã (*hàri*) busca, de modo concreto e individualista, através de práticas anti-sociais como os feitiços, o canibalismo e a abstinência sexual, acumular energia vital e assim, transcender ilusoriamente a realidade da morte.

Em suma, o xamã (*hàri*) é sem dúvida uma pessoa em posição de poder na sociedade Karajá. É aquele que tem influência direta sobre o mundo físico e seus elementos naturais/sobrenaturais (DONAHUE, 1982, p. 214-217).

O xamã é, assim, o mediador da relação do homem Karajá com o meio ambiente.

5 OS CICLOS RITUAIS KARAJÁ E JAVAÉ

Um ciclo ritual Karajá e Javaé dura pouco menos de um ano: inicia-se no final das chuvas (março/abril), prolonga-se durante a estação seca e termina com a nova estação das chuvas. A idéia de ciclo vem justamente da sucessão, progressiva e esperada, de conjuntos de cerimônias distintas, ligadas a seres cosmológicos específicos e realizadas por atores rituais bem definidos. Um ciclo inicia-se com as “*Ijasò Anaràky*”, festividades dos *Ijasò*, que tem seu auge no verão. A essas festividades vão sendo agregadas progressivamente outros conjuntos de festividades, ligadas basicamente à recepção dos *aõni* e outros seres que participarão da Festa da Casa Grande (*Hetohokÿ*). O último conjunto de cerimônias atinge seu ápice com a reunião final dos seres cosmológicos que comporão o elenco dos “habitantes da Casa Grande”, em plena estação das chuvas (fevereiro/março). O encerramento formal da Festa da Casa Grande, ao final das chuvas (março/abril), marca também o final das festividades ligadas aos *ijasò*, do ano anterior. Depois disso, um novo ciclo se inicia, com uma interrupção que não excede algumas poucas semanas: novos atores surgem para ocupar os papéis rituais que serão redistribuídos; algumas vezes utiliza-se boa parte da “infraestrutura” de vestimentas cerimoniais e edifícios que já se encontram prontos; os seres cosmológicos que os animaram e habitaram, porém, já retornaram aos seus níveis de existência; outros virão (TORAL, 1992, p. 243).

Em suma, os Karajá apresentam dois grandes rituais como referência: a Festa dos Aruanãs e o *Hetohokÿ* (Festa da Casa Grande), que se desenvolvem em ciclos anuais, baseados na subida e descida do rio Araguaia e relacionados à disponibilidade sazonal de alimentos.

A Festa dos Aruanãs (*ijasò*) não tem um tempo específico para começar e geralmente é mais longa do que a do *Hetohokÿ*, podendo porém ocorrer ambas enfeixadas, já que não há como pensar o *Hetohokÿ* sem a presença dos Aruanãs/*Ijasò*. Além disso, dependendo da agilidade na

obtenção de alimentos, ela pode ser encurtada para aproximadamente oito meses. A Festa dos Aruanãs divide-se em quatro: duas festas Pequenas (do Peixe e do Mel) e duas festas Grandes (igualmente do Peixe e do Mel) - (LIMA FILHO, 1994, p. 41; 52).

Toral (1992) apresenta o seguinte quadro referente às festividades ligadas aos *ijasò*:

QUADRO 18 RELAÇÃO DAS FESTIVIDADES LIGADAS AOS *IJASÒ* (TORAL 1992, p. 156)

KARAJÁ	JVAÉ	Período
<i>Idò riorè</i>	<i>Idò riorè</i>	Março
<i>Itàbò rior</i>	<i>Imona riorè</i>	Junho
<i>Itabòhoky</i>	<i>Imonahaky</i>	Julho
<i>Idòhòky</i>	<i>Idòhòky</i>	Novembro

Traduzindo seria, respectivamente:

“Pouca carne”

“Pouco mel”

“Muito mel”

“Muita carne”

Dessa maneira, o *idò riorè* ou *imona riorè* corresponde ao período imediatamente seguinte às chuvas, quando o rio encontra-se em seu nível estacionário. É o tempo de pouco peixe (Festa Pequena do Peixe).

O *Itabò riorè* é o início do verão, tempo das primeiras praias. A coleta de mel é feita em quantidade reduzida. Pode se estender até o final de junho (Festa Pequena do Mel).

Itàbohoky ou *imonahaky* marca o início pleno do verão, o tempo das praias. Caracteriza-se por um grande consumo de mel (Festa Grande do Mel).

Idòhòky, também no verão, é o tempo da captura de tartaruga (*Podocnemis expansa*) e do tracajá (*Podocnemis unifilis*), e da coleta de ovos na praia. É também tempo de pesca. Caracteriza-se pelo consumo de carne de animais do rio (Festa Grande do Peixe).

Os Karajá e Javaé costumam repetir a festa tantas vezes quanto existir alimento para ser consumido e/ou redistribuído (TORAL, 1992, p. 248). O “tempo dos *ijasò*” é assim marcado por uma série de cerimônias diferentes, onde se come a “sua” comida e cantam-se as “suas” canções, sempre com a intervenção de suas representações, ou dos próprios *ijasò* em pessoa. É, segundo os Karajá, a melhor estação do ano, tempo de praia, de muito peixe, de cantar, dançar e comer juntos, de alegria social por excelência (*idem*, p. 157).

O *Hetohokÿ* é a grande iniciação do menino Karajá para a vida adulta. Iniciação que começa cinco anos antes, quando aos seis ou sete anos, ele tem o lábio inferior perfurado. É um rito elaborado, que envolve uma multiplicidade de atores e personagens com papéis ritual e socialmente definidos.



FIGURA 15: FOTOGRAFIA DE CELEBRAÇÃO DO *HETOHOKY* (www.to.gov.br/artecultura)

Sua realização é marcada por uma série de eventos no tempo (cheia/vazante do rio Araguaia; início das roças/colheita, etc) e no espaço (Casa de Aruanã, Casas Grande e Pequena, corredor de palha, as antigas aldeias e a atual, o cerrado e a mata) – (LIMA FILHO, 1994, p. 171).

É considerado por esses grupos como a forma de iniciação ideal e mais completa, porque nela o iniciando entra em contato com a maior e mais extensa lista de seres cosmológicos, que inclui uma extensa relação de *aõniaõni* e *worosy*, os “mortos”, ambos de diversas procedências (TORAL, 1992, p.250).

Todas as atividades do *Hetohokj* ficam concentradas no interior da Casa Grande e é, inclusive, nesta casa ritual que os *jyrè* ficam confinados durante sete dias (*idem*, p.158).

Os “habitantes da Casa Grande” (elenco de seres cosmológicos convocados para a festividade) começam a chegar na aldeia em agosto ou setembro e seguem a seguinte ordem de chegada – os celestes, os da terra e por último, os da água. As diferentes modalidades de recepção a esses seres (*aõni* e *worosy*), incluem danças e lutas (rituais), e realizam-se paralelas às festividades dos *ijasò*.



FIGURA 16: FOTOGRAFIA DE LUTA RITUAL (www.to.gov.br/artecultura).

Sua reunião se completa em fevereiro/março, que é quando chega o último deles: o *aõni* específico dos iniciandos. Com a chegada dos mortos de outras aldeias, que disputarão com os locais a derrubada do *tòð* (o grande mastro no centro do *ijoina*), a festa atinge o seu auge. Como o *Hetohoky* inclui rituais de recepção apropriados para cada um desses seres, compreende-se que a

festa inicie-se seis meses antes da reunião total do seu elenco cosmológico. A fase culminante ocorre, porém, no último mês, com a chegada dos *worosy*, “mortos” de outras aldeias, representados pelos visitantes de fora, que permanecem apenas um dia: do final da tarde à manhã do dia seguinte. Só depois de um mês de sua partida, fazem-se os ritos de encerramento e destruição parcial das casas e boa parte do que foi construído para a festa (TORAL, 1992, p. 250-253).

O *Hetohokÿ* contém etapas rituais de caça e de pesca para os *worosy*: as sete caçadas rituais no confinamento dos *jyrè*, a caçada para o *Ilabiehekÿ* e as duas caçadas, uma pequena e uma grande, para os *worosy*, logo após a destruição das casas rituais (LIMA FILHO, 1994, p. 150).

Ainda segundo Lima Filho, os dias referentes ao confinamento dos *jyrè* seguem sempre os mesmos procedimentos: com o chefe ritual (*ixytyby*) passando o *hãdòdòra* e o *òwòxina* (espécies de raízes) na árvore ritual do dia “para encontrar caça e pesca fácil”; distribuição do alimento na parte da manhã, na hora do almoço e na janta. O preparo dos alimentos provenientes das caçadas e pescarias rituais é uma atividade exclusiva do grupo denominado *Mahãdu Mahãdu*, composto pelos homens mais velhos e que possuem algum parentesco próximo ao chefe ritual. Os homens que compõem o grupo dos *Mahãdu Mahãdu* pertencem tanto ao grupo dos *Ibòò* (Povo de Cima) quanto ao grupo dos *Iraru* (Povo de Baixo) (LIMA FILHO, 1994, p. 99-100).

Ele apresenta o seguinte quadro referente às caçadas rituais dos sete dias de confinamento dos *jyrè*:

QUADRO 19: RELAÇÃO REFERENTE ÀS CAÇADAS RITUAIS (LIMA FILHO, 1994, p. 100)

Dias de caça	Tipo de caça	Árvore do Dia	Grupo
1º dia	Galinha	<i>Hederubò</i>	<i>Ibòò</i>
2º dia	Peixes tubarana e dourado, uma pomba do mato	<i>Toriwaroxina</i>	<i>Mahãdu</i>
3º dia	Mutum	<i>Lÿnyÿre</i>	<i>Ibòò</i>
4º dia	Vaca	<i>Owoji</i>	<i>Iraru</i>
6º dia	Vaca	<i>Oriroxina</i>	<i>Iraru</i>
7º dia	Vaca	<i>Hemyta</i>	<i>Iraru</i>

Numa outra perspectiva, Lima Filho ressalta que vários símbolos liminares denotam um estado de transição, como por exemplo: os *jyrè* reclusos, silenciosos e imóveis; seus corpos pintados de preto (invisíveis na noite); o fato de ficarem carecas; de transitarem entre a casa doméstica (profano) e a Casa de Aruanã (sagrado), entre os homens e as mulheres associados assim à bissexualidade. Pode-se dizer também que estão num estado de transição entre a vida e a morte, porque simbolicamente iniciam um processo de ascensão ao céu, à medida em que avançam na idade e saem do domínio das mulheres (vida) para transitarem pelo domínio dos homens (morte)-(LIMA FILHO, 1994, p. 172). Importante é ainda ressaltar que ao realizar o *Hetohokÿ*, os Karajá de fato convergem atenções para o preparo dos meninos no sentido de eles tornarem-se gradativamente homens maduros, social e ritualmente preparados para assumirem sua sociedade. Mas também desencadeia uma série de símbolos e de novas situações que faz com que todos e não só os meninos internalizem suas respectivas participações, adequando-se aos novos tempos e mantendo as categorias coletivas dos Karajá. Assim, as mulheres, principalmente as mais jovens, iniciam sua participação na vida social e ritual; os velhos reelaboram as mudanças de símbolos; o chefe ritual cristaliza, através do rito, os seus deveres e responsabilidades perante os *worosy*; os xamãs testam o seu prestígio com festas e brincadeiras mais ou menos elaboradas, aprovadas por uns e insuficientes para outros. Há o intercâmbio entre aldeias a festejar as colheitas e a solidariedade nas caçadas, pescaria e guerras (apenas lembradas) ou seu confronto nas disputas rituais como na do *tòò*, cuja representação parece indicar a ligação simbólica entre níveis da água, superfície e céu (*idem*, p. 173).

Além desses grandes rituais, “*Ijasò Anaràky*” (Festa dos Aruanãs) e *Hetohokÿ* (Festa da Casa Grande), um ciclo cerimonial compõe-se também por um terceiro conjunto de festividades, relacionado a outras modalidades de iniciação masculina. Essas outras modalidades são feitas em aldeias pequenas, ou como “reforço” à introdução via *Hetohokÿ*, através de três processos

diferentes, que se definem basicamente pelo tipo de personagem mitológico que intervém como protetor e/ou iniciador dos meninos. A escolha da forma de iniciação está diretamente relacionada às condições da família do iniciando em termos materiais (TORAL, 1992, p. 244-245).

A primeira forma de iniciação é feita através da intervenção dos *ijasò* e em especial do *ijasò Lateni*, que nesse caso atua como introdutor do menino a ser iniciado no *Hetokrè*, a casa dos *ijasò* na aldeia. Geralmente, é a preferida pelos Karajá de aldeias pequenas, ou por pais sem recursos para arcar com os gastos dessa festa. Nesta, quando o menino entra na puberdade, o pai recebe um *Lateni* de um dos *hàri* da aldeia. De 4 a 5 dias, ele fica responsável por conseguir alimentos para os *ijasò*, levando-os para o *ijoina*, o lugar dos homens. É comum que o *jyré* (recém-iniciado) seja conduzido pelo *Lateni* à casa dos *ijasò* (*Hetokrè* ou *Ijasò heto*), onde será advertido para manter segredo frente às mulheres daquilo que verá e aprenderá. Ali, terá o seu cabelo cortado e o corpo pintado segundo a maneira característica dos *jyré*. Essa primeira forma é a mais simples possível de fazer a introdução do menino no *Hetokrè*. Esse *Lateni* pode ou não ser incorporado aos demais *ijasò* existentes no *Hetokrè* da aldeia. Em caso positivo, passará a tomar parte nas *Ijasò Anaràky* (Festas dos Aruanãs); em caso negativo, o *Lateni* retira-se para o seu plano cosmológico (as profundezas ou o céu) e sua representação (máscara) será destruída.

A segunda forma de iniciação, utilizada por todos os grupos Karajá (Karajá do Norte, Javaé e Karajá) faz-se através do *ixyjuni* (“espírito de índio bravo”), morto em combate por um guerreiro Karajá, que é transmitido no interior de uma mesma parentela e atuará como protetor, *nohõ* (*xerimbabo*) da criança. O pai não pode recusar o recebimento deste “espírito” nem em dar o que lhe pede o parente doador. Isso dá ao iniciando o direito de participar, com uma representação (máscara) do “espírito de guerreiro inimigo”, na cerimônia que leva seu nome, *ixyjuni*. Essa cerimônia, cuja frequência se liga ao oferecimento de gêneros agrícolas, ocorre

principalmente no início da colheita de milho e melancia, em plena estação das chuvas (janeiro). O conjunto de rituais *ixyjuni* enfatiza o oferecimento de comida para consumo do *ijoi* e para ser redistribuída pela aldeia. Entre os Karajá do Norte (Xambioá) serve para uma iniciação completa; entre os Javaé, os *ixyjuni* são protagonistas de cerimônias independentes e que se inserem nas festividades dos *ijasò* ou nas da Casa Grande; já entre os Karajá, os *ixyjuni* são coadjuvantes numa série de festividades basicamente ligadas às festividades dos *ijasò* ou da Casa Grande.

A terceira forma de iniciação dos Karajá e Javaé é feita através das festas ligadas à Casa Grande. Nesse conjunto de cerimônias, o menino é introduzido na Casa Grande depois que chega todo o elenco de seres cosmológicos que habitam em seu interior: diversos tipos de *aõni* e os *worosy*, os “mortos” do local e de outra aldeia (TORAL, 1992, p. 259-263).

Rodrigues ressalta que a idéia de “vai e volta”, implícita no movimento das águas, mostra que a vida ritual segue o mesmo ritmo das águas, um *continuum* gradativo que une o início ao fim. Ou seja, conforme já explicitado em tópico anterior (“Visão de mundo e noção de tempo Karajá”), o período de um ano é visto como a junção de duas estações diferentes, cujo marco principal é a época do rio cheio. Desse modo, a idéia que está por trás da noção de “vai e volta” é que os anos e os dias não se sucedem, mas apenas se repetem (assim como o cenário). Em termos de calendário ritual, não é difícil perceber então que parece seguir o mesmo ritmo do tempo pendular, partindo de um zero inicial, entre a seca e a cheia, para aumentar progressivamente e atingir o ponto máximo no auge da cheia, com grande concentração de atividades rituais e de pessoas. A partir daí, começa o período de volta ao ponto inicial, com diminuição progressiva dos rituais e dispersão da população pelas praias do rio no auge do verão. É enfim um ritmo similar de constante recomeçar. E essa repetição do tempo, em um movimento de “vai e volta”, produz uma ligação entre o presente, de um lado, o futuro e o passado de outro, coincidentes e no mesmo lugar (RODRIGUES, 1993, p. 210-211).

A idéia desse movimento de “ida e volta” se expressa no grafismo Karajá, conforme se observa na foto abaixo.



FIGURA 17: FOTOGRAFIA DE GRAFISMO KARAJÁ (ALDEIA BOTO VELHO)

O tempo original e o atual são ligados pelo movimento de eterno retorno (RODRIGUES, 1993, p.88-101). E são esses ancestrais “atualizados” a cada ritual, como também os seres ditos sobrenaturais, que não só legitimam o direito dos Karajá de uso dos recursos naturais existentes no território que habitam, como também instituem regras que controlam a demanda desta sociedade em relação a esses recursos. O que, mais uma vez, nos leva a supor uma relação de **proteção e reciprocidade**: (1) entre espíritos/humanos, na medida em que as festividades ocorrem atendendo a pedido dos próprios Aruanãs/*ijasò* e em homenagem destes, que retribuem garantindo ao grupo que os celebra fartura de alimentação (caça, pesca e roças bem-sucedidas), o crescimento saudável de seus descendentes e o fortalecimento dos homens, fecundidade e proteção para a comunidade contra doenças e feitiços; (2) entre espíritos/natureza, na medida em que os Aruanãs/*ijasò* (que nada mais são do que expressão de *Xiburè*) asseguram a reprodução (por criação) animal e vegetal, e regulam sua utilização pelos humanos terrestres, garantindo assim um “equilíbrio” (que supõe reciprocidade) entre os seres que compartilham a biosfera; (3)

entre humanos/natureza, na medida em que a visão de mundo, os mitos e ritos Karajá representam princípios que resultam em regras sociais, econômicas e princípios religiosos, a preservar os recursos naturais da superexploração, o que garante à espécie humana qualidade de vida presente e futura.

Prosseguindo em nossa explanação, os Karajá e Javaé classificam os ritos de seu ciclo cerimonial como “brincadeiras nossas”. As brincadeiras são na maioria jogos entre homens e mulheres, realizados geralmente ao cair da tarde, depois das festividades principais ligadas aos *Ijasò* ou ao *Hetohokÿ*. São jogos de realização muito regular, onde não existe nenhuma forma de contato com o cosmos. São diferentes tipos de disputa entre homens e mulheres (TORAL, 1992, p. 246). Donahue cita, inclusive, seis brincadeiras encontradas entre os Karajá: do jenipapo, carvão/lama, tomar mel, atirar no lobo, o jogo de puxar e o *ijesu* (DONAHUE, 1982, p. 261).

Em conversa com Paulinho Javaé, por ocasião da visita à aldeia Boto Velho (em julho/2004, como já citado), este ressaltou que são momentos muito esperados por todos, de muita descontração e alegria; momentos inclusive bem observados pelas avós, com o objetivo de detectar o interesse mútuo entre os jovens solteiros que participam e assim “arranjar” os casamentos.

Observação que nos reporta à citação de Rodrigues de que a “dança dos Aruanãs” tem como um de seus fios condutores a elaboração simbólica a respeito do uso da energia vital que é transmissível, daí as interdições entre os gêneros. Não é coincidência, portanto, que as moças devem dançar o tempo todo evitando chegar perto ou olhar os Aruanãs, do mesmo modo como os rapazes e moças solteiros (esposos em potencial) não devem se olhar jamais, o que evidenciaria “namoro” ou desejo sexual (RODRIGUES, 1993, p. 188; 231).

Já o *Hetohokÿ*, embora centrado no tema da morte e nos “mortos” (conforme explicitado em tópico anterior), também perpassa pela questão do gênero, na medida em que a ligação das

mulheres com os *worysy* (e tudo o que se refere aos *worysy* é manipulado pelos homens) é representada nos rituais pelo dever feminino de preparar e oferecer comida a todas as entidades espirituais. Em contrapartida, os homens devolvem como elo complementar a possibilidade de as mulheres participarem nas danças e nas brincadeiras dos Aruanãs e do *Hetohokÿ*, em que os movimentos de aproximação e distanciamento refletem este jogo sexual (LIMA FILHO, 1994, p. 155).

Outro aspecto importante dessas festividades, segundo Donahue, é o de como serve ao propósito de cooperação. Durante este período, há maior troca de alimentos e outras atividades de integração. E os Javaé, em particular, enfatizam a importância dessa complementaridade entre as unidades produtoras, as famílias e as famílias extensas, como vital para a sua subsistência. Não é uma distribuição simbólica de alimentos; é uma distribuição contínua de gêneros agrícolas em grandes quantidades (DONAHUE, 1982, p. 276-277). Entre os Javaé o ciclo cerimonial atua como regulador econômico. Entre os Karajá em geral atua como única instância que estabelece critérios para a centralização e redistribuição dos recursos da comunidade (TORAL, 1992, p. 271-272).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Creemos ter demonstrado nesta dissertação que situar questões que designam a relação entre natural/sobrenatural, humano/não-humano em um nível de generalidade, é negar a diversidade relevante e inerente a cada cultura.

De nossa análise, saltam aos olhos aspectos que merecem ser ressaltados, ao propormos o **animismo** como modo de objetivação da natureza e a **predação, reciprocidade e proteção** como modos de relação dominantes entre os elementos que compõem o universo Karajá:

- As categorias de Natureza e Cultura no pensamento ameríndio, diversamente de seus análogos ocidentais (natureza e cultura em oposição), sinalizam “pontos de vista” (percepções) e não conceitos (definições). A forma manifesta de cada espécie é assim uma aparência corporal variável (enquanto “roupa”), a esconder uma forma interna comum “humanizada”, imaterial e eterna (espírito).
- Não há de se surpreender, portanto, que, após a análise do animismo à luz do perspectivismo (“ponto de vista”), compreenda-se que animais e espíritos, ao se verem como humanos, experimentem seus hábitos e características sob a espécie da cultura: seus alimentos como alimentos humanos; seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, etc.) como adornos culturais; seu sistema social organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento, regras de parentesco, etc.).
- Assim, o que uns chamam de natureza pode bem ser a cultura de Outro.
- Considerando o que foi dito então, percebe-se que no modo anímico (animismo enquanto “ponto de vista do Outro”), a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e não-humanos acham-se imersos no mesmo meio sociocósmico. É a aliança com o Outro (pela troca de fluidos vitais, atributos, alimentos e serviços) que fortalece ou enfraquece, dependendo

do contexto. E esse é um dado fundamental para entendermos que natureza é parte de uma socialidade englobante.

- Mas o que se observa nos registros etnográficos é que o “perspectivismo ameríndio” não estaria associado a qualquer espécie animal e sim, às grandes espécies predadoras, como a sucuri (*Eunectes notaeus*), e àquelas espécies que são geralmente presas de humanos, tais como peixes e aves. Assim é característica do “perspectivismo”, a valorização simbólica da caça (relação predador/presa) e a importância do xamanismo (intermediação entre o espírito e a matéria).

- O xamã é aquele capaz de vencer as barreiras corporais (pelas técnicas de excorporação e incorporação) e adotar o “ponto de vista do Outro”: ver os não-humanos como eles se vêem (como humanos). Pode-se entender então que conhecer é tomar a forma do Outro. A noção de transformação sempre presente no pensamento ameríndio (e Karajá) está diretamente ligada à noção de “roupa”, não como um mero disfarce, mas adaptada às suas funções específicas, porque se refere à capacidade de desempenhar determinadas tarefas (as “roupas” animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos são instrumentos).

- O corpo dos seres vivos, enquanto arena das transformações, parece ser assim o fio condutor da **cosmologia** Karajá (em geral).

- E a idéia de “espíritos”, *tytyby*, de diversas origens (*worysy* ou *(k)uni, aõni, ijasò*), introduzindo-se nos corpos e transformando-se uns nos outros, é aqui prática habitual de contato dos seres de todos os níveis cosmológicos. Há casos em que ao se instalar no interior de um corpo, o *tytyby* chegada domina o *tytyby* do antigo ocupante, suspendendo-o do comando das ações, impondo-se. Mas, há outros em que ele é o senhor daquele corpo (o que parece sugerir “dono”), mas um senhor que compartilha atributos com o outro, dando origem a um terceiro ser com características de ambos (como o exemplo da criança que, segundo familiares, apresenta semelhanças com um ente querido já falecido). Assim, podemos supor no primeiro caso, uma

relação de **predação** (quando não se estabelece nenhum sistema de troca); no segundo, de **proteção** (porque implica um contato direto e permanente, um laço) e de **reciprocidade** (porque há troca de atributos/fluidos vitais entre os dois espíritos e o compartilhar do mesmo corpo).

- A **predação**, **proteção** e **reciprocidade** são os três modos de relação presentes no **animismo** (proposto pelo modelo de Ecologia Simbólica apresentado por Descola, 1996), enquanto modo de identificação da natureza. E isso se aplica tanto às espécies animais, quanto às vegetais.

- Vimos que a noção de espíritos “donos” das espécies animais (mestres dos queixadas, por exemplo) e das espécies vegetais (*Tainahakÿ*, entidade responsável pelas plantas cultiváveis), que nada mais são do que expressão de *Xiburè* (este sim, criador de todas as coisas), está também presente entre os Karajá. Ou seja, as categorias celeste e das profundezas atuam como intermediários na relação com as fontes tradicionais de sustento e têm, como característica comum assegurar a continuidade dos elementos constitutivos da flora e da fauna, respectivamente. Como se observa, essa noção de espíritos “donos” das espécies animais e vegetais, os *ijasò*, também sugere uma relação de **proteção** entre (1) espíritos/espíritos (quando se afirma que *Xiburè* é o “dono” verdadeiro, é “quem cuida” dos *ijasò* celestes e das profundezas, além de outras diversas espécies de seres); (2) entre espíritos/natureza (na medida em que asseguram a continuidade da fauna e da flora, e controlam a sua utilização por parte dos humanos), e de **proteção** e **reciprocidade** entre humanos/espíritos (as categorias celestes e das profundezas são freqüentemente solicitadas pelos Karajá e agradecidas por ocasião dos ritos agrícolas, de pesca e caça).

- Cada *hàri* é dito “dono” de um ou mais *ijasò* específico, com os quais mantém relações mais “próximas” (o que sugere uma relação de **proteção** entre humanos/espíritos). E quanto mais

ijasò represente, mais conceituado é o *hàri* (o que nos leva a supor uma relação de **reciprocidade** também entre ambos).

- *Aõni* parece ser, em relação aos vivos (o xamã, por exemplo) e alguns seres mitológicos (*Xiburè*, *Kynyxiwè*, *Uely*, dentre outros) uma qualidade ou um conjunto de conhecimentos que podem ser acionados. Existem, por outro lado, seres que efetivamente são *aõni* (habitantes do céu, da terra ou da água). Incorporam na sua caracterização atributos de diferentes seres “naturais” ou fantásticos. A relação entre os *aõni* e a comunidade pode ser positiva se tornada pública (no que se refere à defesa contra doenças e feitiços), o que nos leva a supor uma relação de **proteção e reciprocidade** entre (1) espíritos/humanos e entre (2) humanos/humanos (no caso do xamã e a comunidade); ou negativa, se feita de maneira oculta e perseguindo fins particulares, caracterizando uma relação de **predação** entre (1) espíritos/espíritos e (2) espíritos/humanos, quando não se estabelece nenhum sistema de troca entre o *tyytyby* chegado e o *tyytyby* do antigo ocupante do corpo, suspendendo-o do comando, assim como entre (3) humanos/humanos (no caso das práticas anti-sociais do xamã).

- Os Karajá parecem assim se beneficiar dessa parceria com os seres espirituais, em termos de aumentar as possibilidades de obtenção de alimentos e de proteção da aldeia. Mas, ao mesmo tempo, podem ser prejudicados se não atenderem às exigências de apaziguamento desses espíritos pela oferta de alimentos (o meio pelo qual a harmonia vivos/mortos é mantida) e cumprimento de determinadas regras, no que se refere à obtenção de alimentos (à caça, à pesca e aos produtos agrícolas), e ao “segredo” masculino relativo ao contato com os seres espirituais, que rege a sua **organização social**. O que parece sugerir uma relação de **proteção e reciprocidade** entre humanos/espíritos no primeiro caso, e de **predação** entre espíritos / humanos no segundo.

- No que concerne às chefias (*ixytyby*, *deridu*, cacique, *iòlò*), observa-se uma relação de **proteção** entre (1) humanos/humanos (nos caso de *ixytyby* [o pai do povo] e o *deridu* [líderes de

ijoi]; *deridu* e *ijoi* [associados]; cacique e comunidade; *iòlò* e comunidade) e de **proteção e reciprocidade** entre espíritos/humanos na medida em que a liderança é originária dos mais antigos do local (os ascendentes/mortos).

- Numa outra perspectiva, busca-se estabelecer um contraste entre os Aruanãs/*ijasò* e *aõni*, fixando-se porém na categoria gênero/sexualidade (Rodrigues, 1993), ou na categoria movimento/imobilidade (Petesch, 1993); além de dizer que enquanto os *aõni* “devoram” os humanos, os Aruanãs/*ijasò* os alimentam porque são os “donos” da fauna e da flora. O que parece suscitar elementos simbólicos que sustentam e produzem símbolos de complementaridade entre os papéis sexuais (dentre eles a comida, a noção de espaço e a noção de tempo), a sugerir uma relação de **proteção e reciprocidade** entre (1) espíritos/espíritos (*ijasò* e *aõni*), entre (2) humanos/humanos (homens e mulheres).

- Aspecto importante dos ciclos rituais Karajá (em geral) é o de como enfatizam a importância da complementaridade entre: os papéis feminino (representado nos rituais pelo dever de preparar e oferecer comida a todas as entidades espirituais) e masculino (que oferece a possibilidade de as mulheres participarem nas danças e nas brincadeiras dos Aruanãs e do *Hetohokÿ*); e entre as unidades produtoras, as famílias e as famílias extensas (pela distribuição contínua de alimentos). O que parece sugerir uma relação de **proteção e reciprocidade** entre humanos/humanos (no caso de homens/mulheres e também de comunidade/comunidade).

- Ao se colocar no mundo, o indivíduo Karajá evoca um movimento de “vai e volta” que se contextualiza na localização territorial (assentamento e divisão interna da aldeia), no próprio corpo (incorporação/excorporação), na relação com o Outro (natural/sobrenatural) e no calendário ritual (de acordo com a disponibilidade de alimentos).

- Essa repetição do tempo, em um movimento de “vai e volta”, produz uma ligação entre o tempo atual (presente) e o tempo original (passado e futuro), pelo movimento de eterno retorno. E

são esses ancestrais “atualizados” a cada ritual, que não só legitimam o direito de seus descendentes de uso dos recursos naturais existentes no território que habitam, como também instituem regras que controlam a demanda desta sociedade com relação a esses recursos naturais e organizam socialmente o grupo. O que, mais uma vez, nos leva a supor uma relação de **proteção e reciprocidade**: (1) entre espíritos/humanos, na medida em que as festividades ocorrem atendendo a pedido dos próprios Aruanãs/*ijasò* e em homenagem destes, que retribuem garantindo ao grupo que os celebra fartura de alimentação (caça, pesca e roças bem-sucedidas), o crescimento saudável de seus descendentes e o fortalecimento dos homens, fecundidade e proteção para comunidade contra doenças e feitiços; (2) entre espíritos/natureza, na medida em que os *ijasò* asseguram a reprodução (por criação) animal e vegetal, e regulam sua utilização pelos humanos terrestres, garantindo assim um “equilíbrio” (que supõe reciprocidade) entre os seres que compartilham a biosfera; (3) entre humanos/humanos, na medida em as chefias/comunidade e categorias idade/comunidade denotam um laço de dependência recíproca; e, finalmente, (4) entre humanos/natureza, na medida em que a visão de mundo, os mitos e ritos Karajá representam princípios que resultam em regras sociais, econômicas e princípios religiosos, a preservar os recursos naturais da superexploração, o que garante à espécie humana qualidade de vida presente e futura.

O modo como o meio ambiente é percebido, portanto, influi diretamente no como se deve agir sobre este. As atitudes, contudo, são baseadas num arcabouço cultural que legitima tais atos, estando tudo em pleno acordo com a estrutura social. Assim, meio ambiente e cultura se unem, selecionando dentre uma gama de possibilidades os caminhos a serem tomados.

No caso específico dos Karajá, como vimos, o conhecimento do ambiente é simultaneamente material e espiritual, e os seres humanos não estão separados daquilo que os

povos não-indígenas concebem como natureza. Nesse cenário, a cosmologia desempenha um papel de integração entre dois mundos paralelos (natural / sobrenatural), caracterizado por um movimento de “ida e volta”, que produz uma ligação entre o tempo atual (presente) e o tempo original (passado) expressa nos mitos e ritos. São esses ancestrais “atualizados” a cada ritual e os seres ditos sobrenaturais que legitimam o direito dos Karajá de uso dos recursos naturais existentes no território que habitam, mas também instituem regras que controlam a demanda desta sociedade em relação a esses recursos, preservando assim a natureza da superexploração e garantindo aos seus descendentes qualidade de vida presente e futura.

O que nos reporta ao ideal de desenvolvimento proposto no conceito de **Desenvolvimento Sustentável**: “O desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade de as gerações futuras atenderem às suas próprias necessidades” (NOSSO FUTURO COMUM [1991]. Comissão Mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV).

A problemática ambiental, do ponto de vista ocidental, jamais será solucionada se não houver uma mudança de paradigma: a extinção da oposição homem/natureza, que exige abandonar a abordagem de dominação. Domínio este, que é objetivo e subjetivo. Objetivo porque, atuando de maneira mediata, o ser humano conseguiu se impor aos demais seres vivos e transformar o mundo natural; e subjetivo porque transformou a ciência numa força ideológica e com isso, considera-se distante, não-natural, ao mesmo tempo em que considera o restante do mundo susceptível de ser adaptado às suas necessidades (FOLADORI, 2001, p. 94).

Aqui sustentamos que a dificuldade está nas próprias relações interespecíficas do gênero humano. Isso porque a relação com o meio ambiente não inclui apenas aquela que se estabelece com os demais seres vivos e com o meio abiótico. Essa é uma visão reduzida da ecologia. A

diferença diz respeito à distinção entre relações técnicas e relações sociais. Quando as relações técnicas geram um resultado indesejado (por exemplo, a geração de lixo tóxico não degradável), procura-se uma alternativa também técnica de solução. Não existe, porém, nenhuma relação técnica que não esteja subordinada a um determinado tipo de relação social, historicamente determinada e resultante de uma estrutura de classes particular, que diferem quanto ao acesso ao meio ambiente, graus de intervenção e de decisão sobre o uso dos recursos naturais. A questão é social, portanto. Trata-se das causas de fundo dos problemas ambientais, que se manifestam nas mais variadas relações técnicas e não se explicam a partir de uma análise de causalidade imediata. Fato é que a busca do lucro como objetivo em si da produção capitalista favorece a produção ilimitada. Isso, porém, não é intrínseco à natureza humana (lembramos do agricultor que produz para comer), nem uma questão de vontade. É uma relação necessária quando existe concorrência mercantil. Encontramos aqui explicação para a utilização das riquezas naturais de maneira intensiva, para a perda de biodiversidade e de diversidades culturais, e até para a pobreza. Daí se conclui que, em seu conjunto, trata-se da demonstração contundente de que as relações capitalistas (e naturalistas de objetivação da natureza) não condizem com um desenvolvimento sustentável (FOLADORI, 2001, p. 203-210).

Ao levantarmos a questão da relação dos Karajá com o meio ambiente, esperamos enfim contribuir para uma outra perspectiva de olhar do Homem, ocidental, em relação à natureza e às diversidades culturais, o que é tão necessário para uma perspectiva de vida futura sobre a terra com qualidade e mesmo para a sobrevivência da espécie humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÅRHEM, Kaj. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon
In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. **Nature and Society: anthropological perspectives**. London: Routledge, 1996, p. 185-204.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na Sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J. P.(org.). **Sociedade Indígena e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987, p. 31-41.
- _____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 347-399.
- DA MATTA, Roberto. **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: _____ & PÁLSSON, G. **Nature and Society: anthropological perspectives**. London: Routledge, 1996, p. 82-102.
- _____. **La Selva Culta: simbolismo y praxis en la Ecología de los Achuar**. Lima: Abya Yala, 1986, p. 195-361.
- DONAHUE Jr., George Rodney. **A contribution to the ethnography of the Karajá indians of Central Brazil**. E.U.A., 1982. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Virgínia.
- FOLADORI, Guillermo. **Limites do Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.
- GIRALDIN, Odair. **Os filhos plantados: a relação apinajé com as plantas cultivadas**. Simpósio temático proferido no II Encontro Regional de História – Núcleo Bahia, 28 jul.2004.
- KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, n. 66/91, 1940/1943.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus, 2002.
- LIMA E SILVA, P.P.; GUERRA, A.J.T.; MOUSINHO, P.; BUENO, C.; ALMEIDA de, F.G.; MALHEIROS, T.; SOUZA JR. de, A. B. **Dicionário Brasileiro de Ciências Ambientais**. Rio de Janeiro : Thex Editora , 2002.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Hetohokÿ**. Brasília, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, São Paulo, vol. 2 (2), p. 21-47, 1996.

MARTINS, Iracy Coelho de Menezes. **Diagnóstico ambiental no contexto da paisagem de fragmentos florestais naturais – “ipucas” – no município de Lagoa da Confusão, Tocantins**. Minas Gerais: Viçosa, 1999. Dissertação (Mestrado em Ciência Florestal). Curso de Ciência Florestal, Universidade Federal de Viçosa.

MELLATI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1987.

PETESCH, Nathalie. A Trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi. In: **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: USP/FAPESP, 1993, p. 365-384.

RODRIGUES, Patricia Mendonça. **O Povo do Meio**. Brasília, 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.

SANTOS, Gilton Mendes de. **Naturezas e Culturas**. S/D. www.UFMT.br/Etnoplan/artigos/Naturezas%20E%20Culturas.PDF. Acessado em: 13/02/2004.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org). **Sociedade Indígena e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987, p. 11-29.

TEIXEIRA, Dante Luiz Martins. Um estudo da etnologia Karajá: o exemplo das máscaras de Aruanã. In: **O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. FUNARTE/ Instituto Nacional de Folclore, 1983, p. 213-232.

TORAL, André Amaral de. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OBRA CONSULTADA

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **Trabalhos Acadêmicos**, NBR 14.724/2002. Rio de Janeiro, 2002.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)