

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)

Amanda Horta

**Rio de Janeiro
Janeiro de 2018**

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)

Amanda Horta

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

Coorientadora:

Prof^ª. Dr^ª. Bruna Franchetto

Rio de Janeiro

FICHA CATALOGRÁFICA

Horta, Amanda.

Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)/Amanda Horta. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/ UFRJ, 2018.

XXX p.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Bruna Franchetto

Inclui bibliografia.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2018.

1. Etnologia Ameríndia. 2. Indígenas na cidade. 3. Território Indígena do Xingu. I. Viveiros de Castro, Eduardo (Orient.); Franchetto, Bruna. (Coorient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. III. Relações indígenas na cidade de Canarana (MT).

Em caso de dúvidas contatar a Bibliotecária de sua Unidade ou Centro

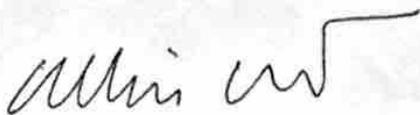
Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)

Amanda Horta

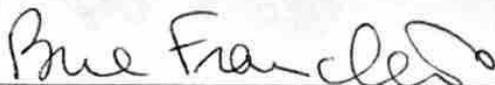
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Bruna Franchetto

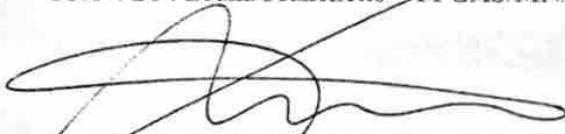
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, aprovada por:



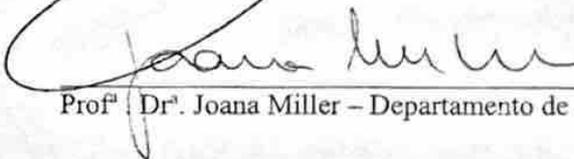
Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro – PPGAS/MN/UFRJ (orientador)



Prof^a. Dr^a. Bruna Franchetto – PPGAS/MN/UFRJ (coorientadora)

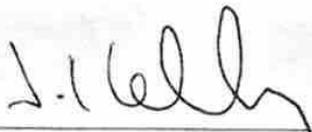


Prof. Dr. Antônio Guerreiro – Unicamp



Prof^a. Dr^a. Joana Miller – Departamento de Antropologia/UFF

Dr. Orlando Calheiros – Pós-doc Departamento de Filosofia PUC-RIO (suplente)



Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani – Departamento de Antropologia/UFSC



Dr. Eric Macedo - Pós-Doc PPGAS/MN/UFRJ

Prof. Dr. Carlos Fausto – PPGAS/MN/UFRJ (suplente)

Rio de Janeiro, janeiro de 2018

Para Elisa

Agradecimentos

Agradeço ao CNPQ, à CAPES e à Faperj, que financiaram minhas viagens de campo, sem as quais essa pesquisa não seria possível.

Ao Eduardo, que não se intimidou diante de minhas fraquezas e que teimou em dizer-me que ir a campo era um passo que me cabia nas pernas. À Bruna, que confiou no meu trabalho muito antes de que eu mesma o fizesse e que foi esteio para todas as vezes que bambeeii.

Aos amigos indígenas em Canarana, que amansavam minhas inquietudes com boas doses de acolhimento: Aunalu e Yana, Takan e Ianu, Kusé e Taliko, Raguita e Akuã, Miaraip e Rywekat, Winti, Yakari e Kumaré, Kiko, Anaya, Kulumaka, Farato e Pikuruk. Agradeço também a todo o pessoal da aldeia Nahukwá, meu pouso mais seguro em qualquer incursão ao TIX.

De Canarana, agradeço também aos *branquígenas* da dona ISA – Katia Ono, Adryan Nascimento, Dannyel Sá, Beatriz Monteiro, Renato Mendonça, Gabriela Almeida, Fábio Garcia, Marcelo Matins, Manuela Otero, Aline Ferragutti, Letícia Leite e Paulo Junqueira. Tive o privilégio de amizar-me com eles, uma gente que trabalha junto aos indígenas, no TIX e em Canarana, há tantos anos. Debati com eles um milhão de vezes minhas primeiras hipóteses, às quais eles não apenas contrastavam com suas experiências indigenistas, mas também enriqueciam com suas próprias reflexões sobre os indígenas do TIX. Devo a eles, sem sombra de dúvida, os caminhos acertados dessa tese. E se em Canarana surgiram os primeiros caminhos, a narrativa foi construída apenas depois, de modo que os equívocos que aqui constam são de minha exclusiva responsabilidade.

Agradeço também aos antropólogos Marcela Coelho de Souza, Marina Vanzolini, Antônio Guerreiro, Carlos Fausto, Karen Shiratori, Juliana Campos, Luisa Girardi, Marina Novo, Renato Jacques, Orlando Calheiros e Luisa Reis de Castro, que comentaram meus textos, ensaios de tese, em múltiplas ocasiões ao longo desses 5 anos. À Claudia Bongianino, colega na UFMG e no Museu Nacional, agradeço pela presença ao longo de todo processo de escrita de tese, do sumário ao ponto final. Juntas, aos poucos, encontramos um estilo etnográfico de minúcia, mas que não nos prendia na rasura das observações – nossas teses, defendidas quase que simultaneamente, são irmãs de criação.

Por fim, agradeço à minha família e à família de minha irmã. Foi Eduarda quem me fez desejar crescer raiz outra vez. E ao Dr. Cícero Galli Coimbra e seus vidros de carro blindados por comprar uma briga que eu já não sabia mais como lutar.

Resumo

Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)

Amanda Horta

Orientador: Eduardo Viveiros de Castro

Coorientadora: Bruna Franchetto

Essa é uma tese sobre os indígenas parque-xinguanos realizada desde a cidade de Canarana, município que compõe uma porção sudeste do Território Indígena do Xingu (TIX), que até outubro de 2016 era chamado Parque Indígena do Xingu. Sediando as principais instituições de atendimento social, a FUNAI regional e diversas organizações indígenas, Canarana abriga, hoje, uma grande quantidade de indígenas vindos das diferentes regiões do TIX. Em Canarana, inexistem um coletivo ou uma categoria de identidade que congregue os parque-xinguanos: não há uma sociedade indígena canaranense. O que há são fragmentos de parentelas, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, rivalidades e parcerias, mas isso não implica que essas pessoas se integrem em nenhum tipo de corpo social coeso. Marcada por uma socialidade específica, a cidade propicia aos parque-xinguanos a experimentação de outras modalidades de proximidade social que não o parentesco – principal nexos relacionais do universo das aldeias. O desafio desta tese é descrever as transformações que o engajamento com a cidade produz nos corpos e nas relações indígenas, etnografando como se formam as redes relacionais no espaço urbano e como se negam e se deformam estas mesmas redes.

Palavras-chave: etnologia ameríndia; indígenas na cidade; Território Indígena do Xingu.

Abstract

Indigenous relations in the city of Canarana (MT)

Amanda Horta

Advisor: Eduardo Viveiros de Castro

Co-advisor: Bruna Franchetto

This thesis approaches the park-xinguan indigenous peoples from the city of Canarana, a municipality that composes a southeast portion of the Xingu Indigenous Territory (in portuguese, Território Indígena do Xingu, TIX), that until october 2016 used to be called Xingu Indigenous Park. Apart from the main social service institutions, the regional FUNAI and several indigenous organizations, Canarana now houses many indigenous peoples from different regions of the TIX. In Canarana, there is not a group of people or category of identity that congregates the park-xinguans: there is no Canarana indigenous society. There are fragments of relatives, friends, neighbors, co-workers, rivalries and partnerships, but this does not imply that these people integrate any kind of cohesive social body. Marked by a specific sociality, the city offers park-xinguans the experimentation of modalities of social proximity other than kinship - the main relational nexus of the village universe. The challenge of this thesis is to describe the transformations that the engagement with the city produces in the bodies and in the indigenous relations, ethnographing how the relational networks are formed in the urban space and how these same networks are denied and deformed.

Keywords: Indigenous Ethnology; Indigenous in the City; Xingu Indigenous Territory.

Sumário

Prólogo	1
Mapa - Localização das aldeias do Território Indígena do XINGU (TIX)	3
1. Os sujeitos da tese	4
A. O Território Indígena do Xingu.....	4
B. A aproximação gradativa das cidades.....	11
Mapa de Canarana.....	16
C. Particularidades de Canarana	17
2. Tópicos de método e teoria	23
A. Problemas de definição do objeto	23
B. Contextualização teórica.....	28
C. Uma pesquisa conduzida em português	32
3. O campo e a tese por vir.....	40
A. Uma estrangeira em Canarana	40
B. Organização da tese	47
C. Convenções	49
Parte I	51
4. Primeiro Compêndio de Casos	51
1. <i>Eu quase morri</i>	51
2. <i>Eu quero três frangos</i>	54
3. <i>Awakamu usava fones de ouvido</i>	59
4. <i>Eu estava deitada na rede quando a pessoa que falava no rádio</i>	60
5. <i>Era já o mês de junho e Etsemu tinha os cabelos longos</i>	61
5. Sobre razões e desejos	63
A. Experimentações em Canarana	63
B. Da legitimidade dos deslocamentos	77
C. Os excessos do social	97
6. Índios demais	115
A. “Aqui é de branco”	115
B. As femininas	127
C. Grupos de verdade.....	142
D. Perigos	153

Parte II	168
7. Segundo Compêndio de Casos	168
1. <i>Nós decidimos ficar pobres</i>	168
2. <i>Era uma vez duas pessoas que planejaram</i>	173
3. <i>Encontrei Sarah na Praça do Avião para fazermos academia</i>	175
4. <i>“Um homem jacaré namorava com as esposas de Agagati, o Nambu”</i>	179
5. <i>Naquela tarde, eu, Yahita Kuikuro e sua filha</i>	180
8. Estar na cidade: afetos próprios a Canarana	182
A. Especulação ativa	182
B. Desejos projetivos.....	195
C. Novos espaços de fala	208
9. O branco não me domina	220
A. A importância de saber as coisas do branco.....	220
B. Diferenças da língua.....	229
C. Os brancos são muitos	241
D. Preocupação com a imagem.....	252
E. Coisas-porcaria	258
Epílogo	266
10. Terceiro Compêndio de Casos	266
1.....	266
2.....	267
3.....	267
4.....	268
5.....	268
11. Pessoa Maior	269
A. A questão da ontologia	269
B. A questão do parentesco	286
C. A questão do excesso.....	294
12. Para além da antropologia	307
Referências Bibliográficas	310

Prólogo

Em outubro de 2016, mais de 200 lideranças indígenas do então chamado Parque Indígena do Xingu se reuniram para o lançamento do Plano de Gestão de seu Território. Na ocasião, os indígenas deliberaram também pela substituição do nome Parque Indígena do Xingu por Território Indígena do Xingu. A intenção era afastar as ideias de lazer que vinham embutidas na palavra parque, reivindicando no nome sua posição enquanto terra indígena demarcada. A transição do nome não foi plenamente incorporada à tese, que faz amplo uso da expressão *parque-xinguanos* para se referir aos indígenas deste território.

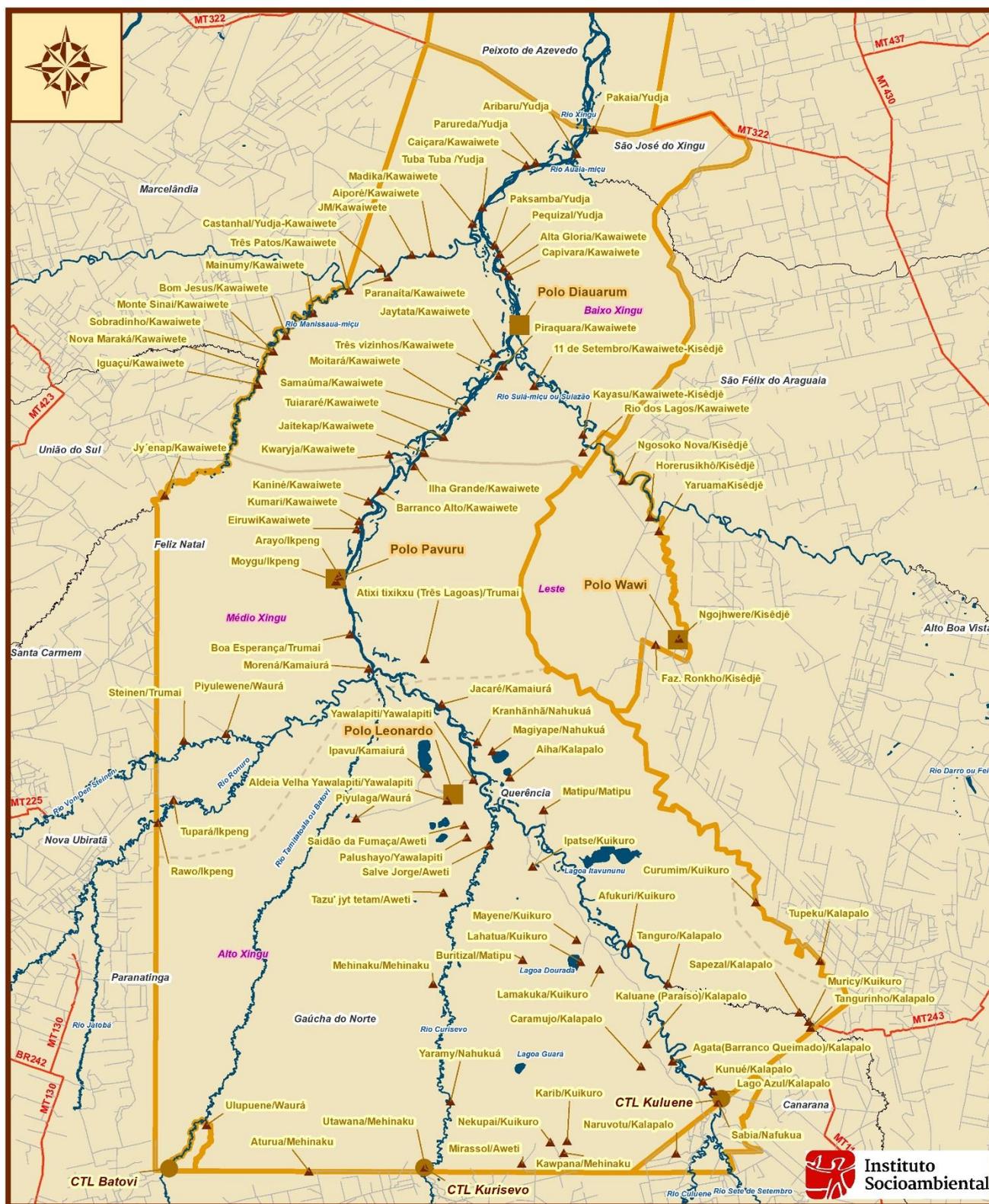
Essa é uma tese sobre os indígenas do Território Indígena do Xingu (TIX) realizada desde a sede do município de Canarana, no Mato Grosso. Fundado nos anos 60, o TIX reúne em seu território aldeias de 16 povos diferentes, falantes de línguas distintas, gente que muitas vezes só consegue se entender falando o português. Não existe uma comunidade parque-xinguana em área indígena e tampouco o há na cidade de Canarana. Existem sim fragmentos de parentelas, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, rivais, inimigos, mas isso não implica que essas pessoas integrem nenhum tipo de corpo social coeso. O desafio desta tese é descrever estas relações buscando entender como se formam as redes de relações indígenas na cidade de Canarana e como se negam e se deformam estas mesmas redes. É mostrar como aquilo que a antropologia

convencionou chamar parentesco, guia das relações indígenas na América, não sobredetermina as relações que se colocam na cidade. Os parque-xinguanos em Canarana definitivamente não entreveem parentesco em toda e qualquer relação, cabendo a esta tese averiguar o contexto em que estas pessoas se relacionam e o conteúdo de suas interações, para então apurar a adequação do termo que define estas relações.

A cidade não é apenas um espaço inerte aguardando a ressignificação indígena, mas ela produz corpos e diferencia as diferenças entre as pessoas que se relacionam ali, influtando as maneiras indígenas de estar no mundo. Os parque-xinguanos não pretendem se portar na cidade da mesma maneira como se portam na aldeia – isso seria estupidez – e eles não se portam, sendo essas outras formas de existir o que mais interessa a essa tese. Os brancos não são como os índios, os diferentes indígenas não são parentes entre si e a cidade não é uma aldeia. Os parque-xinguanos sabem disso. Tomar a cidade por uma aldeia seria o mesmo de tomar sangue por cauim, para usar a célebre anedota perspectivista: seria confundir-se, perder o controle sobre sua perspectiva, isto é, sobre sua capacidade de se colocar como humano em suas relações.

Sediando as principais instituições de atendimento social, a FUNAI regional e diversas subsedes de organizações indígenas e não-indígenas, Canarana é um município de referência para os indígenas do TIX. Para os tão diferentes indígenas que ocupam hoje a cidade de Canarana, experimentar o modo de vida urbano implica muito mais que uma permuta de termos que significam por analogia – antes o peixe pescado no rio, agora o frango comprado no mercado. A vida na cidade desafia a existência e a filosofia destes indígenas, dando origem a um momento absolutamente criativo da vida destas pessoas, de suas práticas filosóficas, de sua imaginação. Não existe entre os parque-xinguanos um consenso sobre o tipo de transformação a ser conduzida em seus corpos a partir da interação com o universo urbano, sobre os valores que devem guiar sua ação nesse novo contexto, nem mesmo uma forma estabelecida de organização conceitual desta experiência. Esta tese volta-se para esta condição atual e intensa da criatividade parque-xinguanas, numa etnografia das formas instáveis de relação que estes indígenas estabelecem hoje na cidade.

Aldeias e suas etnias no Território Indígena do Xingu



1. Os sujeitos da tese

A. O Território Indígena do Xingu

O que é chamado hoje de Território Indígena do Xingu é um agregado de quatro terras indígenas contíguas, localizadas na parte alta da bacia do rio Xingu: a Terra Indígena (doravante, TI) Batovi (do povo wauja) no canto sudoeste, a TI Pequizal do Naruvôtu (do povo naruvôtu) no canto sudeste, a TI Wawi (do povo kîsêdjê) a leste, e a Terra Indígena Xingu, primeira, maior e central. Dentro do TIX a partição da hidrografia do grande rio se reatualiza e o leito do rio circunscrito ao Território é dividido, mais uma vez, em alto, médio e baixo. Acrescenta-se agora também o leste, na região da bacia do rio Suiá-Miçu, onde fica a Terra Indígena Wawi. Quando a referência é o alto Xingu, os parque-xinguanos e os brancos que estabelecem relações com os indígenas chamam o baixo, médio e leste do TIX, em conjunto, de baixo Xingu (o baixo significando toda a parte não-alta do TIX), com fins de regionalização da área indígena. Esta oposição alto *versus* baixo Xingu reflete o princípio de reflexão e prática antropológica ameríndia que opera por categorias contrastivas do tipo *nós versus outros*, opondo o sistema regional do alto Xingu a um aglomerado contextual de outros povos autônomos que não se concebem como conjunto. Mais do que isso, por tomar os indígenas do baixo, médio e leste como um agregado de *outros*, a oposição revela a centralidade ocupada pelos povos do alto Xingu nas imagens que índios e brancos fazem do TIX.

A maior parte da etnografia que sustenta essa tese foi produzida antes das lideranças indígenas do TIX deliberarem pela alteração do nome da terra indígena em que habitam. Nos anos 2014, 2015 e 2016, o nome não me tinha sido apresentado como um problema, razão pela qual cunhei o termo *parque-xinguanos* para me referir ao conjunto destes povos – um conjunto assimétrico e heterogêneo, ressalto – e sintetizar a expressão *indígenas do Parque Indígena do Xingu*, aldeados ou não, tornando a leitura mais fluida (Horta, 2016a; 2016b). Dado que o PIX agora é TIX, a expressão já nasce com seus dias contados e se apresenta na tese como resquício do velho nome do território.

A diferença entre os alto-xinguanos e os povos circundantes que habitam hoje o TIX é marcada pelos primeiros e reconhecida pelos segundos – os povos do baixo, médio e leste TIX traduzem a selvageria que os indígenas do alto lhes atribuem em sua positiva

força guerreira. A distinção tenaz, entretanto, não oblitera o caráter potencialmente móvel e contextual dessas categorias, também muito marcado na literatura, sobretudo nos estudos de parentesco que destacam o potencial extensivo das categorias de parentes e de *outros*, não-humanos, inimigos e selvagens (cf. Viveiros de Castro, 1977 :cap. 5; Ireland, 2001 :276-80; Guerreiro, 2012a :312-3). Como notou Coelho de Souza (2001 :370), a ênfase que os parque-xinguanos atribuem a essa oposição oculta o fato de que, mesmo entre aqueles que se chamam de *nós* – entre os alto-xinguanos –, há sim tendências agressivas e que nas relações entre *nós* e *outros* – entre alto e baixo TIX – há muito mais do que apenas animosidade: há uma proximidade física relevante que instaura vínculos reais.

O alto Xingu se caracteriza pela existência de um sistema regional de relações indígenas, um conjunto de povos falantes de línguas aruak (Wauja, Mehinaku e Yawalapiti), karib (Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Nahukwá), tupi (Kamayurá e Aweti), além dos Trumai, falantes de uma língua isolada. Estes povos partilham uma definição recíproca de humanidade, uma estética ritual, uma terminologia de parentesco e um corpus mítico relativamente homogêneos. Sua pré-história remonta cerca de mil anos atrás, quando povos aruak teriam ocupado a região, seguidos por povos karib, que gradativamente firmaram relações pacíficas com os primeiros. Segundo narrativas indígenas, todos os outros povos que compuseram depois o sistema alto-xinguanos – os Kamayurá e Aweti, os Yawalapiti, os Bakairi (hoje distantes) e os Trumai – seriam invasores que aos poucos se fixaram na região, abdicando da interação belicosa em prol do estabelecimento de relações matrimoniais, cerimoniais e econômicas com os aruak e os karib que já ocupavam as cabeceiras do rio Xingu. Paulatinamente, estes povos estrangeiros abandonaram também seus modos guerreiros, adotaram a ética e estética aruak-karib e passaram a integrar o espectro de humanidade alto-xinguanos: eles se *xinguanizaram* em alguma medida, diz a bibliografia sobre a região (cf. Menezes Bastos, 1995).

O fato de haver uma relativa homogeneidade em aspectos do ritual, da terminologia de parentesco, assim como certa integração econômica, não ofusca o fato de que estes são povos autônomos, que se entendem separadamente e que apresentam, além do substrato sociocósmico comum, uma série de atributos bastante específicos. Ademais, ainda que muitos dos momentos da vida prosaica tendam a

sublinhar a homogeneidade, há também momentos relevantes que sublinham o justo oposto: a diferença entre as partes. A manutenção das diferenças linguísticas entre os povos, inclusive de variedades dialetais, expressa bem este ponto. A língua serve de diacrítico diferencial básico aos povos alto-xinguanos, acrescentando o sistema em dinamismo (Franchetto, 2011 :20).

A heterogeneidade alto-xinguana se expressa também na especialização dos bens de troca – onde os karib são conhecidos como donos dos colares de caramujo, os aruak como donos das cerâmicas, os Aweti como donos do sal vegetal produzido a partir da planta conhecida como água-pé, os Kamayurá como donos do arco de pau preto e os Yawalapiti como donos das coisas dos brancos, segundo argumentou Viveiros de Castro (1977)¹. O que se coloca em questão aqui, não é apenas a capacidade de fabricar tais coisas – podemos facilmente imaginar que caso quisessem, os diferentes povos seriam capazes de aprender as habilidades estrangeiras e equiparar-se em sua produção – mas sobretudo a potência diferencial de cada um destes produtos. Como frisou Antônio Guerreiro (2012a :398), os povos alto-xinguanos “(i)dealmente só (...) trocam especialidades e não qualquer artigo de valor, porque a intenção dos trocadores é materializar seu grupo sob a forma de um objeto, marcando diferenças entre os trocadores”. As especialidades de cada povo alto-xinguano revelam um processo de diferenciação sociológica que supera seu valor de troca mercantil.

O padrão de contato do alto da bacia do rio Xingu difere bastante daquele que caracteriza, de maneira genérica, a Amazônia que se estende ao norte. Foi apenas no final do século XIX que os encontros com os não-indígenas começaram a se intensificar na região das cabeceiras. O alto Xingu teve como principal mediador não os padrões extrativistas, nem mesmo os missionários, mas expedicionários que visavam explorar a região sobretudo do ponto de vista etnológico (Schaden, 1993). A primeira delas, liderada por Karl Von den Steinen, em 1884, cruzou o rio Xingu dos formadores até o Amazonas, encontrando no extremo sul estes indígenas que se articulavam no conjunto multiétnico e multilíngue do alto Xingu, em diferentes graus de engajamento neste sistema (Steinen, [1884] 1942). Até o início do século XX, várias outras expedições

¹ Se as cerâmicas aruak e os colares de caramujo karib, o sal vegetal aweti e o arco de pau preto kamayurá, ainda são tidos como especialidades produtivas dos povos falantes dessas línguas, os Yawalapiti não detém mais a predominância sobre as coisas dos brancos que Viveiros de Castro registrou em 1977. Ainda assim, as especialidades produtivas seguem sendo valorizadas como marca da diferença entre os povos.

passaram pela região, dando início a um contato que, consumado, não cessou de se intensificar.

Os efeitos foram nefastos para os indígenas. A corrida pela borracha, nutrida pela ânsia do mercado internacional pelo produto, não adentra o difícil alto Xingu, mas afeta o Tapajós e o Teles Pires atingindo os Bakairi, os Yudjá e os Kawaiweté. Em 1920, no alto do Teles Pires, bem próximo à divisa entre as águas da bacia do Xingu e do Tapajós, o SPI instala o posto Simões Lopes para prestar assistência aos Bakairi, o que permite aos alto-xinguanos acesso às “coisas da civilização”. Os alto-xinguanos passam a frequentar o posto, onde iam em busca de trocas com os Bakairi que obtinham bens manufaturados em trocas diretas com os não-indígenas. Dali, vieram mais epidemias. Desde que a possibilidade do encontro surgiu, portanto, os indígenas do alto Xingu buscaram experimentar os brancos e as suas coisas. Por sua vez, seus vizinhos kayapó, kîsêdjê (suyá) e yudjá (juruna), fugiam (Seki, 2011 :63).

O encontro sistemático entre os brancos e os alto-xinguanos só se deu algumas décadas mais tarde com as políticas de ocupação da Amazônia. No início dos anos 1940, o governo federal criou a Fundação Brasil Central, órgão de finalidade colonizadora cuja frente de campo chega às cabeceiras do Culuene em 1946. Era a Expedição Roncador-Xingu, que vinha abrir as terras indômitas do Mato Grosso “à exploração econômica e ao controle militar, contatando e pacificando vários grupos indígenas ao longo de sua penetração” (Franchetto, 1992 n. 7). Integrada pelos irmãos Villas Bôas², a expedição encontrou uma população indígena bastante reduzida pelas epidemias do contato, gripe e sarampo³. Nessa época os alto-xinguanos estavam reduzidos a uma aldeia por etnia (Guerreiro, 2016). A Expedição Roncador-Xingu trazia remédios, mas trazia também mais epidemias, acentuando a taxa de mortalidade na região (Agostinho, 1974).

As demais etnias que habitam hoje o TIX não fazem parte do sistema regional alto-xinguanos, sendo bastante heterogêneas do ponto de vista da organização social e de seu substrato cosmológico. Além dos alto-xinguanos o Território Indígena do Xingu abrigou grupos que habitavam os entornos do território demarcado, ou que se

² Os irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas Bôas participaram das primeiras atividades da Expedição Roncador-Xingu, chefiando-a depois. Orlando foi também o primeiro administrador do Território Indígena do Xingu.

³ Algumas etnias como os custenaú e os manitsauá, encontradas por Von den Steinen já em sua primeira expedição (Steinen, [1886] 1940), haviam desaparecido à época da expedição Roncador Xingu.

encontravam demasiado vulneráveis às mazelas do contato. Dentre estes, vivem ainda hoje no TIX, os Kawaiweté, os Ikpeng, os Kĩsêdjê e os Yudjá. O histórico de contato destes povos tem muitas diferenças em relação ao dos alto-xinguanos, com implicações para a forma como são travadas as relações entre estes diferentes povos indígenas e também para suas relações com os não-índios do entorno. Ater-me-ei exclusivamente aos povos que estão presentes em número significativo hoje na cidade de Canarana – os Kĩsêdjê, os Kawaiweté e os Ikpeng.

Assim como os alto-xinguanos, os Kĩsêdjê também permaneceram resguardados do contato direto com os brancos até mais ou menos a metade do século XX, e estabeleceram contatos mais sistemáticos a partir da chegada dos Villas Bôas. No final dos anos 1950 a Expedição Roncador-Xingu encontra os Kĩsêdjê na região de um tributário do rio Xingu que ganhou o nome de Suiá-Miçu – à época estes indígenas eram chamados Suyá. Também nos anos 1950, o governo do Estado do Mato Grosso intensifica suas campanhas de colonização e a região de terras onde viviam os Kawaiweté (no rio Teles Pires) passa a ser reiteradamente invadida por fazendeiros. Os Kawaiweté já estavam intensamente envolvidos com a borracha, com os fazendeiros e os mineradores (Lea, 1997), mas as tensões e conflitos com estes não-indígenas da região vão progressivamente se agravando. Quando a Expedição Roncador Xingu chega ao Teles Pires, os Kawaiweté se dividem: a maior parte vai para o Território Indígena do Xingu, onde habitam até hoje. Outros rumam para o Teles Pires, onde vivem junto aos Apiaká e a um grupo Munduruku na TI Apiaká-Kayabi (Senra, 2017; Ferreira, 1998).

Mais familiarizados com o trato com os brancos devido a experiências opressivas com a colonização no Teles Pires, os Kawaiweté colaboraram com a pacificação de outros povos e ajudaram na empreitada da Expedição Roncador Xingu. Essa participação ficou marcada na imagem que os outros povos do TIX fazem destes indígenas tupi-guarani: até hoje os alto-xinguanos fazem comentários depreciativos dizendo que os Kawaiweté foram “peões” dos Villas Bôas e os costumam tratar com altivez. Sua posição menor foi sendo contornada ao mesmo tempo em que se dava um grande aumento de sua população e o desdobramento constante de suas aldeias. Hoje, os Kawaiweté se veem às voltas com processos de valorização cultural (Oakdale, 2005; 2008), suas aldeias se estendem por todo baixo TIX e são mais numerosas do que as de qualquer outro povo do Território. Juntas, a população das aldeias kawaiweté representa quase um terço da

população inteira do TIX. Invisibilizar um povo dessa magnitude é praticamente impossível, mesmo que ainda carreguem o estigma de “peões” aculturados.

Voltando ao tema dos primeiros contatos, quando o presidente Jânio Quadros assinou o decreto que criava o TIX, em 1961, os indígenas foram confinados dentro do território demarcado, mas fizeram o possível para manter alguma distância entre suas aldeias. Além dos Kĩsêdjê e dos Kawaiweté haviam também os Ikpeng, transferidos em 1967 em condições de extrema fragilidade para o Posto Leonardo Villas Bôas – local equipado com uma estrutura básica para receber os brancos e para prestar assistência aos indígenas, nas intermediações do qual se estabelecem alguns grupos indígenas. Os Ikpeng seriam fruto da fissão de um grupo Arara mais amplo que habitava a bacia do rio Iriri, mas que cruzou o Teles Pires e se firmou no alto da bacia do Xingu, entre os rios Jatobá e Batovi. Guerreiros hostis, muito temidos pelos alto-xinguanos, os Ikpeng fizeram fama na região por seus ataques às aldeias do alto Xingu. A balança da guerra, porém, vira nos anos 1960. Os Ikpeng se infectam pela gripe que já chegara ao alto Xingu e, fragilizados, passam a ser atacados por seus antigos inimigos. Quando o grupo é transferido para o Posto Leonardo, no TIX, em situação extremamente precária, os alto-xinguanos os recebem e os alimentam – pois não tinham roças, a princípio – mas zombam deles abertamente (Menget, [1977] 2001). Segundo me contaram alguns Nahukwá, os povos do alto TIX destruíam as roças ikpeng recém-plantadas, dando mostras de que não eram bem-vindos ali. Pouco a pouco, porém, os Ikpeng recuperam a autonomia de produção e sua população passou a crescer. Hoje os Ikpeng habitam as proximidades do Pavuru, Coordenação da Funai responsável pela região do médio TIX, além de duas aldeias no rio Ronuro, já bem próximas ao limite oeste do Território.

Não há dúvidas de que as mazelas da civilização atingiram todos os povos do TIX, mas o que este breve histórico quis destacar é que, se alguns povos sofreram com o contato direto, a invasão de seus territórios, o envenenamento, as doenças vindas das relações travadas com os seringalistas, o conflito de terras; outros sofreram indiretamente, tendo então fugido, guerreado com outros povos indígenas que se abrigavam também na região dos formadores e recebido as doenças por outros índios que travavam já o contato direto com os brancos. Entre os alto-xinguanos paira uma postura altiva frente aos outros indígenas – sentem-se mais donos do lugar que seus

vizinhos do norte do TIX e sabem que foram mais protegidos que os outros dos efeitos colonizatórios.

Nos períodos dramáticos de depopulação dos povos que hoje habitam o TIX, a aliança com os brancos surgiu como uma oportunidade para diversos grupos se reerguerem. A formação do TIX aglomerava num território restrito, grupos outrora inimigos, fazendo com que pessoas que antes tinham relações belicosas tivessem de estabelecer o fim da guerra e assentar suas relações sob a insígnia da *pax xinguana*. Nesse ínterim, os Ikpeng e os Kawaiweté, povos recém-chegados ao TIX, são influenciados em diferentes maneiras e intensidades pelo complexo alto-tinguano (Menget, [1977] 2001: 15-20; Oakdale, 2005 :32). Os Kísêdjê também passaram por processos de influência decorrentes de suas relações com os indígenas do alto Xingu: trocavam (e por vezes roubavam) objetos e mulheres com os alto-tinguanos, oscilando entre relações pacíficas e conflitivas (Coelho de Souza, 2012). Mas com a criação do TIX, “congelada a beligerância ‘explícita’, o processo de *xinguanização* (...) [dos povos do baixo TIX] é também paralisado” (Menezes Bastos, 1995 :250). A *xinguanização* é um processo que não se define por sua conclusão, mas pelo engajamento em alguns modos de existência característicos dos povos alto-tinguanos – sobretudo nas esferas rituais. Mais do que isso, este processo de *xinguanização* está sempre sujeito a se paralisar e mesmo a se reverter.

Finalmente, entre os anos de 1960 e 1970, a curva demográfica dos povos parque-tinguanos se inverteu e a população voltou a crescer. A mortalidade teve queda significativa, a assistência médica constante e a sistematicidade das campanhas de imunização deram seus primeiros resultados. O fim do mundo parque-tinguano anunciava seu fim. As aldeias começaram a se multiplicar. Com a retomada do crescimento populacional após as epidemias de gripe e sarampo, principalmente a partir da década de 1970, mais aldeias são criadas e novas demandas territoriais vêm à tona. Na década de 1990 sobretudo, diante do crescimento acelerado da ocupação das áreas do entorno do TIX, iniciam-se pleitos territoriais voltados a sítios de referência histórica e cultural que não haviam sido contemplados na demarcação do TIX (ISA, 2011).

Estes processos de pluralização das aldeias e dos coletivos iniciados nos anos 1970 e intensificados com o passar das décadas foram acompanhados pela interrupção dos processos de *xinguanização* dos povos do baixo, médio e leste TIX. Pouco a pouco,

os povos do baixo TIX passam a se distanciar ainda mais entre si e dos alto-xinguanos, expressando a distância social que pretendiam na própria ocupação do território. Os Kĩsêdjê reivindicaram um território contíguo ao TIX, homologado em 1998 e chegaram mesmo a afirmar pretensões separatistas em relação ao TIX. Os Kawaiweté dominaram o baixo Xingu, com um grande número de aldeias e cerca de um terço da população total do TIX, um número bastante expressivo. Os Panará e os Kayapó deixaram o TIX. Os Yudjá ocuparam uma parte no extremo norte da reserva, que corresponde, em alguma medida, ao seu território original, algo apartado dos alto-xinguanos. Os Trumai, o mais marginal dos povos alto-xinguanos, se deslocaram para a fronteira entre o alto e o médio TIX, no rio Von den Steinen, tributário do rio Xingu. A não unidade do TIX se vê na distribuição das aldeias. Como consequência, as relações entre os distintos povos tinham intensidades variadas e sazonais. Apesar de estarem todos no TIX, a acomodação das populações evidenciava seu desejo de autonomia. Os indígenas do baixo, médio e leste optaram por manter uma distância segura entre si e dos índios do alto Xingu.

B. A aproximação gradativa das cidades

No início do século XX as aldeias já eram bastante dependentes de alguns itens de manufatura e alguns indígenas já faziam incursões nas cidades mais próximas. Com a criação do TIX em 1961, várias aldeias parque-xinguanas, com seus contingentes populacionais fortemente abalados, foram se aproximando dos postos de assistência do SPI e depois da FUNAI, firmando a aliança que tinham com os Villas Bôas e ampliando ainda mais seu abastecimento de bens brancos, tanto materiais, quanto imateriais. O contato mais próximo se torna um estímulo a mais ao desejo de conhecer o lado de fora da reserva: mais índios passam a visitar as cidades para fazer tratamentos médicos e acompanhar seus familiares doentes, para se inserir politicamente na luta territorial, para se apresentar à FUNAI regional que até 2010 ficava em Brasília. Aproveitavam, claro, para vender algumas coisas, como no caso dos Kawaiweté que deixavam o TIX para vender parte de sua produção agrícola (Oakdale, 2005 :23)⁴.

⁴ De acordo com a mesma autora, os Kawaiweté deixavam suas aldeias não apenas para vender o excedente de sua produção agrícola, mas também por *inúmeras outras razões*. O tema das razões parque-xinguanas para deixar a aldeia é caro a esta tese e será desenvolvido no capítulo 5.

À época da criação do TIX, a cidade era longe e a viagem era cara. Viajar era um privilégio de poucos – os que tinham mais relações com os brancos e falavam melhor o português se beneficiavam na corrida por essas experiências. A criação oficial do TIX implicava também a melhoria da infraestrutura de comunicação e transporte permitindo a entrada e saída de coisas e pessoas, sem que fosse possível controlar completamente a natureza dessas transações. Assim, por mais que a administração dos Villas Bôas pretendesse preservar os indígenas do contato com a civilização, a relação (direta ou indireta) dos indígenas com os brancos e suas mercadorias já tinha longa data.

É nos anos 1960 também que o Estado do Mato Grosso retoma uma política agressiva de colonização da Amazônia, que ficou marcada pela criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Em 1966 tem-se o início da política de incentivos fiscais para ocupação e, na década de 1970, o surgimento do Programa de Integração Nacional dá início à construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, assim como a projetos fundiários de iniciativa particular no leste do Mato Grosso. Assim vieram os colonos, famílias camponesas do sul do Brasil que buscavam ampliar suas terras e sua produção pelo acesso à mecanização propiciada pelos projetos federais e estaduais. Os indígenas causavam-lhes medo e não eram, para os colonos, nada mais que um empecilho ao desenvolvimento da nação e à sua prosperidade econômica.

Foram fundados nesse ínterim, fruto destes investimentos, dezenove municípios na região do entorno do TIX, todos ligados à chegada de empresas colonizadoras e aos investimentos na agropecuária⁵. Dez deles incidem sobre a área do TIX: Canarana, Paranatinga, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Gaúcha do Norte, Feliz Natal, Querência, União do Sul, Nova Ubiratã e Marcelândia. A vida dos indígenas, mesmo os aldeados, não é mais circunscrita à área indígena e a territorialização – no sentido de um “enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado” (Coelho de Souza *et al*, 2017 :13) – não esgota as possibilidades espaciais da experiência indígena.

⁵ Em 1976, é criado o município de São Felix do Araguaia; em 1979, os municípios de Sinop, Paranatinga, Canarana e Água Boa; em 1986, Campinápolis, Marcelândia, Novo São Joaquim, Vera, Peixoto de Azevedo e Nova Xavantina; em 1988, Cláudia; em 1991 Querência, São José do Xingu e Santa Carmen; em 1995 foram criados os municípios de União do Sul, Nova Ubiratã e Feliz Natal; e em 1997 Gaúcha do Norte (Menezes, 2008 n. 13).

As cidades do entorno do TIX são muitas vezes uma extensão do território aldeado, numa configuração que desafia os limites da terra demarcada.

A saída dos Villas Bôas da administração do Território em 1975 e a posterior promulgação da Constituição Federal em 1988 deram início ao declínio da tutela e da assistência oficial do Estado aos parque-xinguanos. Hoje as relações com fazendeiros, políticos e ONGs do entorno é bastante intensa e reproduz em certos aspectos o padrão assistencial que a FUNAI, pouco a pouco, recusa-se em manter. A relevância dos movimentos de autoafirmação e a luta indígena pela autonomia política não diminuem a nostalgia dos tempos de outrora, quando, contaram-me inúmeros indígenas parque-xinguanos, viajavam de avião para Brasília para reuniões e encontros com autoridades, ficavam em bons hotéis e jantavam em bons restaurantes, custeados pela FUNAI. A generosidade e o respeito, características indispensáveis a um chefe indígena, não marcam mais as relações com a FUNAI e os outros brancos que vêm substituir seu lugar nas relações paternalistas o fazem de maneira bastante deficiente em relação às expectativas dos parque-xinguanos.

Dentro do TIX os indígenas não se misturam à revelia e a regionalização das aldeias faz com que povos diferentes tenham acesso facilitado a distintos centros urbanos. Assim, os Kĩsêdjê frequentam mais a cidade de Querência, município que abrange suas aldeias, cuja sede urbanizada fica mais próxima a elas. Querência parece ser, em alguma medida, uma extensão das aldeias deste povo, que é maioria absoluta entre os indígenas que a frequentam. O mesmo quanto aos Kawaiweté e as cidades de Marcelândia e São José do Xingu, esta última, conhecida como Banguê, onomatopeia da língua inglesa para disparos de arma de fogo – uma referência à criminalidade e violência dessa cidade. O acesso é facilitado pela proximidade e várias aldeias kawaiweté, inclusive, se colocam exatamente na divisa da Terra Indígena, na beira do rio Arraias, o que lhes garante um acesso muito mais fácil a essas cidades (cf. Mapa :3). Os Yudjá também frequentam o Banguê e Marcelândia e a relação aproximada que têm com elas faz com que estes dois povos – Yudjá e Kawaiweté – sejam os indígenas que mais as frequentam e que ambos as tomem como lugares seus. Dos Ikpeng, seu trânsito mais frequente é com a sede de Feliz Natal, adensado pela boa relação que têm com a prefeitura desta cidade. Ao sul do TIX, o município de Gaúcha do Norte é mais

frequentado pelos alto-xinguanos, com uma boa concentração de indígenas aweti, povo de língua tupi do alto Xingu.

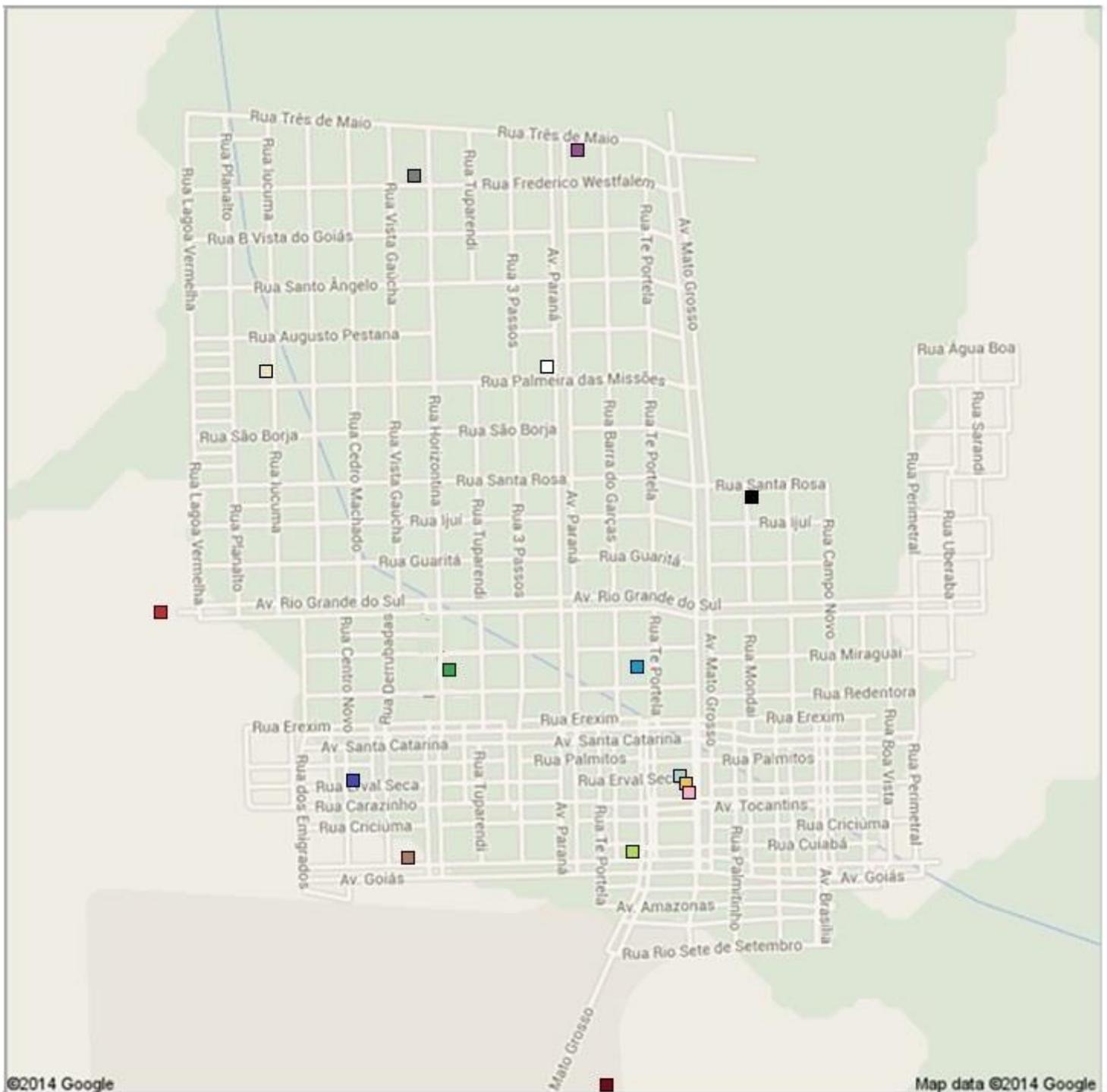
Canarana, cidade a partir da qual eu escolhi falar sobre os parque-xinguanos, é um tanto distinta, pois é frequentada assiduamente por indígenas provenientes de todas as regiões do TIX. Se há cidades no entorno do Território que funcionam, em alguma medida, como extensões das aldeias mais próximas, Canarana não é uma aldeia, nem tampouco uma extensão de nenhuma delas. Um levantamento realizado pelo ISA em parceria com a FUNAI em 2011 apontava 70% da população indígena na cidade como proveniente das aldeias do alto Xingu (ISA & FUNAI, 2011). Não é de se espantar: Canarana ocupa uma pequena porção sudeste do TIX, com acesso ao rio Culuene, que é por onde se estende boa parte das aldeias alto-xinguanas e quase todas as aldeias karib do alto Xingu. Ainda assim, Canarana é uma cidade com índios demais: uma afirmação que não se pauta apenas no número de indígenas que a frequentam, mas sobretudo na variedade étnica dos parque-xinguanos que a ocupam. Há sim uma maioria alto-xinguanas, e dentre estes uma maioria karib, mas pelas ruas asfaltadas da cidade se espalham indígenas das diferentes regiões do TIX.

Mais de uma vez ouvi dos parque-xinguanos na cidade de Canarana que eles gostariam de estudar ou trabalhar em outras cidades, alegando, justamente, que Canarana tinha índios demais. Essa avaliação diz muito sobre os desejos atrelados à experiência indígena na cidade de Canarana, que serão desenvolvidos e etnografados no correr dessa tese. Por ora, vale destacar que, diferente das outras cidades do entorno do TIX, que também acolhem um número cada vez maior de indígenas, Canarana é uma cidade sem dono, uma cidade cujas múltiplas referências dentro do TIX fazem dela *terra de ninguém*. Como desenvolvi na última seção, dentro da área do Território, indígenas do alto, baixo, médio e leste TIX se encontram separados por uma distância física propositadamente instaurada, que lhes permite algum controle sobre a intensidade da ocorrência de seus encontros. A distância que estes povos optam por manter entre si serve como expressão deste intuito de controlar e de instituir, inclusive, momentos de não-relação, num universo em que a presença repetida suscita elos nem sempre desejados de influência recíproca.

Com a intensificação dos trânsitos entre a cidade e a aldeia, o controle da distância física que estes indígenas impunham entre si diminui consideravelmente e as

relações entre eles se animam outra vez. O encontro perene entre os parque-xinguanos instituído pelo espaço urbano de Canarana requer a reatualização da paz forçosamente estabelecida entre estes povos – manifesta no TIX antes pela distância entre as aldeias, que por qualquer tipo de aliança. A cidade de Canarana impõe aos parque-xinguanos a questão de como manter uma distância segura num espaço pautado pela proximidade excessiva. Uma questão que, sem solução fácil, se coloca cotidianamente nas interações entre os indígenas que frequentam a cidade de Canarana.

Mapa de Canarana



Os principais pontos de referência utilizados na tese estão marcados no mapa e identificados na legenda:

- | | | |
|--|---|---|
| ■ Funai | ■ Escritório do ISA | ■ Pista de Cooper |
| ■ ATIX | ■ Casa dos Kísêdjê | ■ Minha casa 2014 |
| IPEAX | ■ Casa dos Wauja | ■ Minha casa 2015 |
| CCC | ■ CASAI | ■ Minha casa 2017 |
| ■ Casa do ISA -
Minha casa 2016 | ■ Praça do Avião | ■ SEDUC |

C. Particularidades de Canarana

Localizada no centro-leste do Mato Grosso, Canarana é um dos dez municípios que compõem a área do Território Indígena do Xingu. A Terra Indígena não incide sobre a totalidade do território de nenhum destes municípios: suas sedes urbanizadas estão do lado de fora da reserva, todas elas surgidas a partir da segunda metade da década de 1970. Canarana abriga uma das principais vias de acesso às aldeias do TIX. Desde a sede do município, uma estrada de 120km leva até a beira do rio Culuene, já na fronteira com a área indígena. A partir dali, de barco, é possível navegar rio abaixo e chegar ao Mÿrená (Morená), confluência dos formadores do rio Xingu que marca o limite entre as regiões conhecidas como alto e médio TIX; descendo de barco ainda, o grande rio atravessa o Território e se estende para além da fronteira norte da reserva. Os indígenas alto-xinguanos no mais das vezes chegam até Canarana subindo as águas do Culuene, importante formador do rio Xingu.

A virada demográfica no alto Xingu coincide com a chegada no MT dos colonos vindos do sul. Nos anos 70, as políticas de ocupação amazônica levam à fundação de inúmeras cidades no interior do Mato Grosso, dentre elas Canarana. Fundada por gaúchos, que é como são chamados na cidade aqueles que vieram dos estados do sul do país, a cidade logo passou a abrigar também nortistas, forma como os pioneiros chamavam os mato-grossenses, goianos e nordestinos que rumavam para ali em busca de trabalho (Cardoso de Oliveira, Luís R. 1981 :73). À época das primeiras cidades era como se o TIX não tivesse beira, contou-me um sábio yawalapiti, e para os indígenas aldeados era difícil acreditar na profecia que os brancos lhes anunciavam: as fazendas iam avançar até o limite de suas terras e o verde do entorno ia se fazer pasto e soja.

O contingente populacional das novas cidades do MT crescia rapidamente, o centro-oeste do país era cada vez mais ocupado e o estado passava a liderar a produção de grãos no país. A monocultura se desenvolve e a moderna sociedade nacional avança pelo país adentro e começa a espremer a área indígena, que vai se fazendo uma ilha verde em meio à soja e aos bois. O Território Indígena do Xingu também vive, no final do século XX, seu ápice demográfico e hoje 80% de sua população tem menos de 25 anos. Em meio a tanta mudança, em meados dos anos 1990, os primeiros caminhos por

terra⁶ que levam até Canarana vão sendo abertos e a cidade começa a se consolidar como destino para um grande número de indígenas (Rodarte, 2010).

A época da abertura dos primeiros caminhos é também o início do desenvolvimento econômico e estrutural desta cidade planejada, passando do “mato” de antes – os primeiros colonos chegam apenas em 1972 –, às largas avenidas asfaltadas de agora. Os dados dessa época são de fato impressionantes. Entre os anos de 1996 e 2000, o crescimento populacional de Canarana foi de 448%, tendo passado de 3.745 habitantes para 16.797 (IBGE, 1996; 2000). Em 4 anos, Canarana cresceu mais do que qualquer outro município do entorno do TIX, um crescimento tanto econômico – com ênfase nos plantios de arroz e soja – quanto populacional.

O aumento do movimento dos indígenas em direção a Canarana coincide também com o declínio da assistência paternalista prestada pelo SPI e continuada pela FUNAI quando da extinção deste órgão, que se oficializa com a reestruturação da FUNAI de 2009 (Decreto nº 7,056, de 28 de dezembro de 2009). Pouco tempo depois, em 2010, a Coordenação Regional da FUNAI responsável pelo Território Indígena do Xingu transfere-se de Brasília para Canarana e os benefícios sociais como bolsa família, auxílio maternidade e aposentadoria rural, se tornam mais acessíveis aos parque-xinguanos. Surgem com isso novas demandas indígenas. Eles agora tinham a necessidade – que só surge diante da possibilidade, é claro – de ir até Canarana para solicitar e renovar os benefícios, para retirar o dinheiro no banco e gastá-lo, para fazer requisições junto à FUNAI, para resolver questões de fiscalização do TIX junto a este mesmo órgão ou ao IBAMA. Um número relevante⁷ de indígenas vem se estabelecer na cidade de Canarana, quase sempre acompanhado de seus núcleos familiares – e muitas vezes também de membros da família extensa –, ocupando cargos na FUNAI que, ainda que apenas idealmente, prezam antes pela indianidade de seus contratados, que pela sua integração à lógica do Estado. Assim, no final de 2010 a presença indígena na cidade era já bastante evidente: não havia como ignorar que os indígenas do TIX estavam também

⁶ Caminhos, não necessariamente estradas. Alguns deles são apenas vielas, quase trilhas a cruzar o mato, por onde passam motos e bicicletas, mas não passam carros. Outros se tornam inutilizáveis em tempos de chuva. Os principais, entretanto, que ligam Canarana até o porto Sayonara na beira do Culuene, e até o porto kuikuro, mais a baixo do mesmo rio, podem ser percorridos por carros de tração 4X4 durante o ano todo.

⁷ Um levantamento realizado pelo Isa em parceria com a FUNAI em 2011, apontava 300 indígenas residindo em Canarana, dentre os quais 11 eram servidores da FUNAI (ISA & FUNAI, 2011).

em Canarana, em número expressivo, modificando a paisagem urbana com sua presença.

Hoje, Canarana (MT) é um município de pouco mais de 20 mil habitantes, a maioria deles brancos ou pardos, gaúchos ou nortistas (IBGE, 2010; 2017). Quase 80% da população vive em área urbana, na sede do município. Os indígenas vindos do TIX não têm grandes restrições quanto à onde morar: Canarana não possui bairros indígenas, nem tampouco se divide em bairros étnicos. A situação difere, portanto, daquela dos indígenas em situação urbana que habitam a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), no alto rio Negro, uma cidade que se divide em bairros étnicos e cuja população indígena configura 90% da população total – uma “cidade do índio”, para lembrar o título do importante trabalho de Andrello (2006). Difere também de casos como aquele dos Karajá etnografados por Nunes (2012), que vivem numa aldeia localizada em pleno perímetro urbano da cidade de Aruanã (GO). Em Canarana, por sua vez, os indígenas estão por toda parte. A grande maioria dos parque-xinguanos firma-se em casas alugadas nas periferias da cidade, uma escolha pautada especialmente no preço dos aluguéis e nas relações com o locador, e não em critérios como a vizinhança ou o parentesco.

A centralidade de Canarana quanto às institucionalidades voltadas para o atendimento indígena faz com que a sede deste município seja um polo de atração não apenas para os alto-xinguanos, que têm acesso menos penoso até ali através do rio Culuene e dos caminhos que o ligam até as cidades, mas para os indígenas do baixo, médio e leste TIX, também. Alguns indígenas, funcionários das instituições voltadas à assistência do TIX, estimavam que a população parque-xinguana na cidade de Canarana no ano de 2017 chegava a quase mil pessoas, provenientes de diferentes regiões do TIX, falantes de línguas distintas, muitas delas ininteligíveis entre si; pessoas que não se integram em uma (com)unidade indígena na cidade, assim como não se integram em uma (com)unidade dentro do TIX – uma estimativa que me parece bastante apurada. Os parque-xinguanos em Canarana não se veem necessariamente como pares, quão menos como parentes, mesmo que compartilhem o fato de terem saído, ainda que temporariamente, do TIX e de estarem na mesma cidade.

Há indígenas de todas as etnias do TIX ocupando cargos de destaque nas áreas da saúde, da FUNAI e da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), instituições que

possuem sedes em Canarana. Indígenas das quatro regiões do TIX – alto, baixo, médio e leste – estão presentes na cidade. Ainda assim, devido à sua maior facilidade de acesso, os alto-xinguanos são maioria entre os indígenas que habitam hoje Canarana. São muitos, mas não temos indígenas de todas as 11 etnias alto-xinguanas⁸, quão menos de todas as aldeias. O maior número é sem dúvida de falantes da língua karib do alto Xingu (LKAX), o que se deve à localização dessas aldeias ao longo do rio Culuene, porta de entrada para o rio Xingu no município de Canarana. Os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá conformam juntos a maior porção de alto-xinguanos em Canarana. A consequência disso é que essa é uma tese um tanto karibocêntrica, uma vez que tive mais interlocutores karib do alto Xingu. Não tenho dúvida que as imagens que construí sobre o alto Xingu a partir da minha experiência na cidade orbitam em grande medida em torno das questões destes karib. De qualquer maneira, as questões que me foram colocadas na cidade de Canarana pelos indígenas das diferentes etnias se ancoram numa referência constante aos outros povos do TIX, de modo que mesmo atraída por questões karib alto-xinguanas, essa tese se assenta sobre linhas de referência mútua que só se sustentam na cidade e que dão robustez à perspectiva cidadina que me interessa aqui.

Em 2014, logo depois que cheguei a Canarana, quando o presidente da FUNAI e da ATIX eram ambos homens kîsêdjê, o grande cacique desse povo, em nome de toda a comunidade, solicitou o retorno das famílias que viviam em Canarana, fazendo com que ambos os presidentes renunciassem a seus cargos. Nessa ocasião, o número de indígenas kîsêdjê em Canarana reduziu-se drasticamente e mesmo a casa da Associação Kîsêdjê que abriga estes indígenas quando em trânsito por Canarana, passava largos períodos desocupada. Os Kîsêdjê que conheci na cidade foram poucos e estavam quase sempre em trânsito.

Para os Ikpeng Canarana é longe demais, o que implica em custos altíssimos para deslocar-se até ali (cf. Mapa :3). Ainda assim, depois que o presidente kîsêdjê renunciou à presidência da FUNAI, um indígena ikpeng assumiu o cargo e alguns poucos indígenas, geralmente seus parentes próximos, passaram a se beneficiar das caronas no transporte

⁸ Uso como referência a contagem do ISA, que inclui os Naruvôtu e os Trumai. Na verdade, os Trumai vão se fazendo cada vez mais indígenas do médio, e os Naruvôtu são resultado de um processo de etnogênese que vem se alastrando pela região (cf. Guerreiro, 2016).

do novo presidente, trazendo mais alguns Ikpeng para Canarana. Os Kawaiweté também vão em menor escala para esta cidade. A Secretaria da Educação (SEDUC) do município de Canarana é responsável pela região do Diauarum, no baixo TIX, onde estão localizadas a maior parte das aldeias kawaiweté, e isto faz alguns professores percorrerem toda essa distância para participar de reuniões e fazer requisições junto à SEDUC, além de comprar material escolar e alimentos para merenda que enchem caminhões e barcos numa longa viagem de volta. Existem também alguns funcionários kawaiweté na FUNAI, na ATIX e na saúde, o que intensifica as viagens das aldeias até Canarana, aumentando também o número de indígenas que se beneficiam dessas caronas.

Mas os parque-xinguanos não são os únicos sujeitos da cidade. Temos é claro, os brancos, ou melhor dito, os não-índios, pois dentre estes figuram pessoas de cores diferentes a quem os indígenas, algumas vezes, hesitam em chamar de brancos. Em menor número, indígenas Xavante da Terra Indígena Pimentel Barbosa, que se localiza neste mesmo município, também integram a paisagem canaranense. Eles chegam na cidade todos os dias, cobertos de poeira pela viagem na carroceria do caminhão: retiram seus benefícios no banco, compram alguns itens industrializados e voltam ao cair da tarde. Descansam nas sombras do canteiro central da avenida principal, os corpos sujos e as roupas desgastadas, e falam com um acento que, na opinião dos gaúchos e dos parque-xinguanos, remete à agressividade. As sedes das instituições de atendimento a esses indígenas – a Coordenação Regional da FUNAI e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) responsáveis – ficam em Barra do Garças (MT), não em Canarana, e o número de Xavantes que passa as noites por ali é inexpressivo – o censo de 2011 encontra 3 indígenas de outras etnias que não as do TIX (1%) vivendo em Canarana (ISA & FUNAI, 2011).

Interessada em fazer uma pesquisa atenta à perspectiva indígena excluí os Xavante de meu recorte pela razão simples de que eles e os parque-xinguanos não travam nenhum tipo de relação direta e que suas experiências na cidade são totalmente alheias uma à outra. Os Xavante praticamente não aparecem na tese e, quando o fazem, surgem como objeto de reflexão parque-xinguanos, não como sujeitos de reflexão. Isso porque, em oposição aos Xavante, os povos parque-xinguanos fazem referências uns aos outros para pensar suas relações dentro e fora do TIX e informar suas ações nesses

mesmos contextos. Se os Xavante não configuram um ponto de apoio para essa reflexão dos parque-xinguanos, os diferentes povos do TIX formam uma rede de referência cruzada que os conecta com linhas de intensidade e frequência bastante diferentes.

Com tais apontamentos preliminares podemos já começar a vislumbrar uma rede que conecta os parque-xinguanos sem nunca os integrar, mesmo quando compartilham o espaço urbano canaranense. A cidade não favorece a consolidação de grupos locais autônomos e os indígenas que ali estão não se entendem necessariamente como pares. O que fazem eles nessa situação? Como se desenham suas relações e o que elas nos dizem sobre os modos de existência parque-xinguanos? Essas perguntas guiam as primeiras reflexões propostas por essa tese.

2. Tópicos de método e teoria

A. Problemas de definição do objeto

Em Canarana inexistia um *nós* coletivo que unia os indígenas do TIX sob o pretexto cidadão: o espaço não induz qualquer continuidade legítima entre os indígenas presentes nessa cidade e os agrega, pois, sem os somar. Se em momentos da política local ou nacional escuta-se um “*nós xinguanos*” em oposição a um conjunto virtual de brasileiros e outros indígenas; e se por vezes, em contextos similares, escuta-se um “*nós índios*”, ou “*nosso parentes*”, referindo-se aos indígenas brasileiros em sentido *lato*; não existe nenhum contexto em que um “*nós indígenas na cidade de Canarana*” seja possível. Canarana está repleta de indígenas de etnias e línguas distintas, gente vinda do TIX que nem sempre vê continuidades entre si. Sem que haja um etnônimo que designe os *parque-xinguanos* de fora, nem um *nós* que, quando acionado, congregue os indígenas em Canarana por um dado momento em uma categoria de identidade, os sujeitos de minha pesquisa sempre tiveram mais ares de aglomerado que de conjunto.

A ausência de uma unidade social auto-evidente ou de algo que me inclinasse a supô-la, como um termo que funcionasse como pronome de auto-designação para os indígenas em Canarana e que fizesse as vezes das sociedades das etnografias clássicas, intensificava meus problemas de definição do objeto de pesquisa. Uma vez que meu objeto não coincidia com nenhuma categoria social nativa e que o meu ofício se assemelhava muito pouco com aquele dos etnólogos conhecidos na região que trabalharam ou trabalham ainda dentro do TIX – Patrick Menget, Bruna Franchetto, Carlos Fausto e Antônio Guerreiro são os exemplos mais vivos para os indígenas e os indigenistas – tive alguma dificuldade de comunicar o que eu fazia ali. Sou sempre amplo demais – pretensioso demais – quando eu disse para meus interlocutores indígenas e não-indígenas que eu não escolheria um grupo, mas que trabalharia com os indígenas do TIX em Canarana, qualquer fosse sua etnia. Por outro lado, sou sempre limitado demais quando eu disse que meu trabalho de campo intensivo não ia se estender às aldeias, mas que abordaria as formulações cidadinas da experiência destes indígenas.

Apesar das reações desanimadoras de meus pares acadêmicos e interlocutores, indígenas ou não, os problemas teórico-metodológicos que uma pesquisa realizada com os parque-xinguanos em Canarana colocavam refletiam debates atuais bastante difundidos na etnologia ameríndia contemporânea. É bem sabido que a principal metáfora para organização antropológica (Strathern, [1988] 2006 :37) da América indígena utilizada pelos americanistas nas últimas décadas foram os etnônimos. Os equívocos que acompanham as designações étnicas já foram bastante explorados: a antropologia tendeu a reificar como etnônimos nomes que, da perspectiva nativa, não representavam o grupo, mas funcionavam – e funcionam ainda – como categorias de contraste (Viveiros de Castro, 1996; Calávia Sáez, 2014). Sendo assim, dependendo do contexto, estas categorias da identidade coletiva poderiam referir-se desde a parentela imediata de Ego até todos os humanos, sendo impossível definir seus limites absolutos.

Foi com estas questões teóricas em mente que aos poucos, em campo, eu defini o escopo desta tese. A profusão de indígenas na cidade de Canarana me saltava aos olhos e me intrigava o fato de que, sem se integrarem em um *nós*, os parque-xinguanos de diferentes aldeias e etnias faziam referências frequentes uns aos outros para me dizerem sobre suas vidas na cidade. Havia naquela profusão de gente proveniente do TIX na cidade de Canarana, algum tipo de elo, um nexos relacional o qual eu decidi investigar. O ponto era que ao centrar a perspectiva em uma casa, um grupo de parentes, este elo se perdia e eu passava a vislumbrar conexões mais aproximadas àquelas que a bibliografia etnológica havia me instruído chamar de parentesco. A perspectiva de uma casa, ou mesmo de uma etnia, sublinhava diferenças desde o ponto de vista da aldeia de origem daquelas pessoas que eu tomava por referência, remetendo os indígenas na cidade à sua aldeia em área indígena outra vez. A perspectiva de um grupo ou de uma casa, tinha ali, em Canarana, ares de uma perspectiva da aldeia. Era isso, inclusive, que os indígenas me alertavam ao dizer que minha pesquisa não daria certo: era preciso escolher um grupo, diziam eles, para então ir para a aldeia, aprender a língua e conhecer os mitos, os cantos, *a cultura*. De fato, mesmo na cidade, são essas coisas que se colocam prioritariamente em questão quando tem-se um grupo como foco. Mas eu não via “grupos” em Canarana. Via algumas famílias, mas em geral, via fragmentos de parentelas e indígenas dispersos, que me diziam que seus familiares, suas linhas de relação mais próximas, se completavam em suas aldeias.

Assim, desde a perspectiva de um grupo, de uma etnia, de uma aldeia, as diferenças entre os indígenas eram justamente diferenças de língua, de mito, de cultura, de costume¹. Mas havia uma outra forma de ver as coisas, onde o que se colocava em questão não eram geralmente estas características. Havia relações entre indígenas muito diferentes em Canarana, vindos de regiões, falantes de línguas e depositários de culturas absolutamente distintas. E essas relações me eram estranhas, me soavam esquivas e de difícil compreensão. Os indígenas faziam referências uns aos outros, por vezes em meias palavras, num certo tom de crítica, de desaprovação, por outras, num tipo de aliança que unia indígenas de diferentes etnias em contraste a algo tido contextualmente como mal. Essas relações não surgiam quando eu tinha por base um único grupo, pois eram transversais às questões étnicas. Era só desde a perspectiva da cidade que estas relações podiam emergir.

Para dizer dos indígenas do TIX cunhei a categoria *parque-xinguano*. Esta categoria é um artifício analítico, não uma entidade sociológica. Ela serve sobretudo para dizer destas relações indígenas na cidade das quais os Xavante e os não-índios são excluídos. A categoria *parque-xinguana*, fictícia, não tem integração interna, homogeneidade, mas serve como ferramenta para abordar as relações indígenas na cidade de Canarana. Pelo fato desta ser uma categoria de caráter totalmente analítico, isto é, sem ressonância em nenhuma categoria nativa, alguns de meus interlocutores a viam com certa desconfiança, questionando a pertinência de meu instrumento heurístico. Afinal, me diziam nessas ocasiões, “os *parque-xinguanos* não existem enquanto grupo”. A questão supunha haver grupos que existem enquanto tal, e reificava outra vez ideias de coerência interna nas sociedades dos *outros*, que supostamente se confirmariam quando estes indígenas dissessem, ainda que momentaneamente, a respeito de um *nós*. Assim, o que vinha escondido em “não existem enquanto grupo”, era uma ideia de que a minha etnografia, como qualquer outra, enquanto construção analítica, deveria dar conta da complexidade daquilo que descreve: ou seja, que uma etnografia descreve, senão tudo, pelo menos a parte mais importante ou mais central (seja lá o que isso quer dizer) de um povo. E que como eu não tinha um povo, não tinha

¹ A questão do costume, um dos modos pelos quais os *parque-xinguanos* se referem aos seus modos de existência, será retomada no capítulo 5.

um coletivo ao qual me referir, mas uma miríade deles, eu não estaria autorizada a falar deles em conjunto.

Se as teses não esgotam a criatividade de um grupo o que elas fazem é dialogar com ele e extrair daí considerações que informem sobre o modo com que estas pessoas pensam, agem e refletem sobre suas próprias vidas. É isso que eu gostaria de destacar. Esta tese não diz de um povo, mas diz de certas relações estabelecidas na cidade de Canarana. Nesse sentido não pretendo homogeneizar os parque-xinguanos para depois destrinchá-los e dizer, parte a parte, quem são eles, mas sim dialogar analiticamente com as relações nas quais estes indígenas se engajam quando estão na cidade de Canarana. Minha aposta é que este viés analítico minimamente explorado pela bibliografia sobre o TIX enriquece o conhecimento sobre estes povos indígenas.

Não quero com isso diminuir a importância de um sistema de referência particular a cada grupo indígena para a abordagem de sua experiência na cidade de Canarana. A etnografia de Gow (1991) entre os Piro do baixo rio Urubamba já atentava para a necessidade de uma abordagem atenta aos pressupostos sociocosmológicos que se colocam não só nos contextos aldeados, mas também para os indígenas em “situação ampliada de interação” – para usar a expressão de Luís Roberto de Paula (2017). A recusa de Gow é aos estudos que assumem que o contato sempre desencadeia a desagregação cultural e a ruptura absoluta dos indígenas com os modos de existência em suas comunidades de origem, uma dualidade que continua a se mostrar ineficaz em vista dos processos de transformação vividos pelos ameríndios. O objetivo dessa tese, portanto, não se volta nem para os efeitos da colonização na vida dos parque-xinguanos, nem para uma busca dos pressupostos sociocosmológicos manifestos nas ações dos indígenas em área urbana. Nem dizê-los tradicionais, nem dizê-los modernos, poderia concluir, mas etnografar a pequena parte de suas vidas, de seus caminhos e de seus desejos, que foi comigo compartilhada entre os anos de 2014 e 2017 na cidade de Canarana – e extrair daí reflexões antropológicas.

Mas como disse, não pretendo diminuir a importância de seus sistemas de referência. A tese, de fato, bebe de etnografias realizadas em aldeia, de mitos, de minhas experiências dentro do Território Indígena do Xingu e conecta essas referências aos eventos ocorridos na cidade. Mas passa que, nas aldeias, a diferença entre estes indígenas tem um longo histórico e estão, por isso, mais estabilizadas. Na cidade, porém,

essas diferenças têm que se colocar outra vez, de outra forma. O que eu quero analisar é como essas diferenças são (re)construídas, dessa vez acionando elementos dos mundos da aldeia e da cidade. Meu argumento é que o fenômeno da “indigeinização da modernidade” – o termo é de Sahlins (1997) – é um processo construído coletivamente pelos distintos parque-xinguanos que ocupam o espaço urbano de Canarana e por isso não remete apenas a determinados pressupostos sociocsmológicos particulares, mas sobretudo a ações desenvolvidas e avaliadas pelos parque-xinguanos no momento mesmo de se perfazê-las.

Estes processos podem ser abordados de inúmeras maneiras e não apenas através de uma análise das relações entre a aldeia e a cidade. A aldeia não está apenas no passado dessas pessoas, em suas memórias sobre o tempo em que lá habitavam. A aldeia, este espaço-tempo habitado por pessoas específicas no TIX e a perspectiva que nela se coloca, está presente a todo tempo nas vidas e nas relações parque-xinguanas em Canarana e não foi preciso acompanhar os indígenas em suas viagens para dar-me conta disso. Não foi preciso tampouco, acompanhar a vida doméstica de uma família específica em Canarana, pois a experiência na cidade é sempre um contraponto à experiência na aldeia, e precisa dela, portanto, para se localizar. Sendo assim, essa tese reclama que o direito indígena à diferença deve referir-se a uma diferença diferenciante, não a uma diferença datada, firmada no passado. Não podemos esperar, portanto, que os indígenas se apresentem da forma como os conhecemos das revistas, dos livros de história e dos programas da televisão, como se a diferença parque-xinguanana já estivesse devidamente capturada e colonizada pelas concepções maiores a seu respeito. A diferença que cabe aos indígenas não é apenas uma diferença em relação aos brasileiros das grandes cidades, mas sobretudo em relação a si mesmos: o direito à diferença deveria ser, portanto, um direito à própria diferenciação.

A fixidez da diferença que os não-indígenas tendem a esperar dos indígenas tem algumas consequências para o que se espera de uma etnografia sobre – ou feita com, como preferem hoje os antropólogos – os ameríndios. Um bom exemplo é o fato de que sejam os indígenas quem forem, haveria sempre determinados tópicos a serem respondidos sobre eles. Questões demográficas, por exemplo, são tidas como essenciais a qualquer abordagem, como se saber quantos são os indígenas fosse uma questão primária para o entendimento do leitor acerca dos sujeitos de uma pesquisa. Tudo se

passa como se, lograda em alguma medida a *descolonização do pensamento* e a atenção às questões colocadas pelos próprios interlocutores indígenas, restasse sempre um núcleo duro de perguntas e respostas das quais os acadêmicos não estão dispostos a abrir mão. Se os indígenas estão preocupados com suas relações no espaço restrito de Canarana, o bom cientista deveria abrir sim seus olhos a essa questão, mas sem se esquecer nunca das perguntas que realmente importam: quantos são, em que trabalham, quanto dinheiro ganham? Ou ainda: por que vão à cidade, por que permanecem ali? Mas, para perguntas colonizadas, só podem haver respostas colonizadas. Sem ter por objeto um grupo e tomando por meio os equívocos sobre as tão conhecidas perguntas sobre eles, esta tese convida o leitor a um mergulho singular nas relações indígenas em Canarana – um mergulho que responde apenas às questões que coloca e não as convida a definir nenhum coletivo de natureza alguma, mas a dialogar com eles.

B. Contextualização teórica

Na antropologia brasileira, a relação entre os indígenas e as cidades é tomada como um capítulo menor da etnologia ameríndia. Menor em mais de um sentido. Por um lado, a progressão do fenômeno tem por efeito o ofuscamento de sua profundidade histórica, de modo que a presença indígena nas cidades *nas proporções atuais* é sempre tida como recente. Tudo se passa como se o aumento *dessas proporções* impactasse as etnografias feitas com indígenas na cidade de uma forma comparativamente mais contundente que as largas mudanças ocorridas nas aldeias em Terras Indígenas nos últimos 20 anos, por exemplo. Por outro, a relevância da contribuição das etnografias sobre as relações entre os indígenas e as cidades brasileiras para a teoria antropológica é pequena se tivermos por foco uma certa antropologia empreendida sobretudo no Brasil que se interessa pela “elucidação das condições de autor-determinação ontológica do outro” (Viveiros de Castro, 2006a :47). Por um terceiro lado, o campo nunca esteve de moda e seu destaque como tema de pesquisa permanece um tanto varrido para debaixo dos armários pesados dos gabinetes da disciplina antropológica.

Ainda assim é importante ressaltar aqui que essa história não é tão curta como muitas vezes nos prestamos a entendê-la e as relações entre as populações indígenas e os núcleos urbanos municipais está diretamente ligada à resistência indígena nos dias

atuais. O Serviço de Proteção ao Índio nasceu acompanhado da sigla LTN, Localização dos Trabalhadores Nacionais. Mesmo depois de perder o complemento, em 1918, e firmar-se apenas SPI, sua missão seguia sendo a de assimilar e integrar os indígenas ao Estado brasileiro, oferecendo a eles, nesse processo, serviços básicos de proteção e assistência. O extermínio dessas populações, a apropriação de suas terras, a negação de suas identidades, eram velados em ideias salvacionistas de assimilação e da necessidade de tutela, pautada na suposta incapacidade civil e intelectual dos indígenas (Souza e Lima, 2006 :70-6). Na década de 1950, assim, tudo parecia levar a crer que as diferentes situações de contato entre os indígenas e a sociedade nacional conduziam os povos originários à depopulação progressiva, pela passagem da condição de isolamento à de integração (Ribeiro, 1977 :445). À época das profecias de Darcy Ribeiro, a crise populacional refletia por um lado as epidemias, a violência, a pressão territorial, a ínfima assistência; por outro, a inexistência de uma legislação interessada em proteger os coletivos indígenas dos processos de consumpção dominadora em voga em todo o país (Kelly, 2016).

No correr da segunda metade do século XX, o Estado começa a perder seu monopólio nos assuntos indígenas. Organizações civis começam a render apoio aos índios assumindo funções que antes eram exclusivamente prestadas pelo estado, num movimento que permitiu que a expansão dos serviços de assistência e proteção às populações indígenas. A consequência foi uma reviravolta no cenário demográfico destas populações que, nos anos 1980, para a surpresa de muitos, passam a crescer. Junto à virada demográfica, as mobilizações locais e regionais em favor dos direitos indígenas, inicialmente estimuladas pelas ONGs brancas, começam a nacionalizar as questões indígenas (Souza e Lima, 2006). Os indígenas passam a participar de intercâmbios, encontros e assembleias, dando origem ao Movimento Indígena contemporâneo, que teve conquistas importantes na Constituição de 1988. Na Amazônia brasileira, sobretudo, a aliança entre os índios e os brancos alavancou a virada demográfica e permitiu a emergência do indígena como protagonista da interlocução com o Estado e com as organizações civis.

Assim, nos anos 1970 e 1980, o movimento indígena se fortalece e, em busca de seus direitos, muitos indígenas deixam suas aldeias na Amazônia e vão para as cidades (Virtanen, 2010; McSweeney & Jokisch, 2015). Essa não é a única estratégia de

visibilização de suas demandas encontrada pelos indígenas, nem mesmo a *razão maior* (expressão que será retomada com escrutínio no capítulo 5) que justifica os deslocamentos para a cidade desde a década de 1970. Foram muitos os que optaram e que ainda optam por resistir dentro de suas aldeias. Ainda assim, o caráter político dos deslocamentos para a cidade é uma marca importante da luta do Movimento Indígena no Brasil, e se reflete hoje no discurso dos tantos indígenas que dizem estar na cidade “para ajudar a comunidade” (cf. Lasmar, 2008; Horta, Gauditano, Bechelany & Gasparini, 2017).

Na antropologia, até os anos 1960, destacavam-se os estudos sobre os fenômenos de mudança cultural, que tomavam a cultura como um agregado de traços passíveis de se perder e degenerar. Dali em diante, ganharam destaque os estudos sobre o contato ou a fricção interétnica que, preocupados em incorporar à análise as assimetrias políticas entre os grupos em contato, marcaram o campo teórico sobre as populações indígenas (Nunes, 2012 :cap.8). Paralelamente, nos anos 1970, algumas etnografias realizadas na América indígena passam a destacar cada vez mais a centralidade da alteridade para as filosofias ameríndias e essa “abertura ao Outro”, como chamou Lévi-Strauss ([1991] 1993), inspirou uma nova leva de pesquisas interessadas nas relações com os brancos. Estas duas vertentes – a do contato e a da alteridade, digamos – se desenvolveram praticamente em paralelo, mas as etnografias que cada uma delas produziu esboçavam uma partição em seus objetos etnográficos privilegiados, os contextos ampliados de interação social dos indígenas tendo sido mais amplamente abordados pelos teóricos do contato e da fricção interétnica.

A partição etnográfica, entretanto, teve vida curta. No contexto atual em que torna-se nítido o esforço de alguns segmentos políticos por operar um retrocesso no reconhecimento do direito indígena à diferença, os trabalhos da antropologia da alteridade sobre os contextos ampliados de interação indígena ganham cada vez mais destaque na disciplina (Albert & Ramos, 2002; Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Gordon, 2006; Vilaça, 2006; Kelly, 2011). São poucas as etnografias que, hoje, podem se furtar de dizer das relações dos indígenas com os brancos e são cada vez mais frequentes aquelas que tomam estas relações justamente como seu objeto focal. Esta tese pretende contribuir para este campo de estudos em ascensão e para o debate político que se coloca acerca da presença indígena nas cidades, um fenômeno que, a despeito

de sua constante invisibilização, não cessa de crescer (Peluso, 2015; McSweeney & Jokisch, 2015).

Na antropologia, esta não é a primeira vez que Canarana protagoniza uma tese de doutorado. Em 1981, apenas 5 anos depois do surgimento oficial da cidade, Luís R. Cardoso de Oliveira defendeu uma tese sobre os colonos sulistas de Canarana. À época os parque-xinguanos não frequentavam, quão menos viviam, na sede do município. A relação entre os indígenas e os colonos remete apenas a imagens estereotipadas que os tomam como empecilho à civilização e ao progresso, de modo que os parque-xinguanos passam ao largo da tese do referido autor.

Hoje, Canarana é um ponto de apoio para muitos dos pesquisadores que entram no TIX, um destino conhecido, mas muito pouco etnografado. Vaneska Taciana Vitti, aluna de Carmem Junqueira, escreveu uma dissertação de mestrado em 2005, intitulada *Os Jovens Kamaiurá no século XXI*, que versa justamente sobre as viagens dos Kamayurá a Canarana (Vitti, 2005). Sua orientadora já desenvolvia pesquisa sobre a mudança cultural entre os Kamayurá, interessada “no modo como os Kamaiurá entendem a dinâmica da história e a permanência da tradição” (Junqueira, 2012). Depois disso tivemos algumas teses no âmbito da etnologia xinguanas que não deixavam de mencionar a cidade de Canarana, mas foi com o projeto desta tese que a cidade ganhou destaque acadêmico outra vez, agora com a perspectiva centrada no espaço urbano, não em uma etnia. Simultâneo a ele veio o projeto de Marina Novo (2013) sobre os Kalapalo da aldeia Aiha, que desenvolve temas que relacionam os indígenas à cidade de Canarana, sobretudo pelo eixo dos benefícios sociais, defendida em novembro de 2017 (Novo, 2017).

Poucos anos depois do início de meu projeto, em 2016, iniciaram-se pesquisas de menor fôlego na cidade, orientadas pelo professor Antônio Guerreiro (Unicamp). Essas pesquisas dialogam mais intimamente com a minha, complementando-a, em alguma medida. Temáticas como “A participação indígena nas eleições de 2016” (Penido, 2016) e “A ação missionária no Xingu” (Simão, 2016) escapam ao alcance de meu trabalho e começam a ser desenvolvidas por este grupo de pesquisadores. O corpo teórico parque-xinguanas continua crescendo e, dentro dele, já se anunciam novas pesquisas que dialogam diretamente com as cidades.

Esta tese se enquadra no projeto “A indigeneização da política: experimentos de antropologia reversa na América Latina”, financiado pela FAPERJ e coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro. Diante da ofensiva anti-indígena que marca hoje o cenário brasileiro e que ameaça direitos garantidos pela Constituição Federal (1988), o projeto propõe fundamentar em bases etnográficas as implicações e consequências do artigo 231 que estabelece “reconhecer aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (Ibidem, cap. VIII). Oito pesquisadores, dentre os quais eu, nos reunimos no intuito de etnografar formas de engajamento entre os povos indígenas e não-indígenas que não suprimem as diferenças, mas as potencializam (Viveiros de Castro *et al.*, 2013) – as diferenciam, para usar uma expressão que me é cara na tese.

Além disso, em 2010, o Censo realizado pelo IBGE contou também com estudos específicos publicados no documento intitulado “Censo Demográfico – 2010: Características Gerais dos Indígenas / Resultados do Universo” (IBGE, 2012). O estudo distinguia os indígenas residentes em área urbana e rural atentando para o fato de que 38,3% da população indígena brasileira vive em perímetros considerados urbanos. As análises refletiam fenômenos sobre a presença indígena nas cidades para os quais antropólogos e demógrafos já vinham se atentando, um cenário que desafia noções ortodoxas de indigeneidade e levanta questões importantes sobre os significados da mobilidade para as lutas pelos territórios nativos na Amazônia. Afinal, se a Constituição Federal de 1988 reconhece “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Art. 231), o texto carece de um significado de índio e também de um significado de terra tradicionalmente ocupada, mas ata esses dois sujeitos numa relação de codependência jurídica que cabe colocar à prova da etnografia.

C. Uma pesquisa conduzida em português

Conduzi a pesquisa em português e, na maioria absoluta das vezes, os indígenas parque-xinguanos se esforçaram para se comunicar comigo também nessa língua. O projeto de documentação da língua karib do alto Xingu (LKAX) e suas variantes, do qual participei como pesquisadora na aldeia nahukwá, permitiu-me ficar durante cerca de mês na aldeia, realizando entrevistas simples, gravando palavras. Aproveitei para aprender um par de expressões na LKAX, que me permitia saber algumas vezes quando

zombavam de mim nessas línguas e o conteúdo genérico de conversas sobre terceiros: mas não mais do que isso. Nas outras línguas, minha única arma de entendimento é, ainda hoje, o bom senso e a atenção. Em 2013, fiz algumas aulas de Guarani-Mbya no Museu do Índio no Rio de Janeiro, com um professor Guarani de Paraty Mirim² que não dominava a linguística, mas que guiava bem a conversação: de nada me serviram tais aulas quando cheguei em Canarana e as poucas vezes em que ousei esboçar um “bom dia” em guarani, ou me apresentar a um Kamayurá ou Kawaiweté nessa língua de mesma família, eles não entenderam nada e caíram na risada quando eu disse ser aquilo “tupi-guarani”.

Mesmo que muitos parque-xinguanos falem um bom português, é importantíssimo não incorrer no erro de considerar esta como sua língua nativa. Passei por inúmeros desentendimentos, gesticulações e exemplos concretos de ideias abstratas. Em algumas ocasiões, ajudei indígenas com leituras – a Convenção 169, o material de formação de Agentes Indígenas de Saúde, a cartilha sobre o PNGATI, Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – e me desdobrei para me fazer entender um pouco que fosse. Acho que foi neste processo que iniciei um movimento que se mostrou bastante prejudicial ao entendimento daquilo que os parque-xinguanos que tinham pouco domínio do português me diziam: a tradução automática e irrefletida que eu fazia do português deles para o meu e vice-versa.

Da minha parte, simplifiquei a língua o mais que pude. Amputei os artigos, as conjunções, os conectivos; gesticulei, usei onomatopeias, fiz caras e bocas. Sempre que eu não tinha resposta para algo que me diziam, ou que eu não sabia bem como me colocar frente a uma história, eu dizia, intuitivamente, “ai ai ai...”, algo que os índios logo passaram a imitar em chacota. Nada disso foi premeditado. A maneira como eles se apropriavam da língua portuguesa me encantava a todo momento. Ouvi-los dizer que diante de uma onça alguém “fica medo”, e não *tem* medo, nem fica *com* medo, me mergulhava em devaneios poéticos. Aos poucos, bem sem querer, me apropriei destas inflexões da língua e criei as minhas próprias inflexões. Muitas vezes fui chamada pelos indígenas a traduzir com meu português adaptado o português hermético de outros

² *Nhembo'e mbya aywu re*, ministrada pelo professor Alberto Alvares Tupã Ra'y de 11 de outubro a 20 de dezembro 2013, no Museu do Índio no Rio de Janeiro.

brancos e, por isso, acredito que minha estratégia poética era não só um elemento lúdico da minha vivência, mas tinha também uma boa eficácia na comunicação.

Ainda assim, meus cadernos de campo me faziam pôr pingos nos *is*. *Ficar medo* se tornava logo, ficar *com* medo, e frases que eles me diziam sem conectivos, ganhavam logo, “assim-s, pois-s e portanto-s” que eu inferia na minha tradução. O passar dos meses acabou por escancarar esta estratégia espúria do meu pensamento e eu me dei conta que as causalidades que eu descrevi com o acréscimo de tais expressões eram muitas vezes inferidas por meu hábito conectivo, não pronunciadas por eles. Os parque-linguanos me apresentavam histórias que a dificuldade linguística planificava e que eu concatenava em uma história única, segundo conexões que eu tomava por mais evidentes. As referências eram deles; as circunstâncias, nossas; mas as traduções e evidências que conectavam os fatos em meus cadernos de campo, eram, no início, minhas e de ninguém mais. Refazer esta estratégia de tradução talvez tenha sido o movimento etnográfico mais difícil do campo. É difícil memorizar as palavras dos outros sem organizá-las pela minha lógica própria e, eu que não impus o gravador para os meus interlocutores quase nunca, passei a sair de meus encontros com os indígenas repetindo suas frases – ditas em português – sem nem mesmo saber o que elas significavam, até que eu as pudesse registrar num caderno, ou dizê-las eu mesma no gravador enquanto caminhava para casa. Entendê-las antes disso e memoriza-las me fazia moldá-las por meu pensamento: foi preciso passar a escrever a forma exata como eles me diziam as coisas, ainda que as ideias não se encaixassem de pronto, e então, só depois, refletir sobre seu significado, para que eu pudesse ter acesso a essa outra dimensão de nossas conversas.

Por isso, na narrativa da tese, eu me mostrarei confusa uma porção de vezes. Na tentativa de abrir mão das conexões que me são “óbvias” – naturais, dadas –, pouco me restou para construir as conexões. Tudo que havia me parecia pouco, pois não tinha os relevos fortes daquilo que eu já conhecia. É pelo mapeamento de minha incompreensão, de meu desajeito, de minha equivocação, que pretendo dar vida a essas conexões que tendem a soar tão esmaecidas diante de nossas causas e efeitos hierarquizáveis.

A condução da pesquisa em português teve inúmeras outras consequências para a tese. Como mencionei, passei o mês de agosto de 2014 na aldeia nahukwá, no âmbito

do Projeto de Documentação das Línguas Karib do Alto Xingu³, e depois de algumas semanas, telefonei para minha irmã. A conversa no orelhão não fluiu, eu falava pouco e reagia estranhamente às perguntas que ela me fazia. “*Onde está sua ironia?*” me perguntou por fim. Eu sempre fui irônica, mas num ambiente em que reina o desentendimento não há espaço para ser mais do que literal a todo momento. O comentário da irmã me fez perceber que as conversas que eu entretinha com os Nahukwá, em português, não tinham nenhuma fineza de humor. Para fazer rir era preciso estar muito claro que fazíamos broma, era preciso transformar a graça, num pastelão⁴. Não havia sutileza na linguagem, logo não havia espaço para sutilezas de sentido.

Meses antes de rumar para aldeia, ainda em Canarana, conheci dois irmãos nahukwá que me foram apresentados como gêmeos. Era um momento descontraído e as pessoas que participavam da conversa sorriam. Em Canarana era bastante comum que as pessoas rissem de coisas que eu não sabia o quê, e quase sempre eu ria junto, como que por inércia. “Entre estrangeiros”, refletiu Viveiros de Castro sobre sua experiência no Xingu em 1976, “a conversa é difícil, e a alternativa é o sorriso ou a guerra” (1977 : 4). Os indígenas riam, eu ria – estávamos em paz. Assim, deixei passar. Alguns meses depois, na aldeia nahukwá, descobri que os irmãos não eram gêmeos, que havia mais de cinco anos de diferença entre as idades de ambos. Primeiro mostrei-me brava por terem me enganado com a brincadeira, mas quando comentei com outros amigos nahukwá que estavam presentes na situação, eles se surpreenderam por eu ter acreditado. Disseram que era “claro que eles não eram gêmeos”, que a brincadeira era direcionada aos irmãos, que não tinha o intuito de me enganar, mas sim de fazer rir. A piada não era dirigida a mim, por isso cabia tão bem. Para mim, qualquer broma era sempre incompreensão e eles sabiam disso. Sem ironia, brincadeira, jogo de linguagem, o que resta é a literalidade extrema.

Em um ensaio sobre o humor indígena, Clastres ([1974] 2011) reproduz um mito Chulupi intitulado “O homem a quem não se podia dizer nada”. O mito conta sobre um

³ Projeto desenvolvido no âmbito do Inventário Nacional da Diversidade Linguística - INDL, programa governamental gerido pelo IPHAN do Ministério da Cultura, coordenado pela Professora Doutora Bruna Franchetto, minha coorientadora.

⁴ No Wikipédia: “Pastelão, em inglês *slapstick*, é um gênero de comédia cinematográfica em que predominam cenas de tropelias, explorando-se motivos de riso fácil e gosto discutível.”

velho xamã que tomava tudo literalmente, “confundindo palavra e espírito”, e que por isso sempre se envolvia em confusões que o levavam a transmitir informações erradas. Ao se dar conta de seus enganos, o velho reclamava: “São sempre os outros que me fazem dizer mentiras!” (Ibidem :158). Lembro-me de contar a várias pessoas que conheci índios gêmeos adultos no Xingu, e já esboçava no pensamento algumas reflexões sobre isso quando soube que tudo não passava de um episódio de humor. Esbravejei como o velho do mito Chulupi, irritei-me por ter sido levada a dizer mentiras e a me enganar em minhas próprias análises. Mas o engano que me fez voltar atrás nessas hipóteses prematuras, me permitiu também avançar em algumas ideias. Isso pois no alto Xingu, irmãos gêmeos são considerados seres perigosos e por isso eram enterrados, mas o contato com os brancos – os cristãos, como Ellen Basso (1995) se referia a eles – enfraqueceu esta tradição.

Conheci sim alguns gêmeos, mas com cerca de doze anos de idade, ao passo que os rapazes nahukwá tinham, os dois, entre 25 e 30 anos. À época do nascimento destes jovens irmãos nahukwá, as crianças gêmeas eram algumas vezes enterradas após o nascimento. A reflexão de Clastres nesse mesmo ensaio é importante para avançar. Perguntando-se “de que riem os índios?” o autor nota que os xamãs Chulupi não são personagens cômicas, mas ao contrário, inspiram medo e respeito, pois manipulam forças do mundo dos espíritos, dominam os segredos da vida e da morte. Os indígenas, conclui, riem do que temem, daquilo que não é risível no plano real. Uma vez que a mudança na tradição ainda não se estabilizou no Xingu e que ainda não é certo para os indígenas se gêmeos nascidos devem ser enterrados ou não, o tema ainda é bastante delicado e inspira, se não medo, pelo menos, respeito. E nesse sentido, a ideia abstrata de serem gêmeos os irmãos é risível no contexto do humor, mas, no plano da vida, não faz graça: faz receio, medo e dúvida.

A ausência de ironia e de qualquer fineza no humor se vê na tese. Divertimo-nos muitas vezes, eu e os índios, com um humor burlesco, mas como eu teimava em desentender as piadas, em tomar tudo literalmente, como eu era uma mulher “a quem não se podia dizer nada”, para retomar o título do mito Chulupi narrado por Clastres, os parque-xinguanos logo se deram conta de que, comigo, o humor era ineficaz. A eficácia do humor, afirma Lagrou (2006), “parece estar na capacidade de dizer aquilo que não pode ser dito de outra maneira, transgredir fronteiras e assumir outras perspectivas

diante do mundo” (*apud* LIMA, 2009 :187). Para que nossa relação avançasse como avançou, foi preciso que meus interlocutores encontrassem outra maneira de me dizer o indizível, que não o humor. Creio que a principal estratégia para fazê-lo foi comunicar-se comigo em tom de boato, ressaltando a incerteza do que diziam, as origens duvidosas de suas fontes de informação e alguma dúvida pessoal em relação à veracidade do caso.

Assim, uma parte considerável daquilo que aprendi nos tempos em Canarana eram casos sobre terceiros, com ares de fofoca. Gregor ([1977] 1982 :81) mostrou como o mexerico é uma forma de comunicação importante nas aldeias mehinaku, povo aruak do alto Xingu; se opõe à fala cerimonial, proferida no centro da aldeia, onde todos podem ver e ouvir o orador, em tom formal e volume alto. O mexerico, por sua vez, reserva-se aos fundos das casas, às clareiras escondidas no mato, aos momentos de privacidade. O comentário de Gregor destaca a dimensão espacial da fofoca – a metáfora dramatúrgica conduz a etnografia do autor e a maneira como a vida social molda e é moldada pelo plano da aldeia lhe é cara na análise. No que tange a organização espacial, a cidade contrasta de maneira brusca com as aldeias parqueringuanas. Com exceção das kawaiweté⁵ e yudjá, as aldeias do TIX são construídas à moda alto-xinguana, em formato circular, com as casas arranjadas em torno de uma praça central, limpa de mato e com estradas orientadas de acordo com os eixos cardinais (Heckenberger, 2001). A cidade de Canarana, por sua vez, organiza-se em blocos simétricos de ruas paralelas e perpendiculares (cf. Mapa de Canarana :15). Há inúmeros pontos na cidade em que os indígenas se concentram, em especial as instituições indigenistas onde a atenção dos índios entre si parece convergir como numa praça central aldeã. Mas em Canarana cada esquina esconde segredos, cada casa esconde seus moradores, e nesses lugares privados a fofoca é a comunicação por excelência: as conversas particulares, com portas, muros ou portões fechados, propiciam esse tipo de interação.

Em um artigo clássico, Gluckman (1963) diz da fofoca como uma forma de reafirmação da norma. Para os indígenas em Canarana, uma vez que as regras sociais não estão dadas e que todos parecem tatear e experimentar aquilo que poderia ser considerado, na circunstância da cidade, como boa postura indígena, o mexerico é

⁵ No TIX existem algumas aldeias kawaiweté-kĩsêdjê, todas elas circulares. Além dessas, ouvi haver uma aldeia kawaiweté *pura* construída também à moda alto-xinguana.

também um dispositivo de autoafirmação. Como elaborou Ellen Basso, “(r)elações ilusórias envolvem asserções legítimas sobre a diferença entre as pessoas e de independência em relação à sociedade e a norma” (1987). Nesse sentido, logo que cheguei em Canarana, em 2014, percebi que uma das regras mais instáveis no contexto da cidade era a que determinava o comportamento dos enlutados. Um rapaz alto-xinguano cujo tio havia morrido há pouco se abstinha de cortar o cabelo, o que o deixava com um visual desleixado. A vaidade *parque-xinguana* é enorme, sobretudo entre os jovens indígenas do alto TIX, e os homens caminham pela cidade sempre muito asseados, com roupas bem cuidadas e cabelos impecáveis. O rapaz enlutado comentava comigo, num misto de orgulho e ressentimento, que apenas ele seguia o luto à risca quando estava na cidade, que seu irmão não aguentou e cortou logo o cabelo, que os outros enlutados vinham desrespeitando a norma e se alegrando em público. Ele queria se dizer certo, e para tal, obviamente, acusava outros, diferentes de si, de estarem errados; mas suas acusações eram tão experimentais quanto suas ações: por isso o ar de fofoca. Mesmo criticando os que o faziam, ele manifestava dúvidas se a norma de não poder se alegrar aplicava-se também na cidade. Supunha que na cidade, entre indígenas, era preciso manter a postura respeitosa do luto, mas que no relacionamento com brancos ele poderia se alegrar: *um pouco*, pelo menos.

Os alto-xinguanos têm uma verdadeira fascinação pelo tema do engano, algo que foi destacado por Basso (1987) em seus estudos sobre os Kalapalo. O ceticismo em relação à ideia de um universo real fixo e invariante é sem dúvida uma característica marcante do alto Xingu. Minha inclusão em redes de fofocas e contextos de especulação foi provavelmente o mais próximo que cheguei de uma familiarização no campo. Participar de fofocas implica o compartilhamento de uma perspectiva (Vanzolini, 2015), e eu que pensava poder ouvi-las sem muito me envolver, sempre me portei como boa ouvinte. As especulações, as fofocas e as conversas em geral, têm um regime de enunciação que reverbera aquele do mito, e o bom ouvinte é aquele que partilha a verdade com seu interlocutor, que se espanta, que reage e indaga. Meu esforço como ouvinte era já, portanto, minha participação nas redes de fofocas e nas avaliações especulativas que chegavam até mim.

Nem sempre as verdades eram taxativas. Algumas vezes, quando me explicavam a adaptação de uma norma de comportamento para o contexto citadino, sobretudo em

exemplo hipotético, meus interlocutores retificavam: “isso é o que eu acho. Você tem que perguntar para outras pessoas também, por que cada um tem sua verdade” ou “sobre isso eu não sei, mas penso que...”. Nessas conversas, os indígenas me apresentavam o traçado do possível e refletiam com criatividade sobre ele. Por isso, as acusações, as fofocas, as conversas sobre terceiros e as especulações a respeito do presente, do passado e do futuro, são matéria fundamental dessa tese, tão relevante quanto aquilo que presenciei ou que me foi dito pelos indígenas em tom de ensinamento. A “verdade de cada um” refletida em nossas conversas, sempre me pareceu um esforço por encontrar a verdade um pouco mais geral, a norma a se estabelecer para algum contexto, mas que eles desconheciam, por ora, devido às novidades impostas pelos tempos atuais.

3. O campo e a tese por vir

A. Uma estrangeira em Canarana

No dia 15 de janeiro de 2014 eu pisava pela primeira vez em Canarana com o intuito de começar uma pesquisa junto aos indígenas naquela cidade. Eu estava magra como um louva-deus e sentia medo. Quando a gente vai pela primeira vez a um lugar, sentir medo é uma questão de prudência: o meu medo se manifestava como algo parecido com o que os indígenas do TIX costumam chamar, em português, de *respeito* – uma relação de certo comedimento, de atenção e cuidado diante daquilo que, mesmo tendo ar de família, pode se revelar perigoso. Eu conhecia o asfalto, o funcionamento dos mercados, a língua portuguesa e a bibliografia etnológica sobre os parque-xinguanos, mas não conhecia os indígenas e eles tampouco sabiam de mim. Assim, nossas primeiras conversas foram marcadas por bastante cuidado, medo e respeito de ambas as partes.

O respeito, nesse sentido parque-xinguno de que falei acima, acompanhou minhas relações em Canarana durante estes anos. Eu tive poucos amigos indígenas com quem pude me relacionar com mais liberdade, e tenho certeza que o mesmo aconteceu com eles, que nunca perderam de todo o receio diante de mim. A época não era muito boa. Em meados de 2012, a Confederação Nacional de Agricultura (CNA) encomendara uma pesquisa para o instituto Datafolha sobre “O perfil dos índios no Brasil”. A pesquisa foi veiculada na Folha de S. Paulo e na Revista Veja em novembro de 2012. O título da primeira era “Dois terços dos índios recebem Bolsa Família” e trazia como ilustração principal um gráfico que comparava o acesso a bens – geladeira, televisão, celular, dentre outros – de indígenas e não-indígenas. Nos dados da pesquisa, descontextualizados e repletos de problemas metodológicos¹, pairava a ideia de que os

¹ “Comparando-se com o levantamento feito pelo IBGE, ficam claros os limites do método adotado pela pesquisa do Datafolha. Por exemplo, a distribuição da amostra não foi proporcional à distribuição da população indígena no país. Segundo dados do Censo de 2010, a região brasileira de maior população indígena é o Norte, com 342.836 indígenas, seguida pelo Nordeste, com 232.739. Apesar disso, o maior número de entrevistas foi feito no Centro Oeste e no Nordeste. Outro ponto que deve ser destacado é que foram entrevistadas pessoas de 20 etnias, quando no Brasil existem mais de 230, de acordo com o ISA, ou 305, de acordo com o IBGE. Cada uma delas é um universo cultural distinto. Por exemplo, a amostra só contempla povos falantes de português, em um cenário de mais de 180 línguas indígenas diferentes. A conclusão a que se chega é que não se pode fazer conclusões generalistas sobre os vários

indígenas no Brasil estariam integrados ao modo de vida urbano e ao consumo, e ambas as reportagens se esforçavam em apresentar a questão territorial como um problema menor destas populações. A intenção era clara: o questionamento do direito originário dos indígenas à terra garantido pela Constituição de 1988². A pesquisa preocupou o movimento indígena e seus apoiadores, e também os parque-xinguanos na cidade de Canarana que sentiram firme a ameaça aos seus direitos. Afinal, se os ruralistas afrontavam os indígenas aldeados, sob o argumento de que eles tinham agora acesso a bens, imagina o que fariam ao ver os indígenas na cidade? Em Canarana, os parque-xinguanos imaginavam: podiam tirar-lhes as terras, a terra de seus parentes, roubar o que é seu de direito.

Pouco mais de um ano depois da divulgação destas reportagens eu chegava em Canarana, me apresentava como antropóloga e dizia estar ali para realizar uma pesquisa junto aos indígenas na cidade. “Antropólogo de verdade”, me diziam, “vai para a aldeia, aprende a língua, escuta história. Aqui você não vai aprender nada”. Era como se eles tentassem me dissuadir de meu propósito, que soava para eles estranho e suspeito. Passava também que apenas um par de meses antes de minha chegada, em novembro de 2013, o presidente da Câmara dos Deputados instaurara a Comissão Especial da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que propunha que as demarcações de terras indígenas passassem a ser responsabilidade do Congresso Nacional e não mais do poder Executivo. A Comissão Especial indicava que o texto final da tão temida PEC logo seria apresentado para votação na Câmara dos Deputados³. A imagem da Senadora Kátia Abreu, líder da bancada ruralista e grande defensora do agronegócio no país, amedrontava os parque-xinguanos que pareciam personificar toda a política anti-indígena que vigorava – e ainda vigora – no país em sua figura⁴.

Cabe destacar também que as reportagens da VEJA e da Folha de S. Paulo foram veiculadas (não por acaso) justamente quando chegavam ao público geral as notícias

povos indígenas que vivem no Brasil, muito menos se elas contrariam parte significativa dos dados que as sustentam” (ISA, 2012).

² Para a repercussão da pesquisa encomendada pelo CNA na literatura sobre indígenas no espaço urbano, ver, por exemplo, McSweeney & Jokisch, 2015 :16.

³ Para mais, ver: CIMI, 2015.

⁴ O medo se justifica: Kátia abreu já recebeu, de ativistas ambientalistas, a faixa de “Miss Desmatamento” e em 2010 venceu o concurso do *Greenpeace* intitulado “Motosserra de ouro: um prêmio ao exterminador do futuro da Amazônia”.

sobre os desastrosos conflitos de terra entre os fazendeiros do Mato Grosso do Sul e os indígenas da região. Muitas e muitas vezes meus amigos parque-xinguanos me mostraram vídeos amadores no *youtube* sobre os conflitos entre os fazendeiros e os Guarani Kaiowá. Diante de seus *tablets*, computadores ou *smartphones*, eles me perguntavam como aquela violência era possível, marejavam os olhos e me diziam ter chorado muito das primeiras vezes que assistiram àqueles vídeos. A maldade do mundo, para mim, mulher branca, é tão inexplicável quanto para eles, e nada do que eu tinha a dizer lhes consolava.

Como se não bastasse, pouco antes de minha chegada, debates inflamados questionavam se a Casa de Saúde Indígena (CASAI) do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (DSEI) deveria ou não ser utilizada pelos indígenas que moram na cidade. O atendimento à saúde em Canarana é um tema caro aos indígenas, que veem a medicina ocidental como uma virtude inquestionável do conhecimento dos brancos – a possibilidade de abastecer-se de remédios, fazer exames e tratamentos é uma vantagem a qual os indígenas em Canarana não estão dispostos a abdicar. Alguns afirmavam que a CASAI deveria ser de uso exclusivo daqueles que vivem nas aldeias e que vão a Canarana para atendimento de casos mais graves, e que os indígenas que moram na cidade deveriam frequentar apenas as unidades do Sistema Único de Saúde (SUS), tal como os brancos. Outros, que este centro seria um privilégio dos indígenas, não só dos aldeados. Enfim, para os indígenas, declarar-se ou não como morador de Canarana implicava ter de se posicionar nestes debates em relação aos quais muitas pessoas parecem preferir se abster.

Não é que os parque-xinguanos tivessem as reportagens sobre a pesquisa encomendada pelos ruralistas e a ameaça da PEC 215 em mente a cada nova pessoa que conhecessem; e nem que eles pretendessem dissimular sua moradia diante de pesquisadores para manter o direito de acesso à CASAI. Narrar as coisas assim, no cronológico, que no mundo moderno, ocidental e urbano é sempre cumulativo, trai a cadência dos fatos. Todos estes acontecimentos são verdadeiros, mas se concatenam de uma maneira um tanto mais complexa para influenciar minhas relações em Canarana. O gatilho da série de eventos que marcou a minha posição em campo não está em nenhum destes três fatores. O que ocorreu de mais evidente, e que trouxe à

tona esses fatos pretéritos, foi uma troca de olhares malsucedida: em Canarana, cruzei os olhos com uma branca que por alguma razão desgostou de mim e inventou uma fofoca grande, que se espalhou pelos quatro cantos do Território Indígena do Xingu – alto, médio, baixo e leste. O conteúdo da fofoca era forte: a branca dizia que eu era uma falsa antropóloga, contratada pelos ruralistas para “contar o número de motos nas aldeias” e usar dessas informações para contestar o direito à terra dos parque-xinguanos.

A situação não era boa para mim. A fofoca se espalhava no rádio e os indígenas que passavam pela cidade vinham já preparados para me confrontar caso me encontrassem. Num giro a fofoca dizia que eu era uma funcionária da Norte Energia, empresa responsável pela construção da tão famosa Usina de Belo Monte, um dos três maiores empreendimentos hidrelétricos do mundo, que se impôs por meio do atropelo das leis ambientais: um desastre anunciado. Noutra, que eu era a própria Kátia Abreu, vestida de antropóloga. A lógica da acusação nada tinha de estapafúrdia, pois condensava a pesquisa da Datafolha e as ameaças ruralistas, com o verdadeiro pânico que os parque-xinguanos têm da feitiçaria. A palavra, dita assim em português, remete à feitiçaria alto-xinguana, na qual o feiticeiro é um homem capaz de fazer maldades horrendas contra alguém. Para tal, ele lança mão de artifícios mágicos: um deles é o uso de roupas de animais que conferem ao feiticeiro os atributos da espécie que veste e uma velocidade de deslocamento absurda e desumana. Vestido de tatu, um feiticeiro cava um buraco numa aldeia do TIX e aparece, em menos de duas horas, em Cuiabá, capital do Mato Grosso, me explicava um amigo matipu. Vestido de onça, a mais poderosa das roupas de animal, ele seria capaz de chegar mais rápido até, correndo pelo mato afora. Quando diziam que eu era a Kátia Abreu vestida de antropóloga, portanto, os parque-xinguanos me acusavam de feitiçaria, e não havia problemas que ela aparecesse ao vivo na televisão numa noite e que na outra manhã eles me vissem na Praça do Avião na cidade de Canarana. Sendo eu Kátia Abreu e sendo ela feiticeira (era isso que afirmavam), bastaria que em Brasília, após um discurso, ela vestisse sua roupa de Amanda-Horta-antropóloga para dotar-se de uma velocidade alucinante, cruzar as estradas que ligam Brasília ao Mato Grosso, e se meter em Canarana como se nada tivesse acontecido. Nesse giro, note, ela era eu.

Importava pouco que eu não me parecesse fisicamente com a Senadora Kátia Abreu. A roupa de antropóloga não era um tipo de disfarce, mas dava a ela características mesmas de antropóloga, ativando na senadora feiticeira esses afetos. Sobre as poderosas roupas de animais Viveiros de Castro (1996 :133) afirmou que sua “impressão é que as narrativas ameríndias que tematizam as ‘roupas’ animais mostram mais interesse no que essas roupas fazem do que no que escondem”. O que estava em questão, em Canarana, não era apenas a roupa que ela vestia, mas também aquilo que ela ocultava – a identidade de Kátia Abreu. No meu caso, portanto, não havia dúvidas de que aquilo que minha suposta roupa de antropóloga ocultava era tão importante quanto os poderes que a roupa me atribuía – poderes de pesquisa, de formação de opinião, de “contagem de motos nas aldeias” e de destruição dos direitos indígenas. Corpo e roupa nada mais eram que versões um do outro. No mesmo sentido, nada mais evidente que os feiticeiros usarem roupas de onça, o mais poderoso predador na Amazônia indígena.

A palavra fofoca é bastante adequada para descrever as histórias que circulavam – e suspeito que ocasionalmente ainda circulam – sobre mim no TIX, pois carrega um quê de segredo e um quê de mentira, sem necessariamente fazer uma diferença entre as duas coisas. Fofoca é a circulação, o vazamento, de uma informação que deveria permanecer restrita, independentemente de ser verdade ou não. Eu me preocupava mais em desmentir a fofoca que em minimizar sua circulação, e me aborrecia de ver que importava pouco para meus interlocutores *se eu era* ou *não era* a tal Kátia-feiticeira, bastava para eles que eu não me portasse como tal. “Feiticeiro faz mal quando é seu inimigo”, me diziam os parque-xinguanos, como que me alertando para o fato de que importava pouco se a fofoca era verdadeira, e muito que nossa relação não beirasse a inimizade: era isso que garantia que estava tudo bem entre nós. De resto, desmentir o que já foi mentido era de certo modo impossível.

A fofoca mostrava também uma certa preocupação dos indígenas com o crescimento exorbitante do número de motos nas aldeias. Eles se preocupavam que eu contasse algo que tinha sim uma dimensão verdadeira, mas cuja circulação poderia levar a um engano – sim, há muitas motos nas aldeias, mas disso não se deve concluir uma desconexão entre os indígenas e seus territórios demarcados. O que estava em jogo não

era se o enunciado era verdadeiro ou não, mas se aquela informação sobre o número de motos deveria ou não deveria circular.

A fofoca sobre mim tinha surgido e tinha se espalhado, o que garantia a ela uma qualidade de real algo irremediável, que me acompanhou durante todas as etapas do trabalho de campo, de 2014 a 2017. Era como se todos aqueles que comentaram a fofoca, que a ouviram ou que a passaram para frente, legitimassem um pouquinho a informação que ela continha. Em 2014, quando tudo começou, a força da fofoca era tal que ela circulava no rádio de comunicação, que tem seus canais abertos a qualquer curioso em toda a extensão do TIX. Me muni de todo apoio institucional possível, e entreguei nas instituições, pela segunda vez, as cartas que me apresentavam como antropóloga doutoranda do Museu Nacional da UFRJ. Minha coorientadora, professora Bruna Franchetto, figura muito respeitada e influente no Xingu, também interveio a meu favor nessa ocasião. Aos poucos a fofoca deixou o rádio e se reduziu à boca pequena, e na medida em que tempo passava, que histórias sobre outras pessoas surgiam e que a fofoqueira em questão se desentendia com alguns indígenas bem afamados no Xingu, a fofoca sobre mim ia perdendo força. Eu não me enraivecia, nem abandonava Canarana. Indígenas que também se desentendiam com a fofoqueira – foram vários – me procuravam para manifestar apoio e se posicionar contra ela. Tudo parecia se resolver. Mas as coisas não eram – não são – tão simples assim.

A incidência dos problemas diminuiu, mas fui muitas vezes hostilizada na rua, sob o sol quente, com broncas em tom semelhante aos discursos rituais que assisti nos documentários indígenas e nos poucos rituais que acompanhei nas aldeias, onde diziam que eu *não poderia fazer pesquisa* e que a terra era importante para os indígenas. O salto na argumentação evidenciava o medo de que meu trabalho fosse contrário ao território demarcado do TIX. As broncas falavam comigo como se eu fosse a tal pesquisadora dos ruralistas, e eu respondia como a antropóloga que sou, o que fazia da situação uma verdadeira conversa de surdos. Me hostilizaram também em espaços de convivência e, algumas vezes, indígenas parque-xinguanos me disseram que eu tomasse cuidado, que minha pesquisa não era bem quista, que eu não andasse sozinha, pois algo “poderia me acontecer”. Não era cuidado. Era intimidação.

Em 2016, dois anos depois da emergência das tais fofocas, eu fazia um trabalho pelo Instituto Socioambiental (ISA) circulando pelas aldeias das quatro regiões do TIX.

Ao todo, foram cerca de 30 dias entre as aldeias, nos quais fui constantemente abordada pelos indígenas – com muito *respeito*, sempre – sobre minha pesquisa na cidade de Canarana. Eu respondia com gosto, mas muitas vezes eles replicavam sugerindo que eu trabalhava para a Norte Energia, responsável pelo desastre ambiental da Usina de Belo Monte. Eu reagia fortemente, recontava minha história, recusava a fofoca que eu já achava ter se exaurido, outra e outra vez. Nessas viagens, um homem kîsêdjê contou-me que a fofoqueira dizia o que eu era aliada da Kátia Abreu nas salas de aula no Ensino Médio Profissionalizante onde lecionara. Salas de aula dentro do TIX repletas de indígenas aprendizes.

Tudo isso me faz ciente de que, em minhas relações em Canarana, em diversos momentos e para várias pessoas, eu ocupei uma posição de inimigo. Entre o pesquisador do Datafolha, os funcionários da Norte Energia, a senadora Kátia Abreu e um feiticeiro, figuras às quais a fofoca me associava, existe um princípio de continuidade, pois todas elas são marcadas pelo *desejo* e pelo *poder* de fazer o mal. Daí o fato de que essas acusações eram altamente intercambiáveis para meus interlocutores e que um indígena podia me fazer todas as acusações simultaneamente sem por isso se contradizer. É claro que os contextos de interação tendem a especificar o significado atribuído a cada uma dessas imagens inimigas, mas as balizas da pragmática conceitual que conduziam o encontro dos parque-xinguanos comigo – eu aqui, sendo *a outra* do encontro – tinham ainda uma boa dose de incerteza. Como consequência, não sabiam exatamente quem eu era ou o que eu pretendia, mas, segundo a fofoca, minha intenção ali era pérfida. Acusar-me de feiticeira, de Norte Energia, de pesquisadora da Datafolha (pesquisadores da Kátia abreu, diziam) ou de Kátia Abreu em si era basicamente a mesma coisa. Eu era um grande condensado inimigo.

O respeito que marcou nossas relações firmava aí suas raízes. Mesmo para aqueles que acredito serem meus amigos, havia sempre no horizonte de nossa relação uma chance de eu me revelar inimiga. Nada muito diferente do que a situação de qualquer antropólogo nas aldeias indígenas da América – os brancos são por princípio *outros*, não parentes, uma posição que carrega um ranço predatório. Por mais que a comunidade indígena acolha e familiarize o antropólogo – tantos etnógrafos narraram sua adoção por uma família, com pais, irmãos, cunhados – suas capacidades diferenciais

memoram sempre que ele é *outro*: branco, não parente, inimigo. Há sempre um quê parcial em seu aparentamento. A alteridade branca do antropólogo é uma qualidade irrevogável e os sujeitos em relação se aplicam a construir a familiarização do estrangeiro ao ambiente – ganha um pai, uma mãe e se insere no grupo por meio das relações familiares que estabelece com a comunidade em questão.

O universo de fofocas, intrigas e circunstâncias desfavoráveis que inflamavam minha inserção em campo parecia trazer algumas camadas mais a esta equação etnográfica ameríndia. Branca, era dado que eu era *outra*, que não era parente, mas ao invés de minha presença servir para aparentar-me, as fofocas me aproximavam do mal, e me apartavam ainda mais das boas relações que caracterizam a mútua humanidade. Eu tinha de me inocentar, e ainda tenho, em diversas ocasiões que me inocentar. Tinha de tentar recusar a posição inequivocamente deletéria de Norte Energia, Kátia Abreu, Datafolha, voltar para a condição de branca, onde latejam outra vez a potência do bem ou do mal, e aí sim, quem sabe, me aproximar um pouco que fosse dos humanos, dos indígenas, dos parque-xinguanos. Ser quem eu sou se mostrou um percurso árduo e meticuloso, e espero que a balança da tese pese um pouco mais a favor de minha humanidade.

B. Organização da tese

A tese se organiza em torno de quatro blocos, todos eles compostos por três capítulos. O primeiro deles consiste no Prólogo da tese, que abrange esta seção. Retomo seus principais temas: o primeiro capítulo, intitulado “Os sujeitos da tese”, introduziu os parque-xinguanos ao leitor através de um histórico das relações entre estes distintos coletivos indígenas e também da paulatina aproximação entre eles e os brancos. Destacou também Canarana entre os dez municípios que incidem sobre a área do TIX e sublinhou as particularidades que justificam minha opção por desenvolver esta pesquisa nesta cidade. O segundo capítulo dedicou-se a uma discussão teórico-metodológica sobre minhas condições de pesquisa e localizou a tese no campo da antropologia. O terceiro debateu os principais obstáculos que se colocaram à minha inserção em campo, pincelando as soluções que desenvolvi para perseverar na pesquisa etnográfica. Logo, esta seção discorre sobre a organização da tese e por fim será apresentada uma lista de siglas e convenções.

Após o Prólogo, cada bloco da tese iniciar-se-á com um Compêndio de Casos etnográficos que pretende dar corpo à etnografia e fazer o material etnográfico exceder, o máximo possível, as conclusões analíticas de que a tese não deixa de prescindir. O próximo bloco, ao qual chamei Parte I, é composto também por três capítulos que seguem a numeração corrida. O primeiro deles, capítulo 4, consiste no Primeiro Compêndio de Casos. O capítulo 5, intitulado “Sobre Razões e Desejos”, lida com os questionamentos que compõem o meu projeto de tese, isto é, com os problemas de pesquisa que coloquei antes de ir a campo. Como veremos, tais questionamentos conduziram-me a uma série de equívocos, que serão pouco a pouco reproduzidos para se extrair deles consequências de ordem teórica. Os primeiros passos desta etnografia, portanto, reproduzem a maneira como me foi possível entrar em campo: um mergulho que me colou diante de uma profusão de situações que eu não sabia compreender e diante das quais eu colocava questões que tinham pouco ressonância entre meus interlocutores. O capítulo 6, por sua vez, volta-se para as relações entre indígenas nesse espaço urbano marcado pela proximidade excessiva entre pessoas tão distintas, vindas das diferentes regiões do TIX, falantes de línguas muitas vezes ininteligíveis entre si. Destaca também a não continuidade entre os modos relacionais estabilizados pela experiência em Canarana e nas aldeias do TIX.

Passamos assim à Parte II. O capítulo 7 é o Segundo Compêndio de Casos – mitos, conversas e anedotas de meu trabalho de campo. O capítulo 8 volta-se para o caráter particular de alguns afetos disparados pela vivência parque-xinguana no espaço urbano de Canarana, marcando diferenças e continuidades em relação aos afetos tidos como próprios das relações aldeadas. Aqui se marca, mais a uma vez, a diferença entre esses espaços sublinhada pelas ações e pelos discursos indígenas. O capítulo 9 intitula-se “O branco não me domina” e debate cinco tópicos centrais para a maneira como os parque-xinguanos percebem, produzem e reproduzem suas relações com os brancos da cidade: a avidez parque-xinguana pelos conhecimentos dos brancos; as diferenças fisiológicas entre brancos e parque-xinguanos; a pluralidade de brancos e o espectro relacional que os parque-xinguanos se utilizam para conceber suas relações assimétricas na cidade de Canarana; a preocupação indígena com a imagem que deles fazem os brancos da cidade e por fim, os objetos dos brancos, índices importantes de suas pessoas.

Finalmente, o último bloco, chamado Epílogo, abre-se com o Terceiro Compêndio de Casos que agrega um material de outra natureza: são postagens no *facebook* feitas pelos tantos amigos virtuais parque-xinguanos que conheci em Canarana. Em seguida temos o último capítulo, intitulado “Pessoa Maior” que apresenta as três teses desta tese, separadas por seções: a primeira, “A questão da ontologia”, diz da relação entre os processos de virar na bibliografia e processos similares entre os parque-xinguanos em Canarana, descrevendo uma possível contribuição desta tese para esta linha de trabalhos; a segunda, “A questão do parentesco”, sugere que o parentesco não é um limite às relações na cidade de Canarana; a terceira, “A questão do excesso” versa sobre os projetos de vida dos parque-xinguanos em Canarana, alinhando-os às imagens pretéritas de brancos, à perspectiva excessiva da cidade e à diferença entre o espaço das aldeias e o espaço urbano. Por fim, em uma breve conclusão, teço as considerações finais dessa tese e justifico alguns fios soltos deixados pelo caminho.

C. Convenções

A fim de evitar constrangimentos e preservar a identidade de meus interlocutores, os nomes da tese – de indígenas e não-indígenas – são todos fictícios. Nos casos dos indígenas, algumas poucas vezes, alterei inclusive seus sobrenomes, isto é, suas etnias, conservando, porém, a distinção básica entre alto e baixo parque-xinguanos. Esta estratégia foi utilizada apenas quando julguei que preservar os sobrenomes traria mais prejuízos à privacidade das pessoas com quem me relacionei, que à análise que sustenta a tese. Busquei também mascarar alguns detalhes de suas vidas pessoais para anuviar possíveis correspondências.

Para fazer a leitura mais fluida, no corpo do texto as citações são poucas e sempre apresentadas em português. Quando o original se encontrava em língua estrangeira, traduzi eu mesma os trechos transcritos – com exceção de algumas poucas citações mantidas no original nas notas de rodapé. Para os etnônimos dos povos do TIX adotei a grafia preferida pelos próprios indígenas. Grafei-os com inicial maiúscula quando no nominativo, passando a utilizar inicial minúscula nos usos adjetivos e determinativos; além de recusar sua flexão em gênero e número.

Segue uma pequena lista de siglas para servir de apoio à leitura:

- AIS - Agente Indígena de Saúde
- AISSan - Agente Indígena de Saneamento
- ATIX - Associação Terra Indígena Xingu
- CASAI - Casa de Saúde Indígena
- CCC - Centro de Cultura e Convivência
- CTL - Coordenação Técnica Local
- DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena
- FUNAI - Fundação Nacional do Índio
- IPEAX - Instituto de Pesquisa Etno-ambiental do Xingu
- ISA - Instituto Socioambiental
- LKAX - Língua Karib do Alto Xingu
- ONG - Organização Não-Governamental
- OSCIP - Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
- TIX - Território Indígena do Xingu
- PIX - Parque Indígena do Xingu
- PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
- SPDM - Associação Paulista para Desenvolvimento da Medicina
- TI - Terra Indígena

Parte I

4. Primeiro Compêndio de Casos

1.

Eu quase morri – me contava Sarah. Fazia apenas dois dias que eu chegara à cidade de Canarana, vinda do sudeste. Eu deixava 26 anos de vida completos, cerca de 5 me fazendo antropóloga, tomara um avião, um ônibus e, de repente, o Mato Grosso se abria para mim. Marcela¹ me havia dito: *viaje na primeira cadeira, pois no ônibus de dois andares, aquela frente toda de vidro, a imagem do dia nascendo no Mato Grosso é de romper as retinas*. E assim foi. O Mato Grosso violou os meus olhos e por volta das nove da manhã a brutalidade do cerrado começou a dar lugar a uma avenida larga, com árvores quadradas a lhe fazer moldura. Uma cidade tão planejada, que não havia espaço nem para a lógica própria das copas, aparadas incessantemente pela prefeitura. Agradável, porém.

Sarah é uma mulher bonita. Cabelos e olhos brilhantes, vestido de cor forte na altura dos joelhos. As alto-xinguanas não gostam dos vestidos de *elastex*, preferidos das moças

¹ Marcela Coelho de Souza com quem tive a alegria de me encontrar em BSB, na escala entre o voo vindo do Rio de Janeiro e o ônibus para Canarana.

kawaiweté. Não. Elas usam vestidos de malha, monocromáticos, de cores fortes. Seus corpos são robustos, a franja cortada rente às sobrancelhas, braços e pernas marcados de sol e roçado. Era assim Sarah, e o impacto da cor de seu vestido me remetia a um filme onde mulheres kuikuro dançavam com grossos colares de miçangas monocromáticas². Ela era uma mulher kuikuro e os vestidos que a vi vestir depois, ela e outras alto-xinguanas, me remeteram mil vezes mais à estética destes colares.

Tendo chegado a pouco, a cidade me parecia deserta – era janeiro, férias escolares, chovia e fazia suar o calor. Tudo adoçava o meu medo e a minha gana, e pus-me a visitar os lugares que, ainda no sudeste, tinha anotado na agenda sob o título de “para começar”. Um deles foi a sede da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) e diante da jovem secretária – uma moça indígena linda de jeans apertados e português impecável –, apresentei-me e pedi para falar com o presidente. Enquanto esperava, sentada na longa mesa de madeira dos fundos da casa, Sarah se aproximou. *Toma café*, me disse. Era um convite, não uma ordem. Eu não sabia – ela tampouco. Eu obviamente tomei e nos pusemos a *tentar conversar*. *Há quanto tempo você está na cidade? Por que veio? Porque ficou?* Eu usava de uma delicadeza apressada e lhe fazia as perguntas que apareciam em negrito no meu projeto. Sarah respondeu-me de pronto: *eu quase morri*.

Ipatse é a principal aldeia do povo kuikuro. Mais de duas dezenas de casas se distribuem entorno do grande pátio central, descampado e circular. Construídas em forma de arco e inteiramente cobertas de sapé, as casas chegam a medir quase vinte metros de extensão e seis ou sete de altura; algumas, as consideradas pelos indígenas como mais bonitas e tradicionais, ostentam na cumeeira uma grande tora sobressalente. O pátio é um círculo vazio, por onde sopram vento e poeira nos meses da seca (que se estende de abril a setembro), e em cujo centro jaz a casa dos homens, onde se guardam as flautas cuja mera imagem é interdita às mulheres. Numa das casas do entorno, logo à direita da entrada da aldeia, viviam até 2010, Sarah, sua mãe, seu filho caçula, sua irmã mais moça e a família desta última. Seu pai abandonou a casa para se casar outra vez. Os irmãos homens também o fizeram. A filha mais velha de Sarah casou-se com um homem

² O filme, “As hipermulheres”, mostrava um ritual Yamurikumã. Depois eu viria a saber que estes colares são muito valorizados entre as xinguanas, usados nas festas importantes.

kalapalo e foi-se para a aldeia do marido. Restara ela, a mãe, o menino e a família da irmã.

Não é que Sarah não tivesse tido pretendentes quando moça. Bonita, forte, ela enchia os olhos de Kakaju, um homem nobre, importante na aldeia. Kakaju namorava Sarah às escondidas e queria desposá-la, mas sua primeira esposa, que não se importava com as fofocas sobre o namoro dos dois, foi veementemente contrária ao casamento de seu marido com Sarah. No alto Xingu é comum que homem abastado, capaz de sustentar mais de uma família, case-se com mais de uma mulher, quase sempre irmãs, o que supostamente atenua as crises de ciúme entre as mulheres e vincula o homem a um sogro apenas. Mas Kakaju calhou de querer casar-se com Sarah e no mesmo dia em que ela amarrou sua rede na casa dele para se fazer segunda esposa, a primeira tomou o facão e laçou-se sobre a corda que segurava a rede. Era o início do ano de 1983 e cortar a corda implicava a rejeição da segunda mulher, que não poderia ficar. Três meses depois, Sarah, insistente, voltava à casa de Kakaju e amarrava outra vez sua rede. A cena se repetiu. Um novo golpe de facão e Sarah estava definitivamente expulsa: a primeira esposa firmou-se única esposa de Kakaju.

O casamento não se deu, mas Kakaju e Sarah seguiram namorando. Namorar é ter relações de amor e sexo sem por isso casar-se. É preciso despir a palavra dos tantos significados que encrustamos nela, para entender que um namoro no alto Xingu é justamente essa relação despida, não de sentimentos e de desejos, mas de excesso de deveres, de obrigações, de projeções e de relações estendidas. Os namorados não são genros e noras dos pais de seu *affair*, não prestam serviços a eles, não se fazem seus parentes. Os namoros aproximam aos namorados e a ninguém mais: eles não reorganizam as relações, não aproximam e nem geram famílias, não transmitem rivalidades. Restava, então, cada uma em seu canto, a família de Sarah e a de Kakaju. Vieram os filhos e ele prontamente os registrou. Os filhos extraconjugais são raramente ignorados e não há grande tensão em torno de seu registro. Os filhos de Sarah se criavam em Ipatse, tal como os outros filhos de Kakaju com a primeira mulher, seus meios-irmãos.

Sarah estava em casa, ela, sua mãe e o sobrinho, quando caiu doente. Primeiro acometeram-lhe os membros. Uma dor cortante lhe fincava a base da espinha e lhe

fraquejava as pernas. Com o passar do dia subia e iam lhe doendo as articulações, os ombros, os braços, o pescoço, até que a cabeça doía tanto que lhe tapava os pensamentos. A família chamou um sem fim de pajés e entregou-lhe em pagamento tudo o que tinha. O Agente de Saúde lhe abastecia de anti-inflamatórios para suportar a dor; a irmã mais moça, versada na tradição, lhe arranhava o corpo todo, a lombar, os ombros, braços e pernas, deixava sair o sangue ruim e cobria a ferida exposta com emplasto de ervas. Mas a melhora era sempre pouca, a piora vinha a passos largos, e logo ela já não podia andar. Sarah já não saía da rede: Sarah ia morrer. Em 2011, depois de quase um ano inteiro enferma, ela, a mãe e um irmão, este último trazendo esposa e filhos, vieram para Canarana em busca de amparo.

Em Canarana, Sarah logo começou a se recuperar. Fez fisioterapia, tomou remédios e em poucos meses deixou a cadeira de rodas: as dores abrandaram, mas nunca se foram de vez. Uma prima kuikuro passou a lhe arranhar o corpo e sua irmã mais moça lhe enviava desde a aldeia as ervas para o emplasto. Tornou a andar. Os médicos brancos não lhe souberam dizer o que tinha passado. “O branco é muito esperto, mas é muito burro também” me disse um homem matipu numa outra ocasião. Os médicos dominavam uma linguagem difícil, uma causalidade mecânica, mas passavam ao largo de tantas outras verdades indígenas. E se os brancos não podiam explicar o que tinha Sarah, ela e seus familiares sabiam muito bem o mal que a acometera. Era feitiço.

2.

Eu quero três frangos – o homem falou. Era fim de tarde, Sium havia recém chegado do trabalho e estava agora deitado na rede nos fundos da casa. A primeira esposa, que assim como ele é kawaiweté, reclinava as costas na parede; a segunda, kamayurá, sentada no chão a certa distância, vestia com uma camisa de botões seu filho de 2 anos. Quando Sium assumiu um cargo numa instituição importante em Canarana, ele alugou uma casa bem no centro da cidade e mudou-se para ela com suas duas esposas e seus seis filhos. Seu antecessor, outro indígena do baixo Xingu, não chegou a completar o mandato. As pressões do cargo são muitas.

Ser um chefe indígena de uma instituição do Estado implica responder, a uma só vez, aos brancos e aos índios, o que sem dúvida não é nada fácil. Para os brancos, a aptidão de um chefe deve ser, sobretudo, técnica. Esperam dele prazos, prestações de contas,

tabelas e soluções. Esperam também que ele entenda o português, os números, a burocracia e as limitações da máquina estatal; que ele possa adequar as demandas indígenas àquilo que a instituição está apta a oferecer, que ele não ceda aos pedidos constantes e que saiba avaliar o que deve ser concedido e o que está para além das possibilidades de seu cargo. Antes de ser índio, ou acima disso, talvez, a instituição espera que ele seja um funcionário público.

Mas para os xinguanos ser chefe é outra coisa. Sium não é um chefe tradicional. Com menos de 30 anos, ele é ainda muito jovem para tal posição. Tradicional ou não, os indígenas esperam dele uma verdadeira postura de chefe: calmo, pacífico, respeitoso e generoso – tanto com seu tempo, quanto com os recursos de que dispõe sua instituição. Conciliar as posições de chefe dos índios e dos brancos implica contrariar a ambos, muitas vezes. Contrariar os brancos cria um ambiente de trabalho tenso, aumenta as pressões sobre suas atividades e pode até mesmo ameaçar sua posição. Contrariar os índios, por sua vez, traz perigos bastante diferentes, que podem colocar em risco a sua vida e a de sua família.

Deitado na rede, Sium descansava depois de um dia inteiro de trabalho, quando alguém se pôs a bater palmas lá fora. Os meninos já tinham voltado da escola e um deles se apressou até a grade da frente para espiar o visitante. Diante da casa, no meio fio, estava um homem de meia idade, de cabelo redondo, chamando por Sium. Cabelo redondo é como os indígenas chamam, em português, o corte de cabelo em estilo alto-xinguanos, em formato de cuia invertida, rente às orelhas e às sobrancelhas. Hoje, o corte mais popular entre os indígenas do TIX, em especial na cidade, é o corte de branco, com costeletas curtas contornando as orelhas e com os cabelos da nuca também muitos curtos, mais que os do topo da cabeça. Os homens de meia idade e os velhos do alto Xingu são quem mais comumente se apresentam com os cabelos redondos, como o nosso visitante inesperado, que chamava por Sium. O menino espiou e foi correndo chamar o pai.

Eu quero frango, o homem falou para Sium em português. Sium é da etnia kawaiweté do baixo Xingu; o homem era um alto-xinguanos: o português serviu-lhes de língua franca. Sem pestanejar, Sium, que é muito articulado na língua portuguesa, respondeu que já tinha jantado, mas que poderia dar a ele um frango que estava no congelador.

Estaria tudo solucionado: Sium dava ao homem o frango, aliviava a demanda súbita, o homem ia embora e a vida seguia. Mas o homem não se satisfaz com aquilo que Sium lhe ofereceu tão prontamente. *Eu quero três frangos* – o alto-xinguano falou como se soubesse já que eram três, exatamente, o número de frangos que Sium guardava no *freezer*.

Sium se assustou. O homem tinha um parentesco distante com sua segunda esposa, a moça kamayurá, o que aumentava a tensão em torno da situação. Não era de se esperar que alguém se desse a pedir o que quer que fosse de maneira tão ostensiva, na porta da casa de Sium, quão menos se esse alguém fosse seu afim. Idealmente, a relação entre eles deveria ser marcada por respeito, valor que tanto para os kawaiweté, quanto para os alto-xinguanos vem sempre acompanhado de vergonha de ambas as partes. O homem não teve vergonha de pedir o frango a Sium, que mesmo ofendido pelo pedido escancarado, prontificou-se a buscar o tão falado frango, por vergonha de recusar. Apesar do desaprumo da situação, tudo seria deixado de lado se o homem recebesse o frango e fosse embora dali. Mas não. O homem reformulou o pedido: ele queria três e três Sium não podia lhe dar.

Na cidade, alimentar a família é diferente. Tudo que se pode ter aqui está no mercado e só pode ser retirado sob o pagamento do preço afixado. Na aldeia, farinha, peixe, beiju, tudo é de graça, mas não está ao alcance das mãos, como nos mercados. Ainda nos anos 1990, Sium iniciou sua carreira no mundo dos brancos. Fez as oficinas de manejo, as de cinema, formou-se Agente Indígena de Saúde. Seu nome na aldeia ficou grande, assim como a confiança que o cacique kawaiweté demonstrava por ele. Casou-se com uma boa moça, mas no meio deste mundo de profissões e tarefas, Sium não tinha tempo para pescar, para fazer artesanato ou abrir roça. Ele pedia que outros homens fizessem arcos pequenos e flechinhas para seus filhos brincarem e os pagava com as coisas de branco que adquiria em suas viagens, ou mesmo com dinheiro. Seus irmãos lhe ajudavam com a roça e sempre que a pescaria era boa, levavam uma parte do pescado para os filhos de Sium. Ainda assim, sem o trabalho do pai, os meninos nem sempre tinham peixe para comer.

Já na cidade, como funcionário público, Sium se alegrava porque podia, ele mesmo, prover a família, comprar frango, arroz, feijão e macarrão no mercado, comprar

brinquedos na loja, comprar celular para suas duas esposas. Suas obrigações eram muitas e o dinheiro se esvaía sem que ele soubesse direito com o quê: pagar o aluguel, as contas da casa, os presentes para os cunhados, as roupas dos filhos, as bicicletas, tudo isso tinha um custo que Sium não conseguia estimar. A experiência no mundo branco lhe ensinou que é preciso controlar. Antes, ele comprava um saco de arroz e as mulheres faziam tudo num dia e, nesse mesmo dia, eles comiam o quanto havia, como acontece na aldeia. Lá, quando há peixe, todos se põem a comer até o último pedaço na grelha e, provavelmente, amanhã eles não irão pescar. O peixe não se conserva, a pescaria foi trabalhosa, trata-se de comer até acabar. Na cidade, a comida exposta no corredor do mercado, é preciso gastar o dinheiro aos pouquinhos, comer um pouquinho a cada vez, para não morrer de fome depois diante da prateleira cheia de coisas que não se pode pagar. É preciso comer somente o necessário, gastar somente o necessário. É preciso fazer *racionamento* – me disse, certa vez, um amigo ikpeng.

Sium tinha três frangos dentro do *freezer*, o tanto exato que aquele homem sem vergonha lhe pedia, mas ele precisava alimentar a sua família no dia seguinte. Não se pode ficar sem comida em casa, não se pode deixar de alimentar os filhos para atender os caprichos de um alto-xinguano abusado. Sium foi até a cozinha e voltou com um frango só: *eu preciso dos outros para os meninos comerem*, falou para o homem que esperava de pé em frente à casa. O homem recebeu o frango e foi embora. Na manhã seguinte, o filho caçula de Sium caiu doente.

O menino estava prostrado. Ardia em febre, mal podia falar. Sua mãe, a moça kawaiweté, primeira esposa de Sium, assustou-se com a súbita piora do menino. No dia anterior, ele brincava com os irmãos, hoje, ele já não levantava da cama. Sium não conseguia deixar de pensar no homem que ele havia contrariado no dia anterior, na inveja que seu cargo despertava nos outros, no fato incontestável de que as técnicas impiedosas da feitiçaria vieram dos povos do alto Xingu e de que ainda que hoje haja por toda parte feiticeiros aprendizes dos alto-xinguanos, a tradição do feitiço tem suas raízes nessa região. O homem que lhe pediu os frangos, ele se lembrava bem, era um alto-xinguano. A ansiedade da mãe, a desconfiança do pai, o menino amolecido na cama. Sium chamou o seu sogro, pai de sua segunda esposa, a moça kamayurá.

O sogro de Sium é um pajé com fama no alto Xingu e além. Diz ele que até no exterior, na Europa, na Irlanda, as pessoas conhecem seu nome. Ele foi ver o menino kawaiweté, filho de seu genro. Sium lhe contou a episódio da noite anterior e lhe pediu que descobrisse se homem dos frangos tinha feito feitiço para seu filho. O sogro pajé acendeu seu cigarro comprido – fumo enrolado na folha seca e cheirosa do tabaco – acocorou-se ao lado da cama do menino e pôs-se a fumar. Entre uma tragada e outra ele encostava a boca no corpo febril da criança e fazia uma sucção barulhenta. O procedimento curou o menino um pouquinho – toda cura é um pouco eficaz, independente de sua origem. Ainda assim, era preciso descobrir se a doença era obra de um feiticeiro ou se era apenas um espírito que adoeceu o menino. Sendo um espírito, as curas por sucção deveriam bastar, sendo feitiço, seria preciso obrigar o feiticeiro a parar de fazer mal ao menino, caso contrário, ele poderia morrer. O sogro foi-se embora e no outro dia avisou a Sium: *eu fumei e vi. O homem que te pediu frango fez feitiço pro seu filho.*

Sium não hesitou. Os kawaiweté não são como os alto-xinguanos, que brigam nas sombras, ocultando suas hostilidades sob uma imagem pacífica enquanto se matam uns aos outros. Os kawaiweté são guerreiros. Num salto, atravessou a cidade, foi até o bairro de Nova Canarana, entrou na casa do feiticeiro e o acusou. O homem acovardou-se, disse que não era ele, que ele não era feiticeiro, que era amigo, que era família. *Todo feiticeiro nega*, pensava Sium, e continuou falando duro com o homem dos frangos. Entre os alto-xinguanos, a feitiçaria envolve muito mais medos e meias palavras. As acusações são genéricas, faladas em público para vários ouvintes, por medo de que o feiticeiro humilhado pela acusação direta se vingue de seu acusador certo, ou mesmo que o acusado inocente, irado pela acusação, decida vingar-se do acusador imprudente. Espera-se que as acusações que não delatam o culpado, planteiem nele o medo de ser descoberto, o que basta para que ele cesse de fazer mal a sua vítima. Mas Sium não é um alto-xinguano, não teve medo de abordar o feiticeiro cara-a-cara. *Eu nunca te fiz mal, eu te dei frango que você pediu, eu te dei tudo, porque você me fez mal?* – Sium falava com a voz firme. Repetiu a origem guerreira de seu povo e por fim, antes de partir, disse que o mataria, sem dó, se seu filho não melhorasse.

No outro dia o menino estava bom.

3.

Awakamu usava fones de ouvido, por isso não ouviu quando eu bati palmas, anunciando minha presença conforme a etiqueta da região. Estávamos dentro do IPEAX, o Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu, uma das duas únicas Associações Indígenas que mobilizam as diversas etnias do TIX, ambas com sede em Canarana. Eu já havia pedalado duas vezes até aquela casa, uma placa grande contendo a sigla IPEAX e o seu significado, mas o portão de ferro ia sempre fechado. Dessa vez, porém, entre o portão e o muro restava uma fresta pela qual eu pude espiar. Vi ali uma bicicleta, mas as portas das três construções que me eram visíveis estavam igualmente fechadas. A bicicleta entretanto, me instigava a entrar.

Abri o portão com cuidado, bati palmas, disse alguma coisa em voz alta. Ninguém respondeu. Avistei finalmente uma porta entreaberta e atrás dela um homem de fones de ouvido, sentado diante de um computador. Quando eu bati na porta, o homem levantou-se num sobressalto. Apressei-me em me explicar, como que tentando voltar no tempo e poupá-lo do susto. Já despido da cara de espanto, Awakamu Matipu me convidou a sentar.

Conversamos por um longo tempo. Ele me contou sobre sua família, sobre como ele pretendia ajudar o seu povo a despeito dos desafetos que tinha na aldeia, as palestras que havia dado, sobre a morte de sua irmã, sobre como ele pretendia lutar pelo fim da feitiçaria no Xingu através das instituições políticas dos brancos. As histórias de Awakamu eram muitas e atravessavam os espaços, os tempos, as perspectivas, com uma fluidez impressionante. Mas algo que as histórias tinham em comum era o horror pela feitiçaria.

A tarde começou a cair. Depois de salvar em meu *pen drive* alguns documentos, umas fotos tiradas da internet, um projeto escrito por ele, ele me convidou a ir embora. Caminhamos juntos até nossas bicicletas, estacionadas lado a lado e saímos da casa. Ele trancou o portão que ia entreaberto. Nos despedimos. Ele continuava com os pés fincados no chão e eu não queria ser a primeira a ir embora, como se tentando prolongar ao máximo aquele encontro tão fértil. Ele perguntou onde eu estava ficando, eu expliquei para ele onde ficava a casa, bem próxima à FUNAI. Ele sabia onde era. Nossa conversa tinha sido tão fluida, tão rica e aberta, que eu ficaria feliz se ele me fizesse uma

visita. Mas quando eu perguntei onde ele morava, a fluidez encontrou seu primeiro obstáculo. Awakamu disse que não me contaria onde morava, pois vivia escondido. Tinha medo. Da feitiçaria. E que não gostaria que eu soubesse nem mesmo a direção de sua casa.

Diante daquela resposta tão receosa, eu finalmente fui embora, deixando-o ali, em frente ao portão do IPEAX. Pedalei até o fim da quadra e voltei os olhos para trás. Não havia mais sinal de Awakamu.

4.

Eu estava deitada na rede quando a pessoa que falava no rádio aumentou o volume. Ficávamos eu e o rádio, um de cada lado da porta de entrada da casa: eu era a estrangeira, ele trazia notícias de fora. Numa certa manhã começou um burburinho no rádio, os Nahukwá foram se aglomerando em torno da mesa improvisada, a pessoa que comandava a estação aumentou o volume. Falavam exclusivamente na língua, e por mais que meus ouvidos estivessem se treinando para a escuta karib, eu mal conseguia discernir as palavras chiadas pelo rádio de comunicação. Eu finquei os olhos naquela aglomeração e assim que um de meus amigos afastou-se dali, já satisfeito com as informações que colhera, perguntei a ele o que se passava.

“Sumiu Yari”, ele me disse. Eu conhecia apenas um Yari no alto Xingu, um homem kuikuro que eu conheci na cidade, cuja irmã era uma amiga que eu prezava muito. “Yari? Irmão de Ana? Filho de Lessie?” eu perguntei, já um pouco preocupada com a situação. Meu amigo me confirmou que sim, Yari Kuikuro tinha sumido ontem à tarde. E agora amanhecera e nada dele voltar. Fiquei apreensiva. Segundo disseram no rádio, ontem à tarde alguém vira Yari pedalando sua bicicleta, dizendo que ia caçar macaco para uma de suas filhas que estava em interdição alimentar. As regras da menina tinham descido e enquanto durassem ela não podia comer peixe – principal fonte de proteína da dieta alto-xinguana. A menina então pedira ao pai que caçasse um macaco para ela, comida muito apreciada nessas ocasiões.

Yari pegou a bicicleta, a arma de fogo, e rumou para o mato no início da tarde. O dia correu e Yari não voltou, pela manhã a notícia já corria no rádio. Diziam que ele se

perdeu, que dentro do mato, sem saber encontrar o caminho de volta, Yari ficou louco e seguiu o macaco, que o levou para viver consigo. Yari tinha virado macaco e não voltava mais. A minha proximidade em relação à família de Yari me apertava o peito em preocupação e passei o dia todo ansiosa na rede, a espera de uma notícia boa. No dia seguinte, o rádio já anunciava que acharam Yari – longe, no mato, todo machucado, doido. A especulação dos Nahukwá se confirmava no estado de percepção alterado de Yari. Ele voltou para a aldeia bastante doente, delirante, num estado comum aos encontros diretos com a alteridade. Yari tinha entrado sozinho no mato e se encontrara com o espírito do macaco. O mato é o espaço dos espíritos, assim como a aldeia é espaço de gente; Yari estava sozinho, vulnerável num espaço onde a perspectiva dominante não era a da sua humanidade: a situação era de fato perigosa.

5.

Era já o mês de junho e Etsemu tinha os cabelos longos. A morte de um primo mais velho no último ano o fez entrar em luto e ele não cortava os cabelos desde que soube do seu falecimento. O cabelo é parte importante do corpo alto-xinguano, marca de sua diferença em relação aos outros: o corte reto e redondo, circulando a cabeça, é corte bonito no alto Xingu. Até mesmo aqueles que hoje cortam seus cabelos como os brancos, contornando as orelhas e deixando a linha da nuca mais baixa, em tempo de festa e ritual na aldeia, tratam de tentar deixar o cabelo o mais redondo possível. Todos querem estar bonitos nessa ocasião e a beleza do momento se assenta nas prescrições dos antigos. Na cidade porém, a beleza era outra.

Naquela tarde em Canarana, Etsemu sentia-se incomodado com o próprio cabelo. Poucas horas atrás, um grupo de brancos que estudavam junto a ele na Escola Estadual, olhavam excessivamente para o seu cabelo comprido, ridicularizavam-no, ele pensava. Apesar do desconforto, das troças dos colegas, Etsemu não sairia do luto. Ele não era fraco como seu irmão, que não aguentou e cortou logo os cabelos, lavando a tristeza do corpo muito antes do ritual mortuário que seu falecido primo receberia. Em tempo de luto, me contara Etsemu em certa ocasião, o indígena não deve se alegrar, e no alto Xingu a beleza é já um tipo de alegria. Por isso ele não podia cortar os cabelos, ou pintar o corpo com os belos padrões alto-xinguanos. Não devia tampouco fazer artesanato,

que é um objeto bonito, destinado a alegrar as pessoas. A vida do enlutado mira a morte do ente querido.

O irmão de Etsemu tinha chegado à cidade há poucos dias e logo foi ao barbeiro fazer um corte da moda, destes que remetem aos jogadores de futebol famosos. Etsemu desaprovava a conduta de seu irmão, mas não havia o que fazer, o que importava era que ele, um dos responsáveis pelo ritual do primo falecido, aguentasse. Ao final da aula ele caminhava para sua casa quando encontrou-se com outros dois primos mais jovens, meninos kalapalo muito queridos por ele, que acompanhavam o pai à cidade para fazer pequenas compras. Os primos, que estavam hospedados no Centro de Cultura, cumprimentaram Etsemu informalmente e três se puseram a passear juntos pela cidade, brincando uns com os outros como brincavam ao encontrarem em área indígena, rindo, quando por fim se despediram.

Passadas algumas semanas, as férias de julho vieram e Etsemu logo conseguiu uma carona até a aldeia kalapalo onde viviam seus primos. Dali ele tomaria outra carona, essa dias mais tarde, para chegar até a aldeia onde vivia sua família. O barco aportou na beira e logo que ele começou a trilhar a estrada de terra que conduz até as casas dos Kalapalo, seus primos correram até ele, intencionando brincar e se divertir como haviam feito na cidade. Mas Etsemu tinha o cabelo comprido, estava de luto pelo seu primo e seria imprudente se alegrar dentro da aldeia. Na cidade ele poderia se alegrar, mas na aldeia as coisas vão diferentes e Etsemu levava a sério suas obrigações.

De volta da visita, sentado ao meu lado na Praça do Avião, Etsemu me dizia, categórico: “O luto na aldeia é diferente do luto na cidade”. É preciso não confundir as coisas, e os seus primos o ofendiam profundamente quando imaginavam que ele romperia o luto na aldeia. “Na cidade você pode brincar um pouco, mas na aldeia não”. O *um pouco* da frase que ele proferia criava uma medida absolutamente subjetiva da quantidade de alegria plausível ao luto realizado desde a cidade e me fazia perceber que Etsemu me narrava a sua opinião pessoal sobre a adequação de uma regra da aldeia quando atualizada no espaço urbano de Canarana. E uma vez mais, Etsemu tomou a palavra: “Isso é o que eu acho. Você deveria perguntar para outras pessoas também”.

5. Sobre razões e desejos

A. Experimentações em Canarana

A maioria dos parque-xinguanos que estão hoje em Canarana – seja em breve passagem ou em estadia por tempo indeterminado – viveu a maior parte de suas vidas dentro do TIX. Eles cresceram entre parentes, falam ou pelo menos entendem a língua de seu povo¹, e mesmo os que não dominam a arte da fabricação das coisas, os cantos, as rezas e as histórias, sabem muito bem o que se espera do comportamento de uma pessoa em sua aldeia. O desenrolar da vida na terra indígena é tão diferente: lá, o que se come e o que se rejeita, o que se fala e o que se cala, o que se deseja e o que é preciso evitar são coisas que se definem por parâmetros que os parque-xinguanos, mesmo na cidade, afirmam conhecer e dominar. Podem não saber tanto quanto seus avós, podem não saber tanto quanto os chefes e anciões de suas comunidades de origem, mas, em Canarana, diziam-se senhores do mundo da aldeia, terra natal de si e dos seus parentes.

Recém-chegada a Canarana, desconhecida de tudo e de todos, rumei para o Centro de Cultura e Convivência (CCC), um espaço mantido pela FUNAI que funciona como uma casa de apoio para os indígenas alto-xinguanos e que se tornaria meu principal destino nos primeiros meses do trabalho de campo. Equipado com um rádio de comunicação, o CCC, ou Centro de Cultura, como todos geralmente o chamam, é frequentado não apenas pelos indígenas do alto Xingu em trânsito, mas por qualquer um que deseje falar pelo rádio com as aldeias. Ali também funciona o setor da FUNAI responsável por auxiliar os indígenas nas questões de previdência social, que atende todos os povos do TIX e que é conduzido por uma antiga servidora, Mirtô. Fazer empréstimos, pagar prestações, responder à justiça, solucionar problemas de documentação, cadastrar-se nos programas estaduais e federais de transferência de renda, são coisas que ela e um funcionário terceirizado devem ajudá-los a fazer, acompanhando-os quando necessário. O CCC está sempre cheio e quase todos os dias

¹ A exceção são os Yawalapiti e os Trumai, povos cuja situação linguística é atualmente um tanto sensível. Apesar de haverem, em ambas as etnias, alguns poucos falantes, entre os Yawalapiti a maioria das crianças fala outra língua indígena do alto Xingu como primeira língua; ao passo que entre os Trumai a maioria das crianças aprende como primeira língua o português (Guirardello, R. s/d).

mais indígenas chegam em motocicleta e mais freteiros – alguns pagos pela FUNAI, mas a maioria arranjados² pelos próprios índios – levam e trazem em caminhonetas e caminhões outros indígenas dos portos e aldeias.

O terreno foi doado pela prefeitura em 1995 para criação de uma casa de apoio aos indígenas do TIX. Pretendia-se fazer ali um centro para exibição de artesanato, mas o projeto não vingou. Os índios já frequentavam Canarana para fazer compras, vender alguns produtos da roça e do artesanato e, segundo Mirtô, ficavam dois ou três dias na cidade e voltavam para a aldeia. Mirtô conta que nos anos 1990 havia sim alguns indígenas morando em Canarana, mas eram ainda muito poucos, “de se contar nos dedos das mãos”. O número de parque-xinguanos em trânsito em Canarana também era muito menor. O acesso aos benefícios sociais era ainda incipiente no TIX³ e sem dinheiro próprio, nem da família, nem apoio da FUNAI, alguns indígenas dormiam nas ruas, ao relento. Isso faz mais de 20 anos. Durante os 8 meses que passei em Canarana no ano de 2014 e nos outros 5 meses que passei entre os anos de 2015 e 2017, eu nunca vi indígenas do TIX dormindo nas ruas. Sobre este tempo remoto, escutei histórias principalmente de Mirtô e de um pastor que dizia ter vindo ao Mato Grosso salvar esses “pobres coitados”. Filha de um grande cacique karajá, Mirtô é branca – isto é, se auto-define como tal. No primeiro dia em que me contou de sua vida, sua ascendência e sua branquitude, ressoando as palavras que ouvi do velho pastor, completou dizendo que “graças a Deus” ela não se assemelhava àqueles “pobres coitados” – os índios. O tempo em que os índios dormiam nas ruas é um ponto central para as histórias de inegável veio missionário⁴ que me contavam Mirtô e o pastor.

Mas fato foi que o centro de exibição de artesanato nunca saiu do papel. Dada a necessidade de abrigar os indígenas em trânsito, o Centro de Cultura logo se tornou uma casa de apoio. Eram os anos 1990, início da abertura dos caminhos de terra que ligam o rio Culuene a Canarana. Como por ali saiam quase exclusivamente indígenas do alto Xingu, a cidade se encheu de alto-xinguanos que iam e vinham da área indígena. O terreno era da prefeitura e por isso eu questionava à servidora por que os outros

² Como carona ou pagamento efetuado pelos próprios indígenas.

³ Carlos Fausto (comunicação pessoal) afirma que as primeiras aposentadorias chegaram nos anos 90 no Xingu, mas ainda em baixíssima escala.

⁴ Remeto-me aqui, à maneira como Peter Gow (2001) retoma a noção lévi-straussiana de História, como sendo necessariamente uma “história para”, marcada pela perspectiva de seu enunciadador.

indígenas que frequentavam a cidade, vindos do baixo, médio e leste TIX, não ficavam por ali também. Mirtô respondia: “Eles não gostam de se misturar”.

Era claro para mim que, no CCC, pessoas da mesma etnia amarravam suas redes mais próximas entre si, de forma que mesmo havendo apenas alto-xinguanos a ocupação do espaço era nitidamente heterogênea: como mostrei no Prólogo (cf. capítulo 1.A), no TIX, o sistema regional do alto Xingu preza pela autonomia das aldeias, que preservam diferenças colocadas em relação; no Centro de Cultura, analogamente, as etnias não se dissolviam num aglomerado alto-xinguano. Indígenas kawaiweté, ikpeng, yudjá e kîsêdjê – vindos de outras regiões do TIX –, eu nunca vi se acomodarem por lá: no máximo usavam o rádio de comunicação, conversavam alguma coisa com os funcionários responsáveis pela previdência e deixavam o Centro de Cultura. O Estado lhes autoriza o acesso indiferente às complexas questões que as relações entre os indígenas colocam.

Nos anos de 2014 e 2015 conheci dois homens que diziam, cada um deles, terem sido “o primeiro indígena a se mudar para Canarana” – um trumai, outro kamayurá –, no início dos anos 1990. Ambos me afirmaram que quando da doação do terreno do CCC pela prefeitura, o lugar “era mato”, algo que Mirtô, a servidora da FUNAI responsável pelo Centro, também costumava me dizer. Hoje, já mais de 20 anos depois, a cidade cresceu e o terreno que ficava “no mato”, entenda-se, pouco além do perímetro urbano, agora vai inteiramente loteado e o comércio se estende algumas quadras para trás do Centro de Cultura⁵. Basicamente, o CCC é uma casa com uma grande varanda de chão azulejado e cobertura de telhas. Dentro da casa ficam o rádio de comunicação e o escritório da FUNAI responsável pela previdência social; nos fundos, em 2014, ficava a base administrativa da FUNAI chamada Coordenação Técnica Local (CTL) responsável pela região do rio Curisevo, mas em janeiro de 2017 a CTL havia sido transferida para outro local (ainda na cidade)⁶; ao lado, há um banheiro e por fim, atrás de tudo, uma

⁵ As memórias da Canarana são anteriores à urbanização. “A gente vinha aqui caçar mutum” me disse uma vez um homem kamayurá idoso se referindo, estimo, a eventos da década de 60 ou 70.

⁶ É importante notar que as CTLs são centros que idealmente funcionam nas aldeias, não na cidade. Segundo o coordenador da CTL Curisevo, os caciques pediram-lhe que ele ficasse na cidade – algo perfeitamente possível dados o desejo e as expectativas que têm em relação ao acesso aos brancos. Também é possível, porém, que este coordenador fique em Canarana por preferir estar na cidade.

área com um fogão a lenha de alvenaria no qual os indígenas podem cozinhar – se tiverem lenha ou carvão, os utensílios e a comida, é claro.

Foi este o espaço que eu escolhi para começar: um lugar de maioria alto-xinguana, mas onde eu não me vinculava exclusivamente a ninguém de povo algum, pois ali éramos todos estrangeiros. Eu era uma recém-chegada, eles estavam de passagem. Nas primeiras semanas, ainda tateando meu fazer etnográfico e interessada em saber o que levava os indígenas do TIX a Canarana, eu perguntava àqueles que conhecia no CCC – pessoas em trânsito, portanto – por que eles haviam ido para a cidade. Em seguida, antecipando questões sobre os parque-xinguanos que residem naquele ambiente urbano, eu perguntava se eles gostariam de ficar em Canarana, de morar ali.

Quase todos tinham razões urgentíssimas para estar na cidade. A solicitação de um benefício, um problema com um documento, um filho nascido para registrar, o pagamento de uma prestação, um parente doente no hospital, compras para fazer, cartas para entregar na FUNAI. Todas essas são coisas-de-se-fazer-na-cidade e as respostas que ofereciam às minhas primeiras perguntas diziam que eles estavam ali para usufruir daquele espaço, usar daquilo de mais básico que Canarana tinha a oferecer-lhes. Na prática, entretanto, mesmo quem me respondia estar ali para resolver um documento, também fazia quase todas as outras coisas que os outros indígenas me citavam no CCC como razão para ir – os indígenas usavam a cidade, experimentavam-na.

Dessas conversas surgiram meus primeiros passeios na cidade na companhia dos indígenas. Conversávamos um pouco e algumas vezes eu os acompanhava no sol quente até o banco, o mercado, a loja onde ele pagaria sua prestação. Nos primeiros meses, as poucas vezes que acompanhei indígenas alojados no CCC até a casa de parentes, não entramos, ficamos na porta. As casas abrigam famílias, pessoas com estreitos laços de parentesco, num universo em que o gradiente de proximidade-distância das relações é tão importante, ou mesmo mais importante, que os laços genealógicos propriamente ditos. Uma casa, os parque-xinguanos diziam, “é só família”. Mas se todos que vivem em uma mesma casa e compartilham a vida doméstica entre si são “família”, como dizem os parque-xinguanos, é bastante raro que abriguem um núcleo familiar completo. É absolutamente comum que algum filho ou filha crescido tenha se casado na aldeia e esteja por lá fazendo parentesco – aplicando-se a cuidar dos próprios filhos, do cônjuge,

dos tios e avós. Algumas crianças pequenas, por vezes também optam por ficar com seus avós na aldeia, quando os pais se deslocam para a cidade (cf. Segundo Compêndio de Casos, n. 5). As famílias parque-xinguanas em Canarana, portanto, são fragmentos de parentelas que só se completam em área indígena.

Mesmo quando um parque-xingano tem outros parentes na cidade, vivendo em outras casas, o parentesco entre eles não é nunca tão intenso e atual quanto aquele que se dá entre corresidentes. Numa casa, tudo se compartilha: as pessoas conversam na língua, partilham suas histórias, opiniões e verdades. Elas dividem também as refeições, não necessariamente por comerem juntas, mas por comerem da mesma comida, cozida na mesma panela que vai sobre o fogão. Usufruem também, muitas vezes, dos objetos uns dos outros, não por nenhum tipo de compartilhamento coletivo, mas por empréstimos pessoais constantes. Tudo isso torna aquelas pessoas extensões umas das outras e aquela casa, o abrigo de pessoas que funcionam como um corpo estendido. A casa de um indígena é, portanto, uma ilha de parentesco no universo citadino de Canarana, como se ali as relações ao modo aldeão pudessem se colocar. Talvez por isso, quando eu passeava com indígenas em trânsito que eu conhecia no CCC, ficássemos sempre na porta das casas: entrar dava vergonha ao indígena que eu acompanhava e do lado de fora da porta era como se nos mantivéssemos firmes na cidade, ao passo que entrar nos transportaria, em alguma medida, para o universo relacional da aldeia.

Esse tema será melhor desenvolvido com o decorrer da tese. Por ora, cabe marcar que permanecíamos na porta, algum indígena saía da casa, cumprimentava aquele que me acompanhava, era apresentado a mim, trocavam algumas palavras, na maioria das vezes em língua indígena, e íamos embora, costurando as ruas da cidade um pouco sem rumo, parando nas vitrines das lojas para ver de perto algum produto exposto por detrás do vidro. Quando passeávamos, em geral, eu me sentia útil: eu falava melhor o português e eles se sentiam mais à vontade nesses espaços me tendo a tiracolo. Eu também completava com algumas moedas o pagamento de suas compras menores⁷. Além disso, apenas o fato de que eu encarava o sol para lhes acompanhar já dava aos indígenas alguma satisfação.

⁷ Os parque-xinganos costumam arredondar os preços para o valor em reais, ignorando os centavos (mesmo que algo custe R\$9,90), o que acarreta problemas para a forma como calculam o valor final da

Eu acompanhei Kuia, um homem nahukwá, ao banco, uma vez. Havíamos nos conhecido há pouco mais de um mês atrás, no CCC, quando ele viera tentar consertar seu gerador particular, mas o técnico disse que não tinha solução. Dessa vez o problema era outro, mas igualmente urgente: viera retirar o dinheiro do banco e pagar a prestação do *freezer* de sua filha. Eu perguntei se a filha morava na cidade. Respondeu-me rindo que não, que sua filha era pequena (pôs a mão na altura do joelho), que morava com ele na aldeia. Eu perguntei quantos anos ela tinha e ele disse “cinco”, titubeando. “Não é possível. Uma criança de cinco anos com um *freezer*?” – eu pensava enquanto ele refletia para retificar a idade da menina. “Seis anos” respondeu com mais segurança. Ela pediu um *freezer* para ele alguns meses atrás e ele comprou. Por isso, íamos sacar o dinheiro de dois benefícios relativos ao Programa de Transferência de Renda do Estado do Mato Grosso denominado Panela Cheia: o de sua mãe e o de sua esposa, cada um deles no valor de R\$68,00. As parcelas mensais do *freezer* eram de R\$124,00 e tardariam mais de ano para serem quitadas todas. Isso sem contar o fato de que ele não tinha mais um gerador, o que significava um *freezer* novinho em folha numa aldeia sem energia elétrica para fazê-lo funcionar. Mas vamos aos poucos.

Entramos no banco. Ele que conversava comigo na maior desenvoltura, no banco falava pouco e se mantinha alerta. Antes de passar pela porta, de escolher uma fila, ele sempre me perguntava se estava fazendo a coisa certa. Eu que nunca tinha sacado um benefício antes, fui bastante expansiva, fazendo perguntas aos guardas e orientando Kuia. Nesse momento eu nem me tocava que ele já tinha feito esse procedimento mais de uma dezena de vezes, e que, da perspectiva de meu ofício antropológico, não era eu quem lhe ensinava como se portar num banco, mas eu quem deveria aprender com ele como fazer isso. Da perspectiva dele, porém, minha postura servia de ícone do comportamento branco e ele se aplicava em observar-me. A expressão facial de Kuia tinha um quê de susto e de incompreensão e se eu o visse pela primeira vez naquele banco, duvidaria que ele falasse ou entendesse o português. Finalmente, chegada nossa

compra em relação à quantidade de dinheiro que têm. Devido a esse problema de arredondamento, nos mercados, era comum ver indígenas devolvendo mercadorias por conta de débitos pequenos. As horas e os minutos também são arredondados para o valor das horas. Se uma pessoa perguntar as horas e um parque-xinguano disser que são três, geralmente podem ser 3 ou 3:59, sem o menor problema. Os centavos e os minutos não são, em geral, uma questão para eles – e essa maneira com que eles encaram as horas e os centavos é uma grande questão para nós, brancos, quando nos relacionamos com eles.

vez, o atendente informou que no cartão não tinha dinheiro nenhum para ser sacado. Kuia aguçou sua expressão de incompreensão e disse que não, que não e que não, sacudindo a cabeça. Me olhou com certo desespero e eu assumi a conversa. O atendente me disse que provavelmente ele tinha feito empréstimos cujas prestações eram debitadas diretamente da folha de pagamento do benefício, comendo todo o dinheiro antes mesmo deste entrar na conta. Eu repassei a informação a Kuia, que negou sua veracidade, insistiu monossilabicamente um pouco mais, mas sem sucesso, fomos embora.

Sáímos enquanto ele me repetia que não tinha feito dívida alguma. Lá fora, porém, me disse que sua sogra fez, que não era ele, que era a sogra. Ele já não tinha mais a incompreensão no olhar, não estava frustrado, nem nada. Era eu agora quem me assustava: pus-me a explicar para Kuia que não importava quem fizera a dívida. Tantas vezes, nesses primeiros meses de campo, eu me via explicando aos indígenas coisas que eles obviamente conheciam. Pela conversa que se seguiu eu tive certeza de que Kuia sabia que o cartão era um só, que o benefício era indiferente a quem o retirava. Ele experimentava os limites do sistema do banco. Sem me dar conta de que era isso o que ele fazia na cidade, eu pensava na resposta que ele me havia dado como razão para estar ali – “sacar dinheiro e pagar prestação” –, notava que ele não havia conseguido fazer uma coisa nem outra e considerava a viagem de Kuia como um fracasso. Mas por mais caro que fosse viajar, e por mais que ficar no CCC misturado a outros indígenas de outras aldeias do alto Xingu não fosse uma situação ideal, eu não deixava de notar que Kuia não se afetava. Fomos até a loja onde ele ia pagar a prestação, ele explicou ao vendedor – seu conhecido – que não tinha dinheiro, que ia pagar depois, que depois “ia trazer o cartão”, e voltamos para o CCC.

Da primeira vez, não consertou o gerador. Dessa, não sacou o benefício, nem pagou a prestação. Circulou pela cidade, vendeu picolés por alguns dias, comprou *yakult* para seu filho, umas balinhas para os outros, arroz, óleo. E voltou. Muitas vezes eu vi a razão de ir enunciada pelos indígenas que eu conheci no CCC fracassar sem nenhum tipo de frustração por parte dos indígenas, ou se resolver em algumas horas, ao passo que eles ficariam ali por alguns dias. Tal como Kuia experimentava os limites do banco, os indígenas experimentavam a cidade, e os motivos que me ofereciam para estarem ali pareciam ser sempre um entre um milhão de outros igualmente verdadeiros, possíveis

e não hierarquizáveis para eles. Acompanhando-os na cidade, suas razões não me pareciam tão urgentes, quão menos me pareciam ser a *razão principal*.

Mas como disse, nessas primeiras conversas, eu fazia duas perguntas. Essa, sobre as razões de ir, cujas respostas não me esclareciam “a verdadeira razão” e outra, que indagava se queriam ficar, morar em Canarana. Feita a segunda, as respostas me pareciam, quase sempre, evasivas e contraditórias até. Sem dizer que sim ou que não, os alto-xinguanos muitas vezes me entregaram avaliações que eu não conseguia codificar como resposta àquilo que eu indagava. Ao questionar assim uma moça kamayurá, ela começou por dizer que em Canarana tudo era caro, tudo pagava, e então comparou: *na aldeia* não precisa de *nada*. Parecia que a moça queria ficar, mas que não tinha dinheiro, mas não era exatamente isso que ela havia me dito. Bastaria esse exemplo para mostrar a minha dificuldade em obter a resposta que eu queria. Mas outra conversa ocorrida no CCC, esta com um homem mehinaku, complexifica um pouco mais o ponto da moça kamayurá. Indagado se gostaria de ficar em Canarana, a primeira coisa que ele me disse foi que *na aldeia* não tem *nada*.

Diziam “na aldeia”, mas cada interlocutor se referia especificamente à sua própria aldeia, aquela habitada pela gente com quem mais se identificava por ter nascido, crescido ou morado muito anos ali – a aldeia onde tinha mais parentes, pois. Esse critério, sobretudo no alto Xingu, dizia mais que qualquer outro. Quando um indígena do alto, baixo, médio ou leste TIX me perguntava “você já foi na aldeia”, a pergunta se referia à aldeia dele, não a qualquer aldeia do Território. Dependendo da pessoa que com quem eu conversava, a palavra aldeia tinha um significante distinto, podendo se referir a comunidades de línguas, costumes e projetos de vida bastante diferentes. O TIX é um agregado heterogêneo riquíssimo de povos. Ainda assim, as ideias de que *na aldeia* não precisa de *nada* ou que *a aldeia* não tem *nada* eram bastante comuns inclusive entre indígenas de outras regiões do TIX que eu viria conhecer depois.

Nos primeiros meses, ainda no CCC, as respostas que os alto-xinguanos deram à minha segunda pergunta, me ofereceram, pelo menos, alguns elementos para localizar minha reflexão. Notemos como essas duas formulações soam, a princípio, opostas: na primeira, diz-se que na aldeia não se precisa de nada – que nela tem tudo, portanto –, na segunda, que ela não tem nada. Logo eu aprenderia que na aldeia existem e são necessárias muitas coisas também. *Nada*, aqui, se referia ao dinheiro, pois as afirmações

só são possíveis da perspectiva branca, cidadina, em que o capital é a medida de todas as coisas – tudo que o dinheiro mede se aglomera dentro disso que chamaram de *nada*, um universo que os parque-xinguanos muitas vezes optavam por manter fechado, fincando sua perspectiva na cidade. Partindo do princípio de que a vida urbana se define, em grande medida, pelo consumo capitalista, princípio englobante na população urbana brasileira que os parque-xinguanos identificam muito bem, a aldeia, de fato, não precisa de *nada*, nem tem de *nada*.

Mas o nó das respostas não se desatava por eu reconhecer a perspectiva desde a qual elas eram enunciadas. Era comum que uma mesma pessoa me oferecesse imagens discordantes que amarravam, num mesmo discurso, diferentes perspectivas. Quando conheci Ügü, um homem kalapalo da aldeia Caramujo que vi voltar tantas vezes no CCC, fiz-lhe minhas perguntas habituais. Ele viera resolver problemas em seu CPF. Eu não entendia o que isso significava, ele tampouco, mas Mirtô o acompanharia até a Receita Federal⁸. Sobre o desejo de ficar, minha segunda pergunta de praxe, Ügü disse: “eu não fico não”. Me era impossível avaliar se ele não permanecia por desejo de voltar ou por impossibilidade de ficar, mas a conversa seguia e ele passava a me contar que na aldeia – dizia da *sua aldeia*, claro – o que alimenta vem da terra, da roça, da floresta e do rio, despidos de asfalto. Que quando quer peixe, basta pescar, sem ter de pagar por isso, ou que quando quer beiju, a mulher faz, de graça também. Roçar, pescar e caçar dão trabalho, mas não precisam ser feitos nas horas de sol mais quente. Não dá para saber porque os brancos escolhem trabalhar tão próximo do meio dia. É como se fosse para ser pior – refletia. Me dizia que na aldeia não, as pessoas trabalham quando querem. Em sua explicação ele não dizia de necessidade, mas de querer, traduzindo algo que eu costumava chamar de razão por desejo. Diante das respostas que me dava sobre o porquê de ele não viver na cidade, eu vislumbrava em seu discurso um quadro idílico sobre sua aldeia, na toada de que “a terra é boa e plantando dá”.

Já a cidade não – Ügü continuava. É preciso pagar por tudo, para comer, para morar, para beber água e usar o banheiro. O fato de que é preciso pagar para usar o banheiro das rodoviárias é, para todos os parque-xinguanos, o cúmulo do desvario criado pelo capitalismo dos brancos. Eles sempre mencionam este fato ao dizer das

⁸ A receita federal mais próxima fica em Barra do Garças, cidade a pouco mais de 300 km de Canarana e Mirtô o acompanharia até lá.

dificuldades da cidade. O conhecimento no alto Xingu é pago, de forma que trocar objetos por dinheiro não lhes parece, pelo menos hoje, tão estranho assim (cf. Barcelos Neto, 2008 :47-52). Mas não poder aliviar-se de suas necessidades mais básicas por não ter umas moedas no bolso cruza a barreira do absurdo⁹. A moça kamayurá a quem me referi, invertia a ordem do argumento e me dizia que na cidade é difícil, que tudo paga, e que na aldeia *não precisa de nada*. Sim e não, mesmo quando enunciados, eram a parte menos relevante das respostas e apareciam como uma espécie de quociente da pergunta enrijecida que eu fazia – mesmo assim, o que se seguia era denso e me aproximava, um passo que fosse, daquilo que impulsionava os parque-xinguanos em direção a Canarana.

O argumento de Ügü que ia tão coerente, claro e distinto – ingenuamente, eu vislumbrava em sua resposta a aldeia como paraíso fértil e a cidade como inferno capitalista – se excedia em dizer que na aldeia não precisa *de nada*, pois logo o argumento seria torcido do avesso, por uma nova imagem que já vinha inscrita na sua primeira fala. Não era bem assim, ele passou a dizer. “Você acha que é fácil? Quero ver você cortar árvore para construir a casa do parente, mesmo com motosserra”. Dói, cansa. Era como se aquele breve comentário sobre a dificuldade do trabalho na aldeia – “roçar, pescar e caçar dão trabalho” ele disse – agora ganhasse corpo e me fosse exposto em primeiro plano. Abrir roça é difícil, ele dizia, cansa muito, e é preciso cuidar todos os dias para que os porcos do mato não destruam tudo. E tem os bichos perigosos, claro:

⁹ Na aldeia algo assim é simplesmente impensável. Não que não haja dinheiro por lá: hoje, com funcionários indígenas assalariados da saúde e da educação, com a proximidade das cidades, empregos temporários na lavoura e na construção civil, benefícios sociais, já existe uma pequena circulação monetária dentro do TIX e, em algumas aldeias, há pessoas que ocasionalmente se dispõem a pagar por comida (como peixe, farinha e polvilho) ou serviços (principalmente ligados à construção de casas e derrubada de roças). Além disso, especificamente no alto Xingu, quase todos os grandes pajés, que antes cobravam em bens de valor que correspondiam sobretudo às especialidades produtivas de cada povo - colares de caramujo karib, cerâmicas aruak, os arcos pretos kamayurá - cobram agora também em dinheiro. Os feiticeiros também podem fazer feitiços por encomenda, cobrando caro por isso. Ouvi sobre um feiticeiro que colocou um tumor no ventre de um homem pela quantia de 5 mil reais, e de um sem fim de curas de pajés pagas com dinheiro, fogões, freezers, geladeiras. A dominação do dinheiro, porém, tem ainda alguns limites óbvios para os indígenas do TIX, e pagar para urinar é algo que não faz o menor sentido. A economia capitalista não é, hoje, definitivamente, um discurso dominante nas vidas parque-xinguanas, não serve de fórmula básica para compreensão de suas relações e não subsume as diferenças da aldeia nas diferenças de renda que projeta.

cobras, onças. Tem espíritos. Tem também doença do índio, feitiçaria, “você não entendem”. Era tudo difícil à beça.

Eu mal conseguia absorver aquele novo mundo perigoso que Ügü me traçava e ele torcia seu argumento uma vez mais: é difícil, “mas quando precisa de alguma coisa, o parente ajuda”. De novo, ele retomava um tópico que ia escondido no argumento anterior, o de que um parente ajuda o outro a construir sua casa – dizia da canseira de se cortar árvores para tal –, e o desenvolvia agora como argumento maior. Se você não saiu para pescar e seu parente o fez, ele vai te dar um peixe, assim como quando o oposto ocorrer, você vai dividir seu pescado com ele, continuava. Se seu parente tem uma camisa bonita, uma caixa de som potente, um celular de última geração e você gosta muito, muito mesmo, existe uma boa chance dele te entregar o objeto de seu desejo e a recíproca também é verdadeira. E se você adoecer, serão seus parentes quem pagarão os pajés para tentar curá-lo.

Diante de tantos meandros, eu percebia que dizer que na aldeia não precisa *de nada* e que na terra basta plantar e que no rio tem peixe, como me disseram diversas vezes os indígenas, tinha uma série de exceções e não implicava que Ügü visse a vida em sua aldeia como idílica, plena dos bons ideais da partilha e do bem comum. De fato, a generosidade é importante na aldeia e guia as relações mais próximas do parentesco, mas só é possível oferecer mais para alguém, mostrar-se generoso, portanto, devido à recusa em compartilhar com outros. O esquema básico da generosidade faz dela a marca das boas relações, em oposição a relações menos intensas, menos positivas, onde a generosidade não incide com tanta força. Nem tudo é dividido entre todos e as relações na aldeia definitivamente não são indiferenciadas; mas as coisas tampouco ficam retidas em um só, havendo rotas que aproximam os indivíduos e apaziguam suas diferenças. Assim, quando Ügü me dizia que os parentes eram generosos, ele pintava uma imagem da aldeia que a mim parecia idílica, mas que já continha em si o embrião de seu fracasso, pois não há aldeia em que todos sejam igualmente parentes. A circulação de bens e alimentos tem rotas específicas que se desviam de uns para aproximar-se de outros, marcando diferenças necessárias à vida em comunidade.

A vida nas aldeias parque-xinguanas se assenta na generosidade, no respeito e no comedimento como marcas da diferença entre as relações e se constrói como um caminho do meio entre o excesso de relação e sua escassez profunda. Em excesso, a

generosidade funda o parentesco incestuoso e indiferenciado, em escassez, a inimizade avara e sem relação. Em excesso, isto é, destilado de maneira indiferenciada entre as pessoas, o respeito impede a intimidade e faz o parentesco ruir, em escassez, ele homogeneiza outra vez as relações, desta vez como proximidade excessiva. A vida na aldeia requer um caminho do meio, onde nada é demais, nem é de menos. Nas primeiras palavras do capítulo 3, contei que *respeito* – dito assim em português – é um valor reivindicado por todos os indígenas do TIX, que remete a uma relação de atenção e cuidado diante daquilo que, mesmo tendo ar de família, pode se revelar perigoso. O perigo é o excesso para mais ou para menos, por isso Ügü me dizia das benesses da vida na aldeia e da positividade das relações que lá se instauram, mas depois sempre tinha de recuar e seguir seu discurso no caminho oposto. O vai e vem das respostas marcava que a produção de relações sociais no TIX é avessa aos excessos, e que, na aldeia, o bom caminho é o caminho do meio.

Estes discursos dúbios por vezes eram opiniões de pessoas diferentes, ou conversas distintas com uma mesma pessoa, mas passaram também alguns casos como o de Ügü, que me apresentava todas essas imagens sucessivamente, sobrepondo a ponta de uma imagem ao começo de outra. Nas falas de Ügü, como mostrei, o giro no argumento emergia de dentro mesmo da ideia que ele primeiro me apresentava. Essas conversas mostravam com coerência e retidão impressionantes os valores que os parque-xinguanos atrelam à própria aldeia: um espaço que proporciona a atualização de relações comedidas, respeitadas e generosas com algumas pessoas específicas, que se atualizam como mais parentes, mas que noutro momento, poderiam se atualizar como não-parentes ou mesmo como inimigos. Como a literatura lembrou tantas vezes, o termo “parente” funciona como um marcador enunciativo que indica a posição de um sujeito e não como um substantivo de conteúdo determinante. “Parente” é, na verdade, uma relação, não um termo (cf. Viveiros de Castro, 1996; Vilaça, 2002).

A ideia de que a aldeia congrega os valores da comensalidade, da partilha, da convivência e do respeito, em oposição à vida na cidade, é comum em contextos urbanos de interação indígena. Em São Gabriel da Cachoeira, cidade do Amazonas cuja população é majoritariamente de indígenas rio-negrinos, as mulheres índias se referem frequentemente à “comunidade”, um termo de contraste com a cidade que diz de um modelo de existência indígena (Lasmar, 2005). Em Canarana, os parque-xinguanos

costumavam me dizer sobre a aldeia em sentido pessoal, similar à comunidade rio-negrina, mas os valores que me eram apresentados como colados a ela estavam ali sempre prontos a se inverter, como pudemos acompanhar no relato sobre Ügü. O perpétuo desequilíbrio que Lévi-Strauss ([1991] 1993) entreviu no pensamento ameríndio se manifesta aqui nas balanças daquilo que Ügu me dizia ser bom e ruim (difícil, doloroso). O parentesco une uns e separa outros, mas é esta senda instável – o caminho do meio – que os parque-xinguanos reconhecem como definidora do modo de existir em suas próprias aldeias.

Eu não tardei muito a perceber que minhas perguntas sobre as razões e os quereres simplesmente não funcionavam: eu, que queria saber daquilo que lhes impulsionava e atava à cidade, lhes colocava diante de uma *alternativa infernal*¹⁰. Na primeira, aquela sobre a razão de ir, a resposta mais provável me oferecia um elemento, ou uma série deles, de algo que era muito maior. Não me mostrava como esses elementos se articulavam, nem as expectativas parque-xinguanas em relação àquela viagem, e a despeito de suas respostas precisas, nos dias que passavam na cidade, eles faziam muito mais do que diziam: tal como Kuia experimentava os limites do banco, os indígenas experimentavam a cidade. Ademais, é importante lembrar que eu era a dominante do português e que por melhor que o falassem e compreendessem, essa era a segunda língua dos indígenas, algo que muitas vezes os fazia simplificar as respostas e as traduções que solicitei. Se eu pedia uma razão *maior* para terem ido a Canarana, eles me davam, em geral, uma razão *qualquer*.

Na segunda eu perguntava de querer permanecer na cidade, de vontade, de desejo, mas eu fraseava em termos de ter ou não ter, de forma que isso que eu chamava *querer* só poderia operar como uma razão certa. Juntas, as duas perguntas me mostravam que os motivos para ir e as vontades de ficar não se desenhavam para os parque-xinguanos como iluminações da mente, como razões enumeráveis. Se eu fraseava como razão e querer, meu pensamento moldava ambas as perguntas em razão – a razão de ir e a razão de querer ficar ou de querer voltar. Aos poucos, entretanto, eu pude notar como os quereres – os desejos – traduziam melhor as respostas que os

¹⁰ A expressão é de Stengers & Pignarre (2005). Segundo explica Mello (2009 :28), alternativas infernais são “situações que não parecem deixar escolha a não ser a resignação ou uma denúncia que soa vazia, marcada de impotência, porque não oferece nenhuma possibilidade de tomada de ação”.

parque-xinguanos me ofereceram para ambas as perguntas. Não era só um jogo de palavras: os desejos não têm caminhos certos como as razões. As razões se enumeram por se aglutinarem, sem poderem, portanto, se contradizer, fundindo um motivo a outro e produzindo um híbrido a partir daí. A matemática mesma pintou seus pressupostos: as razões são relações que só podem ser traçadas entre “duas grandezas da mesma espécie” (Vianna, [1882] 1914 :185), de mesma natureza – de mesma perspectiva, para traduzirmos a noção da disciplina exata para o vocabulário antropológico que aqui me interessa.

Já os desejos operam por vias em arabesco, acoplando elementos e perspectivas distintas, um após o outro, sucedendo-os sem fundi-los, sem pretender extrair deles qualquer tipo de quociente. A referência aqui é à psiquiatria materialista de Deleuze & Guattari ([1972/1973] 2010) que propõe uma noção de desejo como uma relação produtiva entre elementos díspares, que produz justa e continuamente o sujeito. A produção se manifesta na transformação contínua do corpo dos sujeitos e não em uma atadura a uma imagem sombria do objeto desejado. No mundo dos desejos, o nó que se fazia entre juízos positivos e negativos sobre a aldeia ou sobre a cidade – o sim e o não de minha segunda pergunta – poderiam coexistir, sem contradição, pois os elementos se agregam formando o que Nunes chamou de “dois sem intervalo”, uma existência dupla e não uma ambiguidade (Nunes, 2010 :76). Se a razão projeta uma vida urbana a ser alcançada, o desejo perfaz um engajamento produtivo com o espaço, onde o que se produz é diferença e o que se obtém são infinitas possibilidades criativas – transformações.

Ügü comprimia em seu discurso, as afirmações da mulher kamayurá e do homem mehinaku: a aldeia não precisa de *nada*, mas também não tem *nada*, logo, de uma perspectiva o que há na aldeia é muito, de outra, o que há é *nada*. A afirmação tende a ser lida na chave do óbvio, entenda-se, desde a perspectiva branca e maior: é claro que os indígenas não ficam na cidade por que não têm dinheiro e é claro que na aldeia não tem nada. Se diante das respostas eu as reduzisse do querer à razão e me contentasse com as figuras da necessidade que reinam soberanas na antropologia nativa ocidental, elas perdiam seu rendimento tal como a primeira questão sobre as razões pelas quais os indígenas vão a Canarana. Essa análise obscena apagava inclusive a diferença que havia entre as respostas da moça kamayurá e do homem mehinaku – indagados se

queriam ficar, diziam que “na aldeia não precisa de nada” e que “na aldeia não tem nada” – e perdia um nível de complexidade do discurso que só pude resgatar fazendo o caminho inverso, das razões aos querereres, aos desejos. Dessa maneira, a despeito da razão enunciada (a lista dos motivos urgentes para se estar na cidade, a opção por querer ou não querer morar ali) o desejo podia se acomodar na tensão entre as perspectivas da aldeia e de Canarana, sempre presente em nossas conversas.

Até aqui apresentei algumas respostas fulcrais que os indígenas alto-xinguanos me ofereciam, no CCC, para minhas perguntas iniciais, na forma mesma como essas respostas me eram proferidas. As torções que eu identificava nesses discursos eram fruto da inversão daquilo que eu via como uma “avaliação qualitativa feita pelos indígenas a respeito da aldeia e da cidade”. Era como se eles me dissessem que a aldeia é boa, pois é fácil; que parece fácil, mas é difícil; que é difícil e por isso é ruim – e que nada disso contradizia o fato de que a aldeia é boa. Os contorcionismos daquilo que muitos me disseram me deixavam tonta e eu saía dali sem saber muito bem qual era o argumento, a razão principal daquela conversa. Dessa perspectiva simplista, o que me diziam era impossível, inconcebível, escapava à lógica do pensamento racional. Avaliado noutra chave, porém, podemos perceber que o germen da contradição vinha inscrito já em cada parcela do argumento e que ao torcer o que havia dito, o indígena apenas evidenciava esse fato para mim. Ele não construía, hora nenhuma, uma imagem de aldeia puramente boa, ou de cidade puramente ruim, nem vice-versa. As engrenagens do desejo, entretanto, estavam postas: um bem delineado confronto de perspectivas e um intuito de experimentação das possibilidades urbanas em Canarana.

B. Da legitimidade dos deslocamentos

O Centro de Cultura foi o primeiro lugar em Canarana que frequentei com alguma regularidade, mas desde o primeiro dia tentei conhecer e ocupar também outros espaços. A etnografia na cidade coloca algumas questões particulares se comparada às etnografias das “sociedades de pequena escala” (Magnani, 2002). Para sustentar a diferença do fazer etnográfico nesses dois campos privilegiados da antropologia, Magnani insiste em imagens como a de Evans-Pritchard entre os Nuer do Sudão, que da porta de sua “barraca podia ver o que acontecia no acampamento” ([1940] 1978, p. 20

apud Magnani 1996, 2002). Desde a janela de seu apartamento, por sua vez, Magnani continua, o antropólogo na cidade vê apenas um ínfimo fragmento daquilo que lhe cabe etnografar. A imagem, obviamente, é bastante simplificada. A noção de totalidade, o pressuposto da circunscrição social e do acesso irrestrito às infinitesimais nuances da vida aldeã há décadas já não se sustentam nas etnografias. Ainda assim, há que se reconhecer que a cidade tende a pulverizar as possibilidades espaciais do fazer etnográfico e, diante disso, nos primeiros meses, antes de estabelecer relações mais consistentes, me esforcei em frequentar o máximo possível de lugares onde os parque- xinguanos se concentravam.

Fiz algumas tentativas no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), mas o coordenador da época, um homem kamayurá, me recebeu brevemente uma única vez – ao longo do tempo, encontrando-o em outras situações, ele me disse ser contra pesquisas que tomavam os indígenas como objeto. Me tratou de maneira hostil todas as vezes que nos encontramos. Não havia por que insistir. Aproveitei-me da pluralidade de caminhos que a cidade me oferecia e busquei então as duas associações multiétnicas do TIX: a Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), que preza pelos interesses do Território como um todo¹¹ e o Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu (IPEAX), que atua sobretudo junto aos povos do alto, mas também em outras regiões do TIX. A sede do IPEAX estava desativada à época, devido a um problema com sua última prestação de contas: costumava ficar ali apenas um homem matipu (cf. Primeiro Compêndio de Casos, n.3) que se tornou um interlocutor importante com o tempo. A ATIX, por sua vez, estava a todo vapor.

Incluí as visitas à ATIX em minhas atividades diárias e, como esta fica a apenas a alguns metros de distância da sede da FUNAI, sempre visitava as duas instituições em minhas andanças. Todas as semanas eu conversava longamente com seus funcionários indígenas. Chamava essas conversas semanais de entrevistas. Discutia com eles a configuração de minha pesquisa, pedia que me contassem um pouco sobre “os indígenas em Canarana” (assim, na terceira pessoa) ou sobre sua trajetória pessoal. Perguntava também sobre temas que me haviam intrigado nas conversas que tive

¹¹ Depois eu saberia que a ATIX tem um vínculo importante com Instituto Socioambiental, principal OSCIP – antes dizia-se ONG - que atua na região, alvo de algumas rixas e desacordos entre os indígenas sobre sua atuação no TIX, sobretudo no alto Xingu.

naquele ou noutros espaços. No início de 2014, o coordenador regional da FUNAI Xingu era um homem kîsêdjê, seu substituto, kawaiweté. Na ATIX, o presidente também era um homem kîsêdjê, seu vice um homem kuikuro, o tesoureiro, kawaiweté. Havia também duas mulheres: a secretária, uma jovem moça trumai e a faxineira, Sarah, a mulher kuikuro de quem falei no primeiro relato do Primeiro Compêndio de Casos. Havia também outros funcionários de outras etnias, com quem travei boas relações. As pessoas que citei, entretanto, tiveram um valor inestimável para o meu entendimento do campo, me receberam de maneira gentil e solícita, e compartilharam comigo reflexões refinadas sobre as questões que eu lhes colocava. Algumas delas, sobretudo as mulheres, se tornaram minhas amigas e me permitiram meus primeiros passos etnográficos para além dos espaços institucionais e das conversas agendadas (“entrevistas”).

A recorrência destas “entrevistas” me deixava à vontade para voltar a estas instituições mais vezes na semana. Eu voltava sem motivo algum, para não fazer nada, exatamente. Cumprimentava os indígenas que estavam ali e sentava. No tempo que morei em Canarana, fui convidada para passar tardes a fio ao lado de pessoas que falavam pouco ou nenhum português e, mesmo diante de meu desconforto em estar ali “sem fazer nada”, “sem falar nada”, minha mera presença já contava para eles como interação positiva – e eu concluía assim, pois seguiam me convidando a dividir a tarde. Percebi isso apenas muito depois, mas já nesses primeiros meses, sentava-me nas cadeiras de espera da FUNAI ou na grande mesa de madeira que fica nos fundos da ATIX e deixava o tempo passar.

Por estes dois lugares passam, diariamente, um número enorme de indígenas do TIX. Na FUNAI, a maioria espera para falar com o coordenador – entrega-lhe em mãos ofícios (cartas extremamente formais escritas no computador e endereçadas ao “Excelentíssimo Senhor Coordenador Regional”) com solicitações de material de construção, transporte, financiamento para realização de festas, além de uma infinidade de outras requisições. Enquanto eles esperavam, acabávamos sentando-nos lado a lado e conversando, pois. Havia pessoas em trânsito e pessoas que viviam em Canarana, que levavam para o coordenador demandas pessoais e de seus parentes na aldeia. Na ATIX, o fluxo de demandas é menor – há menos recursos –, mas o espaço possui internet, cafezinho, água gelada e algumas vezes suco e bolacha. Com isso, pessoas que têm

algum tipo de parentesco (pais, esposas, filhos, irmãos, sobrinhos, tios e mesmo *primos*¹², palavra que usam em português para se referir a qualquer tipo de parentesco incerto entre pessoas da mesma geração) com os funcionários passam várias horas ali. Como já mencionei, entre os funcionários tínhamos pessoas do alto, baixo, médio e leste TIX, o que fazia destes parentes um grupo bastante variado de pessoas.

Além disso, em 2014 se dava, no Brasil e no Xingu, a popularização do *smartphone*, que se tornou mais barato e acessível (Leite, 2017). Conectados à internet, os *smartphones* permitem baixar um conteúdo que pode ser acessado depois, a despeito do sinal telefônico (que inexistia nas aldeias) e do pagamento de contas e créditos (é ínfimo o número de casas indígenas com internet em Canarana e de pessoas com contas ativas de telefone). Na ATIX, portanto, eles podiam abastecer-se de mídias, fazer pesquisas, se conectar às redes sociais e conversar no *Facebook* ou no *WhatsApp*. Ambos os lugares estavam sempre cheios de parque-xinguanos passando o tempo, esperando para serem atendidos pelos funcionários ou usando a internet, de modo que, na medida em que se familiarizaram com minha presença, o fato de eu estar ali “à toa” rapidamente se diluía na circunstância geral. Passamos a conversar e logo eu fazia novas relações.

Na FUNAI e na ATIX, conversando com os indígenas que residem na cidade, formulei uma terceira pergunta para minhas primeiras interações, que assim como as duas primeiras analisadas na sessão anterior também pecava por sua rigidez: *por que você deixou a aldeia?* As razões, como disse, enquadravam minhas primeiras abordagens. Os funcionários homens tinham uma resposta certa: vieram ocupar o “cargo”, palavra que usam para dizer dos postos de trabalho nas instituições voltadas para o atendimento indígena. Vieram ajudar a comunidade, que é como se referiam, nesses casos, à sua aldeia. Algumas vezes até, ajudar *o povo do Xingu*¹³.

A resposta propunha uma solução para aquilo que eu queria saber: as razões de terem optado por deixar a aldeia para se fixarem em Canarana. O interessante era que,

¹² A palavra também é usada, em português, para se referir aos filhos e filhas dos tios maternos e paternos de ego, mas sua extensão, como eu disse, é potencialmente muito maior.

¹³ É interessante notar que estas respostas unânimes eram exclusivas aos homens. As mulheres, mesmo as que trabalhavam ou frequentavam a escola, não diziam terem se deslocado para a cidade pelo trabalho, mas pela família (acompanhando filhos, filhas ou marido) ou pela doença (em busca de tratamento médico). Absolutamente relevante, a questão, entretanto, não pode ser desenvolvida na tese, e será retomada em trabalho subsequente.

se eu ficava satisfeita com a razão que os parque-xinguanos me ofereciam, eles, por sua vez, me pareciam um pouco ofendidos com a pergunta, como se os cargos que ocupassem devessem falar por si só. Estávamos dentro de uma instituição, eles sentados em cadeiras de rodinhas, uma mesa separando nossos corpos, numa conversa com hora marcada – sendo eu uma moça branca da cidade, como eu poderia lhes perguntar tal obscenidade? A mesa, o ar condicionado, as roupas que eles vestiam, não eram suficientes para me dizer que eles haviam deixado a aldeia para trabalhar numa instituição? Afinal, trabalhar na FUNAI ou na ATIX deveria justificar sua presença na cidade, sobretudo desde a perspectiva branca, que tende a organizar a experiência por causalidades únicas ou pelo menos hierarquizáveis. Se eu pedia uma razão, eles me davam uma razão *das boas*, e ainda por cima, uma razão que deveria ser evidente para mim que instituía com meu corpo, pelo menos nestes primeiros encontros, uma perspectiva branca e cidadina para nossa interação.

O que era obsceno para eles definitivamente não o era para mim. Eu fazia essa pergunta pois não conhecia suas histórias e, desde meu ponto de vista, eles poderiam tanto ter se mudado para Canarana a fim de ocupar o cargo, quanto ter se mudado primeiro, por outra razão, e depois assumido sua posição institucional. O cargo poderia *ou não* ser a razão de sua mudança. Entretanto, da perspectiva parque-xingwana, isso não parecia ser de todo verdade. Para um indígena vindo do TIX, o cargo sobredetermina a razão de estar na cidade, a despeito de onde a sua assunção se enquadra no tempo. Se o indígena nasceu na cidade, cresceu na cidade e hoje ocupa um cargo, ele me dirá que vive ali *porque* o ocupa, *para* ocupá-lo. O que eu entendia por razão, eles entendiam por desejo no sentido deleuze-guattariano que informa essa análise, no sentido de engajamento produtivo. Eu perguntava o *porquê*, eles me diziam *como* estavam na cidade.

Nas conversas que sucediam minha pergunta rija falávamos sobre nossas vidas e contávamos nossas histórias, evidenciando nosso equívoco diante das razões para terem deixado a aldeia. Lembro quando perguntei a Taakwat Kawaiweté, funcionário em uma destas instituições, por que ele achava que os parque-xinguanos saiam com frequência cada vez maior do TIX para se estabelecerem nas cidades, dizendo dos indígenas assim, na terceira pessoa. Ele me respondeu com seriedade: “deixar a aldeia é sempre uma questão de família”. Diante de minha pergunta precisa, ele me oferecia

uma resposta difusa. O que Taakwat queria dizer por *questão de família*? O que se escondia por trás deste enunciado? Para avançar nesse ponto, foi preciso perceber que as respostas parque-xinguanas que me soavam tão razoáveis não correspondiam exatamente ao que eu queria saber.

Kuikife foi uma das poucas pessoas que me procuraram espontaneamente na cidade para falar sobre minha pesquisa. Era meu primeiro mês em Canarana, eu estava na casa do ISA quando bateram na porta a secretária da ATIX – moça trumai – e Kuikife, um homem karib do alto Xingu que beirava os trinta anos. A moça havia contado para ele sobre minha pesquisa, sobre minhas perguntas, e ele mostrou-se interessado. Como a ATIX fica a menos de uma quadra de distância da casa onde eu estava, ela o levou até mim e nos apresentou. Convidei-o para entrar. Ele me disse que também vinha pensando numa pesquisa sobre os indígenas em Canarana, com foco nos estudantes, porém. Disse que ele estava ali para estudar, para ajudar a comunidade, mas que a cidade estava cheia de jovens parque-xinguanos que “falam que vão para estudar, e não estudam nada. Ficam por aí, na rua, com amigo. Não é para ajudar comunidade não. Meu sonho é ser médico e conseguir alguma coisa para a comunidade”. Eu perguntei se *essas pessoas* a quem ele se referia iam à escola. “Não vai não”, disse, mas logo retificou, “até vai, mas não aprende nada, não vai saber alguma coisa depois. Não é estudante não”.

Kuikife questionava a razão principal que a maioria dos parque-xinguanos estudantes que conheci na cidade me haviam oferecido para justificar sua presença em Canarana. Mais do que isso, ele fazia uma diferenciação entre os estudantes que estão em Canarana para estudar *mesmo* e aqueles que estão sim matriculados nas escolas, mas que não se dedicam aos estudos, desperdiçando o investimento que os parentes fazem quando um de seus jovens vai estudar na cidade. Kuikife objetivava em termos de pesquisa aquilo que mais interessa aos parque-xinguanos no que tange ao deslocamento de um indígena da aldeia para a cidade: que a pessoa que se desloca o faça com o respaldo da sua comunidade. Nessa crítica, ficava claro que ele assumia a perspectiva da aldeia, que é a perspectiva dos parentes, identificando-se com a comunidade desapontada e enaltecendo sua própria postura. Diferente de muitos outros, Kuikife estava em Canarana para estudar *mesmo*.

É comum que os indígenas aldeados que ganham aposentadoria ou bolsa família entreguem seus cartões para seus filhos que vivem na cidade usufruírem do benefício, mas o investimento que vem das aldeias não é apenas de dinheiro. Os *parque-xinguanos* investem uma pessoa, uma extensão da comunidade, e arriscam-se com ela nessa mudança. Os indígenas na aldeia e na cidade possuem um grande cuidado quanto à imagem que os brancos fazem deles e temem as implicações políticas que estes encontros com os brancos na cidade podem ter. Retomarei esse ponto adiante, mas por ora cabe destacar que a pesquisa de Kuikife pretendia expor para as comunidades do TIX o fracasso de alguns de seus investimentos. As diferenças entre os indígenas em Canarana não diziam apenas da etnia, da língua falada ou da aldeia de origem dessas pessoas. Mais do que isso, o que Kuikife me mostrava é que a presença indígena na cidade podia ser avaliada por distintos critérios de legitimidade, produzindo novas diferenças entre os *parque-xinguanos*, diferentes daquelas que se produzem no contexto da aldeia.

Da perspectiva da comunidade de parentes, que tem como espaço focal a aldeia, o critério para a avaliação de legitimidade do deslocamento para a cidade é aparentemente simples. Quando uma pessoa deixa a aldeia pouco apoiada pelos indígenas *coaldeões* (os parentes), quando deixa a aldeia “porque quis” – i.e., em busca de coisas, conhecimentos e experiências que o transformam, a despeito do impacto (positivo ou negativo) que podem ter para a comunidade como um todo – o deslocamento é visto como ilegítimo. Esse seria o caso, segundo Kuikife, daqueles estudantes que, ao invés de se dedicarem a aprender a língua portuguesa e o costume branco do estudo, ficam por aí com os amigos. Assim, ainda que estivessem ali sob o pretexto de irem à escola, aqueles indígenas não se aplicavam a conseguir coisas para os seus: sua presença na cidade era, pois, ilegítima.

A falta de legitimidade se manifesta numa afirmação extremamente recorrente entre os *parque-xinguanos* das diferentes etnias: a de que certas pessoas em Canarana *não voltam* para a aldeia. Essa avaliação é tida pelos indígenas do TIX como altamente pejorativa, pois afirma que o sujeito em questão não tem mais controle sobre si, sobre seus desejos e sobre suas transformações. “Ele não volta, não acostuma mais com a aldeia” me dizia uma mulher *kalapalo* sobre um homem *kuikuro* que eu conheci na cidade. Segundo ela, basicamente, o homem *kuikuro* não voltava mais pois não

conseguia fazê-lo. Para transitar entre espaços e perspectivas, uma pessoa precisa ser capaz de se acostumar com os lugares por onde passa. Esse é um termo interessante, pois diz de costume, uma palavra que os parque-xinguanos em Canarana muitas vezes usavam no sentido de “estar acostumado a” e geralmente vai associada a um lugar que condensa e estabiliza um conjunto de afetos. Das pessoas que “não voltam”, diz-se que não se acostumam mais com a aldeia, que não se adaptam àquilo que por lá é costume – dormir na rede, comer peixe, banhar no rio, fazer roça. Rumar para a cidade sem o apoio da comunidade aldeã implica ter de lidar com uma série de críticas, mas estas são de algum modo inevitáveis, uma vez que é quase impossível ter o apoio de todos. Contar com o apoio da comunidade é sempre uma questão perspectiva – uma pessoa pode ter apoio daqui e não ter de outro grupo de pessoas, e é comum que coaldeões discordem quanto à legitimidade do deslocamento de alguém.

Para os indígenas do TIX presentes em Canarana agir com generosidade e respeito atesta a capacidade de uma pessoa voltar para a aldeia. Isso por que estes valores se alinham com as convenções morais da aldeia, e agir na cidade de acordo com uma moralidade que não a dos brancos indica que a pessoa pode se acostumar outra vez à vida em comunidade. Dizer que alguém não volta para aldeia é, portanto, acusa-la incapaz de ser generosa e respeitosa, anunciando a má qualidade de suas relações com essa pessoa e o caráter ilegítimo do deslocamento. O que se passa é uma avaliação propriamente moral em relação aos comportamentos daquele que deixou a aldeia para se fixar em Canarana.

O apoio que se estabelece entre os coaldeões no momento do deslocamento para a cidade precisa ser constantemente atualizado depois que o indígena se fixa em Canarana. Assim, mesmo que uma pessoa deixe a aldeia com o apoio dos seus, isso não implica a manutenção deste apoio ao longo da estadia na cidade. As relações precisam “acontecer”, isto é, se atualizar, para continuar eficazes também à distância. Falarei destas maneiras de atualizar as relações da aldeia mesmo estando na cidade num outro momento. Agora, foquemos nas questões relativas à mudança de um indígena de sua aldeia para a cidade. Como eu disse, há uma grande expectativa em relação às pessoas que vão para a cidade e este movimento é tido como um investimento humano da aldeia. Os ilegítimos são aqueles que não voltam, que se mostram um mau investimento. O oposto simétrico desta posição remete aos indígenas que ocupam um cargo na cidade,

ou seja, que trabalham numa das instituições de apoio aos indígenas do TIX, pois, no mais das vezes, o cargo implica uma indicação da comunidade, o apoio das lideranças e a aptidão de voltar quando terminado o mandato. Ademais, os cargos são, muitas vezes, posições de destaque político que permitem ajudar diretamente aos indígenas aldeados acrescentando a legitimidade do deslocamento daquele que o ocupa.

Podemos entender assim, por que quando eu perguntava a um parque-xinguano funcionário de uma instituição de apoio aos interesses indígenas qual a razão de seu deslocamento, ele se mostrava ofendido pela minha pergunta. Conversávamos num ambiente formal e o cargo era talvez a única informação que eu tinha a respeito daquelas pessoas, mas é justamente esta informação que deveria responder a minha pergunta. Aquilo que da minha perspectiva era a pergunta de um motivo, de um porquê – afinal, eu acreditava que deslocar-se da aldeia para a cidade é algo que alguém faz por alguma razão –, da perspectiva indígena era um questionamento da legitimidade mesma da sua presença em Canarana. O olhar desconfiado diante de minha pergunta se devia ao fato de que a resposta deveria ser evidente. Como eu disse, o cargo sobredetermina o deslocamento para a cidade e justifica a presença de qualquer pessoa, mesmo que ela já vivesse em Canarana desde antes da indicação.

Perguntar o porquê de sua presença na cidade é, para o indígena indagado, sempre, questionar a legitimidade de sua presença no espaço urbano. Assim, a resposta que Taakwat me oferecia, dizia que os indígenas se deslocam para a cidade por uma questão de família, isto é, com o apoio da comunidade, se deslocam legitimamente. O primeiro a ponderar essa imagem e me mostrar que o apoio é sempre uma questão de perspectiva foi Kuikife, que me disse que entre os estudantes nem todos agem em favor da comunidade. O estudo é, assim como os cargos, uma justificativa de peso, pois estuda-se para conseguir “alguma coisa” para os parentes, para construir e fortalecer relações ao modo típico da aldeia. Para lutar pelo direito à terra, para se defender dos ataques da política anti-indígena que vigora no país, para poder assim construir parentesco com determinadas pessoas, num determinado espaço-tempo. Mas esta é uma possibilidade e não um destino certo de estudantes e funcionários. Mais do que isso, essa é uma avaliação sobre a qualidade das relações entre as pessoas. Assim como os estudantes podem ser questionados, dizendo-se que não se dedicam ao estudo para depois ajudar a comunidade, que “não voltam”, também é possível aos indígenas alegar

o mesmo de qualquer outro indígena, mesmo daqueles que ocupam cargos. De fato, é comum escutar reclamações sobre os funcionários e a rede de apoio deles é, como todas as outras, um tanto instável e circunstancial.

Yepka Ikpeng é um homem de menos de 30 anos, funcionário de uma instituição de apoio aos interesses indígenas desde 2013. Quando perguntei-lhe por qual razão ele havia se mudado para Canarana, sua resposta teve o mesmo tom sóbrio da de Taakwat. Mas se a Taakwat eu perguntara sobre “a razão dos índios”, na terceira pessoa (ele respondeu ser uma *questão de família*, lembremo-nos), para Yepka eu perguntava sobre sua razão pessoal. Diante de minha pergunta ele me lançou um olhar de incompreensão, denunciando o caráter obscuro do meu questionamento. Depois, com seriedade, me disse que tinha sido indicado pela comunidade e, portanto, que não pudera recusar, mas que pretendia voltar para a aldeia tão logo terminasse seu mandato.

A frase deixava implícito um quê mandatário em sua ocupação do cargo na instituição, além da legitimidade expressa no apoio da comunidade e em seu desejo de voltar. Mas sua história com a cidade era muito maior do que isso. Aos poucos, depois de me fincar sua *boa razão*, ele me contou que seu pai fora funcionário da FUNAI em Feliz Natal (MT), no tempo em que Megaron Txucarramãe se tornou Administrador do TIX. Pouco depois Yepka nasceu e ainda criança mudou-se para Canarana. “A ideia quem teve foi meu pai”. Menino, Yepka disse que não pensava na cidade. A aldeia tem escola, e tinha já na época, mas o pai queria que ele aprendesse as *coisas da cidade, do jeito da cidade*, é claro. Daí, continuava Yepka, “o pai pedindo, tem que ir”. Seu tio paterno trabalhava na SPDM (Associação Paulista para Desenvolvimento da Medicina), através da qual a Unifesp mantinha um convênio com a antiga Fundação Nacional de Saúde (Funasa), voltado para a atenção à saúde indígena no Xingu. Por isso o tio vivia em Canarana em casa própria e pôde acolher o sobrinho estudante.

O ideal de comportamento nas distintas aldeias do TIX converge em dizer que as coisas que uma pessoa produz não devem ser divididas igualmente por todos, mas tampouco devem ficar restritas a uma pessoa só. É preciso fazer as coisas circularem pelas vias do parentesco – as heterogêneas linhas da relacionalidade. Uma pessoa não deve dividir o que produz igualmente com todos, pois tem com cada um de seus conterrâneos relações cuja diferença deve ser reconhecida nas rotas de troca. Na mesma medida, caso as relações específicas de alguém levem a comunidade a indicá-lo

para ocupar uma posição de destaque longe da aldeia, o ideal diz que ela deve aceitar. Não se deve ignorar a indicação dos parentes, a “ideia do pai” como no caso de Yepka Ikpeng, pois se a família está bem fundada, entenda-se, se ela funciona como família, se os parentes agem como parentes próximos, eles compartilham alimentos, afetos, cuidados, mas também verdades.

Como tudo mais, as verdades não devem ser igualmente partilhadas com todos, mas intensificar sua rede entre aqueles que têm melhores e mais intensas relações. Nem demais, nem de menos: reter verdades em demasia tampouco é benéfico ao grupo de parentes, pois aquele que não partilha suas verdades, não divide o alinhamento de suas ações, recusando a influência dos coaldeões, dos vizinhos e dos parentes sobre si. Idealmente, é claro, uma família deseja em uníssono e Yepka deveria alinhar suas ideias com as ideias de seu pai. Mas o limite do bom comportamento é tênue e cercado de abismos, e os parentes nem sempre logram se comportar como parentes. Deixar a vida da aldeia e rumar para a cidade por conta própria, sem o apoio da comunidade, é portanto negar-se enquanto extensão do grupo, é recusar-se a (re)construir as linhas do parentesco que o ligavam, antes, aos coaldeões. Da mesma forma, recusar uma indicação, é manifestar a fraqueza dos laços que atam em continuidade a sua pessoa àquelas que a indicaram.

Yepka ocupava um cargo, o que deveria tornar evidente o apoio que tinha da comunidade. De volta à sua história, o jovem Ikpeng morou por 6 anos com o tio, sua família e mais alguns primos que vieram da aldeia depois. No início de 2007, a sede da SPDM mudou-se de Canarana para Sinop (MT) e o tio, que trabalhava na instituição, convidou-o para acompanhá-lo. Yepka seguiu seus estudos em Sinop, cursando o primeiro ano do Ensino Médio. Em 2008, depois de 8 anos vivendo na cidade, 7 deles em Canarana, as férias escolares vieram e como de costume Yepka rumou para sua aldeia no TIX, a aldeia Moygu. Dessa vez, porém, ele casou-se por lá: largou os estudos e não voltou mais para a cidade. A essa altura, seu pai trabalhava na FUNAI, seu tio era funcionário da saúde em Sinop e ele tinha vivido boa parte de sua vida longe da aldeia. Ainda assim, Yepka conta que foi para a cidade para ocupar o cargo e que retornaria à aldeia assim que terminasse seu mandato. Ele queria ficar mais tempo com a família.

É interessante notar que, para Yepka, o tempo com a família é um tempo em sua aldeia no TIX, ainda que tenha vivido uma parcela pequena de sua vida por lá. O tio

morava em Sinop, mas Sinop não era tempo em família; seu pai vivia em Feliz Natal, mas ali tampouco ele estava em família. Não é apenas uma questão de quantidade ou de qualidade de parentes – ele tinha ótimas relações com o pai e com o tio, os primos, os irmãos que moravam longe – mas para ele, para seu pai e seu tio, *a aldeia* era Moygu e estar em família era estar lá. A *própria aldeia* é o espaço social parque-xinguano por excelência, espaço físico mais propício ao estabelecimento do modelo convencional de existência indígena¹⁴. Não é que na aldeia a única perspectiva possível seja esta alinhada ao modelo convencional: já marcamos como os parentes nem sempre se portam como parentes. A própria pesquisa de Kuikife mostrava como uma pessoa pode ter o apoio de alguns em sua aldeia para deslocar-se para a cidade, sendo que outros coaldeões podem não consentir o apoio, duvidando da legitimidade de seu deslocamento. Mesmo com as desavenças internas, a *própria aldeia* de cada indígena serve de âncora a uma socialidade específica, exposta nos ideais que balizam o comportamento moral, isto é, convencional à existência indígena. Ao dizer que estar em família era estar na aldeia, Yepka sugeria que o espaço preciso de sua própria aldeia tomava parte também dos processos de parentesco nos quais ele queria se engajar.

Na cidade, Yepka tinha passado por experiências de outra ordem daquelas vividas na aldeia, tinha moldado seu corpo naquela vida e, de volta à comunidade, não tardou para ser convidado – ser pressionado – a trabalhar em uma instituição a serviço dos parentes. Além da sede em Canarana, a instituição em que Yepka trabalha possui uma subsede dentro do TIX, no polo Pavuru, onde fica a CTL responsável pelo médio Xingu e que fica a poucos metros da aldeia Moygu. A instituição possui uma lojinha que vende e expõe o artesanato e o mel que os Ikpeng produzem. O responsável pela lojinha é um funcionário cujo cargo é denominado “assistente de alternativas econômicas”. Em 2012, o rapaz que ocupava esse cargo renunciou. O diretor da instituição foi até a aldeia convidar Yepka para assumir a posição: organizar o caixa, registrar os valores. Ele não queria, contou-me, mas conversou com o pai, que o influenciou para que ele assumisse o cargo. Foi ali que ele descobriu seu gosto pela atividade, “aí eu gostei, planilha, *dinheiro*... Não é pra gastar não, é para fazer o cálculo, colocar no caixa”.

¹⁴ Segundo Virtanen (2007 :83), as aldeias também são o principal espaço social para os Manchineri que habitam os perímetros urbanos do Peru e da Bolívia. No TIX, entretanto, é preciso manter em mente que dizemos da própria aldeia e não de todas as aldeias do TIX, dada a pluralidade de povos que as habitam.

Aí, tinha outro rapaz que trabalhava (na sede desta mesma instituição localizada em Canarana) e ele pediu renúncia também. Aí, de novo: outra reunião para poder achar outra pessoa para ficar no lugar dele aqui. Aí eu estava lá nessa reunião. Puseram (meu nome) no caderno, listaram meu nome. Meu nome estava lá junto. Foram consultando os nomes que estavam lá, ninguém queria, e o único que sobrou era eu de novo. Como ficou só eu, eu pensei: *será que eu vou ter que ir?* Mas desde que eu trabalhava no polo Pavuru eu já me apeguei, eu já pensei, *é isso o que eu quero*, então eu falei que se ninguém quisesse eu poderia assumir (Yepka Ikpeng, janeiro, 2014).

Yepka estava em Canarana porque fora indicado por uma parte da comunidade, os indígenas presentes na dita reunião, para assumir o cargo. Essa era uma *boa razão* para ele estar ali, mas não esgotava a longa história que Yepka tinha na cidade, as relações familiares que marcaram suas escolhas e seus deslocamentos, as renúncias que precederam seus cargos. Ocultava que ele aprendeu a mexer em planilhas e que isso implicava que, estivesse ele na cidade ou na aldeia, seu corpo, suas qualidades, lhe permitiam um acesso privilegiado às coisas dos brancos, pois ele sabia mexer com elas. Ele sabia fazer cálculos, organizar o dinheiro, um conhecimento que era fruto de um longo engajamento com o espaço urbano. Ele me dizia estar na cidade para ocupar o cargo, mas fato era que ele *estava na cidade ocupando* o cargo sem que este fosse necessariamente o termo que condensasse as razões que o levaram para lá.

Esse termo que eu buscava não era formulado por Yepka, que diante de minha pergunta sobre seu deslocamento, me respondia sobre seu engajamento na cidade: eu perguntava a razão, ele me oferecia um elemento importante de sua relação produtiva com o espaço urbano, grande produtor das diferenças que ele produzia em si, ele me oferecia seu desejo. Ademais, para a relação de Yepka com sua comunidade de parentes o que estava em jogo era antes a legitimidade de sua ação que seu gatilho causal – este último parecia interessar apenas a mim. A relação de Yepka com a cidade de Canarana era composta por um mundo de elementos transformadores – sujeitos, espaços e perspectivas –, e passava por diferentes avaliações sobre a aldeia e a cidade, perspectivas que se sucedem sem se fundir. Esta composição permite que numa mesma conversa ele diga de movimentos orientados para a construção de seu corpo apto à vida na aldeia (seu casamento) e para a construção de seu corpo apto à vida na cidade (a mudança para Sinop), elementos que se concatenam sucessivamente e compõem juntos o desejo de Yepka. Para os parentes que o apoiam, por sua vez, o que importa como princípio de atribuição de legitimidade ao deslocamento é que ele possa produzir

relações tipicamente aldeãs, voltadas para o bem dos parentes, da família – ainda que além dessas ele produza outras também.

Yepka Ikpeng, Kuikife (karib do alto Xingu), e a maioria absoluta dos parque-inguanos que conheci na cidade me diziam estar em busca de “alguma coisa” para sua comunidade, marcando que seu deslocamento pretendia o desenvolvimento de suas relações na aldeia. A imagem que os outros indígenas faziam deles, por sua vez, nem sempre era consonante e a legitimidade de meus interlocutores era questionada por alguns. Basicamente, diante de minhas questões sobre o porquê de sua estadia em Canarana, eles me diziam que tinham apoio da comunidade para tal, pois estavam ali em busca de “alguma coisa” para a comunidade. A expressão em português que eles compartilhavam era absolutamente comum e inespecífica, mas tornava claro o fato de que, a cada vez, a cada evento, importava menos *o que* eles buscavam e mais *para quem* e *de que modo*, eles buscavam. Importava menos o sentido aquisitivo de seu desejo, que o sentido produtivo: que tipo de relações eles produziam.

O deslocamento indígena do TIX para a cidade não se resume em um único encontro de perspectivas e a avaliação dos parentes tem uma miríade de situações para se apoiar contra ou favoravelmente ao sujeito. Basta dizer que o jovem é estudante e que ele fica na rua com os amigos, para passar de uma situação avaliada como voltada para a produção de relações junto à comunidade de parentes (aprender coisas e ajudar a comunidade) e outra que não o é (estar na cidade, na rua com os amigos). Basta dizer que o homem é funcionário e depois dizer que ele só compra coisas para si. Nessas duas situações hipotéticas, mas absolutamente comuns, todos os eventos poderiam ser verdadeiros e o que levaria alguém a dizer que este sujeito “volta” ou “não volta” para a aldeia, isto é, que seu deslocamento é legítimo ou não, é a qualidade das relações que eles entretêm. A mudança para a cidade é um evento complexo, que encadeia em sucessão perspectivas distintas sobre a cidade e a aldeia, a comunidade e os brancos, fundando a relação interessada do indígena com a cidade, uma relação que produz transformações e que eu chamo aqui de desejo, ressoando psiquiatria materialista de Deleuze & Guatarri. No início, Yepka não pensava na cidade, depois, já noutro lugar, noutro tempo, noutra circunstância, ele gostava: “planilha, dinheiro...”. O corpo de Yepka se transformava com a experiência da cidade.

A perspectiva da aldeia que apoia e envia uma pessoa para a cidade assume como comportamento legítimo aquele do indígena que acata a decisão da comunidade e segue seu destino em prol do bem comum. Os heróis míticos o fazem tantas vezes nos mitos que escutei nas aldeias do TIX, nas tardes à toa em Canarana e na bibliografia (por exemplo: Basso, 1987, 1995; Kamayura & Kamayura, 2013; Ferreira, 1994; Villas Bôas & Villas Bôas, 1975): acabam sempre por se meter em inúmeras confusões para cumprir sua tarefa. A história de Kangagafanga, nome do herói, integra o corpus mítico alto-xinguano e nos serve aqui de exemplo. Neste mito, contado a Ellen Basso por um Kalapalo na aldeia Aiha, o herói namora a esposa de seu irmão mais velho que, em vingança, manda que a esposa peça ao amante que empreenda uma série de viagens perigosas, onde encontraria seres mágicos, poderosos e perigosos, e teria de cumprir tarefas inalcançáveis a um ser humano comum. O avô dos irmãos rivais é Kwatingi, o ancestral criador, que orienta o neto mais novo a levar consigo na jornada seres também excessivos e poderosos que o auxiliam. O irmão mais novo acata ao pedido da namorada – que é na verdade o pedido de seu irmão mais velho –, a fim de fazer prosperar suas relações com a namorada e com irmão e entra na complexa e perigosa jornada (Basso, 1987 :85-109). No mito, para acatar o pedido da namorada, o irmão mais novo tem de se destacar do grupo, assim como nas relações atuais, aquele que aceita ocupar um cargo o faz. Nos dois casos, tudo se passa como se não houvesse outra solução. Essa situação coloca o indígena em evidência e é nesse momento que ele se encontra mais vulnerável aos perigos, aos ataques, às acusações, à inveja e ao ciúme. Aceitar um cargo coloca em jogo a capacidade de um indígena de (re)produzir suas relações com seus coaldeões, de legitimar a sua presença na cidade e de “voltar” ou não para sua aldeia no TIX.

Voltando à visita que recebi naquela tarde de janeiro, a moça trumai secretária da ATIX me apresentou a Kuikife, que me contou um pouco de si e de sua pesquisa sobre os estudantes legítimos e ilegítimos de Canarana. Ele então me pediu ajuda: perguntou se eu poderia revisar o texto que ele vinha escrevendo. Ele queria fazer um livro e já tinha algumas páginas redigidas no computador. A pesquisa sobre os estudantes na cidade estava sendo desenvolvida por ele a partir de sua própria história de vida, que narrava justamente a chegada da escola na aldeia, as expectativas que emergiram desse

movimento e a forma como o mundo dos brancos foi ganhando força em sua vida, sempre com vistas a ajudar sua comunidade, seus parentes.

Enquanto me contava aquilo que depois eu veria no texto, Kuikife punha ênfase em diversos pontos, algo que eu reconhecia como *força de razão*: marca da relevância que certas experiências teriam no desencadeamento de sua mudança para a cidade. Dizia que seu sonho era ser médico e, num primeiro momento, esta me soava uma razão certa, objetiva e justificava, se não exclusiva, pelo menos hierarquicamente, seu deslocamento para Canarana. Mas o correr da conversa, revelava que este sonho era um ponto apenas de uma trajetória não linear. Menos de um minuto depois de dizer querer ser médico, ele me contava que sofrera muito na infância, pois ele comia açúcar, seus dentes eram cariados e doíam muito. Ele chorava, o rosto inchava e ninguém sentia dó. Foi assim que um dia, ele conheceu o comprimido de analgésico e passou a sonhar em ser dentista. De uma certa maneira, podemos pensar que os dentistas são médicos de dente e imaginar, assim, uma certa continuidade entre as duas profissões, eliminando qualquer controvérsia entre os dois sonhos de Kuikife, que poderiam então se mesclar numa só razão. Mas logo surgiriam, em seu discurso, elementos de heterogeneidade mais evidente:

[Na aldeia] todos meus colegas de infância entraram na escola para eles começarem de estudar, mas eu não entrei primeiro dia na sala de aula pois eu tinha medo. Minha mãe sempre me reclamava, e insistia para eu estudar porém eu fugia, pegava minha flecha e saía da casa para caçar passarinho no mato para ela não me levar na escola. *Ela queria que eu estudasse: falar português. Trabalhar como funcionário assalariado, futuramente conseguir alguma coisa do branco para ela e ficar conhecido pelo meu povo através do meu estudo, minha inteligência e meu cargo. Isso era ideia, sonho da minha mãe, por que meus avôs, avós, pai e a mãe não falam português e portanto ela me insistia.* Finalmente concordei com ela e me esforcei para entrar na escola. Meus colegas de infância já estavam de 2ª e 4ª série, eu tinha que entrar na turma da 2ª série, não tinha como eu ficar na outra turma. Alfabetização já tinha passado e o professor não podia me alfabetizar. Fiquei na 2ª, na Aldeia kalapalo. Na sala de aula eu apanhava com a leitura (Kuikife, janeiro, 2014).

Kuikife não diz aqui, mas o desejo de sua mãe de que ele ficasse conhecido em seu povo por meio do estudo estava relacionado a uma intensa falta de prestígio de sua família, que aos poucos eu perceberia ser um sofrimento, um tipo de fardo parental que Kuikife carregava consigo. Seu avô fora um homem temido no alto Xingu, acusado de feitiçaria pelos karib e alhures. Diz-se que muitas vezes os feiticeiros ensinam aos seus

filhos reclusos sua arte e por isso é comum que desconfiem que os filhos de feiticeiros também o serão. Foi isso que aconteceu ao pai de Kuikife. Cansado das acusações e temeroso pela vida de sua família, o pai abriu sua própria aldeia, uma *fazendinha*, dizem, e mudou-se para lá com os seus. As acusações perderam a força, mas de modo similar às acusações contra mim (cf. capítulo 3.A), apenas por terem sido alguma vez proferidas, havia já algo de real nelas que não se podia negar. Anos mais tarde, vieram os primeiros rumores que acusavam Kuikife de feitiçaria também. “Eu chego na aldeia [grande] e sou invisível”, ele me contava com certo rancor. Kuikife não conseguia se destacar, não conseguia arranjar uma esposa, não conseguia ser reconhecido como *bom parente* para fora dos limites de sua família nuclear. Ao trilhar o sonho da mãe que via a possibilidade de ele ficar conhecido por critérios diferentes daqueles da hierarquia tradicional alto-xinguana, ele me deixava claro que a razão dele estar na cidade era uma *questão de família* e não uma ação voltada exclusivamente para o desenvolvimento de suas relações na cidade. Ele tinha o apoio dos seus, produzia, mesmo de longe, suas relações com a aldeia. Sua permanência em Canarana era legítima.

Mas as coisas não se esgotavam aí tampouco. Ao desejo de ser médico, que me foi dito quase na porta de minha casa, ao de ser dentista, sonhado na infância, e ao sonho de sua mãe de que ele alcançasse prestígio pela via dos brancos, se sucediam outros sonhos, muitos outros, múltiplos, heterogêneos, aparentemente conflituosos. Sonhos que me dizia serem orientados para a comunidade, no sentido em que produziam diferenças nas relações de lá, mas outros também em que reivindicava seu direito de conseguir algo para si, desenvolvendo suas relações com a cidade, e produzindo seu corpo por meio dessas relações. Ele me falava de ladrões de conhecimento, falava de biopirataria e dizia que queria ser químico, pois ele conhecia o segredo das plantas e poderia então tirar o segredo e fazer remédio. E vender, e ganhar muito dinheiro, porque ele era índio, ele poderia, ele merecia, ele tinha sofrido muito em prol da comunidade. Eram tantos sonhos, ditos em sequência, argumentados um a um. Eu o confrontava com aquilo que me soava uma contradição: mas qual é seu sonho? Ser médico e trabalhar pela comunidade? Ser químico e trabalhar para si? A resposta eu ouvia com muita decepção: “Isso”. Ele engrenava seu sonho de ser médico e ajudar os parentes com seu *direito de conseguir alguma coisa para si* por meio de suas relações na cidade, concatenando em sucessão perspectivas que me pareciam incompatíveis: a

da comunidade de parentes da própria aldeia e a de sua vida na cidade de Canarana *sem os parentes*.

Em qualquer lugar do mundo, entre os brancos inclusive, moradores de prédios com elevador das grandes cidades, uma razão é sempre a seleção de um fator sobredeterminante dentro de uma infinidade de outros. O que eu venho demonstrando é que, desde a perspectiva indígena que tem como *socius* privilegiado a aldeia, mas que pode se manifestar também noutros espaços físicos, a mudança para a cidade acopla diferentes avaliações sobre a aldeia e a cidade, que advêm de diferentes perspectivas e de ações que pretendem desenvolver ora as relações com os parentes, ora as relações com os não parentes da cidade. Veja a recusa de Kuikife em escolher uma razão, a enumeração exaustiva de seus sonhos do passado e do presente, um por um, sem contradição ou negação do precedente. Os sonhos podem ser muitos, o que importa para a comunidade é se eles vão orientados para a produção de parentes, ou não. Mas esta avaliação é perspectiva e, numa mesma comunidade é comum que algumas pessoas avaliem a ação do deslocado como legítima e que outras discordem.

Veja as experiências de Kuia Nahukwá experimentando os limites do banco, no caso que citei na primeira sessão deste capítulo, quando ele se esforçava em se engajar com a cidade de maneira produtiva, mesmo que soubesse não haver dinheiro no banco, mesmo que não pudesse pagar suas dívidas. Veja as indicações feitas pela comunidade para que Yepka Ikpeng assumisse cargos, indicações que ele aceitava não apenas por passividade, mas pelas transformações mesmas que iam lhe passando na medida em que ele experimentava a cidade. O desejo destes parque-xinguanos era produtivo, não aquisitivo. Eles queriam se transformar, produzir uma diferença em si por meio de todas aquelas experiências possíveis, não apenas somar bens e certas habilidades ou conhecimentos parciais enumeráveis. Queriam se transformar por essas habilidades, queriam se engatar na máquina de seus desejos, não apenas projetá-los enquanto objetos que lhes faltam, mas produzir diferenças em suas pessoas por meio dessas experiências¹⁵ – orientados para a comunidade ou não. Um intuito de experimentação

¹⁵ Veja a recusa indígena em editar seus filmes domésticos, mantendo-os tantas vezes na íntegra, e assistindo-os entusiasmadamente, por horas. Na aldeia nahukwá, 6 horas de gravação de uma luta esportiva eram tão importantes quanto o golpe final do último vencedor, que, destituído de tudo aquilo que o precedeu, fica esvaziado de significado. O filme, portanto, não é um filme sobre a vitória de fulano sobre sicrano, mas sobre a luta, sobre o evento.

das possibilidades urbanas e um confronto de perspectivas – um desejo que, levado a cabo, é necessariamente uma transformação.

Há que se notar que falar de razões implica falar de falta. A ideia de que as comunidades indígenas são “sociedades simples” tende a conceber o mundo urbano, moderno e euro-americano, como excedendo o mundo dos *outros*. É como se os brancos não apenas tivessem mais complexidade, mais burocracia, “redes mais longas” como prefere Latour (1994), mas se tivéssemos de tudo, mais. Numa concepção fechada das possibilidades criativas humanas, os indígenas teriam apenas um pedacinho delas, e se essas que eles têm escapam aos brancos, é por que delas abdicaram em um certo momento de sua história. Evolucionismo: uma palavra tão fora de moda, um sentimento tão arraigado no mundo branco euro-americano. Daí tudo aquilo que escapa ao mundo indígena é tido pelos não-indígenas como coisas que faltam aos primeiros. Pior, estendendo as lógicas brancas para os *outros*, os não-indígenas parecem seguros de que essa falta não é sua – afinal, eles têm tudo – mas é uma falta percebida e diagnosticada pelos indígenas. Se os brancos têm o domínio da língua escrita, e os indígenas não, ao tomar conhecimento disso, a eles lhes faltaria a escrita. Se têm o asfalto, o dinheiro, as lojas, e os indígenas não, a eles lhes faltaria isso tudo. Desta perspectiva, o sentimento de falta é o grande mal do indígena que ruma para o ambiente urbano e seriam justo essas faltas que sustentariam aquilo que venho chamando de razão – a escola, o protagonismo político, o consumo – e que identifico como uma limitação de meus objetivos etnográficos ao chegar em Canarana. A etnografia que vou construindo nega, porém, que a falta seja a única conexão possível entre os indígenas e o espaço urbano.

O que a imagem da falta cria é uma patologização do deslocamento indígena para a cidade. Sair da aldeia é tido como um problema pelo Estado e pelas ONGs que atuam na região. Essa imagem se pauta muito na situação de vulnerabilidade social na qual um grande número de indígenas se inscrevem quando vêm para a cidade. Entretanto, é crucial notar que a saída das áreas indígenas não é *em si* o problema, mas sim a situação de vulnerabilidade social em que se encontram quando na cidade. A ameaça aos direitos territoriais também parece crescer na medida em que os índios saem mais de suas terras – os ruralistas não perdem a chance de dizer que índios na cidade não precisam de terra demarcada. Mais do que prender os índios em área indígena é preciso descobrir o que eles, enquanto sujeitos de direito, querem, desejam,

precisam e lutam por. E dentre essas coisas, a mais evidente é a floresta, mesmo que muitos deles vivam na cidade (cf. Terceiro Compêndio de Casos, n.4).

O etnocentrismo mesmo dessas suposições deveria bastar para que elas fossem questionadas. Dizer de razões, de faltas, é também dizer que os índios são uma versão esvaziada de nós. Um tipo de *nós menos um*, para parafrasear aquilo que Viveiros de Castro falou, em aula pública, sobre os processos de pauperização da diferença indígena em voga hoje no Brasil (2017). De qualquer forma, eles seriam um tipo de nós. A razão tem por pressuposto a relação entre elementos de mesma natureza, como quem diz: “eles são outros, mas...”. Daí você diz outra vez da alteridade, diz das tantas coisas alheias aos brancos que perpassam as vidas indígenas. E seu interlocutor razoável, responde: “Claro, eles são outros! Mas...” . O *mas* é a forma de reduzi-los a isso que a matemática chama de “uma mesma natureza”, fazendo com que nossas faltas sejam também faltas deles, conectando o mundo indígena e o da cidade por razões que se desenham como faltas que apenas os brancos poderiam suprir.

Mais que um contorcionismo teórico, o giro das razões aos desejos – da relação de falta à relação produtiva (criativa) com a cidade – que este trabalho explora, tem implicações políticas de grande relevância. Falar de razões instaura um alicerce homogeneizante para as políticas públicas voltadas para os indígenas no espaço urbano. Afinal, postulando razões, seria sobre elas que as políticas deveriam atuar. “Os indígenas saem para estudar: façamos mais escolas no TIX. Os indígenas saem para trabalhar: criemos alternativas econômicas dentro das aldeias”. Tudo isso deveria “segurar os índios em sua terra”. Doce ilusão: existem cada vez mais projetos voltados para as razões e cada vez mais indígenas no espaço urbano, fazendo coisas que escapam em muito àquilo que os não-indígenas da cidade pensam poder lhes oferecer. O que leva o indígena à cidade não é uma falta, que se suprida dentro mesmo da aldeia, resolverá a questão e o manterá no lugar. Não. O indígena vai à cidade fazer algo, produzir uma transformação em si e no mundo: este é seu desejo e ele conecta uma pluralidade de elementos e perspectivas que não se ordenam como meios e fins, termos e funções, mas que se engancham uns nos outros e provocam, na complexidade dessas relações de alteridade *sem poréns*, um movimento produtivo – uma máquina desejante. “Segurar os índios na terra indígena” não é um propósito factível, pois sair ou não é uma “questão de família”, complexa e heterogênea, como me ensinou Taakwat Kawaiweté, não uma

questão de razões, de causas, de faltas a serem supridas, mas de produção de relações bastante específicas. E como eu viria a aprender depois, produzir relações com a comunidade quando se está em outro espaço que aquele de sua própria aldeia não é nada fácil.

C. Os excessos do social

“Amanda, eu quero mudar pra cidade”. A primeira vez que me disseram isso assim, de maneira espontânea e direta, foi um verdadeiro acontecimento para mim. Já faziam seis meses que eu vivia em Canarana fraseando de mil formas distintas perguntas sobre os porquês que levaram os meus interlocutores indígenas a se mudarem para a cidade. Pouco antes eu havia participado da equipe do projeto de documentação da Língua Karib do Alto Xingu (LKAX), coletando dados na aldeia nahukwá, onde fiz muitas amizades nas aldeias da região. Findo o levantamento, de volta a Canarana, meus amigos indígenas me telefonavam quando vinham à cidade. Foi assim com Edson Kalapalo. Seu filho tinha ficado doente e fora trazido de avião para a Unidade Mista de Canarana, que atende pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Edson é Agente de Saúde Indígena (AIS), tem um excelente português, mas em meio à angústia pela doença do menino solicitava que eu intermediasse a comunicação de sua família com os médicos e enfermeiros. Tal como em meus passeios pela cidade com Kuia Nahukwá, o homem que acompanhei ao banco na primeira sessão deste capítulo, Edson me passava a palavra quando estávamos diante de brancos que ele desconhecia. Ele falava um português rebuscado, flexionava bem os substantivos, conjugava verbos difíceis, mas diante de outros brancos vestia uma expressão de incompreensão, como se não entendesse, nem falasse o português.

Era uma manhã calorenta. Estávamos na Casa de Saúde Indígena de Canarana, a CASAI, onde o filho de Edson continuava o tratamento já fora do hospital. Fora uma pneumonia, me explicava, um vírus que ele pegou. A sogra de Edson é pajé e os acompanhava para continuar o tratamento que havia começado na aldeia: fazia sucções barulhentas no corpo do menino e retirava dele pedaços da doença que cuspi na mão e me mostrava. Investigava com a ponta do dedo indicador aquilo que havia cuspido: seria uma pedra? Não, dessa vez era um grão de arroz. Algum parente havia comido o grão interdito para aquela situação. Doente, o menino estava inchado, o arroz é um grão

que incha, era importante que ele e os seus parentes não comessem arroz nessa situação. Entre o inchar do arroz, a ingestão feita pelo parente e o menino, havia um princípio de continuidade intensificado pela doença, que tornava o enfermo mais vulnerável às influências externas. Era preciso pedir que os parentes próximos fossem mais fiéis às restrições alimentares demandadas pela ocasião.

Edson estava muito chateado com seus parentes da aldeia e já me havia confidenciado seu desconforto no mês anterior, na aldeia karib Lagoa Pequena¹⁶. Seu cargo de AIS o coloca numa posição de destaque que acarreta muitos desentendimentos com pessoas da comunidade que não compartilham com ele opiniões, verdades, cuidados e bens e que entendem que ele não trabalha em prol da comunidade. Uma vez que dentro do sistema regional do alto Xingu, todos são, em alguma medida, parentes, o cargo de AIS explicitava que nem todos eram tão parentes assim, digamos. Na sessão anterior mencionei que a indicação da comunidade é o principal meio pelo qual os parque-xinguanos acedem aos cargos nas instituições voltadas para o atendimento indígena em Canarana e na aldeia. Mesmo os indígenas que se prontificam para o trabalho precisam do consentimento da comunidade para se engajar nos processos que vão culminar na assunção do cargo (Novo, 2010 :137). Ocupar um cargo, portanto, implica ter algum respaldo para tal, em algum segmento da comunidade de parentes, e a mínima legitimidade da posição vai embutida no mero fato de que a pessoa foi indicada – ainda que seja sempre possível que aqueles que o indicaram mudem de ideia e que as redes de apoio e oposição se reorganizem.

Da perspectiva da comunidade, a saída de uma pessoa para a cidade é avaliada como legítima quando suas ações são voltadas para a produção de relações entre os parentes, para conseguir *alguma coisa para aldeia*, diziam os parque-xinguanos. Por sua vez, quando as atitudes são voltadas para a construção de relações na cidade que transformam o corpo do sujeito independentemente de suas relações na aldeia, o deslocamento é tido por ilegítimo e criticado por aqueles que possuem essa opinião. Ademais, é comum que as críticas vazem como fofocas, gerando desentendimentos. O mesmo critério de avaliação é utilizado em relação aos que ocupam cargos dentro da

¹⁶ Cabe destacar que apesar de Edson se dizer Kalapalo, a *sua aldeia*, enquanto lócus de socialidade privilegiado era a aldeia karib Lagoa Pequena, onde ele vivia com sua esposa, filhos, mãe e um tio paterno.

própria aldeia, como os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Agentes Indígenas de Saneamento (AISan) e os professores indígenas.

A legitimidade de Edson como funcionário não estava estabelecida em um segmento politicamente influente da comunidade e o mesmo acontecera com seu tio, que deixara Lagoa Pequena cerca de um ano atrás. Os dois eram misturados¹⁷: havia pessoas dos quatro povos karib do alto Xingu em suas duas gerações ascendentes e nenhum dos dois havia nascido ali. Por isso, ambos tinham feito seus cursos quando viviam noutra aldeia, tendo sido indicados para participarem da formação na área da saúde por outra rede de parentes. Apesar de terem conseguido o apoio das lideranças de Lagoa Pequena para reivindicar o cargo de Agente de Saúde, o que lhes garantia o emprego, outro indígena, Iritsapá, disputava com Edson, e antes com seu tio, o protagonismo da saúde. Tendo sido um dos primeiros indígenas no Xingu a concluir o curso de AIS, Iritsapá tinha uma rede de apoio distinta da de Edson e seu tio, que em algum momento passou a incluir o cacique da aldeia, Karané, sogro do tio de Edson. O cacique acreditava que o genro trabalhava apenas para ganhar algum dinheiro e comprar coisas para si. Que não distribuía nem mesmo entre a própria família nuclear, que eram a filha e os netos do cacique. Quão menos ele trabalhava para o sogro, que é algo que se espera de um bom genro¹⁸. O tio de Edson só ganhava para si, pensavam os que se opunham a ele. Fosse ou não fosse verdade, sem apoio ele não tinha como exercer sua função.

Frustrado com a tensão da situação, o tio terminou por se mudar com a esposa e os cinco filhos para outra aldeia karib, já bem na beira da reserva, a menos de trinta minutos de barco da Coordenação Técnica Local (CTL) responsável pela região do rio Culuene, por onde é possível ir até Canarana em estrada de terra¹⁹. Passou um par meses

¹⁷ A situação de Edson e seu tio não é exceção. Como mostrou Mehinaku em sua dissertação de mestrado, o “sistema de parentesco alto-xinguno, (...) se formou através das aproximações culturais de vários povos que chegaram à região. O casamento interétnico é uma das marcas desse sistema. Analisando minha própria família, vejo que, desde tempos passados, vimos nos misturando(...). Entre meus ascendentes, têm Waura, Kalapalo, Nahukwa, Mehinaku e Kuikuro” (2010 :50).

¹⁸ Nas palavras de Guerreiro “A posição de receptor de mulheres por parte do genro o obriga a realizar *bride service*, “serviço da noiva”, que implica na realização de vários trabalhos em benefício de seu sogro, como pescar, buscar lenha, construir estruturas para armazenar o polvilho utilizado pelas mulheres para fazer beiju, etc.” (2008 :78)

¹⁹ Em 2014 eu diria que é possível fazer este trajeto apenas nos tempos de seca; em 2016 e 2017, porém, as chuvas foram tão escassas que mesmo em sua maior densidade tornavam a estrada intransitável

por lá e rumou para o centro urbano para trabalhar na empresa Rodocon, responsável pela construção do trecho da MT-020²⁰ entre Canarana e o distrito Culuene. No final de 2013, porém, o tio de Edson foi atropelado por uma carreta ao tentar atravessar a rodovia de muitas pistas que o conduzia de volta para casa. Recém-chegado à cidade, o atropelamento matou-o de pronto.

Quando o tio deixou a aldeia Lagoa Pequena, Edson ocupou o cargo de AIS e logo começou a sentir que herdara os problemas do tio. Quando ele solicitava ao cacique ou a Iritsapá, o outro Agente de Saúde, os barcos da comunidade para o transporte de pacientes mais graves, estes agiam como donos exclusivos das embarcações e da gasolina, e recusavam o pedido. O cacique, que antes fora um apoiador de Edson, aliava-se agora a Iritsapá nessas questões. Edson tampouco conseguia chegar a um acordo sobre quando devia trabalhar: sempre que faltava assistência a alguém, Iritsapá dizia que a culpa era sua; quando os dois funcionários da saúde se prontificavam ao mesmo tempo a competição ficava evidente e ele era hostilizado também. Não era só que não conseguisse exercer seu trabalho, ele não conseguia direcionar suas ações em prol da comunidade, não conseguia “fazer *alguma coisa* pelos parentes”, fraseava. Edson não conseguia produzir parentes por meio da habilidade que havia desenvolvido com tanto custo nos cursos de Agente Indígena de Saúde.

Tornar-se AIS não é fácil. Na cidade de Canarana, conheci muitos indígenas alto-xinguanos que tinham frequentado alguns módulos dos cursos de AIS, sem necessariamente terem concluído sua formação, e em minhas incursões nas aldeias, percebi que muitos jovens parque-xinguanos sonham em fazer esse curso. Talvez por isso, sempre me pareceu curioso o fato de que, em Canarana, os indígenas do alto Xingu me descrevessem os cursos como ocasiões em que eles sofrem muito. Tornar-se Agente Indígena de Saúde é um processo penoso, um fardo e uma glória.

Há uma relação importante aqui entre os rituais alto-xinguanos voltados para a produção/transformação do corpo de uma pessoa e a maneira como os indígenas me descreviam os cursos de AIS. Nas aldeias do TIX, as reclusões pubertárias, o luto, a formação do xamã e as doenças são todos descritos como processos que causam muito sofrimento, devido sobretudo às restrições (alimentares, sexuais, de movimento e de

apenas por um dia ou dois, e logo o sol vinha para endurecer o barro outro vez.

²⁰ A Rodovia MT-020 tem 270 km entre Canarana e o município de Paranatinga (MT).

comportamento) que estes processos prescrevem – à dificuldade de controlar os impulsos. O sofrimento, portanto, antecede uma transformação importante no corpo daquele que sofre e me parece ser inclusive um fator necessário à fabricação corporal em questão. De fato, era muito comum que as pessoas me contassem sobre seu sofrimento como se estes momentos enaltescessem – e engrandescessem – sua pessoa. O que estava em jogo era menos a superação do sofrimento e mais a vivência dele: a posição de quem sofre identificava as pessoas aos humanos, garantindo que a transformação ocorresse dentro dos parâmetros da humanidade.

Eu identificava nos discursos parque-xinguanos, portanto, uma espécie de economia do sofrimento que os indígenas consideravam muito importante comunicar uns aos outros. Uma reclusão mais longa, mais rígida e mais sofrida, produzia um corpo mais forte e mais bonito, por exemplo. Um curso profissionalizante de muitos módulos produzia um profissional mais qualificado. Até mesmo eu era muitas vezes avaliada de acordo com esta economia. Os indígenas diziam que eu sofri muito em inúmeras ocasiões, sobretudo nas viagens, quando qualquer atoleiro ou areal se torna um desafio. Várias vezes ouvi indígenas contando minhas desventuras pela cidade, e se isso no início me incomodava, logo percebi que meu sofrimento criava entre nós laços de identificação. O fato de eu sofrer como eles aproximava-nos em alguma medida.

É importante destacar que a transformação em AIS não diz de um processo concluído, mas de um engajamento, no mesmo sentido em que Kelly diz de “virar branco” (2005) e Vilaça de “tornar-se outro” (2000). Como formulei noutra ocasião, a diferença entre tornar-se AIS e “tornar-se o-que-quer-que-seja não está apenas naquilo em que o sujeito se transforma, mas no processo mesmo de transformação em que ele se engaja” (Horta, 2017 :60 n.15). Seria mais preciso dizer, portanto, que aqueles que não concluíram o curso passaram *um pouco* pelo tornar-se-agente-de-saúde; ao passo que os que concluíram, passaram *muito*. Não é uma questão de ser mais ou menos agente indígena de saúde, mas de ter vivido o *tornar-se-AIS* por mais tempo e com mais intensidade que outros.

Os cursos ocorrem dentro do TIX por módulos de ensino intensivo. Apesar de reunirem indígenas de muitas aldeias distintas, cursos do alto e do baixo TIX são ministrados em separado. Os alto-xinguanos me contavam que é tanta gente junta que às vezes falta comida: falta bolacha, falta café, eles sentem fome. Às vezes os

alojamentos são ruins, eles não dormem direito, há muitos pernalongos, é muita gente junta. Estudam de manhã bem cedo até a noite escura durante 30 ou 40 dias. O excesso de gente – de gente parque-xinguana, notemos – é sem dúvida a maior reclamação. Não é apenas que muita gente implique pouca comida, nem maus alojamentos, mas que muita gente é, em si, algo ruim. Ninguém tem boas relações com todo mundo e estar entre muita gente é necessariamente não estar entre parentes. E se o parente dá a segurança de uma boa relação, o não parente dá a incerteza de uma interação potencialmente perigosa. Assim como o tio que falecera em Canarana, Edson se esforçou, arriscou-se nos cursos e se engajou no tornar-se AIS com o apoio da comunidade. Mas agora que chegara a hora dele exercer o cargo que lhe competia, a mesma comunidade que o indicara e que antes indicara seu tio, recusava-lhe o respaldo, negava-lhe o uso dos barcos e não o deixava ser o AIS que ele tanto penara para ser. Era difícil aguentar a situação. O tio fez o que pode, mas acabou morto em Canarana e agora Edson se via frustrado na aldeia, numa posição similar.

Por mais espúria que me soasse a conexão, Edson acoplava a morte do tio, atropelado numa rodovia de Canarana, com as desavenças que eles – Edson, seu tio e alguns membros da sua família próxima – tinham na aldeia e que agora se manifestavam nas dificuldades do próprio Edson em exercer sua função de AIS. É preciso notar que a vida na aldeia instaura a proximidade entre as pessoas e digo aqui de uma proximidade propriamente espacial. Os alto-xinguanos, por exemplo, vivem em casas que se estendem circularmente lado a lado em torno de um pátio central. Por estarem perto, as pessoas se veem com mais frequência e, por isso, acabam por conversar mais e por controlar mais uns aos outros. Como é possível ver muito do que seus vizinhos têm, as pressões para que eles compartilhem seus bens adquiridos, trocados ou produzidos, é muito maior.

Assim, como notou Vanzolini (2010), a proximidade no alto Xingu implica um tipo de acesso ao corpo do outro. No limite, podemos pensar nas relações entre um bebê recém-nascido e seus pais: o bebê ainda é frágil e os pais estão no mais intenso processo de fabricação do corpo da criança. Na barriga, o bebê se formou através das substâncias corporais dos genitores e agora, nascido, se alimenta exclusivamente do que vem dos pais, que o seguram no colo e apalpam seu corpo: nesse período os pais são, em sentido forte, uma extensão do corpo do bebê. Nessa fase, aquilo que acontece aos pais afeta a

criança, por isso os pais entram em resguardo nos primeiros meses ou semanas após o nascimento.

A proximidade entre as pessoas e a partilha que daí advém, na aldeia ou em Canarana, tal como no caso do bebê e dos pais, pode criar alguns laços de influência recíproca, numa relação similar à do resguardo do puerpério, ainda que atenuada. Não há muito como saber se isso aconteceu e, para os indígenas, o que importa não é se a influência recíproca se concretizou: figurando como uma possibilidade, ela já basta para que os indígenas tomem uma gama de precauções entre eles. Este acesso possível ao corpo do outro pela via da proximidade física pode ser efetivado de forma mais garantida com feitiços, mas não é só do feitiço que Edson tinha medo quando me dizia das suas más relações na aldeia. O que ele parecia querer me dizer é que a proximidade mesma é potencialmente perigosa. É por estar próximo que é possível fabricar boas relações, corpos parecidos, pessoas humanas, mas também é por ela que surgem as querelas, os desentendimentos, a inveja e o desejo de fazer mal.

Aqueles com quem Edson partilhava opiniões e que validavam a legitimidade de seu cargo eram seus parentes mais próximos, e mais próximos ainda se faziam por essa partilha. Com os outros da aldeia também era possível traçar relações, mas sobre esse assunto – a legitimidade de seu cargo – eles não compartilhavam da mesma opinião. O entrave no compartilhamento das verdades denunciava que o parentesco entre todos da aldeia não funcionava tão bem assim. Eram parentes, por serem alto-xinguanos. O eram também, muitas vezes, por casamento ou por saberem traçar as relações de seus pais. Tal qual parentes, viviam próximos uns dos outros. O tio era genro do cacique, até. Mas a relação entre os coaldeões, entre o tio e o cacique, entre Iritsapá e Edson, para usarmos dois exemplos mais concretos, não era cristalina: na verdade, *nem eram tão parentes assim*. Parecia para mim que Edson culpava estes parentes *pouco parentes*, com quem não partilhava das mesmas opiniões e que não o apoiavam na ocupação do cargo, pela morte do tio. Falávamos baixo sobre esse assunto, pois acusação é coisa séria, e tudo parecia ir nessa direção, mas quando eu concluía “você acha que foram eles?”, ele dizia preferir não comentar o caso – era possível, eles viviam próximos, mas uma acusação seria demasiado grave, imagino.

E agora seu filho estava doente. Alguém queria lhe fazer mal, ele concluía. A maneira como ele me contava criava um tecido conjuntivo entre a morte do tio (que era

sua família próxima), os desentendimentos por conta do trabalho e a doença do seu filho. Não é que todos estes eventos deletérios tivessem a mesma causa eficiente (o menino tinha pegado um vírus, o tio fora atropelado, os problemas na aldeia diziam da dificuldade de acionar o transporte), mas sim que todos eles eram ações contrárias à sua pessoa, que é parte extensível de sua família mais próxima. Esta composição dos eventos, que soava algo paranoica para mim na ocasião, ancorava-se em uma importante máxima da vida alto-xingwana: o fato inescapável de que, no alto Xingu, todo mal é fruto da agência de uma pessoa sobre alguém. Exaustivamente descrita na bibliografia antropológica sobre a região²¹, esta determinação do destino tem por manifestação prototípica a guerra de feitiçaria que se alastra progressivamente – segundo os próprios indígenas do TIX que conheci em Canarana – pelo alto Xingu.

Os indígenas das outras regiões do TIX não têm essa regra para si, mas tampouco se arriscam a questioná-la, e reconhecem que é assim que funciona no alto Xingu. As ideias de que lá eles se matam por qualquer coisa são absolutamente difundidas entre indígenas kawaiweté, ikpeng, kîsêdjê e yudjá, como pude verificar com os parquexinguanos na cidade de Canarana, mas também com os que conheci nas aldeias do TIX. O resultado é uma interseção interessante: para os alto-xinguanos tudo é culpa de alguém; para os outros indígenas do TIX não necessariamente, mas eles entendem que relacionar-se com os alto-xinguanos é relacionar-se com uma gente que se mata demais, uma gente especialmente perigosa. Para os alto-xinguanos, importa pouco o porquê do mal, a razão do infortúnio; importa muito que o mal é fruto de um desequilíbrio nas relações idealmente cristalinas de parentesco na aldeia. O ideal das boas relações, do parentesco que equilibra a proximidade entre as pessoas, faz com que esquecer os conflitos seja crucial para a vida em comunidade. Como afirmou Vanzolini sobre os Aweti do alto Xingu, “[p]ara viver junto é preciso, quanto a certas coisas, ter memória curta” (2010 :26). Mas a capacidade de suportar e esquecer tem limites e nem sempre é possível ignorar o sofrimento pelo qual já se passou. Por isso o tio de Edson se afastou: diante de uma situação em que não é mais possível esquecer as discórdias e superar as relações deturpadas, o melhor a se fazer é impor o esquecimento no espaço, é tomar distância.

²¹ Veja Marina Vanzolini (2015), Aristóteles Barcelos Neto (2008) e Ellen Basso (1995), para a mesma formulação personalista da origem do mal em um povo tupi, aruak e karib do alto Xingu, respectivamente.

Se a proximidade estreita os laços de influência recíproca entre os corpos, a distância rarefaz essa mesma influência. Prudente, o tio de Edson foi-se para uma aldeia na beira do TIX e depois afastou-se ainda mais de seus maus parentes de Lagoa Pequena, deixou a área indígena e rumou para Canarana. A distância, porém, não foi suficiente: o tio queria esquecer a discórdia, mas tudo se passava como se seus malfeitores não o quisessem. O que parecia importar para Edson não era *o que* matou o tio, mas que algumas pessoas lhe queriam mal na ocasião de sua morte e poderiam, portanto, ter influenciado negativamente seu destino. Edson, herdeiro de tais relações conflituosas, estava receoso e por isso me dizia querer se mudar para Canarana.

Quando Edson me falou que queria morar em Canarana e me contou dos tantos problemas que tinha na aldeia, dos medos que lhe acometiam, eu apressadamente traduzi suas palavras em razões. Em consonância com a bibliografia sobre indígenas nas cidades, concluí que aquilo Edson me dizia corroborava serem os conflitos internos a razão chave para seu deslocamento para Canarana (Paula, 2017 :298; Peluso, 2015 :63). Mas a conversa que tive com Edson este dia complicaria a questão, denunciando o equívoco que se instaurava entre o que ele me dizia e o que eu entendia que ele me dizia.

Depois de anunciar que queria se mudar para a cidade, falar do seu sofrimento no curso de AIS, das dificuldades na aldeia, do tio morto e do filho doente, numa concatenação que me parecia exemplar dos conflitos internos como causa dos deslocamentos para a cidade, Edson concluiu: “quero abrir uma fazendinha”. Toda a minha alegria diante da frase que abria a conversa ruía ali na conclusão de Edson, que de repente não dizia mais de se mudar para a cidade. Uma fazendinha é um tipo de acampamento em área indígena, aberto por um homem que decide viver com esposa(s) e filho(s) afastando-se da comunidade de origem (da aldeia) por algum tempo. Se abre uma boa roça, torna sua produção sustentável e fixa um pouco mais sua residência. O ponto importante é que as fazendinhas ou chácaras, termos que indígenas de todo TIX usam para se referir a estes ranchos, é uma aldeia de um homem só – uma casa, um homem, sua mulher e seus filhos. Pode haver também algum outro parente, mas a socialidade deve estar centrada numa única pessoa.

O discurso de meu amigo da aldeia Lagoa Pequena dizia numa mesma toada, numa mesma frase, que ele queria morar na cidade e que ele queria abrir uma

fazendinha no TIX para viver sozinho (com as esposas e os filhos). O tecido conjuntivo de sua fala criava com elementos extremamente díspares o sentido de sua ação. A doença do filho, a morte do tio e os desentendimentos na aldeia Lagoa Pequena implicavam que algumas pessoas agiam de maneira contrária a ele. Ele estava próximo demais de parentes que não eram tão parentes assim e a proximidade permitia uma possível influência recíproca entre o seu corpo e o corpo de pessoas que o queriam mal. Dada a situação perigosa, independente *do que* ele fosse fazer, o que estava evidente é *como* ele pretendia direcionar a sua ação: fosse abrir uma fazendinha para viver só com os seus, ou rumar para a cidade, o que Edson queria é se distanciar dos excessos do parentesco. Dizer que seu deslocamento era devido a conflitos internos não esgotava, definitivamente a questão.

O parentesco, linguagem relacional do espaço da aldeia, propõe um caminho do meio entre a generosidade incestuosa e a sovinice inimiga, e é pela troca de comida, de afeto, de palavras, verdades e bens que se desenham suas relações. “Trocar é um prazer e uma necessidade. Mas é também uma obrigação e um fardo”, afirmou Vanzolini sobre os Aweti (2015 :136). A proximidade de pessoas que não compartilham afetos e ideias é extremamente perigosa para ambas as partes. Os parentes podem ser muito enxeridos, podem exceder-se em suas cobranças, em seus pedidos. Podem falar demais, fofocar, dizer coisas sobre um parente que não o agradarão. Assim surgem os desentendimentos, como no caso que unia o cacique e Iritsapá, o agente de saúde mais experiente, em oposição a Edson e seu tio. Os quatro deveriam atuar em comunhão e já tinham inclusive se apoiado em outras situações, como quando o cacique indicou o tio e depois Edson para o cargo. Mas na opinião de seus opositores, o tio – e por extensão corporal e ideológica, Edson – não queria ajudar a comunidade. Diziam que Edson e seu tio trabalhavam apenas quando Iritsapá também estava disponível, para concorrer com ele. Que apenas queriam o *salarinho*²² para comprar coisas para si. Que não compravam nada nem mesmo para os seus. Aqui, os parentes falavam demais, denunciando a má relação de Edson e seu tio com um núcleo específico de parentes. Na

²² Algumas vezes, sobretudo quando estávamos nas aldeias, os indígenas se referiam, em português, aos valores que recebiam em pagamento por estes cargos – AIS, AISan, professor - como “salarinho”. Justificam o emprego do diminutivo dizendo que o valor é muito baixo – certos cargos oferecem apenas uma ajuda de custo menor que um salário mínimo.

última seção contei que Kuikife, o rapaz karib do alto Xingu que queria fazer uma pesquisa sobre os estudantes, reclamava que na aldeia ele era invisível – a comunicação entre ele e os parentes era excessivamente restrita. O comportamento ideal da aldeia se desenha na corda bamba entre os excessos – falar demais, falar de menos – e diante do desequilíbrio, a melhor estratégia é a contenção das relações: a distância, na cidade ou na fazendinha.

A fazendinha de Djará ficava bem próxima à aldeia nahukwá. No tempo em que estive por lá, a serviço da documentação da LKAX e suas variedades, eu fazia as entrevistas do levantamento sociolinguístico de segunda a sexta-feira, pois fui orientada pelos indígenas a não importunar as pessoas com minhas atividades de pesquisadora no final de semana. Os Nahukwá haviam comentado comigo sobre a fazendinha e pedi a dois amigos que me levassem no sábado até lá. Caminhamos sete quilômetros pelos lindos campos karib e avistamos uma casa que se erguia, solitária, bem próxima ao rio Kranhanhã. Em torno dela ia um pátio circular de terra batida, uma árvore e um jirau. Logo começava o campo outra vez. Djará vivia ali com alguns filhos e uma esposa jovem, mãe de um bebê e tia materna dos outros filhos de Djará. O mais velho frequentava a escola na aldeia nahukwá, trilhando diariamente os 7 km de campo em bicicleta. O próprio Djará visitava a aldeia grande algumas vezes no mês, buscava alguns medicamentos, ouvia as novidades e via brevemente os parentes que outrora foram tão próximos.

Com o tempo, contaram-me por que Djará abandonou a aldeia. Ele era casado com Karen, uma bela pajé, mas um outro homem da aldeia roubara sua esposa. Usavam o termo *roubar*, mas me explicavam que a mulher foi de livre e espontânea vontade viver com o homem, abandonando o antigo marido. A situação era humilhante para o marido abandonado. O verbo que escolheram para dizer do rearranjo matrimonial (*roubar*) é importante, pois independente da mulher ter escolhido trocar de marido, o acontecimento como um todo era uma afronta do novo companheiro de Karen em relação a Djará. Pouco importava se o homem convencera a mulher a se separar ou se a mulher foi quem decidira a situação. Aquele acontecimento implicava um desentendimento entre os dois homens da aldeia nahukwá.

Por isso Djará decidiu deixar a aldeia. Seu sogro não tardou em lhe oferecer uma filha mais nova para ele se casar – o sogro sentia vergonha da filha que o abandonara e

firmava o desejo de manter boas relações ofertando-lhe outra esposa e perpetuando sua relação com o genro. Da perspectiva de Djará, o processo do parentesco que caracteriza a aldeia como comunidade de parentes perdera seu equilíbrio. O tal homem ficou próximo demais de sua esposa, distante demais dele, a comunidade assentiu aos excessos, ele se sentiu humilhado e encontrou na fazendinha uma chance de conter essas relações que iam tão sem controle. Morando longe ele media a frequência dos encontros, escolhia quando ir, quem receber e dosava com mais segurança o limite de suas relações.

Tal como Djará na aldeia nahukwá e como seu tio, Edson também queria conter o avanço das relações malsucedidas que entretinha na aldeia Lagoa Pequena. É claro que caso se mudasse para a cidade de Canarana Edson não apenas lograria conter suas relações com os parentes aldeados, mas também desenvolveria relações novas, com sujeitos imprevistos, abrindo um novo universo de possíveis que sem dúvida figuravam também em seu desejo. Ir para uma fazendinha, por sua vez, era como resetar os conflitos, restaurando uma situação de mínimo relacional ao fazer coincidir sua aldeia com sua família nuclear. A tendência de uma fazendinha é crescer: os filhos se casam, alguns parentes se juntam e as relações vão se estendendo e se complicando naturalmente. Mas sua abertura é uma forma de começar o social de novo, do zero, entenda-se, a partir do limite mínimo da alteridade²³: ele, a esposa e seus filhos. Ainda assim, nessa conversa, o contínuo que ele traçava entre seu desejo de abrir uma fazendinha e seu desejo de mudar-se para a cidade de Canarana destacavam o distanciamento dos parentes como foco de sua ação.

Naquele momento, minha comunicação com Edson protagonizava um grande equívoco: sua narrativa era atravessada por um desejo de afastar-se dos parentes, algo que era evidente para ele, mas que ia oculto para mim. Por isso Edson podia dizer de mudar-se para uma fazendinha e para Canarana numa mesma toada; eu buscava razões e via na oscilação da resposta uma contradição incompreensível. Assim, quando ele concluía querer abrir uma fazendinha, eu perguntava: “Mas você não disse que queria se mudar para a cidade?”. A resposta evidenciava o descontrole de nosso equívoco e

²³ A fazendinha é o limite mínimo da alteridade numa formação produtiva e sustentável, claro.

lembrava minhas conversas contraditórias com tantos outros parque-xinguanos na cidade de Canarana: “eu quero”.

Esse encadeamento profuso e sucessivo de perspectivas distintas forma a base da experiência parque-xinguana na cidade. O discurso de Edson sugeria que mesmo que em Canarana eu conhecesse índios em família, com esposas, filhos, irmãos, etc, Canarana não era um espaço de parentes, pois ir para aquela cidade significava justamente conter as relações tipicamente estabelecidas na aldeia, as relações de parentesco. Eu frequentava lugares repletos de parque-xinguanos de etnias distintas, como a sede da FUNAI, o Centro de Cultura (CCC) e a ATIX que já descrevi nas sessões anteriores, e os via, tantas vezes, chamando-se mutuamente de parentes. Os dez povos alto-xinguanos, de fato, se entendem como parentes em alguma instância, o que faz com que qualquer um possa vir a se chamar de parente. Mas existe uma tensão nessa situação que alega o parentesco de pessoas que não são tão parentes assim, uma tensão que se alarga quando miramos as relações entre povos de diferentes etnias do TIX e não apenas para os alto-xinguanos, maioria em Canarana. Ir para cidade é uma questão de família, mas isso não significa que seja uma mudança *da família*. Mudar-se para Canarana implica restringir, em alguma medida, os processos de parentesco em curso na aldeia e engajar-se em processos *outros* com pessoas que não seus parentes próximos.

Eu costumava perguntar aos indígenas se eles sentiam saudade dos parentes aldeados, esperando histórias nostálgicas em resposta, mas minhas expectativas geralmente não tinham ressonâncias em seus discursos. Em Canarana, os parque-xinguanos muitas vezes me respondiam tranquilamente que não se lembravam a todo tempo dos parentes e que na aldeia as pessoas também se esqueciam um pouco deles. A cidade é mesmo um lugar para se esquecer *um pouco* aquelas relações, ainda que a contragosto. Não é que necessariamente aqueles que se mudarem esquecerão de seus parentes. Existem formas de ativar estas relações que extrapolam a proximidade física, de modo que é possível sim lembrar dos parentes na cidade, aplicar-se sobre a feitura destas relações à distância, mas tudo isso envolve grande esforço. Assim como a proximidade tende a gerar partilha e parentesco (a aldeia é um espaço que tende a atualizar relações deste tipo), a distância tende a gerar esquecimento. Aproximar-se aparenta, distanciar-se rarefaz o parentesco. Há sim estratégias de atualização à

distância, de extensão dos corpos para além de seu conteúdo físico, mas a tendência da distância é rarefazer as relações. Voltando à questão do deslocamento parque-xingano para Canarana, esquecer *um pouco* os parentes aldeados não é apenas o resultado do afastamento da aldeia, mas também um dispositivo de produção do engajamento com a cidade.

Na cidade, os indígenas que tinham saudade voltavam logo para a aldeia, para ficar junto aos seus. Conheci vários jovens recém-chegados que me disseram que “agora, moravam em Canarana” e, passadas algumas semanas, voltavam para o TIX. Seus amigos me explicavam: “ele não aguenta, sente saudade”. Por isso volta. Para ficar, para *aguentar*, é preciso esquecer um pouquinho, conter em alguma medida as relações com os parentes que vivem no TIX. A distância tende a diminuir a intensidade e a qualidade das relações com os parentes aldeados, sejam elas boas ou ruins, permitindo o engajamento nas relações na cidade, que são por princípio *outras*. Mas a distância não basta, vejam-se esses rapazes que, por saudades, voltavam logo. Eles não conseguiam ficar na cidade, não se acostumavam, diziam. Como venho afirmando, mesmo que Canarana seja uma cidade repleta de indígenas do TIX e que vivam ali algumas pessoas da mesma família, ela não é uma extensão de aldeia nenhuma, muito menos uma extensão da *própria aldeia* de todos. Para os parque-xinganos estar em Canarana não é, definitivamente, estar entre parentes.

Quando rumei para a aldeia nahukwá, em julho de 2014, eu já estava há alguns meses em Canarana, o que me fazia minimamente inteirada das fofocas da cidade. Recém-chegada à aldeia, fui apresentada aos homens, no cair do dia, no pátio central. Durante a semana eu visitava as casas e fazia as entrevistas para registro da língua. Uma casa grande e coberta de lona, chamou logo minha atenção. A casa estava tomada por panos pendurados em cordinhas, que faziam divisórias dentro dela e me tapava a visão dos moradores. Era a única casa da aldeia que se dividia assim. Logo eu saberia que os panos pretendiam de fato ocultar algumas pessoas em situações particulares. Atrás de um deles, num espaço pequeno, estava uma menina reclusa, com a pele branca pela ausência de sol e com a franja comprida pelo tempo que já durava sua reclusão. Noutros, duas mulheres jovens tinham acabado de dar à luz: fechavam-se atrás de seus panos com seus bebês de menos de um mês e seus maridos. Do outro lado da casa, os panos escondiam uma terceira mulher e seus dois filhos. A mulher se chamava Kaitsalu, tinha

o cabelo cortado curto e a franja comprida: estava de luto pela morte de seu filho mais velho²⁴.

Um dia, nesta casa, uma menina de 4 ou 5 anos, me pegou pela mão e me levou até Kaitsalu, que me esperava dentro de seu cômodo. Kaitsalu me estendeu um papel. As folhas um pouco amassadas se revelaram um documento importante: contava sobre uma considerável quantia que ela estava destinada a receber devido ao acidente de trabalho ocorrido na área rural de Canarana que levava a vida de seu filho. Participei do ritual mortuário dedicado ao rapaz na aldeia grande do povo kuikuro e vi Kaitsalu debater-se aos prantos no centro da aldeia, enquanto lhe lavavam a tristeza. Depois do ritual, ao qual os *parque-xinguanos* se referem em português como *quarup*, ela deixou o luto.

Quando terminei as gravações e as entrevistas com os Nahukwá para o projeto de registro da língua, anunciei que era minha hora de voltar para Canarana. Ao notificar Kaitsalu que minha partida seria iminente, ela me disse que tinha decidido mudar-se para a cidade também, onde compraria uma casa para cada um de seus filhos. Os mais velhos poderiam, assim, aprender português, estudar, comentava Kaitsalu. Ela disse que poderíamos ir juntas da aldeia para Canarana, dividindo os custos do transporte, e que eu poderia inclusive me hospedar numa das casas que ela compraria com a indenização. Por um sem fim de razões, acabei partindo antes. Jonas, irmão mais moço de Kaitsalu, tornou-se meu grande amigo e concordou em me levar numa longa e fatigante viagem de moto até Gaúcha do Norte, de onde eu tomei um ônibus para Canarana. Duas semanas depois, chegava em Canarana Kaitsalu e seus dois filhos, acompanhados por Pako (irmão mais velho de Kaitsalu) e a família deste.

A vinda dos Nahukwá não foi tranquila. O marido de Kaitsalu tinha um cargo na saúde, razão pela qual seu luto foi mais curto que o de sua esposa. Depois da morte de seu filho, ele passou a viajar muito a trabalho, rodando todo TIX, como me disse em certa ocasião. Dada a ausência do marido, Kaitsalu havia combinado primeiro de fazer a mudança com Jonas, seu outro irmão, prometendo-lhe uma moto nova, uma casa bonita na cidade e pedindo ajuda no trato com os advogados, pois ele havia estudado na cidade

²⁴ No luto alto-xinguano, os homens são proibidos de cortar o cabelo – como conta no Primeiro Compêndio de Casos n.5 a história de Etsemu –; as mulheres, por sua vez, o cortam curto. Ambos se afastam dos ideais de beleza atribuídos ao seu gênero, pois a beleza traz a alegria, e um enlutado não se deve alegrar, mas se entristecer diante da perda do parente morto.

de Primavera do Leste (MT) e, ao contrário dela, tinha um excelente português. Jonas me contava que antes dela receber o dinheiro, ele a ajudou muito, mas que na hora de viajar para a cidade e resolver os últimos detalhes, seu pai preferira que o primogênito, Pako, acompanhasse Kaitsalu. Com isso, Pako foi mais beneficiado no processo, o que gerou desavenças entre os irmãos homens e cobranças infundas à irmã endinheirada. Era um absurdo ela recusar qualquer coisa aos irmãos – cada um deles me confienciava.

Mesmo na cidade, distante das relações com os tantos parentes da aldeia, outras pessoas passaram a reivindicar seu quinhão da fortuna. Um irmão do marido de Kaitsalu, tio do falecido rapaz, assumiu a realização do ritual mortuário e com isso esperava ser beneficiado também. Demandou e logrou mudar-se para a casa de Kaitsalu, uma casa própria, perto do CCC, na periferia da cidade. Mas a mudança não durou um mês e ele saiu insatisfeito, acusando seus anfitriões – seus parentes! – de falta de hospitalidade.

Esse é um exemplo extremo, pois envolve uma quantidade de dinheiro superior à que a maioria dos indígenas têm acesso ao longo de suas vidas. Mesmo assim, as solicitações não vinham de todo mundo, mas daqueles que podiam se reivindicar mais parentes, o que mostra antes o agravamento de uma situação comum – as cobranças constantes na aldeia e a obrigação de trocar – que um assédio totalmente irregular sobre a indígena enriquecida. Parentes próximos, afins ou consanguíneos, de Kaitsalu e seu marido, se sentiam no direito de pressioná-la a compartilhar das benesses do dinheiro, e o correr do tempo na cidade fazia a rede de cobranças se estender ainda mais. Os indígenas que moravam em Canarana logo passaram a comentar sobre Kaitsalu, sobre seus irmãos, sobre o tio paterno do falecido rapaz, dando sinais de inveja e cobiça. Contavam sua história, fofocavam sobre seus passos, sobre seus desentendimentos com os parentes. A chegada de Kaitsalu em Canarana era um assunto corrente na cidade.

O envolvimento de tanta gente em seus assuntos privados era tido pela família como extremamente pernicioso, pois evidenciava que eles estavam perto demais – a ponto de serem vigiados, comentados, avaliados e sobretudo invejados – de pessoas que não eram tão parentes assim (afinal, a fofoca maldosa não é uma atitude digna de um bom parente). O acesso que estes indígenas que moravam em Canarana tinham às palavras, às informações e à intimidade de Kaitsalu criava, pela inveja e pela maledicência, uma comunicação entre eles. Aberta essa via, havia a possibilidade de que

seus corpos se tornassem coextensíveis, mutuamente influenciáveis, susceptíveis à feitiçaria e ao mal querer.

As vias da proximidade, do equilíbrio que marca o compartilhamento de comida, afetos, palavras, que podem servir a fabricar corpos aparentados são as mesmas vias usadas pelos tão temidos feiticeiros para causar mal às suas vítimas – esta é a principal tese de Vanzolini sobre o parentesco e a feitiçaria no alto Xingu (2010, 2015). A proximidade deveria ser usada apenas pelos parentes, os outros não deveriam se intrometer no corpo daquele com quem não quer construir parentesco, e quando alguém com más intenções utiliza-se de relações típicas dos parentes, ele excede os limites da boa convivência. O desequilíbrio da situação perverte a proximidade, que pode ser usada para o mal. Por isso, mesmo na cidade, distante da inveja dos parentes que eram tão próximos na aldeia, Kaitsalu se sentia em perigo: a proximidade física dos parque-xinguanos não parentes da cidade criava entre eles o mínimo laço necessário à feitiçaria, mas também à inveja, à fofoca e a outras influências malévolas.

Os parentes mais próximos de Kaitsalu avaliavam que ela estava em perigo na aldeia, logo, que a mudança para a cidade era orientada para sua integridade como parente; o que atestava sua legitimidade. É interessante como nesse caso os parentes assentem o deslocamento e entendem que *fugir para a cidade* é uma ação voltada para a perpetuação do *ficar junto na aldeia*, pela insistência da pessoa em viver, superando as maldades dos maus parentes. Se a morte da vítima é uma vitória do mal sobre os parentes, a sobrevivência da vítima é uma vitória dos parentes sobre o mal. Cada membro da comunidade é valioso para a aldeia e os parentes mais próximos de Kaitsalu entendiam seu deslocamento como legítimo. Outras pessoas da aldeia, porém, outros parentes nem *tão parentes* assim, criticavam seu deslocamento dizendo que ela o fazia apenas para gastar seu dinheiro com luxos para si. Como venho insistindo, a avaliação sobre a legitimidade da mudança para cidade é sempre uma questão perspectiva.

Para aquele que se muda da aldeia para Canarana, e que está sendo avaliado pelos parentes, a situação é muito mais complexa e acomodada, sem contradição, perspectivas distintas: o indígena vai ocupar um cargo para lutar pela comunidade – ele pensa nos parentes –; na cidade ele se esquece um pouquinho da aldeia – ele não pensa nos parentes –; depois ele assina um documento concedendo gasolina para o retorno de um primo para a aldeia – ele pensa nos parentes outra vez. Este é um exemplo de

concatenação, vimos outros nas seções anteriores e evidenciarei outros mais adiante. O que é próprio da relação interessada dos parque-xinguanos com a cidade de Canarana, relação que venho chamando de desejo, é a possibilidade desta engrenagem heterogênea, onde perspectivas orientadas para a aldeia e para cidade são plenamente possíveis, cada uma a sua vez, em sucessão, produzindo relações imprevistas, distintas daquelas do parentesco na aldeia. De fato, na cidade, a distância da aldeia fazia com que Kaitsalu tivesse poucos parentes *de verdade*. Mas mesmo que não fossem parentes (como os indígenas das outras regiões do TIX), ou que não fossem tão parentes assim (como no caso dos alto-xinguanos), os indígenas em Canarana estavam demasiado próximos. Sempre de forma negativa, em tom ora crítico, ora pesaroso, os parque-xinguanos costumavam me dizer: “Canarana é uma cidade com índios demais”.

6. Índios demais

A. “Aqui é de branco”

No início de 2017 o meu campo foi colorido por uma nova atividade: Sarah, minha grande amiga kuikuro cuja história consta no Primeiro Compêndio de Casos n.1, me convidou para fazer caminhadas a seu lado na entrada da cidade. Desde 2014 ocasionalmente caminhávamos juntas para “ficar magrinha” e conversar. Sarah sempre me dizia que quando foi enfeitada ela ficou com a barriga grande, inchada e que agora estava magrinha – mas queria ficar ainda mais. Por isso, como eu dizia, caminhamos de segunda a sexta durante as 5 semanas que estive na cidade no início de 2017. Sarah costumava caminhar com uma amiga yawalapiti, Kahala, e logo fizemos um trio que caminhava nos finais de tarde. Kahala se mudara para Canarana em 2007, quando “não tinha índio” em Canarana. Naquela época, dizia ela referindo-se ao tempo em que se mudou para cidade, era muito melhor. “Por quê?” – eu perguntei. “[Hoje,] Canarana é uma cidade com índios demais. O pessoal fala muito” – Kahala me respondeu.

Eu nem ando com índio aqui não, só Sarah que é minha amiga. E mesmo assim, ela não vai na minha casa, e eu não vou na casa dela. Aqui não é igual aldeia, que você chega e tem aquele tanto de gente na casa. Aqui é de branco. Eu penso igual branco (Kahala Yawalapiti, janeiro de 2017).

Sarah tomou a palavra e passou a me contar que esperava Kahala na porta da casa dela e que esta não a convidava para entrar. Falou sorrindo e emendou: “eu também não convido”. Elas me falavam isso uma diante da outra, sem nenhum tipo de constrangimento. Kahala marcava que visitar é uma atividade característica das aldeias, espaços cujo ideal relacional tende para o parentesco, que se desenha na linha tênue que articula afinidade e consanguinidade. Em escala interaldeã, Heckenberger (2005) aponta a rede de visitação como uma das características definidoras da identidade no sistema regional do alto Xingu¹. Parentes seriam, portanto, pessoas cujo medo de se visitar mutuamente tenderia a zero, uma definição que, desenvolvida a partir dos dados etnológicos do alto Xingu, seria também pertinente para os indígenas das outras regiões

¹ “Sustained interaction, exchange, intermarriage, and visitation provide *entrée* into the regional system” (Heckenberger, 2005 :160).

do TIX². Afinal, todo parente pode se revelar inimigo e visitar alguém é colocar-se numa posição extremamente vulnerável. Para visitar, portanto, é preciso confiar que aquele parente específico tem para contigo boas intenções.

Interessada no que Kahala me dizia, passei a perguntar se as pessoas que vinham da aldeia – da aldeia dela, claro – ficavam em sua casa. Ela foi enfática: “Não!”, e acrescentou depois já sem ênfase nas palavras: “Só família, mãe, irmã, nora, cunhado”. Sugiro entender a resposta de acordo com a ênfase nas palavras, dando então preeminência ao *não* enfático de Kahala. Receber as pessoas da aldeia em sua casa seria agir como se estivesse na aldeia. Mas Kahala não comete este equívoco extremamente perigoso. É prudente agir em conformidade com a perspectiva preeminente em cada situação, por isso, na cidade, Kahala “pensa igual branco” e não recebe a todos os parentes da aldeia. Era essa a sua afirmação mais enfática, a de que ela se portava como branca na cidade, afinal, os brancos são os senhores da perspectiva urbana.

Mas agir como branca diante de seus parentes mais próximos, negar o parentesco mais intenso, mais atual, também seria inadequado. Negar teto, comida e afeto para aqueles que são, em grande medida, uma extensão de si, seria negar todo e qualquer vínculo com a aldeia – afinal, se ela não se indigeiniza, não se familiariza, não retoma a perspectiva do parentesco aldeão diante destes parentes tão íntimos, diante de quem mais ela o fará? O fato dela receber sua mãe, sua nora, seu cunhado em casa, e em algumas ocasiões ficar com a casa cheia como as casas dos índios na aldeia (“você chega e tem aquele tanto de gente na casa”), era o indício de que ela era ainda capaz de atualizar suas relações desde a perspectiva do parentesco, era capaz de se acostumar à aldeia outra vez. Mas ali, na cidade, conversando comigo, a ênfase era no não: na sua capacidade de negar, de não ser indígena, de agir como branca na cidade de Canarana.

Quando seus parentes mais próximos vinham à cidade de Canarana, ela os recebia sim em sua casa e o critério de proximidade é aqui qualitativo. As pessoas que ela citou não ocupam posições de parentesco pré-estabelecidas a quem seria permitida a visitação, mas são pessoas com quem ela tinha, naquele momento, boas relações. Afinal, se há irmãos que ficam em sua casa, nem todos os irmãos ficam; os cunhados, idem.

² “Other visitation is dependant on kinship ties that would assure residence within the village” (Heckenberger, 2005 : 242).

Receber os parentes em casa é uma forma de atualizar relações de parentesco no universo da cidade, ainda que elas não sejam próprias ao espaço urbano. Mas não é apenas em casa, entre os seus ou recebendo os parentes, que os *parque-xinguanos* logram se engajar nas relações de parentesco e a presença física dos parentes tampouco é imprescindível para tal. O compartilhamento de bens é uma dentre outras formas de fazê-lo. Ainda que os parentes não possam vir a Canarana, há sempre barcos rumando para a cidade e, nesses casos, é possível pedir aos viajantes que levem consigo algumas coisas para entregar aos parentes distantes. Assim, mesmo sem se encontrarem diretamente é possível manter algumas relações de compartilhamento típicas ao parentesco aldeão entre indígenas na aldeia e na cidade. Farinha, polvilho, pequi e mesmo *mutap* – um cozido de peixe e farinha similar ao *pirão* nordestino – são coisas que chegam com alguma frequência até os indígenas em Canarana que possuem uma grande família na aldeia, que o apoia em sua estada na cidade. Mas não só isso. Por vezes chegam também algumas roupas, produtos de higiene e beleza, coisas de branco que os indígenas aldeados conseguem sobretudo através de redes de troca e que compartilham com os bons parentes que estão distantes. De Canarana, também é comum que os indígenas ali fixados enviem alguns presentes aos parentes próximos, nesse caso, porém, sempre coisas de branco.

O compartilhamento memora as redes de parentesco que a distância tende a anuviar, assim como os radiogramas e as conversas ao telefone, muito recorrentes nas aldeias que possuem orelhão. Quando um *parque-xingano* me contava sobre seus parentes distantes, ele também se lembrava deles e atualizava, em alguma medida, aquelas relações. Quando perguntei a um homem *kuikuro* se ele se lembrava dos parentes, ele me disse: “eu não lembro não, mas agora lembrei”, e começou a me contar sobre sua mãe, lembrando que ela chorava quando ele viajava para longe, muito antes de ele assumir o cargo que agora ocupava e que o mantinha sempre na cidade. A memória traz o parente até o momento presente e, nesse sentido, é como receber em casa um parente próximo em trânsito.

Diante dos mais próximos, Kahala abandonava a perspectiva branca e assumia a perspectiva do parentesco. Sempre que em Canarana vi casas que recebiam parentes da aldeia, algo que era bastante comum, eu me impressionei: todos os cômodos vão cortados por redes, quase sempre também por cordinhas de varal, com algumas roupas

dependuradas. Podem haver também colchões nos cantos e a casa toda me dava a sensação de falta de privacidade que eu sentia dentro das casas no tempo em que estive nas aldeias. De fato, estar com os parentes implica perder uma dimensão do privado, para dividir com eles o tempo, o espaço, os sentidos – compartilha-se o que se vê, o que se ouve, o que se come. Fala-se na língua, alegra-se em assar um peixe comprado no mercado nos fundos do quintal. Kahala gostava de receber os parentes próximos, mas os outros não eram bem-vindos. Diante deles, Kahala manteria sua perspectiva branca.

Há certo paralelismo entre não receber os parentes que vivem na aldeia e não visitar os parentes que vivem na cidade, no que tange aos processos de construção do corpo, do parentesco e da perspectiva. Perguntei se Kahala tinha parentes na cidade e ela citou várias pessoas, muitas das quais eu conhecia bem. Mas ela não atualizava as relações de parentesco com essas pessoas, não mantinha nenhuma proximidade com elas, não as visitava, nem mesmo marcava encontros em outros lugares da cidade. “Quando eu encontro na rua, eu só falo ‘oi amigo!’ e pronto”. Kahala chamava seus parentes distantes de amigos ao encontra-los nas ruas de Canarana, como que traduzindo a relação com aqueles parentes distantes que ela via na rua para a perspectiva cidadina que a interação ali demandava. Desde a perspectiva cidadina, branca, os parentes distantes seriam *amigos*, e este termo aqui diz de uma relação de proximidade *outra* àquelas que se estabelecem nas aldeias³. Quando perguntei se os parentes que vinham da aldeia ficavam em sua casa, sua ênfase no *não* era sua forma de reivindicar sua perspectiva cidadina.

Para Kahala, recusar as relações com seus parentes da aldeia na cidade era, em alguma medida, evita-los. Retomando a citação de sua fala, ela dizia que não andava com índios, como se isso fosse uma de suas diretrizes pessoais ao fazer relações. Todas as vezes que eu me encontrei com Kahala fora de nossas caminhadas, visitamos alguma

³ Uma análise comparativa entre as relações de amizade descrita a partir de contextos aldeados alto-xinguanos e esses parentes distantes que, encontrados na rua são chamados “amigos” na cidade de Canarana escapa às minhas possibilidades etnológicas. Tudo parece indicar, entretanto, que esta seria uma comparação fértil: é possível imaginar que os “amigos” na cidade realizem uma mediação entre as relações de parentesco, de identificação, tal como vividas em Canarana (no espaço restrito das casas), e as relações com os *outros* da cidade, relações de diferenciação, ocupando uma posição similar àquela que Viveiros de Castro (1993) chamou de “terceiros-incluídos”. Uma imaginação plausível, mas que no momento carece de sustentação etnográfica. Incapaz de avançar nesta hipótese, proponho que foquemos aqui na oposição construída prontamente pelos meus interlocutores, que associavam as relações de parentesco à vida na aldeia e as relações de amizade (palavra dita em português) à experiência na cidade.

de suas amigas brancas. Além disso, ela queria que sua filha cursasse o ensino superior no Rio de Janeiro e, justificando, disse pela primeira vez a frase que ouvi tantas vezes depois: “Canarana é uma cidade com índios demais”. Não há como se engajar na cidade se o que você faz naquele espaço é construir parentesco tal como na aldeia, é relacionar-se com seus parentes, dividir alimento, o espaço, as coisas. Como construí no capítulo anterior, os indígenas saem de suas aldeias para experimentar uma outra perspectiva, para produzir diferença em seus corpos, não apenas para perpetuar ou estender suas relações da aldeia até a cidade. Kahala vivia em Canarana já há dez anos e sabia muito bem como moldar sua perspectiva naquele espaço – afinal, estando na cidade, agir como uma indígena na aldeia seria extremamente perigoso.

O perigo maior, Kahala já me havia contado. As pessoas falam demais. Ela dizia que se ela fosse vista na rua ao lado de um homem (branco ou indígena), as pessoas – referia-se aos *parque-xinguanos* – logo diriam que ela tem relações sexuais com este homem. Na aldeia, de fato, homens e mulheres não costumam travar amizade, mas as coisas na cidade são diferentes, me explicava Kahala, as mulheres podem ser amigas dos homens, sem por isso fazer sexo com eles. “Mas é assim”, dizia, “o pessoal fala muito”. A *fofoca*, segundo Kahala, é uma característica indígena – e não apenas *alto-xingua* – extremamente perniciososa em si mesma. Dizer mentiras à boca pequena pode gerar eventos extremamente nocivos à vida de alguém. Como vimos na última sessão do capítulo 5, acompanhando os desentendimentos na aldeia Lagoa Pequena e os acontecimentos nefastos que se seguiram – o tio de Edson falecera ao ser atropelado por uma carreta em Canarana –, desentender-se é sempre perigoso, quer resulte em feitiçaria, em conluio, *fofoca* ou simples *malquerer*. O mal que poderia acometê-la tem sentido amplo.

Kahala se precava do encontro com os parentes mais distantes para garantir que sua perspectiva da cidade – a que a permitia, entre outras coisas, ter amigos brancos homens – não se misturasse à perspectiva do parentesco da aldeia – a que criticaria e *fofocaria* sobre a questão. Ela tinha de escolher se iria se engajar na perspectiva da cidade ou da aldeia, pois cada uma demandaria uma postura diferente diante dos homens em Canarana. Se o desejo pela cidade acoplava perspectivas distintas, elas só eram possíveis em sucessão, uma a cada vez. A cada interação – suas relações de amizade com os homens brancos, suas relações de parentesco com os seus pais – Kahala

ocupava uma posição. Diante de mim, nós na cidade, eu branca da cidade grande, nos exercitando na pista de *cooper* no fim da tarde, a perspectiva preeminente e mais estável era a perspectiva cidadina, logo, ela dizia: “eu penso igual branco”.

Para aqueles que vêm das aldeias para passar pouco tempo na cidade, os hotéis são os lugares mais valorizados para uma estadia em Canarana e dentre os indígenas que encontrei hospedados nos hotéis, muitos tinham algum parente com casa ali. Os hotéis oferecem uma experiência mais produtiva do espaço urbano que as casas dos parentes. Pagar pelo lugar em que se dorme, arranjar esse acordo em português, muitas vezes fazendo alguma dívida com o dono do hotel que lhe garanta já a necessidade de uma próxima visita, provê um engajamento com a cidade que justifica já a viagem. De fato, foram incontáveis as vezes que vi *parque-xinguanos* em trânsito curto por Canarana saírem do hotel apenas para fazerem algumas poucas compras e voltarem para seus quartos ou para os espaços comuns do hotel, retornando em poucos dias para a aldeia. Um rapaz *wauja* de vinte e poucos anos contou-me que havia retornado para a aldeia há pouco tempo, pois vivera em Canarana durante a maior parte de sua vida. Professor na escola de sua aldeia, ele ia a Canarana a cada três meses retirar o dinheiro que recebia. Como na aldeia ele não tinha com o que gastar, na cidade ele tirava todo dinheiro, pagava a viagem, ficava no hotel e gastava o resto com suas compras – “tênis de 500 reais, camisa de 100 reais, bermuda de 200 reais” ele enumerava, enfatizando que comprava coisas caras. Findo o salário, ele retornava. Tudo isso se passava em 3 ou 4 dias e quando eu perguntava o que ele fazia em Canarana além das compras, ele dizia que ficava no hotel. Depois, completava: “só fico parado”.

A imagem daquele rapaz *wauja* preso em seu quarto de hotel em Canarana, me remetia às reclusas que vi na cidade e que tinham seus corpos preparados para a vida adulta, enclausuradas numa casa, vestindo shorts jeans e assistindo tevê. Os momentos de reclusão servem à construção de um *outro* corpo para o enclausurado, um corpo necessário para o engajamento na vida adulta que aguarda o jovem indígena. Remetia-me também à figura do “homem sentado”, bastante difundida no pensamento ameríndio em geral (Pineda Camacho, 1996; Urbina, 1994; Cayón, 2011 *apud* Guerreiro, 2015 :160). Como mostra Guerreiro, os *Kalapalo* contam que nos tempos antigos apenas os chefes possuíam certos tipos de bancos, um artefato que era também um componente de sua pessoa chefe. Estar parado, sobre o banco ou sobre a cama do hotel,

era assentar uma gama de perspectivas sobre sua pessoa, era magnificar-se, transformar seu corpo num corpo maior. Isso me parecia servir aos chefes que iam sentados, às reclusas enclausuradas e ao jovem homem wauja que, estando na cidade, só ficava parado, numa postura ativa de construção corporal e de marcação perspectiva. Esquivando-se dos perigos da socialidade citadina, parado no hotel, o jovem wauja garantia uma interação positiva com o espaço urbano, capaz de construir o corpo e estender sua pessoa no ambiente seguro do quarto de hotel.

Ficar na casa de um parente implicaria pendurar sua rede em algum canto, pois ainda que na cidade muitos indígenas durmam em camas, é muito pouco provável que hajam camas também para os hóspedes. Já no hotel, há sempre camas. A questão aqui não é de conforto – na aldeia todos dormem em redes e é extremamente improvável que se sintam mais confortáveis em camas – mas de construção corporal. O jeito próprio à cidade de se dormir é numa cama e a experiência da perspectiva que aquele espaço tende a estabilizar é mais intensa quando se está no hotel, distante do núcleo doméstico e das partilhas do parentesco. Além disso, na cidade se está sempre sentado. Um amigo kuikuro me disse certa vez que na cidade tudo que se fazia era seguido de um descanso: faz-se qualquer coisa e “senta um pouquinho”. Ele dizia isso rindo, como que fazendo troça com os brancos. Ainda assim, eu não deixava de reparar que estávamos ambos sentados no hotel onde ele ficava, um espaço de cerca de cinco metros quadrados onde ele se apertava entre a cama e o ventilador, mas ficava sentado, parado, como o jovem wauja – ou segundo ele mesmo dizia, como um branco.

O jovem wauja sempre ficava no hotel quando ia à cidade. Me dizia que se ficasse na casa da tia que vivia em Canarana, ela ia pedir “alguma coisa” para ele e ele teria de dar. No instante em que trocasse palavras com a tia, ele teria de voltar suas ações ali na cidade para o parentesco com ela, teria de falar na língua, de partilhar as refeições, de incluí-la em seus gastos, de dar aquilo que ela pedisse. Não se pode ter duas perspectivas a um só tempo, não se pode visitar a tia e ignorar suas demandas, não se pode partilhar o espaço, as refeições e os afetos e mesmo assim voltar suas ações principalmente para a produção de relações na cidade – o tênis caro, a camisa cara, a bermuda cara. Ele sempre levava alguns presentes para os irmãos, alguma comida para a casa, mas de resto gastava consigo. De qualquer forma, ou ele se engajava nas relações da cidade, produzia seu corpo ficando no hotel, visitando as lojas, falando português e

comprando roupas para si; ou ele se engajava no parentesco da aldeia, ficava com a tia, falava com ela em língua indígena, comia a comida que ela preparava e comprava o que ela lhe pedia. Como sua viagem era curta e visava gastar o dinheiro que lhe conferia, a legitimidade de sua ação não estava em jogo como nos casos dos parque-xinguanos que se mudavam para Canarana. Assim, como eu dizia, na cidade, o objetivo do jovem wauja não era fazer parentesco. Ele fazia isso na aldeia, ele cuidava dos irmãos pequenos, ajudava a mãe a manter o espaço no entorno da casa limpo. Acompanhava o pai na pescaria nos fins de semana, quando não havia aulas. Na cidade, por sua vez, ele se engajava na perspectiva dos brancos, falava português e comprava coisas para si.

Na aldeia, a diferença que havia entre ele e os parentes se ditava pela terminologia de parentesco. De fato, os parque-xinguanos aldeados chamam-se uns aos outros antes pelo termo de parentesco que os conecta, que pelo nome. Quando uma pessoa deixa a aldeia e rumo para Canarana o afastamento inicialmente aumenta a diferença entre as pessoas e a distância serve a conter o desenvolvimento das relações impostas pela proximidade na aldeia. Mas a diferença nada tem de estática, ela precisa diferir mais e mais. Sendo assim, se como mostrei no último capítulo, sair da aldeia faz um tipo atenuação da intensidade das relações, o que acontece quando um indígena que habita hoje na cidade e um de seus antigos coaldeões se colocam cara a cara na cidade outra vez?

Os indígenas com quem os parque-xinguanos na cidade de Canarana travam, na aldeia ou à distância, relações boas o suficiente para desejarem atualiza-las serão lembrados, recebidos e se fará na cidade parentesco com essas pessoas outra vez: dentro de casa, elas dividirão a comida, o espaço e os sentidos. Nessas situações, quando um bom parente de um indígena que vive na cidade vem da aldeia a Canarana, é preciso refazer a proximidade entre eles, minimizando a diferença entre seus corpos pela atualização do compartilhamento de verdades, de comida, de espaço. Por sua vez, quando, na cidade, uma pessoa se encontra com seus maus parentes da aldeia, aqueles com quem se pretendia conter as relações o máximo possível, torna-se necessário refazer a diferença propositadamente instaurada entre eles pela distância: o fato de atualmente não viverem juntos não basta, sendo preciso fazer a diferença entre eles diferir. Nesses casos a evitação é uma estratégia recorrente. Ir para a cidade não afasta suficientemente as pessoas e a distância relacional entre elas precisa ser colocada outra

e outra vez, afinal, Canarana é uma cidade com índios demais. O espectro de proximidade-distância diz da qualidade das relações e o que Kahala Yawalapiti e o jovem wauja faziam ao evitar seus parentes distantes, ao chamá-los de amigos, era diferenciar a diferença que havia entre eles. Os dois indígenas se diferenciavam de seus parentes da aldeia por estarem longe, mas reivindicavam também uma diferença perspectiva em relação aos aldeados, que fazia com que a diferença entre eles se transformasse uma vez mais. Antes eram parentes distantes, agora eram outra coisa – para Kahala eram amigos, para outros, vizinhos, para muitos, a relação não tinha nome. O ponto é que na cidade não eram parentes como o eram na aldeia.

O fato de os indígenas parque-xinguanos que residem em Canarana estarem sempre com a casa cheia de parentes em trânsito vindos da aldeia, esconde que eles possuem, provavelmente, inúmeros outros parentes também em trânsito que estão hospedados em outros lugares: nos hotéis, no CCC, na CASAI, nas casas das Associações. Paralelamente, para os que estão na cidade, em trânsito ou mais firmemente estabelecidos, os parentes a serem visitados são apenas aqueles bastante próximos, independente do grau genealógico. A atitude esquiva do rapaz wauja em relação à tia era um indício de que eles não eram tão próximos assim e o mesmo pode ser dito sobre os parentes que Kahala Yawalapiti não recebia em sua casa. Se a relação entre os parentes não estiver cristalinamente boa e sobretudo atualizada, eles não irão para a casa daquele que está na cidade – não irão se hospedar e podem nem mesmo visitar.

Pirejuwup foi um dos primeiros homens kawaiweté que conheci em Canarana. Casado com uma mulher branca, ele oscilava meses na cidade e meses na aldeia, levando a esposa branca e uma porção de móveis e eletrodomésticos toda vez que fazia a viagem em direção à aldeia. Ia Pirejuwup, a branca, a cama, o colchão, o fogão, as comidas, a geladeira e um monte de coisas mais, todos num barco, descendo o Rio Suiá-Miçu em direção ao Xingu. A branca e suas coisas de branca eram bastante inseparáveis, e o casal conseguia fazer com que a vida na aldeia não fosse tão diferente da vida na cidade – era o que me diziam. Pirejuwup era casado há muitos anos e contou-me que no início do casamento, quando estavam na aldeia, seus parentes visitavam muito sua casa, pediam “alguma coisa”, mas que sua esposa era firme e recusava. Como construí no capítulo 5 a generosidade é um valor importante nas aldeias de todos os povos do TIX e não se deve negar o pedido de um parente. É preciso ser generoso, receber bem

as visitas, oferecer comida para elas, me ensinou outro homem kawaiweté. Por isso Pirejuwup me dizia que a firmeza de sua esposa espantara os parentes – ele mesmo se via constrangido a compartilhar e, não fosse a esposa, teria entregado seus pertences, um a um, aos parentes pedintes.

Na cidade, Pirejuwup tampouco recebia muitas visitas. Os alto-xinguanos, segundo ele, nunca iam à sua casa, mesmo os que eram vizinhos ou que o conhecessem de eventos sobre a política parque-xingwana. Os Kawaiweté, por sua vez, às vezes o convidavam para algum encontro. Pirejuwup conta que no início ele ia, se encontrava com outros Kawaiweté que viviam na cidade, bebia cerveja com eles. “Não era muita cerveja não, era pouca, no fim de semana, assim, do jeito que vocês tomam” – ele me usava de exemplo para que eu entendesse que ele falava de uma quantidade de álcool socialmente aceita pelos brancos. Mas os próprios Kawaiweté presentes na festa terminavam fazendo fofoca, dizendo que ele era bêbado e estas palavras mentirosas chegavam até a aldeia e minavam a legitimidade que ele tinha para estar na cidade. Misturar as perspectivas não deu certo: tomar uma cerveja com os Kawaiweté, ou seja, agir como branco junto aos parentes mostrou-se ser problemático.

Ao tentar construir parentesco kawaiweté (juntar-se aos parentes) e construir um engajamento com a cidade (tomar cerveja) ao mesmo tempo, ele quase pôs a perder o seu vínculo com os parentes da aldeia. As lideranças esbravejaram com ele, cobraram uma postura em “prol da comunidade”, ele explicou que a fofoca era mentirosa e que não aconteceria de novo. Por isso ele não aceitava mais os convites para encontrar-se com os Kawaiweté. “O pessoal (indígena) fala demais”, agora ele dizia só sair com os brancos. E também não recebe mais indígenas em sua casa, assim como Kahala Yawalapiti. Da última vez que sua irmã veio da aldeia e se hospedou em sua casa, ela partiu na madrugada levando as compras do mês de Pirejuwup e sua esposa. Ele me contava o fato e dizia que ela “roubou” sua comida, e que por isso ele só receberia em sua casa seus filhos e seus pais, mas que não receberia mais seus irmãos.

A disposição de Pirejuwup em receber certos parentes, vetando a estadia de outros, demonstra como o escopo de um parente próximo não é auto-evidente, nem se estabelece por laços primários de cogação. Afinal, irmãos seriam tão próximos quanto pais e filhos. Mas não. A proximidade depende sobretudo da qualidade da relação e é esta que define qual parente será hospedado. Os perigos da confusão das perspectivas

se manifestavam nas fofocas de que Kahala Yawalapiti e Pirejuwup Kawaiweté reclamavam e nas cobranças da tia de quem se esquivava o rapaz wauja. Esta perigosa confusão de perspectivas que deveriam ser mantidas separadas era um dos efeitos citadinos dos excessos da proximidade.

Algumas vezes, na aldeia, os indígenas não aguentam os excessos e abandonam seu espaço – abrem fazendinhas, vão para a cidade – mas em geral as pessoas devem aguentar as cobranças, as acusações (Vanzolini, 2015 :298), não dar ouvidos a fofocas (Franchetto, 1986 :266), tolerar um pequeno furto. Na cidade de Canarana, porém, os parque-xinguanos pretendem produzir relações distintas das do parentesco. As fofocas, as acusações, as cobranças são empecilhos ao engajamento produtivo na cidade, sendo por isso evitadas pela recusa em se envolver em encontros que as proporcionem. Uma recusa em ver nos parentes distantes algum parentesco, uma recusa da perspectiva da aldeia. Os parentes distantes da aldeia ou eram evitados, ou eram tratados ao modo da cidade, de acordo com a perspectiva instaurada por aquele espaço: como amigos.

Quando não entram nas casas, não visitam, não recebem *a todos*, os indígenas na cidade se portam *como brancos* – essa fora a expressão de Kahala – ou seja, se portam de acordo com a perspectiva da cidade. Mas essa transformação perspectiva tem limite: nem todos os parentes da aldeia podem ser tratados assim. Diante dos parentes mais próximos é preciso portar-se como parente. Por isso é tudo tão difícil: o engajamento com a cidade e o engajamento com a aldeia têm de se suceder sem se misturar. Não basta ser branco na cidade o tempo todo, pois quando os parentes mais próximos vêm, é preciso assumir a perspectiva da aldeia e realizar plenamente o parentesco com eles, mostrando possuir controle sobre suas transformações. O mesmo quanto à cidade: produzir-se como branco, experimentar essa perspectiva de maneira produtiva, demanda ter de abdicar da perspectiva indígena por alguns momentos: chamar os parentes distantes de amigos, não receber em sua casa todos os parentes que vêm da aldeia.

Estamos diante de uma teoria parque-xinguanana do contato que se alinha com as teorias da anti-mestiçagem, onde os parque-xinguanos se colocavam suas possibilidades perspectivas pela lógica da dupla afirmação. Em um ensaio de fôlego comparativo, Kelly (2016: 52) mostra como, da perspectiva ameríndia, as transformações em contextos de contato não dão origem a uma fusão entre as duas

identidades em jogo – fundando um mestiço, nem completamente branco, nem completamente indígena –, mas à dupla afirmação de socialidades diferentes, sucessivas, a partir das quais seria possível produzir mais diferenças entre as pessoas. Em consonância, os parque-xinguanos se fazem plenamente indígenas e plenamente não-indígenas em circunstâncias distintas. Na mesma linha desses trabalhos, para os parque-xinguanos era possível pensar como branco, e sim, era possível pensar como indígena, bastava que as perspectivas não se viessem fundir. A mistura, a mestiçagem, implica um grande perigo, o da fofoca, do furto, da crítica, mas sobretudo da perda da possibilidade de transição entre as perspectivas da aldeia e da cidade.

A dupla afirmação remete aos desejos que abrem a tese, aos encadeamentos de perspectivas distintas que se sucedem sem se fundir e que criam um engajamento produtivo com a cidade. A mesma lógica do desejo se atualiza na produção do corpo: os diferentes encontros que ocorrem na cidade levam à produção de corpos também diferentes. O importante é que as atualizações destas possibilidades corporais se sucedam sem se fundir, pois a incapacidade de distinguir as perspectivas é perigosa para os indígenas. Como vimos no caso de Pirejuwup, ao misturar as perspectivas, ao tentar produzir parentesco kawaiweté enquanto produzia seu corpo como branco, ao tomar uma cerveja numa reunião kawaiweté, ele foi alvo de fofocas que chegaram na aldeia. As lideranças o recriminaram e ele teve de se explicar. A fofoca poderia ter chegado ao ponto de ele não ser mais bem-vindo na aldeia, ou de ser tão criticado que não teria mais interesse em voltar. Como formulei acima, ele poderia ter perdido as possibilidades de transição entre as perspectivas da aldeia e da cidade.

Mas isso não implica que os indígenas apenas se transformem à maneira indígena e que os perigos não se atualizem em hipótese alguma. Seguindo a intuição de Pitarch (2012 :81) sobre os povos da alta Amazônia, me atrevo a imaginar também alguns índices de mestiçagem, ou para recuperar as palavras do autor, “indício(s) de uma verdadeira ocidentalização” dos indígenas do TIX. O intuito amplamente declarado pelos parque-xinguanos de agir como indígena ou como branco em situações nitidamente distintas é uma forma propriamente indígena de organizar conceitualmente as experiências do contato. Essa seria a maneira parque-xinguanas de viver os encontros com a alteridade cidadina. Podemos imaginar que a fusão perspectiva, ou mesmo a falta de ênfase discursiva sobre essa diferenciação, seja um

indício de que talvez os índios não estejam mais se transformando à maneira indígena, um indício de miscigenação, da substituição dos conceitos indígenas por conceitos brancos, modernos, euro-americanos – afinal, o mestiço, “não é nem índio nem branco – *mas é branco*” (Viveiros de Castro, 2015 :11). De qualquer forma, por ora, não é este o fluxo das transformações parque-xinguanas em Canarana e os indígenas que já experimentaram a mistura embaralhada de perspectivas, a fusão, a viram como perigosa e deletéria, e vêm aplicando mais esforços no intuito de separar as perspectivas.

Misturar as perspectivas é perigoso, assim como não se portar de acordo com a perspectiva em vigor o é: lembremo-nos mais uma vez da história do tio de Edson que morreu atropelado numa rodovia em Canarana e que tinha uma série de desentendimentos na aldeia que indicavam que seus parentes não eram tão parentes assim. Suas relações na aldeia Lagoa Pequena não estavam de acordo com aquelas que o espaço aldeado tende a estabilizar. No TIX, não construir boas relações de parentesco com os coaldeões que estão próximos é perigoso. Existe, portanto, mais de uma variável a balizar a ação no contexto do encontro. A cada vez, há que se perguntar qual perspectiva é mais produtiva, isto é, está mais apta a gerar diferenças e fazer estas diferenças diferirem. Há que se perguntar também qual perspectiva é menos perigosa, pois o mal pode advir de qualquer desentendimento, assim como o desentendimento pode gerar qualquer tipo de mal – um furto, uma fofoca, uma acusação, um feitiço. Em Canarana, evitar visitar os parentes da aldeia correspondia ao desejo de engajamento produtivo com espaço urbano, mas era também a maneira parque-xinguanas de ter uma postura minimamente segura em suas relações. Portar-se *como branco* na cidade, nos encontros com parentes distantes, era uma forma de evitar o mal.

B. As femininas

Vivi o ano de 2014 em Canarana e retornei algumas vezes nos anos subsequentes. Em 2015, já mais adaptada à cidade, me hospedei numa casa onde eu podia receber os indígenas à tarde para conversar. Obstinada a investigar as relações entre os parque-xinguanos na cidade, passei a convidar à minha casa pessoas com quem a conversa fluía pouco noutros espaços. Uma delas foi Yapanu Wauja que depois de

inúmeros convites compareceu num fim de tarde acompanhada do marido. Ela usava uma bolsa com padrões kawaiweté. Comentei sobre a bolsa, disse que era bonita, ela replicou contando-me que a bolsa fora feita por uma mulher kawaiweté que vivia em Canarana e que custara 30 reais. A mulher, chamada Reataryp Kawaiweté, fora até a sua casa para fazer moitará. A palavra tem origem tupi e refere-se originalmente aos rituais de troca do alto Xingu, mas se popularizou entre os xinguanos em geral como forma de se referir em português a qualquer tipo de troca entre pessoas⁴. Perguntei a Yapanu se ela também ia à casa das pessoas trocar e ela me respondeu incisiva: “Nunca. É difícil eu entrar na casa dos outros”. Eu não havia sido muito específica e não sabia se Yapanu se referia aqui aos indígenas ou aos brancos. Pensando nos casos anteriores, perguntei então se ela visitava os parentes:

Mesmo da minha família eu não vou na casa deles. Sei lá, é o meu jeito. Mas eu gosto de conversar com todo mundo. Mas ir na casa dos outros é difícil para mim. Eu não quero entrar na casa dos outros, invadir, eu fico com vergonha. Eu posso estar fazendo muita amizade com a pessoa para eu ir na casa dela. Mas assim, conhecido só, eu não vou. Não gosto de ir na casa dos outros. (...) A família de verdade eu vou. Na casa das minhas irmãs eu vou. Mas primo eu não vou não de jeito nenhum. Na casa dos meus primos eu não entro não. Eles tentam me convidar, mas eu não vou. Eu até posso estar recebendo alguém que vem fazer visita. Mas eu mesma, eu não vou (Yapanu Wauja, setembro de 2015).

Yapanu dizia ter vergonha de entrar na casa de parentes não tão próximos. Vergonha é um sentimento associado pelos alto-xinguanos ao respeito, algo que se sente diante de situações perigosas⁵. Entre os karib do alto Xingu a palavra *ifutisu* condensa vergonha e respeito, e especifica o comportamento ideal diante dos afins como um tipo de versão extremada do comportamento ideal diante dos consanguíneos: generosidade, comedimento, passividade (Basso, 1973, 1995). Visitar a casa de parentes que não são tão próximos era algo que Yapanu entendia como perigoso. Como mencionei no último capítulo as casas são ilhas de parentesco na cidade de Canarana e, dentro delas, como me diziam os indígenas, “é só família”. Visitar um parente em sua casa implicava partilhar o tempo, o espaço, a comida e as palavras, algo que só deveria

⁴ Ressalto que o moitará é uma troca entre pessoas, pois, se trocar dinheiro por artesanato com uma pessoa pode, em algumas ocasiões, se configurar como um moitará, trocar dinheiro por comida com “o mercado” definitivamente não o pode.

⁵ Em seu ensaio sobre a magia, Lévi-Strauss dizia que a vergonha era “o sentimento social por excelência” ([1974] 2008 :196). Sendo este sentimento intimamente associado ao perigo, poderíamos avançar o raciocínio e dizer que o perigo é intrínseco ao social, uma formulação que parece bastante apurada.

ser realizado entre parentes muito próximos, cujas relações são as mais cristalinas possíveis.

Mesmo que os parentes a convidassem, deixando claro que ela era bem-vinda, ela recusava o convite. De fato, ela não parecia de todo a vontade em minha casa – a presença do marido denunciava certo receio e desconforto em estar ali. Os parentes mais próximos, os *de verdade* como ela disse depois, esses ela visitaria, mas visitar os parentes distantes, aqueles com quem desde a perspectiva da aldeia ela não trava parentesco intenso, ou desde a perspectiva da cidade ela não tem muita amizade, ela não visitaria. Visitar era perigoso: as pessoas podiam falar demais, podiam acusá-la de ter tomado algo da casa do anfitrião para produzir um feitiço contra ele, podiam fazer-lhe mal. Se alguém a visitasse ela demonstraria sua generosidade, seu respeito e receberia a pessoa, pois não receber seria uma afronta ao visitante e ela tampouco se colocaria nessa posição. Em consonância com o que disse na última sessão, a evitação do mal era um objetivo perene das interações de Yapanu em Canarana.

Sendo assim, Yapanu Wauja recebeu Reataryp Kawaiweté, que lhe convidou para trocar. No tempo da criação do TIX, os Kawaiweté, transferidos, tinham mais contato com os brancos e ofereciam aos alto-xinguanos bens manufaturados em troca daquilo que estes produziam em suas aldeias. A balança dessa troca, entretanto, inverteu-se com o tempo e hoje quem oferece bens brancos e dinheiro são os alto-xinguanos, inseridos em posição mais vantajosa na economia branca. Em troca, os Kawaiweté lhes oferecem sobretudo itens de artesanato (Oakdale, 2005 :30)⁶. Homens e mulheres parque-xinguanos têm muito apreço pelas trocas, mas em Canarana eu apenas presenciei moitarás coletivos de mulheres, tendo inclusive participado de alguns deles⁷. As trocas masculinas que presenciei e tive notícia envolviam duas pessoas apenas e eram muito menos frequentes. O moitará é uma atividade tida como tipicamente feminina, tanto que a Associação Yamurikumã de Mulheres Xinguanas, que reúne

⁶ Uma amiga indígena do alto Xingu discordava da proposição de Oakdale: me dizia que os alto-xinguanos desde o princípio do contato com os brancos ganhavam deles presentes, armas de fogo, objetos de qualidade e eram procurados pelos baixo-xinguanos para trocar estes presentes pelos produtos artesanais que os indígenas do baixo TIX produziam.

⁷ O moitará é uma prática constante das mulheres parque-xinguanas e é sempre estimulado por algum bem tradicional. Não as vi trocarem cremes, nem outros produtos brancos um pelo outro, embora as tenha visto trocar itens de artesanato entre si. Quando o dinheiro está envolvido, geralmente a pessoa que tem o bem é quem inicia a troca, o oferece e diz o preço.

mulheres das diferentes partes do TIX, estabeleceu que suas reuniões nas aldeias ou nas cidades incluíam moitarás entre as mulheres presentes.

As Kawaiweté oferecem principalmente anéis e colares de tucum e produtos tecidos com algodão, as alto-xinguanas lhes dão em troca produtos brancos (principalmente de beleza e higiene) e dinheiro. O que me era curioso na história que Yapanu me contava era o próprio fato de que Reataryp tivesse ido à sua casa. Assim como eu, a mulher kawaiweté frequentava ocasionalmente as associações indígenas com sede na cidade e quando nos encontrávamos conversávamos bastante. Fui à casa dela algumas vezes e sempre que a perguntei sobre visitas ela negou tais andanças pela cidade. Uma vez, diante de minha insistência em perguntar se ela visitava outros indígenas em Canarana, acrescentou que, no máximo, quando seus pais vinham da aldeia e se hospedavam em sua casa, eles iam juntos à casa de sua tia. Yapanu era a primeira mulher a me contar sobre uma “visita” de Reataryp, mas logo eu mesma a encontraria nas casas de outras alto-xinguanas, sempre acompanhada de mulheres de sua família e sempre propondo moitarás. Aos poucos dei-me conta de que, mesmo que Reataryp me dissesse não visitar ninguém, quando suas parentas próximas vinham à cidade, elas saíam em bando para trocar seus artesanatos por dinheiro ou por produtos brancos com as mulheres alto-xinguanas.

Me aconteceu duas vezes de eu estar na casa de uma amiga alto-xinguanas quando Reataryp chegava junto a sua mãe, algumas irmãs e crianças. Em ambas ela logo perguntou, em português, se a alto-xinguanas tinha “alguma coisa” para trocar. Num dos casos a dona da casa respondeu que não tinha nada e a visitante logo anunciou sua partida e se foi acompanhada das outras mulheres. Recusar uma troca é, em alguma medida, ser avaro em relação aos seus bens e a generosidade é um valor que as diferentes etnias do TIX compartilham. Os brancos, por sua vez, recusam sem constrangimento, são seres tidos como mesquinhos e avarentos. Minha amiga alto-xinguanas recusou a troca como uma branca o faria, assumindo a perspectiva cidadina, e as mulheres kawaiweté foram embora. Nada mais aconteceu: não se produziu nenhuma diferença no encontro, apenas se marcou as que já estavam dadas na proposta mesma do moitará – a carência de bens das moças que propunham a troca. Recusada a troca, nenhuma das partes envolvidas na relação teve uma experiência produtiva.

As *femininas* – modo como um amigo wauja costumava a se referir às mulheres expressando respeito e certa formalidade – fazem uma rede de visitação que os homens não fazem. A justificativa dos homens é de que eles trabalham, isto é, que se ocupam de atividades remuneradas e que precisam descansar no fim de semana. “Descansar no fim de semana” é uma ação baseada no calendário urbano, moderno e ocidental e no cansaço gerado pelos trabalhos de branco. Em oposição, “visitar os parentes” é uma ação voltada para a construção de relações com algum núcleo doméstico, espaços que operam pelo parentesco do tipo aldeão, de modo que a fraqueza das redes de visitação masculinas está diretamente ligada à sua opção pela assunção de uma perspectiva citadina, *outra* àquela da aldeia. É importante notar, porém, que mesmo sem se justificar pelo trabalho, as mulheres também negavam visitar os parentes, firmando, tal como seus maridos e irmãos cansados pelos empregos de branco, sua perspectiva em Canarana. Ainda assim o moitará é uma prática constante. Quando Reataryp mudou-se de um bairro na entrada da cidade, para o bairro onde fica o CCC, Centro de Cultura, que como narrei no capítulo anterior recebe os alto-xinguanos em trânsito, ela me disse que quando saía – ia ao mercado, por exemplo – fazia caminhos não convencionais para evitar encontros com os alto-xinguanos. Porque Reataryp me dizia não visitar ninguém e evitar até mesmo os encontros fortuitos com os alto-xinguanos se ela ia até a casa dessas mulheres trocar quando suas parentas a visitavam?

Para responder essa pergunta devemos olhar um pouco mais de perto meus encontros com Reataryp nas casas das alto-xinguanas. Como mencionei, por duas vezes presenciei, na casa de minhas amigas do alto Xingu, a chegada de Reataryp para propor o moitará. Reataryp falava português e trocava seu artesanato por bens brancos e dinheiro com as alto-xinguanas, de modo que *visitar* aqui não era o mesmo que *visitar parentes* e a ritualística da situação não remetia aos comportamentos da aldeia. Por relacionar parque-xinguanos que se veem como demasiado diferentes, este era um evento que só poderia se dar na cidade, que é a terra dos brancos, mas é também uma cidade com índios demais.

Além disso, vale lembrar a afirmação de Mehinaku (2010 :121) de que os indígenas das outras regiões do TIX são considerados pelos alto-xinguanos “*índios dos índios*”, bravos, guerreiros, arredios, selvagens. Ser índio de alguém, nesse sentido, é ocupar uma posição menor na escala de humanidade. Desde a perspectiva alto-

xinguana – Mehinaku é um antropólogo indígena do alto Xingu – os alto-xinguanos, superiores, teriam optado pela paz e pela generosidade, ao passo que os ferozes baixo-xinguanos, não. Quando em suas visitas Reataryp falava português e trocava seu artesanato kawaiweté por bens brancos e dinheiro, ela endossava essa assimetria, mas tirava dela os mecanismos – os bens e o dinheiro brancos – de se transformar através de um engajamento absolutamente produtivo com o espaço urbano. Já Yapanu se colocava como generosa e expandia sua pessoa por meio do artefato, da bolsa que adquiriu. A bolsa condensava as relações com as mulheres kawaiweté nas quais Yapanu se colocava como superior, detentora do dinheiro, acrescentando sua pessoa por essas relações. O artefato kawaiweté inscrevia no corpo da mulher wauja o seu poder de assunção plena das capacidades brancas, o seu poder de compra, da mesma forma que as roupas de branca que ela vestia o faziam.

Cada uma a sua maneira, as duas ganhavam naquele encontro e se engajavam produtivamente no universo citadino de Canarana, de modo que se Yapanu se colocava como “superior”, abastada e generosa, Reataryp não se colocava como “inferior”, pois saía dali apta a se produzir como branca, impedindo a atualização da relação segundo o esquema da predação. Quando Reataryp deixava a casa de Yapanu, quem usava artesanato indígena era a mulher wauja, ao passo que a kawaiweté saía com trinta reais no bolso. De fato, Reataryp não estava “visitando” aquelas mulheres, o que ela fazia não era uma relação do tipo da visita, que tende para a partilha e para o parentesco, mas uma relação *outra*, através da qual ambas produziam diferenças em seus corpos. Talvez por isso Reataryp me dissesse não visitar ninguém em Canarana, pois apenas muito forçosamente aqueles encontros poderiam ser chamados visitas.

Cabe também uma pequena reflexão sobre porque Reataryp evitava fazê-lo sozinha. Já mencionei aqui que os alto-xinguanos são considerados pelos baixo-xinguanos pessoas perigosas, pessoas “que se matam” e a referência principal é à violência feiticeira. Se os alto-xinguanos se afastam dos indígenas do baixo, médio e leste do TIX por uma certa forma de desprezo – os baixo-xinguanos são tidos como “índios dos índios” alto-xinguanos –, para os indígenas das outras regiões afastar-se dos alto-xinguanos parece ser um movimento de prudência. Quando perguntei a um amigo kîsêdjê como eram as relações entre seu povo e os alto-xinguanos no que tange aos desígnios políticos do TIX, ele me respondeu que havia pouca comunicação entre eles,

mas que ele não se importava com isso: “deixe que eles se matem todos por lá”. A referência é à guerra de feitiçaria que vigora no alto Xingu.

Segundo a bibliografia, a feitiçaria no alto Xingu tem lugar entre pessoas que têm alguma proximidade entre si, expressa no compartilhamento dos ideais de vergonha/respeito e da ideologia pacifista que vigora na região (Vanzolini, 2013). Os ideais de vergonha/respeito selam o elo entre o feiticeiro e sua vítima – por princípio e por extensão, estes são, portanto, parentes. Por estar demasiado perto, o feiticeiro tem inveja dos bens, do dinheiro, do trabalho ou do sucesso de uma pessoa, ou age por vingança. Fruto de uma querela pessoal, a feitiçaria só pode emergir entre pessoas em relação e, por esta razão, a bibliografia sublinhou tantas vezes que a feitiçaria (alto-xinguanas) só se dá entre os alto-xinguanos.

Questionando a imagem fechada do sistema regional do alto Xingu que essa definição da feitiçaria como característica interna demanda, Coelho de Souza (2001) aponta a feitiçaria como um elemento capaz de operar a abertura do sistema alto-xinguanas, incorporando nele povos antes considerados *outros*. Expandindo o argumento, Vanzolini (2015) mostra como a feitiçaria cria uma diferenciação entre aqueles que antes acreditavam partilhar ideais – o parente que se revela feiticeiro faz-se ex-parente –, mas também uma identificação entre o enfeitizado e a comunidade xinguanas, que se opõem, juntos, à não-humanidade do feiticeiro. Aquele que sofre o mal, lembremo-nos, identifica-se com a comunidade de humanos e a economia de sofrimento que eu entrevia em Canarana (cf. capítulo 5.C) se evidencia plenamente nas acusações de feitiçaria. A pessoa enfeitizada garante que não é feiticeira; a pessoa que sofre garante que não faz o mal.

A xinguanização, conclui Vanzolini, se dá menos pela apropriação do exterior, que por uma redefinição daquilo que é considerado interno, humano e alto-xinguanas. Num contexto aldeado, o que poderia se passar aqui é a aproximação e o aparentamento de pessoas ou povos diferentes, mas Canarana não é a aldeia e as relações entre as pessoas não se desenham pelo molde do parentesco – essas são típicas do contexto aldeão. Ademais, é preciso ter em mente que qualquer relação é passível de criar uma influência recíproca entre as pessoas, um canal de comunicação entre corpos, independente da etnia, da região do TIX ou do mundo, da qual provêm. Quando, em Canarana, essa cidade com índios demais, as pessoas se evitam, elas evitam também

a criação destas redes de influência recíproca pelas quais trafegam boas e más relações. A feitiçaria é tão temida pelos indígenas do baixo TIX que para essas pessoas vale a pena ser precavido e recusar até mesmo a possibilidade de boas relações, em ordem de se assegurar um pouco mais que o mal não lhes virá acometer. Quando as pessoas não se encontram, não se visitam, elas se aplicam a recusar isso que acontece entre quaisquer corpos que se aproximam, quer eles queiram, quer não, independente do espaço que compartilham. Ao desviar seu caminho para evitar encontros fortuitos com os alto-xinguanos e ao dizer que não visitava outros indígenas em Canarana, Reataryp Kawaiweté recusava qualquer influência que os alto-xinguanos pudessem ter em seu corpo, algo que poderia vir a acontecer pela simples proximidade.

Os indígenas do baixo, médio e leste TIX evitam o quanto podem os alto-xinguanos e os moitarás femininos são um dos poucos momentos de proximidade entre estas mulheres em Canarana. A evitação de Reataryp era uma forma de não se xinguanizar, de não fazer parentesco com as alto-xinguanas, mas também de não fazer qualquer tipo de relação com elas, pois daí abria-se espaço para a influência recíproca e os alto-xinguanos podem usar destas redes para fazer o mal entre si – eles “se matam”, lembremos. Acredito que por isso Reataryp somente fazia seus moitarás na casa das alto-xinguanas junto a outras parentas, entrando na casa dessas mulheres *outras* aos bandos, pois neste momento de proximidade potencialmente perigoso a família junta segurava mais forte seu ponto de vista kawaiweté do que se ela fosse sozinha.

Há que se notar também que quando uma pessoa quer trocar, é difícil que ela vá desacompanhada. Nunca vi nem soube de alto-xinguanas indo às casas das mulheres do baixo TIX para propor trocas, mas presenciei visitas de troca entre mulheres alto-xinguanas. As vezes que vi alto-xinguanas fazê-lo, chegavam juntas mais de uma mulher, em geral corresidentes adultas, da mesma forma como Reataryp o fazia junto de suas parentas. Essa é uma hora em que é importante garantir uma troca justa, sem ser enganada ou impelida a fazer uma troca desvantajosa. A presença de mais de uma pessoa coage aquele com quem se troca a agir de acordo com valores morais – e aqui, vale mais uma vez associar a moralidade à convenção da aldeia –, ser generoso, não ser sovina. É mais fácil ser enganado e se perder quando se está longe dos parentes, e tudo se passa como se a presença da família oferecesse um parâmetro para a manutenção

de sua própria perspectiva. Convidada a minha casa, Yapanu Wauja compareceu acompanhada do marido, lembremos.

A história de Yari Kuikuro, presente no Primeiro Compêndio de Casos n.4, faz eco a este ponto. Yari se perdeu no mato quando saiu sozinho para caçar e as narrativas que escutei sobre o caso diziam que ele sozinho no mato poderia acabar sendo levado por um macaco ou outro bicho da floresta. Por estar longe dos parentes ele perdia a referência da própria humanidade e poderia confundir por humanos os bichos do mato, assim como num moitará, entendo, estar longe dos parentes pode levar uma pessoa a confundir sua humanidade e se deixar enganar nas que trocas que faz. Sendo assim, dado o medo e o respeito que Reataryp tinha pelas alto-xinguanas, nada mais natural que ela se precavesse e fosse fazer moitará junto de outras mulheres de sua família. Ir sozinha era duplamente perigoso: ela podia tanto ser enganada na troca – trocar seu bem por outro de valor inferior –, quanto ser enganada na perspectiva – engajar-se não com o espaço urbano, mas com Yapanu Wauja, instaurando uma influência recíproca com a alto-xingwana que tinha grande potencial perigoso.

As trocas em Canarana não se estabelecem apenas entre alto e baixo parque-xinguanas. O que é importante para que a troca se estabeleça é que, por um lado, as pessoas envolvidas não sejam demasiado parentes – que não vivam no mesmo núcleo doméstico, nem travem relações de compartilhamento entre si – e que tenham, por outro lado, alguma relação, ainda que apenas a instaurada pelo espaço, que se vejam, que saibam onde moram. Entre os parentes verdadeiros, as relações adequadas são de compartilhamento, não de troca. É importante notar também que as mulheres que trocam na cidade, como Reataryp Kawaiweté e Yapanu Wauja, não entretêm relações informais, livres e desprovidas de vergonha, como a bibliografia alto-xingwana descreveu as relações entre amigos nas aldeias dessa região (Basso, 1973; Coelho de Souza, 1995; Guerreiro, 2010; Vienne, 2012; Fausto, 2012). Apesar disso, porém, é possível entrever na relação entre estas mulheres outras características atribuídas aos amigos ameríndios em situação aldeada, sobretudo no que tange à conotação contraditória dessas relações: nem próximas demais, nem distantes demais, a relação entre essas mulheres se sustenta na proximidade física instaurada pela presença no espaço restrito da cidade.

Alto-xinguanas de diferentes casas também costumam trocar umas com as outras. Kanhó é uma mulher kuikuro a quem eu gostava muito de visitar nas tardes calorentas em Canarana. Foi uma amiga trumai quem me levou até sua casa pela primeira vez, a fim de pedir a Kanhó que lhe arranhasse – minha amiga pedia a Kanhó que lhe escarificasse as nádegas, para que elas ficassem grandes, rijas e bonitas como aquelas das atrizes da TV. As duas se diziam primas. Com o tempo, entretanto, minha amiga trumai parou de ir à casa de sua prima e eu passei a visita-la sozinha. Certo dia eu estava na casa de Kanhó quando chegaram duas mulheres com algumas crianças. As mulheres nos cumprimentaram em português, Kanhó pediu que suas filhas pequenas trouxessem cadeiras para elas se sentarem. Eram Akuku e Márcia, mãe e filha mehinaku – povo de língua aruak do alto Xingu –, por isso falavam em português com Kanhó, mulher kuikuro, falante de língua karib. Ficamos algum tempo em silêncio. A dinâmica da visita das mulheres carregava certo desconforto e eu não deixava de pensar que aquele momento se parecia bastante com as visitas que eu mesma fazia. Kanhó falou um par de amenidades – do calor, das crianças – e continuou a conversa comigo, contando algo sobre seu marido.

Num dos instantes de silêncio que costuravam nossa conversa, Akuku, a mulher mehinaku mais velha, entreviu: “Kanhó, você tem um pouco de polvilho?”. O nosso assunto tinha sido interrompido, mas Kanhó respondeu sem perder a cadência: “só um pouco, só um pouco”. No final do ano de 2014 a seca arrasou as roças dos parque-xinguanos e as ramas de mandioca esturricaram ao sol. O ano de 2015, portanto, foi marcado pela escassez de comida, algo que infelizmente se perpetuou nos anos de 2016 e 2017. Em 2014 fui apresentada por algumas pessoas com alguns quilos de polvilho, algo que nos anos seguintes não se repetiu. A visita que estou narrando se deu no ano de 2015, quando era raro que alguma casa tivesse polvilho vindo da aldeia. De fato, lembro-me dos fardos de polvilho da cidade que encontrei nas aldeias alto-xinguanas no ano de 2016, assoladas que foram pela seca no ano anterior.

Kanhó tinha polvilho, mas era pouco, e não estava muito inclinada a compartilhar. Eu mesma, que frequentava bastante a casa de Kanhó e recebera dela alguns presentes de miçangas, já tinha pedido um pouquinho de polvilho para fazer meus beijus matinais, mas de nada adiantou. Como já mencionei, os parque-xinguanos se impressionam muito com a capacidade branca de negar – negam o que seus filhos pequenos pedem, negam

o que os xinguanos pedem, negam até mesmo comida aos brancos miseráveis que pedem na rua – e diante de mim, branca, nada mais natural que Kanhó se portasse como branca também quando eu lhe pedia seu bem mais precioso: ela me recusou o polvilho.

Por serem alto-xinguanas, as mulheres eram, em alguma medida, parentes de Kanhó, mas o fato de viverem em núcleos domésticos distintos em Canarana selava o fato de que o parentesco entre elas não era tão próximo assim. Na cidade elas não se diziam parentes, nem amigas, mas se conheciam, sabiam um pouco uma sobre a outra – onde moravam, com quem viviam, quem eram os parentes de cada uma. Inclínada a recusar a troca que ia ser proposta, Kanhó disse que tinha pouco, muito pouco polvilho. Akuku então pegou um colar de miçangas azuis e falou "eu trouxe colar, pagamento. Toma, toma" – entregando o bem para Kanhó. Antes de pegar o polvilho Kanhó já recebia o pagamento: recusar a troca nessa circunstância seria desrespeitoso, traria vergonha a Kanhó. Ela tinha muito pouco polvilho, mas Akuku a coagiu a trocar. Kanhó caminhou até seu polvilho dizendo o quão pouco tinha e encheu um saco pequeno. Eu sentia que ela entregava o polvilho a contragosto, mas enchendo o saco com quase a metade do polvilho que tinha, ela comentou sobre o delicioso sal de índio com pimenta que comprara e tratou de encher um pote de plástico e entregar também às mulheres mehinaku. O colar azul não chegava a ter 10 voltas: Kanhó se mostrava extremamente generosa naquela situação, pois o que dava excedia em muito o pagamento que recebia, quão mais em tempos de seca e de escassez de alimento. As mulheres mehinaku foram embora poucos minutos após a troca.

A cena segue um roteiro que remete a outras trocas compulsórias narradas na bibliografia. Em Iauaretê, cidade do Amazonas localizada na região do alto Rio Negro, Andreello (2006) observa uma cena bastante similar, onde a troca, mesmo contrariando um dos envolvidos, é concretizada. “‘Olha o que eu trouxe para você, sobrinha’, costumam dizer, credenciando-se imediatamente a receber algo em retribuição” (Ibidem :249). O autor evoca aqui a obrigação, antes notada por Hugh-Jones em contextos rio-negrinos aldeados, de não recusar a participação em uma troca, marcando os dilemas advindos do cruzamento de uma lógica econômica da reciprocidade com uma lógica dos negócios. Tal obrigação é compartilhada também pelos indígenas do TIX, onde

se vê associada aos valores do respeito e da vergonha. Kanhó tinha pouco polvilho, mas seu dilema se resolveu num piscar de olhos com sua atitude generosa.

Quando partiram perguntei para Kanhó se ela visitava outras casas, se propunha trocas para outras mulheres. Kanhó respondeu que não: "não falta nada na minha casa". Na cidade, a capacidade de ofertar revela a abundância de uma casa, assim como o ato de pedir ou de propor a troca revela alguma escassez naquele que pede, algo que parece ser diferente nas aldeias alto-xinguanas onde a troca se justifica muitas vezes pelo simples prazer em trocar. Para não marcar a falta, Akuku mal chegara e já oferecera o colar, tentando amenizar sua carência de polvilho na oferta do colar de miçangas. Toda a situação era muito interessante. Se Kanhó recusasse a troca, como o fez minha amiga alto-xinguana quando Reataryp a visitou, a diferença entre ela e as mulheres mehinaku ficava sendo uma diferença improdutiva: ninguém se transformava, aquela que recusa se mostra maior que aquelas que pedem, sovina como os brancos, e só. Mas aceitando a troca Kanhó fazia mais: ela se mostrava generosa, se colocava na posição de provedora e ampliava sua pessoa por meio do colar de contas que carregava as relações com aquelas moças, funcionando como um índice de sua grandeza.

No jogo de perspectivas, aquela que adentra a casa de outrem para propor o moitará é o "índio do índio", mas a relação que ela estabelece com a cidade pode ser igualmente produtiva, como mostrei no caso do moitará entre Reataryp Kawaiweté e Yapanu Wauja. É este o objetivo do moitará e aí reside o potencial produtivo que dá às participantes tanto prazer em trocar – na aldeia ou na cidade o moitará é uma máquina de produção de diferenças, de diferenças diferentes, claro. O caso de Akuku Mehinaku e Kanhó Kuikuro também se mostra produtivo para ambas as partes. A análise convida a olhar os moitarás desde a perspectiva de cada uma das envolvidas. Para aquela que é convidada a trocar, quem propõe o moitará se coloca como carente de alguma coisa, ao passo que ela se coloca como abastada e generosa – era isso que Kanhó me dizia de maneira altiva: "não falta nada na minha casa". Aquela que propõe a troca e oferece seus produtos, por sua vez, vê-se abastada daquilo que oferece (o colar de contas no caso de Akuku), ainda que apareça como carente daquilo que solicita. A relação entre elas não era agonística e à sua maneira as duas ganhavam naquele encontro.

Confirmada a troca, ambas logram um engajamento produtivo. Kanhó manifesta sua abundância, seu poder de compra (ofereceu o sal de índio), sua generosidade

(ofereceu o resto de seu polvilho) e a extensão de suas relações pelo artefato recebido (tinha agora um colar vindo das mulheres mehinaku): ela se engaja produtivamente com espaço urbano. Akuku, a mulher que demandou a troca, se nutre com o polvilho e o sal de índio, ambos conseguidos na cidade, mas que a permitiam agora alimentar sua família e produzir as relações em seu núcleo doméstico ao modo mais apropriado para os contextos familiares, ganhando então o privilégio de ser plenamente indígena em sua casa quando assim o desejasse. Ser *índia* em relação a Kanhó, nessa situação, era produtivo e interessante para Akuku, que conseguia produzir parentesco com os seus a partir da diferença posta pelo moitará que propunha.

Poderia acontecer também de Kanhó recusar a relação, recusar a troca, dizer que não tinha nada. Tais situações são mais comuns quando quem recusa é alto-xinguano e quem é recusado é de outras regiões do TIX, pois os alto-xinguanos não os temem tanto quanto são temidos por eles e recusarão a troca caso não queiram trocar. Mas trocar é vantajoso por si só: mostrar-se generoso é um jeito de acumular relações, de estender sua pessoa, magnificar-se, ao passo que recusar a troca é absolutamente improdutivo. Dado que a intenção parque-xinguana ao vir para a cidade de Canarana é realizar um engajamento produtivo com o espaço e com as pessoas que ali estão, o mais comum é que as pessoas se engajem nas trocas que lhes são propostas.

Vale destacar também que para as parque-xinguanas me parecia ser importante afirmar a evitação em relação aos outros indígenas na cidade dizendo que não os visitavam e marcando que não se portavam na cidade como se portavam na aldeia. Que não se enganavam: portar-se noutro mundo do modo habitual é cometer o maior dos equívocos. Manter-se humano em cada lugar demanda atitudes diferentes. Desde a perspectiva da aldeia, as pessoas na cidade são estranhas pois não se tratam como parentes; mas internamente à perspectiva da cidade, a humanidade só pode estar atrelada à recusa da extensão do parentesco para além dos núcleos domésticos. “No asfalto não se pesca” – o título da dissertação de Nunes ressoa a importância de se manter apartadas as perspectivas em jogo, a cidade asfaltada, o rio da aldeia, pois “(s)e essa distinção entre os ‘dois lados’ ruir, os Karajá dizem que eles acabariam, eles se tornariam uma outra etnia” (Nunes, 2012 :98). O que é próprio aos Karajá de Buridina é a especificidade de sua perspectiva indígena, que alterada, os faria deixar de serem quem são.

Seguindo o argumento de Nunes (Ibidem) e em consonância com aquilo que afirma Kelly (2016), é possível afirmar ser próprio aos ameríndios a lógica da dupla afirmação, da inclusão de outras possibilidades ontológicas, sempre preocupados em não as fundir. Assim, no Primeiro Compêndio de Casos n.5, o alto-xinguano Etsemu me dizia viver o luto de maneiras distintas quando estava na cidade e quando estava na aldeia. E mais, ele criticava seus parentes por não perceberem que a atitude dele seria distinta em cada um destes espaços: “Na cidade ele poderia se alegrar, mas na aldeia as coisas vão diferentes e Etsemu levava a sério suas obrigações”. Não se pode engajar com os espaços sem se deixar alterar por eles e os indígenas que experimentam a cidade sabem que não devem agir da mesma forma em dois espaços tão diferentes. Por isso era tão importante marcar a evitação como forma de relação com os outros indígenas parque-xinguanos nas ruas da cidade. Marcar o não, isto é, marcar a diferença, era a forma que eles tinham de se dizerem produtivamente engajados com a cidade de Canarana.

De fato, todas as vezes que vi parque-xinguanos entrarem na casa de outros indígenas em Canarana, sem o pretexto da troca ou de qualquer outra coisa, eles me disseram travar intensas relações de parentesco. Os núcleos domésticos são ilhas de parentesco próximo, como mencionei no último capítulo, e essas pessoas são, no momento da visita, incorporadas às relações da casa – receber um parente implica compartilhar o tempo, o espaço, a comida e as palavras, implica aproximar as relações. Não há visita de parentes distantes e o ato mesmo de visitar aproxima os envolvidos. Talvez daí a insistência em dizer que o moitará não é uma visita, como que a negar a inevitável aproximação que o espaço físico compartilhado opera entre as envolvidas.

O mesmo quanto às pessoas vindas do TIX que um parque-xinguano recebe. Tânia Stolze Lima (2005) narra como os homens yudjá, povo tupi que habita o extremo norte do TIX e que estão em número inexpressivo em Canarana, diziam que iriam fazer algo sozinhos e saíam levando mulher e filhos. Tudo se passava como se os parentes próximos, por terem redes extremamente ativas de influência com aquele que enunciava a frase, por serem extensões de sua pessoa, não fossem contabilizados como *outros*, mas como si mesmos. O homem ia consigo: ia sozinho, pois. Partindo dessa análise e estendendo-a para o contexto em questão, é possível imaginar que isso se passasse quando os indígenas insistiam em dizer que não visitavam ninguém, pois

visitavam apenas extensões de si, parentes próximos e, sendo assim, um moitará não contava como visita. Independente da pertinência dessa conexão fato é que não visitar e não receber em casa ninguém significava, em Canarana, não visitar nem receber indígenas que não fossem parentes, que não tivessem, de antemão, boas relações e vias de influência já estabelecidas, logo, vias mais seguras. É claro que o mundo é cheio de surpresas, mas justo por isso é preciso ser precavido: manter os não parentes indígenas mais afastados é uma forma de evitar o mal.

Se na aldeia nem todos os parentes se visitam – a aldeia toda é no limite parente –, os indígenas que vivem na cidade só visitam os parentes muito próximos – a cidade toda é no limite não-parente (com exceção àqueles que habitam uma mesma casa). Isso não se dá apenas devido a imensidão de brancos que existe em Canarana, em número muito maior que os indígenas, mas também pelo fato de que os indígenas não estão na própria aldeia e que a alteridade do lugar vai marcada na alteridade das relações que eles estabelecem ali. Isso não significa que primos que se mudarem juntos não vão se considerar primos. Isso é inclusive pouco provável, visto que eles passarão pela jornada juntos. Significa apenas que, na cidade, eles podem passar por experiências que os transformem – e que os engajamentos de cada um deles com a cidade são imprevisíveis. Se transformando, nada garante que a relação entre os primos permaneça a mesma que eles mantinham na aldeia.

Tudo se passa como se as pessoas com mais engajamento com a cidade visitassem menos os parentes indígenas em Canarana. Assim, Kahala Yawalapiti, o rapaz wauja e Pirejuwup Kawaiweté, a primeira, moradora da cidade, o segundo, morador da aldeia e o último um indígena que passava períodos extensos lá e cá, possuíam todos um engajamento forte com o espaço urbano tanto em sua história de vida pretérita como no presente, e enfatizavam fortemente o fato de que não visitavam seus parentes. Outros indígenas menos engajados com a cidade, indígenas em trânsito que nunca tinham vivido ali⁸, me diziam que não visitavam, mas ainda assim eu os acompanhava algumas vezes até a casa dos parentes – eles justificavam dizendo que aquele parente

⁸ No capítulo 5 mencionei ter acompanhado alguns indígenas que conheci no CCC em meus primeiros meses de trabalho de campo até a casa de outros indígenas, e que nessas ocasiões ficávamos sempre na porta. Foi apenas após ter passado um tempo nas aldeias e me aproximado de indígenas aldeados que passei a entrar com eles em algumas casas. Nas casas de meus amigos presenciei visitas desse jeito também, que costumavam deixar a todos um pouco desconfortáveis.

era muito próximo. Entravam na maior desenvoltura, conversavam por alguns minutos e iam logo embora, de uma forma bastante similar à que vi ocorrer nas aldeias do TIX, onde eles também dizem que “não entram na casa de qualquer um”. O que muda da aldeia para a cidade é a extensão deste qualquer um, que se na aldeia tende a zero – todos são potencialmente parentes –, na cidade tende a todos – potencialmente ninguém além de seu núcleo familiar é parente ali. O justo fato desta pessoa hipotética vinda da aldeia não estar hospedada na casa daquele parente de quem dizia ser muito próximo, dizia que a recíproca não era verdadeira: o parente da cidade não o considerava tão próximo assim.

Em Canarana, as interações entre os parque-xinguanos de etnias distintas (considerando, nessa afirmação, o sistema regional do alto Xingu como um tipo de bloco étnico) são em geral mantidas no menor nível possível e tudo se passa como se conversassem apenas o necessário. Pessoas de outras etnias são consideradas extremamente diferentes e a relação entre indígenas do baixo, médio e leste TIX entre si, e de cada uma dessas etnias com o alto Xingu é marcada por alguma evitação. Isso é sim uma barreira para o casamento, mas uma barreira transponível, havendo na cidade alguns casos de pessoas do baixo TIX casadas com alto-xinguanos. Nesses casos dá-se uma aproximação intensa e não há dúvidas de que os indígenas do baixo TIX casados com alto-xinguanos se envolvem muito mais com seus afins de outras etnias e estão também mais fortemente ligados a eles em suas redes de relação.

C. Grupos de verdade

Nas sessões anteriores desenhamos a recusa das relações de parentesco e as primeiras formas de relação na cidade, destacando as redes (das) femininas e mostrando como a perspectiva das mulheres de diferentes etnias variava caso a caso, engrenando perspectivas brancas (não-indígenas) e cidadinas, a perspectivas parentes e aldeadas. Passemos agora para uma outra importante forma de estabelecimento de relações indígenas ao modo citadino, que conecta homens e mulheres das diferentes regiões do TIX. Para tal lembremo-nos de dois personagens do capítulo 5, que espero terem marcado a narrativa: Edson Kalapalo e seu tio que faleceu após ser atropelado numa rodovia em Canarana, no ano de 2013. O cacique da aldeia karib do alto Xingu

Lagoa Pequena era sogro do tio de Edson e indicara o genro para ser Agente Indígena de Saúde na aldeia. Entretanto, como vimos, o genro lhe decepcionou como genro – não trabalhou para ele, não lhe abasteceu de bens, não distribuiu suficientemente aquilo que conseguiu com o trabalho. Além disso, o outro funcionário da saúde – Iritsapá – teve discordâncias com o tio de Edson, novo Agente Indígena de Saúde. Foi assim que o cacique, aos poucos, deixou de apoiar o genro e passou a apoiar Iritsapá.

A história, cujas primeiras consequências extraí na sessão C do capítulo 5, envolve a formação e a dissolução de grupos que se opõem quanto à questão da legitimidade do cargo de Edson e de seu tio. Os grupos se organizam em torno de verdades que competem entre si, razão pela qual julguei pertinente chamá-los *grupos de verdade*. Cada grupo funciona também como um grupo de influência: ele se expande pela emissão de palavras que podem ser retidas, produzindo alterações naquele que escuta e o incorporando ao grupo de verdade, ou simplesmente passar pelos ouvidos dos outros, com mínimo efeito. Quando as palavras são retidas elas criam entre aquele que disse e aquele que deu ouvidos um elo corporal. Sim, as palavras são uma parte do corpo da gente parque-xinguana e aquilo a que as pessoas escolhem dar ouvidos as formam e transformam. O valor que os indígenas dão à língua que falam – a autonomia linguística do sistema regional do alto Xingu serve aqui de exemplo – relaciona-se com o poder que as palavras têm: elas instauram relações como essas que vimos no capítulo 5 unir e desunir Edson, seu tio, o cacique e Iritsapá, o agente de saúde mais experiente. Como afirmou Vanzolini, os indígenas do alto Xingu se diferenciam pela “língua e pelo que é dito” (2015 :55) e essa afirmação ganha ainda mais relevância quando expandida para os indígenas do TIX como um todo. Os laços de identificação e diferença constituídos pelas palavras dão origem a redes de influência, podendo produzir a intimidade e as boas relações, ou o mal, a inimizade, a fofoca, a doença e a morte.

Na aldeia estas redes são mais um dispositivo de produção de parentesco entre as pessoas. Ali, compartilhar palavras é uma forma de atualizar e aproximar o parentesco. Na cidade, porém, as relações entre pessoas que vivem em casas distintas se dão em outros termos: amigos, vizinhos, colegas de trabalho, etc. As relações de influência entre os indígenas que vivem na cidade e não vivem juntos, não se condensam necessariamente em um termo específico – como nas aldeias, os parentes –, mas a troca de palavras é em ambos os casos uma atitude central para a formação de vínculos entre

as pessoas. Para os indígenas que vieram do TIX e que se estabelecem hoje em Canarana, a língua indígena tem precedência em relação ao português e sempre vai se optar por usá-la para conversar quando as pessoas em interação falarem ambas a mesma língua indígena.

Entre uma moça wauja e uma yawalapiti, a yawalapiti entendia o wauja mas não o falava. Sendo assim, a moça wauja falava em wauja, a yawalapiti entendia e respondia em português. A wauja entendia e treplicava em wauja. A proficiência das duas no português e no wauja era díspar, mas ambas compreendiam as duas línguas. Em contextos onde os que conversam não partilham nenhuma língua indígena, que é o caso em praticamente todas as relações entre alto-xinguanos e indígenas do baixo TIX, é o português que se usa. Como consequência, na cidade as pessoas também se diferenciam pela língua e pelo que é dito; mas, diferente da aldeia, em certas ocasiões impera a perspectiva cidadina e os indígenas escolhem obviar a diferença impressa na língua, aproximando-se pelo uso do português. Mesmo quando usam o português, as palavras são um importante veio de diferenciação entre os indígenas na cidade de Canarana, pois aquilo que é dito é parte do corpo das pessoas, as une ou as afasta, aproxima ou aparta as relações, molda o corpo amigo ou inimigo.

Tamukalu é uma mulher mehinaku de trinta e poucos anos que vive em Canarana com seu marido e alguns filhos pequenos. Morei na cidade no ano de 2014 e o tempo nos fez amigas. Certa tarde, em sua casa, conversávamos a respeito dos desentendimentos internos à sua aldeia. Todos os desentendimentos que Tamukalu me contava eram gerados pela cunhada, uma mulher alto-xinguana com quem ela nitidamente tinha divergências e indisposições. Falávamos a princípio sobre a sua aldeia, para onde ela pretendia se mudar em breve, mas o assunto da cunhada tornou-se logo o fio da conversa e, assim, Tamukalu passou a me contar sobre alguns fatos ocorridos durante as manifestações no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) em Canarana.

Era o ano de 2016 e os parque-xinguanos manifestavam contra a gestão fraudulenta do DSEI, pedindo a exoneração do coordenador regional e de sua auxiliar financeira, além de outras medidas para melhoria do atendimento à saúde indígena no TIX. Os parque-xinguanos ocuparam o DSEI numa manifestação pacífica que chegou a comportar cerca de 400 indígenas das diferentes etnias do TIX, por 32 dias (Harari, 2016). Foi uma ação planejada. Muita gente veio da aldeia para a ocupação, sobretudo

os Kawaiweté, que me diziam terem sido os primeiros a se mobilizarem. Na porta do DSEI, do lado de dentro das grades, viam-se sempre dois guerreiros, homens jovens kawaiweté pintados com pinturas de guerra, vigilantes que garantiam que apenas pessoas autorizadas – pelos próprios indígenas – entrassem e saíssem. Alguns indígenas que moravam na cidade iam até a ocupação para prestar apoio e ver os parentes vindos da aldeia, mas não permaneciam todo o tempo por lá. Segundo Tamukalu me contava, a manifestação tinha sido iniciada não pelos Kawaiweté, mas por Carlos Kamayurá (funcionário da saúde), sua esposa e seus “amigos” – Tamukalu dizia amigos com certa ironia, se referindo a um tipo particular de aliança entre eles –, dentre eles Matiripá Kawaiweté, que também era funcionário da saúde. Uma rede de “amizades” (as aspas recordam o tom de Tamukalu) heterogênea e pluriétnica.

O irmão de Tamukalu estava em uma aldeia nova construindo uma casa para que ele e sua família pudessem se firmar por lá. A esposa dele, a cunhada de Tamukalu, ficara em Canarana e visitava diariamente os manifestantes no DSEI. Ela não ia para se manifestar, me contava minha amiga mehinaku, ia namorar um dos alto-xinguanos manifestantes. Um dia Tamukalu passou por lá e viu a cunhada fazendo brincadeira de Yamurikumã com os homens, puxando-os, correndo atrás, jogando terra. Yamurikumã é um ritual feminino alto-xinguano no qual as mulheres invertem temporariamente suas posições com os homens, ocupando o centro da aldeia e atacando aos homens que delas se aproximam (Viveiros de Castro, 1977). O poder e a agressividade femininos se expressam nesses ataques que têm conotação sexual: os cantos das mulheres são troças sexuais com os homens e aqueles que se aproximarem serão perseguidos, acuados, sujos de terra (Franchetto, 1996). Essas são as brincadeiras de Yamurikumã: era esse tipo de brincadeira que a cunhada fazia com os homens no DSEI. O problema é que, segundo Tamukalu, as brincadeiras de Yamurikumã são altamente sexualizadas e mulheres casadas não deveriam fazer a brincadeira, sobretudo fora do ritual.

E lá estava sua cunhada, fazendo o que não devia. Respeitosa, Tamukalu não esbravejou com ela em público. Finda a brincadeira, a cunhada se aproximou sozinha, mostrando no telefone fotos íntimas de um casal parque-xinguano que haviam vazado na internet e, rindo, perguntou se Tamukalu já tinha visto as fotos. Ela respondeu que não viu e que não queria ver, e completou dizendo que a cunhada estava brincando com outros homens enquanto seu irmão trabalhava na aldeia para a família. A cunhada se

excedia nas palavras, fofocava, assim como se excedia em seu comportamento com os homens. Tamukalu a reprimia para que ela agisse como “esposa de seu irmão” e não como uma mulher solteira, e para que ela tivesse mais vergonha/respeito e não fofocasse de maneira tão leviana. Afinal, agir de outra forma era recusar o vínculo de parentesco que ela tinha com a própria Tamukalu. A perspectiva de Tamukalu era sem dúvida uma perspectiva de parente ao molde aldeão e, contrariada, após falar duro com a cunhada, ela foi embora.

Um homem kawaiweté ouviu de longe a conversa proferida em língua kamayurá em tom sério e se aproximou da cunhada para perguntar: "o que Tamukalu estava falando?". Os Kamayurá e os Kawaiweté falam uma língua parecida, me explicou Tamukalu. São ambas línguas tupi, mas não são completamente inteligíveis. Por isso o homem kawaiweté havia ficado intrigado com a conversa e viera abordar a cunhada, que respondeu: “ela (Tamukalu) estava falando que Kawaiweté é pé sujo e que ela tem nojo de Kawaiweté”. A cunhada falou uma mentira e criou com isso um forte desentendimento entre os Kawaiweté e Tamukalu. O kawaiweté que deu ouvidos à mentira da cunhada contou-a para o filho de Matiripá Kawaiweté – um dos “amigos” de Carlos Kamayurá e de sua esposa, que segundo Tamukalu iniciaram a manifestação. O filho de Matiripá postou no *facebook* xingamentos direcionados a Tamukalu, onde ele contava aquilo que a cunhada alegara que ela tinha dito. Até aqui eu acompanhava os contorcionismos da história sem muitos problemas. As causalidades faziam perfeito sentido para mim, ainda que houvessem alguns elementos estranhos que eu buscava ignorar, como a questão das fotos íntimas, um dos fatores elencados como relevantes para o desentendimento. Tudo se complicou ainda mais no instante seguinte. Tamukalu falou sobre a postagem no *facebook* e logo disse “aí meu filho ficou doente”, considerando que este fato era tão relevante quanto todos os outros que ela me enumerara e que apresentei acima. Ao meu ver, aquilo só poderia se dar numa linha de causalidade paralela e não relacionada, afinal falávamos sobre uma querela entre ela e sua cunhada. Mas a doença do filho não era definitivamente um acontecimento paralelo, antes pelo contrário, era um dos grandes indícios da inocência de Tamukalu.

Postados o caso e os xingamentos no *facebook*, o filho de Tamukalu adoeceu. Ela estava no hospital com o bebê quando seu marido a telefonou, contou sobre as postagens no *facebook* e perguntou se era verdade, se ela tinha mesmo proferido

aquelas ofensas ao povo kawaiweté. Tamukalu respondeu à pergunta do marido acionando a doença do filho. “Eu estou aqui, no hospital, meu filho está doente. Como eu poderia falar uma coisa dessas?”. As palavras de Tamukalu respondiam a uma acusação, não a uma pergunta. Diante da mentira da cunhada, ela tinha sido acusada de dizer coisas ruins sobre os Kawaiweté e responderia com a dureza que a situação pedia. O interessante é que ela não brigou com a cunhada, nem com o jovem que escutou a mentira e nem com o filho de Matiripá que postou os impropérios no *facebook*. Tamukalu solicitou que o próprio Matiripá, pai do jovem que postou os xingamentos no *facebook* e “amigo” do casal kamayurá que iniciou a manifestação do DSEI, fosse conversar com ela no hospital.

Um de seus objetivos, me contou, era que Matiripá pudesse ver com os próprios olhos que seu filho estava doente. Quando ele chegou, Tamukalu mostrou o menino prostrado e xingou-o de fofoqueiro. Esbravejou dizendo que se ele escutou uma história como essa, ele deveria primeiro procurar o acusado para se certificar da veracidade do caso, e não assentir palavras que ele nem mesmo sabia se eram verídicas. Eu não entendia porque ela brigava com o pai do homem kawaiweté que postara essas coisas na internet, uma pessoa que havia apenas comentado o caso, e não com a cunhada fofoqueira, com o kawaiweté que escutara primeiro a fofoca, com o homem que divulgara tudo na internet. Qualquer um destes três me pareciam “mais culpados” que Matiripá Kawaiweté. Mas tratava-se aqui justamente de não ir direto ao ponto, de não reclamar com o principal culpado, mas de atingi-lo indiretamente.

O que estava em jogo ali, não mais era a briga entre as duas cunhadas, mas duas posições de verdade incompatíveis e rivais – uma que incluía o Carlos Kamayurá, sua esposa, Matiripá Kawaiweté, a cunhada e seus “amigos”; outro que incluía Tamukalu Mehinaku e seu marido. Aos poucos eu iria perceber que eu também era parte desse segundo grupo, pois dava ouvidos ao caso que me contava Tamukalu e reagia como sua aliada diante da conversa. Mais do que isso, o homem kamayurá coordenador do DSEI me disse mais de uma vez, diante de seus colegas de trabalho, que era contra minha pesquisa e qualquer uma que tomasse os indígenas por objeto, de modo que eu e ele já rivalizávamos em alguma medida. Sua esposa participara ativamente da fofoca que me dizia ser contratada da Norte Energia e Tamukalu mencionou esse fato ao citá-la como aliada (“amiga”, em tom irônico) de Matiripá. Ao elencar o homem kamayurá e sua

esposa para me narrar essa história, mesmo que eles não fossem personagens ativos de nenhum caso, Tamukalu induzia meu posicionamento favorável a ela e seu marido e contrário ao casal kamayurá e seus “amigos”.

Os grupos de verdade são grupos de indígenas (e ocasionalmente alguns poucos brancos) que se apoiam mutuamente em algumas questões em Canarana. A verdade sobre cada situação aparece como um efeito da relação interna do grupo, que se produz como um grupo de influência. Qualquer relação entre as pessoas é passível de criar laços de influência mútua entre elas e o compartilhamento das verdades não é uma exceção. As pessoas que compõem um grupo de verdade não se aliam por vínculos de parentesco do tipo da aldeia, mas são antes, como disse Tamukalu, “amigos”, isto é, possuem uma relação de influência modulada pela perspectiva cidadina. Sua relação é absolutamente circunstancial e se perfaz em torno de alguma questão, de modo que entre eles as verdades circulam sem empecilhos. Não tardou para que a fofoca contada pela cunhada de Tamukalu, sua verdade inventada, chegasse aos ouvidos dos outros integrantes do grupo. Mas é preciso destacar também que por mais estável e robusto que um grupo possa parecer num determinado momento, os grupos estão sempre prestes a se dissolver, as amizades são impermanentes como as parentelas e suscetíveis às mesmas fofocas e desavenças disruptivas que qualquer outra relação.

No momento em que se colocam, porém, os grupos de verdade funcionam em uníssono – uma só perspectiva, um corpo expandido. O grupo do casal kamayurá tinha, portanto, conexões corporais entre seus componentes. Sendo assim, não é que fosse a mesma coisa brigar com a cunhada ou com o homem kawaiweté; mas que a rede de influências recíprocas que este grupo mantinha ao compartilhar suas verdades fazia com que os efeitos de esbravejar com o homem kawaiweté se expandissem até os outros sujeitos da rede. Assim, a briga de Tamukalu era com a cunhada, mas o grupo de verdade estava constituído e esbravejar com Matiripá atingia a cunhada, com o ganho de fazê-lo indiretamente, preservando assim suas relações com a esposa de seu irmão.

Mas e o bebê adoentado? Se a rede de influência recíproca permitia a Tamukalu brigar com a cunhada sem ter de fazê-lo diretamente – os comportamentos bravos são extremamente desvalorizados no alto Xingu e depõem contra a humanidade daquele que esbraveja – o que tornava relevante o caso do bebê? Partindo da bibliografia sobre o mal feiticeiro (Vanzolini, 2015) posso especular que aqui também, a posição de vítima

do mal – o mal em sentido amplo, notemos – é uma posição associada à comunidade de parentes, na medida em que se opõe às forças disruptivas da doença e da morte. Mostrar o bebê, fazer com que Matiripá visse com seus próprios olhos a criança enferma, era uma prova de que a acusação que ele fazia era descabida, pois Tamukalu se identificava com a posição de vítima do mal, não de propagadora deste e, portanto, não sairia por aí dizendo maldades contra o povo kawaiweté. Na economia de sofrimento que identifiquei em Canarana, nas tantas histórias sobre as dificuldades do passado e do presente que os indígenas me narravam, os sujeitos se colocavam como vítimas a fim de se inocentarem de qualquer acusação. O mal está na feitiçaria, na fofoca, na mentira e na doença. Tamukalu era vítima do mal (da pneumonia do filho), logo ela não poderia ser a origem do mal (daquelas falas maldosas).

Outra característica importante dos grupos de verdade, é que, por serem efêmeros, eles sempre possuem algum liame com as redes com que rivaliza. Esse é um ponto crucial, pois a influência que o grupo de verdade cria entre si não fica restrita apenas a ele, mas pode vir a alcançar, ainda que com fios mais brandos, outros grupos de verdade. Note: Matiripá é colega de trabalho de Carlos Kamayurá. A esposa de Carlos também é parte ativa deste grupo de verdades. Tamukalu tem discordâncias com ela, apesar de serem primas, relação que ressaltavam quando eram próximas, mas que agora, elas não ressaltam mais. Assim, Tamukalu tem vínculos pretéritos com a esposa de Carlos Kamayurá e presentes com a cunhada (esposa de seu irmão), de forma que o mero desejo das pessoas desse grupo de verdade em fazer mal a Tamukalu, poderiam ter influências na saúde do menino. A consequência disso é uma percepção amplamente partilhada pelos parque-xinguanos em Canarana de que a vida ali é extremamente perigosa. Tamukalu me dizia que seu filho adoecera devido a uma pneumonia, mas que o fato dela estar envolvida com esses desentendimentos poderia ter piorado a enfermidade da criança. Para os parque-xinguanos, o mal em Canarana tem sentido amplo, cabe lembrar.

Assim, os desentendimentos de Tamukalu com a cunhada e com a esposa de Carlos Kamayurá, faziam uma série de outras pessoas ligadas a eles pelo grupo de verdade se indisporerem com Tamukalu. Matiripá era uma dessas pessoas e acreditava prontamente na fofoca da cunhada. Como venho insistindo, partilhar palavras não é pouco: é um índice de proximidade importante, que está associado ao

compartilhamento de outras coisas na aldeia, mas que na cidade, mesmo sem desencadear outras trocas, gera relações de influência recíproca entre as pessoas. Os indígenas em Canarana, se associam em grupos de verdade a fim de evitar o mal. Os grupos de verdade provocam um tipo de identificação que se dá na cidade a despeito da região do TIX de origem e da língua materna, criando um elo de influência recíproca entre as pessoas por meio do compartilhamento de palavras.

É importante destacar que os indígenas não chamam as relações que sustentam os grupos de verdade que se fazem e se desfazem na cidade de relações de parentesco. Parentesco é o nome que se dá às relações que se fazem na aldeia. Distintas, as relações que se fazem na cidade são de outra natureza e levam outro nome. Lembro-me de uma tarde em que estava na casa de Pako Nahukwá que me contava uma história sobre um primo seu. Eu perguntei quem era e ele disse: “É branco! Não é primo não. Vocês chamam vizinho”. Pako tinha acabado de se mudar para a cidade, nunca tinha morado ali antes, e ainda não estava tão adaptado àquele novo universo relacional. Mas ele sabia que as relações da cidade não eram como as relações da aldeia e assim, mesmo recém-chegado a esse universo, ele lograva fazer a conversão perspectiva de suas relações, tal como Kahala o fizera na primeira sessão deste capítulo. Essa conversão tem um poder transformador. Aquilo que da perspectiva da aldeia é um primo (parente incerto da mesma geração, já defini no capítulo anterior), é da perspectiva da cidade um vizinho (alguém cuja proximidade física pode sustentar uma relação). “É branco! Não é primo não”, Pako marcava que seu corpo era capaz de ver aquela relação como um branco o faz, mostrando-se capaz de assumir a perspectiva da cidade. E vizinho não era a única possibilidade: ouvi também sobre amigos, sobre amigos de amigos, sobre colegas de trabalho – os brancos definem de tantas formas distintas as suas relações.

A troca da relação enunciada – entre primos, entre vizinhos – destaca a mudança de perspectiva das relações de identificação na aldeia e na cidade, algo que é fundamental para os indígenas que vivem esses dois mundos. A etnologia ameríndia, entretanto, convencionou usar a palavra parentesco como “uma abreviação cômoda para o que, na Amazônia, seria melhor chamado de *teoria da relacionalidade generalizada*” (Viveiros de Castro, 2002b :422 – grifo do autor). Assim, na América indígena, toda relação é, no limite, uma relação é parentesco. Mas o que os indígenas em Canarana estavam me dizendo é que ali as coisas são diferentes, pois o parentesco

é uma relação bastante específica e diz de uma perspectiva que tem como lócus privilegiado a aldeia. Sim, nas aldeias existem relações *outras* que o parentesco, na mesma medida em que na cidade existem também parentes. Pessoas produzem parentesco em suas casas, dentro de seus núcleos domésticos, dividem o dinheiro, a comida, os afetos e as palavras. As pessoas se mudam com seus parentes e nascem também mais parentes por lá, parentes distantes retornam a Canarana, pessoas que não eram parentes se casam e se aparentam. Mas o lugar por excelência de se fazer parentes é a aldeia (lembremos de minha conversa com Yepka Ikpeng narrada no capítulo 5.B: estar em família é estar na própria aldeia). O que se faz na cidade, por sua vez, são grupos de pessoas que intencionam evitar juntas o mal.

Sium Kawaiweté é um homem do baixo Xingu que ocupa uma posição de destaque numa instituição voltada para os interesses indígenas, sobre quem eu já mencionei no Primeiro Compêndio de Casos n.2. Numa tarde em sua casa, nós dois sentados no chão de sua varanda, Sium me confidenciou: “Todas as pessoas que moram aqui na cidade e que trabalham em instituições estão sendo perseguidas”. Ele se referia aos feiticeiros e mostrava verdadeira preocupação diante desse mal. Foi assim que ele me narrou sobre outro grupo de verdade que envolvia Carlos Kamayurá.

Uma vez a gente juntou: eu (kawaiweté), Carlos (kamayurá) e Eloy (trumai) (os três trabalham em instituições públicas voltadas ao atendimento indígena em Canarana), juntamos o dinheiro de cada um e contratamos pajé. ‘Você negou aquilo, você fez isso’ o pajé dizia. ‘Vocês todos que estão aqui na cidade e que são responsáveis por alguns setores, vocês estão sendo perseguidos’. Passa muita gente no trabalho e pede coisas que a gente não tem para dar. O pessoal acha que a gente nega (Sium Kawaiweté, outubro de 2015).

O fato de Sium ter se juntado nessa ocasião a Carlos Kamayurá não implicava que ele fosse sempre aliado de Carlos. A conexão era efêmera, como disse, e servia a se colocar contra o mal diante de algumas questões. O primeiro caso que me foi contado por Tamukalu concatenava eventos com indígenas do alto e baixo Xingu, adoecimentos, mentiras e fofocas, diz do mal como algo provocado por grupos rivais, sem ter de por isso tocar no tema da feitiçaria. O segundo é uma aglomeração de indígenas de diferentes regiões do TIX, falantes de diferentes línguas, contra o mal feiticeiro que lhes acometia, rivalizando imediatamente com o feiticeiro responsável. O que cabe notar é que ambos são grupos efêmeros voltados para a evitação do mal.

Já fazia mais de um mês que o pai de Kuri, uma mulher alto-xinguana, falecera e eu estava em sua casa prestando condolências. Estavam todos de luto: a mãe viúva parecia um tanto catatônica, Kuri tinha os cabelos cortados bem curtos e um semblante bravo e entristecido. A braveza era porque, segundo me dizia, seu pai fora vítima de feitiçaria. Muita gente tinha inveja dele, muita gente queria matá-lo. Kuri contou-me da ocasião da morte, especulando suspeitos feiticeiros, depois me disse de um homem que se dizia primo de seu pai, mas que não o era. A falsa identidade do homem era mais um indício de que ele era feiticeiro, afinal a capacidade de mentir coaduna com a capacidade de dissimular seus atos que todo feiticeiro deve possuir. Nesse dia, Kuri me contou que seu tio vinha se queixando com os brancos sobre a situação, fazendo acusações de feitiçaria aos possíveis culpados pela morte e demandando que esses brancos, funcionários da Funai em Canarana e em Brasília, tomassem providências contra o feiticeiro. “Mas não adianta” dizia Kuri, “os brancos não entendem. Isso é problema do Xingu, problema interno, melhor não falar para fora”. Era o ano de 2015 e Kuri me dizia que as acusações poderiam engendrar uma ruptura nas relações entre dois povos alto-xinguanos, o de seu pai e o do feiticeiro acusado. O povo do suposto feiticeiro não seria convidado para o ritual mortuário, dizia ela, indício de grave desentendimento. As consequências eram drásticas e eu me impressionava diante de suas palavras.

Meses depois, já no ano de 2016, encontrei-me com Kuri outra vez e quis saber do andamento caso. Tudo havia amansado. Kuri não falava mais em feitiçaria, mas em um ataque cardíaco. Antes ela dizia também do tal ataque cardíaco, mas ele teria sido causado por um feiticeiro vil e agora era um ataque cardíaco e só. O suposto feiticeiro e seu povo terminaram sendo convidados para o ritual mortuário e nenhuma ruptura tinha se passado no alto Xingu. Mais importante, Kuri não me dizia que era preciso esquecer a querela, mas sim que existem ataques cardíacos causados por feitiçaria e outros que são apenas ataques cardíacos, e que no caso do pai dela o que se passara fora um ataque do coração, e só. Indaguei se não era feitiço, lembrei-a de nossa conversa no último ano, ela recusou e reforçou que não, não era feitiço. Era como se nunca tivesse sido feitiçaria. Era como se sempre tivesse sido o mal, no sentido amplo com que o venho tratando – e nesse caso, um ataque cardíaco e um ataque feiticeiro podem ser tomados como duas manifestações possíveis de um evento trágico.

A mais forte conexão que se estabelece entre os indígenas do baixo e os do alto TIX e que os integra, a despeito de suas diferenças, em alguns momentos específicos se dá na evitação do mal. Ainda que o mal não ocupe lugares simétricos na vida desses diferentes povos, alto e baixo-xinguanos que estão hoje em Canarana participam com o mesmo afinco de seus desígnios de vida ou morte e destinam extremo respeito às suspeitas de influência maligna. Canarana é uma cidade com índios demais e basta um encontro fortuito, uma troca de olhares malsucedida como aquela entre eu e a branca que me acusou de ser a Kátia Abreu, para que uma relação imposta pela copresença venha se deteriorar.

D. Perigos

Como mencionei no Prólogo (cf. capítulo 1.C), Canarana não se divide em bairros étnicos: há parque-xinguanos vivendo em cada um dos bairros que compõem a cidade. Sendo uma cidade pequena, que pode ser atravessada em bicicleta em alguns poucos minutos, o principal critério utilizado pelos indígenas para a escolha de uma moradia é a relação com o dono do imóvel, o valor do aluguel e a qualidade da casa. Dificilmente os indígenas podem pagar um valor caução para o proprietário, que serve de garantia para o caso de possíveis danos ou atrasos no pagamento dos aluguéis. Além disso, muitos proprietários não alugam suas casas para indígenas, mesmo que eles preencham todos os requisitos para o aluguel, alegando que as casas são muito avariadas pelos locatários indígenas. Por isso, os aluguéis são geralmente conseguidos por indicação – um amigo branco ou indígena conhece alguém disposto a fazer a locação, que o indica. Sobre as casas, interessa o estado de conservação, a infraestrutura – caixa d'água e muro alto na frente – e o espaço interno. Quintal é uma preferência, mas não é definitivamente uma condicionante.

Há uma pequena aglomeração de três famílias – três casas – trumai na periferia da cidade. Quando eu perguntava aos parque-xinguanos se pessoas de uma mesma etnia costumavam morar juntas, algumas vezes os indígenas riam e respondiam se referindo às três casas trumai localizadas na periferia da cidade, chamando-as “aldeia trumai”. Nestes contextos, os Trumai geralmente riam também, mas depois interviam e negavam que aquela fosse uma aldeia. Acusá-los de estarem numa aldeia na cidade era

fazer troça com eles, colocando-os numa posição de selvagem e dizendo-os incapazes de se portar adequadamente no espaço urbano de Canarana. É afirmar seu descompasso: eles estão na cidade e não deveriam, portanto, aplicar-se a fazer aldeia. Outra piada similar que me foi contada dizia que existem tantos alto-xinguanos na cidade de Canarana que “logo haveria um *quarup* na cidade”, referindo-se ao ritual mortuário dos nobres alto-xinguanos, grandiosa festa intertribal e interétnica. Todos riam dessa afirmação. Interessada, investiguei o quanto pude, para ouvir finalmente que isso era uma piada e que *quarup* é coisa da aldeia. Como afirmei no prólogo deste trabalho, lembrando Clastres ([1974] 2011), os índios riem do que têm medo – e quando riam do *quarup* na cidade ou da aldeia trumai, penso que riam do medo que sentem de confundir as perspectivas da cidade e da aldeia. Mas não só disso eles têm medo.

Quase todas as semanas em Canarana, agendei conversas com os funcionários das instituições de apoio indígena, a que chamávamos “entrevistas”. Nessas ocasiões eu apresentava para meus interlocutores temas que me intrigaram em outras conversas, colocando para eles as atualizações dos meus problemas de pesquisa, debatendo a pertinência que tinham e as formas pelas quais eu os deveria abordar. Os funcionários indígenas também colocavam as questões que os preocupavam na cidade de Canarana, compartilhando suas inquietações pessoais como boas sugestões de pesquisa. Nesses momentos, era comum que os funcionários mencionassem sua preocupação com a vida precária que, segundo diziam, vários indígenas levavam na cidade de Canarana.

Essas colocações preocupadas traziam uma característica interessante. Elas eram sempre desenvolvidas na terceira pessoa e mesmo quando eu levava estas questões para outros indígenas, fora dos escritórios das instituições, indagando sobre a situação em que viviam meus interlocutores e outros indígenas que eles conheciam em Canarana, eles me diziam sempre que haviam sim pessoas vivendo em situação precária, que não tinham o que comer e que mexiam nos lixos a procura de comida, mas nunca se identificavam com essa posição. Basicamente, o que se passava é que miserável era sempre o outro, nunca a pessoa mesma. A minha preocupação em fazer estas perguntas respondia à minha recusa em utilizar um critério pessoal e externo de avaliação da qualidade de vida do indígena na cidade. Eu podia avaliar alguns princípios básicos – acesso à água, esgoto e energia elétrica – aos quais todas as casas que eu conheci tinham acesso, algumas de forma mais improvisada que outras, mas dado que ninguém se dizia

pobre, mesmo aqueles que eu julgava viverem em condições que me pareciam precárias em Canarana, caberia ainda indagar o que é a pobreza para os parque-xinguanos, questão que retomarei na Parte II da tese (cf. capítulo 9.C). De qualquer maneira, a pobreza é uma situação que, mesmo rechaçada como definidora de si, é extremamente temida pelos parque-xinguanos, o que sinaliza a possibilidade concebida por eles de que ela venha se atualizar em suas vidas.

Em março de 2014, um servidor da FUNAI – não-indígena – foi encontrado morto dentro de sua casa em Canarana (Sabino, 2014). A notícia correu a região, entrou em área indígena e assustou aos parque-xinguanos. Não haviam sinais de arrombamento e o carro havia sido roubado. As circunstâncias da morte, a possível entrada sorrateira do assassino, o roubo do carro e o fato do homem trabalhar na FUNAI de Canarana amedrontaram a todos os parque-xinguanos. O homem era *próximo* dos indígenas, digamos. Os indígenas que frequentavam a FUNAI o conheciam, dividiam com ele, muitas vezes, o espaço desta instituição. Mas mesmo aqueles que não frequentavam a FUNAI sentiam ter alguma proximidade em relação ao falecido: o homem e os indígenas estavam ambos na cidade, percorriam os mesmos caminhos, usavam os mesmos mercados. Compartilhavam um mesmo espaço e os espaços são importantes estabilizadores de perspectiva. O assassinio do servidor da FUNAI assustava os indígenas pois asseverava a violência da cidade e fazia a diferença entre Canarana e a própria aldeia diferir um pouco mais, elevando a violência a um nível que eles conheciam das notícias sobre outras cidades, mas que nunca haviam visto ocorrer ali, tão próximo, em Canarana.

O exagero do caso provavelmente fez com que a fofoca rendesse um tanto mais entre os parque-xinguanos, mas a verdade é que qualquer crime ocorrido em Canarana era muito comentado pelos indígenas. Uma briga numa festa, com brancos ou índios, valia semanas de comentários, mesmo que se resolvesse rapidamente. Uma bicicleta ou uma casa furtada ou qualquer evento violento seria narrado com detalhes e os objetos perdidos seriam descritos cuidadosamente. Diziam se o objeto era novo, quantos reais ele custou, quais funções ele tinha, quantas prestações o dono roubado tinha pagado e quantas teria que pagar ainda. Depois especulavam a estratégia do ladrão, se iria vender as coisas, se as guardaria para si, como ele teria realizado o furto. No ano de 2014, em Canarana, não soube de nenhum roubo violento, apenas de furtos. Entretanto, brigas

em bares e festas envolvendo bêbados ocorriam de tempos em tempos e eram tidas como um mal relativamente comum.

As brigas muitas vezes têm a ver com o tema do preconceito. Na Feira Industrial, Comercial e Agropecuária de Canarana, a FEICAN, uma das festas mais esperadas do ano, é relativamente comum ver cenas onde um homem branco embebeda-se e passa a provocar os indígenas, chamando-os de “índios”. Em 2014, numa dessas brigas de que tive notícia, o branco bêbado perguntava aos indígenas porque eles não estavam na floresta. Os parque-xinguanos me diziam que ser chamado de “índio” é extremamente ofensivo, ainda que eles usem essa mesma palavra para se referir de maneira prosaica a si e aos parentes em inúmeras ocasiões. Como mencionei, quando um alto-xinguano diz que uma pessoa é o índio em uma relação, ele está se referindo a seu caráter comparativamente bárbaro e selvagem. Sendo assim, os alto-xinguanos consideram que os indígenas do baixo-médio-e-leste TIX são índios em relação a eles, seres pacíficos e generosos. Além disso, a maior parte dos indígenas afirmam não dominar o português e costumam se queixar de que os brancos caçoam deles nas ruas. Como afirmou Vanzolini, refletindo sobre o contexto aweti, “[s]em entender o que dizem a sua volta, um estrangeiro supõe continuamente que estão falando mal de si” (2010 :338) e, em Canarana, os indígenas são sempre estrangeiros. Devido a situações como essas, a cidade é tida pelos parque-xinguanos como um lugar de muita confusão, muita briga e violência.

Essas características estão muito atreladas ao consumo do álcool: aqueles que bebem ficam mais propensos a brigar. Ademais, o álcool mina as características centrais da moralidade parque-xinguana: o comedimento, o respeito e a vergonha. Sem o álcool, me disse um amigo kuikuro, “fica cada um na sua e respeita”, mas quando bebem em demasia, os indígenas – assim como os brancos – arrumam confusão. Os alto-xinguanos não produzem tradicionalmente nenhuma bebida fermentada em suas aldeias, diferente dos Ikpeng, dos Kawaiweté e dos Kísêdjê, que fabricam bebidas alcoólicas para consumo próprio⁹. O álcool da cidade, entretanto, é uma substância que altera o corpo de uma maneira propriamente cidadina e deletéria. O consumo das bebidas alcoólicas de branco atrai uma perspectiva cidadina que é, antes de tudo, avessa ao parentesco da

⁹ Os Yudjá, povo que habita a parte norte do TIX e que se encontra em número inexpressivo na cidade de Canarana, são o povo parque-xinguano mais adepto ao consumo tradicional de bebidas fermentadas.

aldeia. Beber dá coragem para dizer coisas inconsequentes, para brigar, para fazer acusações, atitudes opostas aos valores morais associados às aldeias parque-xinguanas. Assim como a aldeia não é somente parentesco e generosidade, havendo também feitiçaria, cobranças dos parentes, inveja, a cidade não é só transformação produtiva, oportunidade e conhecimento, havendo também muita confusão e violência.

Na intenção de mapear os preconceitos sofridos pelos indígenas em situações em que eu não estava presente – a companhia de uma branca tende a atenuar essas más relações – passei a perguntar aos meus amigos que tinham melhor domínio do português se eles “sofriam preconceito na cidade”. O interessante é que nessas circunstâncias muitos de meus interlocutores diziam não do preconceito dos brancos, mas do preconceito existente entre os próprios indígenas parque-xinguanos na cidade de Canarana. Segundo me diziam, isso era extremamente comum e tudo se passava como se houvesse uma expectativa maior quanto às boas relações entre indígenas que quanto às relações com os brancos. Os indígenas se cruzavam sem se cumprimentar, me contavam, sem se olhar às vezes, uma situação que denunciava inimizade e criava grande tensão. A economia dos olhares era uma coisa muito séria e este era o principal preconceito que os indígenas me diziam sofrer. Ser ignorado significava que o *outro* ignorava haver entre eles a relação dada pelo fato de ambos serem indígenas do TIX. Como mencionei no início dessa tese, Kuikife, homem karib do alto Xingu, já me havia reclamado dessa postura na aldeia, numa formulação rancorosa e metafórica: “Eu chego na aldeia [grande] e sou invisível” (cf. capítulo 5.B). A situação de que reclamavam agora, sobre o preconceito entre indígenas na cidade de Canarana, exhibe más relações e vai em confluência com a postura parque-xinguanas quanto à visita e o recebimento dos parentes que explorei na primeira sessão deste capítulo. Sai-se do TIX para experimentar um engajamento produtivo com o espaço e com as pessoas, mas ali existem tantos indígenas que é preciso, algumas vezes, produzir a distância através da evitação, ou para usar os termos que usei anteriormente, é preciso fazer a diferença entre eles diferir.

Perguntando especificamente sobre a qualidade das relações dos indígenas com os brancos, alguns parque-xinguanos davam respostas elogiosas e citavam, altivamente, seus amigos e amigas brancos. Era motivo de orgulho ter boas relações com os brancos. Mas quando eu perguntava especificamente sobre circunstâncias constrangedoras em que os brancos os trataram mal, quase todos diziam já terem passado por alguma

situação onde as relações com os brancos lhes pareceram deterioradas. O interessante é que os parque-xinguanos consideram como más relações na cidade o fato dos brancos não os cumprimentarem na rua – cruzar com alguém e não dizer oi é grave seja essa pessoa branca ou indígena. Desde a perspectiva da aldeia espera-se que pessoas que vivem juntas se cumprimentem, pois é interessante reconhecer, também nas palavras, a proximidade dos corpos estabelecida pela copresença. A mesma economia de olhares que atesta a qualidade das relações com os indígenas serve para os brancos e em ambos os casos a percepção de um preconceito podia ser resumida a uma dinâmica de olhares malsucedida: ora os olham demais, ora os olham de menos. Se olham demais, exotizam ou julgam o indígena olhado; se olham de menos, ignoram a existência deles. Tentar perfazer um caminho do meio entre os excessos, é uma tarefa ainda mais complicada no ambiente urbano.

Uma vez, num acampamento em Brasília, contou-me um homem kamayurá, alguns brancos estavam conversando amigavelmente com os indígenas quando passaram a fazer barulhos com a boca como se aqueles sons correspondessem à língua dos Kamayurá. Os indígenas se sentiram extremamente ofendidos com isso. Era como se os brancos dissessem que a língua kamayurá era só um punhado de sons incompreensíveis, negando seu significado e sua qualidade comunicativa. Mantendo apenas uma forma bizarra que eles supostamente imitavam, era como se os chamassem de selvagens, de bárbaros. Indignados, os indígenas expulsaram os brancos do acampamento. Chamá-los de “índios”, parodiar grotescamente os sons de sua língua, mostrava que os brancos se sentiam superiores aos indígenas e os parque-xinguanos não se deixariam ocupar tal posição inferior.

Outro momento muito citado pelos parque-xinguanos para dizer de circunstâncias deterioradas de relação com os brancos eram as situações em que brancos de Canarana os abordavam para vender coisas roubadas, ou para fazer propostas de prostituição às mulheres indígenas, situações estranhas que os aterrorizam. Os ladrões são pessoas muito temidas pelos indígenas, pois entram onde não deveriam e apropriam-se de coisas que não lhes pertencem. Em muitos sentidos eles se parecem com os feiticeiros: pessoas más, que tomam coisas dos outros para causar o mal. O feiticeiro aproveita-se do vínculo corporal que a pessoa tem com suas coisas e rouba uma delas para fabricar um feitiço. Os ladrões também invadem o espaço

íntimo dos indígenas, mas roubam coisas de valor, causando o mal às suas vítimas. Uma mulher wauja me narrou uma proposta de prostituição que muito a amedrontou. Um homem branco bateu na porta da Casa dos Wauja, que é como chamam a casa da Associação wauja que fica na cidade e recebe os Wauja em trânsito e abordou seu marido com a proposta. O marido não entende nem fala bem o português, ela menos ainda, e o medo da situação estava extremamente ligado à possibilidade de se dar algum equívoco. Chamaram um sobrinho, um rapaz mais jovem que estava na casa e entendia o português. O rapaz explicou que o branco estava oferecendo dinheiro ao marido, para que ele o permitisse ter relações sexuais com sua esposa. Com a recusa, o homem foi embora, mas mesmo recusada, a proposta em si já era humilhante para o marido e extremamente tensa para a esposa. No caso de um equívoco seriam os dois os principais atingidos. Ambos temiam ser enganados pelo branco e coagidos, assim, a fazer a transação. Felizmente, ela concluía, havia na casa o rapaz que atuou como tradutor naquela situação desagradável, perigosa e repleta de equívocos potenciais.

Os usuários de drogas e os bêbados também são pessoas muito temidas pelos parque-xinguanos, pois alteradas, não se pode esperar delas um comportamento comedido nem respeitoso. Tuhule Matipu me contou certa vez sobre os falsos-pajés, pessoas que se dizem pajés e fingem curar seus pacientes, quando na verdade usam do acesso ao corpo da vítima para fazer mais mal a ela (cf. Segundo Compêndio de Casos, n.1). No alto Xingu, as especialidades do pajé e do feiticeiro são totalmente separadas, sendo necessárias expertises distintas para fabricar ou para retirar feitiços. Por isso a imagem do pajé-feiticeiro, ou dos falsos pajés, como os chamavam alguns de meus interlocutores em Canarana, não é muito comum na bibliografia sobre o alto Xingu. Entre os indígenas do baixo, médio e leste TIX, entretanto, estas são figuras que tendem a coincidir. A feitiçaria que se destila hoje na cidade de Canarana é, segundo os indígenas, cada vez maior, da mesma maneira como o fenômeno dos falsos pajés não para de crescer. A Casa de Saúde Indígena em Canarana (CASAI), por exemplo, me disseram diversos indígenas, contrata de tempos em tempos pajés para retirar os feitiços escondidos nessa casa de trânsito dos doentes alto-xinguanos. Segundo me disseram, os funcionários da CASAI já contrataram, sem que soubessem, falsos pajés, que ao invés de tirar feitiços, enterravam outros nos jardins que contornam a casa.

Mas retomando a fala de Tuhule presente no Segundo Compêndio de Casos, os falsos pajés “punham uma coisa na mão, uma coisa assim, feito maconha”, que adoce ainda mais suas vítimas. As drogas são substâncias capazes de alterar o corpo de quem as usa; e em muito se parecem com os feitiços, pois. Tuhule se referia ao feiticeiro como um *drogado* e às vezes também o chamava de *ladrão* – evitava em certa medida chamá-lo de feiticeiro, evitava pronunciar a palavra que dá nome a este mal¹⁰. Apenas quando eu buscava me certificar se ele falava de feitiçaria, meu amigo o chamava pelo nome feiticeiro. Essa mistura discursiva entre termos tão diferentes surgia também nas falas de indígenas de outras regiões do TIX e me levava a concluir precipitadamente que, em confluência com a bibliografia sobre os alto-xinguanos aldeados, a feitiçaria funciona como um tipo de significante geral do mal que aflige os parque-xinguanos em Canarana.

Entendo haver nessa minha conclusão um impulso de exotização que me fazia atribuir um valor maior à explicação feiticeira que a outras explicações ordinárias; além de uma aplicação espúria e apressada da ideia, tantas vezes firmada na bibliografia, de que a feitiçaria no alto Xingu é a causa última de todo mal. Assim, quando Tuhule me disse que o falso pajé tinha maconha na mão, eu entendi que ele fazia uma associação entre o uso de drogas e a feitiçaria, onde a feitiçaria era preeminente. Com o tempo, entretanto, passei a questionar o pressuposto da preeminência da feitiçaria e a associação passou a me parecer cada vez menos hierárquica. A feitiçaria tinha, em frases como a de meu amigo, o mesmo peso da droga e figuravam ambas como coisas que os indígenas temiam na cidade. Em Canarana, a feitiçaria não domina a estética do infortúnio, da morte e do mal. O que passa é antes uma associação poderosa das figuras do ladrão, do feiticeiro e do drogado, pois todos eles são atualizações do mal, isto é, são figuras reconhecidas por suas ações deletérias. O mal, em Canarana, como venho insistindo, tem sentido amplo.

Lembremo-nos de outro momento em que figuras distintas foram colocadas lado a lado e intercambiadas no discurso indígena. No primeiro capítulo narrei como Edson Kalapalo me dizia de ir para a cidade e abrir uma fazendinha, duas ideias que apareciam

¹⁰ Os parque-xinguanos evangelizados chamam feitiçaria de *macumbaria*, evitando mesmo pronunciar a palavra feitiço. Macumba é como os evangélicos chamam, de maneira pejorativa, as religiões de origem afro-brasileira. *Macumbaria*, portanto, seria a versão indígena dos ritos considerados pagãos pelas religiões cristãs – termo que os pastores não utilizavam nos cultos, ou nas conversas comigo, o que adensa minha sensação de que este é um neologismo de origem indígena.

naquele discurso como coextensíveis. Entretanto, note, seria um desvario dizer que ir para a fazendinha é a mesma coisa que ir para a cidade. Não é. É bem diferente. Mas os dois movimentos servem a conter os excessos da socialidade aldeã e isso bastava para que Edson pudesse me falar de um e de outro sem contradição. O mesmo em relação à feitiçaria e os outros tipos de mal. A facilidade com que meu amigo passava da feitiçaria para a droga, para o roubo, não implicava que ele entendesse tudo como feitiçaria, mas que os três eram modulações do mal e isso já bastava para que fosse possível fazer uma passagem contínua de um termo a outro.

O ritual mortuário de chefes do alto Xingu ocorre anualmente e erige no centro da aldeia um tronco pintado e ornado para cada morto homenageado. No ano de 2014, um dos troncos do *quarup* da aldeia Ipatse do povo kuikuro era destinado a um homem que tinha parentes ascendentes de quatro etnias alto-xinguanas e muita gente reivindicava-se, portanto, como dono do *quarup*. Kuikife, meu amigo karib do alto Xingu com intuitos de pesquisa, era sobrinho do falecido e se sentia um dono importante, pois ajudara, desde a cidade, a conseguir fundos para a festa. Mas ele não era o único. Seu esforço foi muito, mas seus ganhos foram pequenos: acabou conseguindo apenas duas brancas turistas que pagaram para ele uma pequena quantia para participarem da festa. Conseguiu também alguma gasolina, mas as requisições não foram feitas exclusivamente por ele, de modo que os Kuikuro questionavam que o combustível teria sido seu mérito. Fato foi que Kuikife se sentia dono, mas os Kuikuro não davam crédito nenhum ao rapaz. Como ele mesmo me havia dito meses antes, na aldeia grande sua falta de prestígio o fazia invisível e na economia de olhares ignorar alguém é não reconhecer sua existência, sua humanidade. A invisibilidade de Kuikife implicava que os indígenas que não o viam ignoravam os laços básicos de parentesco que unem as pessoas no alto Xingu.

Além de mim e das duas brancas turistas que Kuikife levava, havia um outro branco no *quarup*, este levado por um homem kuikuro mais bem relacionado, que pagara um valor três vezes maior para estar ali que as turistas de Kuikife. O branco havia pagado para o kuikuro que o convidou, que destinara o dinheiro à Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, a AIKAX. Eu estava presente neste *quarup* e quando me encontrei com Kuikife ele estava muito chateado. Esbravejava dizendo que era um absurdo que o dinheiro do terceiro branco fosse destinado à Associação Kuikuro. Seu tio (o falecido

homenageado no ritual) não era kuikuro, ou pelo menos, não era possível dizer que ele fosse mais kuikuro que de qualquer uma das outras três etnias que compunham sua ascendência. E ele, Kuikife, tinha dado tudo o que tinha para comprar gasolina para os convidados da festa, tinha dado todo o pagamento de seus convidados para financiar os gastos do ritual, ao passo que os Kuikuro usaram o dinheiro do branco para sua Associação. Kuikife estava indignado e dizia que ia cercar o tal branco e roubar a câmera dele – o branco portava uma bela câmera semiprofissional em torno do pescoço.

Eu via a tensão crescer em torno da situação e tinha medo que aquele *quarup* virasse uma guerra de indígenas contra brancos, ou que viessem me cobrar também para estar ali. Sendo assim, passei a explicar a Kuikife que a culpa não era do branco, e que ele não deveria roubar as coisas do turista, mas conversar com os Kuikuro. Eu explicava devagar, pausadamente, me prestando ao ridículo de falar algo que Kuikife obviamente sabia: a culpa era dos Kuikuro. Tantas vezes em campo eu me vi nessa posição em que eu explicava algo que era evidente e minutos depois me dava conta da situação, me envergonhava, e em silêncio a situação revelava nuances imprevisíveis para mim. Por mais que Kuikife soubesse que o rapaz branco não era o único culpado da situação, o que eu não percebia era que, sendo ele um turista dos Kuikuro, ele partilhava alguma coisa com os Kuikuro, o dinheiro, a amizade com o homem que o convidou, alguma coisa; e o que quer que fosse essa coisa, já permitia a Kuikife supor que houvesse entre eles vínculos de influência recíproca. Assim, fazer mal ao rapaz branco, era sim fazer mal aos Kuikuro. Ademais, roubar o rapaz, assustá-lo, criaria vergonha para os Kuikuro, anfitriões da festa, que iam ter de se haver com a situação de ter um convidado roubado – isto é maltratado – em sua própria aldeia. Fosse por extensão corporal, fosse por associação simples, roubar o branco era mais que roubar o branco, era, indiretamente, fazer mal aos Kuikuro. E para Kuikife não parecia importar muito qual das duas influências iria vigorar, o que importava era lograr fazer mal aos seus rivais, sem se expor excessivamente ao risco da vingança.

Este modo indireto de atacar os Kuikuro por meio do branco, memora as brigas indiretas entre Tamukalu Mehinaku e sua cunhada por meio de Matiripá Kawaiweté, e as acusações de feitiçaria no alto Xingu. Se a família da vítima desconfia de um feiticeiro, ela não o vai atacar diretamente, mas antes, fazer uma acusação genérica no meio da aldeia, sem revelar a identidade do feiticeiro, torcendo para que a acusação indireta,

mas pública, o envergonhe e o faça cessar de fazer mal. Acusar diretamente seria extremamente perigoso. O caráter indireto da acusação previne interações explícitas e logra assim preservar as relações entre as pessoas. Kuikife não se importava com sua relação com o branco, mas sim com sua relação com os Kuikuro: valia mais ele atacar o turista, portanto, atingir indiretamente os Kuikuro e preservar assim suas relações com estes indígenas karib. Da mesma maneira, Tamukalu se importava pouco com sua relação com Matiripá Kawaiweté, mas tinha de preservar seus laços com a cunhada, por isso o ataque indireto a ela era mais apropriado.

Como discuti numa das sessões anteriores (cf. sessão B) a bibliografia sobre os indígenas alto-xinguanos aldeados destaca a feitiçaria como razão de toda morte, de todo mal, em última instância. Na cidade, porém, a facilidade com que outros tipos de mal – fazer alguém passar vergonha, o uso de drogas, o roubo, a doença ou a fofoca – eram associados à feitiçaria, não implica que todo mal pudesse ser reduzido ao mal feiticeiro. Os indígenas na cidade, inclusive, discordam veementemente dessa proposição, tanto os alto-xinguanos, quanto os indígenas do baixo, médio e leste TIX. Foi só quando minhas relações com os parque-xinguanos ganharam mais profundidade que comecei a acreditar naquilo que eles me diziam: “não, a feitiçaria não é a causa última de todo mal”. Antes, eu pensava que eles negavam o alcance total da feitiçaria por me saberem branca, estrangeira, e entender que eu os exotizaria. Com o tempo, entretanto, os indígenas passaram a discutir comigo questões relativas à feitiçaria, mas, mesmo assim, me diziam veementemente que ela não era a causa de todo mal, que pode advir não só da feitiçaria, mas de uma miríade de outras manifestações da má intenção. O que é importante perceber é que, para os parque-xinguanos, a forma mais segura de lidar com o mal é através de intermediários, como o homem branco que Kuikife pretendia intimidar para fazer mal aos Kuikuro, como Matiripá Kawaiweté que Tamukalu Mehinaku enfrentara durante suas discórdias com a cunhada. Agindo por intermediários, o mal parque-xinguanos trafega redes de influência, de verdade, de intenção e é sempre muito mais do que os brancos, urbanos, modernos e euro-americanos tendem a entender por suas noções de infortúnio.

A possibilidade de extensão da feitiçaria para além dos limites do sistema regional do alto Xingu já foi mencionada na sessão B deste capítulo, e já havia sido aventada como hipótese em outros trabalhos (Coelho de Souza, 2001; Vanzolini, 2015).

A história oral destes povos indica que o medo que os indígenas do baixo TIX sentem do mal feiticeiro é anterior à invasão de seus territórios pelos brancos e ao confinamento de povos tão distintos dentro de uma mesma área indígena. Este primeiro movimento de aproximação foi compensado na distribuição das aldeias, que se colocaram numa distância minimamente segura umas das outras, sobretudo entre os povos do baixo e do alto Xingu. O advento da cidade renova essa questão espacial que já parecia controlada, intrincando novamente os tão diferentes povos do TIX. Canarana é uma cidade com índios demais. Mais do que isso, o medo que as pessoas em Canarana sentem não se restringe a feitiçaria. O medo do desentendimento parece indicar um medo de que as redes de influência entre as pessoas sejam usadas para fazer o mal, e este sentimento não é exclusivo dos alto-xinguanos. As redes de influência conectam diferentes indígenas que compartilham do espaço urbano de Canarana.

A possibilidade de extensão da feitiçaria e o medo que os indígenas do baixo TIX sentem do mal alto-xinguano (e refiro-me aqui mais uma vez a um sentido amplo de mal), se confirmam hoje em Canarana, onde não somente os alto-xinguanos vem sendo confrontados com a feitiçaria e outras expressões do mal. Na cidade, os baixo-xinguanos estão tão próximos dos indígenas do alto TIX que são também vítimas da sua feitiçaria. As redes de influência que conectam baixo e alto-xinguanos permitem também a circulação de outros tipos de mal e de acesso a conhecimentos específicos: diz-se que indígenas do baixo TIX também já se formam feiticeiros e alguns homens ilustres dessa região já carregam algumas acusações veladas. Contaram-me, inclusive, de um grande feiticeiro alto-xinguano que possuía, em Canarana, três aprendizes – homens brancos que se dedicam a conhecer as artes do malefício. Este caso gerava controvérsias entre meus interlocutores: alguns garantiam sua veracidade, outros, desconfiavam da afirmação. Mas se a extensão da feitiçaria até os brancos não é consensual, ninguém me pareceu ter dúvidas da possibilidade de um feitiço alto-xinguano adoecer indígenas do resto do TIX, nem tampouco de que alguns indígenas do baixo já conhecem a arte da feitiçaria.

A mais relevante conexão que se estabelece entre os indígenas do baixo, médio e leste TIX e os do alto Xingu, e que os integra a despeito de suas diferenças, se dá nas redes estabelecidas pela proximidade – operadoras da circulação de bens, verdades, cuidados e malefícios entre as pessoas. Para precaver-se de um mal que é inevitável,

pois advém do fato mesmo de estar em relação – toda relação é sempre passível de se deturpar –, os parque-xinguanos buscam mediar suas relações degradadas por outros sujeitos. Nada pode ser feito diretamente, mas deve trilhar redes indiretas até aqueles com quem se rivaliza numa dada situação. As acusações públicas, os feitiços e contra-feitiços, são todos intermediários entre dois sujeitos que se querem mal ou dois grupos de verdade que competem entre si. É impossível acabar com o mal, o que se há de fazer é controlar sua expressão. Mesmo os indígenas do baixo TIX entendem que o que se deve fazer diante de um feiticeiro não é mata-lo, mas ameaça-lo, envergonha-lo para ver se assim ele interrompe sua ação maldosa (cf. Primeiro Compêndio de Casos n.2).

A intermediação do mal não me parece ser uma característica dos “indígenas na cidade de Canarana”, em oposição aos indígenas nas aldeias do TIX. O meu objeto de pesquisa não tem limites tão claros e muitas das pessoas com quem convivi estavam em trânsito e viviam nas aldeias, ou mudaram sua residência ao longo dos anos em que realizei o trabalho de campo. Sendo assim, cabe nos determos um pouco sobre o conceito de feitiçaria alto-xinguanana, a fim de alarga-lo para então voltarmos à cidade de Canarana e aos parque-xinguanos de maneira mais ampla. Como narra Coelho de Souza (2001), a constituição do sistema regional alto-xinguanano, pela dita xinguanização de povos estrangeiros, requeria “formas de regulação e expressão de conflitos obrigatoriamente distintas das desenvolvidas em outros contextos” (Ibidem :371). A xinguanização demandava, como formula Basso (1995), uma “expansão do julgamento ético” xinguanano, que sempre incluía em seu conceito de gente uma diferença mais e afastava ainda mais as categorias de não-gente, de não-parente, de não(-alto)-xinguanano. Aos poucos, os conflitos guerreiros com os povos xinguanizados eram então convertidos em feitiçaria, que dominava toda a estética do infortúnio do sistema regional: uma guerra velada, expressa em acusações indiretas que traziam para o seio da xinguanidade a oposição nós/outros que haviam afastado em demasia de si.

Avento duas hipóteses. A primeira que, como a bibliografia afirma, todo e qualquer mal era feiticeiro, mas que com o aumento da intensidade dos encontros com os brancos e com o excesso de proximidade entre indígenas diferentes ocasionado pela vivência na cidade, tivemos um alargamento recente da estratégia de afastamento do conflito aberto. A feitiçaria serve sim a esse intuito de substituir a guerra aberta, mas a intermediação do mal seria uma outra forma possível de evitar a irrupção feiticeira. A

segunda hipótese, que desde minha experiência na cidade me parece mais factível, é de que a frase “todo mal é feiticeiro” significa que todo mal é indireto, afinal a feitiçaria é o mal indireto por excelência. Mas há outros. “Todo mal é feiticeiro, exceto os que não são”, nessa formulação de Viveiros de Castro (2006) que serve em tantos momentos para refinar nosso entendimento das questões ameríndias.

Quando uma morte se dá devido a um infarto, a situação não significa o mesmo para indígenas e não-indígenas. Para os indígenas o ataque cardíaco não justifica sozinho a morte. Entendo mais uma vez que ao falar de causalidades os *parque-xinguanos* descrevem engajamentos com situações, pessoas e mundos, de modo que o ataque cardíaco, nesse caso hipotético, funciona como uma das engrenagens, mas não resolve a questão do falecimento, que depende de uma série de outros mecanismos. Afinal, as influências são muitas, as redes são extensas e basta um olhar malsucedido para que uma pessoa se desentenda com outra, de modo que um ataque cardíaco dificilmente atua sozinho na produção do infortúnio. Mesmo quando os indígenas não estão afirmando ser feitiçaria, mas sim razões que nos parecem totalmente triviais, eles estão pensando uma causalidade distinta, onde as pessoas têm influências umas sobre as outras e onde o desejo diz mais que a razão. Um bom exemplo é a concatenação de Tamukalu que passava das discórdias com a cunhada ao filho doente. Se ela não tivesse me dito sobre o filho, eu provavelmente não ia me dar conta de que aquilo que ela me narrava era distinto daquilo que eu compreendia e implicava uma outra causalidade. A princípio, eu entendia que aquela era a história de uma mentira e suas consequências – e nada mais. Mas ela me narrava uma acusação feita contra ela, que a história já mostrava ser injusta, mas que o filho doente comprovava a injustiça e mostrava para seu acusador o equívoco. Me narrava também um desentendimento com uma pessoa expandida: um determinado grupo de “amigos”, um grupo de verdades.

A inclusão da história do filho doente me ajudava a perceber os descompassos daquele caso em relação à minha própria lógica causal. Entretanto, quando os *parque-xinguanos* me diziam de roubar a câmera fotográfica ou de ver vídeos de conteúdo íntimo no *youtube*, tudo soava tão comum ao meu cotidiano, que eu, de maneira quase professoral, assumia a posição dominante, senhora da situação, apta a explicar o que quer que fosse para meus amigos indígenas. Os vícios da posição branca são extremamente opressores e era mortificante para mim perceber que eu passara os

últimos minutos impondo minha perspectiva em explicações condescendentes. A consequência era mais um equívoco: eles concatenavam eventos por meio de silêncios que eu preenchia com causações absolutamente distintas. O que denunciava para mim o nosso equívoco eram fios soltos na narrativa, reações emocionais que me pareciam descabidas e situações em que eu explicava o óbvio: e assim, eu as investigava. Além disso, eu fazia a pesquisa em português e a palavra feitiçaria era estranha o suficiente ao meu cotidiano, para que nestes momentos eu me precavesse em relação aos meus pressupostos.

Isso demonstra mais uma vez que na experiência indígena da cidade vigora uma outra perspectiva e que quando um indígena vai para Canarana, ele não o faz apenas confiante que as novas relações com a cidade serão boas, mas com medo dos muitos perigos que a cidade guarda, perigos próprios à vida indígena, como a feitiçaria e a cobrança dos parentes, e perigos próprios à vida citadina, como a pobreza, a violência e as drogas. O mal não é uma característica específica à aldeia, mas é parte constitutiva de todo e qualquer lugar, de toda e qualquer pessoa e perspectiva. O mal “nunca vai acabar” me disse um amigo nahukwá quando conversávamos sobre a feitiçaria e, anos depois, repetiu a mesma expressão conversando agora sobre o roubo de minha bicicleta. A feitiçaria e os roubos são parte inextricável da vida na cidade. Uma vez que de nada adianta pretender acabar com o mal, o que se pode fazer é controlá-lo, minimizá-lo, domesticá-lo, quiçá. Mas extingui-lo é simplesmente impossível.

Parte II

7. Segundo Compêndio de Casos

1.

Nós decidimos ficar pobres – falava Tuhule. Ele dizia de sua família, de sua infância, lembrando tempos difíceis na aldeia matipu. Era um dia fumacento em Canarana e nós estávamos sentados na praça do avião, símbolo dos pioneiros gaúchos que ocuparam aquelas terras indômitas e cujos nomes estão listados com ar heroico numa placa de metal no canto da praça. Nos fins da seca, tudo se turva por ali, o céu se acinzentava com as queimadas e o sol se refletia no pó e no asfalto criando uma estufa que sufocava até mesmo no plano aberto da praça. Se a agonia do tempo costuma ser indício de chuva chegando, em 2014 custou a chover. Já era fim de novembro e estávamos sentados ali, molhados apenas pelo nosso próprio suor.

Tuhule vem de uma família importante. Seu avô, o chefe Kaluahuku Matipu, casou-se com a filha de um grande chefe kalapalo, e desta linha veio seu pai, e logo, ele. De grande e abastada, sua família despertava inveja e cavava assim sua ruína. Vieram os feitiços e

eles começaram a morrer, sofredamente, devagar. A morte se instalou naquela família sob o signo da doença causada pelos feitiços, e se não logrou levar muitos parentes consigo, sem dúvida lhes fatigou o corpo e lhes matou um pouquinho a cada vez. Entre os alto-xinguanos, assim como entre tantos outros povos indígenas no Brasil, é comum ouvir-se dos desmaios e desfalecimentos como uma pequena morte, a morte sendo algo que pode vir a ser experimentada várias vezes durante a vida, sem por isso arrefecer o ar dramático do acontecimento que faz a vida minguar. A irmã pequena de Tuhule, entretanto, sucumbiu. Tomada pela fraqueza, a menina já não ficava de pé e o corpo que não se põe ereto já tem pouca vida em si. Estar de pé é firmar-se vivo. Depois de tempos na rede – depressão, diziam os médicos brancos – ela faleceu.

Os feiticeiros são uma gente gananciosa e sem controle. Tomados pela inveja, cegos de ciúmes, eles ficam como que drogados e fazem feitiços para adoecer e matar aqueles que eles invejam. No principal tipo de feitiço, eles roubam um pedaço da vítima, uma unha cortada, um chumaço de cabelo, um resto de saliva cuspidos no chão; uma espinha do peixe que comeu, um fio da roupa que usou, uma bituca de cigarro esquecida, um objeto de valor. Tanto faz. O feiticeiro tem sempre algo de ladrão. Daí, ele une a parte roubada a flechinhas letais, minúsculas, invisíveis até, usando de cera de abelha e depois amarrando tudo com um fio de algodão. De juntar essas flechinhas tão perigosas a um pedaço da pessoa, o feitiço está feito. Escondido ou enterrado próximo à vítima – sua casa, seu trabalho –, o amarrado quando não mata de vez fica a lançar, pouco a pouco, o seu mal, sua morte, sempre à escolha do cruel feiticeiro que faz flechinhas específicas para matar ou para arrastar a doença em sua vítima.

A família de Tuhule, de chefes grandes e prestigiosos, estava enfeitizada. A morte da irmã caçula abateu a todos. A preços altos, os pajés vinham fazer suas curas. Embriagados de fumaça eles podem ver mais claro, encontrar o amarrado escondido e se pôr a cuidadosamente desfazê-lo, libertando o doente. Se não vê, não encontra, o pajé atua diretamente sobre a vítima, e tira um pouquinho do feitiço que nela já se instalou, atenuando o efeito das flechinhas letais do amarrado escondido. Os pajés encontravam um feitiço, desamarravam, desfaziam, mas a ofensiva feiticeira era tal que devia haver muitos outros amarrados escondidos por ali. Os pajés se punham então a sugar as flechinhas direto do corpo dos doentes, mas sem que se encontrem todos os

amarrados, os feitiços continuam ativos, e assim que o pajé retirava algumas flechas do corpo fatigado, outras voltavam se inocular. O alívio do tratamento era tão efêmero que mal passava um par de semanas e estavam a chamar o pajé outra vez, a pagá-lo outra vez, com bens ou com dinheiro.

Eles tinham de chamar os pajés. Contra o feitiço não há outra solução e não chamar os pajés da comunidade seria atestar um comportamento tacanho, pois abastada, a família os podia pagar. Os familiares de Tuhule são chefes e os chefes devem ser generosos: eles tinham de contratar os pajés, distribuir suas riquezas, reafirmar sua confiança no grupo, ainda que, no fundo, não estivessem seguros de aqueles pajés lhes fariam bem.

A diferença entre um pajé e um feiticeiro é técnica, mas também é uma diferença de índole e de intenção. No momento da cura o pajé tem um acesso ilimitado ao corpo do doente, a quem ele deve curar. Este é o perigo. Pois se, secretamente, o pajé tiver aprendido as técnicas do feitiço, querendo ele fazer mal, o corpo vulnerável do doente estará ao alcance das suas mãos. A situação é delicada, pois mesmo temendo pela vida dos parentes, não contratar os pajés seria duvidar de sua índole, seria acusa-los feiticeiros, e nada enraivece mais um ser descontrolado que uma acusação. É preciso muita coragem para acusar, para enfrentar o acusado, e a família de Tuhule, debilitada e doente, naquele momento não tinha condições de fazê-lo. Enquanto houvesse na família bens para entregar em pagamento, restava-lhes seguir contratando pajés, reafirmando sua confiança no grupo, mesmo que não estivessem totalmente seguros de que seus pajés eram de fato confiáveis.

Se naquele tempo a família suspeitava, agora, diante de mim, na Praça do Avião em Canarana, Tuhule se enraivecia e seu corpo pequeno – é curioso como o porte físico dos Matipu é menor que o dos outros alto-xinguanos – ia ganhando um tom de ameaça. A ruína de sua família foi plantada pelos próprios pajés, os *falsos pajés*, ele dizia, que punham eles mesmos os feitiços para depois serem contratados para tirar. Daí, na casa do doente, enquanto fingiam fazer o bem, punham uma coisa na mão, uma coisa assim, feito maconha, que ao invés de curar, deixava o doente pior. O paciente era na verdade sua vítima, que perpetuamente doente o tinha de contratar outra vez, entregar suas coisas em pagamento para o *falso pajé*, que nada mais é que um feiticeiro invejoso.

Os parentes de Tuhule caíram doentes, um a um, e mesmo suspeitando, pagaram pelas curas dos pajés, uma a uma. Definhando de tristeza, assolada pelo feitiço que já levava a filha caçula, a família de Tuhule decidiu ficar pobre. Desfez-se de tudo que tinha: distribuiu cada bem seu, até que lhes restasse apenas a rede para cada um se deitar no escuro da noite. Os bens brancos de qualidade, os enfeites bonitos, as panelas mais novas: tudo foi passado adiante. O único jeito de cessar a doença era cessar a extorsão dos invejosos feiticeiros, e essa só terminaria quando a imponente família de Tuhule não tivesse mais nenhuma riqueza para ser extorquida. A infância do jovem matipu foi marcada por esse fato: as roupas surradas, a falta de biscoito, o medo perene, a morte da irmã, os feiticeiros à espreita, a doença dos parentes.

É que no alto Xingu, a riqueza é vista com olhos duvidosos. A família de Tuhule tinha antes suas crianças vestidas e mais protegidas do frio; tinha alguns instrumentos, panelas, facas, coisas de pesca; tinha também enfeites, colares de caramujo, braçadeiras. Como chefes, eles tinham acesso a bens e controlavam seu fluxo pela comunidade, e como se dá em qualquer outra aldeia alto-xinguana, como chefes, eles beneficiavam os parentes próximos um pouco mais que os distantes, e tinham para si, algumas coisas mais. Mas o comportamento de um chefe de verdade, reza a tradição, deveria ser o mais exemplar dos comportamentos humanos, o mais generoso e pacífico, e havendo riquezas, o chefe deveria ser o primeiro a distribuí-las todas. Não sendo assim, qualquer acumulação, mesmo pequena, gera suspeitas. A avareza define os feiticeiros, que vão enriquecendo com sua atuação – sua habilidade de roubar coisas para fazer feitiços lhes permite também roubar itens de valor para si. Além disso, os feiticeiros têm o poder de transformar seus corpos e, se quiserem, podem usar desta habilidade para entrar num banco como fumaça e sair de lá da mesma maneira, levando consigo montes de dinheiro. Riqueza e feitiçaria comumente andam juntas.

Feiticeiro no alto Xingu, todos sabem, se combate com força bruta (borduna, flecha, arma de fogo) ou com (contra-)feitiço. A rede é, pois, infinita. Um enfeitado é sempre, potencialmente, um acusado de feitiçaria, para não dizer um feiticeiro, pois não há como saber se o feitiço que recai sobre ele, e o adocece, é um feitiço de vingança ou um feitiço de inveja e só. Ademais se ele não tem um passado feiticeiro, ele provavelmente terá um futuro, enfeitando aquele que o enfeitou, ou no mínimo, pagando para que

alguém o faça. Assim, no passado ou no presente, por si ou por seus parentes, a feitiçaria conecta famílias de feiticeiros, de mandantes e enfeitiçados, e estes recobrem, potencialmente, todos os alto-xinguanos.

Atari, pai de Tuhule, irmão do cacique matipu, foi muitas vezes acusado de feitiçaria. Anos atrás, o filho de um grande cacique alto-xinguanano morreu afogado e logo o acusaram. Não fora ele, Atari não é feiticeiro, insistia comigo Tuhule, como se meus olhos de ouvinte questionassem a veracidade do caso. Eu não sei que cara eu fazia, mas aquilo tudo me deixava confusa, pois se onde há feitiçaria há feiticeiros, a doença que rondava a família de Tuhule podia ser tanto causa destas acusações – como se Atari tivesse matado o filho do cacique por vingança à família deste grande chefe que teria enfeitiçado a sua –, ou ainda, ser consequência delas – como se o grande chefe cujo filho morreu, acusasse injustamente Atari e enfeitiçasse também, secretamente, a família do pai de Tuhule. Os tempos em Canarana me amedrontavam nesse sentido. Eu estava sozinha na praça, diante de um homem que me narrava um caso do qual eu concluía que ele bem poderia ser um feiticeiro.

No início do ano, logo nos primeiros dias de fevereiro, no quarto do hotel em que eu me hospedava, caí e fracturei a cabeça do úmero, num episódio doído que me afastou do campo por alguns meses e sobre o qual os alto-xinguanos nunca puderam me afirmar categoricamente ter sido ou não obra de feitiço. À época, concluí então que existia sim a possibilidade de eu, branca e moça, ser enfeitiçada na Canarana por alguém que me quisesse mal, que me achasse intrometida demais com minhas perguntas de antropóloga, que tivesse inveja de minha roupa, que quisesse se vingar por um dia em que eu não quis emprestar minha bicicleta. A minha cara, imagino, refletia um pouco de medo e Tuhule se apressava em inocentar o pai, a família e ele mesmo.

Continuou: Atari foi acusado pelo afogamento do tal filho do cacique e menos de um ano depois contrataram um feiticeiro para mata-lo. Pagaram dois mil reais, me disse, e o valor do serviço fazia jus à eficácia. O feiticeiro colocou um tumor dentro da barriga de seu pai. O pai foi se tratar na cidade. Tudo que eles tinham já tinha sido tomado pelos pajés, o que sobrara, eles se prontificaram a distribuir. A família de Tuhule decidiu ficar pobre, já me tinha dito, e agora com o pai doente eles já não podia pagar pelas curas dos pajés, pelo menos não pelas curas mais caras, dos maiores pajés. Talvez eles

pudessem conseguir alguma coisa com os parentes em outras aldeias. Por outro lado, talvez fosse melhor deixar um pouco aquelas pressões persecutórias e respirar ares mais brandos. De um jeito ou de outro, Atari decidiu por se tratar na cidade, com os médicos brancos. Assim, rumou para Canarana.

2.

Era uma vez, duas pessoas que planejaram.

Estava fazendo flecha junto com cunhado.

Aí eles marcaram de ir pescar até lá no Kranhanhã, hoje a gente foi lá, você conheceu aonde eles acamparam.

Aquele cunhado estava indo, flechando peixe, o outro cunhado estava remando.

Aí eles estavam indo, pegando peixe, flechando peixe.

Eles mataram muito peixe.

Aí eles escolheram aonde eles iam acampar.

Eles acamparam no lugar certo, o cunhado dele escolheu o lugar.

Aí eles ficaram lá.

O cunhado pediu para ele abrir o peixe, tirar a tripa do peixe.

Aquele cunhado não escutou direitinho.

Aí o cunhado foi pegar lenha e fazer girauzinho pequeno para assar peixe.

O cunhado estava com dúvida, porque ele usou outra palavra para dizer abrir peixe.

Aí o cunhado ficou com dúvida.

Aí o cunhado dele foi pegar lenha para assar peixe.

Aí ele estava lá sozinho com dúvida.

Aí começou a abrir a própria barriga, o cunhado, ele abriu bem aonde a gente tem o pescoço, começou a perfurar até embaixo.

Aí ele deitou já.

Ficou deitado.

Aí o cunhado dele chegou, estava bem quieto.

Aí o cunhado falou:

“Que estranho, cadê ele?”

Nem estava conversando, nem acendeu o fogo.

Aí ele ficou procurando. Aí ele viu. Estava deitado. De barriga aberta, deitado, olhando para cima.

Aí o cunhado olhou e resolveu deixar ele.

Ele ficou... Não é mais humano. É bicho já, não sei, transformou.

Aí ele desceu aquela lenha que estava nas costas, resolveu descer bem devagar..., e veio direto para a canoa. Ele não queria pegar as coisas dele que estavam no acampamento, a rede, a flecha, ele deixou tudo para trás.

Aí ele pegou a canoa. Foi bem baixinho, se não ele percebe que estava deixando.

Aí ele foi baixinho, baixinho, bem devagar, com calma, aí entrou na canoa, empurrou, quando estava um pouco longe da beira, no meio do rio já, aí ele começou a levantar. Aí ele levantou, aí ele já estava remando rápido.

Aí ele escutou o barulho. Tuuuu! Aí levantou! Aí ele falou:

“Ô cunhado! Por que você está me deixando aqui? Me leva!”

Aí ele começou a correr falando:

“Ô cunhado, olha para cá!”

Mas o cunhado dele não quis ver mais. Estava remando, remando, olhando para frente.

Correu, correu, correu, aquele que abriu a própria barriga estava correndo ainda. Barriga aberta, tripa estava se movimentando. Barriga aberta! Ele estava correndo ainda.

Mas ele não quis ver. Ele não é mais humano.

Aí correu, correu, correu, aquele cunhado voltou.

Era de tarde, ele queria dormir. Aí cunhado dele deixou. Ele encostou canoa dele no último porto e veio andando até aqui na aldeia. Chegou quando estava escurecendo já. Aí contou para a mãe dele, para a irmã, que o cunhado tinha aberto a própria barriga.

“Ele não entendeu direito, eu falei para ele tratar o peixe, abrir, tirar a tripa, ele não entendeu direito a palavra. Ele abriu a própria barriga”.

Aí aquele que abriu a própria barriga ficou lá, sempre. Até agora ele fica lá. Antes de morrer você ia ver ele, barriga aberta. Ele ficou lá.

Assim é a história. Acabou.

Narrativa de Jonas Nahukwá, agosto de 2014

3.

Encontrei Sarah na Praça do Avião para fazermos academia. Sarah diz que emagreceu muito com a doença, sorri e apalpa sua silhueta, feliz, mas ainda assim quer emagrecer mais. O sol ameaçava cair e as maritacas faziam arruaça nas árvores da Praça do Avião, tapando até mesmo os gritos da meninada depois do horário escolar. Eu e Sarah, amigas de poucas palavras, sentamo-nos num banco para observar o movimento. Desde que a vi pela primeira vez e dividi com ela um café preto e doce na ATIX, quase oito meses atrás, o português dela já melhorara bastante; o meu já se adaptara um pouquinho, mas ainda assim nossas companhias sempre foram pinceladas de muitos silêncios. Do banco em que estávamos sentadas, vimos um rapaz branco praticando *slack line*. Era a primeira vez que víamos uma coisa assim em Canarana, e impressionávamos a cada vez que o rapaz dava um salto, quase caía, e retomava o equilíbrio na corda bamba com posições estapafúrdias. Sarah me disse para fotografá-lo; eu recusei dizendo sentir vergonha. Foi então que ela se levantou e caminhou até ele: “pode tirar foto” – falou para ele. Ela não interrogava as frases como o fazemos em português e sua pergunta soou como afirmação. O rapaz, perplexo, lutando para se equilibrar na corda balançante, consentiu. Sarah se aproximou com o celular em riste e tirou muitas fotos. A cena era genial. A indígena fotografava o menino branco, invertendo o jogo que eu presenciara tantas vezes em Canarana entre o sujeito que exotiza e o sujeito que é exotizado. Naquele dia, exotizado era o menino na corda bamba; Sarah, com seu celular na mão, era o sujeito padrão da situação: claro.

Depois de tirar as fotos e de vermos juntas como ficaram, sentamo-nos nos aparelhos de ginástica que a prefeitura colocara na praça do avião. Quando Sarah me convidava para fazermos academia, era para lá que íamos. Sentamos nos aparelhos de ginástica e

começamos a nos exercitar. Meu joelho, entretanto, vinha doendo muito. Fazia alguns dias que a dor piorara e eu já não sabia mais o que fazer. Comentei com Sarah que não conseguia continuar os exercícios, pois estava sofrendo, com muitas dores. “*Toma remédio*” – ela me disse. Argumentei que não gostava de tomar remédio para tudo, pois me roía o estômago. Completei dizendo que “*remédio era bom, mas era ruim também*”, numa formulação que os indígenas do TIX usavam muito em português, salientando os dois lados de uma mesma situação. Ela então se iluminou como se entendesse muito bem o que eu queria dizer e disse para irmos até a casa de Kanhó Kuikuro, cujo sogro é pajé e estava hospedado ali desde o dia anterior. Íamos curar meu joelho com pajelança. Deixamos a praça do avião e Sarah me disse que antes de rumar para a casa de Kanhó, eu tinha de conseguir *pagamento* para a cura. Panelinha, ela sugeriu. Uma cura simples, como a que ia fazer, equivalia a uma panela de alumínio pequena, dessas com alça e tampa, usadas quase sempre para mingau. Pode-se pagar com outras coisas também, mas no tempo em que estive na aldeia nahukwá, lembro de ver a pajé fazer uma cura em um menino, uma cura em que ela não fumava, apenas lhe fazia sucções – ao final ela deixou a casa com uma panelinha de alumínio e um saco de feijão, seu pagamento. Comprei uma panela novinha no mercado por pouco mais de vinte reais, um abacaxi para comermos todos e caminhamos devagar até a casa de Kanhó, pois meus joelhos doíam muito depois da tentativa frustrada na academia.

Cada passo que eu dava, eu tentava me imaginar no outro dia, despertando com o joelho bom, ou despertando com o joelho ruim. Além da dor, eu sentia ansiedade, e no caminho entre o mercado e a casa de Kanhó eu nem mesmo me lembro de ter conversado qualquer coisa com Sarah. Chegamos lá e a panela na mão denunciou logo meu propósito. Ahulá nos recebeu e me disse, com ar desapontado, que seu pai partira algumas horas atrás.

O sogro de Kanhó tinha ido para o Barranco Queimado, curar uma mulher kalapalo. Do lado de fora da casa, sentados entorno de uma mesa, estavam Kanhó, seu marido Ahulá e Kanari, um parente de Kanhó, recém-chegado da aldeia. Eles nos convidaram para sentar, Ahulá pediu que suas meninas trouxessem uma faca para abrir o abacaxi. Perguntaram qual era meu problema e eu contei para eles meu caso. Disse que o banco de minha bicicleta é muito baixo, que faziam já vinte dias que eu sentia dores nos

joelhos, mas que desde ontem a dor estava insuportável. Sem perceber, eu inseri na reposta que dei aquilo que eu supunha ser a razão da minha dor: seis meses pedalando uma bicicleta com o banco baixo demais. Mas a conversa continuou como se eu não tivesse tocado no elemento da bicicleta, ou como se aquela fosse uma informação desimportante para o meu diagnóstico.

Kanari perguntou se a dor tinha começado ali mesmo em Canarana. Eu disse que sim. No mesmo instante ele completou: "ah, então tem que ser pajelança mesmo". Eu fiquei calada. Pelo que me dizia Kanari, era como se Canarana estivesse sob a influência de espíritos e feiticeiros, diferente da cidade grande de onde eu viera. Pela sua lógica as doenças surgidas em Canarana seriam doenças de índio e logo só se curariam com pajelança. Ahulá passou a me indicar anti-inflamatórios, mas eu repeti o que falei para Sarah, quando estávamos ainda na Praça do Avião: meu estômago doía com remédio de branco. "*Ich, então só pajé mesmo*" – falou Ahulá.

A conversa se voltou então para um debate entre Kanhó, Ahulá, Sarah e Kanari sobre os pajés que estariam na cidade e que poderiam me atender. Naturalmente, eles passaram a conversar em kuikuro, e eu não pude mais acompanhar suas palavras. Ahulá ia me apresentando as opções, me dizia o nome do/da pajé, contava-me de onde era, avaliava sua fama e ao final, dizia sempre que ele ou ela só aceitavam pagamento em dinheiro. Logo na primeira opção que Ahulá me apresentou eu já ressaltéi que não tinha dinheiro, mas que podia trocar minhas coisas, que além daquela, eu tinha uma outra panelinha – usada – em casa, minha bicicleta, um cobertor, uma toalha e um ventilador. Eram coisas valiosas, mas Ahulá me alertou de que não adiantaria.

"*Hoje em dia está difícil.*" – continuou Ahulá – "*Você fez certo, trouxe pagamento. Hoje os pajés pedem, tá errado*". Quando Ahulá, Kanhó, Sarah e Kanari eram garotos na aldeia, cerca de trinta anos atrás, as coisas funcionavam de um jeito diferente. O pajé não estabelecia o preço da cura, a família do paciente era obrigada a pagar de maneira espontânea pela pajelança, muitas vezes antes mesmo da cura começar. Não se podia deixar de pagar e os valores eram tácitos, mas não se podia cobrar tampouco. O pagamento é uma demanda do espírito do pajé que é quem realmente realiza a cura, e quando não o recebe, o espírito indignado castiga o próprio pajé e pode chegar a mata-

lo. Hoje, as coisas iam diferentes e, na cidade, era quase impossível encontrar um pajé que aceitasse fazer uma cura nesses termos antigos.

Quando o paciente é indígena, em especial se não é uma pessoa que viaja com frequência para cidades maiores – índice importante de alguém com acesso ao dinheiro –, ou seu parente próximo, os pajés até aceitam alguns bens em troca da pajelança. Dos brancos e dos índios viajados, porém, eles cobravam sempre um valor em dinheiro. De um jeito ou de outro, a situação agora era de imposição de um preço, e ainda que o pagamento sempre tenha sido obrigatório, o decreto do valor alterava profundamente a estética da relação entre pajés e pacientes. Para os quatro indígenas com quem eu debatia naquela hora, era difícil acreditar que os espíritos dos pajés estivessem demandando dinheiro. Eles desconfiavam que nestes tempos de tanta proximidade com o mundo dos brancos os interesses pessoais dos pajés estivessem transformando a profissão. Eu tinha seguido as instruções de Sarah, levado a panelinha, agido da forma como as curas dos grandes pajés de antigamente costumavam ocorrer.

Os quatro voltaram a falar na língua kuikuro. Calada em minha cadeira, lembrei-me das histórias que ouvi, conversando com outros alto-xinguanos, sobre pajés gananciosos que fingem fazer suas curas, quando na verdade, colocam mais doenças dentro dos seus pacientes – tomam-lhes os bens e pioram-lhes a saúde. Com esta memória na cabeça, sem querer interromper a conversa na qual os quatro tinham entrado, chamei Ahulá e disse baixinho: *“eu fico com medo dos falsos pajés”*.

“É disso que eu estou falando!”, disse ele. E nesse momento Kanhó, que havia se levantado da mesa, começou a esfregar cuidadosamente um óleo no meu joelho.

Tentei continuar a conversa Ahulá, mas foi em vão. Ele aproveitara a deixa para voltar a falar na língua com Kanari. O óleo com que Kanhó me massageava o joelho era cheiroso e ela me disse que tinha ganhado do pastor. Me disse que eu procurasse um pajé chamado Bode que vive no Barranco Queimado que talvez estivesse na cidade. Eu havia me encontrado com seus parentes mais cedo e sabia que Bode já tinha retornado para a aldeia. Enquanto me esfregava o óleo no joelho, Kanhó me disse, então, que devíamos ir ao culto. E lá fomos eu, ela e Sarah, andando pelas ruas escuras de Canarana, não sem antes comer o abacaxi: pouco importava se o culto já tinha começado.

Fomos primeiro à Igreja Evangélica Só Deus é O Senhor, bem próxima à casa de Kanhó. Em pleno domingo à noite, a Igreja estava fechada. Kanhó não se incomodou e mudou a rota, dizendo que ali bem perto tinha outra Igreja. Chegamos à Igreja Mundial do Poder de Deus, uma Igreja grande, há poucas quadras dali e entramos. Os xinguanos tinham razão, as Igrejas são todas muito parecidas e dentro delas se passam coisas muito similares. Antes de se sentar, Kanhó se ajoelhou na frente da cadeira, tocou a testa, o peito e os ombros, um de cada vez, e só depois se sentou, eu e Sarah já bem acomodadas nas cadeiras ao seu lado. O pastor dizia coisas num tom agressivo sobre satanás e pedia aos fiéis que dissessem glória a deus num ritmo acelerado. Eu não conseguia distinguir suas palavras, e se eu não entendia quase nada, pensei, Sarah e Kanhó deviam entender menos ainda.

Poucos minutos depois que chegamos, eu já tinha ganas de partir, pois o calor na Igreja e a gritaria, me deixavam tonta e enfraquecida. Tive medo de desmaiar e dar origem a uma grande balbúrdia no culto: imaginei-me estirada no chão, minhas amigas índias desesperadas em torno de mim e o pastor pronto a tirar-me o diabo do corpo. Vi que Kanhó estava muito concentrada: tinha a testa apoiada sobre suas mãos unidas, balbuciava algumas palavras olhando para baixo e respondia fervorosa a cada pedido do pastor: *“Glória a Deus!”*. Aguentei um pouco mais, despedi-me com discrição de minhas amigas indígenas e voltei para casa com meus joelhos dóidos.

4.

“Um homem jacaré namorava com as esposas de Agagati, o Nambu. Agagati tinha cinco mulheres. Sempre iam na roça, que ficava perto do córrego. Eles sempre se pintavam antes de ir à roça. Depois de arrancar mandioca, as mulheres se juntavam na beira do córrego e gritavam para chamar o jacaré para namorar com elas. O marido delas não sabia que isso acontecia.

Um dia Agagati foi na roça e encontrou uma cotia que estava no meio do caminho. Ele quis flechá-la, mas logo a cotia se transformou em homem e disse:

- Não me mate, eu vou contar uma história para você.
- O que? Tem alguma coisa? Conte logo!
- Suas esposas estão namorando o Jacaré, porque você não o mata?

- Onde?
- Lá na roça.
- Vamos lá ver.
- Vamos.

Eles foram até a roça e as esposas dele estavam desenterrando mandioca. Eles se esconderam na beira do córrego. Quando elas acabaram o serviço foram chamar o Jacaré para vir namorá-las. O jacaré começou a transar com elas, primeiro namorou a mais velha depois outra, depois outra, depois outra e no final namorou a mais nova.

Agagati preparou a flecha e matou o Jacaré na cabeça. Agagati ficou bravo e até bateu nas esposas. Elas ficaram lá chorando, até que resolveram enterrá-lo.

Passaram-se três dias e elas foram ver o lugar onde o namorado foi enterrado. Elas viram uma planta nascendo em cima do local. Essa planta que estava nascendo era o pequi”.

(Aigi Nahukuá. In: "Memórias de tempos antigos: livro de mitos de povos indígenas do Xingu" 2005. Organizado pela ATIX e pelo ISA).

5.

Naquela tarde, eu, Yahita Kuikuro e sua filha mais velha conversávamos no quintal de sua casa, escondendo-nos do sol e fazendo o tempo passar. Yahita me contava sobre o tempo de sua mudança para Canarana, ainda na primeira década do ano 2000. Seu marido fora convidado para ocupar um cargo numa instituição de apoio aos interesses indígenas na cidade, e por isso, os dois rumaram para Canarana levando três de seus filhos. À época, a filha mais velha, recém-casada na aldeia, decidiu-se por ficar com o marido. A filha mais velha tinha uma filha pequena, a quem Yahita era muito apegada. No dia de partir, contou-me ela, as coisas já prontas para a viagem, a menina, sua neta, caiu em prantos, pedindo que fosse com a avó. Yahita contou-me que falou seriamente com a criança: “você não pode chorar”. Em seguida explicou a ela que, caso se decidisse por ir, ela estaria longe da mãe, e que na cidade era tudo diferente. A criança assentiu, pulou para o colo da avó e não chorou mais: desde então a menina vive com a avó na cidade de Canarana.

Diante de nós três, algumas meninas pequenas brincavam no quintal, perseguindo calangos. A filha mais velha apontou uma delas – “essa é minha filha”, disse. A menina

brincava com as filhas mais novas de Yahita, suas tias, portanto, e deveria ter não mais que dez anos, pequena demais para que, no fim da primeira década de 2000, tivesse tido uma conversa tão lúcida com a avó. A fim de conter nosso engano, perguntei a Yahita quantos anos tinha criança quando a cena que ela me narrou se passara. “Doici” respondeu Yahita, acompanhando a consoante muda do número dois, de um *i* inventado na pronúncia. Aquilo que me parecia absurdo, uma conversa séria entretida com uma criança que mal aprendera a controlar seus esfíncteres, era absolutamente plausível para Yahita e para sua filha mais velha. Sentadas ao meu lado, assentindo as frases uma da outra, as duas pareciam não entender o porquê da minha cara de espanto diante da resposta direta sobre a idade da menina.

8. Estar na cidade: afetos próprios a Canarana

A. Especulação ativa

Era maio de 2014 quando um homem kawaiweté, já avô, parou-me numa rua do centro de Canarana, sob o sol, e iniciou um discurso que mais parecia uma bronca. Ele reclamava comigo o fato da ATIX ter-lhe negado uma verba para comprar gasolina e financiar seu retorno para a área indígena: “a ATIX fala que não tem dinheiro(...). Mas como que tem aquela casa grande [sede da associação]? Como paga aluguel, conta de luz, funcionário? A ATIX tem dinheiro sim”. A situação era bastante recorrente para mim. Eu, branca afeita aos indígenas na cidade, recebia broncas que criticavam a FUNAI, as Associações Multiétnicas, o Instituto Socioambiental (ISA), a saúde (Distrito Especial de Sanitário Indígena, DSEI) e qualquer outra instituição de atendimento indígena, como se os parque-xinguanos entrevissem uma continuidade entre eu e estas instituições, que não me adiantava negar. Fato é que meu ofício de antropóloga na cidade era difícil de ser mapeado pelos indígenas e eles inferiam vínculos possíveis entre eu e as instituições a partir de minhas relações pessoais.

Minhas conversas com funcionários da ATIX, do ISA ou da FUNAI e o fato de eu ter alugado um quarto durante alguns meses na casa de um branco que trabalhava no DSEI, eram suficientes para que, em algumas circunstâncias, os indígenas mediassem suas broncas dirigidas para estas instituições por meio da minha pessoa. Como desenvolvi no capítulo anterior, a gestão propriamente parque-xinguanas do mal requer mediação: reclamações e conflitos não devem ser proferidos diretamente ao acusado, em ordem de preservar as relações. Além disso, o fato da ATIX e todas essas outras instituições terem gastos – aluguel da sede, salário dos funcionários¹, luz, água, internet – era o que justificava para mim sua limitação de recursos, mas para os indígenas eram justamente suas contas que asseguravam que tinham sim dinheiro e que deveriam, portanto, ser generosas e distribuir. Ademais, o simples fato das sedes estarem na cidade garantia que *e/les* tinham algum dinheiro. Toda instituição é tida pelos parque-xinguanos como uma extensão de seus funcionários, e seus funcionários como uma

¹ Os funcionários da ATIX não recebem um salário, mas uma ajuda de custo para estar na cidade, um valor inferior a um salário mínimo. Já os funcionários das outras instituições recebem um salário. O ISA, por sua vez, possui apenas funcionários brancos.

extensão de suas relações – daí o fato de eu, que pensavam não ter nada que ver com aqueles assuntos, era quem recebia as broncas sob o sol em Canarana.

A lógica da legitimidade da presença indígena na cidade, que discuti no capítulo 5.B, aplica-se de maneira estendida nessas circunstâncias. Os critérios de proximidade-distância das relações entre as pessoas são dilatados quando o indígena ocupa a posição de funcionário de uma instituição voltada para o atendimento do TIX, ou seja, uma posição de indígena provedor, um superparente: parente de muitas pessoas e com acesso a muitos recursos. Para qualquer indígena que vai a Canarana, o engajamento com o espaço urbano tem implicações para sua parentela aldeada, que é quem deve, sobretudo, legitimar sua presença na cidade. Por essa razão, Taakwat Kawaiweté me dizia que ir para a cidade é uma “questão de família” (cf. capítulo 5.B).

Aqueles que vêm ocupar cargos nas instituições de assistência indígena têm também “questões de família”, mas aqui a noção de família opera em versão ampliada, pois não apenas os parentes próximos dos funcionários cobram um retorno pelo investimento de sua pessoa deslocada para a cidade, mas potencialmente todos os indígenas do TIX e sobretudo os da mesma etnia do funcionário sentem-se no direito de cobrar ações direcionadas para suas próprias aldeias, que geralmente se atualizam quando um indígena aldeado faz uma solicitação na instituição em que trabalha o funcionário. Nesses momentos, os pedintes corporificam a aldeia e o parentesco, ao passo que o indígena funcionário, coloca-se na difícil situação de escolher agir como um parente – e liberar recursos independente dos critérios internos às instituições – ou de agir como um funcionário, tratando aquele que lhe pede não como um parente, mas como qualquer outro indígena que faz requisições à instituição.

Desde a perspectiva da cidade, a ideia central da atividade institucional é a escassez de recursos e a sobrecarga da demanda. Tendo ou não algum dinheiro em caixa, fato é que, da perspectiva dos brancos, o papel dos funcionários das instituições – indígenas ou não – é de racionar a saída de recursos. A ATIX, associação a respeito da qual o avô kawaiweté reclamava comigo, é uma instituição pluriétnica e deveria atender, igualmente, a todas as etnias do TIX. Mas, para um indígena do TIX, tratar de maneira indiferenciada seus parentes próximos, seus parentes distantes e indígenas de outras etnias, seria um desvario, pois o que faz um parente ser próximo é justo o fato dele ser tratado como tal. Esta é uma das questões mais delicadas dentro das

instituições voltadas para os interesses indígenas em Canarana. Ao mesmo tempo em que estas instituições optam por ter indígenas em seu quadro de funcionários, sobre o pretexto de nutrir-se da diferença que eles possuem para melhor informar suas políticas, existe um mal-estar aberto por parte dos funcionários brancos dessas instituições em relação aos funcionários indígenas, devido à suposta incapacidade que eles teriam de realizar tarefas dentro dos critérios brancos de produtividade e resultados.

Quando um indígena aldeado solicita gasolina para retornar à sua aldeia, os brancos tomam esta requisição como pessoal, como *individual*, e por isso como menos legítima e última numa escala de prioridades institucionais. Mas se o interesse ao manter funcionários indígenas é de fato nutrir-se de suas perspectivas e informar as políticas por sua diferença, é crucial entender que as teorias da pessoa parque-xinguanas não admitem a conclusão individualista diante de uma solicitação de gasolina. A relação de influência que a proximidade produz entre os corpos (na aldeia, esta relação é chamada de parentesco) torna as pessoas em relação extensões umas das outras, e o quanto mais intensa a relação entre elas, maior a influência que elas exercem entre si. Assim, o indígena que, numa instituição, solicita gasolina para seu retorno corporifica um grande número de relações com pessoas da aldeia e da cidade que fazem com que sua solicitação nada tenha de individual.

Mas os problemas gerados pelo confronto de perspectivas nas instituições voltadas para assistência indígena não cessam aí. Ainda que ao incluir indígenas em seu quadro de funcionários o intuito institucional seja, como disse, nutrir-se da diferença da perspectiva indígena para melhor informar suas políticas, as instituições – sobretudo as públicas – não possuem nenhum preparo para lidar com essa situação. Os funcionários brancos destas instituições reclamam principalmente da dificuldade dos funcionários indígenas em prestar contas, fazer relatórios e seguir uma agenda rígida. Um paradoxo: índios contratados por serem índios, mas avaliados como se devessem ser brancos. Questões como essas rondam todos os indígenas que ocupam cargos em instituições indigenistas na cidade. Os parque-xinguanos não sabem muito bem como se portar nessas situações e se interrogam sobre como lidar com as expectativas de seus chefes e colegas de trabalho não-índios e dos indígenas do TIX a respeito de seu trabalho.

Há uma incompatibilidade gritante entre a moral indígena e a que rege as instituições brancas. Numa manhã de maio, presenciei um homem kawaiweté solicitar no CCC a troca de nome da sua filha. Como já mencionei, o CCC é uma casa de apoio aos alto-xinguanos em trânsito, mas ali funciona também o setor da FUNAI responsável por auxiliar os indígenas nas questões de previdência social e documentação. O nome que constava na identidade da menina, afirmava o pai, era um nome de criança e ela já estava prestes a completar 13 anos: era hora de trocar de nome, pois o nome era parte da transformação de seu corpo em mulher adulta. O funcionário da FUNAI indignava-se diante do pedido, dizendo que não havia nada a fazer: o papel não erra, o nome não muda e, estando a menina registrada como tal, era assim que ela iria se chamar até o fim da vida. O pai indignava-se diante das palavras do funcionário. Era estranhíssimo que alguém concebesse uma vida toda sem transformação. O funcionário completava seu discurso afirmando que mudar de nome é coisa de vagabundo, de quem tenta “se passar por duas pessoas” para ganhar dois benefícios sociais.

Depois do ocorrido o funcionário me contou ter acontecido recentemente algo similar: nos últimos anos, o mutirão dos documentos² passou duas vezes por uma mesma aldeia, um indígena cadastrou-se duas vezes como pessoa física, e com dois CPF, solicitou duas vezes o recebimento dos benefícios sociais. O indígena experimentou as possibilidades da cidade, mas o Estado logo descobriu o erro e ele ficou estigmatizado entre os funcionários do CCC como vagabundo e aproveitador. O pai da menina kawaiweté era tratado naquela situação como se pretendesse burlar alguma lei e se beneficiar pela troca do nome da filha de 13 anos. Quando a conversa finalmente terminou, a solicitação pela troca do nome da filha definitivamente recusada, o kawaiweté viu que eu acompanhava a cena e passou a me dizer que a menina, já grande, não era mais chamada pelo nome da identidade e que ele apenas desejava ajeitar as coisas.

A intenção do indígena era garantir a correspondência entre o documento e seu portador – a filha –, numa clara demonstração de que ele compreendia a regra do jogo da identificação: a redundância entre o que o documento diz e o que a pessoa é, é um

² Coordenado pelas secretarias de Trabalho, Emprego, Cidadania e Assistência Social (Setecs) e de Justiça e Segurança Pública (Sejusp), o mutirão emite, em apenas um dia, mais de 500 documentos entre certidões de nascimento, carteiras de trabalho, carteiras de identidade, CPF, cartões SUS e títulos de eleitor.

de seus traços essenciais (Peirano, 2009). Mas uma regra anterior, obviada na situação e aparentemente desconhecida pelo indígena kawaiweté, argui pelo caráter definitivo e imutável do prenome. Diante do claro confronto de perspectivas, cujo cerne da discussão era o intuito do homem kawaiweté de atualizar uma transformação que se dera na aldeia (ele vivia com a filha no TIX e lá a menina já havia trocado de nome), também no mundo dos brancos (a mudança do documento), o homem experimentava suas possibilidades em Canarana. Suas ações visavam um engajamento produtivo com a cidade – estendendo as dimensões de atualização de um corpo adulto para sua filha. Mas como venho insistindo, a cidade, com os brancos, não é o lugar ideal para se produzir corpos de parentes. As transformações do parentesco são mais bem-vindas nas aldeias; na cidade, outras modulações relacionais tendem a se atualizar, e misturar as coisas é um processo difícil e perigoso. A recusa do funcionário da FUNAI indicava isso. Um confronto de perspectivas, um intuito experimentação das possibilidades urbanas: o homem kawaiweté construiu, com suas atitudes, um desejo.

A especulação é a face discursiva da experimentação das possibilidades cidadinas que caracteriza o desejo parque-xinguano. Desde minha primeira incursão a campo, chamou-me atenção o interesse que os indígenas demonstravam em inverter os papéis da pesquisa, em “me entrevistar” como me disse uma vez um homem kîsêdjê. Nas eleições presidenciais de 2014, além de perguntarem muitas e muitas vezes sobre minha intenção de voto, alguns indígenas pediam-me que lhes contasse mais sobre o candidato Aécio Neves que é, assim como eu, natural de Minas Gerais. Por compartilhar o estado natal, eu tinha, *provavelmente*, um acesso privilegiado ao conhecimento sobre Aécio Neves. Mas a palavra-chave nesta última frase é o *provavelmente* escrito em itálico. Os indígenas não pareciam tão certos sobre qual perspectiva deveria guiar a escolha do seu candidato e meu conhecimento sobre o Aécio Neves era sem dúvida vinculado à minha perspectiva de mulher branca da cidade grande. Havia uma dimensão cidadina nas minhas ponderações políticas que não necessariamente interessava aos indígenas. Eles pareciam tomar o voto como uma questão perspectiva, onde fundir os conhecimentos – mesclar as perspectivas – era absolutamente perigoso.

Já bem próximo do primeiro turno das eleições de 2014 eu estava na casa de um amigo kuikuro comendo pequi – trazido para ele por alguns parentes da aldeia – e assistindo televisão quando, passado o horário eleitoral, ele me pediu que lhe contasse

o que eu sabia sobre o candidato Aécio Neves. Conteí que Aécio fora governador do Estado onde eu vivia e comentei sobre seu mandato, concluindo que eu não apoiava sua candidatura. O homem kuikuro me disse que eu era de Minas e que eu sabia de Aécio, assim como ele era da aldeia e sabia de coisas na aldeia a respeito das quais eu não tinha a menor ideia. “Você vai na minha aldeia e anda por lá sem saber de nada”, falou, frisando que eu não conhecia os perigos da aldeia. “Eu não conheço essas coisas do Aécio [que eu acabara de relatar], por isso eu voto nele.”. A conclusão me desconcertava, mas era nítido que conhecer requeria mais do que ouvir uma história.

Conhecer era engajar-se numa situação e, de fato, meu amigo kuikuro nunca tinha se engajado nas situações que eu lhe narrava sobre o tempo em que Aécio Neves fora governador de Minas Gerais. Da mesma forma, por mais que ele me dissesse que existem pessoas perigosas na aldeia, quando eu fosse para lá – ele especulava – eu iria perambular na aldeia inadvertidamente. Eu conhecia a informação do perigo intelectualmente, mas não a tinha em meu corpo e, portanto, contava apenas com o fato de eu possuir uma perspectiva branca para me precaver. O importante é que, de um jeito ou de outro, era preciso escolher uma perspectiva para orientar o voto. Eu tinha mil razões para não votar no candidato Aécio Neves, mas todos os meus motivos se ancoravam na minha perspectiva de mulher da cidade grande. O homem kuikuro se mostrava decidido a votar desde sua perspectiva indígena e aqueles argumentos que eu elencava não informariam sua decisão.

Não só minhas intenções de voto interessavam aos indígenas em Canarana. Perguntavam-me sobre uma miríade de questões e especulavam comigo sobre os possíveis efeitos das mudanças climáticas, da entrada de dinheiro nas aldeias, da regulamentação do turismo dentro do TIX. Toda prática autoevidente na aldeia é questionada quando reproduzida na cidade e, da mesma forma, práticas tidas como dadas na cidade – a exploração turística ou o banheiro pago da rodoviária, por exemplo – tornam-se absolutamente questionáveis na aldeia. Numa visita à CTL Diauarum eu conversava com um homem kawaiweté sobre as roças de sua aldeia, tão mais variadas que aquelas que eu conhecera no alto Xingu. Ele retrucou dizendo que a variedade dos cultivares caíra muito nos últimos tempos. Os brancos estavam convencidos de que “a culpa” era do aquecimento global, contava ele, mas tantas coisas se alteraram nos últimos tempos que ele não podia confiar na resposta única dos brancos. O homem

passou então a contar-me que antes, quando seu pai era jovem, o plantio era feito de uma só vez e só se voltava na roça 3 meses depois, sob interdição ritual; hoje, cada vegetal é plantado numa determinada hora, fazendo com que seja preciso voltar à roça diversas vezes para o plantio e a colheita de cada espécie. Mais do que isso, hoje todos usam desodorantes e o cheiro com certeza se espalha pela roça. *“Como ter certeza de que a culpa não é do desodorante?”* completava.

O homem questionava a causalidade única que os brancos atribuíam ao empobrecimento da roça kawaiweté, marcando que diante de tantas mudanças, era difícil traçar causas tão lineares e certas. De acordo com a lógica que ele me apresentava, nada garantia que o aquecimento global fosse mais determinante que o uso de desodorantes no que tange à variedade de vegetais que se desenvolvem na roça. O homem parecia me dizer que o engajamento que cada pessoa tem com sua roça é fundamental para aquilo que a roça irá produzir: o que venho chamando de engajamento produtivo não é uma metáfora da produção, mas uma produção em sentido forte. Diante do confronto de perspectivas que vivia aquele homem kawaiweté – uma solução branca e outra indígena para seus problemas de plantio – ele optava por experimentar as possibilidades, engajando-se ora na perspectiva indígena, ora na perspectiva branca. Assim, ele fazia, sempre que possível, cursos promovidos pelo Instituto Socioambiental, aprendia técnicas brancas de plantio, de manejo de fogo, de cuidado com o lixo e de tantas outras coisas mais. Mas não por isso ele confiava que estes engajamentos, sozinhos, dariam conta dos problemas de sua roça. Era no acoplamento entre seus conhecimentos kawaiweté e seus novos saberes de branco, funcionando alternadamente, cada um à sua vez, que ele construía o desejo que tinha pelas coisas dos brancos. O mundo de hoje requer o domínio de mais de uma perspectiva.

Não existe, entre os parque-xinguanos, um consenso sobre o tipo de transformação desencadeada pelo universo urbano em seus corpos, sobre os valores que devem guiar sua ação nesse novo contexto, nem mesmo uma forma estabelecida de organização conceitual desta experiência. O momento é de desejo, de especulação e experimentação constante das perspectivas em jogo. Os exemplos se amontoavam com o passar dos dias na Canarana: numa tarde de 2015, eu conversava com Tahany Trumai na grande mesa de madeira que fica nos fundos da ATIX, quando pouco a pouco

chegaram dois homens, um matipu, outro kuikuro. Mal se sentaram e já interviram na nossa conversa: eles provocavam Tahany, perguntando a ela se o branco com quem a viram conversar outro dia, era seu namorado. Ela negava, eles riam. Foi assim que os três passaram a conversar sobre uma moça yawalapiti que namorava com branco e que pretendia com ele se casar. Os três jovens faziam troça da moça yawalapiti, mas logo um deles passou a especular se ela estaria correta e a conversa perdeu seu ar de brincadeira.

O homem matipu contou que, um par de anos atrás, a moça yawalapiti queria se casar com um homem kamayurá aldeado que a recusou como esposa e que, por isso, agora ela podia sim namorar e se casar com brancos, uma vez que ela tinha sido rejeitada pelo homem com quem seus pais gostariam que ela se casasse. O homem kuikuro concordou e disse que com ele se passara o mesmo: ele vivia na cidade quando pequeno, mas quando chegou à idade de se casar foi para sua aldeia e passou a namorar uma moça de lá como queiram seus pais. Os pais da moça, porém, não permitiram que eles se casassem e por isso ele retornou para Canarana e se casou com branca. “Agora não podem falar nada”, dizia o rapaz kuikuro, marcando que os indígenas não deviam criticar seu casamento. “Pelo menos, é isso que eu acho” disse finalmente. A moça trumai ficou pensativa mas assentiu com a cabeça e o homem matipu tomou outra vez a palavra, voltando-se dessa vez para mim. Disse que quando uma pessoa tenta se casar na aldeia, com um parceiro aprovado pelos pais, mas é rejeitada, isso a autoriza a se casar com qualquer outra pessoa depois. Mas o jovem matipu concluía: “isso é o que eu acho. Você tem que perguntar para outras pessoas também, por que cada um tem sua verdade”.

A ideia de que, após uma rejeição, é-se livre para casar com quem quiser, a despeito das preferências matrimoniais que a família, os parentes, a comunidade lhe apresenta, não é uma norma, entenda-se, não é uma noção estável e compartilhada por uma parcela significativa dos indígenas parque-xinguanos na cidade de Canarana. Ao contrário, os três amigos pareciam especular diante de mim, experimentar possibilidades e imaginar cenários onde o casamento não segue as mesmas regras que seguiria na aldeia. De fato, na cidade, o número de casamentos interétnicos, seja com brancos e brancas, seja com indígenas de outras etnias (e o alto Xingu, devido a sua rede de intercasamentos, deve ser tomado aqui como um bloco étnico), é muito maior que

nas aldeias e os jovens que crescem hoje na cidade namoram brancos e brancas sem grandes constrangimentos. Tudo se passa como se os indígenas esperassem que a prescrição matrimonial que vigora nas aldeias e que faz dos casamentos uma questão de famílias, e não apenas dos cônjuges envolvidos, viesse a ser torcida no contexto urbano da cidade de Canarana. O que era regra lá, não necessariamente seria regra aqui. Eles não esperavam que a regra se aplicasse da forma como se aplica na aldeia, afinal aquele era outro espaço, que implicava uma outra perspectiva. Mas como seriam os casamentos adequados a essa nova circunstância? “A verdade de cada um” de que me falava o rapaz matipu, me parecia um esforço por encontrar uma verdade geral, a norma a se estabilizar, uma norma que eles desconheciam por ora devido à novidade que a vida na cidade lhes impunha.

O falecimento de uma importante liderança alto-xinguana em 2015, ocorrida dentro do TIX, deu início a uma grande onda especulativa em Canarana sobre como deveriam se portar os parentes em luto. A *onda*, como chamei, foi ativamente vivida pelos parque-xinguanos envolvidos no caso. Diante de mim, as pessoas debatiam as atitudes de outros indígenas e colocavam-se uns contra os outros, acusando-se mutuamente de não estarem se portando adequadamente. A filha deste homem é Kuri, uma amiga a quem já me referi no capítulo 6.C, narrando justamente sobre a ocasião da morte de seu pai. Após o falecimento do pai, Kuri, que vivia na cidade, cortou curtos os cabelos e mostrava-se sempre triste. Poucos meses depois, ela ainda de luto, pedi que pintasse meu corpo com jenipapo traçando os belos padrões do *quarup* e ela aceitou, gentilmente. Enquanto me pintava, Kuri me contava que seu primo, um homem de outra etnia alto-xinguana que também vive na cidade de Canarana, teria ido, dias atrás, a uma festa na aldeia de um povo wauja, desrespeitando o luto de seu pai. O luto é uma ocasião de absoluta retração social onde toda alegria deve ser recusada: não se deve dançar, cantar ou pintar-se, e mesmo assim o primo tinha ido para a festa. Kuri sabia que o primo trabalhava em uma Associação indígena e que deveria, portanto, estar presente naquela ocasião, mas ainda assim indignava-se de ver as obrigações de branco se sobreporem ao respeito a seu pai. “Ele disse que não vai dançar” – me falou Kuri. “Eu respondi que ele podia fazer o que quisesse”. A pintura durou algumas horas, depois nos despedimos e eu parti.

Meus braços e minhas pernas exibiam para fora da roupa os belos padrões usados nos rituais alto-xinguanos. No dia seguinte, outro homem alto-xinguano, parente distante do pai de Kuri, viu-me na rua e perguntou quem havia me pintado. Pela fineza do traço, ele desconfiava ter sido Kuri. Respondi que fora ela, realmente, quem me pintara e ele passou a criticar minha amiga: “no luto não pode ficar alegre, fazer pintura, dançar, fazer artesanato. Essa pintura é de festa”. O primo de Kuri entendia que, se não dançasse, poderia sim ir à festa wauja; Kuri discordava e entendia que dançar era tão incorreto quanto ir a festas, mas que pintar-me não era problema. O homem do alto Xingu com quem eu me encontrei na rua entendia que ir a festas, dançar e pintar o corpo de alguém com os padrões das grandes festas rituais eram todos comportamentos vetados aos enlutados; Kuri discordava. O mais interessante é que estas opiniões fluíam no discurso dos meus interlocutores e, confrontados, eles nem sempre se mostravam inteiramente convencidos sobre as regras que me apresentavam. Diziam que aquela era apenas sua opinião, que era necessário colocá-la à prova e avaliar o que aconteceria. Era preciso experimentar, eles concordavam: “eu respondi que ele podia fazer o que quisesse” – falou Kuri.

Em setembro de 2015, a Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) comemorou seus 20 anos numa grande festa realizada na aldeia Moygu do povo ikpeng, bem no centro do TIX. Foram convidados indígenas de todos os povos do Parque, além de convidados ilustres de outras etnias e alguns brancos. Devido à morte de mais uma liderança alto-xinguana, essa yawalapiti, ocorrida cerca de um mês antes da festa, os Wauja, os Mehinaku, os Kamayurá e os Yawalapiti (etnias mais aparentadas do falecido) cancelaram sua participação. Há poucos dias da cerimônia, porém, os povos que haviam recusado o convite por estarem de luto – com a exceção clara dos Yawalapiti – decidiram comparecer à festa.

A festa ocorria na aldeia Moygu do povo ikpeng, mas comemorava o aniversário de uma instituição: não era uma festa “tradicional”, diziam. A presença de indígenas de tantas etnias distintas só era possível por esse motivo. Os indígenas dançaram, mas numa configuração curiosa, um povo seguido de outro, como num desfile de escolas de samba. Ao microfone, o presidente da ATIX, um homem kuikuro, narrava a festa em tom de rodeio: “Agora com vocês o povo... ka-wai-we-té!” – ele anunciava, convidando os Kawaiweté a saírem de dentro de uma das casas da aldeia circular dos Ikpeng e virem

cantando e dançando seus repertórios rituais, ornados e pintados, na direção do público apinhado numa cobertura de lona que oferecia a única sombra possível no descampado centro da aldeia. Vinham seguindo o povo anteriormente anunciado e logo sendo seguidos pelo outro povo que o presidente iria anunciar. Aquela não se parecia em nada com as festas realizadas nas aldeias que eles conheciam.

A maneira como os Wauja, os Mehinaku e os Kamayurá se apresentaram nesse dia evidenciava já discordâncias sobre como deveria ser performado o luto numa festa como aquela. Os Wauja e os Mehinaku entraram juntos, pois eram poucos os presentes – entraram pintados e ornados, mas diferente dos outros povos, não entraram dançando ou cantando, para respeitar o luto. Os Kamayurá, quando chamados ao centro da aldeia, desfilaram com roupas de branco – sem dançar, sem cantar, sem os corpos pintados, nem outros ornamentos tradicionais – pois, para eles, essa era a postura mais adequada diante da morte da liderança.

Os inúmeros debates parque-xinguanos que acompanhei na cidade de Canarana depois dessas apresentações – alguns diziam que os Kamayurá não deveriam ter ido, outros, que os Wauja foram desrespeitosos por se ornar – demonstram o caráter aberto dessas regras sociais, sobretudo em contextos distintos dos das aldeias como a festa de aniversário da ATIX³. Parecia haver uma escala de intensidade apropriada da vivência do luto, na qual os parentes mais próximos – a esposa, os filhos, os pais e outras pessoas muito próximas – deveriam enlutar-se por mais tempo e com mais afinco, buscando excluir qualquer fonte de alegria de suas vidas. Outros, menos próximos, podiam lavar o luto logo pedindo a um afim que o banhasse para tirar a tristeza alguns dias depois do falecimento⁴.

Sendo assim, é difícil certificar-se da intensidade correta de luto que cada pessoa deve experimentar e em Canarana essa dúvida se intensifica, pois ninguém parece estar seguro de como se deve agir na cidade em contextos dramáticos da vida na aldeia. Os indígenas que possuem empregos, por exemplo, não ganham recesso e mesmo aqueles

³ De acordo com Guerreiro (2012a :370 n. 11), “[c]omo os enlutados não devem ser vistos em público (muito menos no centro!), uma situação dessas só foi possível pelo uso de roupas. Para manter sua relativa “invisibilidade”, as enlutadas se cobriram ao máximo com vestidos, toalhas e camisetas”. De qualquer maneira, essa é uma solução improvisada, não uma norma estabelecida.

⁴ “O banho limpa da tristeza pois considera-se que, com a morte, o corpo fica sujo com as lágrimas e o catarro expelidos pelo choro (como também nota Basso, 1985;1987b)” (Guerreiro, 2012a :256).

que trabalham em instituições voltadas para o atendimento indígena somente poderão interromper suas atividades por alguns dias, ao passo que o luto pela morte de um parente próximo pode durar meses. Nesses contextos não há um modelo de ação a se seguir, não há atitude ou apreciação estável dessa experiência.

Existem interdições quanto à pronúncia dos nomes dos afins entre indígenas de todas as etnias do TIX que estão hoje em Canarana e o comportamento com estes parentes deve ser guiado pela vergonha e pelo respeito. Os indígenas seguem à risca tal interdição e em conversas com os brancos, quando necessário, explicam que não podem pronunciar os nomes de seus sogros, noras, genros e cunhados. Os chefes de todas as etnias também devem ser sempre tratados com grande respeito, vergonha e comedimento. Estes são sentimentos/posturas associados à proibição de se dizer os nomes destes afins, mas também sobrevêm aos não chefes que se aventuram a tomar qualquer tipo de atitude pública. Falar em uma reunião, participar de manifestações, sair na rua para ser visto, ir a lugares públicos, tudo isso, segundo os parque-xinguanos, exige que se rompa com a vergonha e o respeito, afetos que remetem a um comportamento comedido fundamental para o estabelecimento de boas relações na aldeia. A cidade de Canarana é um lugar onde os comportamentos adequados à boa interação não estão dados para os parque-xinguanos e se especula, frequentemente, como as normas da aldeia podem vir a se adequar às situações da cidade e quais as implicações deste rearranjo.

Assim, os parque-xinguanos vão experimentando a vida na cidade. A comida, por exemplo: come-se o que se tem ou o que se pode pagar na cidade. A dieta é uma característica distintiva entre os diferentes parque-xinguanos. Os indígenas do alto Xingu, em contraste com os outros indígenas do TIX, rejeitam a maior parte dos animais de pelo como alimento. Em termos gerais eles comem apenas peixes e vegetais, ao passo que a dieta dos outros povos se baseia na carne de caça que assim como a guerra direta seria – para os alto-xinguanos – índice de sua selvageria. Como explica Mutuá Mehinaku em sua dissertação de mestrado:

As pessoas tinham receio, mas esta não é uma boa palavra para traduzir o que chamamos de *kinhakatsu*, que seria melhor traduzido como ‘ter nojo’ de outro povo. Por que se tinha nojo dos outros povos? Porque são povos guerreiros, que vivem de caça, que comem carne de ‘bicho’ (*ngene*). Os povos do Alto Xingu não comem carne de caça, a não ser macaco-prego e algumas aves (como mutum,

pombo, jacu). Nossa base de alimentação é peixe, beiju e mingau de beiju feito de polvilho de mandioca brava (Mehinaku, 2010 :45).

Na cidade tal distinção se apazigua e todos comem frango. Peixes, bovinos e suínos são caros e foram poucas as vezes que os vi comprando ou comendo em suas casas. Além disso, alguns indígenas não se acostumam a esses alimentos e o recusam. Na aldeia, ouvi alguns indígenas dizerem querer comer frango sem que tivessem naquele momento acesso a essa iguaria; na cidade, por sua vez, muitos alto-xinguanos comiam frango dizendo que prefeririam estar comendo peixe e muitos indígenas de outras regiões do TIX o faziam dizendo preferir comer carne de caça. A lógica da oferta e procura era uma das marcas desses desejos alimentares. Ainda assim, a escolha alimentar e a vontade de comer não são apenas um reflexo da abundância ou da escassez, ou seja, não se limita a uma escolha econômica. Querer frango na aldeia é querer produzir ali um engajamento com o mundo da cidade, assim como querer peixe na cidade, reflete a intenção de engajar-se com o mundo da aldeia, dos parentes. Querer a comida que caracteriza a outra perspectiva manifesta um tipo de saudade da perspectiva de lá. De fato, a bibliografia xinguanas sugere múltiplas continuidades entre o desejo alimentar e a saudade, uma vez que ambas são estados de vulnerabilidade da pessoa: deixam o corpo fraco e propiciam o desprendimento da alma que pode levar à morte (Viveiros de Castro, 1977; Menezes Bastos, 1989; Barcelos Neto, 2007; Oakdale, 2005).

Nas aldeias do alto Xingu, onde a carne de caça é vetada ao consumo, apenas algumas aves são consideradas comestíveis. Basso (1972) aponta que os Kalapalo consomem especialmente os papagaios e os “pássaros que andam na terra”, como as aves do tipo dos perus, dos pombos e das perdizes. O frango poderia se enquadrar nessa categoria de aves da terra, permitidas para consumo. Ainda assim, é bastante evidente que o frango está longe de ser uma comida ideal desde a perspectiva dos parentes da aldeia: o frango é sobretudo um não-peixe, e este sim é propício ao consumo humano, parente, alto-xinguanos. A maior parte das restrições alimentares alto-xinguanas – aquelas prescritas a mulheres menstruadas, pessoas com parentes doentes, ou na couvade – recai justamente sobre a proibição de comer peixe. É justamente nesse ponto que os alto-xinguanos tendem a divergir suas opiniões na cidade. Alguns acham que a

interdição de comer peixe se aplica ao frango também, e que é preciso comer apenas arroz, feijão e macarrão. Outros discordam e afirmam que o frango, tal como o arroz, é comida de branco, livre de interdições. As opiniões não são absolutas. O que se faz em ambos os casos é experimentar e observar as consequências. As regras impostas pela tradição não são seguidas cegamente, nem mesmo no universo da aldeia: volta e meia pessoas se põem a testar alguma regra e são as consequências dessas ações que fixam ou contradizem cada prescrição.

Essa experimentação típica e necessária à vivência parque-xinguana na cidade pode parecer uma experiência tranquila, mas em muitos casos elas se tornam extremamente violentas. As mais brutas que presenciei se deram dentro do serviço público de saúde. A partir do momento que os indígenas são internados na Unidade Mista o tratamento que recebem é absolutamente compulsório. Sem entender o que se passa, as famílias indígenas muitas vezes se desesperam ao ver os doentes serem transferidos de um hospital para outro, terem efeitos colaterais que os médicos não lograram alertar-lhes, receber dietas no hospital que contradizem as ordens estritas dos pajés. Vi inúmeras vezes pacientes internados fazerem completo jejum por se recusarem a comer a comida servida no hospital – quer por ser a pessoa desabituada à comida de branco, quer por interdições alimentares. Uma idosa mulher matipu me disse que o arroz, por exemplo, por hidratar o grão durante a cocção, faz inchar, e é vetado a todas as doenças associadas a edemas, fato que já mencionei no capítulo 5.C. Outros avaliavam que a comida de branco causava apenas doenças de branco, como hipertensão e diabetes. O ato de experimentar é, em si, uma ação perigosa. Como desenvolvi no capítulo 6.D, a cidade é um lugar repleto de perigos e estes se intensificam diante do desconhecimento das regras que regulam essa experiência e da experimentação que daí advém.

B. Desejos projetivos

No início do trabalho de campo eu costumava perguntar aos indígenas sobre as razões pelas quais eles estavam em Canarana, buscando com isso conexões diretas com a cidade que pudessem ser organizadas hierarquicamente. Os equívocos advindos dessa primeira abordagem foram explorados no capítulo 5, mas cabe retomá-los mais uma vez. Me parecia curioso que muitas vezes parque-xinguanos adultos diziam estar na

cidade para comprar coisas que suas crianças haviam solicitado. O desejo infantil por coisas da cidade me foi apresentado várias vezes pelos meus interlocutores indígenas como uma razão pela qual os indígenas se dirigiam a Canarana e pela qual os adultos se endividavam por lá. As balinhas que as crianças tanto pedem são uma compra certa dos parque-xinguanos que passam pela cidade. Em Canarana, me disseram inúmeras vezes que os desejos das crianças são levados a sério pois contrariá-los poderia deixá-las tristes e a tristeza enfraquece, tornando-as mais suscetíveis a adoecer e morrer.

A seriedade do assunto pode ser entrevista no caso da criança kuikuro que aos dois anos de idade decidiu-se a ir morar com a avó na cidade (Segundo Compêndio de Casos n.5). Este caso me espantara sobremaneira pelo grau de reflexão que os adultos atribuíam à criança de dois anos. Fausto (2002) mostrou como, na Amazônia, é comum “conceber-se que o princípio vital do bebê não está seguramente ligado ao corpo e que, por isso, pode ser capturado”. Na mesma direção, entre os Kawaiweté parque-xinguanos, Oakdale registra que uma pessoa a quem os parentes não demonstram valor e cuidado está suscetível a ter sua alma levada pelos espíritos (2005 :85). Negar a alguém algo que esta pessoa deseja é, assim, para estes tupi-guarani do baixo TIX, deixar a alma daquele que deseja numa situação vulnerável, apta a ser capturada pelos espíritos. Por estarem mais frouxamente atadas ao corpo, as almas das crianças são ainda mais susceptíveis a raptos. Com a alma raptada, a criança ou o adulto caem doentes, e sem o tratamento adequado para trazê-la de volta, definharão até a morte.

A concepção amazônica de estados perigosos de vulnerabilidade da alma também tem ressonâncias na bibliografia alto-xinguana. Barcelos Neto (2007), que trabalhou com os Wauja, desenvolve uma análise interessante sobre o termo *witisixuki*, o equivalente wauja para o desejo alimentar. Os Wauja são um povo falante de língua aruak do alto Xingu. Em sua língua, *witisixuki* é um estado de alma que advém de um desejo alimentar não prontamente satisfeito, um estado que torna a alma saliente em relação ao corpo, fazendo-a se manifestar fisicamente para os espíritos causadores de doenças. Nesse estado, a alma da vítima torna-se mais vulnerável ao rapto e aos feitiços destes espíritos geralmente associados àquilo que o ocidente convencionou chamar de natureza – plantas, animais, rios e acidentes geográficos.

Ainda que a explicação sobre o rapto da alma vulnerável pelos espíritos raramente me fosse confirmada pelos meus interlocutores em Canarana, e não me

tenha sido prontamente oferecida por ninguém, o risco de morte era sempre levantado quando eu questionava o porquê de os desejos das crianças serem tão prontamente atendidos. A teoria da alma não me foi relatada, mas as ações indígenas – a prontidão em atender os desejos infantis e a seriedade com que lidavam com os próprios desejos, quando adultos – iam em consonância com a teoria que, ausente do discurso, ressoava em suas ações.

Ainda sobre os Wauja, diferente da fome, que é um estado corporal, o desejo alimentar, *witsixuki*, é um estado de alma que diz respeito a um desejo perigoso e incontrollável e que, justo por isso, deve-se fazer o possível para satisfazer. Na cidade Canarana, porém, conduzindo minha etnografia em português, os parque-xinguanos me diziam muitas vezes de fome como um índice de seu desejo alimentar. “Aqui na cidade eu passo fome” me disse um velho kalapalo que conheci na CCC. “Meu filho não me dá dinheiro para comprar nem um guaraná” completou ele, associando a palavra fome ao seu desejo não satisfeito de tomar refrigerante na cidade e reclamando que seu filho tomava para si todo o dinheiro da sua aposentadoria. Algo similar se passava quando os indígenas me diziam do sofrimento pelo qual passaram em seus cursos de Agente Indígena de Saúde: eles reclamavam dos mosquitos, reclamavam do frio e diziam também que nos cursos eles passavam fome. A carência alimentar não caracteriza esses cursos, mas é comum que a variedade se escasseie com o passar dos dias. A fome que os indígenas sentiam era, antes, um desejo – sentido como uma necessidade – de comer alguma coisa em especial. A palavra fome, em português, traz um duplo significado e pode remeter tanto ao “estado corporal” quanto ao “estado de alma”, isto é, ao desejo alimentar, de modo que o fato de vários indígenas sentirem na cidade “fome de guaraná” não implica que a fome enquanto carência de alimento, estado corporal, não figure entre as possibilidades em uma visita à cidade.

Ainda segundo a bibliografia, assim como o desejo alimentar, a saudade interfere nessa proximidade necessária entre alma e corpo. Em sua etnografia sobre os Aweti do alto Xingu, Marina Vanzolini (2010 :84 n.37) afirma que a “saudade é um distanciamento de si mesmo”, pois ver alguém que não está por perto, mesmo que só na memória, implica um distanciamento perigoso da alma em relação ao corpo. A saudade é, portanto, também um estado vulnerável da alma: tanto o saudoso, quanto aquele que tem “fome de guaraná” encontram-se numa situação vulnerável e perigosa. Cabe aqui

retomar a história de Kuia, meu amigo nahukwá de quem falei no capítulo 5.A, narrando a vez em que fomos juntos ao banco tentar retirar o dinheiro de seus benefícios sociais – sua sogra havia feito dívidas e por isso não logramos êxito. Na ocasião, Kuia tentava sacar o dinheiro para pagar a prestação de um *freezer* que ele havia comprado para sua filha, uma menina de apenas seis anos.

A aldeia nahukwá não tem energia elétrica e o gerador de Kuia havia estragado. Antes, quando ainda funcionava o gerador, o combustível fazia-o funcionar por algumas horas e logo acabava, de forma que o *freezer* estava a maior parte do tempo desligado. Lembro-me de perguntar a Kuia por que comprar um freezer caro como aquele se não havia energia na aldeia para mantê-lo funcionando. Ele me disse que sua filha “queria *freezer*”, que ela viu em outra casa um *freezer* guardando frangos e que queria um igual. A menina eu conhecia: como disse, ela tinha seis anos. Eu não podia acreditar que um pedido dela fosse suficiente para fazer Kuia se envolver em uma dívida de tantos mil reais. Mas posso imaginar que, tal como na teoria wauja, o desejo não satisfeito da menina a colocava numa posição vulnerável e ela podia adoecer, morrer até, se o pai não lhe atendesse o pedido. Na ocasião, Kuia apenas me olhou com indignação e perguntou: “*como vocês brancos têm coragem de negar os pedidos de seus filhos? E se eles adoecerem?*”.

O desejo alimentar e a saudade amazônicos debilitam a conexão entre a alma e o corpo e geram uma pulsão que escapa ao arbítrio do sujeito. O parque-xinguano desejoso, criança ou adulto, não apenas *gostaria* de satisfazer seu desejo, ele *precisa* fazê-lo, pois aquele que deseja nada mais é que um paciente do objeto desejado. Eis aqui o equívoco que estas concepções amazônicas exploram. O desejo alimentar amazônico é outra coisa que o desejo alimentar desde a perspectiva branca, urbana, moderna, euro-americana e ocidental. Quando dizemos de desejo alimentar amazônico nos referimos a um desejo que se manifesta naquele que deseja como efeito da ação de outrem – do guaraná, no caso do velho kamayurá – e opera como uma doença que se não for sanada pode levar à morte. Aquela que deseja ou que sente saudade é paciente daquilo que ele deseja ou da pessoa de quem ele lembra, que o acometem feito doença. Para os Aweti, sentir saudade é ter a alma projetada para longe do próprio corpo, para perto daquele de quem se sente a falta. O desejo alimentar mehinaku também implica

um tipo de projeção da alma, que não se afasta, mas se faz visível para os espíritos que a podem raptar causando doenças (Barcelos Neto, 2007).

Para pensar o desejo parque-xinguano pelas coisas da cidade é interessante que tenhamos em mente os temas amazônicos do desejo alimentar e da saudade, uma vez que todos estes estão associados a um tipo de pulsão que escapa ao arbítrio do sujeito. Em consonância com aquilo que a bibliografia destaca quanto aos desejos amazônicos insatisfeitos, o desejo pelas coisas da cidade me foi apresentado muitas vezes como mais difícil de ser controlado entre os pequenos: as crianças querem balinhas, as crianças querem roupas e brinquedos e às crianças não se pode negar. Não me foi oferecida na cidade nenhuma explicação conceitual a esse respeito. Indígenas de todas as regiões do TIX concordam que crianças são mais vulneráveis ao mal, mas em Canarana essa máxima não era aprofundada nem destrinchada em questões sobre a conexão entre alma e corpo a que remetem a bibliografia. O que me diziam é que além da pouca idade, a tristeza e a saudade também tornavam as pessoas mais vulneráveis ao mal, que como desenvolvi no capítulo 6 deve ser entendido de maneira ampla. A consequência é que as crianças tristes e com desejos insatisfeitos acumulavam fatores de vulnerabilidade e eram por isso mais suscetíveis à doença e à morte.

Em 2015, um menino yawalapiti de 13 anos que visitava a cidade de Canarana faleceu tragicamente na casa de seu tio. Os indígenas logo começaram a retrair os passos do menino no dia anterior, para buscar pistas que justificassem sua morte. Uma das versões que escutei de uma mulher alto-xinguana, contava que na véspera da morte seus pais decidiram ir à igreja e o menino se pôs a gritar dizendo que queria uma roupa nova e que não iria trajando as roupas velhas que tinha. Os pais não atenderam ao pedido do menino, que esperneava pedindo a roupa. A mulher destacava a intensidade incomum do pedido da criança e aquilo que a mim soava um chique infantil, me era descrito com grande seriedade. Havia também um tom de crítica ao fato dos pais não terem atendido às exigências do menino. Segundo comentavam na cidade, a morte também teria sido causada por um feiticeiro – provavelmente o mesmo que matara o pai de Kuri, especulavam alguns – mas a negligência dos pais frente aos pedidos da criança provavelmente a tornara mais vulnerável às influências malévolas que a mataram. Não é que menino tivesse decidido querer as roupas. Mas que, tal como no

desejo alimentar, em que o guaraná era o sujeito do desejo que atravessava o homem kamayurá, as roupas desejavam através do menino, tornando-o mais suscetível ao mal.

O mesmo ocorreu no caso do menino kawaiweté que faleceu na aldeia Pequizal em junho de 2017, cuja história consta numa postagem de *facebook* presente no Terceiro Compêndio de Casos n.2. Assim como na morte do menino alto-xinguano, ao menino kawaiweté também foi negado algo que ele desejava, ou que desejava através dele – o yawalapiti queria roupas novas, o kawaiweté queria participar da reunião da saúde no Polo Diauarum. Em ambos os casos os pais lhes negavam um engajamento com a cidade, e diante da recusa de seus pais em saciar seu desejo, os meninos ficavam tristes e como narrou o autor da postagem, “acabou acontecendo esse desastre”. Tal como a saudade e o desejo alimentar, o desejo pelas coisas da cidade é um engajamento nas atividades de branco e não um desejo do tipo falta, a qual o sujeito pretende sanar. Inexiste um objeto de desejo, pois todo e qualquer objeto que ali se possa entrever é também sujeito no ato desejante – que é máquina pois não cessa de produzir diferenças. Este é, portanto, um desejo produtivo que se manifesta através do sujeito e que, incluindo também diferentes pessoas em sua produção, diferentes perspectivas, escapa sempre ao arbítrio de uma pessoa em particular.

De fato, como construí no capítulo 5, é da natureza dos desejos não poderem ser controlados por um único sujeito, pois inexiste protagonismo perspectivo em sua produção. Como consequência, os desejos se manifestam através das pessoas envolvidas e não como desejo de uma delas. Afirmar o desejo como um engajamento e não como falta é subtrair dele seu objeto focal, mas também seu sujeito focal, abraçando a multiplicidade de sujeitos e de arbítrios que o compõem. Os dois casos fatais que apresentei são casos que envolvem crianças, seres vulneráveis, mas o mesmo poderia se passar com adultos tristes, saudosos, com desejos insatisfeitos. A relação com a cidade e com o mundo dos brancos é mais que uma escolha parque-xinguana, é um desejo que os atravessa, um engajamento onde a agência em questão ultrapassa cada sujeito individual. Não adianta querer voltar a cortar árvores com machados de pedra, a mover-se nos rios com os remos apenas, a curar as doenças sem as medicinas dos brancos. Não adianta, os parque-xinguanos diziam isso o tempo todo para indígenas e brancos que se punham a insistir na valorização da tradição como um retorno a tempos

passados. Não adianta pois não é só uma questão de opção, a máquina do desejo está a todo vapor e desengatar-se dela seria um movimento absolutamente improdutivo.

Como construí no capítulo 6.D, a cidade é um lugar repleto de perigos. O principal comentário sobre Canarana não é a beleza das lojas, a oferta vasta de produtos nos mercados, os automóveis barulhentos, nem a água encanada: o que primeiro os parque-xinguanos dizem sobre a situação citadina é que ali “nada é de graça”. A afirmação é uma torção perspectiva daquelas que analisei no capítulo 5.A: os indígenas me diziam que “na aldeia não tem nada” e que “na aldeia não precisa de nada”, ou seja, que o dinheiro não é necessário, nem útil, na aldeia. Quanto à cidade, onde “nada é de graça”, o dinheiro passa de *nada* a *tudo*: na cidade, o dinheiro é a medida de todas as coisas. Mas não só por isso a cidade é um lugar perigoso para os parque-xinguanos: as coisas nas lojas exercem uma influência sobre as pessoas as fazendo deseja-las, mas nem sempre há dinheiro para compra-las – e essa situação vulnerável implica sofrimento, uma condição perigosa pois torna o corpo vulnerável, leia-se, suscetível à doença e à morte.

A vulnerabilidade da pessoa parque-xinguanana muitas vezes se coloca como variável importante dentro da série de eventos que compõem o desejo indígena em relação à cidade, influenciando no deslocamento que afasta o indígena da sua aldeia no TIX. Eventos traumáticos como a morte de um parente, o abandono do cônjuge e uma desavença séria geram tristeza e loucura, afetos associados na perspectiva indígena e que tem como efeito uma desestabilização da pessoa, ou dito de outro modo, uma desestabilização das relações que compõe uma pessoa – uma condição passível de gerar transformações. Quando a tristeza-loucura vem a pessoa não vê mais os parentes, não vê nada e, triste, louca, ela se põe a rodar por aí, a viajar sem rumo – muitas vezes ela passa por várias aldeias e por várias cidades até, e é nesse movimento que muitas se estabelecem em Canarana. O que marca o movimento daqueles que rodam é o seu caráter errático, que numa história do conjunto de mitos de origem alto-xinguanos, coletada também por Basso entre os Kalapalo, é descrito como um comportamento tipicamente animal (1987 :121). Os animais de pelo vagam por aí, pois não têm assentamentos fixos, aldeias. E dentre eles, o mais importante, voraz e veloz é sem dúvida a onça, um animal que é recorrentemente descrito pelos indígenas amazônicos como não podendo ser controlado, nem tampouco se controlar.

No capítulo 5 mostrei também como o ideal de comportamento das aldeias parque-xinguanas se desenha como um caminho do meio. Para tal foquei em valores como a reciprocidade e o parentesco – que não podem ser demais, nem de menos, sob o risco de se apagar as diferenças entre as pessoas ou exacerbá-las a ponto de não haver mais relação entre elas. Os valores morais nas sociedades indígenas estão alinhados com valores corporais: a moralidade se inscreve no corpo. Por isso a importância do tema da construção corporal (DaMatta, Seeger & Viveiros de Castro, 1979). A questão que tomo agora é a do movimento, tópico saliente na antropologia destes povos que permite avançar um pouco mais no debate sobre a mobilidade parque-xinguanas até as cidades. O movimento é uma característica humana cuja atualização deve, também, evitar excessos, trilhando um caminho do meio.

O conjunto de mitos de origem do alto Xingu narrados pelos Kalapalo começa pela história do nascimento de Kwatingĩ, avô dos gêmeos sol e lua, criadores da humanidade. O mito sobre o nascimento de Kwatingĩ diz sobre a mobilidade como um atributo propriamente humano e descreve a ausência de movimento como anti-humana. Eis aqui uma adaptação da versão do mito sumarizada por Ellen Basso (1987 :9-10):

Uma moça virgem, filha das árvores Dyekuku e Agenggi, estava confinada em reclusão pubertária, quando foi misteriosamente engravidada pelo morcego-pescador, um espírito, ser poderoso (*itseke*) que vivia na escuridão, em uma região "além do céu". Kwatingĩ, a criança nascida dessa união entre a Mulher Árvore e o Morcego-Pescador, une figurativamente, a vitalidade e as mudanças físicas que ocorrem durante a vida humana, à questão da mobilidade. Durante sua infância, Kwatingĩ, apesar de estar obviamente vivo, não pode se mover. Para recobrar o movimento, devem fazê-lo reconhecer seu pai. A maioria das histórias narra os passos de Dyekuku para fazer isso acontecer.

Na versão extensa do mito, após descobrir que o Morcego-Pescador é o pai de seu neto, Dyekuku termina por ordenar que a filha parta junto ao marido recém revelado. “Fui eu quem antes falei para você descobrir quem é o pai de seu filho, para que pudéssemos reanima-lo, já que antes ele não se movia, ao contrário dos humanos” (Basso, 1987 :21). A mobilidade é aqui tida como uma característica propriamente humana e o menino, antes de saber quem era o pai, nem mesmo ficava de pé. A falta de movimento é atribuída a um estado de latência física, onde o corpo está apto a transformar-se no que quer que seja. A puberdade é um destes momentos, onde os reclusos não devem se mover – um costume alto-xinguanos que é adotado também pelos

Kawaiweté (Travassos, 1993; Oakdale, 2005 :32; Oliveira, 2010 :56), pelas mulheres k̄sédjê (Seeger, 1978 :162-3) e pelos Ikpeng⁵ (Rodgers, 2002 :106, Taffarel, 2010). A doença é outro momento em que a falta de movimento indica a propensão do corpo à transformação. Na cidade e na aldeia é muito comum que nestes casos o estado físico seja descrito pelo fato do doente “não conseguir sair da rede”. Mesmo os indígenas do baixo, médio e leste Xingu também se preocupavam quando seus filhos não saíam da cama ou da rede, associando a vitalidade e a saúde (que coincide com a plenitude da humanidade) à capacidade de se locomover.

No mito, o movimento de Kwatingĩ é demasiado pequeno, suficiente apenas para sabe-lo vivo. O excesso, pois, pesa para menos: o menino não se move, um indício de que ele é menos humano que os outros da aldeia, é menos parente de sua mãe, de seus avós e seus coaldeões. A solução do avô foi fazer pequenos arcos e distribuir para todos os homens pedindo para que estes os mostrassem ao neto, chamando-o. O neto estaria sentado no sentido oposto, diante deles, junto à mãe. Quando o Morcego-Pescador surge e chama o menino, oferecendo o arco, Kwatingĩ finalmente fica de pé e anda. Após este esperado momento o que se sucede é mais um desequilíbrio: o menino não parava de andar! (Basso, 1987 :16-9) A história termina sem explorar o movimento excessivo de Kwatingĩ, mas as etnografias alto-xinguanas nos permitem um comentário sobre o movimento em demasia. Este é um traço muitas vezes usado para caracterizar os feiticeiros, que dispõem de inúmeras tecnologias para lograr deslocamentos magicamente velozes. As roupas de animais (as quais fiz breve menção no capítulo 3.1 deste trabalho) são um artefato que dota o feiticeiro de poderes sobrenaturais associados aos animais que lhe revestem o corpo.

As possibilidades de vestimentas são potencialmente infinitas – lembremos aqui da acusação que recaía sobre mim, de que eu vestia uma “roupa de antropóloga” – mas a de onça é talvez a mais recorrente. Vestidos deste animal perigoso, os feiticeiros são capazes de percorrer grandes distâncias em altíssima velocidade: eles se tornam super-onças ainda mais velozes e perigosas. Outra veste de animal a qual se atribui grande velocidade é a veste de tatu, que atribui ao feiticeiro a capacidade de chegar a qualquer lugar em alguns minutos cavando buracos sob terra. Mover-se com tamanha agilidade

⁵ Os dois primeiros casos, segundo os etnógrafos citados, remetem a influências do sistema regional do alto Xingu.

definitivamente não é uma característica humana. Há também uma outra tecnologia feiticeira relacionada pelos alto-xinguanos ao movimento demasiado veloz: os aviões de feiticeiro. Em Canarana, um homem karib o desenhou para mim no chão de terra batida que separava sua casa do portão de entrada. Era uma cabaça, com penas de arara vermelha na extremidade menor. Disse que o feiticeiro ficava pequeno e entrava no artefato que cruzava o Brasil em poucas horas e que havia um avião assim no museu do Rio de Janeiro. Os feiticeiros são pessoas cuja proximidade muitas vezes os faz parecer parentes, mas cujos atos vis revelam sua desumanidade.

Não se mover, no mito kalapalo, atestava a não humanidade de Kwatingi; mas mover-se demais o aproximava de seres não-humanos poderosos, dos super-tatus, das super-onças, dos feiticeiros. O movimento, assim como outros índices de humanidade – a generosidade, a vergonha, o respeito – não pode ser demais, nem de menos, e deve se atualizar comedidamente, pela trilha de um caminho do meio. Mas o movimento tem também outros excessos, para além destes nos quais a pessoa se move demais ou de menos. O terceiro tipo de excesso diz respeito ao direcionamento da locomoção, que deve ser controlado. Mover-se sem direção certa remete à incapacidade controlar o movimento, que advém de um estado de percepção alterado. Os indígenas em Canarana se referiam a este excesso através do verbo rodar: um movimento sem controle ou direção, tal como um galho que, caído no rio, desce correnteza abaixo, rodando em torno de si mesmo, ora para um lado, ora para o outro. Descer o rio rodando é uma brincadeira de criança, mas rodar, assim no infinitivo, sinaliza, mais uma vez, a não-humanidade da pessoa em questão, pois o movimento humano deve ser comedido e controlado tanto na intensidade quanto na direção.

Karuto, um homem de cerca de 50 anos, filho de pai kuikuro e mãe yawalapiti que está em Canarana há quase uma década, costumava me narrar diferentes histórias que culminavam em sua vinda para a cidade. A razão dele estar em Canarana podia ser traçada de múltiplas maneiras e ele as narrava espontaneamente quando eu lhe perguntava sobre sua vida em Canarana. Em uma de nossas conversas, ele me disse que quando sua mulher foi enfeitada na aldeia, adoeceu e perdeu os movimentos das pernas, ele teve de trazê-la para a cidade. A perda do movimento era o indício da doença que a acometia, fruto de um feitiço que provocava uma transformação corporal da mulher em outra coisa diferente da humana que ela era, e que poderia leva-la à morte.

Perguntei, com certa ingenuidade, porque ele não a tratou no TIX, com pajelança. Karuto se sentiu ofendido. Respondeu com braveza que a cadeira de rodas não é feita para o chão de terra da aldeia e que a doente precisaria de ajuda para tudo, para ir no mato defecar, para levantar-se da rede e comer, para banhar-se. O caso era grave, a mulher fez pajelança e não se curou de pronto e tanto o tratamento dos pajés, quanto o dos médicos, seria lento. Ser doente é mais difícil na aldeia. Na cidade – esbravejava Karuto – há vaso sanitário e chuveiro dentro de casa, aparelhos para fazer exames, remédios que aliviam a dor. Ele não teve outra opção a não ser mudar-se para Canarana.

A necessidade de tratamento e de infraestrutura não esgotavam o motivo da transferência de Karuto, é claro. É comum que os alto-xinguanos vão para a cidade fugidos da feitiçaria, apostando nos tratamentos de branco e na distância como formas de apaziguar a doença. Os feitiços mais graves são objetos físicos que atuam sobre um raio de influência, de modo que, idealmente, deixar o alcance deste raio já alivia os sintomas. Mas este raio é bastante incerto e se firma no terreno da especulação. O doente, portanto, se afasta até se sentir melhor. Alguns feitiços, dizem os alto-xinguanos, podem chegar a São Paulo ou mesmo a outro país. Outros não logram afetar suas vítimas quando ela se afasta poucos quilômetros, entre uma aldeia e outra, por exemplo. Ainda que a distância segura seja incerta, sua mera possibilidade faz com que os alto-xinguanos avaliem o deslocamento como potencialmente benéfico.

Pouco tempo depois, sentados na mesma mureta, Karuto contou-me outra história que justificava sua vinda para Canarana. Disse que vivia na aldeia e que lá sua família toda morreu. A família toda eram seus pais – a esposa, os tios, os irmãos, e os filhos destes todos, estavam vivos. Toda morte no alto Xingu é fruto da agência de um sujeito e terem morrido seu pai e sua mãe em tão curto espaço de tempo era mais uma prova de que eles eram vítimas de um feiticeiro cruel. Com a morte da família – da família “inteira” – Karuto ficou *louco* e foi para Canarana. “Fiquei louco. Fiquei triste; os índios falam assim, ‘fiquei louco’”, explicou-me. No TIX, os médicos brancos tendem a entender – e a tratar – os indígenas “loucos” com remédios para depressão, por isso a tradução que Karuto me fazia: “você dizem tristeza, nós dizemos loucura”. A loucura de Karuto implicava a perda do controle de si frente à situação. Ele não escolheu vir para Canarana, ele ficou louco. Narrativas como essa remetem à “loucura” como um gatilho de movimento, um impulso que já nasce fora do controle, pois é marcado pela

incapacidade de arbitrar. Tudo se passa como se o pulso que advém da loucura não tivesse direção. Em narrativas similares em que me diziam da “loucura” gerada pela morte de um parente querido, os parque-xinguanos enumeravam os lugares por onde passaram quando estavam “loucos”, aldeias e cidades do entorno, até se estabelecerem em Canarana.

Quando perguntei a Mogori Ikpeng porque ele deixou sua aldeia no médio TIX e veio para a cidade de Canarana, ele me contou que a morte de sua jovem esposa ikpeng o deixou triste, louco, e que este estado lhe criava a necessidade de se mover. Por isso começou a rodar, deixou a aldeia, foi para Brasília, para São Paulo, para diversas cidades do Mato Grosso, até que finalmente conheceu uma mulher wauja com quem decidiu se casar. Os casamentos entre alto-xinguanos e indígenas do baixo, médio e leste TIX são incomuns e não soube de nenhuma dessas uniões que tenha sido o primeiro casamento dos noivos. De fato, Mogori era viúvo e a moça wauja já havia se casado com dois homens alto-xinguanos e retornado para a casa dos pais por não apreciar o casamento. Como mencionei na sessão anterior, alguns indígenas especulam que após um primeiro casamento fracassado com o parceiro idealizado pelos pais, pela comunidade, eles se tornam livres para casar com quem quiserem – branco ou indígena de qualquer etnia. Esse parece ser o caso aqui. O casamento marcou o fim da loucura de Mogori, de suas viagens errantes, e o fez fixar-se um pouquinho mais em Canarana com a esposa e o filho desse casamento. O trabalho na associação ainda lhe demandava muitas viagens, mas eram agora viagens direcionadas pelo trabalho e não viagens sem direção: ele não rodava mais.

A tragédia trouxe loucura-tristeza e desencadeou o movimento descontrolado de Mogori que, segundo ele me dizia, era parte importante de seu engajamento com a cidade de Canarana. Assim como nos casos narrados no capítulo 5, eu perguntava o porquê de Karuto Kuikuro e Mogori Ikpeng estarem na cidade e eles me respondiam dizendo de acontecimentos que respaldavam sua legitimidade em estar ali. Deixar a aldeia em casos de doença é legítimo na medida em que toda doença é fruto da agência de alguém, logo é um atentado contra o corpo de parentes. Aquele que foge, luta pela própria vida e pela continuidade deste mesmo grupo, que, caso insistisse em continuar na aldeia poderia vir a perder um de seus membros. Karuto e Mogori me diziam que as razões para eles estarem ali eram razões propriamente indígenas, voltadas para a

produção de relações na aldeia, logo legítimas: a família e a “loucura” a que os brancos chamam depressão.

Rodar também parece ter uma relação com a ideia recorrente na etnologia ameríndia de que “os efeitos da morte devem ser superados por algum movimento. Com efeito, para esquecer-lo [esquecer o morto] o bando do morto se põe a andar por aí” (Calheiros, 2014 :157). No Território Indígena do Xingu os efeitos disso que venho chamando de maneira mais ampla de tragédias, são associados à falta de controle sobre si mesmo, típica dos momentos de embriaguez e raiva, quando a pessoa perde o controle de suas ações e de seu movimento. Nesses casos, a legitimidade da pessoa que justifica sua presença em Canarana pelo falecimento de um parente se assenta no sofrimento vivido e os parentes da aldeia evitam, durante algum tempo, fazer julgamentos a respeito daquele que sofre por uma tragédia. Mesmo louco, ele é uma vítima do mal, e se identifica, portanto, com a comunidade de parentes.

O movimento de ir para a cidade em consequência da tristeza-loucura que acomete o sujeito tem relação aqui com o caso de Djará Nahukwá narrado no capítulo 5.C. Sua esposa foi roubada e ele decidiu deixar a aldeia e abrir uma fazendinha. Em resposta ao trauma desencadeado pela vida na aldeia – o roubo de sua esposa era um evento humilhante – ele se aplicou a conter suas relações naquele espaço, indo viver só junto à sua família nuclear. Djará não rodou muito, mas dizem que ele ficou triste, que ficou louco, por isso abandonou a aldeia. A loucura dispara um pulso descontrolado de movimento e, quando louco, aquela pessoa que antes agia em prol dos seus descontrola-se, isto é, ausenta-se de suas obrigações e perde a responsabilidade sob suas relações.

O tema da loucura está presente também na etnografia de Virtanen sobre os Manchineri que habitam os centros urbanos do Peru e da Bolívia. De acordo com alguns destes jovens indígenas, os encontros com os espíritos da floresta podem levar à loucura ou à doença, o que indicaria a intenção de um espírito se conectar à pessoa tornando-a xamã ou oferecendo a ela um determinado conhecimento. Virtanen conclui então que a loucura é algo que decorre de um contato e antecede um aprendizado (2007 :110-11). Existe um paralelo importante entre a análise de Virtanen sobre os Manchineri e esta sobre os parque-xinguanos em Canarana, que se descreve na associação entre a loucura, o contato, o conhecimento e o perigo. A loucura implica um estado diferente de

percepção, um desvio da perspectiva humana convencional à vida na aldeia. Os perigos do encontro entre perspectivas distintas remetem à falta de conhecimentos necessários para se portar num novo ambiente posto, como nos casos narrados na primeira sessão desse capítulo – a especulação do homem kawaiweté quanto ao poder do desodorante em suas roças, a dos jovens alto-xinguanos sobre as novas possibilidades do casamento colocadas pelo espaço urbano. A loucura é, portanto, uma reação patológica a um encontro perigoso, que pode vir a se atualizar como conhecimento – fruto do encontro produtivo – ou como morte. Último suspiro ante o encontro de perspectivas, a loucura implica uma quebra momentânea dos laços do parentesco, dos laços da humanidade, restando o sujeito naquela zona de indiscernibilidade corporal, de potência e de falta de controle de si que impulsiona os indígenas em direção à cidade.

C. Novos espaços de fala

Os desejos que os parque-xinguanos presentes na cidade de Canarana manifestam pelas coisas, pelas reuniões e pelas expertises tipicamente brancas não objetificam essas coisas, mas as tomam por sujeitos também, que desejam através dessas pessoas indígenas. A multiplicidade de engrenagens do desejo que leva os indígenas à cidade de Canarana inclui também, muitas vezes, o intuito de reorganizar as posições de prestígio instituídas pelo universo relacional da aldeia, característica recorrente entre indígenas das américas em contextos ampliados de interação (Andrello, 2006 :227; Oakdale, 2004, Virtanen, 2009 *apud* McSweeney & Jokisch, 2015 :26). Os indígenas que estão em Canarana não almejam apenas os bens da cidade, mas a transformação de seus corpos, sobretudo uma transformação capaz de fazê-los grandes, bem relacionados, conhecidos pelos brancos e pelos próprios indígenas. Realizar um engajamento produtivo com a cidade pode desencadear na pessoa parque-xingua um tipo de maginificação, isto é, de expansão de suas relações de influência, que aumenta o alcance do seu corpo. Uma vez que os critérios que definem a hierarquia social na cidade são supostamente os do trabalho, muitos indígenas intencionam engajar-se em suas transformações a fim de utilizar desse critério estrangeiro para sair de uma posição desprivilegiada na aldeia. É nas rachaduras da tradição indígena, nos desconfortos quase sempre incontestes da cultura, que o desejo encontra suas

primeiras ressonâncias, seus primeiros movimentos: toda “morte (...) sobe de dentro, mas (...) vem de fora” (Deleuze & Guattari, [1972/1973] 2010 :203).

Os distintos povos que habitam hoje o TIX possuem, em diferentes proporções, mecanismos de acumulação de prestígio e distinção hierárquica, sem efeito de estratificação social⁶. Estas são características bastante evidentes entre os povos alto-xinguanos, onde existe uma oposição entre os chefes e as pessoas ordinárias⁷ (Heckenberger, 2001). Também têm destaque entre os Kísêdjê que como outros grupos jê prestigiam os mais velhos como depositários de saber e mediadores políticos (Seeger, 1980). Estes povos apresentam mecanismos de estabilização hierárquica mais contundentes. Ainda assim, no que tange sua economia de prestígio, algumas continuidades entre os alto-xinguanos, os Kísêdjê e os outros povos do TIX merecem ser destacadas. A mediação política interna, a mobilização para trabalhos coletivos, a influência em contextos rituais e a administração dos contatos externos, são expressões de uma posição prestigiosa que caracterizam os distintos povos do alto, baixo, médio e leste TIX. E como se passa na América indígena em geral, os povos alto-xinguanos, incluindo os povos do alto e os Kísêdjê, possuem também diversos dispositivos que limitam a concentração deste poder associado ao prestígio.

Tais dispositivos, entretanto, não previnem as comunidades de gerar em seu seio alguns sujeitos frustrados, pessoas atadas à posição desprivilegiada que ocupam e que se sentem prejudicadas por tal. Mesmo as economias não-capitalistas podem gerar pequenas cristalizações, nódulos sociais onde a despeito de sua intenção, algumas pessoas não conseguem se mover. Dentro desse universo, o advento da cidade traz uma oportunidade para que pessoas que não veem meios de escalar a hierarquia de prestígio possam ter acesso a outras formas de fazê-lo. São muitas as situações que podem minar os caminhos do prestígio na aldeia. Um indígena cuja família carrega o estigma de ser feiticeira; que não possui relações próximas com pessoas em alta posição; que não domina as técnicas de produção de artefatos valorizados na troca; que não recebe

⁶ Para considerações sobre a hierarquia de prestígio entre os alto-xinguanos ver, por exemplo, Guerreiro (2008); entre os Kawaiweté ver Oakdale (2005, capítulo 3 :34-56), entre os Kísêdjê, ver Seeger (1980 :62-74), entre os Ikpeng ver Menget ([1977] 2001 :137).

⁷ O sistema não é cristalizado: a posição se transmite hereditariamente, mas o caráter de chefe também deve ser desenvolvido pela pessoa. Além disso, não há critério rijo de privilégio de transmissão entre os parentes e quase todos têm algum parente chefe, podendo, a depender de sua criação e de seu comportamento, vir reivindicar sua alta posição (cf. Guerreiro, 2012a).

salários ou benefícios sociais para adquirir bens brancos; que não possui expertise ritual; não encontra meios de projetar suas relações e obter prestígio. A cidade, por sua vez, tem outras formas de aumentar a influência da pessoa na economia social parquexinguana.

Quando um jovem kuikuro assumiu a presidência da ATIX após a renúncia de um experiente homem kîsêdjê que ocupava a posição, sua primeira ação como chefe foi providenciar dois sofás para a sede, sofás grandes, cobertos por uma capa de pano azul vistosa, além de solicitar à secretária da Associação que imprimisse fotos do TIX e fizesse um par de murais para embelezar as paredes. Quando elogiei as mudanças ele me explicou que queria deixar tudo bem bonito, feito os escritórios “chics” dos brancos. Também pediu aos apoiadores do ISA que lhe conseguissem uma cadeira com um encosto alto e apoios de braço – “uma cadeira de chefe”, explicou.

Algumas semanas depois, no dia do índio (19 de abril de 2014), aconteceria a primeira solenidade em que ele apareceria como presidente. Com apoio do ISA, a Associação convidou alguns alto-xinguanos que estavam na cidade para dançar e cantar seus repertórios rituais para as crianças da rede municipal de ensino de Canarana. Elas assistiriam a alguns filmes, à dança dos índios, provariam beiju com peixe (base da dieta alto-xinguana) e conversariam um pouco com os indígenas. As crianças tinham uma média de sete anos de idade e cabia ao presidente abrir o evento se apresentando e contando um pouco sobre a vida na aldeia.

A sede do IPEAX (Instituto de Pesquisa Etnológica do alto Xingu) sediou o evento e estava repleta de crianças não-indígenas e de alto-xinguanos ornados e pintados, prontos a se apresentar dançando. Diante daquele grande número de alto-xinguanos o presidente deu-se conta de que não tinha um colar de caramujos, artefato importante para o traje dos grandes chefes do alto Xingu. Pediu que providenciassem o colar às pressas, mas o evento estava prestes a começar e não havia tempo para resolver a situação. Embraveceu-se: ele era o presidente da Associação, como poderia aparecer em público, diante dos alto-xinguanos, sem trajar o grande símbolo de sua elevada posição? Um chefe sem colar de caramujos não é um chefe. O presidente se recusou a aparecer, seus colegas de Associação tiveram de conduzir o evento sozinhos. Os funcionários do ISA, diante da raiva do presidente, levaram-no para uma sala do IPEAX, onde ele ficou fechado, sem seu colar de caramujos até o final.

O presidente não usaria o colar todos os dias, mas naquele dia específico eles iriam dançar como numa festa do alto Xingu e ele não aceitaria aparecer como um indígena qualquer. Ele queria aparecer como um chefe – pois era isso que o cargo na ATIX fazia dele, afinal. A apresentação cultural dos alto-xinguanos não era apenas um simulacro. Naquela ocasião os alto-xinguanos acionariam juntos sua perspectiva indígena, apresentariam essa modulação corporal às crianças brancas que os assistiam, mesmo que pertencessem a diferentes etnias e que estivessem na cidade de Canarana. O presidente pretendia mostrar ser uma pessoa grande para os alto-xinguanos que iriam se apresentar e para as crianças da plateia, mostrando-se como chefe-indígena tanto para os alto-xinguanos, quanto para os brancos que o assistiam. Não bastava para o presidente ser grande em apenas uma das perspectivas: ele queria mostrar-se ora branco-chefe, ora índio-chefe. Ele queria os sofás da sede, a cadeira de encosto alto e apoios para os braços, as fotos embelezando a parede de sua instituição, mas na ocasião da apresentação do dia do índio, quando os alto-xinguanos atualizavam seus corpos ao modo da aldeia, ornados e pintados, dançando, ele queria o colar de caramujo.

Lembre-mo-nos também de Kuikife, homem de uma etnia karib do alto Xingu que no capítulo 5.B me apresentou sua pesquisa sobre a legitimidade dos indígenas estudantes na cidade de Canarana. Repito aqui um trecho já citado de sua fala em que ele menciona os desejos de sua mãe:

Ela [a mãe] queria que eu estudasse: falar português. Trabalhar como funcionário assalariado, futuramente conseguir alguma coisa do branco para ela e ficar conhecido pelo meu povo através do meu estudo, minha inteligência e meu cargo. Isso era ideia, sonho da minha mãe, por que meus avôs, avós, pai e a mãe não falam português e portanto ela me insistia (Kuikife, janeiro, 2014).

Entre “seu povo”, isto é, entre os alto-xinguanos, Kuikife era uma pessoa demasiado desprestigiada. Antes de rumar para Canarana ele vivia em uma aldeia familiar e ali, entre seus parentes extremamente próximos, ele era sim respeitado, mas quando da ocasião de alguma festa em aldeia grande, Kuikife me dizia: “Eu chego na aldeia [grande] e sou invisível”. Ouvei a metáfora da invisibilidade no discurso de um cacique wauja certa vez. Traduzido por um rapaz wauja, o ancião dizia que os jovens de hoje “até vão às festas, mas não veem nada”. Ver se referia aqui a um tipo de engajamento produtivo e o que o cacique wauja dizia era uma crítica à falta de envolvimento dos jovens com os conhecimentos mobilizados na ocasião das festas. Na

língua aweti, como destaca Vanzolini, a palavra que designa saudade significa literalmente “lançar um olhar”, num deslocamento da visão que fragiliza o corpo (2010 :84 n.37). Ver e ser visto é perpetuar a relação mínima entre duas pessoas que ocupam o mesmo espaço. Por isso a importância atribuída pelos parque-xinguanos à economia de olhares nas ruas de Canarana.

Mas Kuikife era invisível na aldeia, ou seja, os indígenas não lhe concediam nem mesmo a relação mínima de respeito estabelecida pelo olhar. Ele se esforçara, fizera o curso de Agente Indígena de Saúde, mas nada o fazia ser visto pelos alto-xinguanos. Cabe mencionar também que, em Canarana, os alto-xinguanos me diziam que os feiticeiros tinham o poder de serem invisíveis. Um grupo de indígenas me disse uma vez, brincando, que iria usar dessa habilidade para roubar um banco e ter muito dinheiro. O interessante é que o feiticeiro é uma pessoa má e invejosa, provavelmente pouco inserida na comunidade, assim como aqueles que, como Kuikife, não são vistos pelos seus. A invisibilidade de Kuikife ressoava características de feiticeiro e a metáfora que ele usava não deixava de me lembrar as histórias que eu ouvira na cidade sobre as acusações que ele, seu pai e seu avô acumulavam geração após geração. Diante do estigma feiticeiro de sua família, do desprestígio dos filhos e do esforço de Kuikife, a mãe sabia que a forma mais provável de ele conseguir escalar a hierarquia de prestígio e se colocar no topo era deixando a aldeia e seus mecanismos demasiado estáveis de ascensão social, para rumar para a cidade. Canarana é um lugar de perigos, onde as regras não estão dadas, mas justo por isso, lhe dava chances imprevistas de aumentar sua pessoa e de ser considerado grande pelos brancos e pelos parque-xinguanos.

Lembre-mos que deixar a aldeia é conter aquelas relações no intuito de estabelecer outras, novas, e passemos então a vislumbrar maneiras de ser grande na cidade. A primeira coisa que um indígena faz ao chegar a Canarana é aperfeiçoar seu conhecimento do português, moldando sua língua na cidade por meio de suas novas relações – e esta transformação já aumenta potencialmente o seu escopo de relações, aumenta sua pessoa. Uma vez uma mulher nahukwá me disse sobre a diferença entre as línguas aruak e karib do alto Xingu como uma diferença na língua, que não era só o instrumento verbal da comunicação, mas também o órgão muscular que vai dentro da boca: me disse que tinha a língua dura demais para falar o aruak e me descreveu como era a língua daqueles que, como ela, falavam o karib. Questionei se ela dizia da língua

ou das palavras e ela colocou a língua para fora, explicitando seu argumento. Referências às características da língua eram comuns entre os alto-xinguanos para explicar as variações dialetais entre o karib ou o aruak de povos distintos. Para falar outra língua – incluindo aqui o português, claro –, a língua na boca do aprendiz deve de se moldar de maneira específica, entenda-se, deve passar por uma transformação propriamente fisiológica.

O engajamento com a cidade produz um corpo que fala português, mas não só. A cidade estimula também a fala pública dos indígenas, a despeito da posição que ocupam na hierarquia de prestígio de suas próprias aldeias. Dentro do TIX, os povos alto-xinguanos, maioria na cidade de Canarana, se referem à fala pública como uma “fala de chefe” (Franchetto, 2000). Entre os Kawaiweté, povo tupi-guarani do baixo Xingu, a fala pública funciona como um atributo distintivo dos líderes e dos anciões. Segundo a etnografia de Oakdale (2005 :58-60), estas conversas comunicam, quase sempre através de mitos sobre os ancestrais, instruções sobre a boa vida. A fala pública, entre os Ikpeng, também se restringe ao líder da maloca que usa de sua voz, de seus discursos, para manter seu grupo unido (Rodgers, 2013). Sobre os Kísêdjê, Seeger destaca que os discursos buscam incentivar a comunidade a agir moralmente (1980 :62). Entre todos os povos alto-xinguanos presentes em Canarana, portanto, a palavra é um meio importante pelo qual os chefes atualizam a sua grandeza, a extensão de suas relações. A palavra firma a amplitude das relações de influência entre pessoas de uma mesma aldeia e conecta todas elas aos enunciadores, que são os chefes – da maloca, no caso Ikpeng, do grupo local no caso Kawaiweté, ou das aldeias do sistema regional, como no caso alto-xinguanos. Nas aldeias, falar em público em tom cerimonial é índice e manifestação da grandeza daquele que fala. Os não chefes, por sua vez, não falam em público por sentirem vergonha.

Mas na cidade as coisas vão diferentes. Canarana proporciona inúmeras situações em que a fala pública dos indígenas é estimulada, borrando as divisões estabelecidas nas aldeias entre chefes e não-chefes, entre pessoas grandes e pequenas, não para calcar um índice de igualdade e sim para construir outras diferenças entre as pessoas. A diferença se diferencia, aqui mais uma vez. São muitas as reuniões, os encontros, as oficinas, em que os indígenas são chamados a vencer sua vergonha e falar em público. Estes encontros também são abundantes nas aldeias, mas lá o olhar pesado

das lideranças inibe a participação geral. A vergonha previne interações explícitas para preservar as relações (Vienne, 2012:67) e falar em público é, portanto, uma atitude extremamente perigosa. Na cidade de Canarana, por sua vez, qualquer indígena “pode” falar pelos seus conterrâneos, não no sentido de estar autorizado por eles a fazê-lo, mas no sentido de que é muitas vezes chamado pelos brancos a falar em nome de sua comunidade. A situação tende a gerar desavenças e críticas quanto à legitimidade da presença daquele indígena na cidade, à sua capacidade de falar bonito e sobretudo quanto ao efeito de suas palavras. Se alguns indígenas poderiam avaliar que as palavras públicas deste alguém estariam voltadas para conseguir alguma coisa para os parentes, outros poderiam avaliar que a intenção da fala pública deste sujeito pretendia apenas qualificar as relações daquele indígena junto aos brancos.

É comum que uma pessoa sem legitimidade, de quem se diz que “não volta mais para a aldeia” – sem um grupo de apoiadores atual no TIX – seja acusada de “usar o nome da comunidade”, isto é, de falar em nome de um coletivo de indígenas sem possuir com ele as boas relações que sustentariam a sua fala. A mesma crítica recai sobre tantos antropólogos que já passaram pela região. Tais acusações têm ressonâncias com as discussões precedentes sobre a fala pública. Estaria autorizado a falar em público apenas um chefe, isso é, uma pessoa com relações expandidas em número e qualidade na comunidade. O chefe é uma pessoa magnificada, ou seja, uma pessoa que estende seu corpo através de suas relações. Sendo assim, quando um chefe fala, ele faz coro com aqueles a quem seu corpo se vê estendido e, enquanto extensões dele mesmo, ele possui legitimidade para fazê-lo, ainda que essa legitimidade possa sempre ser questionada, garantindo que o sistema não se enrijeça.

Na cidade, porém, é difícil manter uma rede de apoiadores na aldeia sem que se esteja vinculado a um cargo público. Como disse, os parque-xinguanos que ocupam cargos públicos nas instituições voltadas para o atendimento indígena, funcionam como superparentes, pois têm acesso – ainda que apenas potencialmente – a um grande número de recursos e de dispositivos que podem ser usados em prol dos indígenas aldeados. Sua posição o permite ser generoso e por isso atrai muitas cobranças; ainda assim, com algum jogo de cintura é possível expandir suas relações, seu corpo, magnificar-se. Já os indígenas que não ocupam cargos em instituições como essas, têm muito mais dificuldade para manter amplas relações na aldeia. Algumas aldeias têm

orelhões, sendo possível telefonar para a família aldeada. Pode-se também usar o rádio de comunicação disponível no CCC ou na CASAI para conversar com os parentes e saber das novidades, além de enviar presentes para os parentes mais próximos e receber outros vindos da aldeia.

Esses mecanismos, entretanto, são muito pouco eficientes se comparados àqueles que o acesso a recursos financeiros proporciona, sendo muito difícil para os que não ocupam cargos manter uma boa relação com um grande número de pessoas à distância. Incapaz de mobilizar recursos, não podendo agir como um superparente, o que passa geralmente é o enfraquecimento de suas relações. Eis aí o grande problema: com o passar do tempo, as relações com os parentes aldeados muitas vezes se enfraquecem, ao passo que as relações na cidade tendem se animar. Quanto mais um indígena se afasta de sua aldeia, mais ele se aproxima dos brancos e obtém acesso às esferas de fala pública, onde ele surge, com frequência, como “representante” do seu povo – um coletivo com a qual suas relações começam a se rarefazer.

Diante de uma comunidade que não se organiza de modo representativo, os brancos costumam assumir que uma determinada pessoa, aquele a quem a comunidade chama de chefe, pode servir como representante do todo. Uma solução simplista para um problema absolutamente complexo. Entretanto, essas pessoas tomadas por representantes acabam por se magnificar: a forma-chefe não se distingue nitidamente de seu conteúdo e, ocupando uma posição de chefe, o sujeito termina por ser chefe em alguma medida. Ainda assim, o corpo se produz aos poucos e os aldeados tendem a não ver com bons olhos pessoas menores acionando relações que não mantêm, algo que gera desentendimentos. Numa reflexão sobre os indígenas que habitam os centros urbanos da Amazônia, McSweeney & Jokisch (2015) afirmam que muitos indígenas vão para a cidade por razões iminentemente políticas, sobretudo lideranças. O paradoxo, segundo os autores, é que a luta pelos direitos indígenas, com destaque para a luta pelo direito à terra, vem muitas vezes daqueles que tiveram que abdicar de estar entre os seus na aldeia para viver na cidade e trazer mais visibilidade às demandas de sua comunidade. Em consonância com o que descrevem McSweeney & Jokisch, através das experiências na cidade de Canarana, os parque-xinguanos estendem suas relações, seu corpo, ao ponto de tornarem-se aptos a lutar pelos direitos indígenas, como o presidente kuikuro da ATIX, que quando vice era dito “jovenzinho” pelo presidente

kĩsêdjê que renunciou. Mas tão logo o homem kuikuro assumiu, passou a investir no seu crescimento. Ele não era grande, ele ficou grande, pouco a pouco, a cada ação, cada sofá, cada colar, cada manejo da verba investida nas aldeias e nos indígenas do TIX.

Voltando à citação, a mãe de Kuikife queria que ele fosse para a cidade, ficasse conhecido no alto Xingu, fosse respeitado pelos parentes próximos e distantes por conta de suas habilidades adquiridas na cidade – o estudo, a inteligência, o cargo. Kuikife estudou, terminou o Ensino Médio. A comunidade ainda não o via, mas em 2015 falou em público em plenária sobre a PEC 215 e a Demarcação de Terras Indígenas diante de lideranças brancas e indígenas. Sua postagem no *facebook* vai colada, na íntegra, no Terceiro Compêndio de Casos n.1. A postagem dizia:

Quero agradecer minha colega (...) quem me incentivou e me deu força pra posicionar diante dos autoridades para compartilhar, o tempo de nossas lutas já chegou, os nossos caciques tradicionais já estão indo embora morrendo, nos deixando seus poderes nas nossas mãos meus jovens. Agora é nos que vamos dá continuidade da luta dos nossos anciões (Kuikife, novembro de 2015).

A fala pública foi um ponto alto do processo de produção corporal realizado por ele na cidade de Canarana, de extensão de suas relações com os brancos e com os indígenas. A colega que o incentivou, os indígenas e brancos que assistiam seu discurso, eram relações importantes que ele agora acumulava. Agora que manifestara a coragem de falar, ele sentia ter chegado a sua vez: o tempo dos velhos caciques passara e as novas lideranças, com corpos produzidos não só para serem grandes na aldeia, mas para serem grandes também na cidade, conduziram o TIX ao futuro. Kuikife foi até a cidade, investiu sua pessoa nesse desejo e produziu seu corpo tanto como branco, quanto como parente.

É comum na bibliografia sobre indígenas na cidade, a ideia de que o contexto urbano induz um processo individualização nessas pessoas, em detrimento da perspectiva comunal que seria a marca das comunidades tradicionais (cf. Virtanen, 2007 :92; Lasmar, 2008 :440; Melo, 2013 :120). Virtanen, que trabalhou entre os Manchineri em Rio Branco (AC), destaca que na cidade há mais espaços para experimentar a esfera individual, isto é, uma esfera onde uma pessoa é paralela a todas as outras e não mais complementar a elas. “Na cidade, uma pessoa entra na esfera individual sempre que sai de casa” (Virtanen, 2007 :92). Em consonância com a autora, construí no capítulo 5.A como a esfera doméstica constrói relações de parentesco, entenda-se, relações do

mesmo tipo daquelas da aldeia. Em Canarana, da porta para fora o que se passa é sim uma desconexão destas relações, tal como se dá para o indígena que deixa a aldeia, contendo, em alguma medida, suas relações sociais. Mas lembremo-nos do capítulo 5.C, sessão intitulada “Fugir dos excessos do social”: as relações com a aldeia são contidas apenas em ordem de se formar outras relações, pautadas em critérios distintos dos do parentesco aldeão. A virada perspectiva que a cidade implica não é o elogio ao individual, mas a outras relações, a relações distintas do parentesco.

Na cidade de Canarana os indígenas não estão entre parentes, mas não por isso estão sozinhos – uma virada analítica demasiado simétrica tampouco nos ajuda a entender o que se passa. Eles estão entre vizinhos, entre amigos, entre colegas de trabalho. Há uma contenção do social da aldeia e uma extensão de relações citadinas. Dado que o *socius* se refere à relacionalidade, contém-se daqui para estender-se de lá. O parentesco não coincide, para os indígenas parque-xinguanos, com o social, e perceber isso é fundamental para que possamos entrever a produtividade das relações que se desenham na cidade de Canarana. O sujeito parque-xinguanos no espaço urbano não é independente de outras pessoas, de outras relações, e o fato dele buscar esquivar-se de relações de parentesco implica apenas que ele não deseja reproduzir na cidade as relações típicas do espaço aldeão. Não fazer parentesco não implica para os parque-xinguanos na cidade de Canarana não fazer relações sociais. As relações são sim construídas e valorizadas na medida mesma de sua diferença.

Mesmo moldadas de maneira distinta do parentesco, as relações da cidade incluem também influência recíproca e extensão corporal. Eis o ponto onde meus dados mais discordam da afirmação de Virtanen citada acima. Segundo a autora, o individualismo se justificaria pelo fato de que as relações na cidade não acrescem a pessoa: é como se, para Manchineri, a cidade fosse um espaço improdutivo. Essa afirmação definitivamente não se aplica ao contexto das relações indígenas em Canarana. Estou segura de que os parque-xinguanos vão cada vez mais à cidade, pois o potencial produtivo desta experiência é enorme e vale o investimento de sua pessoa, vale os perigos, os sofrimentos, pois permite o engajamento em transformações que podem ser extremamente interessantes para eles. Assim, se Virtanen afirma que as relações dos Manchineri em Rio Branco não são complementares à sua pessoa, o que vi acontecer com os parque-xinguanos que estavam em Canarana era justamente o

oposto: as relações com os brancos, a habilidade do português, o corpo apto a falar em público, afetos que se desenvolvem na cidade, são todos responsáveis por estender as relações parque-xinguanas de modos distintos do parentesco, mas igualmente coletivos e produtivos.

Além disso, como já mencionei na primeira sessão deste capítulo, a noção de pessoa ameríndia requer alguma imaginação conceitual para analisar seus processos de mobilidade. Em primeiro lugar porque os critérios de proximidade e distância relacional que definem quem são mais parentes e quem são menos, não se baseiam apenas na proximidade física. Como vimos na sessão B, a memória é mais que um simulacro da mente, mas ela projeta parte da pessoa até aquele de quem ela lembra. A consequência é que a memória serve a atualizar relações, tanto quanto a proximidade física o pode fazer. De fato, por estar perto, as pessoas tendem a construir seus corpos conjuntamente, mas nada garante que elas o farão. Longe, as pessoas tendem a se esquecer, mas elas podem se lembrar, se telefonar, dar atenção à existência do outro e isso é suficiente para aproximá-las, produzindo os corpos envolvidos na relação como corpos de parentes. Sendo que a gradação de proximidade-distância no espaço físico não define sozinha o parentesco, avaliar a mobilidade para a cidade como uma ação individual seria ignorar que a contenção das relações aldeãs se dá no justo intuito de estabelecimento de novas relações, cidadinas. O sujeito nunca existe sozinho.

A pessoa ameríndia não é um indivíduo, logo, não admite o sufixo que faz do indivíduo um tipo de ideologia. Ao contrário, tudo na pessoa ameríndia é multiplicidade: seu corpo é constantemente produzido por suas relações. Barcelos Neto (2008), que analisou o sistema de rituais de cura ligado aos processos de adoecimento pelo contato com espíritos entre os Wauja, notou que as relações sociais entre estes indígenas aruak do alto Xingu se configuram de uma maneira tal que dificilmente permitiria autonomias pessoais. Da mesma maneira com que a autocura no alto Xingu não é possível, a autopromoção política tampouco o será, uma vez que o prestígio implica uma extensão corporal instituída através da expansão do poder de influência de uma pessoa.

Os desejos parque-xinguanos direcionados para a cidade trazem especificidades que recusam o seu entendimento pela ótica da individualização – os movimentos indígenas não são análogos aos movimentos brancos. Social e individual funcionam aqui apenas enquanto juízo de valor de um par de oposição perspectivo: estudar para tornar-

se médico é uma ação que pode ser avaliada como voltada para os parentes da aldeia ou para a produção de relações na cidade dependendo da relação entre os envolvidos, isto é, a pessoa avaliada e seus avaliadores. Isso porque desde a perspectiva da aldeia os desejos citadinos podem ser considerados individuais – essa é a acusação que fazem aqueles indígenas que não legitimam o investimento da pessoa no deslocamento até a cidade. Mas na cidade, e desde a perspectiva que este espaço estabiliza, estudar, jogar de futebol ou ter um cargo é engajar-se em inúmeras relações que garantem que não haja nada de individual em levar esse sonho a cabo.

9. O branco não me domina

A. A importância de saber as coisas do branco

Os povos parque-xinguanos possuem diferenças extremamente relevantes no que tange às relações de cada grupo étnico com os não-indígenas da cidade, ou para usar os termos de Gordon (2006), ao padrão estratégico de relacionamento com os brancos que cada povo entretém. A principal diferença entre os povos do TIX, segundo eles mesmos destacam, está no impulso guerreiro ao qual já me referi algumas vezes. Os povos que integram o complexo alto-xinguano se definem pela opção aberta pela paz: o encontro com o *outro* se dá pela diplomacia e sua violência se destila subrepticiamente pela guerra de feitiçaria. A opção pela paz é característica muito salientada por estes povos, que se veem como humanos por excelência em oposição aos outros povos da região, *índios* dos índios, guerreiros selvagens. A oposição nós/outros que organiza o pensamento ameríndio contexto por contexto tendendo a expurgar a alteridade, em cada uma dessas situações, para fora de si, poderia nos levar a imaginar que “selvagens são os *outros*”, e que os indígenas do baixo, médio e leste TIX, discordariam da proposição alto-xinguana. Mas não. Mesmo que a guerra tenha sido desestimulada desde os anos 1940 na região, com a chegada dos brancos e a formação do TIX, o modo guerreiro é hoje assumido orgulhosamente no discurso dos indígenas do baixo, médio e leste Xingu, que entendem esta como uma diferença positiva que lhes caracteriza em oposição aos indígenas das cabeceiras da bacia.

Homens kawaiweté, ikpeng e kîsêdjê, vestidos de jeans e sentados pacificamente ao meu lado, me disseram várias vezes que eram bravos, guerreiros e que assim era seu povo. Diziam isso enfatizando a possibilidade iminente de atualização de sua belicosidade, alertando-me sobre os cuidados que eu deveria tomar em minhas próprias relações, sobre a importância de portar-me de maneira especialmente respeitosa diante deles e de seus parentes, e sobre os perigos associados aos possíveis vacilos de minha postura. Dizer “sou bravo” não implicava que eu estivesse sempre em perigo ao conversar com eles, mas que eu poderia me colocar em perigo nesses momentos: seus corpos são suscetíveis a transformações e quando tratados sem respeito, eles podem se atualizar como bravos e arredios. Algumas situações ao longo dos anos em Canarana me apresentaram às versões bravas dos corpos dos indígenas do baixo, médio e leste TIX. A

primeira delas eu não acompanhei, mas me foi descrita algumas vezes, por brancos indigenistas e indígenas na cidade. Os Kĩsêdjê se remetiam à situação com seriedade, tomando o caso como um índice de sua postura guerreira nas questões relacionadas à defesa de seus direitos.

Em 2010, em parceria com a Polícia Federal, o IBAMA iniciou a operação “Moda Triste” na qual apreendia itens de artesanato produzidos com penas e ossos de animais silvestres, comercializados de maneira irregular segundo a lei de crime ambiental nº 9.605/98. A lei prevê a detenção dos responsáveis, a apreensão dos objetos e pagamento de multa. A operação apreendeu o artesanato kĩsêdjê em uma loja da cidade e, em resposta, cerca de 30 pessoas do povo kĩsêdjê adentraram a câmara dos vereadores e prenderam lá dentro policiais, funcionários, vereadores, repórteres e o chefe do IBAMA, afirmando que só os soltariam quando lhes fossem devolvidos os artesanatos apreendidos. Os homens ostentavam suas pinturas de guerra e suas bordunas. As mulheres carregavam crianças. A situação era tensa. O corpo dos indígenas exibia toda sua diferença em relação aos brancos, pois era esta diferença que sustentava sua demanda pela devolução dos objetos. A Constituição Federal garante o respeito à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e aqueles objetos eram uma expressão de seu costume – me explicou um articulado homem kĩsêdjê. Mesmo alguns Kĩsêdjê que trabalhavam na FUNAI e que me acostumei a ver diariamente sentados nas cadeiras e usando o computador se mostravam naquela ocasião em toda sua indigeneidade, atualizando aquilo que algumas pessoas me disseram ao longo de meu trabalho de campo: “eu sou índio bravo. Tome cuidado comigo”.

Essa postura se opõe ao posicionamento mais comum dos alto-xinguanos em suas relações com os brancos. Diplomáticos e sorridentes, os alto-xinguanos sempre encontram algum acordo a ser feito, uma solução esquiva ao confronto direto. É assim com a guerra de feitiçaria: os feiticeiros atacam suas vítimas por intermédio de seus feitiços, nunca diretamente; as vítimas acusam os suspeitos também de maneira indireta, genérica, proferindo acusações para a comunidade toda e não para um suspeito em particular. De maneira similar, nos encontros com os brancos os alto-xinguanos costumam se portar de maneira respeitosa e diplomática por mais deterioradas que estejam estas relações. Já os indígenas do resto do TIX são mais afeitos

à postura guerreira e se colocam assim nos confrontos com os *outros*, que no caso relatado acima eram os brancos da câmara dos vereadores.

Com a chegada dos Villas Bôas na região, ainda nos anos 1940, a passividade passa a ser louvada como boa postura e os alto-xinguanos ficam conhecidos no imaginário nacional como ícones do bom selvagem, de cultura preservada e comportamento pacífico (Menezes, 2000). De lá para cá, o Movimento Indígena no Brasil finalmente deslançou e se firmou nacionalmente como uma luta: hoje o modo selvagem e bravo dos indígenas do baixo, médio e leste Xingu, serve na cidade como horizonte para as mobilizações políticas e o passado guerreiro destes povos é lembrado com orgulho. Nas mobilizações em que se unem diferentes povos do TIX, como foi o caso da manifestação contra a gestão do Distrito Sanitário Especial Indígena, o DSEI, os alto-xinguanos repetiam feito ladainha que aquela era uma manifestação pacífica, que nada seria quebrado, que ninguém iria se machucar. Ao mesmo tempo, porém, manifestantes de diferentes etnias chamavam uns aos outros de guerreiros e os indígenas do baixo TIX, a despeito do que diziam os caciques do alto, ameaçavam continuamente a irrupção da guerra (cf. Terceiro Compêndio de Casos, n.5).

Na época da formação do TIX, os parque-xinguanos aprenderam que a política dos brancos “é no papel”, como costumavam me dizer os indígenas de diferentes etnias explicando o porquê de seu interesse tamanho na língua portuguesa, na produção de ofícios, de cartas e documentos, matérias imprescindíveis para a solicitação do que quer que seja às instituições de assistência indígena. A política do papel, entretanto, mostra-se cada vez menos eficaz e os indígenas vão experimentando a potência dos protestos públicos. Nas importantes manifestações em Brasília – em 2015, por exemplo, os indígenas se opunham à PEC 215 –, a FUNAI costuma disponibilizar um ônibus que vai cheio de Canarana até lá, levando os manifestantes parque-xinguanos, “os guerreiros” como costumam dizer. Imagino que tenha sido nesses eventos em Brasília que os parque-xinguanos tomaram conhecimento – e conhecer para os indígenas envolve sempre uma postura ativa, i.e., engajamento e participação – desta maneira de mobilização política que replicam cada vez mais em Canarana, em passeatas com cartazes em punho. No *quarup* ocorrido na aldeia grande do povo kuikuro no ano de 2014, inclusive, os indígenas da aldeia Pedra carregavam um cartaz no qual se

manifestavam contra a guerra de feitiçaria: “Chega de matar nossos próprios parentes”, dizia em português a faixa que hasteavam.

As manifestações na cidade são cada vez mais frequentes. Os parque-xinguanos me diziam estarem convencidos de que o papel não basta, mas que as manifestações tampouco deveriam ser violentas. A violência não deve se expressar, mas a estética da ocasião, sem dúvida, deve ser guerreira, de modo a ter máxima eficácia para aqueles que os olham e a manter em suspenso, alguma possibilidade de confronto. A passividade e a diplomacia não são os valores mais salientados pelos indígenas das diferentes regiões do TIX nas manifestações, nos momentos de luta, ainda que em outros momentos da vida parque-xinguana a moralidade alto-xinguana seja tida como ideal. Os tempos atuais sublinham uma dimensão positiva do veio belicoso, fazendo com que chamar um manifestante indígena de guerreiro (seja do alto ou baixo Xingu) seja algo extremamente elogioso.

Este é um movimento absolutamente recente: a associação entre a guerra física e os embates políticos é sem dúvida fruto da participação parque-xinguana na luta pelos seus direitos, que vem valorizar uma característica que por décadas foi recalcada como signo dos tão involuídos tempos antigos, quando os indígenas do baixo, médio e leste TIX, hoje pacíficos, guerreavam entre si e com os alto-xinguanos. Antropólogos que trabalham há muito no Xingu mostravam-se incrédulos quando eu lhes dizia que homens kawaiweté ameaçavam cortar cabeças em suas conversas comigo e que outros homens, estes ikpeng e kîsêdjê, diziam serem guerreiros perigosos. Estas seriam características que por muito foram renegadas pelos baixo-xinguanos. Mas o cenário político atual torna bem-vinda a associação entre a postura guerreira, o *ethos* arredo e um tipo distinto de guerra, aquele onde os indígenas lutam pelos seus direitos.

As manifestações ocorridas no ano de 2016 contra a gestão fraudulenta do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que levaram à ocupação do órgão por pouco mais de 30 dias, foram puxadas pelos Kawaiweté que me diziam, com um certo humor torpe, que iriam cortar cabeças caso a administração não fosse renovada. A referência é a um velho costume guerreiro kawaiweté: nas guerras, a morte do inimigo desencadeava um grande ritual intertribal, em que a quebra dos ossos do crânio do rival servia de iniciação aos jovens guerreiros (Travassos, 1993; Oakdale, 2005). Nas manifestações, o DSEI tomado pelos manifestantes, não acredito que isso se passaria,

que cabeças seriam cortadas, que a guerra se atualizaria em violência física, direta, mortal. Mas mesmo que a guerra não tenha irrompido, a ameaça serve a memorar a possibilidade de agressão direta no universo conceitual kawaiweté. Essa possibilidade remete a um passado que se faz presente nas histórias de guerra, nas narrativas míticas e nos rituais (Oakdale, 2005) e é resgatada em momentos-chaves da política indigenista, influenciando fortemente aos alto-xinguanos. Na ocupação do DSEI, os Kawaiweté dançavam dia e noite seus cantos de guerra, como que anunciando que o embate entre os interesses do Estado e os interesses kawaiweté não necessariamente se daria nos termos brancos. Por mais improvável que seja, o anúncio da possibilidade guerreira renunciava a atualização de algo que nem mesmo os indígenas sabiam qual forma tomaria: renunciava o imprevisto, tanto para os brancos, quanto para os parque-xinguanos e os Kawaiweté.

Os indígenas do TIX reconhecem o caráter imprevisível dos brancos, em relação ao qual é preciso cuidar para manter a boa qualidade de suas relações. Um problema surge devido ao fato de que a recíproca não é verdadeira: os brancos teimam em não ver o perigo inerente a suas interações com os indígenas. Os brancos desviam os olhares, não cumprimentam os parque-xinguanos nas ruas, recusando o simples reconhecimento de sua existência no ambiente de Canarana. Além disso, como no caso narrado no capítulo 6.D sobre alguns brancos que faziam barulhos com a boca supostamente imitando a língua dos Kamayurá, eles teimam em se mostrar superiores aos indígenas em várias situações da vida cotidiana e cerimonial (eventos públicos, reuniões). Os brancos não cuidam de suas relações com os parque-xinguanos. Já os diferentes povos do TIX se portam com respeito diante da alteridade perigosa e dos possíveis acontecimentos imprevistos que essas relações apresentam. Aqui, porém, o que temos não é o respeito-avoidance que marca a relação com os afins, mas o respeito de quem se aproxima do *outro* precavidamente.

O texto *Dark dreams about the white man* de Thomas Gregor (1984), ajuda-nos a adensar um pouco mais a noção de perigo imprevisto que os parque-xinguanos associam aos brancos. O texto relata um sonho (melhor chama-lo pesadelo) narrado por um homem mehinaku, grupo aruak do alto Xingu. No sonho, um homem branco aponta uma arma ao indígena e o força a entrar num cômodo fechado. O branco lhe entrega um relógio e determina a hora na qual o indígena estaria autorizado a sair; depois sai e

fecha a porta. Eis então que o homem mehinaku se dá conta de que não sabe olhar as horas e o sonho termina com um cheiro estranho que entra no quarto com o vento (Gregor, 1984 :14).

O pesadelo é interessante, pois o perigo do branco se apresenta em seus artefatos – a arma de fogo que o permite forçar o homem mehinaku a entrar no cômodo, o relógio que determina a possibilidade de saída do indígena – mas também nos conhecimentos em relação a eles – a habilidade de usar a arma e de interpretar o relógio. Mais do que isso, o sonho revela uma outra face do perigo que os brancos colocam para os parque-xinguanos: o medo de não ter um conhecimento necessário para lhe salvar nos momentos em que a perspectiva branca se estabelece, atualiza e estabiliza. Para quê é preciso saber olhar as horas de um relógio? Os índios sabem bem se situar no tempo de acordo com a posição dos astros e não lhes parece tão importante saber a exatidão das horas. Mas como mostra o sonho mehinaku é fundamental adquirir conhecimentos brancos para não se deixar enganar, sob o risco de perder o controle sobre as transformações que incidem sobre seu próprio corpo. Depois de narrar o sonho, Gregor completa:

Para os aldeões, o comportamento e os objetos materiais comuns dos brasileiros são ao mesmo tempo atraentes e estranhos. Os gravadores, rádios, câmeras e outros aparelhos exibidos pelos visitantes da reserva do Xingu fascinam os Mehinaku, mas também os deixa perplexos. Mesmo quando esses objetos são desmontados e inspecionados, eles não abandonam seus segredos. ‘Os homens brancos são feiticeiros?’ me perguntou uma vez um dos Mehinaku (Ibidem).

A especulação ativa que descrevi no capítulo 8.A tem relação com o mistério que os indígenas veem nos brancos, a perplexidade diante deles, dos seus objetos e hábitos, e se manifesta hoje nas experimentações indígenas na cidade. O texto data da década de 1980, época na qual a aproximação em relação aos brancos era ainda muito pequena se comparada aos dias de hoje. Segundo relata Ireland (1988), no início dos anos 80 quase todos os moradores da aldeia wauja – outro povo aruak do alto Xingu – já tinham ido à cidade alguma vez. Ainda assim, essas visitas não eram recorrentes e o contato com os brancos, o aprendizado sobre seus estranhos modos de existência, caminhava em ritmo lento. A pergunta mehinaku com que se encerra a passagem – “os homens brancos são feiticeiros?” –, retoma uma antiga associação alto-xinguanas entre brancos

e feiticeiros (Franchetto, 1992), reforçando certa continuidade entre essas figuras enquanto atualizações de uma mesma potência perigosa.

No tempo que passei na aldeia nahukwá, Jonas, seu cunhado kamayurá e eu, contávamos histórias antes de dormir. Histórias curtas, às vezes uma cena de um filme, às vezes mitos, às vezes piadas. Me pediam que contasse as histórias que eu conhecia, que eu ouvia quando criança, e eu me aventurava em algumas performances desastradas das fábulas de Esopo. Numa noite, Jonas Nahukwá contou uma história que pedi que repetisse depois diante do gravador. A história remete aos tempos imemoriais, vai narrada integralmente no Segundo Compêndio de Casos n.2 e conta sobre dois cunhados que, certo dia, saíram para pescar. A imagem tem relevância para a etnologia alto-xinguana. O sistema regional é plurilíngue e marcado por casamentos entre pessoas de diferentes aldeias, nos quais, durante os primeiros anos, o homem geralmente vai viver junto à família da esposa para prestar, assim, o serviço da noiva (Guerreiro, 2008 :78). Nesses casos, então, pode ocorrer do casamento aproximar cunhados que não falam a mesma língua, como era o caso, inclusive, da relação entre Jonas Nahukwá e seu cunhado kamayurá que escutava a história junto comigo.

O mito conta sobre dois cunhados que saem juntos para pescar. O cunhadio entre eles se dá por meio de um casamento interétnico, o que se percebe pelo fato de que não falam a mesma língua, apresentando certa dificuldade em se comunicar. O cunhado estrangeiro, isto é, aquele que deixou sua aldeia para se casar, está aprendendo a língua do outro, mas ainda não a conhece muito bem. A consequência é nefasta. O cunhado que cedeu a irmã pede ao estrangeiro que abra o peixe, que corte a barriga do peixe para limpá-lo e assá-lo no moquém, mas o estrangeiro “não conhece a palavra”, se engana e termina por cortar a própria barriga. O cunhado estrangeiro vinha se moldando, se transformando, se fazendo parente de sua esposa, mas no processo, entendeu errado e se transformou noutra coisa, se transformou errado, podemos dizer, uma vez que manter-se humano é de interesse geral. “Não é mais humano não”, Jonas concluía.

Outro homem nahukwá me contava de quando se casou com uma mulher kamayurá, depois de conhecê-la num *quarup*, festa mortuária intertribal ocorrida na aldeia da moça. Os pais de ambos aprovaram o casamento e ele acabou decidindo-se a permanecer na aldeia da festa para se casar. “Casar fora não é fácil” ele me dizia. “Eles

vão fazer de tudo para ver se você aguenta”. *Eles* eram os namorados da moça, pessoas que, dentro do grupo, mantinham relações sexuais com ela antes do casamento. Ao vê-la casada com um homem de fora os homens ficam enciumados e passam a *pregar peças* no marido estrangeiro – contava-me. Mas não só os namorados da moça agem dessa forma. Outros homens da aldeia também agem assim, ocupando uma posição equivalente à de possíveis cônjuges frustrados da mulher agora casada. Em primeiro lugar, estes homens realizam comentários jocosos. O homem recém-chegado ainda não entende a língua da esposa e os coaldeões enciumados usufruem disso para fazer troça com o marido, na frente dele, sem que ele possa entender. Os homens falavam coisas e riam apontando para ele, uma situação extremamente desconfortável, humilhante até. Mas era mais do que isso, o homem nahukwá me dizia. Eles também jogavam troncos atrás dele quando o terreno era íngreme e colocavam bichos na sua rede, cobras, aranhas. Um dia, sua esposa saiu para urinar a noite e um antigo namorado a pegou e namorou¹ a força com ela. Essa foi a gota d’água. Ele chamou o sogro e avisou que iria partir.

A história une o não conhecimento da língua a uma série de eventos deletérios, onde ele é humilhado, machucado e onde sua esposa também é atacada por aqueles que queriam mal ao marido estrangeiro. Os homens em questão são os afins de sua esposa, homens que deixaram de se casar com ela para que ele pudesse fazê-lo. Os irmãos da moça, cunhados do homem nahukwá, não compõem esse grupo de homens. De fato, a relação entre os cunhados é, nessa ocasião, a melhor possível, mesmo que marcada também pela diferença linguística. O caso que me contava o homem nahukwá me mostrava as vicissitudes de se estar num ambiente cercado de pessoas muito distantes (os afins de sua esposa), onde você não tem o conhecimento mínimo necessário para estar ali – o conhecimento linguístico. Já o mito que Jonas me contou, mostra o mesmo problema da inaptidão linguística só que agora entre cunhados, ou seja, entre *outros* aproximados pelo casamento da irmã de um homem com um estrangeiro.

As histórias sobre os cunhados, no mito de Jonas e na lembrança de meu outro interlocutor nahukwá, ensinam sobre equívocos em situações de pouco ou nenhum

¹ Como mencionei no primeiro caso do Primeiro Compêndio de Casos, “[n]amorar é ter relações de amor e sexo sem por isso casar-se”.

conhecimento e nesse sentido se aproximam do sonho mehinaku. Os três se passam num espaço onde se estabiliza uma perspectiva que não é a de um dos sujeitos. No mito, o cunhado que cedeu a irmã, por estar em sua própria aldeia, tem sua perspectiva estabilizada, a qual tenta se adequar o cunhado estrangeiro. No caso sobre o casamento interétnico, os homens kamayurá enciumados também estavam em sua própria aldeia, sendo, portanto, senhores da perspectiva em questão, ao passo que o homem nahukwá que me narra a história fazia as vezes do cunhado estrangeiro. No sonho mehinaku, a perspectiva do branco está estabilizada, uma vez que ele obriga o indígena a entrar num cômodo pequeno, fechado com porta, como nos cômodos da cidade. Nas três histórias também, aquele que não tem os conhecimentos necessários para atualizar seu corpo da maneira adequada ao espaço se coloca numa situação de grande perigo.

Essas narrativas retomam algo com que essa seção começou: a importância de saber as coisas dos brancos, de desvendar seu mistério, um pouco que seja. O perigo dos brancos, seu potencial predatório, sempre se acompanhou de uma urgência em melhor conhecê-los, quer nos massacres dos primeiros contatos e nas trocas generosas dos encontros com os Villas Bôas, quer nas reivindicações políticas dos tempos atuais. Os parque-xinguanos se põem a inscrever em seu corpo todo o conhecimento de que dispõem sobre os brancos, ainda que sem saber ao certo para que ele há de servir, numa operação que remete ao *bricoleur* que ilustra o pensamento selvagem descrito por Lévi-Strauss ([1962] 1966). O cunhado estrangeiro não imaginava que conhecer os diferentes termos usados para dizer sobre abrir a barriga de um peixe fosse ser o que definiria sua continuidade como humano, assim como homem mehinaku não podia antecipar que o conhecimento do relógio se atualizaria um dia como uma questão de vida ou morte. Todos os conhecimentos disponíveis – os pormenores da língua portuguesa, o relógio, o uso de desodorantes e o aquecimento global (para lembrar a fala do homem kawaiweté sobre a diversidade da roça, narrada no capítulo 8.A) – agregam a experiência dos corpos indígenas engajados em relações assentadas na perspectiva cidadina.

A produtividade das relações com os brancos pode ser garantida pelo conhecimento de seu modo de ser, seu costume, seu *ethos*; mas também do modo de ser dos seus objetos, concebidos como coextensivos a eles. Como eu disse no capítulo 5, importa a produtividade desta relação, sua capacidade de produzir diferenças e de

pluralizá-las. Nesse sentido, partindo de seu trabalho entre os Kuikuro aldeados, Fausto (2011) mostrou como os alto-xinguanos se engajam em práticas que visam acesso àquilo que os grupos karib do alto Xingu chamam *kagaiha ügühütu*, onde *ügühütu* é um vocábulo que designa em diferentes contextos um “modo de ser” e *kagaiha*, uma corruptela de caraíba. *Kagaiha ügühütu* – “o modo de ser dos brancos”. Como quase tudo na América indígena, o conhecimento também se descreve em uma escala de intensidade, sendo possível conhecer mais ou menos o *kagaiha ügühütu*. A sensação constante de que necessitam ampliar estes conhecimentos se expressa no medo muito difundido entre os parque-xinguanos na cidade de Canarana de serem enganados pelos brancos ou de se confundirem com o português.

O mito apresenta ainda uma característica atribuída a todo tipo de linguagem: em toda língua, existem muitas palavras que designam uma mesma coisa, mas também diferentes sentidos possíveis para uma mesma palavra. Uma das consequências práticas disso é que saber um pouco de uma língua costuma não ser o suficiente para fazer os indígenas do TIX se aventurarem a fala-la e a única exceção que conheço é em relação ao português. Ainda assim, parque-xinguanos que conversavam fluentemente comigo me diziam estar na cidade para aprender o português, argumentando que sabiam apenas um pouquinho e que temiam se confundir ou ser enganados. É preciso conhecer as diferentes palavras e sentidos para não acabar abrindo a própria barriga.

B. Diferenças da língua

Em 2011, o Território Indígena do Xingu contava com 50 escolas, 1500 alunos e 120 professores indígenas, oferecendo uma educação diferenciada e bilíngue que em sua maioria ia até o sexto ano do Ensino Fundamental (ISA, 2011 :159). Os currículos e calendários são adaptados para cada contexto e o conteúdo escolar é intercultural, o que significa que os conhecimentos tradicionais são tomados como referência para o processo de aprendizagem (Marfan, 2002). Este modelo de escola diferenciada é fruto da luta indígena pela autonomia de sua transmissão cultural, mas suscita, ainda hoje, divergências. Muitos indígenas entendem que a escola é, por si só, uma coisa de branco: *qual o sentido de uma escola de índio?* Essa foi uma pergunta que escutei inúmeras vezes de indígenas que me diziam terem se mudado para Canarana para que seus filhos estudassem nas escolas da cidade. Justificavam que a vida na aldeia, entre parentes,

basta para aprender os conhecimentos indígenas e se agora é preciso escola – esta instituição branca – ela deveria oferecer um ensinamento *outro* ao da tradição. É o engajamento produtivo com os brancos – e não o aprendizado branco, nem mesmo o multicultural, podemos concluir –, que aqueles cujo prestígio lhes garante relações influentes na cidade e recursos financeiros, procuram em Canarana, para si ou para seus filhos.

O mito que meu amigo Jonas Nahukwá contou sobre o cunhado que abriu a própria barriga (cf. Segundo Compêndio de Casos n.2), assim como as duas outras histórias narradas na primeira seção deste capítulo (o sonho mehinaku e o malfadado casamento interétnico do homem nahukwá) dizem de um problema de comunicação instaurado em situações em que o *outro* está demasiado próximo e onde a perspectiva estabilizada não é a de ego. Esse arranjo repetido nas três narrativas remete às relações entre brancos e indígenas na cidade, onde os indígenas tendem a ocupar o polo estrangeiro da relação e os brancos tendem a ocupar a perspectiva estabilizada pelo espaço. Branco e indígena são aqui, sobretudo, posições: como sabemos, ambos podem agir como brancos ou como indígenas, dependendo do contexto relacional instaurado. A importância de saber a língua do *outro*, tema que atravessa as três histórias, não está numa relação de poder definida pelos sujeitos em relação, como se uma etnia fosse superior em relação a outra, mas numa relação de poder definida pelo espaço: aquele que estiver entre os seus ganha a supremacia perspectiva e ao outro resta a precaução e o medo do equívoco.

Em julho de 2014, como já mencionei, deixei a cidade de Canarana e rumei para a aldeia nahukwá para auxiliar no projeto de registro da língua karib do alto Xingu. Passei pouco mais de um mês dentro do TIX – além dos questionários e das gravações de áudio que o projeto me demandava, os Nahukwá me pediram que trabalhasse, durante este tempo, na escola da aldeia. As aulas estavam paralisadas devido às festas do mês de agosto², portanto, eu daria aulas extras, que não interfeririam no calendário estipulado pela Secretaria da Educação (SEDUC) nem sobrecarregariam em demasia os alunos. O tema eles já haviam decidido: queriam “aulas de branco”. O que soava para mim como

² A legislação escolar indígena estabelece uma educação diferenciada, intercultural e bilíngue, e o calendário deve ser adequado aos objetivos específicos de cada contexto. Em agosto, quando se iniciam os *quarup*, as aulas no alto Xingu são paralisadas.

um pedido totalmente amplo e abstrato, era para eles uma solicitação para lá de específica. Eu deveria usar de minha *branquitude*, de meus atributos brancos, para escolher o que lhes ensinar. Se escolhesse mal não havia problema, pois o que eles mais queriam era me ouvir falar e gesticular; queriam participar de todo meu ritual de professora, sentar-se nas cadeiras com aquela mesa pequena de estudante diante de si e, mesmo sob o sol, escutar atentos às minhas palavras – como fazem os brancos quando vão à escola.

A escola da aldeia era feita de tábuas com altura de meia parede apenas, para ventilar melhor o espaço tapado de telhas de zinco. A brisa entrava sem impedimento, mas às dez da manhã o sol já invadia a sala, esquentava as telhas e os indígenas, que na ocasião eram alunos, resistiam em suas carteiras, suando. A resistência diante do professor – que no caso era eu – era uma das posturas brancas que eles praticavam na ocasião. O modo indígena de aprendizagem se dá tanto pela observação, quanto pela prática, pela repetição daquilo que se vê. Os alunos nahukwá tinham entre 15 e 40 anos e a maioria se dizia jovem – uma qualificação que costuma estar associada ao interesse em aprender as coisas dos brancos (Horta, Gauditano, Bechelany & Gasparini, 2017). Eles praticavam o modo de ser dos alunos brancos e observavam a minha postura, interessados não só nas minhas capacidades de professora, mas no meu modo mesmo de proferir o português e de falar diante de meu público – os alunos da escola. Quando eu não sabia qual conteúdo ensinar e perguntava a eles o que gostariam de aprender nos próximos dias, eles me diziam que importava pouco o conteúdo da aula, pois queriam, sobretudo, *me ouvir falar*.

Refletindo sobre os discursos públicos dos chefes nas aldeias kawaiweté do TIX, Oakdale afirma que eles se contrapõem aos ensinamentos das escolas a “estilo brasileiro”. Os discursos seriam carregados de uma variável política essencial às boas relações na aldeia, pois trariam advertências morais e instruções sobre como viver bem. As escolas, por sua vez, afirma Oakdale, serviriam *apenas* a ensinar como falar o português (2005 :58-9). De fato, os indígenas costumam dizer que seu objetivo na escola, nos cursos e mesmo nas visitas à cidade é aprender a língua portuguesa. Ainda sim, é fundamental não limitar a análise àquilo que ela tem de evidente. Nesse sentido o comentário de Oakdale vai preso à perspectiva da aldeia, e não se aventura a entrever as transformações às quais os indígenas têm acesso através de espaços como a escola.

Na aldeia nahukwá, nas aulas que ministrei, os indígenas queriam sempre muito mais do que aprender o português, eles queriam ter acesso à dimensão moral que a escola traz – não uma moralidade nahukwá, claro, mas uma moralidade branca, estabilizada pelas cidades, mas acessível às aldeias através das escolas e, sobretudo, de minha presença ali como professora.

A situação recorda o comentário de Peluso sobre os indígenas Esa Eja que ocupam centros urbanos do Peru e da Bolívia: “eles parecem estar tanto estudando *na cidade*, quanto estudando *a cidade*” (Peluso, 2015 :65). Mesmo na aldeia, esse me parecia ser o principal interesse que os parque-xinguanos tinham na educação, pois no TIX, as escolas indígenas, sobretudo aquelas com professores brancos, tornavam possível *estudar a cidade* (os brancos, seus modos, suas coisas). O que eles queriam aprender não era o que eu pensava ter para ensinar: eu fizera a leitura da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e povos tribais da qual o Brasil é signatário improvisando no corpo cada palavra que eles desconheciam – “impulso”, “demanda”, “articulação”. Depois, encontrei no armário da escola uma cartilha que ensinava a escrever cartas formais, um tópico importante para que eles pudessem fazer solicitações nas instituições. Falei sobre saúde, nutrição, sobre a hidrografia do Brasil. Mas sempre me parecia que por mais interessantes que os temas que eu levava para a sala de aula fossem, eles queriam aprender a mim, meu modo de falar, meu modo de entretê-los. Parecia-me que, assim como os Esa Eja das terras baixas interessavam-se pela cidade como *lócus* produtor de diferença, de conhecimento, era justo a minha *branquitude* que os Nahukwá ansiavam aprender, talvez para que pudessem construir uma *branquitude* para si quando o desejassem.

Essa sensação se intensificou na última semana que estive na aldeia. Findos os livros dos quais eu tirava o conteúdo das aulas – livros que encontrei na própria escola da aldeia – e findas as entrevistas e gravações que o projeto de documentação da língua karib me demandava, anunciei que partiria na próxima semana. Por sugestão do professor nahukwá que me orientava nessas questões, decidi que na última semana de minha estadia, eu não daria aulas, mas “tiraria dúvidas”: colocar-me-ia à disposição dos alunos para abordar o tema que melhor lhes aprouvesse. Na segunda-feira eu não fui até a sala de aula, esperando que os indígenas me procurassem em casa caso tivessem “alguma dúvida”. Por volta das 9h da manhã, vieram me chamar: havia gente na escola,

me esperando. Corri para lá enquanto refletia sobre nosso equívoco: eu os esperava em casa, eles me esperavam na escola. Eram duas pessoas, um homem e uma mulher. Ao me ver, o homem abriu um livro e me perguntou em português o significado de uma palavra. Eu expliquei, ele folheou o livro outra vez e disse que ia buscar outro livro em sua casa, que “tinha mais dúvidas”. Parecia-me que ele procurava questões para estimular uma conversa entre nós dois. Minha rápida explicação sobre a palavra era uma verdadeira decepção, mas sem me dar conta do que se passava, eu seguia firme no intuito de fazer o que eu entendia por “tirar dúvidas”.

Assim, quando o homem deixou a sala para buscar seu segundo livro, sentei-me ao lado da mulher e perguntei em português qual era a dúvida dela. O silêncio entre nós me mostrou que a mulher falava pouquíssimo português. Até então, eu avaliava a mudez que a tomava em nossas conversas como timidez. Eu repeti a pergunta inúmeras vezes, querendo saber o que ela pretendia estando ali: minha ideia de “tirar dúvidas” implicava uma inversão no protagonismo da aula, onde eu não mais doaria o conhecimento, mas responderia a questões que eles mesmo me colocariam. Mas assim como nos desentendemos quanto ao nosso encontro – eu esperava que eles viessem me procurar em casa, eles esperavam que eu os fosse encontrar na escola –, nos desentendemos também sobre o que seria essa semana – eu esperava que eles me oferecessem dúvidas a serem respondidas, eles pareciam esperar que eu lhes oferecesse uma aula com o tema *dúvidas*. Assim, quando eu perguntava à mulher como eu poderia ajuda-la, ela apenas dizia: “tenho dúvida”. Eu me sentia perdida e perguntava qual dúvida ela tinha. Ela calava por longos minutos e depois me dizia: “português”.

Uma dúvida para mim deveria ser específica, precisa: o significado de uma palavra, a ordem dos planetas do sistema solar, a regra de três na matemática. Quando eu perguntei ao homem que estava na escola o que ele queria saber, ele logo entendeu o que eu esperava dele, achou uma palavra difícil dentro de um livro grande de biologia e diante de minha resposta – precisa demais, direta demais – correu para casa, buscando outro livro, com palavras mais difíceis ainda. Ele entendeu que eu pedia que ele formulasse suas dúvidas e teria um milhão delas se preciso fosse para manter comigo uma conversa produtiva. A mulher, por sua vez, restou comigo no equívoco. Ela não entendeu que eu queria perguntas, eu não entendi que ela queria que eu dissertasse. Sem conseguirmos nos entender, ela finalmente falou: “pode ler”, e me apontou uma

frase no livro que se estendia diante de nós. E eu passei a ler o livro, enquanto ela oscilava seu olhar entre mim e as palavras escritas. Pouco importava o que eu estava lendo, importava que ela participasse com seus sentidos e afetos da situação, que se acostumasse a restar sentada, a escutar as palavras em português e produzisse assim o seu corpo como aluna da cidade – como branca.

A maneira como os indígenas se aproveitavam das aulas, fazendo delas um evento produtivo para eles, subvertia já o sistema de ensino que eu propunha – eu na frente, diante de um quadro negro, dizendo coisas cujo conteúdo eu pretendia que eles absorvessem. O processo de aprendizagem indígena baseia-se na repetição, ou seja, na experiência. Além disso, o pensamento parque-xinguano concebe uma intrincada relação de influência entre forma e conteúdo, de modo que apreender o conteúdo que eu ensinava era também apreender a forma como eu o fazia. Mesmo que guiada por livros e cartilhas que eu encontrei no armário da própria escola, eu proporcionava para eles uma experiência de ensino bastante distinta daquelas que eles costumavam ter na aldeia, com seus professores indígenas. Isso porque meu modo branco de me portar, de falar e de explicar as coisas, infletiam já aquilo que eu ensinava, uma vez que, tão importante quanto aquilo que eu falava, era quem eu era e a posição estrangeira que eu ocupava na aldeia.

A partir daí gostaria de retomar aquilo que na escola a mulher nahukwá, em consonância com o que me disseram tantos outros parque-xinguanos, me dizia que mais queria aprender: o português. A importância da fala na feitura das pessoas e das relações sociais é um aspecto pouco abordado nos estudos sobre a produção do corpo e das relações de proximidade que costumamos chamar parentesco (Virtanen, 2007 :87). De fato, a intenção de aprender português é a principal razão pela qual indígenas dos diferentes povos do TIX me diziam terem se mudado para Canarana, ou que, nas minhas incursões em área indígena, pela qual os indígenas aldeados me diziam querer se mudar para lá. Aprender português, como me pedia a mulher nahukwá ou como explicavam seu desejo de estar em Canarana tantos indígenas parque-xinguanos com quem conversei, é um processo de fabricação corporal. Cada um fala a língua que a língua dentro da boca permite. Falar uma língua é muito mais do que um conhecimento, ou melhor, o conhecimento no Território Indígena do Xingu é muito mais que uma relação intelectual, mas implica uma relação visceral com aquilo que se aprende. Das

vísceras, a experiência, a transformação corporal, a produção de uma diferença em si e no mundo. O intuito de aprender a língua dos brancos traduz essa pulsão por um engajamento produtivo com a cidade, um desejo, como construí no capítulo 5.

Dada a importância que a experiência da cidade tem para os indígenas como fonte de conhecimento e de transformação corporal, McSweeney & Jokisch (2015 :22) propõe analisar a experiência indígena no espaço urbano como um tipo de educação informal. Desta maneira, as tantas vezes que os *parque-xinguanos* me disseram querer ir para cidade para estudar ou aprender o português poderiam ter um sentido mais amplo do que aquilo que tendemos a entender de suas respostas. Como fraseou Virtanen, o interesse da experiência educacional é a “apropriação do conhecimento e do poder dos brancos” (2010 :157). A partir dessa colocação, me parece que, por deixar de fora a noção de poder, a ideia de educação informal de McSweeney & Jokisch perde sua força. Mas o argumento dos autores se desmembra em algo extremamente interessante e que os aproxima da definição de Virtanen. Segundo eles, a experiência de conhecimento a que chamam educação informal é tomada pelos indígenas como algo “inerentemente político, porque permite negociação com a sociedade” (McSweeney & Jokisch, 2015 :22).

Este é um ponto muito importante. Retomamos aqui mais uma vez as razões que os indígenas que não ocupam cargos me ofereciam, com mais frequência para justificar sua estada em Canarana. Diziam que era para aprender a falar português e ajudar a comunidade. As conversas avançavam um pouco mais e me diziam que tinham medo de serem enganados pelos brancos. Após conhecer as três histórias que narrei na sessão anterior – o mito e o caso *nahukwá* e o sonho *mehinaku* – a vontade de aprender o português, de ajudar a comunidade e o medo de ser enganado pelos brancos passaram a me parecer altamente associados e a significar justamente nessa associação. O desconhecer da língua traz efeitos nefastos: no relato do homem *nahukwá* que se mudou para casar, os homens nativos de sua aldeia nova falavam mal dele; no mito, o estrangeiro se confunde e abre a própria barriga; no sonho, podemos inferir que, por não saber olhar as horas, o homem *mehinaku* fica preso para sempre. Ajudar a comunidade, como vimos no capítulo 5, era uma maneira de um indígena alegar que suas ações não pretendiam apenas travar novas relações na Canarana, mas amplificar suas relações na aldeia também, ou seja, que sua presença na cidade era legítima, o que

lhe garantia a capacidade de voltar para a sua aldeia de origem quando quisesse. O interessante é que o desejo de aprender o português, assim como o de ajudar a comunidade, tinham por fundo um intuito comum de “não ser enganado”, pois sê-lo equivaleria a perder o controle sobre sua própria perspectiva, perder a capacidade de transacionar entre a aldeia e a cidade.

A esperteza dos brancos e sua capacidade de enganar são características que os indígenas destacam com muita frequência. Um dos momentos em que estas características eram recorrentemente acionadas diz respeito às conversas sobre os antropólogos. Grande parte dos indígenas tem uma história para contar sobre como um de seus avós foi enganado pelos brancos. Segundo contam, eles não sabiam a língua e se deslumbravam facilmente com “objetos porcaria”, i.e., de baixa qualidade ou pouca utilidade. Os brancos então chegavam dando espelinhos e os indígenas ofereciam-lhes todos os segredos de sua cultura. Não era generosidade, eles estavam sendo enganados. Segundo os xinguanos me diziam, de posse de cantos, de informações rituais, de conhecimentos tradicionais de toda sorte, os brancos faziam dinheiro nas cidades e iam-se embora sem voltar nunca mais. Muitos me disseram que seus avós foram enganados pelos antropólogos que se apropriaram indevidamente de seus conhecimentos, e que foram também enganados pelos políticos, que se diziam amigos dos indígenas, mas que apoiavam causas prejudiciais aos povos da floresta. Hoje, porém, isso não acontece mais, dizem, pois os indígenas conhecem as coisas e os perigos dos brancos. Mas dizer que isso não mais acontece significa apenas que hoje os indígenas têm mais ferramentas para evitar o engano, que segue sendo uma possibilidade nos encontros com os brancos.

Um caso interessante, lembra o afamado cacique Aritana, da etnia yawalapiti, um alto-xingano nobre respeitado em todo o Território Indígena do Xingu. Nos anos 1970, Aritana foi um informante chave da pesquisa de Eduardo Viveiros de Castro entre os Yawalapiti. No texto, Viveiros de Castro descreve o jovem Aritana como portador de um “domínio muito bom dos padrões culturais neo-brasileiros” (1977 :16), incluindo aí sua habilidade com o português. Hoje Aritana é um grande cacique e alguns de seus netos que conheci na cidade de Canarana costumavam dizer que o avô sabe muito pouco o português, que no passado sabia menos ainda e que, por isso, ele foi e ainda é muito enganado pelos brancos. Aquilo que em meados dos anos 1970 era considerado

uma boa proficiência do português, hoje é tido como um conhecimento ínfimo, incapaz de proteger os indígenas das mentiras dos brancos.

A capacidade dos brancos de enganar não é apenas malícia. O encontro de perspectivas em si também tende a gerar uma série de desentendimentos onde aquele que está na perspectiva estrangeira é quem tem mais a perder. E na cidade, note, os indígenas tendem a estar em perspectiva estrangeira em relação aos brancos. Por essa razão existe uma apreensão grande na situação. Mesmo os indígenas que falavam melhor português insistiam que precisavam aprender mais e, diante de minha cara de espanto, me explicavam que haviam significados que iam além das palavras e que estes lhes escapavam ainda. Este além da palavra diz do *ügühütu*, de um modo, de uma postura, de uma série de coisas que vão além do “ensino formal” da língua e que dizem antes de afeto, de poder, de modo de ser e de estar. Existe uma dimensão da proficiência linguística que escapa à gramática, esta onde o sentido dúbio se encontra, e onde as más intenções se escondem. Os *parque-xinguanos* em Canarana sentem a necessidade de dominar essa parte que requer uma transformação corporal para se alcançar.

É interessante destacar também que os mitos alto-xinguanos tendem a associar o engano e a ilusão diretamente à capacidade de falar, isto é, de se comunicar com os outros (Basso, 1987 :2). Falar é uma atividade que requer um corpo específico e que atualiza este corpo, a cada vez. O mito *kalapalo* sobre a origem do *pequi*, narrado no Segundo Compêndio de Casos n.4, pode nos servir de exemplo. *Agagati*, o herói, encontra uma *cotia* que, para não ser flechada, se transforma em homem e fala a língua de *Agagati*. É justo por conseguir se transformar a ponto de falar a língua do outro que a *cotia* pode se salvar, revelando os segredos das esposas do herói. Se a *cotia* não falasse ela seria flechada, pois seu corpo se atualizaria como presa naquela situação. Da mesma maneira, os erros na comunicação tendem a gerar erros de atualização corporal, como foi o caso do homem que cortou a própria barriga pois não entendeu o que seu cunhado lhe pedia. Assim como a palavra errada é extremamente perigosa, a palavra certa pode salvar uma pessoa da morte, como salvou a *cotia*.

Um homem *kuikuro*, aluno do Ensino Médio em Canarana, me disse certa vez, que logo que começou a estudar na cidade, seu pai lhe cobrava: “meu filho, você já está entendendo como é o português?”. Na escola, continuou ele, “a gente não aprende

muito; a gente só pega o nível da escola. Acho que o conhecimento se pega mesmo é na faculdade” – especulava ele, que desejava cursar ainda o terceiro grau. O aprendizado do português, entendo, funcionava para o pai de meu interlocutor como o signo do *kagaiha ügühütu* e perguntar para o filho se ele entendia como é o português era uma forma de perguntar se ele estava “pegando conhecimento”, e assim, apropriando-se, pouco a pouco, do “poder do conhecimento dos brancos”, como formulou Virtanen (2010 :157). Prestes a concluir o segundo grau, os brancos ainda lhe eram imprevisíveis. A conclusão que meu interlocutor tirava daí era de que o verdadeiro acesso ao poder do conhecimento branco era provavelmente transmitido em outra parte, outro lugar: na universidade, talvez.

As instituições religiosas dos brancos propiciam também uma aproximação privilegiada entre os indígenas e os brancos que também frequentam as igrejas, dando-lhes acesso a uma transformação corporal e a um tipo de conhecimento específico às relações na cidade. Ocasionalmente, após os cultos, as Igrejas oferecem um lanche aos presentes, onde a comunidade pode partilhar alimentos, momento muito apreciado pelos indígenas que o tomam como uma demonstração da abundância e da generosidade do pastor ou padre. Fui convidada a acompanhar alguns amigos indígenas às Igrejas Evangélicas que frequentavam. Eu que não sou cristã, sempre me sentia deslocada nesses momentos e, tal como os indígenas, buscava imitar os movimentos e expressões dos outros fiéis. Os indígenas logo percebiam meu desacerto e, mais adaptados, ajudavam-me em certas ocasiões, dizendo quando eu devia me ajoelhar e quando eu devia me levantar, quando eu devia fechar os olhos ou juntar as mãos espalmadas na frente do peito em sinal de oração.

Eu fazia tantas perguntas sobre a Igreja que Pako passou a me convidar para que eu o acompanhasse até aquela que ele frequentava, onde ficava um pastor que ele apreciava muito. Perguntei-lhe qual era a Igreja, ciente de haverem muitas vertentes da doutrina Cristã em Canarana. Ele não soube responder, disse “é Igreja!”, e insistiu um pouco mais para que eu o acompanhasse. Na quarta-feira, enfim, fomos eu, Pako, sua esposa e filha, além de sua irmã Kaitalu e seus dois filhos, em bicicleta, até a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Eram quase 19h e a Igreja tinha as luzes apagadas. A rua tampouco tinha qualquer iluminação. Poucos minutos depois, começou a chover, apesar do calor, e nos abrigamos na marquise da edificação. Logo chegaram o pastor e algumas

outras pessoas que vieram assistir ao culto – nenhum outro presente era indígena. As crianças brincavam e gritavam por todos os lados – as crianças índias, pois as brancas ou eram comportadas ou, no mínimo, silenciosas. Kaitsalu amamentava sem pudores seu filho, um rapazote de quatro anos, para assombro de algumas mulheres que não tiravam os olhos dos dois. Pako sentava-se sem zelo. O pastor cumprimentara cordialmente.

Éramos poucos na Igreja, 20 pessoas no máximo, o pastor falara algumas palavras e em seguida as caixas de som gritaram alto alguma canção evangélica, enquanto a letra da música era exibida, em letras garrafais, num telão a nossa frente. As palavras eram difíceis, o vocabulário arcaico era truncado e os meus amigos indígenas se esforçavam por tentar acompanhar a leitura e assim desvendar o significado obscuro daquelas palavras que conduziam o culto. A projeção das letras das músicas e o interesse em poder acompanhá-las, me remetiam a um grande karaokê - um lugar excelente para aqueles que querem aprender a língua portuguesa, sem dúvida. O microfone através do qual o pastor professava suas palavras era de baixa qualidade e eu não conseguia compreender o que ele dizia. Percebi que Kaitsalu procurava na bíblia – em vão, claro – as palavras do pastor, a fim de acompanhá-lo.

Achei interessante ver como as partes em que Kaitsalu se saía melhor eram os momentos de oração, ajoelhada e concentrada. Concentrada em quê eu não sei, e nem mesmo o pastor o sabia – ela me olhava com o canto do olho e me pedia que fechasse os olhos também. Mas ela imitava o movimento fervoroso com um primor que eu jamais conseguiria reproduzir. Em geral, devido à má qualidade do som e ao rebuscamento do vocabulário, eu não entendia quase nada do que falavam ali, o que implicava que eles deviam entender ainda menos. Não tive dúvidas de que a Igreja proporcionava a eles uma aula de português por excelência, como nas aulas de inglês que fiz na infância, quando os professores levavam músicas dos grupos pop norte-americanos para que aprendêssemos a pronúncia das palavras e frases.

A língua como parte do corpo serve não só a moldar as palavras, a prevenir os enganos, mas também a se adaptar aos sabores e aos costumes alimentares. É fundamental acostumar-se com as comidas do *outro* para que se possa ocupar a sua perspectiva. De fato, como já mencionei, a dieta é uma das principais diferenças entre os indígenas do TIX, no sentido de que os indígenas a consideram de extrema relevância.

Brincadeiras sobre o que uma pessoa come, são corriqueiras. O ponto é que há construções corporais realizadas tanto pelas palavras quanto pela comida, ambas protagonizadas pela língua do sujeito. No alto Xingu, a comida por excelência é o peixe assado, que caracteriza a dieta na aldeia e as relações que se vinculam a ela como caracteristicamente humanas. Acompanhei os Nahukwá em uma expedição de pesca, em 2014. Na expedição, os indígenas decidiram-se por assar alguns peixes antes mesmo de terminar a pescaria, e ao pegar o meu quinhão, surpreendi-me em perceber que o peixe estava bastante cru. “Você não quer?” – Jonas me perguntou ao perceber meu incômodo com o meu pedaço – “A gente fica selvagem no mato. A gente come cru! Pode me dar!” – e tomando-o da minha mão, abocanhou o pedaço translúcido de peixe.

Essa experiência do cru e do assado em área indígena me remetia às metáforas da cultura e da natureza nas mitológicas de Lévi-Strauss. O cru é a metáfora da natureza, segundo Lévi-Strauss: os animais comem cru, os homens cozido/assado. O quase cru remete à incapacidade de esperar cozer, ao descontrole do desejo alimentar. O que me parece interessante destacar é que nesses dois espaços diferentes – o mato, a aldeia – a comida era a mesma, comia-se peixe, o que cambiava era sua preparação – o que mudava eram os homens. De fato, em minhas viagens pelas aldeias os indígenas me avisaram diversas vezes que ficavam selvagens nos acampamentos, e que eu me cuidasse, pois “nós podemos entrar na sua rede de noite”. A incapacidade de conter os desejos sexuais era também uma marca destes estados selvagens, os acampamentos, as expedições pelo mato. Considerando que o comportamento adequado à aldeia é um tipo de caminho do meio, estar no mato implicava um desequilíbrio passível de gerar transformações.

Dentro das aldeias do TIX, os indígenas baseiam sua alimentação na roça e a comida do branco entra complementarmente (Horta, Bechelany, Gauditano & Gasparini, 2017). É comum que os mais velhos não consigam comer comida de branco – que não se “acostumem”. A comida de branco não é apenas outra comida, mas é sobretudo, outro modo de comer. Quando eu investigava sobre a incapacidade manifesta por alguns indígenas de comer comida de branco, seja no presente ou no passado, era comum que me relatassem não conseguir comer por conta do tempero. Mais uma vez, além da diferença da comida e de como se come, está a diferença da preparação: a cidade tem outro tipo de gente em relação ao mato e à aldeia. Se na

medida em que come cru uma pessoa se torna selvagem, na medida em que come temperado uma pessoa se torna branca. O tempero é o signo da comida branca. O que define a cidade não é o frango, mas sobretudo, o que as pessoas fazem com ele. O frango moqueado tem em si algo indígena: o preparo diz das pessoas como fruto daquilo que elas comem. Mas o frango cozido no fogão com tomate e cebola, dentro de uma panela de metal, é sem dúvida uma comida de branco. E para acostumar-se a comê-la, adequar-se à perspectiva cidadina, é preciso moldar a língua, o paladar, é preciso engajar-se na cidade e transformar-se com essas novas experiências.

C. Os brancos são muitos

No tempo dos Villas Bôas e naquele que os precedeu, os parque-xinguanos pouco sabiam sobre os brancos, ancorando suas percepções nos encontros que tinham com eles em seus territórios originários. Nas últimas décadas, porém, a aproximação das cidades permitiu aos parque-xinguanos um acesso privilegiado a estes seres imprevisíveis. Enquanto especulavam sobre as normas que regem a vida em Canarana e me narravam a miríade de coisas que aprenderam junto aos brancos, alguns parque-xinguanos que conheci na cidade me diziam serem verdadeiros antropólogos, como que desafiando meu ofício. De fato, hoje, os parque-xinguanos adquirem seus conhecimentos sobre os brancos através de suas próprias experiências na cidade e a intensidade de suas investigações os fazem tão mais antropólogos do que eu poderia algum dia pretender ser. Para um parque-xingano, conhecer uma pessoa, seja ela quem for, demanda compartilhar com ela alguma coisa, mesmo que apenas um espaço-tempo específico, algo que aproxima seus corpos contendo em alguma medida o perigo que o *outro* representa para si. Ainda que a imagem que os parque-xinguanos fazem dos brancos seja algo misteriosa e cheia de potências, os não-indígenas da cidade não figuram como epítomes da alteridade para os indígenas em Canarana. As posições por excelência da alteridade e do perigo são ocupadas pelos bandidos, grandes propagadores do mal, quer eles sejam indígenas, quer eles sejam brancos. A organização conceitual parque-xingana confere aos brancos um lugar especial, mas não prototípico da diferença.

O bandido se esconde tal como o feiticeiro e importa menos que eles sejam brancos ou indígenas, que o caráter de absoluta maldade de suas ações. É o mal que faz

dos bandidos – e aqui enquadram-se também os feiticeiros – as figuras mais temidas, e tidas como mais *outras* pelos parque-xinguanos em Canarana, diferente do que se passa em muitos outros contextos onde o branco ocupa esta posição de maneira inequívoca (Bashkow, 2006; Calavia Sáez, 2006; Gordon, 2006). A pessoa criminosa, esquiva e mentirosa, seja ela branca ou indígena é mais perigosa. Há aqui uma implicação importante dessa percepção: os brancos, assim como os parque-xinguanos, são muitos, e essa pluralidade é fundamental para a maneira como os indígenas em Canarana os percebem e os conceituam.

Vistos de perto, os brancos são muitos, dotados de alteridades extremamente específicas: seus corpos se diferem e seus conhecimentos, portanto, também. Em suas viagens, os parque-xinguanos conhecem os grandes arranha-céus, mas também a miséria das grandes cidades, um cenário que os assusta e inquieta. Soube de algumas situações em que indígenas do TIX foram a São Paulo acompanhados de funcionários brancos do ISA – ONG que atua na região – e que ao ver os moradores de rua perguntavam, comovidos, se não podiam levá-los para a aldeia, para sanar-lhes a fome e as mazelas do corpo. Os brancos não são todos iguais e a cidade escancara esta realidade desigual. Assim como os humanos do TIX, os humanos da cidade também se caracterizam por costumes extremamente diferentes entre si, por seus *ügühütu* distintos, para usar mais uma vez o vocábulo karib recolhido por Fausto entre os Kuikuro aldeados do alto Xingu.

A complexidade interna à categoria de branco se expressa a todo o tempo nas experiências parque-xinguanas na cidade de Canarana. Dentre os funcionários do ISA que vivem ali, por exemplo, há alguns vegetarianos que, para espanto dos indígenas, recusam até mesmo peixe. Há também uma moça de descendência japonesa, que em área indígena, já se aventurou a comer peixe de rio cru com pauzinhos que ela mesma esculpiu. Suas línguas demonstram um paladar estranho, adepto a comidas de passarinho – como os indígenas chamam em chacota a granola que os indigenistas sempre levam consigo –, e também se enrolam em sotaques do interior de Minas Gerais e São Paulo, bastante distintos dos sotaques dos outros não-indígenas de Canarana, gente vinda do sul e do nordeste do país. Distinta também é a pele dos indigenistas, branca, porém morena de sol. Eles são poucos, mas passam boa parte do ano em área indígena e os parque-xinguanos na aldeia e na cidade os conhecem muito bem.

Quando da festa de vinte anos da ATIX, em 2016, eu, minha amiga Sarah Kuikuro e alguns outros poucos indígenas, logramos uma carona no transporte do ISA até a festa na aldeia Moygu do povo Ikpeng. Viajamos de ônibus até a beira do rio Suiá-Miçu, afluente do rio Xingu e, no meio da viagem, alguém exclamou que a camisa de um dos funcionários do ISA estava furada. No ônibus, brancos e indígenas riram da descoberta do furo, incluindo o homem da camisa furada. Sarah Kuikuro ria também e chamou a atenção de todos no ônibus – em sua maioria brancos, repito – para mostrar um furo que ia um pouco escondido em seu vestido, mas que ela agora colocava em evidência. Naquele contexto, para minha surpresa, tudo se passava como se ter um furo no vestido a aproximasse daquele branco indigenista, a dotasse de afecções do tipo dos brancos do ISA, uma gente um tanto rara – estranha e incomum –, mas bastante rica em relações e influências e com acesso fácil a São Paulo, Brasília, e outras cidades por excelência, pessoas que possuem relações de família e amizade na cidade grande. Ter um furo no vestido, naquele contexto, era curiosamente o índice de uma transformação produtiva, que não fazia de Sarah uma branca inespecífica, mas uma branca adequada a situação em que nos encontrávamos, nós que ocupávamos uma posição algo estrangeira dentro do ônibus dos funcionários do ISA.

Os gaúchos da cidade, por sua vez, frequentam as churrasarias e enchem seus pratos de carne de boi, mistura e salada. Comer folhas cruas é um costume branco que os indígenas consideram exótico e em nossas conversas muitas vezes os parque-xinguanos se comparavam aos brancos dizendo estarem acostumados a comer salada. Nos restaurantes eles me exibiam seus pratos com orgulho, mostrando a carne de churrasco e os vegetais, afirmando que eram “igual gaúcho”, pois comiam como eles no restaurante. Mistura, ou seja, arroz, feijão e macarrão, é uma comida de branco, mas não diferencia brancos entre si, de modo que no contexto da cidade, nós no restaurante, comer mistura é a parte dada da situação: gaúcho ou indigenista, vegetariano ou carnívoro, todo prato servido na cidade é preenchido de mistura e algumas coisas mais. Essas “coisas mais” diferenciam os brancos entre si e eram elas que os indígenas exibiam como marcas da diferença que produziam em seus corpos nos restaurantes de Canarana.

Os gaúchos também falam com o acento puxado das terras do sul e seus corpos, muito brancos, ficam vermelhos ao sol. Os cabelos são lisos, como o dos indígenas, mas

tal como os olhos, são desbotados e sem cor. Vão à Igreja toda semana, na mesma hora de sempre; tomam tereré (uma mistura de chá mate e suco doce de limão); e assistem televisão. Como vimos no capítulo 6.D, os parque-xinguanos costumam dizer que os gaúchos, em geral, tratam os indígenas com desdém, se referindo à economia de olhares da cidade. Todo indígena, porém, é capaz de narrar alguma exceção a esta regra geral, algum amigo gaúcho generoso, que lhe dá presentes e lhe trata com respeito. Assim, Francisco Nahukwá, um homem idoso que conheci no TIX, conta que os gaúchos são terríveis, que o tratam mal por ser indígena, que não o olham na rua. Mas apesar disso, ele tem um amigo na cidade, muito amigo, um gaúcho dono de padaria. Este o trata bem e quando Francisco vai a Canarana, algo que entendi ser bastante raro, o gaúcho oferece rosca, pão e refrigerante para ele, de graça, pois eles se gostam muito. O gostar domestica o branco, mas eles não se fazem parentes, se fazem amigos – era essa a relação que Francisco me dizia ter com o homem branco que ele tanto admirava. A oferta de comida não era uma partilha, era um presente, eles não comiam juntos, Francisco apenas levava as coisas para si. Como vamos vendo, a amizade é um dos principais termos usados para definir as relações de proximidade em Canarana.

As relações comerciais entre brancos e indígenas são outra importante forma de relação no contexto citadino. Os parque-xinguanos tinham muito gosto em fazer compras com representantes de produtos, vendedores porta a porta. Estes vendedores sustentam suas vendas em suas relações: vendem a prazo e a única garantia de que a pessoa honrará sua dívida é a relação que há entre os dois. Por isso, os vendedores mantêm as relações com seus clientes para além do dia da venda e dos subsequentes dias do pagamento, algo que não acontece quando as dívidas são feitas em lojas. Há muitos vendedores desse tipo em Canarana: representantes de joias e semi-joias, de produtos de higiene e beleza, de redes para dormir, de vestidos, de *lingeries* e uma variedade enorme de outros produtos. Algumas lojas de comerciantes antigos logram também personificar suas transações comerciais e seus estabelecimentos são preferidos pelos indígenas em compras. Nessas lojas, o trato com os indígenas é muito mais amigável e os preços são negociados a cada produto, havendo pelo menos alguns centavos de desconto, que dão um ar particular à transação. A negociação dos preços é um momento importante, pois é ali que a relação é colocada à prova. Todo desconto,

todo brinde, é um indício de generosidade e cuidado que remete às relações positivas de proximidade.

Na cidade há também nortistas, que é como os gaúchos chamavam toda a gente que vem dos estados que ficam ao norte do Rio de Janeiro e São Paulo, majoritariamente nordestinos e mato-grossenses (Cardoso de Oliveira, Luís R., 1981 :68). São uma gente de pele negra ou morena escura, de cabelos mais crespos e, diferente dos gaúchos e dos indigenistas, não costumam frequentar os restaurantes. Eles são figuras importantes na formação da cidade e estão em Canarana desde antes dos indígenas começarem a frequentá-la. São sobretudo os nortistas que ocupam os trabalhos de braçais em Canarana, conhecidos ali como trabalhos de peão: na época da formação da cidade, Esterci afirmava que a “maior parte dos peões é composta por nordestinos que vêm tentar a sorte no Norte Mato-Grossense, iludidos pelas estórias de boas condições de trabalho e fortuna” (1977 :136-160 *apud* Cardoso de Oliveira, Luís R., 1981 :51). O ideal estético alto-xinguano vai expresso no mito de origem: os cabelos pretos e muito lisos, as panturrilhas inchadas, o corpo branco³. Estes são critérios importantes de avaliação das pessoas para os parque-xinguanos e os nordestinos se afastam mais deste ideal que os gaúchos.

Esta sucinta apresentação das diferenças no corpo, na língua, no cabelo e no comportamento dos brancos não pretende apenas alimentar um inventário onde os tipos distintos de gente se diferenciam simetricamente. O intuito aqui é dedicar esta sessão às formas pelas quais os parque-xinguanos organizam conceitualmente suas experiências no ambiente urbano de Canarana, sobretudo quando assumindo a perspectiva branca que este espaço estabiliza. A diferença entre os brancos da cidade de Canarana não se dá por um afeto igual àquele que diferencia os índios no TIX: o principal marcador da diferença na cidade é o trabalho, ocupação a que uma pessoa se dedica para conseguir dinheiro. Ainda assim, o modo relacional pautado em escalas de intensidade preserva-se como marca do procedimento criativo parque-xinguano. Mais do que construir um inventário de brancos – que são tantos, tão diferentes – os parque-xinguanos organizam sua experiência na cidade de Canarana numa escala relacional que

3 Para uma referência mítica deste ideal estético no alto Xingu ver (Basso, 1987 :29-78).

avalia a qualidade – isto é, a produtividade, o potencial diferenciante – dos trabalhos que estes não-indígenas realizam.

De fato, para ficar em Canarana é preciso trabalhar. Os parque-xinguanos que não ocupam cargos nas instituições voltadas para os interesses indígenas, como a FUNAI e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), empregam-se geralmente na construção civil, na limpeza e jardinagem das ruas e na lavoura, trabalhos que devem ser realizados sob o sol, de 9 às 18h, sem descanso. O trabalho braçal não molda a língua, nem aguça os ouvidos para o português; não permite aprender as regras “do papel”, grande arma da política dos brancos; demanda pouco trejeito social específico à cidade e dá pouco acesso aos bens tão desejados, pois paga mal. O trabalho braçal não transforma os indígenas como eles gostariam. Trabalhar sem trégua sob o sol é, pois, para os parque-xinguanos, o pior dos cenários: um trabalho de “peão”, um sofrimento.

Um homem karib do alto Xingu com quem eu costumava me encontrar no CCC, conseguiu um trabalho temporário como pintor, de modo que nos desencontramos durante alguns dias. Quando finalmente coincidimos nossos caminhos, ele me contou sobre seu trabalho e me disse: “olha minha pele, eu estou preto. Na aldeia, essa hora [eram 11h da manhã] eu só ficava na casa. Eu era bem branco”⁴. A pele negra ou bronzeada é associada ao trabalho pesado e era comum que os indígenas do TIX que trabalhavam em Canarana fizessem comentários depreciativos sobre si mesmos, onde eles comparavam a cor de sua pele ao chegar à cidade e a cor de sua pele após algumas semanas de trabalho sob o sol. Os parque-xinguanos também faziam brincadeiras depreciativas quando, em nossas andanças, encontrávamos outro indígena trabalhando na rua. Além disso, mesmo quando eram eles mesmos que trabalhavam na construção civil como ajudantes de pedreiro ou nos serviços de limpeza do município, referiam-se a si mesmos como peões e enfatizavam que aquele era um emprego temporário, que pretendiam juntar algum dinheiro e abandonar aquele trabalho. Eu também era alvo de comentários jocosos em que eles diziam que cheguei branquinha a Canarana, mas que, andando o dia todo no sol quente “como peão”, já tinha a pele escura.

Estes são trabalhos menores e os indígenas estão seguros de que alguns não-indígenas, os “chefes” ou “doutores”, trabalham apenas sentados numa cadeira grande

4 Os alto-xinguanos não escondem o seu desgosto pelas peles queimadas de sol, quão menos pelas peles escuras e negras.

dentro de uma sala com ar condicionado e que ganham muito mais dinheiro, prestígio e habilidades para tal. O peão se submete ao sol e aos mandos de um patrão duplamente branco, não-indígena e não-queimado de sol, e o que ganha com isso não o permite se colocar em posição de simetria com o seu chefe. Para os parque-xinguanos, o trabalho de peão não agrega potências capazes de render ao sujeito nenhum tipo de prestígio, não aumenta o alcance de sua voz, não faz nem brancos nem indígenas lhe escutarem, quão menos seguirem seus passos. As expectativas das comunidades em relação aos indígenas que vão para a cidade é que eles desenvolvam habilidades e relações que os permitam “conseguir alguma coisa” para aqueles que permanecem nas aldeias. Para tal, não basta ir para a cidade de Canarana, é preciso que eles tenham acesso aos modos de relação dos brancos chefes, moldem a boca para língua portuguesa, aprendam o que os brancos escondem em suas palavras para além de seus significados literais, saibam usar os papéis. Apenas trabalhos que proporcionam saberes desse tipo são valorizados. O indígena que na cidade se faz peão, não volta para a aldeia com mais prestígio do que quando saiu, pois ele não vive algo que o permita ajudar a comunidade depois nos inevitáveis contatos com o Estado e com os brancos.

Certa vez, escutei um homem kawaiweté conversando com Laila Kamayurá no intervalo de uma reunião na ATIX. Ele dizia para Laila sobre a importância de colocar a valorização da educação nas aldeias como uma pauta institucional, de incentivar os alunos a terminarem seus estudos dentro do TIX, evitando assim a saída dos indígenas em idade escolar. Ela escutava com atenção. “Os estudantes estão na cidade, carregando saco de cimento nas costas” dizia ele. E continuava:

Assim não pode. Não pode se rebaixar. Eu quase fui para a fazenda, trabalhar. Mas escutei minha família e não fui. Estudar na cidade é muito ruim. Eu quero ver os indígenas ocupando cargo de doutor, no banco, na empresa, até de advogado. Mas só tem peão. (Homem kawaiweté, junho de 2014)

A conversa entre Laila Kamayurá e o homem kawaiweté opunha duas possibilidades de engajamento com o espaço urbano, marcando a importância da diferença entre elas. Uma na qual o indígena na cidade se transformava em doutor – trabalhando nos bancos, nas empresas, nos escritórios –, outra na qual o indígena se transformava em peão – trabalhando pesado sob o sol, nas fazendas e ruas de Canarana. Em ambas as possibilidades os indígenas se engajavam no espaço urbano, mas a

transformação em doutor era produtiva, multiplicava exponencialmente os afetos mobilizados pela ocupação. O doutor tinha os meios e as qualidades necessárias para ajudar a comunidade e produzir mais parentes indígenas para si, para se colocar numa posição privilegiada em suas relações com os brancos e extrair daí a experiência da língua, dos computadores, dos papéis. Sobretudo, o doutor tinha maior controle sobre si, sobre a sua vida, o que o permitia retornar quando quisesse para aldeia e transitar entre as perspectivas em jogo.

Já o peão trabalha pesado, longe da leitura e da língua portuguesa, produzindo com o suor de seu corpo uma transformação improdutiva, a partir da qual poucas diferenças são produzidas. O peão não tem o controle de seu trabalho, pois se submete aos mandos de outrem, nem tem controle sobre suas transformações: sem conseguir se engajar de maneira produtiva com o espaço urbano, o desencaixe de sua perspectiva com aquela estabilizada pelo espaço tem consequências drásticas em sua vida. O peão dificilmente conseguirá, um dia, caso queira, retornar para sua aldeia. O prejuízo de sua capacidade de transição entre as perspectivas advém do fato de ele não conseguir viver plenamente nem a perspectiva branca – pois não tem o dinheiro e não desenvolve os afetos (a língua, as habilidades do papel) para tal –, nem a perspectiva indígena – pois sem conseguir “ajudar a comunidade”, acionar sua perspectiva indígena, aos poucos ele perde a capacidade de se acostumar com à aldeia outra vez. Sem desenvolver seu corpo na cidade como um corpo de branco doutor, a chance do indígena se confundir, de abrir a própria barriga, é enorme.

O peão não pode vestir-se como o patrão, comer como ele nos restaurantes, comprar como ele nas lojas, dirigir os carros grandes, pois essas coisas demandam dinheiro e o que ele recebe é muito pouco, tendo em vista as despesas da cidade. Existe uma miríade de posições cidadinas atualizáveis, de variações dentro da categoria de branco, sujeito por excelência do universo da cidade, e não apenas uma delas está em jogo quando os indígenas se deslocam de suas aldeias em direção às cidades. Logrado o engajamento, é preciso cuidar para que ele produza uma transformação produtiva, isto é, capaz de se diferenciar outras vezes, de trafegar entre as perspectivas, de oscilar pontos de vista, de experimentar espaços distintos. O branco é o não-indígena da cidade, alguém que se define por seu trabalho e usando esse critério é preciso distinguir destarte dois tipos de brancos, assimétricos em valor. O branco por excelência, o *branco*

do branco, para parodiar a expressão de Mehinaku (2010) citada inúmeras vezes nesse trabalho, é o não-indígena cujo trabalho não lhe expõe ao sol durante todo o dia e cujo salário lhe permite acesso às coisas boas, bonitas e bem-feitas – o branco chefe, o branco doutor.

A percepção indígena de que no mundo dos brancos é o trabalho que define o homem é uma percepção apurada. O trabalho equivaleria, talvez, à dieta no contexto indígena: ela não diz tudo, mas diz muito sobre aquilo que alguém é. Numa viagem de barco até a CTL Leonardo, no alto Xingu, um rapaz wauja me perguntou: “Amanda, você come jacaré?” Eu respondi que não e perguntei se ele comia. “Eu não sou kîsêdjê” foi sua resposta. A dieta é uma das marcas importantes de diferenciação entre os indígenas do TIX: os Kîsêdjê comem jacaré e, assim como os Kawaiweté e Ikpeng, comem também carne de caça. Os alto-xinguanos, por sua vez, restringem sua dieta ao peixe. Este atributo tem sim algum valor na cidade, mas não é forte como na aldeia. Nos supermercados tudo parece ser acessível aos compradores e a quantidade de dinheiro que uma pessoa tem determina, em boa medida, o que ela vai comprar de “diferente”, ou seja, além da mistura básica. Na cidade, desde a perspectiva branca, o trabalho e o dinheiro dizem mais que os outros tantos critérios possíveis de diferenciação e os parque-xinguanos sabem disso.

Há aqui, entretanto, um novo equívoco. A ideia de que o trabalho é o principal critério de diferença entre os brancos é apreendida pelos parque-xinguanos em termos de afecção: para os indígenas a importância atribuída ao trabalho diz da modulação corporal, fisiológica, que esta atividade diária opera. Para os brancos, porém, a diferenciação pelo trabalho se pauta em critérios meritocráticos, de técnica e saber, e também, é claro, em critérios classistas. Para os indígenas, porém, mais do que avaliar segundo determinados critérios cada uma das profissões, o que se faz é trafegar dentro de um espectro relacional que vai do peão, do trabalho menos valorizado, menos produtivo e produtor de diferenças, ao doutor, o trabalho que mais estende a pessoa que nele se engaja, que mais produz diferenças em seu corpo e que mais garante o controle diante dessas transformações. Num ambiente em que se espera que todo homem adulto trabalhe, como é o caso do ambiente de Canarana, o espectro peão-doutor serve a avaliar os homens em perspectiva branca – brancos ou indígenas – comparando-os entre si. Assim, o doutor é sempre doutor para alguém e o mesmo pode

se dizer do peão. O caráter de afecção do valor do trabalho e o espectro relacional que ele determina tornam o entendimento indígena sobre a diferenciação social na cidade bastante particular em relação ao entendimento dos brancos que se utilizam do mesmo critério.

Essa percepção parque-xinguana a respeito da diversidade da alteridade dos brancos inclui uma hierarquia entre as diferenças – mais uma vez, a percepção que os indígenas têm dos brancos é apurada, pois a hierarquia reflete aquela dos sistemas de valores brancos e ocidentais, e associa nesse esquema também o dinheiro. Sendo assim, os brancos de trabalhos menos valorizados são pobres e disfrutam de uma menor rede de influências. Ao contrário, o doutor realiza atividades de chefe usando da palavra falada e da palavra escrita, com computadores e documentos, tudo isso sentado em sua sala climatizada. Ele faz relações com outros chefes, doutores e pessoas influentes, e é capaz de acionar suas redes de relações em ordem de conseguir vantagens, projetos, dinheiro: sua ação não têm os limites claros que as ações dos peões têm. Ele é capaz de resolver problemas, de acionar relações, de comprar bens e sobretudo serviços que demonstram a extensão da sua pessoa. Os parque-xinguanos chamam essas ocupações de “empregos de doutor” e esperam que os empregos nas instituições – Associações, FUNAI, DSEI – sejam desse tipo e se esforçam por fazê-los ser. Nessas ocupações eles fazem relações com outros chefes e pessoas influentes, diante de quem se colocam em posição de simetria. Como mencionei no último capítulo, quando um homem kuikuro assumiu a presidência da maior associação pluriétnica do TIX, ele demandou uma cadeira de encosto alto e embelezou a sede com sofás e quadros de fotos. Era importante que aquele cargo, o de presidente, agregasse o máximo de potências à sua pessoa, que ele fizesse do novo presidente, um chefe de verdade: ele investia na forma-conteúdo, indissociáveis, que o seu cargo implicava.

O trabalho é o marcador da diferença entre o peão e o doutor, e o valor deste marcador é puramente relacional. A má avaliação que os indígenas fazem do peão não se deve puramente ao trabalho que ele exerce, mas ao contexto em que este trabalho é realizado e à posição social que ele implica. Roçar não é algo intrinsecamente ruim; capinar, jardinar, tampouco. Na aldeia, todos os homens, a despeito de sua posição, realizam atividades como essas. Exercidas na cidade, entretanto, essas atividades se tonam signo de sofrimento. A oposição relevante aqui, portanto, não é aquela entre o

peão da cidade e o indígena aldeado, mas entre o peão e o doutor, duas imagens de branco que rivalizam entre si nos contextos relacionais citadinos em que a transformação em branco está em pauta. É apenas no contexto indígena de diferenciação entre devires-brancos que o peão e o chefe ou doutor podem emergir e se contrapor.

Sendo puramente relacional, para um parque-xinguano, a posição de peão não é exclusiva para o sujeito de labutação pesada. Se no trabalho, sob o sol quente, o indígena sofre, ele de fato ocupa a posição de peão. Mas a despeito do trabalho que realiza, se em sua casa na cidade, o parque-xinguano sente fome de beiju ou de farinha, alimentos tradicionais no TIX, e não pode se saciar, ele sofre também; ele ocupa uma posição de peão. Numa das visitas que fiz ao TIX, um homem kalapalo, professor, me dizia: “eu sou peão da escola”. Queria dizer com isso que não tinha poder de decisão nos assuntos da escola – que não tinha controle sobre si ou sobre seu trabalho de professor.

Conheci alguns brancos que recebiam jovens parque-xinguanos em suas casas, enviados por sua família para que pudessem estudar nas escolas públicas de Canarana. Seus pais aldeados entregavam a estes brancos uma quantia previamente combinada ou o cartão de seus benefícios sociais em pagamento pela estadia do jovem estudante. Se o branco em questão não cuida do indígena ou o explora, o jovem parque-xinguano se vê numa posição de peão. A marca do peão é o sofrimento e a falta de controle sobre si: a incapacidade de saciar a fome por beiju, de adquirir os bens que deseja, de mudar seu destino, de optar por ficar à sombra. Mas tanto o sofrimento quanto o controle sobre si, são, obviamente, apenas uma perspectiva possível sobre a vida – a posição é instável e aqueles que sofreram, podem, em outros contextos, assumir outras perspectivas sobre suas experiências. Quando, a despeito de sua ocupação laboral, o indígena se coloca na posição de falante de português (em oposição a alguém que não o é), de usuário das benesses da cidade (em oposição a um indígena aldeado), de estudante do sistema branco de ensino (em oposição a quem frequentou apenas a escola indígena, ou nem mesmo ela), ele ocupa uma posição de doutor.

Colocar-se em posição de simetria com os chefes e os doutores brancos engrandece, prestigia e aquele que ocupa essa posição pode reassumir sua perspectiva indígena noutro momento, ajudando a comunidade, atualizando suas relações com os

parentes aldeados e mostrando-se apto a voltar para a aldeia depois. As experiências na cidade desencadeiam uma série de transformações nas pessoas parque-xinguanas e neste cenário citadino a intenção dos indígenas não é ser chefe à maneira branca – o que se espera é ser chefe branco à maneira indígena, igualmente magnificado, poderoso e sob o controle de si. A condição da paz entre os 16 povos distintos do TIX é a autonomia entre as partes. Havendo uma assimetria explícita entre “peões” e “doutores”/“chefes”, a relação que se instaura entre eles é necessariamente uma relação de predação, de guerra, onde a perspectiva de um, do predador, se impõe à perspectiva do outro, sua presa; onde apenas um dos sujeitos pode manter-se no controle de sua transformação. O peão nada mais é que um porco para o chefe onça. Mas a criatividade parque-xinguanas não pretende atualizar sua relação na cidade como predação. O pacifismo no alto Xingu vem dizer que não há positividade possível na guerra: a guerra não agrega potência, não magnifica, não traz nomes, cantos ou posições (Vanzolini, 2010; Guerreiro, 2012a). Os parque-xinguanos que estão em Canarana almejam uma posição simétrica entre indígenas e chefes brancos, sem que isso implique nenhum tipo de dano à sua indianidade.

D. Preocupação com a imagem

Sentado na mesa de madeira dos fundos da ATIX diante de seu computador pessoal, um chefe kawaiweté em trânsito pela cidade me dizia que a presença de indígenas do TIX na cidade havia crescido muito e que ele estava muito preocupado com esta situação. Falava que, em Canarana, os indígenas só trabalhavam como peões e que ele via indígenas parque-xinguanos na rua mexendo nos lixos – algo que eu vira duas únicas vezes ao longo de todo o ano de 2014 e em ambas as ocasiões eram mulheres bem velhas, já carentes de vergonha, notavam os indígenas. Falou também que no carnaval os indígenas catavam latinhas para vender por alguns trocados. O chefe kawaiweté dizia se sentir envergonhado com essa situação que, segundo ele, maculava a imagem do indígena, fazendo com que os brancos pensassem que são miseráveis. Era como se ele me dissesse: “os índios não são miseráveis!”. E continuava dizendo que estes indígenas que se submetem a posições tão inferiores deveriam voltar para a aldeia, onde tudo é de graça, ao invés de permanecer ali naquela decadência. Tal qual o homem kawaiweté que conversava com Laila Kamayurá na última sessão, o chefe me dizia agora

que os indígenas podem ir para a cidade trabalhar como patrões, ser médicos e advogados; mas não catar latas e remexer lixos. Se não podiam se colocar numa boa posição na cidade, melhor que retornassem para a aldeia.

Como desenvolvi no capítulo 5.B, a parentela aldeada legitima ou não a presença de um indígena na cidade dependendo da maneira como avalia as ações daquele que se deslocou. Basicamente, tendo essa pessoa uma forte rede de apoio, outros indígenas entenderão que o deslocamento dela visa ajudar a comunidade, conseguir alguma coisa para os parentes da aldeia; caso a rede de apoio seja frágil, suas ações serão avaliadas pelos indígenas como voltadas apenas para benefício pessoal do sujeito que se deslocou. Este é o primeiro critério que se coloca para a avaliação da legitimidade daqueles que rumam para Canarana, mas na medida em que a pessoa permanece na cidade, ela precisará manter o apoio de seus parentes atual. Um critério importante para a manutenção das relações com os parentes aldeados é o tipo de trabalho que o indígena realiza na cidade. Os parque-xinguanos criticam uns aos outros por ocuparem empregos ditos “de peão”, empregos de construção civil, de agricultura, de limpeza: criticam a pele queimada de sol, o esforço físico no trabalho. Da profissão de gari, dizem mexer com coisas sujas. Um homem que trabalhava como Agente Indígena de Saneamento (AISan) numa aldeia do alto Xingu, me dizia horrorizado que no seu treinamento vira fotos do sistema de esgoto da cidade e que pretendia largar o trabalho antes que no Xingu fossem feitos esgotos também. A repulsa pelos dejetos marcava sua fala do início ao fim.

Em geral, os parque-xinguanos, no TIX ou na cidade, criticavam essas profissões, pois elas refletem engajamentos desvantajosos, pouco ou nada produtivos, com o mundo dos brancos. Os indígenas que ocupam posições de peão não são tidos como pessoas capazes de retornar à aldeia, de ajudar aos parentes e sua presença na cidade não é avaliada pelos parentes como um investimento legítimo. Os trabalhos de doutor e de peão referem-se ambos a engajamentos com o espaço urbano e a transformação corporal que cada um desses implica é bastante diferente, sobretudo no que tange à produtividade dessas posições. O peão é inócuo para os que estão na aldeia: suas ações não alcançam as ações de lá, sua influência não alcança as pessoas de lá, suas relações não se estendem até lá. Os doutores são pessoas maiores, mais respeitadas, mais

influentes, pessoas com relações estendidas, magnificadas. O peão é, por sua vez, uma pessoa menor.

Kaitsalu Nahukwá, mãe do menino falecido em um atropelamento na zona rural de Canarana, ficou todo o período do luto reclusa em sua aldeia e após a realização do ritual mortuário de seu filho e do recebimento da indenização pela sua morte trágica, mudou-se com sua família e a família de seu irmão Pako para a cidade. Como já mencionei, desde a morte do filho, o marido de Kaitsalu, pai do rapaz, ficara muito triste e passava longos períodos viajando a trabalho. Trechos desta história vão narrados nos capítulos anteriores. Os irmãos nahukwá chegaram diretamente numa casa que o advogado os ajudou a comprar, acompanhados dos dois filhos de Kaitsalu, além da esposa e filha mais nova de Pako. A casa ficava na periferia da cidade, próxima ao Centro de Cultura e Convivência do Xingu (CCC) que, como disse, serve de casa de apoio para os indígenas alto-xinguanos em trânsito. Quando visitei a casa pela primeira vez, poucos dias depois da mudança, não havia ainda nenhum móvel e eles estavam fazendo algumas reformas – trocando o portão, a fossa, as janelas e reformando um banheiro do lado de fora. As reformas que mais os interessavam eram a troca do portão frontal e a construção de um muro alto, grosso e de tijolos, na frente da casa, cobrindo toda a visão dos que passavam do lado de fora. Kaitsalu e Pako insistiam na importância do muro e as crianças corriam estremecidas quando passava alguém diante do vazio devassado onde seria o portão seria instalado.

Quando perguntei o porquê de um muro tão alto, Pako me disse, sem pestanejar, que era para proteger do bandido. Depois de um pouco de silêncio e reflexão, ele completou: “bandido indígena”. Ele se referia aos feiticeiros. Como desenvolvi no capítulo 6.D existe uma continuidade entre o mal que acontece entre os brancos – os ladrões, assassinos e usuários de drogas – e o mal indígena – os feiticeiros, os fofoqueiros, os invejosos. De fato, não era apenas de feiticeiros que Pako e a família pretendiam se esquivar, mas de qualquer expressão de mal, inveja, fofoca, roubo e cobrança dos parentes – isso tudo que eu venho chamando ao longo da tese de “mal em sentido amplo”. Numa tarde, antes da reforma do muro e do portão serem concluídas, eu conversava com Pako e Kaitsalu no terraço que ficava ao lado da casa, bem na frente da rua e de onde o portão ia ser colocado. Eles me contavam sobre alguns de seus vizinhos, “primos” Pako disse primeiro (cf. capítulo 6.C), e sobre as dívidas que

havam contraído. Compraram *tapperwares* de uma vizinha revendedora fazendo uma dívida de mais de 400 reais e Pako ostentava no pescoço uma corrente de ouro, fruto de outra dívida com outro revendedor.

Cada um de nós se sentava numa cadeira de plástico, eles ocasionalmente se levantavam para buscar as coisas que haviam comprado e que gostariam de me mostrar. Foi então que passou pela rua da frente, diante do espaço devassado onde seria colocado o portão, um caminhão com a carroceria repleta de indígenas alto-xinguanos que deixavam o CCC e rumavam provavelmente até um dos portos no rio Culuene, a partir do qual eles chegariam de barco às suas aldeias. Nesse momento, em reação à passagem do caminhão, Pako, que estava de pé, correu até o muro lateral da casa e colou-se na parede, o peito e a barriga grande estatelados, o rosto virado para o lado, como se de súbito ele fosse fino como uma folha de papel e pudesse se esconder por aquele movimento. O sobressalto de Pako garantia a seriedade de sua performance. Ele obviamente não foi mais rápido que os olhos dos indígenas amontoados no caminhão e, mesmo que o fosse, a maneira como se escondeu, colando-se no muro lateral, era absolutamente ineficaz. No segundo em que se soltou da parede explicou-me que não queria ser visto, não queria que ninguém soubesse que ele morava ali, pois já bastava toda a inveja que recaía sobre sua pessoa e sobre sua família. O ar de comédia – Pako, gordo, tentava ocultar-se colocando-se de lado – desaparecia quando ele dizia dos perigos dos quais sua ação pretendia protegê-lo.

Em Canarana parecia-me haver uma preocupação maior por parte dos indígenas em performar sua preocupação diante da possibilidade do mal – afirmando-a com palavras e deixando evidente no discurso que se está atento – do que em levar a cabo este princípio do cuidado absoluto. Na medida em que é impossível livrar-se do mal, o esforço em mostrar-se precavido é provavelmente mais útil que o esforço em livrar-se dele. É praticamente impossível viver em estado perpétuo de paranoia, preocupando-se com cada rastro, com cada passo, com cada olhar. O mal está em toda parte e se é tão difícil evita-lo a todo momento, é importante que pelo menos manifeste-se o respeito diante dele, isto é, o cuidado e a precaução. Mesmo as mulheres que deixavam suas casas para fazer moitará com indígenas de outras regiões do TIX me diziam não visitar ninguém, lembremo-nos. Ainda que, como vimos, os momentos de moitará não configurassem exatamente visitas, o discurso das parque-xinguanas anunciava uma

atitude precavida que já fazia parte de sua precaução. Lembremo-nos também de um caso narrado no Primeiro Compêndio de Casos n.3, sobre um homem matipu que conheci no IPEAX e que me dizia viver escondido. O decorrer do meu trabalho de campo mostrou, entretanto, que praticamente todos os parque-xinguanos em Canarana conheciam seu endereço. Da mesma forma, todos os parque-xinguanos sabiam onde viviam Pako e Kaitsalu, sabiam do dinheiro da indenização, sabiam até mesmo as coisas que eles compravam, as lojas em que iam. As fofocas circulam rápido em Canarana e eu que evitava ao máximo falar sobre os irmãos nahukwá com meus outros amigos indígenas a fim de não revelar os segredos deles, acabava ouvindo inúmeras fofocas a seu respeito. Todos sabiam onde eles viviam, Pako não precisava se esconder. Mas mostrar-se temeroso era parte importante de suas técnicas de evitação do mal.

Há também uma discussão entre forma e conteúdo que remete à essa questão. Quando eu chamo o movimento de Pako em direção à parede de performance, eu não pretendo com isso avaliar seu medo como menos verdadeiro que outros. Kaitsalu não avaliou a ação de seu irmão assim, e Pako tampouco, obviamente, de modo que tudo me leva a afirmar que, entre a performance do medo e o medo mesmo não há distância possível. A performance era a forma dele comunicar seu medo e de se mostrar cauteloso, pois se o mal é o que há de mais terrível na existência, não há medida para a precaução. O mal atinge sobretudo os desavisados, os que não agem com respeito, com generosidade. Era preciso agir com cautela, mas isso não bastava: demonstrar seu medo e respeito diante do mal era mais uma forma de Pako aplicar-se em evita-lo. A maneira como os parque-xinguanos concebem suas experiências não se apoia nessa diferenciação, mas se nutre da influência recíproca entre forma e conteúdo para fazer da performance tão eficiente quanto a ação em si. A relação de influência recíproca entre forma e conteúdo tem consequências também para a preocupação parque-xingwana sobre como os brancos o veem. Se forma e conteúdo se influenciam reciprocamente, ser visto como peão ou como doutor pelos brancos da cidade, atualiza, em alguma medida, essa realidade. Se ser visto como um indígena que respeita o mal é respeitar o mal, podemos imaginar que, na mesma medida, ser visto como peão é ser peão.

No verão de 2014, quando o presidente da ATIX era um respeitado homem kîsêdjê, eu conversava com ele e seu vice – um jovem kuikuro – nos fundos da ATIX. Eu

era recém-chegada ao campo e não tínhamos ainda nenhuma intimidade. Comentavam sobre uma reunião importante que aconteceria no próximo mês em Cuiabá junto a alguns políticos brancos. O jovem kuikuro afirmava que iria à reunião, mesmo não sabendo falar bem o português. O tom era de brincadeira e ele continuava: “é bom não saber falar muito bem. (...) Se não ninguém acredita no que você diz”. O presidente kîsêdjê riu com ele e completou: “tem que falar mais ou menos!”. Os dois me diziam ser preciso manter a proficiência do português num nível médio, sem nunca alcançar a fluência ou a perfeição nas palavras, para que os brancos se acordassem da diferença que havia entre os indígenas e os brancos na reunião. A justificativa do homem kuikuro “se não ninguém acredita no que você diz”, marcava que o modo de falar – assim como o modo de se apresentar, de se vestir, de se portar – implica uma atualização de sua indigeneidade diretamente vinculada à legitimidade de suas demandas. Quem fala um português perfeito é branco e na reunião era importante que eles mostrassem que não eram brancos, que eram indígenas e que por isso tinham demandas políticas bastante específicas.

A situação remete aos indígenas que aparecem ornados e pintados em suas falas públicas em encontros e reuniões com brancos na cidade. Cientes de que a imagem que os brancos fazem deles se atualiza em alguma medida naquilo que eles são, eles tratam de facilitar as coisas e de se mostrar como indígenas da maneira mais evidente possível. Nunes que trabalhou entre os Karajá de Buridina, aldeia que se localiza no perímetro urbano da cidade de Aruanã (GO), relata que as peças de artesanato que estes indígenas produziam eram propositadamente um pouco malfeitas, rústicas, por assim dizer (2012 :212). A situação mostrava não apenas uma adequação ao gosto local. Antes, o que se passava era que o gosto dos consumidores locais dizia de uma ideia de índio, conclui o autor. Para que o artesanato funcionasse como marcador étnico ele tinha de ser malfeito, para que a fala na reunião fizesse os brancos os verem como indígenas produzindo assim uma diferença deste tipo em seus corpos, era importante demonstrar uma certa incapacidade – seja de falar bem, seja de produzir bem – e os índios sabem e exploram isso.

Performar o medo do mal, como o fez Pako Nahukwá, era manifestá-lo de maneira legítima – a performance do medo era o medo em si. Nas reuniões com os brancos, falando um mal português, o homem kîsêdjê e o homem kuikuro performavam

a indianidade, e mais uma vez, a performance era sua indianidade mesma. Por fim, na ocasião do dia Índio narrada no capítulo 8.C, a “apresentação cultural” atualizava a indigeneidade dos bailarinos de maneira similar a uma festa na aldeia, e por isso, o presidente kuikuro, recusava-se a aparecer sem estar ornado adequadamente. O colar era um índice do tamanho de sua pessoa, de suas muitas relações, de sua generosidade, e por trajá-lo, o colar transformava o presidente em uma pessoa maior. A diferença se diferencia, o índice manifesta e transforma.

Como venho insistindo, para um parque-xinguano, a posição de peão é uma posição menor. Ela implica a ausência de controle sobre si, sobre seu corpo e sobre as transformações nas quais ele se engaja; implica o trabalho compulsório, que é como os parque-xinguanos concebem todo trabalho regrado por terceiros que não respeita o cansaço do corpo ou o desejo de não o realizar quando assim quiser. Por isso o chefe kawaiweté dizia que os índios deveriam voltar para suas aldeias em área indígena se não conseguissem ser doutores. Parece óbvio para os indígenas do TIX que viver na cidade não é como viver na aldeia, que as atividades são outras e que isso tudo os transforma, na medida mesma em que viver, existir, é transformar. A ontologia ameríndia não toma o movimento da transformação como negativo, mas como inexorável, e o que define uma transformação como boa ou ruim é sua produtividade, sua capacidade de seguir se diferenciando. O paradoxo está armado: o urbano, lugar de estabilidade, de nomes inalteráveis, de residência fixa comprovada, se apresenta aos parque-xinguanos como um contexto propício a novas transformações.

E. Coisas-porcaria

A diferença entre os brancos se pauta no trabalho que cada um deles realiza, mas também nos objetos que cada um possui e essas características contribuem para a diferenciação relacional entre peões e doutores. Os carros maiores e mais bonitos, as roupas de marca, os celulares e televisões mais modernos são possuídos pelos doutores, gente rica da cidade. Numa tarde, na casa de Kaitsalu Nahukwá, a vi receber uma amiga branca que comentou da beleza da corrente dourada que seu irmão levava no pescoço. Kaitsalu tomou a palavra e comentou: "400 reais", como que agregando valor à corrente por narrar o seu preço. Isso que seria provavelmente deselegante da perspectiva branca, tinha um efeito poderoso para Kaitsalu, pois reforçava o valor – e com isso, a beleza –

da corrente. O belo na cidade está associado ao preço e os indígenas desvalorizam as coisas que eles chamam de “porcaria” ou “paraguaias”. Tudo aquilo que não é de qualidade é porcaria, é paraguaio. Os parque-xinguanos podem até comprar essas coisas quando o dinheiro é escasso, mas não a tratarão como coisas de valor. A definição é relacional e funciona em comparação. Aquilo que em um momento é dito ser bom, pode depois, em comparação com um terceiro elemento, ser considerado porcaria. Mais do que isso, um objeto caro, do qual se esperava certa durabilidade pode frustrar as expectativas do dono e passar a ser considerado porcaria.

Mas seguindo o caso que eu relatava, sobre a visita da branca à casa de Kaitsalu, a branca comentou que minha amiga nahukwá “precisava” comprar joias para si, “precisava” furar as orelhas – Kaitsalu não gostou da proposta –, usar corrente, brinco, para virar branca mesmo, virar “branca *chic*” – dizia ela. Naquela conversa, tudo se passava como se o ápice do branco fosse o *branco chic*, que tal como o branco doutor é dotado de bens e dinheiro. Existe uma hierarquia entre os brancos, e quando os indígenas se encantam pelos objetos belos e bons, consumindo-os tal como brancos ricos, ornando seus corpos como eles, eles engajam seus corpos numa transformação em branco rico, doutor, em *branco chic*. No capítulo 6.A, contei como um jovem wauja me narrava suas compras feitas na cidade, marcando o preço de cada um de seus bens, da mesma maneira com que Kaitsalu marcava o preço da corrente do irmão. Suas coisas eram de marca. “Não é porcaria não”, ela me dizia, orgulhosa.

Essa diferenciação entre coisas boas, *chics* ou de marca, e coisas paraguaias ou porcaria, é muito saliente em Canarana. Não é apenas o trabalho que diferencia as pessoas, mas também os objetos que ela possui, de modo que a diferenciação entre os objetos da cidade é imensamente importante. Para os brancos, os objetos têm um vínculo direto com o trabalho – uma pessoa com um trabalho de doutor ganha mais dinheiro para investir em objetos caros. Para os indígenas, porém, isso não é necessariamente verdadeiro, e o trabalho é visto como mais um dos fatores que acarretam a transformação corporal em branco doutor, paralelamente aos objetos que uma pessoa possui. Por isso é importante ter bons objetos, pois eles compõem as pessoas que os possuem. Ademais, vale destacar que os parque-xinguanos compram muito em Canarana, gastam tudo o que têm, mas o fato de comprarem muito não significa que acumulem: como sabem os parque-xinguanos, diferentes dos ornamentos

indígenas que atravessam gerações, os objetos dos brancos são incrivelmente perecíveis.

A etnografia de Barcelos Neto realizada entre os Wauja, povo aruak do alto Xingu, atenta-se aos objetos marcando uma diferença importante para os Wauja entre os objetos autênticos, belos e os objetos insuficientes, imprestáveis, feios (Barcelos Neto, 2008 :280). Podemos entrever um paralelismo entre as categorias wauja e as categorias utilizadas amplamente pelos parque-xinguanos em Canarana para caracterizar os objetos. O termo “paraguaio” se refere à má fama do país vizinho, conhecido como centro de falsificação de produtos, que são baratos e de baixa qualidade. A beleza entre os Wauja ressoa a oposição entre o objeto original e o falsificado, que é uma cópia de menor qualidade. A qualidade aqui tem uma influência importante no valor dos objetos: o porcaria, o paraguaio, são objetos ineficazes, tal como os objetos feios wauja, pois eles tendem a se estragar com grande rapidez, e por isso não chegam a ser transacionados. Se um objeto porcaria aumenta a pessoa que o possui, ele o faz muito restritamente, pois logo se estraga, perde sua função e não pode mais circular, isto é, não se pode presentear alguém com ele, nem o trocar por um outro objeto. Os objetos existem justo para circular, pois é nas transações que ele atualiza a distribuição de uma pessoa, fazendo-a crescer em extensão e em conexões de influência corporal do tipo das que formam as redes de influência analisadas no capítulo 6.C.

O interesse pelas coisas boas, novas, caras e de marca, reverbera a potência destes objetos como índices da extensão das pessoas. Isso ficou claro para mim quando cheguei em Canarana com uma mala repleta de roupas usadas que eu pretendia enviar para a aldeia nahukwá, onde tinha sido recentemente muito bem acolhida pelos indígenas. Mencionei sobre as roupas para Pako e Kaitsalu, amigos nahukwá que viviam agora na cidade de Canarana, perguntando se eles podiam levar a mala para a aldeia e proceder a divisão. Kaitsalu recebera há pouco tempo a indenização pela morte de seu filho mais velho e os dois eram bastante abastados na cidade, de modo que eu tinha assumido que as roupas usadas não os interessariam. O meu pensamento reduzia o valor das coisas ao seu valor comercial, mas a lógica pela qual os parque-xinguanos concebiam os objetos da cidade não funcionava assim. Pako e Kaitsalu se sentiram extremamente ofendidos por não serem presenteados com as roupas usadas que eu

trazia da cidade. Apressei-me a dizer que se eles quisessem podiam ficar com as roupas e depreciei o estado do presente, justificando porque não as tinha oferecido antes. As roupas tinham sido usadas pelos meus parentes, mas os irmãos nahukwá, que só se vestiam com as melhores vestimentas compradas na cidade, receberam as roupas usadas com muita alegria. As roupas eram uma extensão de meus parentes, logo, uma extensão minha, e era um gesto nobre eu compartilha-las com Pako e Kaitsalu, mesmo que fossem de segunda mão. O valor do objeto enquanto índice da relação que tinham comigo era mais importante que seu valor comercial.

O mito de origem alto-xinguano, com versões similares em outras regiões da América indígena, narra como o sol ofereceu aos humanos alguns objetos que deviam ser divididos entre eles instaurando assim a diferenciação entre os seres. Andrello, Guerreiro & Hugh-Jones sintetizam esta série mítica:

Os brancos escolheram a carabina, tornando-se os mais perigosos inimigos, mudando-se para longe e se transformando em poderosos espíritos (*itseke*); outros escolheram a borduna, e se tornaram índios guerreiros; outros, por fim, escolheram uma diversidade de objetos belos e valiosos, de uso cotidiano ou ritual, e se tornaram pacíficos. Estes são os povos que se tornariam membros da “comunidade moral” alto-xinguana (2015 :16).

O belo, aqui, destacam os autores, materializa-se sob a forma dos objetos escolhidos pelos alto-xinguanos, mas codificam também o comportamento “bonito”, pautado nos valores centrais da moralidade alto-xinguana que tem por espaço focal a aldeia – no respeito, na generosidade, na vergonha, no comedimento e na passividade, conta o mito. O que venho construindo nesta tese é que a vida na cidade é radicalmente distinta da vida na aldeia e que o engajamento produtivo neste espaço requer comportamentos distintos daqueles adequados às situações aldeãs. Perceber de que maneira a transição espacial (da aldeia para Canarana) deve afetar o comportamento, agindo de acordo com a nova perspectiva que se impõe, é fundamental para se lograr a evitação do mal, a ocupação plena da perspectiva cidadina e garantir a segurança desta experiência. Nesse sentido, ainda que exista certo paralelismo entre o belo na aldeia e o belo na cidade, que pudemos entrever pelo avesso na apresentação dos conceitos de porcaria ou paraguaio, os valores que sustentam essa beleza sofrem aqui uma transformação importante.

O belo da cidade, distinto do belo da aldeia, carrega qualidades excessivas. Na aldeia, o belo tende antes para a harmonia que para o excesso. De certa maneira, o belo na aldeia é também um caminho do meio: ele é uma expressão dos afetos da pessoa boa e bonita, comedida, generosa e respeitosa. Na cidade, por sua vez, beleza se vê no preço altíssimo de certos produtos, na limpeza impecável das roupas, no excesso de produtos para os cabelos. Vi moças indígenas de cabelos lisíssimos, comprando alegres, alisadores, e outras de cabelos pretíssimos, ávidas por tingi-los de preto. É interessante ver como os indígenas se apresentam em Canarana extremamente limpos e arrumados. Não apenas os alto-xinguanos, cuja vaidade estética já foi notada na bibliografia sobre a região. Os Kĩsêdjê, os Kawaiweté e os Ikpeng também impressionam pelo investimento que fazem na aparência quando estão em Canarana. Os brancos da cidade, os gaúchos e os nortistas, notam a beleza dos índios do TIX e os contrastam com os xavantes que eles veem chegar diariamente na cidade, vindos na carroceria dos caminhões, cobertos de poeira e malcheirosos (Vitti, 2005). Os parque-xinguanos, por sua vez, ostentam belas roupas e bens. Para eles, na cidade de Canarana, o belo é excessivo, demasiado caro e chamativo.

Alguns meses depois da morte de um grande chefe yawalapiti, seus parentes começaram a organizar o ritual funerário do *quarup*, para qual seria necessário farto financiamento: convidaram todos os povos do TIX e diversos povos de outras terras indígenas. Seu filho, morador de Canarana, tomou as rédeas da produção da festa. Falante de bom português, engajado na defesa dos interesses de seu povo e no resgate da língua yawalapiti⁵, o filho passou a se articular para conseguir o dinheiro necessário para a festa, sobretudo para pagar o transporte dos convidados até a aldeia. Seu pedido de financiamento foi recusado pela FUNAI Canarana, onde seu próprio irmão trabalhava. O filho do falecido, então, usou de suas relações e contatos para agendar uma reunião diretamente com o ministro da Cultura e o presidente da FUNAI, em Brasília. O ministro e o presidente, chefes brancos importantes, receberam-no pessoalmente e concederam o financiamento para a festa, algo que foi tomado com

⁵ De acordo com o site Povos Indígenas no Brasil, “A língua Yawalapiti pertence à família Aruak, assim como as línguas mehinaku e wauja, também faladas no Parque. Atualmente, apenas quatro ou cinco indivíduos falam Yawalapiti, predominando na aldeia as línguas kuikuro (da família Karib) e Kamaiurá (da família Tupi-Guarani), em razão dos muitos casamentos que ligam os Yawalapiti a esses grupos”. (Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/yawalapiti/1193>, acesso em dezembro de 2015).

muita admiração pelos indígenas na cidade. Fazer relações com os chefes brancos dá acesso a um universo que os indígenas do TIX almejam com ardor. O rapaz yawalapiti nada tinha de peão, ele se portava simetricamente aos brancos-chefes em suas relações.

Quando Pako Nahukwá chegou à cidade de Canarana, acompanhando sua irmã e abastecido da farta indenização que ela recebera pela morte trágica do filho, impressionou-me a agilidade com que ele providenciou um emprego na construção civil. Como já comentei, chegaram diretamente em casa própria, localizada bem próxima do Centro de Cultura e deram início a uma série de reformas. Um par de meses depois, a reforma concluída, Pako e sua irmã avaliaram que a casa ficava num bairro com “índios demais” e que a proximidade excessiva era perigosa. Os indígenas poderiam sentir inveja do dinheiro que Kaitsalu recebeu e como consequência poderiam desejar mal a ela, influenciando negativamente seu destino, ou mesmo realizar uma ação direta e mal-intencionada, um crime, um feitiço. Por essa razão eles decidiram se mudar outra vez. Compraram outra casa, desta vez, mais próxima do centro da cidade, uma área mais valorizada e mais cara de se viver – com menos indígenas, portanto – e se mudaram. Na casa nova, mais uma vez, Pako mandou construir um muro alto com portão de ferro. Para realizar o serviço Pako contratou dois pedreiros, seus colegas de trabalho.

Pouco mais de um mês depois da mudança para o novo bairro, Pako já tinha um emprego. Trabalhava de ajudante de pedreiro, de “peão”, uma atividade pouco valorizada e mal remunerada, e mesmo Pako me falava de seu emprego em tom pejorativo. Mas se era tão ruim trabalhar como ajudante de pedreiro, porque Pako se prontificara a ocupar esta posição? Ele vestia roupas caras, vivia em casa própria e o dinheiro da irmã era sem dúvida suficiente para sustentar com conforto toda a família. Ele não precisava do emprego, ou seja, o dinheiro que ele ganhava em seu trabalho era ínfimo se comparado às despesas da casa em que viviam. Mas Pako me dizia que na cidade é assim, homem precisa trabalhar. Para viver a experiência da cidade, não adiantava ele se mudar apenas, era preciso se engajar produtivamente no espaço urbano, era preciso trabalhar: mesmo que numa ocupação tão pouco valorizada.

Ele trabalhava como peão, mas fora o trabalho, usufruía do dinheiro da irmã e por isso podia transformar seu corpo como doutor em outras ocasiões. Mas ele trabalhava na construção não só “para fazer aquilo que um homem precisa fazer na cidade”. Como me explicou Pako, ele não queria que as pessoas soubessem que ele

estava rico e o trabalho como peão fazia parte de seu jogo de aparências. Pelas minhas conversas com outros indígenas na cidade, como já mencionei, todos sabiam da indenização que Kaitsalu recebera pela morte do seu filho mais velho. O que passa é que trabalhando de peão, Pako se fazia peão; a atividade produzia a pessoa peão de Pako e era assim que ele pretendia driblar a inveja dos *índios demais* que habitam a cidade. Era como se não tivesse dinheiro, era como se ele fosse como qualquer indígena vindo da aldeia: ele precisava trabalhar e o trabalho disponível era o penoso trabalho de peão.

A relacionalidade das categorias de peão e doutor faz com que elas possam ser manipuladas a cada situação e a particularidade do caso de Pako fazia com que a posição de peão que ele ocupava pudesse ser produtiva. A Pako interessava se mostrar menor, tal como no caso de Tuhule Matipu, em que ele e sua família “decidiram ficar pobres” narrado no Segundo Compêndio de Casos n.1. A ambivalência das coisas boas está no fato de que são justo elas as maiores responsáveis por produzir inveja nas pessoas, de modo que não se pode querer ser bom demais o tempo todo, nem mesmo acumular coisas boas e bonitas impunemente. É preciso compartilhar e apenas a generosidade é capaz de amenizar os perigos trazidos pela abundância. Uma das maneiras de se esquivar destes perigos na cidade os *parque-xinguanos* aprendem com os brancos: segundo me disseram inúmeros indígenas, os brancos sempre dizem que não tem dinheiro, como que dissimulando o fato de que pagam suas contas, fazem suas viagens e compram coisas e alimentos para si.

Muitas das vezes em que aleguei não poder emprestar dinheiro ou comprar algo para alguém, ouvi meu interlocutor dizer “eu sei, eu sei, branco é assim, não tem dinheiro”. Da mesma maneira, foram incontáveis as vezes em que pessoas da família endinheirada de Kaitsalu me pediram para pagar pequenas prestações, fazer pequenas compras, emprestar-lhes meus objetos, minhas roupas, dizendo não terem dinheiro para realizar tais compras. Vi-os também adiando o pagamento de suas prestações, enquanto afirmavam aos seus credores que não tinham dinheiro: se por um lado eles estendiam um pouco mais as suas relações com estes brancos a quem deviam, por outro eles logravam agir como os brancos o fazem, reproduzindo suas reações e assim, sendo mais brancos naquela situação. Além de se mostrarem mais brancos, eles logravam evitar o mal, não parecendo serem demasiado abonados, dissimulando seus bens e evitando – potencialmente – a cobiça e as fofocas.

Para fazer o muro alto que ele queria na frente da casa nova – sua segunda casa em Canarana em menos de seis meses, notemos – Pako contratou os pedreiros brancos que trabalhavam com ele. A situação era curiosa: durante a semana, os três trabalhavam juntos na construção de uma casa e Pako era o menos qualificado deles; no fim de semana, porém, Pako assumia a posição de patrão e sentava-se numa cadeira, embaixo de uma sombra, para observar de perto os dois homens trabalhando. De dentro da casa dele eu via a cena na frente do terreno: Pako vestia roupas impecavelmente limpas, roupas de marca, um tênis tão branco que parecia recém-tirado da caixa e conversava com os brancos que trabalhavam sob o sol trajando chapéus de palha, as roupas sujas da labuta e do suor. Perguntei a Pako porque ele não se sentava dentro da casa conosco. “Eu tenho que olhar a obra”. Seu dever de patrão era este, supervisionar de perto seus funcionários. De sexta para sábado ele passava de peão a patrão, e se aplicava com dedicação a cada uma destas posições. Pako estava no controle de suas transformações corporais, e podia, portanto, acionar diferentes afetos em diferentes momentos, atualizando-se ora como peão, ora como doutor.

O caso de Pako carrega uma carácter de exceção, mas também uma característica extremamente recorrente. Por um lado, a abonação da família é evidentemente uma exceção dentre os parque-xinguanos que se mudam para Canarana; por outro, o trabalho temporário na construção civil é um dos que mais acolhem indígenas vindos do TIX. De qualquer modo, a estranha situação de Pako – que apesar de rico, trabalhava como ajudante de pedreiro – pontua o trabalho como relevante não apenas para se obter dinheiro, mas também para experimentar a vida branca cidadina, e mostra como mesmo as conceituações sobre os brancos podem ser subvertidas pelos parque-xinguanos em ordem de se evitar o mal.

Epílogo

10. Terceiro Compêndio de Casos

1.

 se sentindo abençoado.

6 h - 🌐

No momento certo em que Deus me colocou no extremamente lugar que eu não deveria está e nunca imaginei primeira vez iria pegar microfone no auditório JK diante dos deputados e plenários indígenas na audiência pública PC 215, no dia 26 de novembro de 2015, só na presença de Deus nos podemos chegar onde queremos alcançar. Quero agradecer minha colega K [REDACTED] Kamaiura quem me incentivou e me deu força pra posicionar diante dos autoridades pra compatilhar, o tempo de nossas luta chegou, os nossos caciques tradicionais ja estão indo Embora morrendo ,nos deixando seus poderes nas nossas mãos meus jovens. Agora é nós que vamos dá continuidade da luta dos nossos ancioes,

2.

Kayabi ▼

18 de junho às 15:36 · 🌐

Nesse momento recebo uma notícia da Aldeia Pequizal do Baixo Xingu, que um menino de 12 anos foi óbito hoje. Suicídio ainda NÃO confirmada por qual motivo que o mesmo fez isso? Esse menino e neto do ██████████ Kayabi e do ██████████ Kaiabi. Muito lamentável receber essa notícia, quero aqui compartilhar os meus sentimentos junto as nossas famílias. Cada dia que passa, têm coisa acontecendo com a nossa família, que Deus confortam a famílias, nesse momento muito difícil. Informação que tive das famílias mais próximas, que o menino queria vim até o Pólo Diauarum afim de participar da reunião da saúde que estava acontecendo, pós avó não deixou vim junto com as outras que vieram para DIAUARUM. Com isso ele ficou bravo, triste e acabou acontecendo esse desastre.

👍 Curtir 💬 Comentar ➦ Compartilhar

 adicionou 3 novas fotos — ▼

com Kalapalo e outras 96 pessoas.

17 min · 🌐

Eu tenho 9 certificado, mesmo que eu tenho tanto de certificado, ninguém quer mim contrata...



4.

 **Kaiabi Suia**
19 de abril · 🌐

Então, hoje é dia do "índio".
Quem é esse cára?
Usa cocar na cabeça, carrega arco e flecha.
Anda nu, corpo pintado e mora na oca. Aaahnn e a oca fica no meio da floresta.
Montou agora o seu "índio" clássico?
Agora imagine, esse "índio" escrevendo este texto num smartphone numa página do Facebook.
"Nooossa!!! Então não é mais índio"? Bom, nunca fui "índio", mas isso é outra história, mas no "dia do índio" converse com "índio" não pede só pra ele dançar, ele tem muito a dizer.
E antes que alguém pergunte, comemos macaco siiim...
E uma dica para a conversa, talvez relevante só a nível planetário, "índios", macacos e você precisam da floresta.

██████████

 Curtir  Comentar  Compartilhar

 Rodrigo Amancio, ██████████ e Ruben Caixeta de Queiroz



Escreva um comentário...



5.

 **Aweti** compartilhou a publicação de **Kriwat-y** — **com** **Kuikuro** e outras 3 pessoas.
14 h · 🌐

To junto com vcs Guerreiros e vamos vencer essa batalha!! 🙌👊👊👊👊



11. Pessoa Maior

A. A questão da ontologia

Esta tese deteve-se sobre as formas como os indígenas do TIX se relacionam quando estão em Canarana. Como vimos, o que se dá não é um jogo de ressignificação onde o peixe pescado no rio corresponde ao frango comprado no mercado, mas uma transformação profunda na forma como eles experimentam e conceituam suas relações com a cidade e aqueles que a ocupam, tanto brancos e quanto outros indígenas vindos do TIX. Essas formas particulares de relação estabelecidas pelos parque-xinguanos não me foram descritas como processos de virar. Diziam antes sobre processos de ser – o ser Kĩsêdjê do jovem wauja (cf. capítulo 9.C), o ser advogado do homem kawaiweté (cf. capítulo 9.D). Mesmo no mito alto-xinguanos presente no Segundo Compêndio de Casos n.2 sobre o homem que, por não conhecer suficientemente a língua de seu cunhado, se confunde com as palavras e abre a própria barriga, o que se passa, segundo o narrador, é que ele “Não é mais humano. É bicho já, não sei, transformou”.

Ser Kĩsêdjê e ser bicho não remetem aqui à imobilidade e permanência de cada um destes estados como definidores do eu, ao modo das metafísicas ontológicas que reinam, soberanas, no mundo ocidental. O regime de existência ameríndio, e mais especificamente parque-xinguanos, privilegia a diferença ante à identidade do Mesmo e não podemos perder isso de vista apenas porque o verbo utilizado pelos indígenas em Canarana – o verbo ser – remete aos modos euro-americanos, brancos e urbanos de falar sobre si mesmos, sujeitos idênticos a si. Em algumas regiões etnográficas, a marca da diferença deste regime de existência indígena vem impressa no verbo que eles utilizam para dizer sobre si e sobre os outros. Têm destaque na disciplina antropológica, os casos do virar, que se espalham por toda Amazônia: os Yanomami do Ocamo diziam *napêprou*, termo traduzido por Kelly como virar *napê*, onde *napê* é o termo usado para designar os estrangeiros, os inimigos em potencial, categoria na qual se enquadram os brancos (Kelly, 2005; 2011). Nunes afirma que os Karajá de Buridina dizem estar “virando brancos” (Nunes, 2012 :62). Os Kanamari do estado do Amazonas, dizem, segundo a tradução do autor-etnógrafo, que “estão virando FUNAI” (Costa, 2016 : 101). Em alguns destes casos, até mesmo o verbo é posto no gerúndio, marcando na própria conjugação a impossibilidade de imobilizar estes estados de existência.

Se a tradução do verbo usado por esses indígenas serve de índice da diferença ontológica que eles colocam, entre os parque-xinguanos eu não tive a sorte de poder traduzir, eu mesma, seus conceitos para os termos que mais me apropssem, pois falávamos todos o português. Os acontecimentos e as narrativas, entretanto, coadunavam um processo constante de diferenciação como modo de existência desses indígenas. O mesmo se dava entre os Wari' da Amazônia meridional que, perguntados se gostariam de tornar a viver na floresta, vida da qual eles lembravam com nostalgia, diziam que não: "Porque somos brancos" (Vilaça, 2000 :58). A coincidência entre o modo wari', o parque-xingano e o modo não-indígena de versar sobre si, utilizando-se do verbo ser, convida à análise de um caso mais sobre os parque-xinguanos que nos permitirá o diálogo com as teorias do virar *outro* e o contraste mais evidente com a ontologia branca, moderna, euro-americana.

No ano de 2016, depois de algumas semanas no TIX, passei dois dias em Canarana antes de voltar para minha casa, no sudeste. O tempo era corrido e eu tinha muitos amigos indígenas a visitar, por isso convidei Sarah Kuikuro para almoçar comigo. No restaurante, estávamos sentadas numa mesa grande: além de mim e de Sarah haviam vários funcionários e consultores do ISA. Muitos deles estavam frequentemente em Canarana, outros residiam ali, por isso Sarah os conhecia em sua maioria. Minha amiga kuikuro fala o português com alguma dificuldade, mas entende bem e estava contente de sentar-se com tantos brancos, ávida a conversar. Foi então que ela disse a todos: "Amanda é nahukwá". As pessoas tardaram alguns minutos para entender do que ela dizia. A referência era ao fato de eu ter passado pouco mais de um mês na aldeia nahukwá no ano de 2014, algo que teria disparado em mim uma existência ao modo nahukwá. Por isso ela dizia que eu era nahukwá.

Quando as pessoas com quem compartilhávamos o almoço compreenderam a brincadeira de Sarah – ela sorria desde o princípio, dando mostras de seu ar jocoso – todas se puseram a ri. Sarah então apontou para outra pessoa na mesa, e disse: "Mateus é wauja". As pessoas compreenderam a lógica da brincadeira, e como todos sabíamos que Mateus trabalhava especificamente junto ao povo wauja, e que passava longos períodos nessa aldeia, caímos juntos – Sarah inclusive - na gargalhada. A brincadeira continuou e Sarah determinou a etnia de mais algumas pessoas que ela conhecia. Restavam na mesa apenas desconhecidos e Sarah passou a perguntar, para cada uma

das pessoas: “O que você é?”. Os brancos do ISA se alegravam em dizer que eram kĩsêdjê, ikpeng, kawaiweté, dependendo da aldeia onde costumavam passar mais tempo: a aldeia a que estavam mais acostumados, para lembrar a ressonância entre cultura, costume e acostumar-se, a respeito da qual já fiz referência (cf. capítulo 5.B). Finalmente, eu perguntei: “E você Sarah, é o quê?”. “Eu sou Canarana”, ela respondeu, sem pestanejar.

O caso é interessante pois coloca em evidência o movimento epistemológico conduzido pelos parque-xinguanos em Canarana quando eles se utilizam do verbo ser. Do ponto de vista branco, afeito às identidades, o que dizíamos na mesa só poderia ser uma brincadeira, pois era falso: eu não sou nahukwá, todos na mesa tomavam-me por branca, e sabíamos também que o eram os funcionários e consultores do Isa. O mesmo quanto à última afirmação, quando Sarah dizia “ser Canarana”, ela afirmava algo que todos na mesa sabiam ser falso, pelo menos segundo a perspectiva em que as pessoas são o que são – a estabilidade da identidade é um preceito da ontologia branca. Mas se passamos de uma ontologia da identidade, a uma ontologia da diferença viva, potente e diferenciadora, percebemos que a broma da ocasião era sublevar os processos minoritários em que cada um de nós estávamos engajados: fazer-me branca é um dado de minha existência, eu falo bom português, eu escrevo tudo que quero lembrar, eu guardo minhas roupas em gavetas, e ali, sentada no restaurante junto aos funcionários do Isa, eu também me fazia branca. A epistemologia da diferença é de fato uma ontologia. A graça era tomar um processo que eu vivi em 2014, cuja força residia justamente em seu estado menor, expresso na necessidade que eu tinha de aprender ativamente posturas simples do universo nahukwá, colocando-o em relevo: Amanda é nahukwá.

Todo devir é minoritário, insistiam Deleuze & Guattari em um de seus mil platôs ([1980] 2008 :67). As identidades, por sua vez, se firmam na imagem de uma maioria, ainda que relativa. Por isso é possível dizer de um devir-Canarana no caso de Sarah, ainda que este modo de existir nos pareça apontado para tudo aquilo que tendemos a tomar por maior: Canarana como um espaço de gente branca, urbana, ocidental, adulta e racional. No entanto, todas essas majorias concatenadas não formarão um modelo transcendente de gente, de homem, para Sarah, pois o branco ao qual ela se refere só existe na imanência, no corpo que toma sua forma por meio de uma certa modelagem,

de uma certa feitura. Sarah é Canarana, pois sua pessoa tem de se diferenciar para sê-lo, e esse é já um processo de minoração. No mesmo sentido menor, eu era, segundo minha amiga Sarah, uma mulher nahukwá.

O mesmo quanto aos outros, os indigenistas que almoçavam conosco, que mesmo que fossem frequentes nas aldeias tinham de se engajar ativamente naquilo que faziam para se fazerem – ou para virarem, como tem preferido a bibliografia etnológica – gente quando estavam em área indígena. Agir em desacordo com a perspectiva estabilizada pelo local, pela situação e pelas pessoas que o habitam, é perigoso para os parque-xinguanos, mas também para os brancos (segundo a perspectiva indígena, claro). Sarah, por sua vez, não me disse que era branca. “Eu sou Canarana” foram suas palavras. Cada uma das etnias que Sarah atribuía aos brancos do ISA que frequentavam determinadas aldeias, dizia não só de um povo, mas de um lugar, e é esta concepção aglutinada de gente, de espaço e de tempo que produz a máquina mais eficaz de feitura dessas pessoas específicas. A mais poderosa máquina de produzir pessoas ikpeng, por exemplo, é um agregado entre o espaço ikpeng (a aldeia), o tempo ikpeng (o ritmo dos acontecimentos) e as pessoas ikpeng. Tenho a impressão de que isso que os indígenas conhecem hoje por etnia é entendido por eles como uma máquina de produção de pessoas específicas. Foi nesse sentido que Sarah pôde se dizer Canarana. Eu era nahukwá pois me havia produzido à maneira nahukwá, ela era Canarana, pois se estava produzindo à maneira Canarana - no espaço (a cidade), no tempo e com as pessoas dali (os brancos e indígenas na cidade). A ocasião demandava especificidade de todos lados.

“Ser Canarana”, portanto, é a versão parque-xingua da lógica ameríndia do virar, que também foi acionada aqui, nessa tese, outras vezes, como na menção que fiz sobre o processo de virar Agente Indígena de Saúde (AIS), lembrando que o que está em jogo é o engajamento no processo de formação e não nenhuma suposta conclusão formal do curso (cf. capítulo 5.C). Virar kawaiweté, virar AIS, virar branco, virar onça, virar médico. As possibilidades de virar são sem sombra de dúvidas infinitas e ao longo dessa tese percorremos uma grande pluralidade delas, buscando descrevê-las pelos termos que os indígenas me apresentavam, que no mais das vezes era o verbo ser. É justamente a partir dessa pluralização exacerbada das possibilidades do virar que pude entrever uma faísca de distinção entre os casos etnográficos que marcaram a emergência da ideia nativa de virar como um conceito propriamente antropológico e o

caso parque-xinguano tomado desde a cidade de Canarana. Uma faísca, uma centelha, mas que traz consequências interessantes para o debate sobre as teorias do virar *outro*, este outro itálico, inespecífico, pura potência de diferenciação.

Para essa breve demonstração recorrerei a três casos emblemáticos das teorias do virar *outro*. O primeiro diz dos Wari' etnografados por Aparecida Vilaça, uma das primeiras formulações sobre uma ontologia ameríndia de dupla afirmação em contextos interétnicos na Amazônia. O segundo, diz da monografia de Eduardo Nunes sobre os Karajá, cuja aldeia se localiza na cidade de Aruanã (GO). Nos dois casos a economia do argumento remonta ao modelo estrutural lévi-straussiano sobre os ameríndios: a produção de dualidades seria a operação básica do pensamento dessas populações nativas, que se aplicariam então a buscar mediá-las. Em busca de mediação o termo marcado da dualidade sempre se replica em dois, e assim por diante com cada nova dualidade emergente, e é nesse procedimento de eterna recusa do um, que se dá aquilo que Lévi-Strauss chamou de "abertura ao outro" ([1991] 1993).

Ambas as etnografias demonstram como o encontro dos indígenas com os brancos é percebido pelos próprios povos nativos e entrevê a teoria lévi-straussiana da infinita mediação das dualidades em seu próprio material. Assim, Vilaça explora uma analogia entre o uso xamanístico de roupas de animais e o uso de roupas de branco pelos indígenas em contato com a sociedades nacional, onde ambos seriam "recursos de diferenciação e de transformação do corpo", de multiplicação das bipartições, de abertura ao outro, pois (Vilaça, 2000 :60). Da mesma forma como os xamãs wari' teriam dois corpos – um corpo humano visível e relacionado aos seus conterrâneos e um corpo animal que se relaciona com outros animais de mesma espécie -, os Wari', propõe a autora, teriam também dois corpos: um corpo branco e um corpo wari', que devem ser acessados um a cada vez, por meio de procedimentos de diferenciação e de expurgação das diferenças que divergem daquilo que se pretende ser. Qualquer mistura produz um tipo de "curto-circuito", um evento perigoso - como "o xamã-jaguar Orowam, que assusta os seus vizinhos rugindo enquanto dorme" (Vilaça, 2000 :63). O modo de existência branco seria, portanto, tão acessível quanto o modo de existência animal, dependendo ambos de um tipo de diferenciação fisiológica da pessoa – da transformação de seus afetos.

Mas há ainda um terceiro caso importante para essa exposição comparativa. Refiro-me aos Yanomami do rio Ocamo etnografados por Jose António Kelly e às formulações posteriores do mesmo autor, responsável por extrair as maiores consequências teóricas desses casos e pelo esforço em generalizá-las e fazê-las contribuir para o corpo de conhecimentos da etnologia. O modelo de Kelly agrega complexidade à formulação de Vilaça, nutrindo-se dos trabalhos de Roy Wagner para descrever os contextos que dão origem a esta duplicidade ontológica que os Yanomami, assim como os Wari', demonstram. O autor formula essa duplicidade como contextualizada em dois espaços distintos: o espaço convencional yanomami, que remete a um conjunto de contextos e significados que determinam as relações entre as comunidades yanomami, e que se organiza em torno da dualidade aliado-inimigo; e um novo espaço, que serve a conceituar as relações com os não-indígenas e que se organiza em torno dos diferentes graus de transformação em *napë*. Assim, as relações com os brancos colocam em questão uma outra escala relacional, análoga, mas distinta daquela que avalia o quão parentes ou inimigos são as pessoas.

Esse "eixo de transformação em branco" coexiste com aquele descrito por Albert (1985), mas sua variável- guia não é a "inimizade", mas a "transformação histórica em branco". Esse "eixo" deve ser entendido como um contexto: um conjunto de conceitos e práticas que constitui uma rede de relações convencionais, a qual reúne ou separa, contextualmente, diferentes categorias de Yanomami e de brancos. (Kelly, 2005: 209)

O que se conclui daí é que a dualidade em questão (yanomami/*napë*) remete à interação yanomami com a sociedade envolvente e representa uma inovação dentro do campo das diferenças primordiais das pessoas yanomami. Nas aldeias, essa diferenciação diz do grau de parentamento entre as pessoas e trafega um campo escalar que vai dos aliados aos inimigos. A inovação que os contextos de interação com os brancos trazem é uma diferenciação contextual que se organiza agora em torno da dualidade yanomami/*napë*. Esta inovação, segundo Kelly, é uma extensão da convenção do parentesco, uma expressão da dualidade eu/outro que compõe a pessoa ameríndia e se manifesta em escala fractal em todos os níveis de atualização das pessoas yanomami. Ademais, outros contextos de encontro com a alteridade manifestam também esta dualidade, como o xamanismo (explorado no argumento de Vilaça), a doença e a morte.

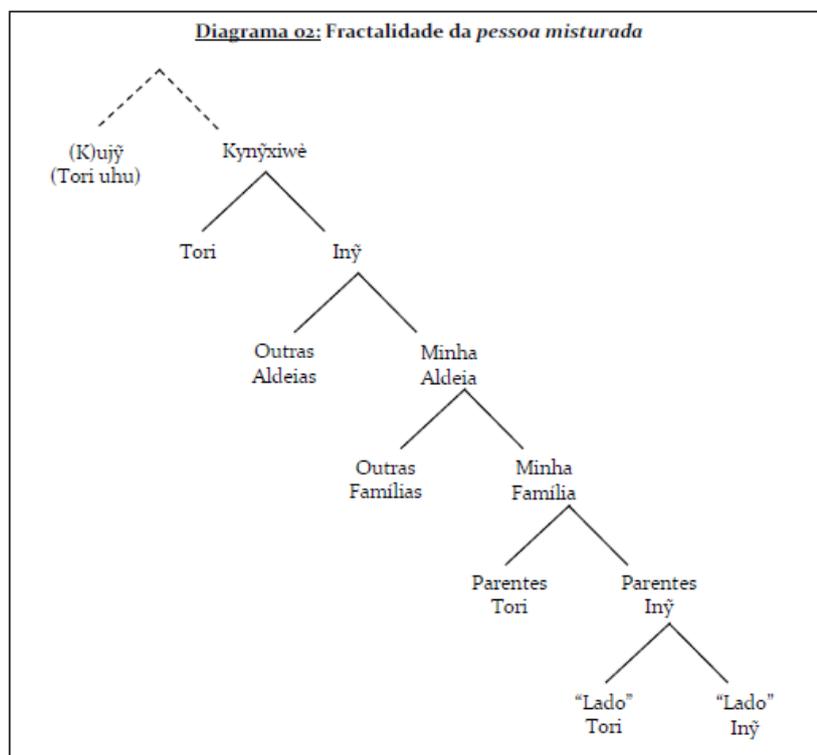
O caso de Nunes replica formalmente o desenvolvimento do argumento de Kelly, aliando-o agora também à teoria lévi-straussiana sobre a abertura ao outro. Os Karajá da aldeia de Buridina, segundo narra Eduardo Nunes, seriam pessoas duais que se concebem como misturadas – formadas por uma parte *inĩ*, humana, parente, karajá, e por uma parte *tori*, isto é, não-indígena. Essa dualidade interna funcionaria, nas palavras de Nunes, como um “dois sem intervalo”, onde é-se plenamente uma coisa ou outra a cada vez. Mais do que isso, a mistura ou a fusão entre as metades que compõem a pessoa karajá é extremamente perigosa segundo os próprios indígenas:

Essa “mistura” se refere à fusão entre os “dois lados”, a dissolução da distinção radical e totalizante entre as perspectivas indígena e não-indígena. Mais acima citei a fala de Renan, onde ele comentava sobre as “memórias” *inĩ* e *tori*, dizendo que, do portão para fora, há de se usar a “memória de *tori*”, mas quando se passa do portão para dentro da aldeia, novamente, “tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar”. (...) A continuação dessa fala é muito significativa para o ponto em questão: “Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por aí!” Essa, porém, não é a única possibilidade: os “dois lados” poderiam, sim, se “misturar” (no sentido de se dissolver um no outro), mas isso “bagunçaria”. (Nunes, 2012 :69-70)

Estes três casos provêm de etnografias de fôlego e, como mencionei, se nutrem, cada um à sua maneira, das concepções de Lévi-Strauss sobre os ameríndios e/ou de Wagner sobre os Daribi da Papua Nova Guiné¹. Lévi-Strauss demonstrou em suas análises míticas que o pensamento na América Indígena erige dualidades apenas para as ternarizar: o terceiro, extraído da própria estrutura, marca o deslizamento da perspectiva (Lima, 2008). A ênfase numa dualidade que se replica em níveis fractais distintos, desde o interior da pessoa até os coletivos indígenas que operam como uma pessoa expandida, é uma característica central dos três trabalhos, mas ganha ênfase ainda maior no trabalho de Nunes. De qualquer modo, tanto no trabalho de Kelly, quanto no de Nunes, a dualidade que se coloca no espaço convencional de produção do corpo indígena, parente, *inĩ*, yanomami, é estendida, (re)atualizada, nos contextos do eixo de transformação em branco, *tori*, *napë*, onde a variável guia é a transformação histórica em branco. Ecoando Wagner, Kelly afirma: “a inovação é uma extensão — e

¹ Goldman (2011) explicita que as reflexões de Wagner sobre os Daribi são o ponto de partida para o desenvolvimento de uma teoria mais ampla sobre a cultura de “qualquer conjunto que Wagner designa alternadamente com combinações dos substantivos classes, grupos, povos, sociedades, tradições, e dos adjetivos camponeses, trabalhadoras, étnicas, não racionalistas, religiosos, tribais”.

não uma obliteração — da convenção: há algo de inimigo nos brancos” (Kelly, 2005 :210). A dualidade que dá nexos às diferenças no contexto citadino é uma versão da dualidade que estabelece as diferenças no plano da aldeia, por assim dizer. Ofereço aqui o gráfico de Nunes, versão karajá do gráfico de Lévi-Strauss que sintetiza o argumento segundo o qual o pensamento ameríndio se organiza por uma sucessão de dualidades (“bipartições do mito tupinambá” – Lévi-Strauss, [1991] 1993). O mesmo gráfico poderia servir também ao argumento de Kelly (trocando *tori* por *napë* – termos que apresentam certa sinonímia - e suas derivações) e de Vilaça (trocando *tori* por animal, que é igualmente um não-humano, não-ego, e suas derivações).



Fonte: Nunes, 2012 : 89

O gráfico se funda na oposição entre os *Tori uhu*, seres perigosos, precursores dos brancos associados aos primeiros bandeirantes que chegaram ao Vale do Araguaia, e *Kynỹxiwè*, o criador do cosmos *inỹ*, que é como os Karajá de Buridina se referem a sua própria humanidade. São os precursores dos brancos e dos humanos, entenda-se, dos indígenas em questão. A dualidade se multiplica, replicando essa diferença primeira até

o momento em que se tem lados de uma mesma pessoa - um lado branco, outro lado *inỹ*.

A dualidade entre índios e brancos, central para o argumento de Nunes, parece render pouco para a produção de diferenças entre os indígenas em Canarana. O contexto da cidade implica uma grande aproximação dos brancos, fazendo com que versões inespecíficas dos não-indígenas sejam pouco produtivas ao seu pensamento. Da mesma maneira, versões inespecíficas dos próprios parque-xinguanos são improváveis, sobretudo no contexto dos encontros interétnicos – a cidade de Canarana é sem dúvida um desses contextos. Entretanto, isso não implica que a imagem lévi-straussiana da derivação das dualidades por meio do constante esforço de expurgação da alteridade imanente não lhes seja cabível. Muito pelo contrário.

O que passa é apenas que a dualidade central, aquela que se replica fractalmente ao infinito e que organiza a experiência parque-xinguana na cidade, não coincide com as dualidades centrais no encontro dos Yanomami e dos Karajá com os não-indígenas. Suponho que esta não coincidência derive em alguma medida do fato de que a alteridade prototípica para os indígenas do TIX não corresponde a uma imagem de branco, como parece ser o caso entre os Yanomami, os Karajá de Aruanã e tantos outros casos etnografados na América indígena. Não sendo o branco a epítome da alteridade parque-xinguana, ele não figura de maneira inespecífica como dualidade central. Entre os parque-xinguanos, como desenvolvi no capítulo 9.C a alteridade prototípica corresponde a uma imagem do mal – o ladrão e o feiticeiro, a pessoa vil, branca ou indígena, são mais temíveis e perigosas, são mais *outras*, por assim dizer, que o branco inespecífico.

Partindo desta etnografia, entendo que o gráfico poderia ser melhor aproveitado para o caso dos parque-xinguanos em Canarana, se nos pautássemos em uma oposição transversal a brancos e indígenas. Refiro-me aqui à oposição entre o bem (isto é, a relação produtiva e diferenciante) e o mal em sentido amplo (a relação estéril e estagnante), que opera uma invenção no contexto da cidade de Canarana, estendendo-se às relações com outros indígenas e com os brancos. Aqui também, como nos outros casos etnográficos, o bem e mal são uma extensão da dualidade aliado (parente) / inimigo, proveniente das relações entretidas ao modo aldeão. Lembremo-nos das avaliações que Ügü Kalapalo me fazia sobre a aldeia e a cidade, e aqui, me permito citar

uma formulação do capítulo 5: “a aldeia é boa, pois é fácil; que parece fácil, mas é difícil; que é difícil e por isso é ruim – e que nada disso contradizia o fato de que a aldeia é boa” (cf. capítulo 5.A). Essas inversões entre o bem e o mal implicavam que em todos os contextos de contraste possíveis se erigia tal dualidade: num só espaço, numa só etnia, numa só família ou numa só pessoa. Todas estas unicidades, estes uns, podiam se partir entre o bem e o mal, onde o bem implica a perpetuação da humanidade em questão por meio de sucessivas transformações, e o mal um atentado contra esta, que sem diferenciar-se periga se extinguir. Configurando dimensões que se encontram internamente a toda e qualquer relação, entre o bem e o mal não há hierarquia possível, uma vez que nenhum dos dois pode se remeter a um todo superior (Lima, 2008 :240).

Não só desde a aldeia podemos fazer tal partição: esta dualidade parquingueana está presente quer no espaço dos brancos, na cidade, quer no espaço dos índios, na aldeia, mas a distinção que ela cria é uma extensão daquela entre parentes e inimigos e por isso ela é característica da socialidade aldeã, do parentesco. Bem e mal, afinal, são modulações daquilo que forma e deforma o grupo de parentes, pelo eixo aliado-inimigo. Há algo de potencialmente mau em todos e que sobrevém como inveja, cobiça, volúpia, raiva – todos estes, afetos que dependem de uma relação com o outro para se manifestarem. O que as pessoas pretendem fazer é expurgá-lo e aproximar-se assim um pouco mais – comedidamente – dos humanos da perspectiva em questão. Digo comedidamente, pois a maneira como há de se dar essa aproximação distingue-se imensamente, dependendo da pessoa, da circunstância e do espaço, e é preciso cuidar para não se aproximar de mais ou de menos, para não se aproximar de modo inadequado à situação. De qualquer forma, é nesse sentido principal que o gráfico de Lévi-Strauss apresentado aqui em sua versão karajá é relevante para os parquinguanos na cidade de Canarana, atualizando uma inovação no espectro do parentesco capaz de fazê-lo transversal à diferenciação entre brancos e indígenas.

Quando operamos a dualidade branco-indígena, a usurpação de alteridades via moldagem do corpo produz pessoas mais parentes e a en-corporação de diferenças produz o corpo branco. Tudo se passa como numa escala cromática que vai do branco ao indígena, na qual os indígenas poderiam trafegar relacionalmente, chamando de brancos aqueles que fossem “mais brancos”, e de yanomami, *inỹ*, humano, aqueles que relacionalmente pudessem ser considerados assim. Esse mapa de gradação cromática é

um mapa que convém ao modo de relação indígena, *inĩ*, yanomami, e em menor escala, se atualiza também nas experiências parque-xinguanas em Canarana não apenas na dualidade entre o bem e o mal. O melhor exemplo da operação desta gradação internamente à categoria de parentes entre os parque-xinguanos em Canarana seria, provavelmente, as distinções pautadas na ideia de que em relação aos alto-xinguanos, os indígenas do baixo, médio e leste TIX são *índios* dos índios –formulação de Mehinaku (2010) que retomei em vários momentos da tese. Desde a perspectiva do autor, que é alto-xinguanos, entre os humanos temos os índios e os não-índios, entre os índios, temos aqueles do alto TIX e do baixo TIX, onde se atualiza outra vez a distinção índios e não-índios, os do baixo sendo índios em relação aos do alto, e assim sucessivamente. A diferença entre índios e não-índios, que nos contextos de interação com a sociedade envolvente são, muitas vezes, os brancos, é portanto uma diferença que se atualiza em outros níveis. Uma diferença específica, quero dizer com isso, uma diferença perspectiva. A diferença entre índios e brancos pode se atualizar como a diferença entre indígenas do alto e do baixo TIX, onde o que se coloca em gradação é a intensidade da selvageria, mas para tal, precisa se assentar na perspectiva indígena da dualidade.

Desse modo, a construção de Mehinaku (2010) só é possível desde a perspectiva indígena da oposição. Mas para dizer da experiência parque-xinguanas na cidade de Canarana é necessário um deslocamento da perspectiva, uma vez que na cidade, o termo não-marcado não é o indígena e sim o branco. É o branco quem ocupa a perspectiva estável deste espaço, de modo que a diferença entre brancos, não é mais uma diferença entre brancos e indígenas, alto-xinguanos e baixo xinguanos, entre civilizados e selvagens. A diferenciação entre as pessoas, os termos das dualidades possíveis, não se dá pelos mesmos critérios. É isso que eu aprendi na etnografia feita a partir da cidade de Canarana, que a mudança de espaço implica uma mudança de mundo e não apenas de nível ou escala da diferença. A cidade não é uma atualização fractal da aldeia e nem vice-versa. As diferenças que se colocam na cidade são intrinsecamente distintas das diferenças que se colocam na aldeia, de modo que as bipartições têm de se recolocar e não basta aqui estendê-las por analogia. Desde a perspectiva parque-xinguanas, e aqui estou segura em dizer em nome de todos os povos do TIX, na cidade os critérios da diferença entre as pessoas são *outros*.

Retomemos o artigo de Vilaça. A autora conclui que o modo de existência branco seria tão acessível a um indígena em contextos ampliados de interação, quanto o modo de existência animal o é para um xamã, através da transformação dos afetos da pessoa. O ponto que gostaria de destacar aqui é que virar-animal (assim, em sentido amplo) não significa nada, a não ser deixar de ser indígena. Lembremos do mito que Jonas Nahukwá me contou e que retomei no primeiro parágrafo dessa sessão. “Não é mais humano. É bicho já, não sei, transformou” – concluía Jonas. O mito não indica qual bicho ele era, de fato, só o que se sabia é que ele não era mais humano. Suponho que para as etnografias realizadas desde as aldeias, esse ponto muitas vezes baste para os indígenas: importa mais para eles saber qual o grau de aproximação ou distância que cada ser entretém com a especificidade de sua existência indígena, do que saber qual o tipo de diferença que ele possui. Afinal, é comum que, no contexto convencional da aldeia, como mostrou Kelly, as dualidades se construam em torno da oposição aliado (parente) - inimigo². Assim, no mito dos cunhados, um percebe que o outro se está transformando e vai-se embora correndo, por que independentemente do que ele esteja virando, ele não é mais humano, não é mais afim, não é mais parente. É apenas nesse sentido centrado nas relações de parentesco, este sentido tipicamente aldeado onde o que importa é o quão parecido com os parentes, o quão humano, um sujeito é, que dizer virar-animal (assim, de maneira absolutamente inespecífica) pode fazer sentido.

O mesmo quanto ao virar branco, essa maneira tão inespecífica de referir-se à gente da cidade. A proposição gráfica de Nunes é possível desde a perspectiva da aldeia, onde a diferença entre brancos e índios remete àquela sobre a qual Bashkow discorre na abertura de seu livro sobre as relações dos indígenas Orokaiva da Papua Nova Guiné com os brancos: os brancos personificam “os legados do imperialismo, o ideal de desenvolvimento e o poder da globalização” (2006 :2). Nestes trabalhos, tudo se passa como se os corpos indígenas fossem compostos de diferenças as quais, engajando-se em processos de existência branca, caberia aos indígenas expulsar - mas a diferença não pode nunca ser completamente expurgada e sempre resta um pouco mais. Assim, o branco inespecífico seria o índice dessa diferença nos contextos de contato com a

² Uma vez que os termos aliado e parente trazem ambos uma carga de aproximação, similitude e aparentamento, entendo que eles possam ser intercambiáveis no espectro do contexto convencional da aldeia.

sociedade envolvente que absorvem grande parte da vida dos Karajá de Aruanã. O mesmo quanto aos Yanomami do rio Ocamo no contexto do sistema venezuelano de saúde indígena, onde os médicos são brancos e atualizam a figura relacional de *napë*. Nesses dois casos o branco inespecífico funciona como afirmação positiva de uma diferença não-marcada.

Para os parque-xinguanos que frequentam a cidade de Canarana, porém, os brancos com quem se relacionam intensamente são muitos e são também muito diversos. O fato dos indígenas estarem na cidade, espaço que estabiliza justamente a perspectiva branca, garante um amplo conhecimento das variações destes seres, tornando bastante incomum a aglomeração de suas múltiplas possibilidades de existência numa única categoria inespecífica, não-marcada de diferença. A consequência é que a oposição entre índios (específicos, termo marcado) e brancos (inespecíficos, termo não-marcado), que parece funcionar nos contextos yanomami, karajá e wari', tem baixo rendimento entre os parque-xinguanos que frequentam a cidade de Canarana. A perspectiva da cidade demanda uma diferenciação dos brancos, uma categoria que no contexto de Canarana dificilmente se sustenta em versão inespecífica.

A necessidade de especificação da categoria dos brancos responde, por um lado, a uma questão etnográfica – os indígenas conhecem muitos brancos diferentes, e a maneira de se relacionar com cada um deles é também distinta –, por outro, a uma questão estrutural: em Canarana o branco ocupa a posição de termo marcado da dualidade. É preciso construir o corpo branco sobre a “base pura” da cidade por meio do engajamento ativo nas experiências urbanas. Acontece aqui um giro de perspectiva, que deixa o polo indígena para se assentar no polo branco da dualidade.

Se desde a perspectiva aldeada que muitas vezes se impõe em Canarana, a dualidade relevante é a do bem e do mal, transversal ao espectro índios-brancos que protagoniza os argumentos de Vilaça, Kelly e Nunes, desde a perspectiva própria à cidade de Canarana a dualidade que se coloca demanda uma torção na proposição gráfica pelo deslocamento horizontal da ênfase, isto é, da própria perspectiva. Na aldeia (espaço focal do parentesco), ou nos momentos em que o parentesco opera noutros espaços, a perspectiva estabilizada (aquela a qual o espaço estimula as pessoas a construir) é a do indígena específico. O não-indígena, por sua vez, (branco, animal,

espírito, o que for) ocupa a relação não-marcada, “base pura” da dualidade, como aquilo que é dado. Na cidade de Canarana, porém, os termos se alteram sem se inverterm simetricamente, pois aquilo que se deve construir para estar de acordo com a perspectiva estabilizada pelo local são afetos brancos e produtivos, que precisam ser especificados. O que temos não são as alteridades do mundo indígena, os espíritos, os brancos, os animais, todos inespecíficos e poderosos. Não há simetria, repito, e o que se opõe a ser branco na cidade de Canarana são alteridades próprias ao mundo branco - a figura do branco improdutivo, do peão, de quem se deve diferenciar para lograr o engajamento produtivo na cidade e evitar o engano e a atualização do mal em sentido amplo.

Tomemos então o gráfico de Viveiros de Castro (2002b), que é também uma versão daquele de Lévi-Strauss que apresentamos em sua versão karajá. Essa versão do gráfico diz sobre os procedimentos de construção corporal na América indígena, mostrando como para fazer um corpo parente é preciso expulsar as alteridades constituintes da pessoa por meio de processos de construção corporal. O argumento é que esse procedimento gera um resto, e este resto é contra-efetuado em outros momentos da vida na aldeia como afinidade potencial. O gráfico é bem-vindo pois mostra uma operação aparentemente simétrica, onde a divisão da não afinidade em parentes distantes e próximos é a contrapartida da divisão dos primos cruzados em próximos e distantes. O que quebra a simetria é o fato da seta que sobe ser preeminente, como argumenta o autor, mas isso não implica nenhum tipo de dupla torção, para usar o termo de Lévi-Strauss. Formalmente, a seta que desce tem como resto a seta que sobe, e a seta que sobe tem como resto a seta que desce.

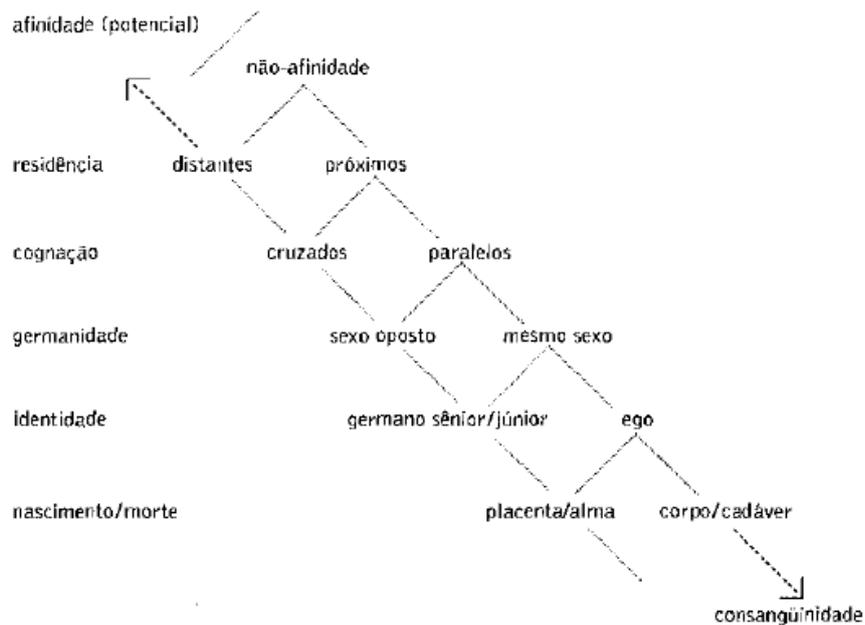


Figura 8.3. Bipartições do parentesco amazônico

Fonte: Viveiros de Castro, 2002b :440

A maneira como as etnografias de Vilaça, Kelly e Nunes foram construídas, reforçam esse argumento. Os processos de construção corporal branca ou indígena são inversos e se pautam nas mesmas dualidades. Tudo se passa como se os primos cruzados pudessem se dividir em próximos e distantes, expulsando o que antes se en-corporava. Em Canarana, porém, não basta apenas tomar o gráfico de ponta cabeça para ele dizer sobre a seta que sobe, em direção ao fazer-se branco. A seta que sobe contra-efetua a seta que desce simetricamente apenas se for tomada e mantida uma única perspectiva. O giro da perspectiva demanda mais que a mera inversão do gráfico. A seta que sobe não pode ser simétrica à seta que desce; a diferença entre elas é mais que um deslocamento simples de perspectiva ou que uma atualização fractal da mesma dualidade. O câmbio de uma seta à outra requereria o desenho de outro gráfico, onde outros termos se colocariam em questão.

Cabe destacar, mais uma vez, que a diferença entre os esquemas de Eduardo Nunes e de Jose António Kelly e o caso dos parque-xinguanos tomados a partir da cidade de Canarana se deve, em grande medida, à diferença radical dos contextos: no caso do Nunes, trata-se de uma aldeia monoétnica encapsulada em uma cidade; no de Kelly, de uma dinâmica interna aos Yanomami onde o polo citadino não se apresenta de maneira

muito maciça. O caso apresentado nesta tese, por sua vez, diz de diferentes indígenas que, vindos do Território Indígena do Xingu, encontram-se no espaço urbano de Canarana.

Para os parque-xinguanos a mudança da aldeia para a cidade não é só uma mudança de local, mas uma mudança do compósito espaço-tempo-pessoa, onde o que se coloca não é mais uma diferença entre índios e brancos, interna aos indígenas: mas uma diferença entre tipos de brancos interna aos brancos. Note. Não há simetria nessa mudança de perspectiva, não há resignificação, o que se passa é um outro mundo, e um outro regime de diferenças. Uma vez que a perspectiva estabilizada em Canarana é a branca, na medida em que os parque-xinguanos se engajam com os devires brancos, eles também começam a se haver com questões brancas, pautadas por critérios distintos daqueles da aldeia. Da perspectiva da cidade, surge uma nova equação, que se desenha internamente à primeira e não fractalmente a ela: índios e brancos existem sim, mas num outro mundo – o perspectivismo implica também um multinaturalismo. Os brancos, agora dividir-se-ão por um critério cidadão – dividir-se-ão em peões e doutores.

Essa conclusão serve a reivindicar o lugar da perspectiva no sentido em que minha amiga Sarah atribuía às etnias. Algo como ser Canarana: engajar-se na perspectiva de Canarana. Isso implica conter, em alguma medida, as relações de parentesco – circunscrevê-las ao espaço da casa, com portas fechadas. “Dali para fora”, como dizia um interlocutor karajá de Nunes, implica não ser parente, sendo preciso buscar prestígio pelos modos brancos, colecionar diplomas, magnificar-se por eles, pelas coisas e pelos modos deles. Essas são as coisas que diferenciam as pessoas desde a perspectiva da cidade, mais do que a dieta, a tecnonímia ou o casamento, centrais para a diferenciação em área indígena.

Voltando agora às transformações que ocorrem desde a perspectiva indígena, parente e aldeada, e ao gráfico que divide índios e não-índios sucessivamente, a pluralidade de possibilidades de posição marcada é absolutamente importante para a percepção parque-xingua. A especulação ativa pluraliza ainda mais essa posição, ao contrário de estabilizar qualquer novo eixo de transformação – lembrando aqui que a convenção na cidade é ser branco. O “ser” aqui deve remontar ao virar, à ontologia ameríndia da diferença – ser branco é construir-se como branco. Nesse espaço profuso

de índios e de brancos diferentes, o tipo de índio ou de branco que se vai virar são duas questões absolutamente relevantes, pois para construir o corpo é preciso especificidade. A etnia aqui funciona como um agregado de espaço-tempo-pessoa, de modo que a própria aldeia é uma referência crucial para este movimento de existência indígena, de cunho transformacional. Isso reforça o quão indissociável o sentido de indígena é do sentido de terra: um indígena nahukwá é um indígena daquele espaço, daquele tempo e daquela gente, e hoje, pelo menos, a capacidade de se transformar em nahukwá depende que os Nahukwá (nesse sentido de Sarah) continuem existindo. A demarcação é fundamental para que eles possam se transformar em índios, ou seja, existindo enquanto humanos desde a perspectiva de seus parentes. Ademais, a reversibilidade dos processos, ou melhor dito, a possibilidade de transitar entre eles é tida como uma condição para que a transformação lhes seja interessante.

A oposição relacional peões e doutores, que ordena as relações na cidade, não opera uma comparação transversal entre a aldeia e a cidade, mas pode se atualizar internamente a estes dois contextos relacionais. Assim, como mostrei, a partição entre índios e brancos também se atualiza na cidade, ainda que este não seja o lugar mais propício para fazê-lo – o contexto mais nítido é aquele em que os alto-xinguanos dizem que os baixo-xinguanos são índios dos índios. Da mesma forma, a partição propriamente cidadina entre peões e doutores tampouco é exclusiva da cidade, mas pode vir a se atualizar na aldeia, ainda que lá não seja o lugar mais apropriado para tal. Fausto, que desde a virada do século trabalha com os Kuikuro aldeados do alto Xingu, registrou que “peão” seria a tradução kuikuro para a noção de *talokito*, “termo que designa coisas e pessoas sem valor, em oposição aos *anetão* (pl. de *anetü*), os chefes” (2011, n. 7). A oposição entre chefes e peões, portanto, poderia se atualizar, também, internamente ao contexto aldeão.

Um dos critérios de distinção entre brancos desde a perspectiva da aldeia é a cidade de origem, onde as cidades do sudeste são mais brancas que as cidades mais ao norte, uma diferenciação pautado em um critério indígena de branquitude. Sobre os Karajá de Buridina, Nunes relata que “[u] homem me(lhe) dizia que um *tori* que mora em uma pequena cidade, mesmo que seja um milionário, não pode ser considerado como *ibryra mahadu* ou *ibryrahakỹ mahadu* [isto é, como um branco distante]; já um mendigo de uma grande cidade como São Paulo, mesmo sendo pobre, o será” (Nunes,

2012 :318). Continuando, Nunes destaca que as pessoas vindas de longe, sobretudo do exterior, “podem também ser ditos *ibo(k)o mahadu*, ‘o pessoal (*mahadu*) do rio cima/do alto/ do leste (*ibo[k]o*)’, termo esse associado com as características mais valorizadas do cosmos”, ao passo que os brancos moradores de cidades interioranas seriam ‘apenas’ brancos” (Ibidem). O mesmo não é verdadeiro para o caso parque-xinguano quando a perspectiva está centrada em Canarana. Na cidade o trabalho sobredetermina outros pontos e o *branco* dos brancos, branco por excelência, é o doutor, o milionário, não o mendigo, mesmo que natural de São Paulo.

Note que a diferença entre peões e doutores, seja na aldeia ou na cidade, é distinta da diferença entre índios e brancos, também em ambos esses contextos, e que elas não são extensões, nem atualizações umas das outras como parecem ser os outros casos. Não há simetria nessa mudança de perspectiva. Estes novos desdobramentos, que advém da mudança de perspectiva disparam uma diferenciação da diferença, crescem o modelo de complexidade e criam camadas de conceitualização da experiência, que têm elas mesmas seus níveis fractais e que não são necessariamente atualizações das experiências anteriores. O que a cidade de Canarana mostra é que há espaço para a criatividade no sentido mesmo de concepção do mundo, das relações, das experiências e que as tópicas do virar branco são apenas uma matriz possível em um mundo de infinitas potências e possibilidades.

B. A questão do parentesco

No dia 1 de fevereiro de 2017, realizei um seminário em Canarana aberto ao público para apresentar os resultados de minha pesquisa. O intuito era fazer com que outros indígenas, que não apenas aqueles com quem me relacionei nos últimos anos, pudessem tomar conhecimento da pesquisa que venho realizando. Sendo assim, me propus a apresentar as ideias centrais desta monografia e os temas que seriam abordados na tese a fim de debate-los com os parque-xinguanos, que são os principais interessados no trabalho. O objetivo não era apenas realizar uma exposição, mas promover uma primeira devolutiva que me permitisse também redirecionar o trabalho, abrindo espaço para que os presentes pudessem se posicionar e comentar a apresentação.

Para tal, cheguei em Canarana ainda no início de janeiro. A agenda dos parque-xinguanos, sobretudo daqueles que trabalham nas instituições voltadas para o atendimento indígena, tende a ser menos atribulada no início do ano, mas ainda assim eles têm inúmeras atividades, de forma que eu sabia que encontrar uma data para realização do evento não seria uma tarefa fácil. Reuniões sobre a Saúde e a Educação no TIX, módulos dos tantos cursos de formação aos quais os indígenas se dedicam, encontros com as prefeituras, com as ONGs, com a FUNAI, tudo isso mobiliza segmentos da população indígena presente na cidade de Canarana, e eu pretendia trazer à apresentação o máximo de indígenas possível. Depois de algumas desmarcações, agendamos para dia 1 de fevereiro, às 15h, na Associação Terra Indígena Xingu (ATIX).

Aluguei as cadeiras e comprei um lanche. Os indígenas são muito avessos a encontros em que não se oferece comida. Todo trabalho – e aqui, a participação em reuniões é sim um trabalho – deve contar com uma refeição, independentemente de sua duração. Com uma semana de antecedência fiz alguns convites impressos e entreguei para as pessoas que mais me ajudaram ao longo do processo, que estiveram mais próximas, e para todos que trabalham nas instituições. Convidei mais de 20 pessoas – os convites eram estendidos às suas famílias – dessa forma “oficial”, digamos. Os parque-xinguanos dão muito valor para a formalidade dos convites, e presenciei uma série de situações ao longo desses últimos anos, em que pessoas que foram convidadas verbalmente para certos eventos não comparecem alegando não terem sido convidadas. Faltava um ofício, um papel, um radiograma, o que quer que fosse. Por essa razão, entreguei pessoalmente cada um desses convites impressos, além de postar no *facebook* e espalhar alguns cartazes pela cidade. Além da divulgação impressa, um dos funcionários da ATIX realizou uma breve entrevista comigo e postou nos grupos de *whatsapp* dos indígenas parque-xinguanos para adensar a divulgação.

A maior parte dos presentes eram pessoas falantes de língua karib do alto Xingu. Felizmente, contei com a presença de dois caciques kuikuro: Yakalo, que vinha de Cuiabá e que passaria um par de noites em Canarana antes de rumar para sua aldeia; e Tabata, irmão do cacique Afukaká da aldeia Ipatse, que vive na cidade de Canarana já há mais de dez anos. Além deles, alguns homens kawaiweté, em menor número, o presidente da FUNAI regional, que é ikpeng, e um homem trumai-Kísêdjê. No total, haviam cerca de 30 pessoas na reunião, todos homens. Como me disse Mirtô sobre as pessoas que

frequentam o Centro de Cultura, os indígenas do TIX “não gostam de se misturar”, não costumam sair juntos e o fazem sobretudo nas reuniões de cunho político que abundam em suas agendas. Lograr fazer do seminário um espaço no qual valia o risco de se misturar a outros indígenas, reunindo 30 pessoas ali, foi a meu ver um grande feito.

A maioria karib é um indicativo da ausência de equilíbrio étnico entre as pessoas com quem conversei, o que acarreta um desvio de representatividade. A consequência imediata, é algo a respeito do qual eu já tinha plena consciência e que anunciei no Prólogo: o caráter karibocêntrico dessa pesquisa. Mesmo tendo passado meus períodos de campo em companhia de pessoas das mais variadas etnias, minhas relações mais profundas se deram com pessoas falantes de línguas karib do alto Xingu. Mas este não é o único polo atrativo dos meus dados. A vida cotidiana da cidade que eu compartilhei era prioritariamente feminina, ao passo que as entrevistas formais, foram em sua maioria realizadas com homens. Dentre as instituições, eu tive um contato praticamente nulo com os funcionários do DSEI, ainda que tenha frequentado a CASAI assiduamente durante uma das etapas da pesquisa. As pessoas com quem conversei falavam, todas, algum português. Todas essas limitações do meu trabalho de campo, da extensão das minhas relações e de minha inabilidade linguística, têm efeitos para essa pesquisa, de modo que o karibocentrismo não é a única variável a ser levada em conta. De modo geral, as pessoas não me tomavam por karib e na apresentação do seminário de pesquisa os não-karib expressaram-se tão contemplados quanto os Kuikuro, Kalapalo, Nahukwá e Matipu que ali estavam presentes.

O seminário foi bastante fértil. Todos os pontos foram amplamente discutidos por eles e foram poucos os indígenas que não fizeram comentários em algum momento. Aquela era uma oportunidade de falar em público diante de mim, dos outros indígenas e de dois caciques, de modo que o seminário funcionava como mais uma esfera pública da cidade – interessava aos indígenas se engajar ativamente em meu evento. Além dos pontos que eu apresentei e propus serem discutidos e comentados, outro tópico foi muito marcado pelos indígenas ao longo da apresentação: o uso que eu fazia da palavra parente parecia, aos parque-xinguanos, indiscriminado. A discussão surgiu logo no início da apresentação. Eu disse que minha tese pretendia abordar o fato de que nem todos os indígenas eram parentes na cidade de Canarana e um homem kuikuro me interrompeu prontamente para dizer que os alto-xinguanos são todos parentes sim.

Minha tréplica instigava: “mas, na cidade, comportam-se todos como parentes?” Uma terceira pessoa concordava comigo e entrava no assunto dizendo que não, que na cidade os parentes da aldeia não se tratam como parentes coisa nenhuma. Mas o primeiro comentador, o homem kuikuro, insistia que os alto-xinguanos eram todos parentes.

A disputa pela perspectiva estava posta. O primeiro homem, um kuikuro recém-chegado na cidade – havia se mudado para ali havia uma semana –, reclamava que no seminário a perspectiva em voga deveria levar em conta a presença de indígenas do baixo, médio e leste TIX, unificando, em contraste, a perspectiva alto-xinguana. Os que se opunham, um homem ikpeng, um matipu e um kuikuro, que viviam há mais de um ano em Canarana, reclamavam que não, que a perspectiva da ocasião do seminário, ou pelo menos das ideias que eu apresentava, deveria ser considerada sobretudo pelo espaço: e desde a perspectiva da cidade, os parentes não se tratam como tão parentes assim. Como vimos na sessão anterior, não há simetria possível entre as duas perspectivas, a dos parentes – que coincide com a perspectiva da aldeia - e da cidade de Canarana, de modo que elas divergiam sem se inverter.

Instaurou-se uma disputa pela perspectiva em vigor, a qual eu não me apliquei a resolver. Eles discutiam entre si, mas se reportavam a mim, e diante da discórdia me marcou o fato de que inúmeras vezes os indígenas iniciavam suas falas dizendo: “você deve tomar cuidado com quem você chama de parente”. O enunciado marcante dizia de um cuidado que eu deveria tomar em minhas reflexões antropológicas, mas servia também como máxima no contexto de relações na cidade: é preciso tomar cuidado ao chamar alguém de parente. Esse cuidado que me era destacado na situação, revelou-se uma questão central para esta tese. É preciso considerar aqui, que o ato de chamar alguém de parente serve para atualizar o parentesco, de modo que o enunciado funcionava também como uma advertência: em Canarana, é preciso cuidar para não atualizar o parentesco com qualquer pessoa. No debate, a discordância maior referia-se, entendo, a uma disputa pela perspectiva adequada à situação, que implicava diferentes pontos de vista sobre o que é um parente e, sobretudo, sobre qual a perspectiva estabilizada pela ocasião. É preciso cuidado e perspicácia para identificar a perspectiva, para agir da maneira adequada a cada situação, reconhecendo alguns como parentes, outros como amigos, outros como vizinhos e assim por diante. Na cidade,

diferente da aldeia, a proximidade e a distância das pessoas não se mede pelo parentesco: e por isso, sobretudo por isso, “você deve tomar cuidado com quem você chama de parente”.

Essa máxima serve para se avaliar a potência do conceito indígena de parentesco: mais do que dar nome a uma determinada relação pré-existente, ele potencialmente produz a relação. Serve também de princípio de precaução antropológica às tendências de tomar o parentesco como sinônimo de “teoria da relacionalidade generalizada” (Viveiros de Castro, 2002b :422). A expressão de Viveiros de Castro alude às teorias da relatividade (restrita e generalizada) de Einstein. Levando adiante esta analogia um tanto jocosa e as reflexões oriundas da etnografia entre os parque-xinguanos em Canarana, poderia ser mais interessante dizer do parentesco em Canarana como uma “teoria da relacionalidade restrita” a fim de destacar o caráter singular – etnográfico e específico – que o parentesco ocupa dentro do amplo escopo possível destas teorias da relação. Dessa maneira, quando eu elaboro que as relações na cidade não são chamadas de relações de parentesco e que marcam, ativamente, que os outros são amigos, vizinhos, colegas e não são parentes, essa diferença não deve ser tida apenas como uma particularidade terminológica que dá novos nomes a relações já conhecidas, mas como uma teoria específica (restrita, especial) da relacionalidade. Repito o argumento da sessão anterior: a mudança de perspectiva não implica apenas uma atualização escalar do universo da aldeia no universo da cidade.

Os amigos, os colegas, os vizinhos, não são “como parentes”, pois a diferença que há entre um colega e um vizinho é de outra ordem da diferença que há entre um parente distante e um parente próximo. Uma analogia simétrica seria possível se comparássemos os vizinhos entre si, os colegas entre si, e assim por diante, mas a proliferação das categorias de relação em Canarana diz exatamente do baixo rendimento dessa comparação transversal e analógica. Existir na cidade demanda uma diferenciação da diferença que caracteriza as relações nas aldeias. Um novo regime de diferença. A criatividade dos índios não tem o parentesco como limite, nem como código unívoco, mas como uma dentro de muitas outras expressões possíveis.

A relação de transformação estrutural que há entre as duas perspectivas que aqui discuto, isto é, aquela que caracteriza o espaço da aldeia e o da cidade de Canarana, cria um efeito de obviação mútua: a única forma de se engajar em uma delas é pela

obviação da outra, de modo que as duas perspectivas não podem ser vividas simultaneamente pelo sujeito. É justo por que ser parente na aldeia é diferente de ser parente na cidade, que não se pode viver os dois mundos ao mesmo tempo, e que não se pode conceber uma vida híbrida entre a aldeia e a cidade. Esta justificativa formal foi explicitada nessa etnografia em diversos momentos, formulada em termos dos perigos de se mesclar as perspectivas. Lembremos de Pirejuwup Kawaiweté (cf. capítulo 6.A), que me contava que não visitava os indígenas que viviam na cidade - nem mesmo os Kawaiweté, nem mesmo os parentes. Justificava dizendo que tempos atrás ele costumava visita-los, mas que depois de tomar cerveja com os parentes - tratando os amigos kawaiweté como parentes em plena terra dos brancos, isto é, misturando as perspectivas - a fofoca de que ele estaria bebendo demais chegou à aldeia, e ele quase foi proibido pelas lideranças de retornar à terra indígena. Por pouco, Pirejuwup Kawaiweté não perdeu sua capacidade de transitar entre a aldeia e a cidade, sua capacidade de controlar o direcionamento de suas transformações.

Se a mistura é o que mais parece servir de limite à capacidade transformacional dos indígenas, Canarana começa a dar mostras que mesmo este “limite” pode ser subvertido. É mister considerar que aquilo que os indígenas tomam como limite - o caso de Pirejuwup Kawaiweté envolve essa percepção - é diferente daquilo que os brancos tendem a tomar por limite, justamente pelo caráter transformacional da ontologia ameríndia, que faz com que não hajam termos, apenas relações e relações entre relações, sempre passíveis de se diferenciar. Tudo se passa como se os parque-xinguanos estivessem diante do perigo iminente de perder o controle sobre sua transformação, e como se algumas pessoas já tivessem inclusive perdido, por um segundo que seja, este controle. Ainda assim, imersos na situação perigosa, foram capazes de retornar, e de mudar sua postura para lograr a capacidade de acessar, alternadamente, as duas perspectivas em jogo. A epistemologia ameríndia é uma ontologia, e vice-versa, e não podemos estagnar uma afirmação como se, apenas por ser dita em português, ela se alocasse no mesmo regime de diferenças daqueles que falam convencionalmente o português: os brasileiros das grandes cidades. Um limite indígena não é um limite moderno, euro-americano, branco.

Refletindo a diferença ontológica que há entre os indígenas e os não-indígenas em Canarana, os parque-xinguanos concebem uma diferença entre as perspectivas

estabilizadas por cada um destes espaços, nas quais eles são capazes de se engajar plenamente. Como venho insistindo, um parente extremamente próximo, não é a mesma coisa que um amigo extremamente próximo - o processo ativo de assemelhamento desses indivíduos é distinto, para lembrar a definição que Gow dá ao parentesco (1989; 1991). Os amigos andam juntos, pensam juntos, trabalham juntos – compartilham passos e palavras, como formulei no capítulo 6. Mas sua diferença em relação aos parentes se define também por tudo aquilo que eles não fazem: eles não dividem a casa, a comida, os bens. Já os parentes comem juntos, dividem suas coisas, pensam juntos também. Os parentes se comparam entre si pelo eixo proximidade-distância, ao passo que na cidade, eles se utilizam de dois critérios distintos, um para avaliação de suas relações simétricas, outra para as assimétricas. As simétricas comparam relações distintas: os vizinhos se comparam com os colegas de trabalho que se comparam com os amigos. Nas relações assimétricas entretidas pelos parque-xinguanos na cidade de Canarana desde a perspectiva branca da relação, a comparação se dá pelo eixo peão-doutor. Assim, se um grupo de parentes, uma casa na cidade de Canarana, tende a ser um grupo de verdade, a recíproca não é definitivamente verdadeira na cidade. O grupo de verdade da cidade, inclusive, tende a ser interétnico, multilíngue e o mais extenso e diverso possível.

Os termos de parentesco só podem significar em relação. “Alguém é um pai, apenas porque existe outrem de quem ele é o pai”, para referir-me a uma formulação menor de um dos textos sobre o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2002c :384). Sendo assim, parece evidente que o conceito de parentesco, e não só os termos, também carregue essas propriedades. Entretanto, foi dedicado um grande esforço para atribuir ao parentesco um conteúdo substancial que funcionasse a despeito de sua inserção em uma relação, isto é, em uma perspectiva. Ao extrair o conceito da relação que ele dispara, ele perde seu valor etnográfico, e sobretudo, sua capacidade de explicação empírica.

Isso porque, assim como os termos, o conceito mesmo de parentesco só sobrevive quando em relação. Assim, quando em Canarana um kawaiweté me diz sobre “a aldeia” ele se refere à sua própria aldeia – e aqui vale lembrar a sessão anterior e reivindicar para aldeia um sentido mais amplo que o espaço que ela ocupa, incluindo também as pessoas que nela habitam e o tempo que por lá se destila. Uma aldeia é

sempre uma aldeia de alguém. Quando falando sobre a aldeia um indígena me diz sobre “os parentes” ele se refere àqueles a quem ele pode chamar de parentes no contexto de nossa interação. Assim, se um kawaiweté chama de parentesco as relações de mutualidade na aldeia, por que ele se referiria com a mesma palavra para dizer de outra perspectiva, isto é, da perspectiva colocada em Canarana? Como me alertaram no seminário, é preciso “tomar cuidado com quem você chama de parente”.

É interessante notar também que as posições colocadas pelas relações da cidade, são de dois tipos: por um lado, temos aquelas que se referem a relações simétricas, relações entre amigos, vizinhos, colegas, parceiros. Chamar os amigos da cidade por estes termos é marcar a perspectiva cidadina e o caráter anti-predatório da relação, é pronunciar o projeto de segurança daquele encontro no ambiente urbano. Por outro lado, temos as relações assimétricas, conceituadas no eixo peão – doutor, onde a variável guia é o trabalho como índice de modificação corporal. Em ambos os casos o projeto de vida parque-xinguano para o ambiente da cidade implica não apenas uma experiência passiva, mas uma modulação das relações cidadinas. Interessa na cidade estar em posição simétrica àqueles com quem uma pessoa se relaciona, sejam eles brancos ou indígenas, algo que foi inicialmente abordado na tese dizendo que os indígenas do TIX em Canarana não tem interesse em se colocar em posições subordinadas na cidade, mas sim em se relacionar simetricamente com chefes e doutores no espaço urbano (cf. capítulo 9.C). Mais do que isso, interessa viver essa simetria desde o topo, uma vez que os doutores mobilizam conhecimentos e pessoas que o transforma e magnificam, ao passo que o peão ocupa uma posição comparativamente menos produtiva.

Nem sempre, porém, os indígenas logram instaurar relações do tipo da cidade – simétricas ou assimétricas – com outros parque-xinguanos. O parentesco é a lógica preeminente de aproximação e distanciamento de pessoas e grupos em contexto aldeão e internamente às casas na cidade de Canarana, e nesse sentido, os cônjuges de casamentos interétnicos agem com mais liberdade em situações de interação com pessoas do povo de seu marido ou esposa. Mas entre pessoas do baixo, do médio e do leste e pessoas do alto TIX que não têm grandes laços que os conectem, o relacionamento é extremamente incômodo, pois uma relação mantida no menor nível possível é também uma relação de potencial conflito. O abafamento dos vetores de

aproximação, não implica que eles não possam vir a se desentender. Os parque-xinguanos não são todos parentes e nem mesmo os alto-xinguanos o são em qualquer ocasião, mas a proximidade da cidade garante a circulação de fofocas, de modo que todos se reconheçam, saibam seus nomes e onde moram, ainda que nunca tenham propriamente conversado. Podem não saber muito sobre si, sobre suas famílias sobre suas histórias, mas há algo que sabem, algo que torna a evitação entre eles, de alguma maneira, pessoal. Para evitar o estabelecimento de redes de influência com pessoas com quem se tem pouca ou nenhuma confiança, para evitar a fofoca, o conflito, a feitiçaria, o mal em sentido amplo, é preciso tomar cuidado com quem se chama de parente.

C. A questão do excesso

Canarana é um lugar de excessos. Lembro como os parque-xinguanos comentavam, em inúmeras situações, sobre a imensa quantidade de produtos nas lojas e nos supermercados, ponderando, porém, que o excesso nada tinha de acesso, pois era preciso dinheiro para adquiri-las. O excesso está também nos perigos, na violência, nas drogas, descritos no capítulo 6.D como absolutamente excessivos. Além disso, como desenvolvi neste mesmo capítulo, Canarana é tida pelos indígenas como uma cidade com índios demais, isto é, sua particularidade tanto em relação às aldeias, quanto em relação às outras cidades, está no excesso da presença indígena em seu espaço urbano – expresso em quantidade, mas sobretudo na diversidade dos indígenas que a ocupam. Dos brancos, eles também são muitos e muito distintos entre si. Há muita gente a se conhecer, mas essa gente que pode se mostrar amiga, pode também te tratar muito mal, te imitar na rua, te olhar em excesso, com desdém, ou nem mesmo te olhar. A economia dos olhares e dos cumprimentos tem um valor enorme para os parque-xinguanos e em Canarana é muito frequente que não estejam na medida do que é considerado certo para a aldeia – seja nas relações com os brancos, seja nas com outros indígenas. O excesso é para mais e para menos, e esta caracterização remete, em contraste, às formas como os indígenas me descreviam a vida ideal na aldeia: um caminho do meio, onde nada é demais, nem tampouco é de menos.

A percepção indígena das cidades como um lugar de excessos é bastante recorrente na bibliografia ameríndia. Em um artigo publicado em 2012, Pedro Pitarch analisa três casos em que esta excessividade se manifesta nas terras altas – os Tzeltales

de Chiapas, os Kuna do Panamá e os Pumé da Venezuela. Em todos os casos o excesso é marcado tanto na descrição do mundo das almas, dos mortos ou dos espíritos, quanto na descrição das cidades, terras dos brancos. A profusão de mercadorias, automóveis, gravadores, televisões e outros objetos eletrônicos, são características que o mundo dos mortos, espíritos ou almas destes distintos povos das terras altas compartilham com as cidades. Partindo dessas etnografias, Pitarch afirma haver uma relação intrínseca entre o mundo dos espíritos e o mundo dos brancos desde o ponto de vista indígena, pois na medida em que a tecnologia nas cidades avança, que novas máquinas surgem no espaço urbano, elas logo passam a figurar também em seus mundos *outros*. O mundo urbano europeu serve muitas vezes de modelo aos mundos *outros* nas terras altas, conclui Pitarch, de modo que a experiência no espaço urbano pode figurar como uma forma de experimentar a alteridade à maneira indígena (Ibidem :79-81).

A etnografia de Marques (2015), também aponta as cidades como um espaço excessivo segundo os Hüp'da no alto rio Negro – suas narrativas provêm das viagens oníricas dos xamãs hup para as grandes cidades do Brasil e da Colômbia, que destacam “a pujança e beleza citadinas (...), as grandes construções, a espantosa quantidade de gente, as máquinas...” (Ibidem :9). O excesso, aqui também, é uma característica do mundo *outro*: o mundo acessado nos sonhos dos pajés e o mundo dos brancos. Marques diz da pujança e da beleza, mas sua ênfase é no segundo termo. Da mesma maneira, Pitarch não concede grande atenção ao excesso que pulula em seus exemplos etnográficos (e que pretendo sublevar aqui nesta sessão), mas antes no paralelismo entre a cidade e os mundos *outros* indígenas, que serve melhor a seu argumento. Ainda segundo Pitarch, a presença dos excessos brancos nos mundos *outros* indígenas não é o indício de um processo de mestiçagem, mas uma forma própria – e conseqüentemente indígena – de experimentação da alteridade.

A bibliografia parque-xinguaná, por sua vez, pouco disse sobre as percepções indígenas sobre as cidades. O tema do excesso também aparece disperso nessa literatura como uma característica associada aos brancos, mas também aos espíritos, às onças e aos chefes. A mais densa sistematização nesse sentido é de Franchetto (1992) sobre os karib alto-xinguanos, que aponta uma continuidade entre essas figuras, pela análise do histórico das imagens pelas quais estes indígenas conceituaram os brancos. Com base na história oral kuikuro, Franchetto mostra como os alto-xinguanos tomaram

os brancos primeiro como espíritos, logo como feiticeiros e depois como chefes – uma sucessão de imagens que também reverbera entre outras populações da América indígena, destacadamente entre os Yanomami (Albert, 1992).

Espíritos, feiticeiros e chefes se conectam pelo poder e pelo perigo que apresentam, características que os alto-xinguanos estenderam ao branco ao conceituá-lo, em diferentes períodos históricos, como pertencendo a cada uma dessas categorias. O que fazia do branco um espírito, um feiticeiro ou um chefe, era a relação que os alto-xinguanos entretinham com eles: a ontologia é relacional, não substantiva, como marcamos na primeira sessão deste capítulo. Os primeiros contatos dos alto-xinguanos com os brancos, se deram nos tempos das bandeiras, provavelmente ao longo do século XVII e foram marcados pela violência desses inescrupulosos seres armados, que levava os alto-xinguanos a concluir que gente, eles não haveriam de ser. Nessas relações, os brancos se portavam de maneira excessiva e imprevisível, o que levou os indígenas a associa-los aos *itseke*, poderosos e agressivos espíritos do universo alto-xinguanos. Tal como estes seres monstruosos, os brancos surgiam de assalto, matando os que encontravam, adoecendo os que fugiam, e ainda hoje os caraíbas são chamados *itseke* no alto Xingu (Franchetto, 1992).

Em outro artigo importante, Franchetto (1996) conta sobre a festa feminina alto-xinguanas chamada pelos povos do alto Xingu de *yamurikumalu*: a festa das hiper-mulheres. Conversando em português, os alto-xinguanos a chamavam de *yamurikumã*, apenas, comendo a última sílaba da palavra aruak³. Os seres hiper são versões poderosas e perigosas dos seres atuais – como enumera Franchetto, não há apenas hiper-mulheres, mas “hiper-canoa, hiper-pequi, hiper-gente, hiper-onça, hiper-peixe, hiper-caraíba, hiper-mulher, etc” (Ibidem :46). Pura potência, os seres hiper são *itseke*, isto é, espíritos, categoria com a qual os alto-xinguanos definiram os brancos em seus primeiros contatos dada a violência intempestiva com que se aproximavam. A dita festa do alto Xingu memora essas mulheres excessivas e poderosas que habitavam o tempo mítico.

³ “O sufixo -alu é feminino, /-kumalu/ é a forma feminina de /-kumã/ - monstruoso, outro, excessivo, feroz. A voz *yamurikumã* é um solecismo (afinal as “hiper-mulheres” devem ser enunciadas no feminino) que por alguma razão se consolidou na língua franca do TIX” (Viveiros de Castro, 2017, comunicação pessoal).

Jamurikumalu é palavra em língua aruak (*famunkuma-lu* mulher-hiper-feminino) em kuikuro língua karib e *duo kwery* mulher hiper. A glosa **hiper** que proponho para os modificadores *kuma* e *kwery* é apenas uma aproximação na tentativa de traduzi-los. (...) Os seres hiper pertencem ao domínio da fabulação coletiva que discorre sobre as origens são cosmogônicos mas contemporâneos. Existem em algum espaço/tempo. (...) Os seres hiper são excessivos e como tal perigosos (*inegetu*) entrar em contato com eles causa doença e morte. São *itseke* espíritos e povoam lugares longínquos o fundo das águas o coração da mata fenômenos da natureza que assustam os homens (Franchetto, 1996 :46).

O excesso, o poder e o perigo que os espíritos manifestam em suas relações com os indígenas do alto Xingu, fazem deles seres hiper, e é justo por estas características relacionais que os brancos foram associados aos espíritos. No tempo dos primeiros contatos, as relações entre indígenas e os brancos, tal como as relações entre indígenas e espíritos, também destacavam o excesso e a imprevisibilidade dos segundos em relação aos primeiros.

Pouco a pouco, a relação entre brancos e indígenas do alto Xingu se transformou. Depois de quase dois séculos de malfadados encontros com os pioneiros, caracterizados pelo abuso, pelos aprisionamentos e pelas perseguições, a chegada de Von den Steinen traz uma nova fase das relações entre índios e brancos, estes últimos já um tanto amansados pela convivência com os índios. Nas histórias kuikuro, Kalúsi (identificado como Karl Von den Steinen) chega ao alto Xingu quando “os caraíbas já eram bons” (Franchetto, 1992 :346). A transformação dos caraíbas, de algozes inimigos a bons parceiros de troca, aparece como efeito destes primeiros encontros: os cativos domesticaram os brancos, logrando sua dominação moral. A transformação da relação denunciava a transformação dos sujeitos relacionados, já que eram eles concebidos como seres relacionais. Os brancos agora eram bons, mas suas doenças ainda se espalhavam e suas coisas, ainda que atraentes, pareciam ser os agentes patológicos que causavam tantas mortes no Xingu.

Tudo indicava que as coisas dos caraíbas eram seus feitiços. A feitiçaria no alto Xingu, como mencionei algumas vezes ao longo da tese, não se dá entre inimigos, mas entre aqueles que têm alguma identificação, que compartilham entre si um mínimo de humanidade (Vanzolini, 2013). O tempo dos massacres passara, mas, humanizados, os brancos se mostraram os humanos mais desumanos que há: se mostraram feitiçeiros. Como mencionei no capítulo 6.D, um amigo matipu, me relatou como os feitiçeiros têm uma coisa na mão, uma coisa feito maconha, dizia ele. A analogia dizia da capacidade

dos feiticeiros de produzir transformações deletérias no corpo do enfeitado. Mas não só isso os caracteriza: os feiticeiros também podem ter capacidades ultra apuradas, alguns podem ver longe, outros podem ouvir o sussurro de alguém, e há também aqueles que vestem roupas de animais e correm assim largas distâncias em questão de minutos com suas vestimentas. Os feiticeiros não são espíritos, mas tal como eles, são extremamente perigosos e potentes. Nessa nova esfera relacional, os brancos são tidos mais uma vez por seus afetos excessivos, seus hiper-afetos, para lembrar a formulação que Franchetto (1996) dá a este modificador.

A chegada da Expedição Roncador-Xingu nas cabeceiras do rio, nos anos 1940, demanda mais uma modulação destas imagens, já que mais uma vez, o padrão de interação entre brancos e indígenas alto-xinguanos se altera. As epidemias – trazidas pelos espíritos ou produzidas pelos feiticeiros – se agravam, mas surpreendentemente, os brancos de agora se mostravam mais mansos, ou melhor, mais amansados, pois a nova postura era fruto de séculos de investidas indígenas na domesticação dos forasteiros. Os alto-xinguanos se aproximam progressivamente dos brancos e se apoiam nessas relações para recobrar sua autonomia abalada pelas sucessivas perdas populacionais. Nessa configuração, os brancos, devidamente amansados, eram chefes no alto Xingu.

O corpo de um chefe alto-xinguano, como afirma Menget, é preparado cuidadosamente da infância à idade adulta para sintetizar os pontos cardeais daquilo que eles consideram ser o homem ideal (Menget, 1993 :68). A reclusão dos meninos chefes é mais longa que a dos comuns, sua dedicação aos treinos da luta masculina é mais intensa. Mesmo depois de crescido, espera-se que um homem chefe se arranhe com mais frequência que os outros homens, que tenha os cabelos sempre bem cortados ao modo alto-xinguano. Espera-se que o chefe seja um exemplo a ser seguido, que, como insistia um chefe nahukwá, ande na aldeia vestindo menos roupas de branco, que viva numa grande casa tradicional, que case suas filhas com homens trabalhadores, que seja comedido e não fique bravo, nem brigue com seus conterrâneos.

Em sua monografia sobre os Yawalapiti, Viveiros de Castro (1977 :220) também destaca que o chefe alto-xinguano encarna a forma ideal da humanidade alto-xinguana. Porém, dentre os humanos, isto é, daqueles que se consideram mutuamente como gente, o chefe é tido não como uma pessoa média, que se transforma em parente a todo

o tempo entre os seus, mas como uma intensificação exacerbada das suas qualidades de pessoa, uma hiper-pessoa, poderia dizer. O caminho do meio, desprovido de excessos, é para os comuns, o típico pessoal da aldeia, gente que se dedica a uma construção do parentesco que não é nem demais, nem de menos, nem com todos, nem com um só. Já os chefes, devem ser capazes de estender sua pessoa através dos comuns, mostrando-se nas interações cerimoniais como muito mais que uma só pessoa: “todo chefe é, perante outros povos, representado como um animal predador e um inimigo em potencial” (Guerreiro, 2012b :214). Assim, na escala intercomunitária, os chefes do alto Xingu apresentam-se como onças, dotados de potência e ferocidade sobre-humanas, perigosas, excessivas – se mostram como hiper-seres.

O excesso, o perigo e o poder, convidam uma imagem mais para compor o campo semântico que vamos construindo sobre os brancos. A mais conhecida e temerária roupa de animal com a qual os feiticeiros se vestem é a roupa de onça, que não é nunca uma onça comum, mas uma hiper-onça, que corre mais rápido e que é mais agressiva que qualquer outra. São também os enfeites de onça os mais valorizados que um chefe pode trajar: o colar de dentes e o chapéu de couro de onça são índice de seu potencial predatório. Assim, cabe incluir as onças, o mais temido mamífero das florestas do alto Xingu, como mais uma imagem a reverberar o conceito alto-xinguano de chefe, e por extensão, de branco.

A centralidade da imagem do jaguar na cosmologia kanamari, povo de língua katukina do sudoeste do estado do Amazonas, permite-nos destrinchar um pouco mais as onças, que fecham o escopo semântico dos brancos que vamos aqui construindo. Segundo narra Costa, as onças apresentam, para os Kanamari, dois princípios inter-relacionados. O primeiro diz que as onças são pura força predatória, o que faz delas “a antítese do mundo que os Kanamari desejam para si mesmos” (Costa, 2010 :185). As onças são comumente descritas no TIX pelo fato de viverem sozinhas e não cercadas pelos parentes, como os humanos. A solidão a aproxima dos feiticeiros do alto Xingu, mas não só. Certa vez, numa aldeia kawaiweté, contaram-me que uma onça aparecera, dias atrás – era o ano de 2014 – na casa de um homem, indo-se embora logo depois. Os Kawaiweté pareciam certos de que era na verdade um feiticeiro do alto Xingu, que passava por ali. A relação entre as onças e os feiticeiros alto-xinguanos ultrapassa os limites do alto Xingu.

O segundo princípio levantado por Costa é igualmente relevante para esta análise que vê as onças como uma das balizas para a imagem que os parque-xinguanos fazem dos brancos. Para os Kanamari, diz Costa, “as onças são o chefe/corpo/dono de tudo, e o mundo todo existe comprimido em seus corpos” (Ibidem). Dito de outro modo, as onças são seres magnificados, isto é, seu corpo, sua influência, se estendem para muito além de sua forma física. A onça é um hiper-ser marcado pelos seus excessos: de perigo, de poder e o excesso às avessas que a faz um ser sozinho e contrasta com as infinitas relações de que dispõe seu corpo magnificado.

Assim, segundo Costa, os Kanamari sobrepõem numa mesma palavra as noções de chefe/corpo/dono, indicando que essas três categorias de gente são versões escalares de uma mesma relação. Repito, não há termos, apenas relações e relações entre relações, de modo que não é que o sujeito se replique, mas que as relações que definem cada categoria o façam através de uma operação de analogia. Em todo chefe há algo de corpo e de dono, e de forma similar, para os parque-xinguanos em Canarana, há algo de espírito, de feiticeiro, de chefe e de onça nos brancos. Como mostrei, os espíritos e os chefes são hiper-seres, mas não apenas eles. A onça que ressoa na imagem dos brancos também é uma onça especial, uma hiper-onça. A conexão entre estes quatro elementos conforma o universo semântico a partir do qual os parque-xinguanos localizam os brancos, tidos por poderosos, perigosos, magnificados e imprevisíveis. Todo branco é um hiper-branco e os indígenas que experimentam a cidade esperam lograr reter suas potências como dispositivo para a própria magnificação.

Os indígenas se interessam em ser brancos chefes, magnificando-se diante dos brancos, mas se interessam também em ser índios chefes, magnificando-se para as pessoas da aldeia. É de fato muito o que eles querem – mas a cidade é um lugar de excessos, que estabiliza perspectivas excessivas e que, portanto, deve ser o lugar ideal para exceder-se também. O intuito geral é de magnificação, que se desdobra no desejo de ser chefe, de ser doutor – diante de indígenas e não-indígenas. Para tal, entretanto, os parque-xinguanos não acionam os sentidos aldeados da chefia. A cidade é um espaço distinto, que estabiliza perspectivas distintas, e disponibiliza outros mecanismos de extensão das pessoas. São eles, inclusive, que tanto atraem os indígenas que não logram se mover na hierarquia de prestígio da aldeia (cf. capítulo 8.C). Magnificar-se na cidade, mesmo que diante de indígenas, requer alguma transformação, da mesma forma como

as regras da aldeia se transformam quando aplicadas à vida em Canarana (cf. capítulo 8.A).

As relações que estendem os chefes das aldeias são relações com seus conterrâneos, com seu povo, de modo que, em alguns momentos, o chefe traz em seu corpo o povo todo e fala por ele numa só voz. A diferença entre um chefe produzido em contexto aldeão, e um chefe produzido a partir das relações na cidade é algo que nos interessa aqui. Em Canarana, os *parque-xinguanos* muitas vezes reclamam que agem como chefes na cidade – isto é, de maneira honrosa, respeitosa e influente – mas que seu poder de influência não é valorizado na aldeia. Para entender o cerne dessa discussão, podemos retomar aqui uma metáfora importante utilizada no alto Xingu para dizer de relações de cuidado, responsabilidade e centralização, isto é, relações assimétricas do tipo daquela que os chefes entretêm com seus *coaldeões*. Refiro-me à metáfora vegetal, explorada por Guerreiro em sua tese (2015), e amplamente utilizada pelos *Kalapalo* para dizer de coletivos, em diferentes escalas. A metáfora baseia-se na assimetria que há entre um tronco/esteio/corpo que unifica e suporta seus galhos, as pessoas ao seu redor. “Um chefe é como um tronco que sustenta o crescimento de parentes, assim como é um esteio sobre o qual eles se apoiam” (Guerreiro, 2015 :172). Tudo se passa como se o tronco fosse a pessoa chefe, e as relações que o magnificam, garantindo sua posição, fossem seus galhos – e de fato, quanto mais galhos uma árvore tem, mais robusto há de ser seu tronco. Um chefe na aldeia, legítimo, poderoso, é capaz de unificar em sua figura os galhos que sustenta, isto é, as pessoas ao seu redor, sobretudo em circunstâncias cerimoniais interétnicas.

Na aldeia ou na cidade, uma pessoa é chefe na medida em que faz aquilo que um chefe deve fazer e demonstra os atributos que um chefe deve ter (Vanzolini, 2015 :231). Na cidade essa afirmação é ainda mais verídica, uma vez que os indígenas que logram ir para Canarana conseguem se descolar em alguma medida das hierarquias operantes nas aldeias. A cidade de Canarana permite aos indígenas expandir suas relações para muito além daquelas que travam na aldeia, numa expansão que magnifica, que o engrandece como tronco, mas que dificilmente multiplica seus galhos. Magnificar-se por via das relações com os brancos não cria em momento nenhum uma relação do tipo da chefia, onde o chefe en-corpora seu povo e por isso se faz grande. Mas como notou Viveiros de Castro (1977 :220) o chefe se coloca como tal nas relações cerimoniais, ou seja, o chefe

existe numa escala diferente daquela de suas relações com os comuns, ele existe na interação com outros chefes. É justo na interação com outros chefes e doutores, brancos ou indígenas, que os indígenas em Canarana prezam se colocar também como chefes ou doutores. O que acontece, porém, é que estas relações não sendo do tipo de parentesco, o produto delas também não é do tipo chefia.

De fato, na interação com outros chefes, brancos ou indígenas, os parque-xinguanos magnificados pela experiência da cidade pretendem se colocar em posição simétrica. Uma vez que todo engajamento produtivo com a cidade é excessivo a relação com a cidade é por ela mesma magnificadora. O ponto importante aqui se articula com a discussão sobre o tema do individualismo, debatido no capítulo 8.C. A magnificação na cidade não é desprovida de extensões corporais, os parque-xinguanos na cidade não são individualistas, mas se estendem por meio de relações do tipo das que se dão na cidade entre indígenas e entre indígenas e brancos. E essas relações não permitem a unificação de um coletivo diante da figura do chefe ou doutor na cidade. Os indígenas na cidade de Canarana são, portanto, uma espécie de tronco sem galhos, uma vez que não dispõem das relações que o magnificaram.

No ano de 2015, estive presente na festa de comemoração dos 20 anos da ATIX, para a qual todas as aldeias do TIX foram convidadas. O convite se deu por radiograma, enviado para as aldeias, com alguma antecedência. Retornei um dia antes do final da festa e, vendo um grande número de indígenas na cidade que não haviam comparecido, passei a lhes questionar o porquê de sua ausência. Muitos me disseram que não foram, pois não haviam sido convidados. Eu retrucava que o convite se estendia todos os indígenas do TIX. Os indígenas então precisavam sua resposta dizendo: “eu não recebi convite na minha casa”.

Os convites tinham sido enviados para as aldeias, recebidos pelos caciques e repassados para os aldeões. Ninguém recebera um convite individual, todos eles foram endereçados aos coletivos, sob a figura dos caciques. Aos indígenas na cidade, portanto, não foram enviados convites: cabia a cada um sentir-se convidado pelo fato de sua aldeia de origem estar convidada oficialmente. A lógica da entrega dos convites, porém, não logrou êxito. Os indígenas na cidade reclamavam que deveriam ter recebido o convite em sua casa. Esforçando-se por se magnificar na cidade, estes indígenas se concebiam como pessoas maiores, dignas do recebimento de um convite assim como o

eram os caciques das aldeias que receberam os radiogramas que convidavam a ele e a seu povo. Se os indígenas na cidade não tinham um povo, nem por isso eles eram menores, nem por isso eles deixavam de ser chefes. Todo chefe na cidade é um chefe sem povo, mas que deseja ser tratado como chefe, como no caso dos indígenas que disseram não ir à festa por não terem recebido o convite. Afinal, como chefes, eles não eram uma extensão de sua aldeia, mas um outro coletivo, que deveria ser reconhecido e respeitado como tal. E não enviar um convite a uma aldeia, unificada na figura de um chefe, é questionar sua autoridade e sua autonomia enquanto pessoa maior, algo que é sem dúvida um grande desrespeito.

A intenção de magnificar-se através das coisas dos brancos não começa na cidade. Mesmo nas aldeias as hierarquias já possuem outros modos de entrada, e aqueles que assumem cargos, que recebem benefícios e que têm, portanto, acesso às benesses da cidade, podem se mostrar mais generosos e influentes, para assim expandir sua pessoa. O dinheiro dos salários alimenta a economia de prestígio, mas não só ele. Os conhecimentos vindos dos brancos também são extremamente atrativos, como desenvolvi no capítulo 9.A. Basta notar a maneira ávida pela qual os indígenas do TIX se apropriam dos cursos promovidos pelas instituições públicas e organizações da sociedade civil, nas aldeias – cursos de manejo, de capacitação, de educação ambiental, o ensino médio profissionalizante, o magistério, os cursos de AIS e de Alisam, a escola. Na cidade, os parque-xinguanos também se dedicam a uma miríade deles – cursos de caixa de supermercado, atendente de farmácia, auxiliar administrativo. Em todas essas ocasiões, receber, ao final, um certificado, é de extrema importância para os parque-xinguanos, e o papel será guardado como um bem de grande valor.

Uma vez, um homem nahukwá contou-me, animado, que no próximo fim de semana seria batizado. Nós nunca havíamos conversado sobre o tema, e até onde eu sabia, ele não frequentava a Igreja. Ele dizia que se fosse batizado ele ganharia um livro (a bíblia) e um certificado de batismo. O certificado já valia a ocasião, pois com o papel em mãos ele tinha o signo de um novo conhecimento adquirido, importante para que ele pudesse acionar a transformação da experiência do batismo, outras vezes. Para um indígena do TIX, ter muitos certificados implica ter se engajado em muitas experiências, estendido sua pessoa para muito além das relações que eu via quando os encontrava na

aldeia ou na cidade – significa que aquela é uma pessoa maior (cf. Terceiro Compêndio de Casos n.3).

Os excessos em Canarana me inclinam a entender o espaço da cidade como um lugar produtor de, e produzido por, afetos excessivos. A partir daí podemos retomar a expressão do jovem wauja narrada no capítulo 6.A. Professor na aldeia Piyulaga, o jovem wauja, que conheci numa de suas estadias na cidade, me dizia que na cidade ele não fazia nada. “Só fico parado”, foram suas palavras, que me remetiam aos jovens reclusos e outras circunstâncias de magnificação que incluem certa vulnerabilidade da pessoa, de modo que os sujeitos devem permanecer parados, a fim de permanecerem seguros. Remetia-me também aos chefes alto-xinguanos, sentados em seus bancos durante em cerimônias nas quais os comuns tinham de permanecer de pé.

Estar sempre sentado é um costume branco. Se o ato de frequentar a escola dispara nos indígenas uma aprendizagem muito mais ampla que a dos conteúdos, voltada também para os modos brancos de conhecer, ensinar e comportar-se, não há dúvidas de que, dentre os ensinamentos da escola, está a aptidão em permanecer sentado por muito tempo. Um homem *kuikuro* me disse uma vez que o branco intercala todas as suas atividades por breves momentos sentados: “faz qualquer coisa e senta um pouquinho” ele debochava⁴. Como o homem contrastava, manter-se sentado não é um hábito indígena – requerendo treinamento e gradativa construção corporal.

A referência entre o ritual e a postura na cidade é fértil aqui, e pode ser resgatada para nos fazer avançar. Dentre os rituais intertribais que marcam o complexo alto-xinguanos, o de maior destaque e magnitude é o ciclo ritual desencadeado pela morte de uma pessoa importante, em geral chefes e seus familiares, ao qual os *parque-xinguanos*, quando conversando em português, chamam *quarup*. A festa reúne diferentes grupos, falantes das diferentes línguas alto-xinguanas, para chorar pela última vez o chefe morto, findar o luto e reafirmar que a despeito da feitiçaria – ícone do mal nas aldeias do alto Xingu – os coletivos não se dispersaram e as pessoas seguem unidas em torno de seus chefes (Guerreiro, 2012a). Esta reunião intertribal, entretanto, esconde por trás de seus ares de festa um alto nível de tensão, pois a união dos chefes não implica que a diferença entre os grupos locais alto-xinguanos se veja subsumida na

⁴ O sedentarismo físico dos brancos se molda numa enorme variedade de formas de assentos, sofás e cadeiras, que mantêm o corpo parado (Baitello, 2012).

ideia de um complexo cultural. Ao contrário, pululante, a diferença entre os grupos tem seu momento de êxtase no encontro dos chefes-onça alto-xinguanos.

Na etnologia ameríndia, a predação canibal firmou-se como modelo cosmológico da relação, em oposição a uma analítica da identidade que toma os sujeitos como substância e tem poucas ressonâncias com a etno-história e a etnografia da região. O modelo entende que na Amazônia indígena as relações se instauram e se perpetuam pela diferença de posição instituída como numa predação: a relação predador-presa é apontada como modelo geral da relação de diferença, por meio da qual sujeito e objeto se constituem mutuamente (Viveiros de Castro, 2002c). Esta metafísica da predação se atualiza de uma maneira bastante peculiar nesta cerimônia do alto Xingu: ali, a proposição subjetivante por excelência não é aquela composta de presas e predadores, mas de predadores e predadores que, perigosos e canibais, não chegam a se devorar. A possibilidade de um sujeito canibal reconhecer o *outro* também como tal sem por isso se transformar em sua presa é o dispositivo que permite a autonomia entre os grupos e, ao mesmo tempo, a opção alto-xinguanas pela paz em um universo em que o mal está por toda parte e em que a feitiçaria é inextinguível (Guerreiro, 2012a).

Esta proposição poderia ser estendida para o contexto dos parque-xinguanos em Canarana, pela relação com o desejo indígena de engajamento na cidade com vistas à magnificação. Isso não implica, obviamente, que a predação incorporante não se atualize no ambiente urbano de Canarana, mas apenas que a relação que mais agrega potências diferenciais não seria aquela tomada desde o ponto de vista do predador, mas uma em que cada uma das unidades vê-se reciprocamente como predadoras, constituindo relações predador-predador, ou ainda, como formulou Guerreiro, relações entre “anti-presas” (Ibidem). O complexo ritual mortuário do *quarup* reúne diferentes aldeias, personificadas na figura de seus chefes, autônomos, pacíficos, mas potencialmente canibais. Similarmente, entre os parque-xinguanos e os brancos em Canarana, a relação prototípica se atualiza como um estado de indiscernibilidade entre as posições de presa e predador, de domesticador e domesticado, de chefe e peão. Uma relação que, ao simetrizar posições, não atenua as diferenças entre os sujeitos, mas as potencializa, amplificando os perigos envolvidos nesta relação e afirmando, ao mesmo tempo, que mesmo perigosos e canibais, estes sujeitos, por ora, não se devorarão. A relação entre peões e doutores não é a relação mais produtiva em Canarana, a que mais

agrega potências e diferencia as diferenças entre as pessoas. Para os parque-xinguanos, o ápice da produção diferenciante na cidade de Canarana é sem dúvida aquela em que ele se faz doutor, em que ele se faz um tronco mesmo que sem galhos, ou um chefe mesmo que sem sustentar a existência de nenhum coletivo em torno de si. É apenas assim que ele pode se engajar em posição simétrica em relações com outros chefes magnificados, indígenas ou não-indígenas.

Este é o propósito dos indígenas sobre suas relações com a cidade, entendo. Concebendo o mundo branco como intrinsecamente distinto do mundo indígena, os parque-xinguanos se aplicam a magnificar sua pessoa em dois sentidos a uma vez só, e aqui são necessárias algumas torções no sentido mesmo da magnificação como no caso dos chefes na cidade, que são em alguma medida chefes de ninguém. Como mostrou Vanzolini, um recluso que não segue as obrigações rituais, negando-se a crescer, magnificar-se, tende a morrer, a se paralisar e perder sua capacidade de ação no mundo (Vanzolini, 2010 :240). A experiência da cidade, tal como a da reclusão pubertária, é um momento decisivo na vida de uma pessoa, pelo qual dificilmente se pode passar sem transformação. Em Canarana, a alternativa que se coloca para os parque-xinguanos é tão drástica quanto aquela dos momentos rituais: magnificar-se ou morrer, ser grande ou abdicar da perspectiva humana, ser doutor ou ser peão, transitar entre as perspectivas, ou estagnar-se neste mundo em que o movimento é índice de humanidade.

12. Para além da antropologia

Reconhecer a diferença demanda algum treino do olhar. Sem treino os brancos tendem a ver um espelho diante de si – quer eles estejam diante dos “índios da Amazônia”, os “isolados mesmo”, quer estejam no banco do passageiro de uma HILUX dirigida por um indígena. Nos últimos anos, meu envolvimento com os parque-xinguanos em Canarana me proporcionou conversas com muitas pessoas diferentes sobre o tema dos indígenas nas cidades – acadêmicos de outras áreas, indigenistas e interessados em geral. Sempre me intrigou como algumas pessoas, mesmo muito envolvidas com a luta pelos direitos indígenas, comparavam os “indígenas da Amazônia” com os que habitam as cidades e me perguntavam o quão indígenas seriam os segundos, ou ainda, se eles eram “indígenas mesmo”. A resposta que tenho para isso é que tanto na mata fechada da região amazônica, quanto nas ruas asfaltadas da sede urbanizada de um município, ver a indigeneidade dessas pessoas requer uma sensibilidade que não habita o sendo comum, mas que pode sim ser alcançada pelo esforço em abdicar do pressuposto homogeneizante da igualdade.

Busquei incluir na tese momentos chaves do processo de treino do meu próprio olhar, a fim de que um possível público não especializado pudesse perceber que as situações que sustentam meus argumentos antropológicos não me eram evidentes a princípio. Eu, antropóloga por formação, treinada a investigar diferenças, cometia inúmeras vezes o engano do espelho e via nos outros, pessoas iguais a mim. Por falarmos todos em português, por exemplo, eu assumi algumas vezes que meu conhecimento da língua era capaz de esgotar os significados possíveis dos discursos parque-xinguanos – eu estava enganada. Como vimos ao longo da tese, assumir que eu compreendia de pronto o que me diziam implicava estender a eles o meu entendimento de mundo e, com isso, meu mundo mesmo. Mas as possibilidades indígenas não se esgotam naquilo que imaginamos para eles – a criatividade e a imaginação destas pessoas são tão maiores do que podemos lhes atribuir. A opção por expor esses enganos que cometi pretendeu oferecer ao leitor a possibilidade de vivenciar junto comigo algumas de minhas interações com os parque-xinguanos, acompanhando meus equívocos, meus passos atrás e a gama de possibilidades que se abria quando eu deixava de lhes impor a moldura do espelho.

Na tese, o primeiro destes movimentos é fruto da percepção de que as perguntas que eu desenhei ainda no meu projeto de doutoramento, para depois leva-las a campo, não tinham ressonâncias entre os parque-xinguanos. Não é que o tema lhes fosse desinteressante: a questão do deslocamento cada vez maior de indígenas das aldeias para a cidade lhes interessava sim, mas não nos termos que eu lhes propunha. Porque os indígenas deixam as aldeias do TIX? Porque vão para Canarana? Porque ficam? Não era por meio de perguntas como essas que os parque-xinguanos refletiam sobre a presença indígena na cidade. Insistir nelas me afastava cada vez mais do propósito de contaminar a tese pelas formulações indígenas, flertando com uma possível etnofilosofia e me aplicando a treinar meu olhar, meu corpo, à relação com a diferença. A verdadeira missão da antropologia, formulou Viveiros de Castro (2015), é a de ser a “teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”. Não é uma missão simples.

A “descolonização do pensamento” é na verdade algo tão maior que uma prática e/ou teoria de pesquisa – daí a beleza do termo cunhado por Viveiros de Castro. Trata-se, antes, da recusa em assumir que aqueles com quem uma pessoa se relaciona são, por princípio, semelhantes a ela. Na medida mesma em que o mundo moderno, urbano e ocidental avança, pessoas que costumavam ser ditas *outras* passam a habitar as vizinhanças daqueles que as tomavam por exóticas e distantes. Ao mesmo tempo, as categorias de *nós* e os espaços que antes lhes eram exclusivos vão sendo cada vez mais ocupados pela diferença: as cidades, as universidades, as “profissões de doutor”, nada disso é hoje restrito aos brancos euro-americanos. Não que as minorias tenham ganhado voz, nem que seus direitos tenham sido assegurados permitindo a ocupação plena e democrática destes espaços que ainda são majoritariamente brancos. O que se passa é que hoje a proximidade entre os brancos e os ditos *outros* é tal que, em alguns contextos, passa a ser muito difícil ignorá-los e seguir agindo como se eles simplesmente não existissem. Afinal, os indígenas, os quilombolas, os ciganos, e outros tantos *outros* existem. *Mesmo*.

Mas como eu dizia, a proximidade entre os brancos e os parque-xinguanos, para voltar ao caso específico desta tese, não implica haver uma identidade entre eles. Entre Pako Nahukwá e os pedreiros com quem trabalhava, entre Yepka Ikpeng e seus colegas brancos na escola para jovens e adultos, entre o filho de Kanawa Kawaiweté e os

meninos não-indígenas da escolinha de futebol que ele frequenta há uma miríade de diferenças – se os brancos não as veem, os indígenas do Território Indígena do Xingu sem dúvidas as identificam e pluralizam exponencialmente. O ponto é justamente esse: o fato de tantas vezes os brancos não verem as diferenças entre eles e os seus vizinhos parque-xinguanos, não significa que por isso elas não estejam ali. Resta àqueles que como eu têm interesse em dialogar com os indígenas, em conhecer seus desejos e suas urgências, a tarefa do treino do olhar através da qual é possível contribuir para a construção de um espaço epistemológico onde possamos conceder aos *outros* a liberdade de arbitrar seus desígnios, de imaginar mundos distintos, de criar. Apurados os olhos e os ouvidos, retomemos as palavras que o sábio Ianukulá Kaiabi Suiá postou no *facebook* no dia 19 de abril de 2017 (cf. Terceiro Compêndio de Casos n.4): “converse com ‘índio’ não pede só para ele dançar, ele te muito a dizer”.

13. Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro.

1974. *Kwarip - Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U/EDUSP.

ALBERT, Bruce.

1992. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, n.89.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita.

2002. "Introdução". In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.

ANDRELLO, Geraldo.

2006. *Cidade do Índio*. São Paulo: Editora. UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antônio & HUGH-JONES, Stephen.

2015. Transformações espaço-temporais no alto Xingu e no alto rio Negro, *Sociologia & Antropologia*, Vol. 5(3), Rio de Janeiro.

BAITELLO, Norval.

2012. *O Pensamento Sentado: Sobre Gluteos, Cadeiras e Imagens*. Vol. 35. Porto Alegre: Editora Unisinos.

BASSO, Ellen B.

1972. The Kalapalo dietary system. In: *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti* (Roma-Gênova, Set. 1972).

1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston.

1987. *In favor of deceit: a study of tricksters in an Amazonian society*. Tucson: The University of Arizona Press.

1995. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press.

BASHKOW, Ira.

2006. *The Meaning of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

BARCELOS NETO, Aristóteles.

2007. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazonia Meridional. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 93.

2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp.

CALAVIA SÁEZ, Oscar.

2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

2014. “Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social”. In: *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis : UFSC.

CALHEIROS, Orlando.

2014. *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis.

1981. *Colonização e diferenciação: os colonos de Canarana*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

CIMI

2015. *PEC 215. Ameaça aos Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Meio Ambiente*. Conselho Indigenista Missionário Regional Sul – Equipe Florianópolis.

CLASTRES, Pierre.

[1974] 2011. “De que riem os índios?” In: *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler.

1995. “Da complexidade do elementar: Para uma reconsideração do parentesco xinguano”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

2001. “Virando gente: notas a uma história aweti”. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.

2012. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kisêdjê. *Revista de Antropologia*, v. 55.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *et al.*

2017. *Entre Terras*. v. 1, n. 1, Brasília.

COSTA, Luís.

2010. The Kanamari Body-Owner. Predation and Feeding in Western Amazonia. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 96-1.

2016. Virando funai: uma transformação kanamari. *Mana* 22(1), Rio de Janeiro.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix.

[1980] 2008. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, vol 4. São Paulo: Editora 34

[1972/1973] 2010. *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34.

FAUSTO, Carlos.

2002. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana* 8(2), Rio de Janeiro.

2011. “Mil años de transformación: la cultura kuikuro entre el pasado y el futuro”. In: Chaumeil, J.P. & Espinosa, O. (orgs.) *Por donde hay soplo*. Lima, Peru: IFEA, PUCP.

2012. The friend, the enemy, and the anthropologist: hostility and hospitality among the Parakanã (Amazonia, Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 18 (Special Issue).

FERREIRA, Marina Kawall Leal (orgs).

1994. *Histórias do Xingu: coletânea de depoimentos dos índios Suyá, Kayabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*. São Paulo: NHII – USP. FAPESP.

FERREIRA, Marina Kawall Leal.

1998. *Madikauku: os dez dedos das mãos. Matemática e povos indígenas no Brasil*. Brasília: MEC.

FRANCHETTO, Bruna.

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

1992. “O aparecimento dos caraíba’. Para uma história kuikuro e altoxinguana”. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

1996. Mulheres entre os Kuikúro. *Revista de Estudos Feministas* 1.

2000. "Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef". In: MONODBECQUELIN, A. e ERIKSON, P. (Ed.). *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'éthnologie.

2011. "Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue". In: *O Alto Xingu. Uma sociedade Multilíngue*. Franchetto, B. (orgs). Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI.

GLUCKMAN, Max.

1963. Gossip and scandal. *Current anthropology*, 4, 307-316.

GOLDMAN, Márcio.

2011. "O fim da antropologia". *Novos Estudos Cebrap*, n. 89.

GORDON, César.

2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin*. Rio de Janeiro: Editora da UNESP/ISA/NuTI, 2006.

GOW, Peter.

1989. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, 24(4).

1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

GREGOR, Thomas.

[1977] 1982. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: The University of Chicago Press.

1984. O branco dos meus sonhos. *Anuário Antropológico* 82, 53-68.

GUERREIRO, Antônio.

2008. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGCS-UFSC, São Carlos.

2010. "Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT)". IN: Edilene Coffaci de Lima Marcela Coelho de Souza (Orgs) *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília.

2012a. *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS-UNB, Brasília.

2012b. "O gavião e a onça: imagens Kalapalo da chefia em dois discursos rituais". In: PIMENTA, J., SMILJANIC, M. I (Orgs). *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva.

2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

2016. A serpente do corpo cheio de nomes. *Ilha – Revista de Antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 18, número 2, 2016. Florianópolis: UFSC/ PPGAS.

GUIRARDELLO, Raquel.

s/d. Verbete Trumai. In: *Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil*, Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/trumai>

HARARI, Isabel.

2016. Indígenas conquistam vitória na saúde do Xingu. *Notícias Socioambientais*. Programa Xingu. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-conquistam-vitoria-na-saude-do-xingu>

HECKENBERGER, Michael J.

2001. "Estrutura, História e Transformação: a cultura xinguana na *longue durée*", 1000-2000 D.C. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu*. História e Cultura. Rio de Janeiro: UFRJ.

2005. *The ecology of power. Culture, place and personhood in southern amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge.

HORTA, A.

2016a. O branco parque-xinguano: considerações sobre duas categorias indígenas de brancos na cidade de Canarana (MT) Anais da Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa.

2016b. Guerra no horizonte: feitiçaria entre os parque-xinguanos na cidade de Canarana. Anais do 40º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.

2017. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. *Revista de Antropologia*. v. 60 n. 1. São Paulo: USP.

HORTA, Amanda; GAUDITANO, Camila; BECHELANY, Fabiano & GASPARINI, Rosana.

2017. "Jovens Indígenas: desafios das novas gerações". In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

1996. *Censo Demográfico, 1996*. Disponível em: www.ibge.gov.br

2000. *Censo Demográfico, 2000*. Disponível em: www.ibge.gov.br

2010. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf

2012. *Censo Demográfico – 2010: Características Gerais dos Indígenas / Resultados do Universo*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf

2017. *O seu município em números 2016. Canarana*. Material Informativo: TSE & IBGE.

IRELAND, Emilienne M.

1988. “Cerebral savage : the white man as symbol of Cleverness and savagery in Waurá myth”. In: HILL, J. (Org.). *Rethinking history and myth*. Chicago: Univ. of Illinois Press.

2001. “Noções Waurá de humanidade e identidade cultural”. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ.

ISA (Instituto Socioambiental)

2011. *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu : 50 anos*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2012. CNA lança cortina de fumaça sobre disputa por terras indígenas. *Socioambiental*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/cna-lanca-cortina-de-fumaca-sobre-disputa-por-terras-indigenas>

ISA & FUNAI (Instituto Socioambiental & Fundação Nacional do Índio).

2011. *Levantamento da população indígena residente em Canarana*. Circulação interna.

JUNQUEIRA, Carmen.

2012. Os Kamaiurá das Terras Indígenas do Xingu. *Ecopolítica*, 4: set-dez.

KAMAYURA, Tacumã & KAMAYURA, Kanutary.

2013. *Moreneta Kamayura: histórias kamayura*. [tradutor: Kotok Meyuautat Kamayura] Belo Horizonte: Literaterras, Fale/UFMG.

KELLY, José António.

2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1), Rio de Janeiro.

2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.

2016. *Sobre a anti-mestiçagem*. Curitiba: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa. Desterro, [Florianópolis] : Cultura e Barbárie.

LASMAR, Cristiane.

2005. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed. UNESP.

2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana* 14 (2), Rio de Janeiro.

LAGROU, ELSE.

2006. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, vol.49, n.1.

LATOUR, Bruno.

1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34.

LEA, Vanessa.

1997. *Parque Indígena do Xingu: laudo antropológico*. Campinas: Unicamp.

LEITE, Letícia.

2017. *Juventude Indígena Conectada: narrativas da nova geração do Território Indígena do Xingu*. Dissertação de mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

[1962] 1966. *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional.

[1991] 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

[1974] 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Ana Gabriela Amorim de.

2009. O poder do riso: Reflexões sobre o humor em uma etnografia Krahô. R@u. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS UFSCAR* v.1 n.1.

LIMA, Tânia Stolze.

2008. “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In: Caixeta de Queiroz, R.; Freire Nobre, R. (Org.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MAGNANI, José Guilherme Cantor.

1996. “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: MAGNANI, J. G. C. & TORRES, L. L. (Orgs.) *Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSP.

2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.17, n.49.

MARFAN, Marilda Almeida (orgs).

2002. *Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação. Formação de professores: educação indígena*. Brasília: MEC, SEF.

MCSWEENEY, Kendra. & JOKISCH, Brad.

2015. Native Amazonians' Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (Special Issue), Vol. 20, Issue 1:12.

MEHINAKU, Mutuá.

2010. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de mestrado. PPGAS Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

MELLO, Cecília C. A..

2009. Contra as "alternativas infernais". *Contra Corrente* - revista da Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais.

MELO, Juliana G.

2013. Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. *Teoria e Cultura*, v. 8, n. 1.

MENEZES, Maria Lúcia Pires.

2000. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial.

2008. Parque Indígena do Xingu. Efeitos do modo de vida urbano e da urbanização sobre o território indígena. Trabalho apresentado no X *Coloquio Internacional de Geocrítica*. Barcelona, 26 – 30 de mayo de 2008. Universidad de Barcelona.

MENEZES BASTOS, Rafael José de.

1989. *A festa da Jaguatirica: uma partitura critico-interpretativa*. Tese de Doutorado. PPGAS-USP, São Paulo.

1995. Indagação sobre os kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xingua. *Anuario Antropologico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MENGET, Patrick.

1993. Les frontières de la chefferie: Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, v. 33, n. 2/4.

[1977] 2001. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.

NOVO, Marina Pereira.

2010. *Os agentes de saúde indígena do Alto Xingu*. Dissertação de mestrado. PPGAS-UFSC. São Carlos.

2013. *Bens e dádivas: os kalapalo e as políticas de transferência de renda*. Projeto de Doutorado. PPGAS-UFSC. São Carlos.

2017. *“Esse é o meu patikula”*: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. Tese de Doutorado. PPGAS-UFSC. São Carlos.

NUNES, Eduardo.

2012. *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura, e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS - UNB. Brasília.

OAKDALE, Suzanne

2005. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press.

2008. The Commensality of 'Contact', 'Pacification', and Inter-Ethnic Relations in the Amazon: Kayabi. Autobiographical Perspectives. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 14, No. 4.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de.

2010. *Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos kaiabi no baixo Teles Pires*. Tese de Doutorado. UNB, Brasília.

PAULA, Luís Roberto de.

2017. Afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados de interação social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigação. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, Ano 4, n. 5.

PEIRANO, Mariza.

2009. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*, 32.

PELUSO, Daniela M.

2015. Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (Special Issue), Vol. 20, Issue 1:12.

PENIDO, Alice.

2016. *Participação Indígena nas Eleições Municipais de 2016*. Trabalho apresentado no Workshop de pesquisas xinguanas. Unicamp, Campinas.

PITARCH, Pedro.

2012. La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas. In: *Modernidades indígenas*. Vervuert: Iberoamericana.

RIBEIRO, Darcy.

1977. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Vozes.

RODARTE, Ianakulá.

2010. *Estratégias de gestão ambiental no Parque Indígena do Xingu*. Trabalho de Conclusão de Curso. Tecnologia em Gestão Ambiental. Sistema Integrado de Ensino Presencial Conectado superior. Universidade Norte do Paraná. Canarana, MT.

RODGERS, David.

2002. A soma anômala: A questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana* 8 (2), Rio de Janeiro.

2013. The filter trap. Swarms, anomalies, and the quasi-topology of Ikpeng shamanism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3).

SABINO, Welington.

2014. Servidor da FUNAI é assassinado dentro de casa em Canarana. IN: *GAZETA DIGITAL*. <http://www.gazetadigital.com.br/conteudo/show/secao/3/materia/416756/t/servidor-da-funai-e-assassinado-dentro-de-casa-em-canarana>

SAHLINS, Marshall.

1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana* 3(1), Rio de Janeiro.

SCHADEN, Egon.

1993. Pioneiros Alemães da Exploração Etnológica do Alto Xingu. In: *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. PENTEADO, V. (org). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SEEGER, Anthony.

1978. A identidade étnica como processo: os índios Suyá e as sociedades do alto Xingu. *Anuário Antropológico para 1978*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: J. Pacheco de Oliveira Filho (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed da UFRJ/Marco Zero.

SEKI, Lucy.

2011. "Alto Xingu: uma área linguística?" In: *O Alto Xingu. Uma sociedade Multilíngue*. Franchetto, B. (orgs). Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI.

SENRA, Klinton.

Verbete Kawaiweté. Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kawaiwete>

SIMÃO, Amanda.

2016. *A ação missionária no Xingu*. Trabalho apresentado no Workshop de pesquisas xinguanas. Unicamp.

SOUZA E LIMA, Antônio Carlos.

2006. *Povos Indígenas e a Lei do “Branços”*: o direito a diferença. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Brasília: Ed. CNPq/IBICT/Unesco.

STEINEN, Karl von den.

[1886] 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura.

[1884] 1942. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú*. São Paulo: Brasiliana.

STENGERS, Isabelle & PIGNARRE, Philippe

2005. *La sorcellerie capitaliste - Pratiques de désenvoûtement*. Paris: Nathan.

STRATHERN, Marilyn.

[1988] 2006. *O gênero da dádiva*. Campinas : UNICAMP.

TAFFAREL, Karotowi.

2010. *O ritual da tatuagem: educação ambiental e prática cultural entre os Ikpeng*. Dissertação de Mestrado. PPCA-UEMT. Cáceres, MT.

TRAVASSOS, Elizabeth.

1993. A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos Caiabis. In: COELHO, V. P. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp: Fapesp.

VANZOLINI, Marina.

2010. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

2013. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana* 19 (2), Rio de Janeiro.

2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VIANNA, João José Luiz.

[1882] 1914. *Elementos de Arithmetica*. Disponível em: https://pt.wikisource.org/wiki/Elementos_de_Arithmetica. Último acesso: abril de 2017.

VIENNE, Emmanuel.

2012. "Make yourself uncomfortable". Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2).

VILAÇA, Aparecida.

2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 4. pp. 56-72.

2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2.

2006. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.

VILLAS BÔAS, Orlando & VILLAS BÔAS, Claudio.

1975. *Xingu: os índios, seus mitos*. Porto Alegre: Kuarup.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina.

2007. *Changing lived worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre*. Helsinki: Printing House.

2010. Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 17.

VITTI, Vaneska Taciana.

2005. *Os Jovens Kamaiurá no século XXI*. Dissertação de Mestrado. PUC-SP. São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapití*. 1977. Tese de mestrado. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro

1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In: M. Carneiro da Cunha & E.B. Viveiros de Castro (eds), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), Rio de Janeiro.

2002a. "Prólogo". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

2006. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2015. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosa Naify.

2017. Os involuntários da pátria. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, Ano 4, n. 5.

VIVEIROS DE CASTRO *et al.*

2013. *A indigeneização da política: experimentos de antropologia reversa na América Latina*. Projeto FAPERJ.