

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O TEMPO KAMAYURÁ

Diego Faust Ramos

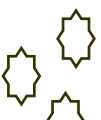
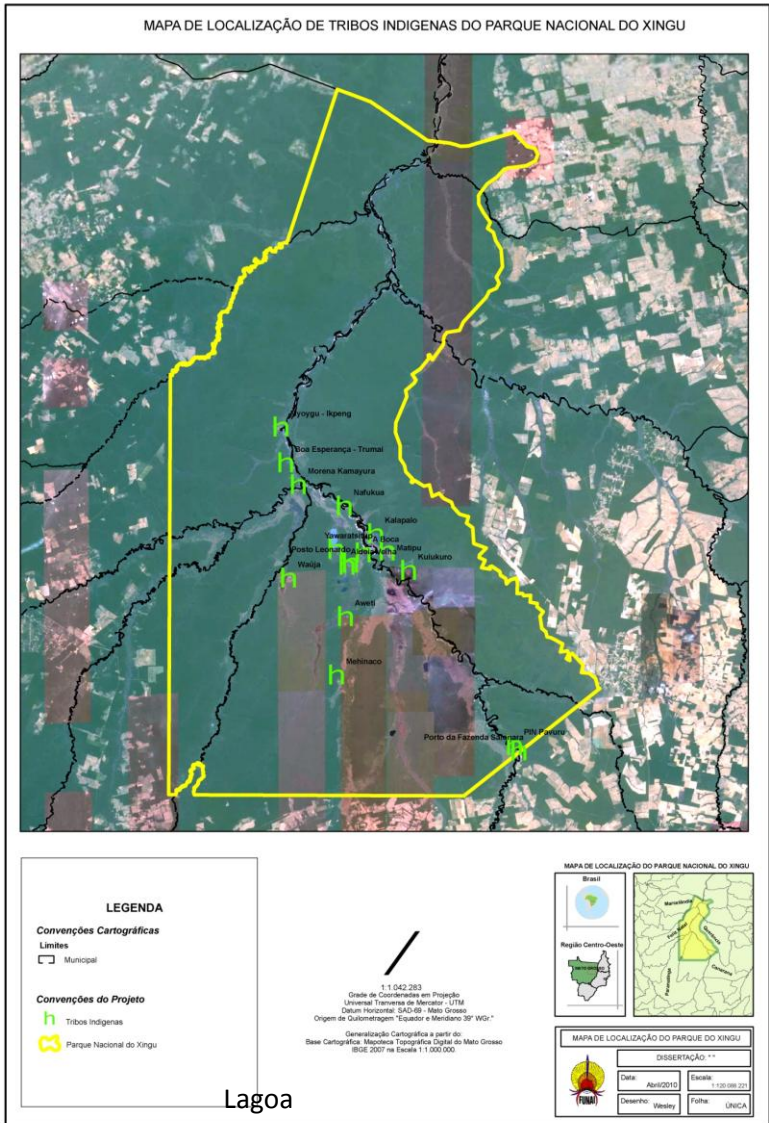
Orientador: Dr. Rafael José de
Menezes Bastos

FLORIANÓPOLIS, MAIO DE 2010

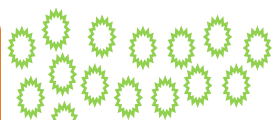
Sumário

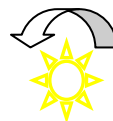
APRESENTAÇÃO	4
CAPÍTULO 1 – O TEMPO E AS CATEGORIAS ELEMENTARES DO CONHECIMENTO	20
CAPÍTULO 2 – APRESENTAÇÃO DOS DADOS: O TEMPO KAMAYURÁ	38
CONSIDERAÇÃO FINAIS	103
OS RITOS E AS CATEGORIAS ELEMENTARES: O TEMPO KAMAYURÁ.....	103
O KWARYP E A PASSAGEM DO TEMPO	106
A MORTE E A PASSAGEM DO TEMPO	112
ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

Mapa da Terra Indígena do Xingu e planta baixa da aldeia Yawaratsingty




Alojam








Legenda:


6


 – Casa Indígena (construção tradicional)

 – Construção de alvenaria

 – Caixa de água

 – Pés de manga

 – Pés de pequi

 – Bananeiras

Número da casa	Dono ou função da casa
1	Kotok
2	Aíra
3	Makari
4	Alarri
5	Saukuman
6	Mayualu
7	Pari
8	Totopuré
9	Wakukuwã
10	Karceli
11	Yati
12	Pirakuman
13	Kutsarapy
14	Mapyta
15	Takuman
16	Maruku (Tacara)
17	Vazia
18	Raul
19	Casa das flautas
20	Casa da professora caraíba
21	Casa da assistente de enfermagem

Os Kamayurá e o Alto Xingu

Essa dissertação tem como objeto o tempo entre os índios Kamayurá, moradores da Terra Indígena do Xingu, estado do Mato Grosso. “Tempo” é entendido aqui como uma ‘categoria elementar do entendimento’, conforme Émile Durkheim (1996, original de 1912). O Capítulo 1 dessa dissertação – a seguir – consiste em uma discussão sobre ‘tempo’ e ‘categorias elementares do entendimento’ – servindo como introdução teórica a esta dissertação. Por essa razão esta Apresentação será basicamente uma introdução aos Kamayurá e à Terra Indígena do Xingu.

Minha pesquisa de campo aconteceu na aldeia de *Yawaratsingtyp*. Os Kamayurá residem atualmente em duas aldeias, *Yawaratsingtyp* e *Morená* (ver mapa 1, na próxima página). Segundo dados dos funcionários da Unidade Básica de Saúde (UBS) de *Yawaratsingtyp* – que anualmente realizam levantamento da população da área¹ –, no ano de 2009 (período em que realizei o trabalho de campo no qual se baseia esta dissertação), eram 249 os habitantes de *Yawaratsingtyp* – infelizmente não obtive dados sobre a aldeia *Morená*. No ano de 2008 eram 296 e no ano de 2007, 277. A percepção dos moradores da aldeia, bem como dos trabalhadores brancos da área, é de que a população vem aumentando nos últimos anos². A justificativa para o número menor de habitantes em 2009 era o fato de muitos estarem morando na cidade³.

A cidade de Canarana é o principal centro urbano à que se dirigem os habitantes da Terra Indígena do Xingu. As rotas disponíveis para entrada e saída da Terra Indígena são duas: por via aérea, através de vôo fretado; ou por terra, da cidade de Canarana até a beira do rio Culuene, e então rio abaixo em barcos de alumínio motorizados. O tempo de viagem, voando, é de aproximadamente uma hora, por terra/água variando de quatro a dez horas, dependendo da potência do

¹ Tive acesso às tabelas que continham os seguintes dados relativos a “todos” – há que se levar em consideração a flutuação da população da área – os habitantes da aldeia: casa em que morava; de que núcleo familiar, dentro da casa, era membro; nome; ano de nascimento; nome do pai; nome da mãe; sexo masculino ou feminino e; número do RG ou número de registro no banco da FUNASA.

² Sobre a “Recuperação Populacional e Fecundidade dos Kamaiurá” ver Pagliaro e Junqueira (2007); sobre as “Condições de nutrição em crianças Kamaiurá” ver Mondini e outros (2007); sobre a “Dinâmica demográfica dos Kamaiurá” ver Pagliaro e outros (2008); para uma “Avaliação antropométrica de adolescentes Kamayurá” ver Sampei e outros (2007).

³ Por diversos motivos. Desde alguns que trocaram a aldeia pela cidade, trabalhando e ganhando salário na cidade, outros que estavam apenas passando algum tempo, sem motivo aparente, e ainda outros que acompanhavam parentes em algum tratamento de saúde mais demorado (que em alguns casos causa a mudança de toda uma família – pai, mãe e filhos).

motor, do peso sendo transportado, do volume de água do rio, do estado das estradas (são muitas as histórias de casos em que os meios de locomoção quebraram e os viajantes ficaram um ou mais dias em trânsito). De qualquer forma o número de pessoas saindo e entrando na Terra Indígena (TI) é enorme. Todas as semanas ao menos um avião aterrissava na TI⁴, sempre que isso acontecia era difícil ele voltar vazio, inevitavelmente alçava vôo levando de volta alguns caronas com assuntos a resolver na cidade. Houve semanas em que todos os dias aviões visitaram a TI, às vezes mais de um por dia. É fácil saber quando algum avião chegará à TI: quando sua vinda não é anunciada no rádio amador (o meio de comunicação mais utilizado na área, a grande maioria das aldeias tendo o seu – em *Yawaratsingtyp* havia três), é anunciada pelo barulho da aeronave se aproximando e aterrissando – muitas vezes apenas pelo barulho identificavam-me em que aldeia o avião tinha descido⁵. Mesmo com esse grande número de aeronaves visitando a área, o principal meio de transporte, tanto de mercadorias quanto de pessoas, é por via terrestre-fluvial. Enquanto o nível do rio permite, o transporte de grandes mercadorias (camionetes, geradores, etc.), e daquelas transportadas em grandes quantidades (óleo diesel e gasolina, alimentos para os moradores do Posto Indígena Leonardo (PIN Leonardo), etc.), é feito por uma balsa⁶. Essas idas e vindas da balsa acontecem sempre lotadas de gente, durando a viagem até 12 horas⁷.

⁴ A grande maioria dos vôos fretados que chegam na Terra Indígena (TI) do Xingu são pagos pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), órgão responsável pelo atendimento de saúde na área, e têm o objetivo de retirar pacientes que não têm condições de realizar a viagem de barco – sempre que existe essa condição o transporte é feito por via fluvial.

⁵ Além disso vale notar que a acuidade auditiva dos kamayurá é enorme, eles ouvindo o avião muito ‘antes’ que eu pudesse ouvi-lo. Creio que relaciona-se a isso o fato de os Kamayurá também terem uma grande capacidade visual – enxergando peixes na lagoa a grandes distâncias, contando um número enorme de satélites passando pelo céu da aldeia, coisas que eu raramente percebia.

⁶ Esta balsa foi um ‘presente’ do ex-governador do estado do Mato Grosso, Blairo Maggi, à Terra Indígena do Xingu, especificamente as aldeias situadas ao norte da área. Foi o cacique Yawalapití Aritãna que, em viagem a Cuiabá, conseguiu que o governador pagasse pela balsa. Esta, no entanto, é utilizada pelos habitantes de todas as aldeias próximas ao PIN Leonardo – principalmente os Yawalapití, Kamayurá, Kuikuro, Aweti, Waúja, Kalapalo e Matipu. Não deve causar espanto a entrada de grandes mercadorias na Terra Indígena, como camionetes e tratores, por exemplo, isso sendo feito desde a época de Orlando (Villas Boas) – pelos caminhos do Alto Xingu, tanto por via pluvial quanto por via terrestre, inúmeras vezes encontrei grandes lanchas abandonadas a muito tempo, antigas balsas, tratores e caminhões velhos, etc.

⁷ Para uma discussão sobre de que forma a cidade é percebida e utilizada pelos Kamayurá, mais especificamente pelos jovens kamayurá, ver Vitti (2005).

Os Kamayurá vivem na Terra Indígena do Xingu, numa região historicamente conhecida como Alto Xingu – área que tem como marcos, ao norte a cachoeira Von Martius, ao sul o planalto Matogrossense, a oeste a serra Formosa e a leste a serra do Roncador (Seki, 2000). O primeiro pesquisador a visitar a área foi o naturalista alemão Karl Von den Steinen, em 1884. O pesquisador entrou em contato, na área, com nove etnias, e se espantou com o fato de todas elas apresentarem características culturais semelhantes e de ter encontrado, em todas as aldeias que visitou, moradores de outras etnias residindo nas mesmas. Este traço comum entre as etnias habitantes do Alto Xingu foi objeto de estudo de diversos pesquisadores – para uma lista e discussão dos mais eminentes antropólogos que escreveram sobre a área tendo como objetivo estas ‘características comuns’ ver Dole (2001); o mais eminente destes antropólogos é, provavelmente, Eduardo Galvão, responsável pela caracterização da área como ‘área cultural’ (a *área do uluri*) (GALVÃO, 1979).

Atualmente residem na Terra Indígena do Xingu habitantes de catorze etnias diferentes. Nem todas, no entanto, partilham os elementos culturais que caracterizam aquilo que Galvão chamou de ‘área do uluri’, características estas que as identificam como a ‘sociedade xinguana’. As que formam a ‘sociedade xinguana’ são as seguintes: do tronco lingüístico *aruak* os Wauja, Mehináco e Yawalapítí, do tronco *karib* os Kalapálo, Kuikúro, Matipú e Nahukwá, do tronco *tupi* os Kamayurá e Aweti e, de língua isolada, os Trumai. Todos estes grupos se situam na porção sul do parque, restando, a porção norte, para aqueles que não integram a ‘sociedade xinguana’: os Ikpeng (*karib*); Suyá (*jê*); Kaiabi (*tupi-guarani*); e os Yudja, da família *juruna*, tronco *tupi*.

Fica claro, pela listagem de grupos que residem na área, que cada etnia fala sua própria língua, a grande maioria delas sendo incompreensíveis entre si. Inexiste na área língua franca, o português, falado por grande parte das pessoas, nunca é utilizado quando os índios conversam entre si, mesmo que cada falante seja de uma etnia diferente. Escrevi em meu TCC sobre a existência na área de um ‘multilinguismo incipiente’. Com ‘incipiente’ eu me referia ao fato de que apesar de muitas pessoas falarem, ou ao menos entenderem, além do português e a língua ‘oficial’ da aldeia em que residem, línguas de outras etnias – é normal que grandes pajés ou grandes chefes falem três ou mais línguas – elas raramente irão utilizar estas outras línguas, muitas vezes afirmando que definitivamente a desconhecem. Isso acontece pelo fato de a língua ser um atributo muito caro à identidade cultural de cada etnia alto-

xinguana, devendo ser utilizada sempre com muita precisão⁸. Isso também reflete o fato de que se existe na área uma sociedade formada por diferentes etnias, e é fato que existe, cada uma dessas etnias preocupa-se demasiadamente em diferenciar-se umas das outras, a linguagem sendo um elemento fulcral nesse movimento de diferenciação.

A listagem das etnias também deixa claro que na área existe algo a que se chama de sociedade xinguana e que, por conseguinte, também existe algo que seria, sociedade ou não, não-xinguana. O espaço que tenho para aprofundar essa questão é pequeno, razão pela qual irei apenas muito sucintamente tratá-la. O fato de morarem em uma área relativamente pequena tantas etnias diferentes, todas elas compartilhando alguns atributos culturais em comum, prendeu, quase que com exclusividade, a atenção dos antropólogos à área. Nesse foco a oposição que enquadra todas as relações que ali acontecem é a de xinguano/não-xinguano. Já disse no parágrafo anterior e repito agora, as tribos que formam a sociedade xinguana se preocupam, sempre e a todo o momento, em marcar aquilo que as diferencia das outras etnias. Mas elas certamente se identificam, quando pensadas em conjunto frente aos moradores não-xinguanos da área – a identificação aqui se dando em termos de atributos de, digamos assim, civilidade (índios bravos/índios mansos). Os moradores índios da área, por sua vez, xinguanos ou não, identificam-se como grupo quando colocados frente à sociedade nacional que os circunda – é interessante que nas longas conversas com Takumã e Kotok⁹ sobre os problemas relacionados ao atendimento de saúde na área, Kotok realçava o fato de seu pai e os outros da geração dele terem combatido na luta pela terra (pela demarcação da área), que agora ele e os outros cacique tinham que lutar forte, como seus pais, na luta pela saúde. Takumã, em algumas dessas conversas, lembrava das reuniões em que participavam representantes de todas as aldeias da área que seria demarcada, de viagens a Brasília para pressionar os governantes e, principalmente, de como foi importante a união das etnias naquela luta.

Rafael José de Menezes Bastos, na segunda parte do quarto capítulo de sua tese de doutorado (1989, pp. 524-567), intitulada ‘Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas –

⁸ Em relação a isso chamo atenção para o seguinte: Menezes Bastos (1989, pp. 526-527) relata que foram diferenças dialetais na língua kamayurá que lhe chamaram a atenção para a “questão fricativa Kamayurá” – o fato de os atuais Kamayurá serem fruto de uma junção de grupos antes diferenciados

⁹ Takumã – grande pajé da aldeia de *Yawaratsingtyp*, conhecido e requisitado em todo o Alto Xingu – é pai de Kotok – cacique da aldeia, filho mais velho de Takumã.

para uma Etno-logia da Sociedade Xinguará', faz uma longa e minuciosa descrição do processo de migração dos povos que formam hoje a Sociedade kamayurá – descrição esta que vai ensejar uma discussão sobre qual a melhor forma de entender o “sistema xinguanos”. Após essa descrição, partindo de uma breve resenha de um texto de Patrick Menget (1977), Menezes Bastos aponta qual seria, para ele, uma importante contribuição desse: “a crítica ao modelo antinômico guerra/paz e a visão do Alto Xingu como um ‘sistema movente, de fronteiras incertas’, onde a aliança regulamentada e a aliança forçada se alternam combinatoriamente” (MENEZES BASTOS, 1995, pp. 257)¹⁰. Menezes Bastos quer chamar a atenção para o fato de que é mais proveitoso pensar o sistema xinguanos não apenas a partir do par xinguanos/não-xinguanos – guerra/paz; índios mansos/índios bravos – mas que a “chave de leitura cultural-ideacionista aqui teria rendimento apenas se pensada a cultura em termos de níveis graduais de partilhamento e abrangência e de aceitabilidade comunicatória” (*Idem*). Nesse sentido “a oposição xinguanos/não-xinguanos é apenas uma dobra de um sistema com várias outras: índio/não-índio, índio/índio”. As relações mantidas entre os povos que vivem na área do Alto Xingu acontecem em três níveis diferentes de “partilhamento, de abrangência e de aceitabilidade comunicatória”: o primeiro, de menor abrangência e maior aceitabilidade comunicatória, opera através da dobra índio/índio – Menezes Bastos se refere a este nível como delimitando o que ele chama de as sociedades xinguanas e *xiguesas* (*Ibid.* pp. 258), a primeira correspondendo àquela a que venho chamando até aqui de sociedade xinguanas, formada pelas etnias que fazem parte da ‘área do *uluri*’, a segunda por aquela que chamei de sociedade não-xinguanas, incluindo os grupos indígenas habitantes da parte norte da TI; o segundo nível, com maior abrangência e menor aceitabilidade comunicatória que o primeiro, opera através da dobra xinguanos/não-xinguanos – sendo denominada por Menezes Bastos como sociedade *xinguense* (*Idem*), abrangendo todos os grupos indígenas da área; o terceiro e último nível, o mais abrangente e de menor aceitabilidade comunicatória, opera através da dobra índio/não-índio – sendo referido por Menezes Bastos como a sociedade *xingüara* (*Ibid.* pp. 257), se estendendo desde os grupos xinguanos e

¹⁰ Esta segunda parte do quarto capítulo da tese de doutorado de Menezes Bastos a que me refiro neste momento foi publicada na forma de artigo no *Anuário Antropológico* n°94 (1995, pp. 227-269). Irei, nas citações do texto que farei, anotar as páginas dessa última publicação, no *Anuário*.

não-xinguanos até os confins da sociedade nacional¹¹ relacionada de alguma forma à área¹². Toda essa questão será aclarada após a breve descrição que faço nos próximos parágrafos, da história do povoamento do Alto Xingu.

Os primeiros grupos a residirem na área do Alto Xingu foram os povos falantes de línguas do tronco *aruak*, essa primeira ocupação ocorrendo por volta de 800-900 d.C. (HECKENBERGER, 2001, pp. 38). Heckenberger relata que esses primeiros grupos apresentavam um padrão que se apoiava sobre três bases: sedentarismo, integração regional e hierarquia interna. O autor realça o fato de essas três características se manterem praticamente inalteradas até os presentes dias, lembrando que o impressionante é que estas características estendiam-se inicialmente a povos falantes de um único tronco lingüístico, o *aruak*, e que hoje estas mesmas características aplicam-se a etnias de três troncos lingüísticos diferentes, além dos *Trumai*, de língua isolada. O padrão de assentamento das aldeias nesses primeiros povoamentos era similar aos das grandes aldeias – aldeias com mais de 8, 9 casas – que existem hoje na área: aldeias circulares, com uma praça central limpa e bem delimitada, em cujo centro existe uma casa, a casa das flautas¹³. Por volta do ano 1400 d.C., Heckenberger (*Idem*) relata uma mudança nesse padrão de assentamento: começam a aparecer na área aldeias fortificadas, muito maiores que as grandes aldeias de hoje em dia. Paralelamente ao aparecimento dessas grandes aldeias o autor também relata a construção de enormes estradas interligando estas aldeias, grandes valas e vestígios de paliçadas que serviam para a defesa das cidades¹⁴. O autor aponta que esta mudança no padrão de

¹¹ É sempre um problema definir o que seria a “sociedade ocidental”. Existem algumas fórmulas que certamente carregam algum sentido do que esta seria. Naquilo que concerne ao tema desta dissertação, no entanto, penso que ainda é necessária uma definição do que seria a representação do tempo ocidental (se essa já existe, não tive oportunidade de conhecê-la). Com ‘sociedade nacional’ me refiro à sociedade dona da imensidão de terras dentro das quais a sociedade kamayurá reside. Trocando em miúdos, o Brasil.

¹² Para uma discussão mais aprofundada sobre os níveis de “partilhamento e de abrangência e de aceitabilidade comunicatória” ver Menezes Bastos (1978, pp. 28-33).

¹³ Também referida como ‘casa dos homens’. Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema ver “Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens”, artigo que Menezes Bastos (2006) apresenta como uma contribuição “para a etnologia das “flautas sagradas” nas Terras Baixas da América do Sul”. Outro estudo envolvendo o “complexo das flautas sagradas” e a instituição da ‘casa dos homens’/‘casa das flautas’ é a tese de doutorado de Acácio Tadeu de Camargo Piedade (2004), ‘O canto do *kawoká*: Música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu’.

¹⁴ Pela grandiosidade das estruturas, o autor sugere que nestas grandes aldeias, verdadeiras cidades interligadas por grandes estradas, a população podia chegar às 1.500 pessoas.

assentamento foi motivada por expedições de outros povos indígenas que invadiram a região, provavelmente falantes de línguas do tronco *karib*.

As primeiras aldeias *karib* encontradas na área remetem para aproximadamente cem anos depois do aparecimento das grandes aldeias fortificadas, entre 1500 e 1600 d.C.. Heckenberger (*Idem*) aponta que a proximidade entre os recém chegados *karib* e os antigos moradores da área permite afirmar que ambos mantinham relações pacíficas entre si. Nesse primeiro momento, no entanto, o padrão de assentamento destes dois grupos era diferente: os *karib* morando em grandes casas comunais, muitas vezes uma aldeia se resumindo a apenas uma grande casa, os *aruak* ainda, apesar das fortificações, em aldeias circulares. Esses povos *karib* só vão ocupar aldeias de padrão *aruak* depois de serem obrigados a se deslocar pela pressão dos ataques de outros povos indígenas que chegavam à área – provavelmente por povos *tupi* que chegavam à região¹⁵.

A chegada destes povos *tupi*, dentre os quais estão aqueles que Menezes Bastos (1989) chama de pró-kamayurá, aconteceu em torno do século XVIII. A partir da história oral e da mitologia dos atuais Kamayurá, Menezes Bastos (1995) conclui que o processo migratório destes povos *tupi* aconteceu em levas, diversos contingentes se deslocando durante um largo período de tempo. O ponto de origem de migração destes povos *tupi* pode ser localizado em duas macro-regiões: os interflúvios Tapajós-Xingu e Xingu-Araguaia (*Ibid.* pp. 231). Em relação às migrações empreendidas partindo do segundo interflúvio é interessante ressaltar que a “história nativa” (*Idem*) relata inúmeros contatos “pré-xinguanos” (*Idem*), tanto com outras tribos indígenas quanto com “civilizados” (“*tapireo ’utat*” – ‘bovívoros’, ‘comedores de boi’). As narrativas não apontam, ao contrário do que veremos relatado em relação ao primeiro vetor migratório, para missões de apresamento, tanto por parte das outras etnias quanto por parte dos ‘civilizados’. Estes últimos, ‘bovívoros’, Menezes Bastos (*Ibid.* pp. 232) relaciona à expansão da pecuária em Goiás, as narrativas kamayurá os pintando como um povo “ávido por terras, roubadas a favor do gado” (*Idem*) – o deslocamento, então, sendo causado por desterro. Já as narrativas que se

¹⁵ Menezes Bastos (1983, 1989) aponta que a chegada das primeiras levas de povos pró-kamayurá (termo cunhado por Menezes Bastos para referir-se “àqueles que vieram a formar os Kamayurá atuais” [1995, pp. 231]) na área aconteceu na época em que Heckenberger (2001) relata ter acontecido esse deslocamento dos povos *karib*. Além disso, Heckenberger (*Idem*) também afirma que o deslocamento empreendido pelos primeiros povos *tupi* na área atravessaram os territórios ocupados pelos *karib* à época de sua chegada no Alto Xingu.

relacionam com as migrações oriundas do primeiro interflúvio – o Tapajós-Xingu – indicam que o deslocamento foi desencadeado por uma fuga, tanto dos brancos escravizadores quanto dos ‘índios bravos’, possivelmente também fugindo dos brancos. As descrições relatam dezenas de assassinatos e incursões nas quais eram levados principalmente jovens: os homens brancos, nesse caso, não mais sendo os ‘bovívoros’ do segundo interflúvio, mas, ao contrário, assemelham-se a ‘*tanahang aruwiap*’, ‘formigões’ “que picam com os marimbondos da morte” (*Ibid.* pp. 233)¹⁶.

Por conta desse processo migratório, impulsionado por eventos que foram profundamente danosos aos indígenas envolvidos, os contingentes pró-kamayurá, ao chegarem ao Alto Xingu, estavam com suas populações extremamente fragilizadas: com um contingente muito reduzido e em situação paupérrima. Por essa razão, recém chegados ao Alto Xingu, os pró-kamayurá tiveram na aliança sua principal estratégia de sobrevivência. Essas alianças tinham na guerra sua motivação: existiam para a proteção e retaliação aos ataques de outras alianças¹⁷. Não há espaço aqui para que eu caracterize toda a rede de alianças que mobilizava os grupos envolvidos em uma disputa que, em seu âmago, girava em torno da terra. Os contingentes pró-kamayurá, ao chegarem ao Alto Xingu, encontraram grupos *aruak* e *karib* que, tudo indica, mantinham relações muito próximas, cada grupo vivendo em uma área bem delimitada, definida como sua. A chegada dos *tupi* desencadeia um “processo de acomodação” (MENEZES BASTOS, 1995) que vai mobilizar todos os grupos que ali já residiam, muitas e muitas guerras provocaram o desaparecimento de alguns desses grupos – recém chegados ou não – e os sobreviventes geralmente se tornavam cativos ou eram asilados por outras etnias. Este “processo de acomodação” que, relembro, girava em torno da terra, acontece nos termos acima – através das guerras entre os diferentes povos indígenas que habitavam a área – até as quatro primeiras décadas do século XX. É partir dos anos 1940 que a presença da sociedade nacional passa a se fazer mais e mais presente no Alto Xingu.

Menezes Bastos (*Ibid.* pp. 241-242) divide a história dos Kamayurá em quatro fases: a primeira inicia com o deslocamento dos

¹⁶ Menezes Bastos, em nota de rodapé relembra que “‘arma de fogo’ em kamayurá é traduzido como “aquilo que faz marimbondo” (*mokap*)” (1989, pp. 233). E ressalta: “Não duvidaria estar aqui face a homens montados a cavalo, atirando com armas de fogo” (*Idem*).

¹⁷ Para uma descrição detalhada dessas alianças ver Menezes Bastos (1995, *especialmente*: pp. 235-242).

contingentes pró-kamayurá e termina com sua chegada no Alto Xingu. A segunda fase, compreendida entre a chegada dos pró-kamayurá na área e o início da presença mais ostensiva do estado brasileiro na região, se estende por cerca de 200 anos: entre o século XVIII e o início do século XX. A terceira fase desta história tem como marco inicial o começo da presença mais ostensiva do estado brasileiro na região e, corolariamente, o movimento, por parte dos Kamayurá, em busca de relações menos tensas e duráveis com os civilizados que se fixavam na área. A quarta e última parte se inicia com a consolidação das relações estabelecidas entre os agentes do estado e os Kamayurá, em torno do ano 1940, e se estende até a demarcação do então Parque Nacional do Xingu, em 1961, ou, período em que se consolida definitivamente a situação na área, em 1973, ano de edição do Estatuto do Índio – que em seu primeiro artigo transforma o Parque *Nacional* do Xingu em Parque *Indígena* do Xingu.

Ao fim da segunda fase, depois de quase 200 anos de guerras, os povos pró-kamayurá encontravam-se reduzidos a apenas quatro aldeias, com uma população somada de, no máximo, 263 pessoas (MENEZES BASTOS, 1995, pp. 244). É então que, em torno de 1900, tem início a terceira parte da história de acomodação dos Kamayurá no Alto Xingu. Resumidamente, segundo Menezes Bastos (*Ibid.* pp. 248), “o que parece caracterizar essa terceira fase da história Kamayurá é a sua situação de ameaça extrema de extinção, com uma busca, por outro lado, do “caraíba”, que durante a mesma nunca se concretiza por inteiro”. Nessa terceira fase a pressão da sociedade nacional sobre a área faz com que novos povos indígenas se desloquem para a mesma, gerando mais atrito e ocasionando epidemias que, por exemplo, reduziram o contingente kamayurá em aproximadamente 50%. A procura pelos ‘caraíba’ e a depopulação se estendem até o início da quarta fase da história kamayurá.

Após a consolidação da presença da sociedade nacional na área, a situação da região do Alto Xingu adquire novos contornos – que caracterizam a quarta parte da história que venho brevemente descrevendo. Com todos os grupos em situação de extrema pobreza, após anos de intensa depopulação, as guerras já tinham, até certo ponto, arrefecido – o que não impedia que algumas mortes ainda acontecessem por conta de vinganças a antigos ataques e uma campanha ainda empreendida pelos Juruna e Suyá pelos territórios dos Kamayurá. O que marca essa quarta fase da história dos Kamayurá e, como um todo, do Alto Xingu, é a implementação pelo estado da *pax xinguensis*. Menezes

Bastos (1995, pp. 250) aponta quatro características básicas desse processo:

1. “abastecimento contínuo de manufaturados, sempre escassos, porém”;
2. contenção das epidemias;
3. filtragem rigorosa dos “caraíbas” que entram em contato com os índios;
4. “generalização legalizante da etiqueta da ‘xinguanidade’”.

Esse processo de implementação da *pax xinguensis* acontece inicialmente no âmbito da Expedição Roncador-Xingu (ERX), parte do projeto nacional da ‘marcha para o oeste’. Trabalhando para a ERX os irmãos Villas Boas vão se fixar no Alto Xingu durante um longo período, sendo eles os principais responsáveis pela implementação da supra-citada *pax*¹⁸. Das quatro características dessa *pax*, a última é a que mais me interessa, sendo também aquela que mais enseja alguns comentários. A “generalização legalizante da etiqueta da ‘xinguanidade’” girava em torno de dois eixos principais: o congelamento do quadro bélico operante desde a chegada dos pró-kamayurá na área e; a participação dos grupos em rituais intertribais. Eram estas as características da ‘etiqueta xinguanas’: a paz e a participação nos rituais. Isso é de extrema importância, pois, por um lado, ser ‘xinguanos’ é condição de acesso aos manufaturados distribuídos pelos irmãos Villas Boas e, por outro, o congelamento do quadro bélico paralisa o “processo de xinguanização dos Suyá e dos Juruna” (MENEZES BASTOS, 1995, pp. 251). Sobre esse processo Menezes Bastos problematiza:

De repente – sob a *pax* em consideração –, o que ocorre com o processo de xinguanização destes *intrusivos* (os Suyá e Juruna), para uma vez mais usar esta pedra preciosa da literatura da área? A sua contenção, com a marginalização dos grupos em tela no que respeita às benesses trazidas pelos Villas Boas. Mas há mais: a reificação fenomênica (quero dizer, histórica) daquilo que, do plano do entendimento, constituiria antes um intento de compreensão dos “índios do Xingu”. Trato da reificação da “área do *uluri*” ou do “Alto-Xingu” – “neta” da província cultural respectiva –, tornada pela *pax xinguensis* um real não mais tão somente pensado, imaginado, fingido ou mentido. Não, a vida

¹⁸ Sobre a “criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas” ver Menezes Bastos (1989) – artigo intitulado “Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas”.

imita a ciência e então – zás! – lá está ela, a área em toque, feita absolutamente coisa, classificação eficaz para um jardim antropológico!

A descrição da história dos Kamayurá¹⁹ que fiz nas páginas acima teve dois objetivos: explicar a importância das noções de sociedade *xinguara*, *xinguesa* e *xinguense* na compreensão das relações atualmente em voga na área – já que, como espero ter deixado claro, não são apenas as categorias de xinguano e não-xinguano que mobilizam tais relações – e; chamar a atenção para o papel dos rituais intertribais nas relações estabelecidas entre as sociedades, especialmente no âmbito da dobra *xingüesa*²⁰. Em relação a este último objetivo Menezes Bastos (1978, pp. 30) afirma que “...o cerimonial, (é) não só o mais vigoroso atestado da identidade xinguana, como, também, e relevantemente, a condição **sine qua non** da sua própria vigência...”. Na sociedade *xingüesa*, onde a língua falada não comunica suas representações – posto que os participantes desta falam cada qual uma língua diferente – o ritual é o meio de comunicação por excelência: tanto no âmbito das relações individuais entre pares, quanto no âmbito das próprias representações da sociedade *xingüesa*. Especificamente no que concerne ao *Kwaryp* – ritual funerário intertribal xinguano –, a análise que faço do papel de tal ritual no tempo kamayurá, no segundo capítulo desta dissertação, exemplifica ao menos uma das formas que este comunica a sociedade xinguana: comunica exatamente o tempo desta sociedade.

Esta dissertação está dividida em quatro partes: a apresentação, que termina ao final deste parágrafo, na qual tive como objetivo a apresentação de meu “objeto” de pesquisa – os Kamayurá, mais especificamente a aldeia de *Yawaratsingtyp*, e algo sobre as relações destes com os outros povos da área; a segunda parte desta dissertação, Capítulo 1, é uma introdução teórica a forma como trabalho ‘tempo’ nessa dissertação – a partir basicamente de dois trabalhos de Emile Durkheim, ‘As Formas Elementares da Vida Religiosa’ (1996, original de 1912) e ‘Pragmatismo e Sociologia’ (2004)²¹, com um breve comentário, ao final, estimulado pelo primeiro capítulo de ‘O Pensamento Selvagem’ (LÉVI-STRAUSS, 1989, original de 1962); o

¹⁹ Brevíssima, não abordando diversos pormenores e mesmo alguns fatos importantes àquilo que tange os processos em foco no momento. Para uma descrição completa dessa história, ver o artigo que utilizei como base para esta descrição, Menezes Bastos (1995).

²⁰ Para a definição destas noções ver página onze desta dissertação.

²¹ “Curso inédito ministrado na Sorbonne em 1913-1914 e reconstituído por Armand Cuvillier a partir de notas de estudantes”.

Capítulo 2 apresenta meus dados referentes ao tempo kamayurá e; finalmente, as Considerações Finais, onde resgato os principais pontos do meu texto, as principais relações entre os capítulos e algumas perguntas que poderão dar continuidade às minhas pesquisas acadêmicas.

Agradecimentos

Quero rapidamente agradecer, na medida do possível, todos aqueles que participaram e auxiliaram minha formação como antropólogo.

Minha família: meu pai José Carlos e minha mãe Edla Maria, meus irmãos Lucas e Marco, minha noiva Manuela. A todos eles muito obrigado por sua eterna paciência e inestimável companhia.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pelas aulas instigantes e competente orientação, obrigado.

Aos meus colegas no PPGAS da UFSC, pelas discussões e explorações, obrigado.

Aos meus colegas do Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe (MUSA), por todas as experiências compartilhadas, muito obrigado.

Ao meu orientador, Rafael José de Menezes Bastos, por todo o apoio e incansável regência de meus estudos e escritos, muito obrigado.

Finalmente, e antes de todos, aos Kamayurá de *Yawaratsintgty* por sua amizade e acolhida, muitíssimo obrigado.

Capítulo 1

O tempo e as categorias elementares do conhecimento

Escolhi o tempo como objeto de estudo entre os índios Kamayurá, pois acredito ser esse tema essencial ao entendimento de qualquer sociedade. Isso, no sentido de que entendo o tempo como uma categoria elementar do conhecimento. É preciso ter cuidado e especificar o que entendo por categoria elementar para não dar a impressão que pretendo pensar o tempo como uma categoria unívoca em todas as sociedades – nada menos verdadeiro. Esta categoria é, no entanto, universal, ela está presente e pode ser pensada em todas as

sociedades. Meu foco, importante lembrar, estará sempre voltado para o tempo como categoria elementar na sociedade kamayurá.

Considerando os limites de uma dissertação de mestrado, tomarei como base mais importante de minha investigação, sabendo muito bem que outros poderiam ser escolhidos, o pensamento de somente um grande autor, Émile Durkheim, conforme expresso em seus clássicos, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996) mais especificamente, mas também em *Pragmatismo e Sociologia* (2004). Trata-se de um autor, que sei muito bem ser contestado – desde Lévi-Strauss a Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e outros, tipicamente devido à sua perspectiva funcionalista e constituição do social –, mas que me possibilita pensar as ‘categorias do entendimento’²² de forma plurívoca e universal. É também especialmente interessante para esta pesquisa a argumentação de Durkheim, quando ele opõe sua forma de pensar estas categorias elementares do conhecimento à forma de Kant, que acreditava na sua univocidade²³. Vale lembrar a importância da formulação das “categorias do entendimento” para as ciências sociais na medida em que esta “insere-se na problemática da própria fundamentação da sociologia como uma disciplina autônoma” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1982, pp. 125). Por outro lado o tema, tempo, é caro a antropologia tendo sido objeto de estudo tanto de seus teóricos clássicos, como Evans-Pritchard (2005, pp. 107-150), quanto da antropologia contemporânea, em obras como *‘Time and the other’* (FABIAN, 1983) e *‘O nome e o tempo dos Yaminawa’* (CALAVIA SÁEZ, 2006). O caminho que Durkheim percorre para justificar suas noções de categoria do entendimento não necessita, nesta dissertação, ser trilhado por extenso, tendo em vista que nem tudo é indispensável para o seu objetivo. Importa entender a relação que o argumento principal de *‘As Formas Elementares da Vida Religiosa’* (1996) tem com a formação da idéia de categoria elementar e qual a relação desta com a sociedade que a engendra. Durkheim, na Introdução de *‘As Formas Elementares da Vida Religiosa’* define o

²² É a forma como Durkheim se refere as ‘categorias elementares do conhecimento’.

²³ Para uma “arqueologia da noção” de “categorias do entendimento”, especialmente sobre as transformações e críticas pelas quais passou a filosofia kantiana nas obras de Lévy-Bruhl e Hamelin antes de ser revista por Durkheim, ver “As ‘Categorias do Entendimento’ na Formação da Antropologia”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1982). Para uma discussão mais aprofundada sobre as “categorias do entendimento” na obra de Durkheim e Mauss, e suas repercussões na antropologia anglo-saxã – especialmente em Evans-Pritchard –, ver “As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer” de Luis Roberto Cardoso de Oliveira (1993).

Objeto da Pesquisa (*Ibid.* pp. V) e, a estes dois títulos, subscreve o seguinte sub-título: *Sociologia religiosa e teoria do conhecimento*. É premente entender de que forma Durkheim relaciona religião e categorias elementares. A religião, diz Durkheim, forma “os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio. (...) Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer às vezes de ciências e de filosofia” (1996, pp. XV). A religião, então, não é uma mera parte dos conhecimentos e crenças de um grupo de indivíduos, ela “também contribuiu para formar esse espírito” (*Idem*). Esta contribuição, especificamente, está no fato de que foi a religião quem primeiro suscitou nos homens a concepção das categorias do entendimento.

Antes de eu continuar é necessária uma definição mais clara daquilo que seriam as categorias do entendimento. Em oposição às categorias de outros tipos, que podem ou não existir em determinada sociedade ou indivíduo, as categorias do entendimento são universais, sem as quais o pensamento não é possível – “São como quadros sólidos que encerram o pensamento; este não parece poder libertar-se deles sem se destruir, pois tudo indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis, etc. (...) São como a ossatura do pensamento” (*Ibid.* pp. XVI).

Durkheim utiliza exatamente o tempo como exemplo de categoria do entendimento:

“É um quadro (*o tempo*) abstrato e impessoal que envolve não apenas nossa existência individual, mas a da humanidade. É como um painel ilimitado, em que toda a duração se mostra sob o olhar do espírito e em que todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o meu tempo que está assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização” (*Ibid.* pp. XVII).

As categorias do entendimento foram pensadas, segundo Durkheim, através de duas óticas – até que ele apresentasse uma nova possibilidade: a apriorista e a empirista. Os partidários da última atribuem ao indivíduo o papel de construir as categorias do entendimento através da acumulação e organização das representações dos dados da experiência sensível; os da primeira são racionalistas, concebem as categorias do entendimento como “imanentes ao espírito humano” (*Ibid.* pp. XX), já estando plenamente constituídas no momento do nascimento do indivíduo.

A crítica que Durkheim faz às duas correntes, deixa entrever algumas das razões pelas quais o autor vai pensar as categorias do entendimento como algo eminentemente social. Contra os empiristas Durkheim argumenta que as categorias do entendimento e as representações dos dados da experiência sensível têm características diametralmente opostas no que diz respeito à sua universalidade e capacidade de generalização. As categorias do entendimento "se distinguem de todos os outros conhecimentos por sua universalidade e sua necessidade. Elas são os conceitos mais gerais que existem, já que se aplicam a todo o real" (*Idem*). As representações dos dados da experiência sensível, partindo eminentemente do indivíduo, não poderiam, simplesmente a partir da adição dessas representações, gerar representações – as categorias do entendimento – potencialmente universais e irrestritamente generalizáveis. É importante notar que Durkheim vai procurar a origem das categorias do entendimento também em dados da experiência sensível. Dados, porém, de um tipo muito especial.

Os aprioristas, definidos também como racionalistas por Durkheim, crêem que a razão, em sua constituição, exprime um "aspecto lógico" do mundo. É assim que através dela o homem é elevado além dos fatos sensíveis. Explica-se que as categorias do entendimento são essenciais à experiência sensível, pois sem as primeiras as segundas não seriam possíveis, o que significa repetir que são essenciais. A explicação para a iluminação da razão é que ela derivaria da própria razão divina, ou que é fundada na natureza mesma das coisas. Além do fato de ambas as hipóteses não serem passíveis de verificação e, por isso mesmo, não serem científicas – portanto, para Durkheim, devem ser desconsideradas –, existe outro argumento que, definitivamente, afasta a possibilidade apriorista. Durkheim afirma que "as categorias do pensamento humano jamais são fixadas de uma forma definida, elas se fazem, se desfazem, se refazem permanentemente" (*Ibid.* pp. XXII). Como, então, poderiam elas estar fundadas em algo eterno, imutável?

Finalmente, após a crítica, Durkheim constrói sua hipótese: seria o social o campo de onde as categorias do entendimento emanam. Durkheim, junto com os aprioristas, entende, à sua maneira, o conhecimento como que formado por duas partes distintas. Existem os conhecimentos que chama de empíricos – "são aqueles que a ação direta dos objetos suscita em nossos espíritos" –, e aqueles que chama de "categorias do entendimento" – "essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados da coletividade: dependem da maneira como esta é

construída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc." (*Ibid.* pp. XXIII). Essa maneira de pensar a questão possibilita uma explicação de como a razão "ultrapassa" os dados da experiência sensível sem fazer intervir nenhum elemento impossível de ser verificado, na medida em que o próprio homem é duplo: individual e coletivo. As categorias do entendimento que se imprimem no indivíduo com uma força indelével são frutos de um longo trabalho, no espaço e no tempo, um trabalho coletivo que através do acúmulo de experiências, da troca de idéias, interpretações de uma infinidade de intelectualidades, acabou por criar uma intelectualidade que ultrapassa toda e qualquer individualidade. Explica-se também porque é que as categorias são essenciais a todo pensamento humano: "a sociedade não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar ela própria. Para poder viver, ela não necessita apenas de um suficiente conformismo moral: há um mínimo de conformismo lógico sem o qual ela também não pode passar" (*Ibid.* pp. XXIV).

Nos parágrafos seguintes, trabalharei sobre a importância do ritual para a religião e como o rito possibilita a constituição das "categorias do entendimento". Antes disso, no entanto, alguns comentários sobre o que foi dito até aqui. Como eu já disse inicialmente, escolhi estudar o tempo, pois o entendo como uma categoria elementar do conhecimento. Já tendo um indício do que são estas categorias, ressalto que estas se relacionam estreitamente com a religião, pois ambas são representações de coisas sociais. Há que se lembrar, e isso ficará claro adiante, que se por um lado religião e categorias do entendimento são produtos sociais, a própria sociedade só se constitui como tal a partir da emergência destes seus produtos. O rito é o momento por excelência desta constituição e emergência. Que isso fique claro, pois, como espero mostrar ao final desta dissertação, meus dados sobre o tempo kamayurá irão apontar para um rito – que é também conceito, nome, coisa...

São especialmente interessantes para esta dissertação as idéias que Durkheim apresenta na Conclusão (1996, pp. 457-488) de seu livro. A importância que ele dá ao rito na formação e tomada de consciência por parte dos indivíduos da sociedade e, por conseqüência, dos sentimentos religiosos que os animam, é mais que um instrumento figurativo. O rito, pensando dessa maneira, "não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente"

(DURKHEIM, 1996, pp. 460). Se, como vimos, “(...) a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade” (*Ibid.* pp. 461), esta última precisa ser sentida pelos indivíduos para que estes tomem consciência dela. Para a sociedade se fazer consciente, ela precisa se transformar em ato “e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum” (*Idem*). Ressalto o comentário de Durkheim sobre a fixação dessa consciência coletiva em “objetos exteriores”. Não se tratam de representações presentes e construídas nas consciências individuais. São, na realidade, “sentimentos objetivados” que se fixam em objetos que, dessa forma, conferem “uma espécie de natureza física” a estes sentimentos. Estes, por emanarem do social, conferem também ao objeto que lhe representa algo desse social.

O culto, ou o rito, por ser o momento em que a sociedade se transforma em ato, adquire para Durkheim uma importância expressiva sempre que o papel da sociedade é fundamental. Ao falar sobre a capacidade de idealização do homem, e tentar buscar uma causa para tal, ele chega à conclusão que tanto esta quanto o caráter sagrado das coisas advêm do fato que nós os *adicionamos* ao real. Daí que explicando um explica-se o outro. O fundamental ao rito, naquilo que possibilita essa adição, é que ele “determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica” (*Ibid.* pp. 466). O homem, sentindo-se superior, transformado, irreconhecível quando nesse estado de efervescência, confere valores às coisas que estão à sua volta que “de fato” elas não têm. Sentindo a força da sociedade agir sobre si tanto quanto sentiria uma pedra sobre sua cabeça, o homem é levado a procurar a fonte desse sentimento nas coisas que o circundam.

Esse processo de ‘idealização’ referido no parágrafo anterior vai ser retomado quando Durkheim se questiona, no início da parte III de sua conclusão: “Se as noções fundamentais da ciência são de origem religiosa, como a religião pode engendrará-las?” (*Ibid.* pp. 479). Essas noções fundamentais da ciência são a lógica, a matéria desta última são os conceitos. A questão que fica então é como a sociedade pode ter engendrado conceitos? Antes da resposta precisa-se delimitar o significado de conceito. Este não se confunde com o geral, com a soma de idéias particulares que se aproximam do real subtraindo-o. Conceito se caracteriza por, primeiro, resistir à mudança, ter sempre algo de estável – isso não significa que ele não muda, mas, quando o faz, “é que descobrimos nele alguma imperfeição, é que ele tem necessidade de ser retificado” (*Ibid.* pp. 481). A segunda característica do conceito é que

ele é universalizável. As sensações não podem ser comunicadas, eu as sinto e não posso ter certeza que outrem a sentirá da mesma forma. O conceito, ao contrário, se quer unívoco, ao menos para os indivíduos de uma mesma sociedade. A linguagem, então, é o exemplo por excelência de conceito conforme delimitado acima: “O que ela exprime é a maneira como a sociedade em seu conjunto representa os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da língua são, portanto, representações coletivas” (*Ibid.* pp. 482).

Dadas estas características, Durkheim concluiu que algo com uma abrangência tão geral não pode ser gerado por um indivíduo, tem de ser fruto da sociedade, produto de uma organização operada pela sociedade. Objeta-se que a estas características dadas ao conceito existe uma que não foi considerada, a saber, a sua adequação com o real. Os conceitos, pensados desta forma, só poderiam ser considerados como tais na medida em que representam a realidade de maneira fidedigna. Durkheim responde que essa verificação dos conceitos é algo que faz parte de seu processo de elaboração. Com efeito, um conceito, para permanecer, deve representar algo de verdadeiro do real, do contrário cairia em desuso e desapareceria, ou seria retificado.

O processo de idealização, produtor de conceitos, só é possível quando o homem, além de sua percepção do mundo empírico – que como vimos não é suficiente para *per se* possibilitar aos homens conceberem algo como os conceitos –, adquire a percepção da sociedade da qual faz parte. É no momento em que a sociedade se faz sentir que o homem, como que elevado além da sua experiência comum, sente-se integrado a um todo, em consonância com esse todo. É nesse momento, no do ritual, que os indivíduos representam para si a sociedade da qual fazem parte. É essa a representação fundamental – é apenas daí que os homens têm a percepção de um todo –, sem a qual a idéia de totalidade não poderia existir nem haveria classificação possível.

Após entendermos – sempre segundo Durkheim – o processo de produção dos conceitos, volto às categorias do entendimento. Estas são conceitos, mas de uma ordem especial. São como os conceitos, criados em sociedade, no entanto o que as torna especiais é que aquilo que representam são também coisas sociais. Como vimos, essa representação de coisas sociais não é mero fruto da sociedade, ela é produto tanto quanto condição de existência da sociedade. A sociedade, transformada em ato durante o ritual, imprime nos seus participantes as suas condições de existência – que são “as condições fundamentais de entendimento entre os espíritos” (DURKHEIM, 1996, pp. 489). Com

efeito, a sociedade “só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõem são repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e esses próprios grupos são classificados uns em relação aos outros. A sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que nada mais é que uma classificação” (*Ibid.* pp. 493). Essa classificação do mundo social se estende a todo o real. Essa *distentio* não é meramente uma consequência da classificação do social, é a condição de existência dos homens em sociedade. “Categorias são conceitos eminentes que desempenham no conhecimento um papel preponderante. Com efeito, elas têm por função dominar e envolver todos os outros conceitos: são os marcos permanentes da vida mental” (*Ibid.* pp. 489). Marcos estes sem os quais não haveria comunicação possível, sem os quais não haveria convivência pacífica.

Penso já ter esclarecido de maneira suficiente para os objetivos desta dissertação o sentido das ‘categorias do entendimento’, que chamarei, doravante, de categorias elementares do conhecimento. A segunda parte deste capítulo versará sobre algumas idéias contidas no livro “O Pensamento Selvagem”, de Claude Lévi-Strauss (1989, original de 1962). Antes, no entanto, são necessários alguns comentários posto que os pensamentos de Durkheim e Lévi-Strauss se distanciam sobremaneira. Durkheim postula uma diferença entre “verdades mitológicas” e “verdades científicas” – que Crépeau e Litaiff, na Apresentação de *Pragmatismo e Sociologia*, (2004, pp. 18) chamam de “representações míticas” e “representações científicas”. Lemos na décima oitava lição deste livro que a diferença primordial entre elas é que as “verdades míticas” são “um corpo de proposições aceitas sem controle (ao contrário das nossas verdades científicas, sempre submetidas à verificação ou à demonstração)” (DURKHEIM, 2004, pp. 189). As características primordiais de uma e outra, no entanto, como frisa Durkheim tanto aqui quanto em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996), são basicamente as mesmas. Afirmo isso, junto com Durkheim, pois de certa forma me parece que é também o que vai fazer Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, sem – e aqui ele se distancia de Durkheim – considerar um dos tipos de representação como tendo uma primazia epistemológica sobre a outra.²⁴

É importante marcar esta diferença entre o pensamento dos dois autores, pois a concepção de Durkheim – no que concerne a este assunto específico – abre espaço para uma interpretação sem nenhum valor

²⁴ Isso não significa que Lévi-Strauss entende, ou mesmo separa as “representações míticas” e “científicas” da mesma forma que Durkheim.

heurístico em relação aos meus dados, a saber: a de que a forma como os Kamayurá representam seu tempo é uma forma pouco abstrata em relação à forma como o faz a sociedade nacional, que esta capacidade maior de abstração gera uma maior precisão, uma maior capacidade de organização e comunicação, etc. Ao mesmo tempo é importante marcar as semelhanças, pois é necessário um mínimo de continuidade entre o pensamento de um e outro autor para que ambos possam dialogar.

Durkheim, tanto em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* como nas lições reunidas em *Pragmatismo e Sociologia*, afirma uma relativa superioridade das “representações científicas”. Estas, no entanto, não diferem primordialmente das “representações míticas”, pois ambas ocupam o mesmo espaço nas consciências e cumprem o mesmo papel na sociedade. Ele, inclusive, afirma que mesmo as “verdades científicas” não têm um valor intrínseco, que estas só ‘valem’ para uma sociedade que tem como parâmetro de verdade aquelas representações construídas através do método científico e, mesmo nestas, novas verdades não serão aceitas se contrariarem excessivamente as verdades instituídas de tal sociedade. Em relação a isso Durkheim pergunta, e responde: “Como é que os espíritos particulares podem comunicar-se entre si? De duas formas: ou confundindo-se uns com os outros, de maneira a formar apenas um único espírito coletivo, ou comungando com um mesmo objeto, comum a todos, cada espírito, entretanto, mantendo sua personalidade” (2004, pp. 193). Já temos aí como Durkheim entende a diferenciação das formas de representação em questão a partir da semelhança citada: ambas são ‘formas de comunicação’ da sociedade, uma opera “confundindo” outra opera “comungando”.

Além disso, existe outro ponto onde elas se encontram, ambas se esforçam em expressar a realidade. “Essas realidades, a religião se esforça por traduzir numa linguagem inteligível que não difere em natureza daquela que a ciência emprega; de parte a parte, trata-se de vincular as coisas umas às outras, de estabelecer entre elas relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las” (DURKHEIM, 1996, pp. 475). E me parece ser aqui o ponto onde melhor se encontram Durkheim e Lévi-Strauss no assunto em questão. Ambos percebem uma diferença naquilo que o primeiro chama de “representações míticas” e “representações científicas” e o segundo de “pensamento selvagem” e “pensamento científico”. É interessante a forma como Durkheim descreve o processo pelo qual a ciência “domestica” as noções básicas fornecidas a ela pela religião: “Claro que a ciência, para utilizá-las, submete-as a uma nova elaboração; depura-as de todo tipo de elementos

acidentais; (...) em todos os seus passos ela utiliza um espírito crítico que a religião ignora; cerca-se de precauções para “evitar a precipitação e o juízo antecipado, para manter a distância as paixões, os preconceitos e todas as influências subjetivas” (*Idem*). Importante dizer que Lévi-Strauss não caracteriza assim a diferença entre “pensamento selvagem” e “pensamento científico”. A forma como ele faz isso será o assunto subsequente desta introdução. Agora, no entanto, posso antecipar que seja qual for a forma como Lévi-Strauss diferencia os dois tipos de pensamento, eles se debruçam sobre a mesma realidade, ambos produzem, cada um a sua maneira, conhecimentos sobre a mesma realidade.

Como já ressaltai, a apresentação de alguns pontos abordados por Lévi-Strauss em ‘*O Pensamento Selvagem*’ visa esclarecer o porquê da invalidade de uma conclusão que, por um incauto, pode ser suscitada por meus dados – a de que os Kamayurá operariam um sistema com pouca capacidade abstrativa. Essa refutação, importante por si, não teria espaço nessa introdução não fosse o fato que, através dela, será possível preparar as bases, e ao mesmo tempo esclarecer as interpretações que darei às minhas apreensões do trabalho de campo.

As já citadas capacidades abstrativas são o ponto de partida do primeiro capítulo de ‘*O Pensamento Selvagem*’, intitulado ‘*A Ciência do Concreto*’. Partindo da crítica à idéia de “uma pretensa inépcia dos “primitivos” para o pensamento abstrato” (LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 15), Lévi-Strauss afirma que “se ele – o pensamento daqueles que chamamos primitivos – é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento, pelo menos como meio de satisfazer a necessidades” (*Ibid.* pp. 17). E aqui uma ressalva, não se deve considerar ‘necessidades’ sinônimo de ‘necessidades econômicas’. Isso acontece sempre que se justifica, através da “utilidade” ou “necessidade”, a existência de uma complexa taxionomia relativa a determinado universo da realidade. Após a apresentação de diversas taxionomias, buscadas em diversas partes do mundo, Lévi-Strauss conclui, “de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (*Ibid.* pp. 24). Aquilo que impulsiona a construção destas classificações não encontra razão de ser em sua eficácia no plano prático, “ela antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer às necessidades” (*Idem*).

O parágrafo anterior leva a crer que a ‘ciência’ e o ‘pensamento daqueles que chamamos primitivos’ são iguais. Estes, é claro, não são, e o título do capítulo em pauta, ‘*A Ciência do Concreto*’, já aponta o caminho da diferenciação, ao mesmo tempo em que continua lembrando-nos a semelhança. Através da análise das taxionomias supracitadas, Lévi-Strauss conclui que aquilo que impulsiona a produção dessas organizações é a premência de introdução de um “princípio de ordem no universo. Qualquer que seja a classificação, esta, possui uma virtude própria em relação à ausência de classificação” (*Idem*). Além das justificativas que Lévi-Strauss apresenta podemos utilizar uma que nos é dada por Durkheim. Já vimos que qualquer sociedade, para existir, necessita de um mínimo de ordem. Necessita que haja entre os indivíduos que dela fazem parte um mínimo de entendimento, sem o qual não haveria comunicação possível. A ausência de classificação implica, além de uma ausência de “ordem no universo”, a impossibilidade de se pensar um universo, ordenado ou não. Na ausência de classificação nada se relaciona. Elementos podem ocupar o mesmo espaço no mesmo momento, mas basta que estes se afastem para que nada conservem da relação antes estabelecida.

Aqui vale lembrar que para Durkheim o ‘sagrado’ é adicionado ao ‘objeto sagrado’ – o objeto, por sua natureza própria, em nada sendo sagrado – pelas consciências impulsionadas pelo sentimento efervescente que lhes causa a sociedade colocada em ato através do ritual. Esse processo, que Durkheim denomina ‘idealização’, que é gerado no e pelo ritual, é também condição de possibilidade da construção dos conceitos²⁵. Em relação aos conceitos, já vimos que Durkheim considera alguns como tendo o papel de organizar o pensamento, ele os chama de as “categorias do entendimento”. Estas, por sua vez, se confundem com o sagrado na medida em que o último nasce da religião e que esta, assim como as primeiras, tem como substrato aquilo que lhes fornece a sociedade. Parece-me que tudo isso vai ao encontro do seguinte comentário de Lévi-Strauss sobre a afirmação “cada coisa sagrada deve estar em seu lugar”, proferida por um “pensador indígena” e registrada por Fletcher (1904, pp. 34 *apud* LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 25): “Poder-se-ia mesmo dizer que é isso que a torna sagrada, pois, se fosse suprimida, mesmo em pensamento, toda a ordem do universo seria destruída; portanto, ela contribui para

²⁵ Tanto Durkheim quanto Lévi-Strauss diferenciam ‘signo’ e ‘conceito’ em certo momento de suas obras. Falarei dessa diferenciação adiante. No momento ambos se equivalem a partir de sua capacidade de referenciar o real.

mantê-la ocupando o lugar que lhe cabe” (LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 25). Já vimos que aquilo que institui uma “ordem do universo” é a classificação, qualquer que seja ela. A supressão do sagrado suprime a ordem do universo pelo fato de não haver, então, termo possível de classificação.

Ao falar da magia – um produto do “pensamento selvagem” – Lévi-Strauss, considerando um célebre parágrafo de Evans-Pritchard – “O celeiro teria caído de qualquer maneira, mas foi por causa da bruxaria que ele caiu num momento dado em que um dado indivíduo descansava embaixo dele” (1955, pp. 418-419 *apud* LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 26) –, coloca: “Desse ponto de vista, a primeira diferença entre magia e ciência seria, portanto, que uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis” (LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 26). O determinismo, no entanto, existe em ambos os casos e o autor se pergunta, logo após, se não seria o caso de que, em relação ao “pensamento selvagem”, seu determinismo seria “globalmente *suposto* e *simulado*, antes de ser *conhecido* e *respeitado*?” (*Idem*). Resta uma diferença ainda sem ponto de contato aparente entre o “pensamento selvagem” e a ciência: o conhecimento produzido pela ciência é superior em termos práticos e teóricos – “é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito” (*Ibid.* pp. 28). Mas, de novo, “não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas” (*Idem*). E eis a característica primordial que diferencia ambos os tipos de pensamentos, a “função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas”. Isso é sutil. Não se tratam de conhecimentos que se aplicam a fenômenos de tipos diferentes, de realidades distintas a serem conhecidas. O mundo sobre os quais se debruçam é um só. Tratam-se, na verdade, de duas formas diferentes através das quais é possível elaborar conhecimento sobre o mundo. Ambos os conhecimentos são científicos, “um aproximadamente ajustado ao (*mundo*) da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, (...), pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (*Ibid.* pp. 30).

Em relação aos resultados práticos produzidos pela ciência do concreto destaca-se que “assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização” (*Ibid.* pp. 31). O acúmulo de

conhecimento proporcionado pela observação através da ciência do concreto permitiu que durante o período neolítico se confirmasse “o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação dos animais” (*Ibid.* pp. 29). Com alguns exemplos Lévi-Strauss justifica a afirmação de que esses produtos não podem ser frutos da observação desinteressada, uma realização do acaso – “cada uma das técnicas supõe séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas” (*Idem*). O sucesso da ciência do concreto não é apenas assegurado pelo número finito de estruturas possíveis, que levariam, cedo ou tarde, a estruturas verdadeiras. Além disso, à ciência do concreto cabe “descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível” (*Ibid.* pp. 31). Lévi-Strauss comenta, em relação à ciência contemporânea, que apenas recentemente esta passou a se preocupar com dados relativos ao sensível. Esta preocupação recente esclareceu algumas identificações antes tidas como descabidas. A organização, por exemplo, da cerveja, do mel, do queijo e da fumaça do tabaco sob o mesmo grupo se deve ao fato de estas substâncias todas conterem diacetil, um dos cinco elementos que, combinados, constituem todos os gostos e cheiros que podemos sentir.

É certo que não existe “uma ligação necessária entre as qualidades sensíveis e as propriedades”, mas “existe pelo menos uma relação de fato num grande número de casos, e a generalização dessa relação, mesmo sem base na razão, pode, durante muito tempo, ser uma operação teórica e praticamente satisfatória” (*Idem*). Mesmo quando essa operação não é nem teórica nem praticamente satisfatória, “decidir que é preciso levar tudo em conta facilita a constituição de uma “memória”” (*Idem*). Qualquer classificação, como já vimos, é preferível à ausência de classificação e, na ausência desta, não há ordem possível – sem a qual, por sua vez, não há o que, ou por onde, ser lembrado. Essa, por sinal, é também uma característica que, de certa forma, encontra-se na ciência contemporânea. A validade de um experimento não está apenas na confirmação da hipótese testada. A refutação de uma hipótese contribuiu para a ampliação do rol de conhecimentos da ciência tanto quanto sua confirmação.

As diferenças entre os dois tipos de ciência ficam mais claras quando Lévi-Strauss constrói a analogia entre o trabalho do *bricoleur*²⁶, no plano prático, e o trabalho da ciência do concreto, no plano teórico. Os elementos com os quais trabalha o *bricoleur* são “semiparticularizados: suficientemente para que o *bricoleur* não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do *corpus*, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado” (*Ibid.* pp. 33). Estes elementos de trabalho do *bricoleur*, retirados do plano prático, se assemelham ao signo, instrumento de trabalho da ciência do concreto, no plano teórico. “A meio-caminho entre perceptos e conceitos” (*Idem*), os signos funcionam através da união de um significante e um significado. São perceptos, pois é daí que tiram seu significante, são também conceitos já que igualmente possuem um “poder referencial” (*Idem*). Isso é interessante, pois são signos os elementos que o cientista do concreto utiliza em suas construções, por outro lado a ciência contemporânea opera através de conceitos. Signo e conceito, por sua vez, diferenciam-se posto que o primeiro “aceita, exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” enquanto o segundo “se pretende integralmente transparente em relação à realidade” (*Ibid.* pp. 35). Isso não significa, no entanto, que o pensamento selvagem

“se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem), e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)²⁷.

²⁶ Reproduzo aqui a nota do tradutor à edição brasileira: “Para melhor acompanhar o autor em suas considerações sobre o pensamento mítico, mantivemos nesta tradução os termos *bricoler*, *bricoleur* e *bricolage* que, no seu sentido atual, exemplificam com grande felicidade, o *modus operandi* da reflexão mitopoética. O *bricoleur* é o que executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica. Caracterizando especialmente o fato de operar com materiais fragmentários já explorados, ao contrário, por exemplo, do engenheiro que, para dar execução ao seu trabalho, necessita da matéria-prima” (LÉVI-STRAUSS, 1989, 32).

²⁷ Trecho retirado de uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Disponível, em 13 de Janeiro de 2010, em: <http://www.comciencia.br/comciencia/index.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>.

A idéia de elementos ‘semiparticularizados’ abre caminho para uma digressão interessante: se por um lado estes elementos apontam em direção ao particular, por outro se estendem em direção ao geral. Esse referenciamento do geral, no entanto, não exige que os usos dos elementos estejam subordinados ao conhecimento prévio de todo o “equipamento e do saber de todos os elementos do *corpus*”. Isso é assim não pela falta de um *corpus*, mas mais exatamente por causa da proliferação de diferentes *corpus*. Como já comentado, o determinismo da ciência do concreto opera através da diferenciação de níveis de determinismo, às vezes mutuamente excludentes. Se a utilização desses elementos não depende do conhecimento de *todo* o *corpus*, depende, ao menos, da consciência de que esses elementos só adquirem seu sentido pleno quando colocados sob o pano de fundo do sistema de significação do qual fazem parte. Por outro lado os elementos de trabalho do *bricoleur* apontam para o particular. Isso, no entanto, não permite que ele seja utilizado em “um emprego exato e determinado” (*Ibid.* pp. 33). É interessante aqui lembrar aquilo que diz Durkheim quando fala da capacidade de idealização do homem. Ao idealizar, o homem “adiciona” significado ao real. Esse real, além de instrumento de comunicação é forma de concretização do significado. O significado, então, ao se fixar no real é alterado por esse próprio real. Isso é exatamente o que acontece com o signo. O fato de o significado estar atrelado a um significante não permite que o primeiro *se restrinja a um emprego exato e determinado*, este está sempre sujeito às nuances do segundo.

Os Kamayurá utilizam-se, na sua classificação dos diferentes estágios do seu tempo, de pontos de apoio retirados de toda ordem de fatos. Na sua classificação do dia, por exemplo, além da utilização predominante do sol – e mesmo essa se dá às vezes pela luminosidade, às vezes pela posição do sol, tanto em relação à sua trajetória global quanto em relação à sua distância da linha do horizonte, às vezes pela intensidade de calor produzido – existe a classificação em termos da atividade desempenhada, em termos da posição de determinada estrela – *ieutata'u*, "estrela grande" (o que chamamos de “Vênus” [“planeta”]), diferente da estrela pequena –, em termos da frequência com que um grilo estridula, etc. Outros inumeráveis exemplos poderiam ser dados das diferentes referências utilizadas para a classificação de ciclos mais longos de tempo. As folhas das árvores que caem – folhas de diferentes árvores que caem em momentos diferentes marcam períodos diferentes – o desabrochar das flores no campo, a chuva que principia e que termina, o sol que aparece, as cigarras que cantam, etc.

A classificação empreendida pelos Kamayurá, longe de ser algo sem lógica, ancorada na materialidade desorganizada, impossibilitada de qualquer exercício abstrato, é pautada na lógica do concreto. Durkheim foi importante, pois me permitiu discutir o tempo como uma categoria elementar do conhecimento e caracterizar esta última de forma a servir como, posteriormente, uma chave de leitura a meus dados. Lévi-Strauss, além de, desde já me fazer precaver em relação a conclusões que pensem os Kamayurá a partir de uma pretensa incapacidade de abstração, oferece os indícios de por onde procurar a forma como se organizam as concepções sobre o tempo dos Kamayurá. As idéias que apresentei sobre o livro ‘*O Pensamento Selvagem*’ certamente não esgotam todas as formas em que ele se relaciona com o tema desta dissertação. Se nos próximos parágrafos me refiro diretamente à conclusão do livro é porque meu objetivo com esta apresentação é apontar, o mais precisamente possível, o caminho através do qual meu leitor deve entender os dados que apresentarei no capítulo seguinte. Essa direção é necessária posto que eu só retornarei às idéias desta introdução em minhas Considerações Finais, último capítulo desta dissertação. No último capítulo do livro, Lévi-Strauss trata de clarificar o uso que fez de termos emprestados à ‘*Crítica da razão dialética*’, de Jean-Paul Sartre. Começa partindo da distinção que faz Sartre entre *razão analítica* e *razão dialética*, correspondendo, respectivamente, ao que tem sido tratado nesta introdução como *ciência contemporânea* e *ciência do concreto*. Para Sartre, ambas as razões se excluem mutuamente, ao passo que Lévi-Strauss, partindo de Marx, considera que “a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta” (*Ibid.* pp. 274). Elas não estão presentes num tipo de pensamento e no outro não, irremediavelmente. Se a ciência contemporânea se afastou da compreensão do sensível é porque esse movimento era necessário para a investigação de outros aspectos do real. Essa mesma ciência contemporânea, no entanto, tenta incorporar às suas estruturas modos de operação que dêem conta de pensar essa outra ordem de fatos. Neste sentido “o termo razão dialética encobre, assim, os esforços perpétuos que a razão analítica deve fazer para se reformar, se pretende dar conta da linguagem, da sociedade e do pensamento” (*Idem*).

Lévi-Strauss se denomina, utilizando os termos de Sartre, de esteta “por acreditar que o objetivo último das ciências humanas não é o de constituir o homem, mas dissolvê-lo” (*Ibid.* 275). Ele especifica o que entende por dissolução, oferecendo-nos uma idéia mais clara de como pensa dever funcionar qualquer pesquisa que “ouse empreender a

resolução do humano e do não-humano” (*Idem*). Dissolver implica reduzir um objeto em pedaços menores sem, no entanto, fazer-lhe perder o contorno. “As reduções que enfocamos só serão, portanto, legítimas e mesmo possíveis sob duas condições, das quais a primeira é não empobrecer os fenômenos submetidos à redução e ter certeza de que se reuniu previamente em torno de cada um tudo o que contribuiu para sua riqueza e originalidade distintas, pois de nada serviria empunhar um martelo se fosse para bater ao lado do prego” (*Idem*). A segunda condição a ser alcançada é que “deve-se estar preparado para ver cada redução perturbar por completo a idéia preconcebida que se possa fazer do nível, qualquer que seja, que se tente alcançar” (*Ibid.* pp. 276).

Estas duas condições são satisfeitas exatamente por elementos que tenham como características aquelas com os quais trabalha o *bricoleur*, seus elementos semiparticularizados. A primeira condição que nos apresenta Lévi-Strauss é dividida em duas partes: o não empobrecimento dos fenômenos submetidos à redução, e a reunião prévia de tudo que contribui para a riqueza e originalidade distintas de determinado fenômeno. O fato de os elementos semiparticularizados do *bricoleur* não se restringirem a um *emprego exato e determinado*, advém exatamente do outro fato de que estes não operam uma redução do real. Ao guardarem as características do real que apreendem eles não se permitem utilizáveis em todos os contextos. Por outro lado, os elementos semiparticularizados do *bricoleur* não lhes postam a “necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do *corpus*”. Essa não necessidade da *totalidade*, como já vimos, decorre exatamente do fato de que não existe um *corpus total*, sendo essencial ao *corpus* relativo a determinado fenômeno, apenas aqueles elementos que contribuem “para a riqueza e originalidade distintas” do mesmo.

Para por um termo a esse capítulo, eu gostaria de, mais uma vez, argumentar que os pensamentos de Lévi-Strauss e Durkheim, apresentados nas obras que abordei aqui, se comunicam. Se não por causa do que foi dito até agora, ao menos pelo fato de ambos não distinguirem níveis de realidade diferentes dos quais um seria conhecido pela ciência contemporânea e o outro pela ciência do concreto. Durkheim afirma diversas vezes que o mundo sobre o qual se debruçam as concepções da religião e as da ciência são os mesmos. O fato de a religião ter como substrato a sociedade de forma alguma invalida essa afirmação posto que a sociedade faz parte do real tanto quanto uma pedra. Tanto a sociedade quanto a pedra se dão a conhecer através dos *modus operandis* seja da ciência seja da religião. O conhecimento

produzido por ambos apresenta-se de forma diversa, o instrumento utilizado num caso é o signo, no outro o conceito. Está claro que são diferentes, mas espero que também esteja claro que essa diferença é menor do que parece. Ela existe, certamente, mas na exata medida em que foi caracterizada. E talvez aqui esteja a maior contribuição que percebo entre os pensamentos dos dois autores: os pensamentos de ambos foram utilizados nessa caracterização.

Por fim resta lembrar que iniciei este capítulo falando de categoria elementar do conhecimento, posto que é esta a maneira como entendo tempo, e tempo é o tema desta dissertação. Tudo aquilo que disse, especificamente, sobre categoria elementar do conhecimento, foi retirado dos textos de Durkheim. Isso não significa que as idéias de Lévi-Strauss não possam me ajudar a também pensar sobre estas categorias. Pelas características que Durkheim lhes dá, algo como a “estrutura óssea do pensamento”, podemos imaginar de que forma funcionam no pensamento enveredado na lógica do concreto. Lévi-Strauss afirma, lembrando-nos, que a única exigência do pensamento selvagem é a instituição de uma ordem, mas esta é basicamente a condição de existência de todo pensamento. Durkheim, por sua vez, nos mostra que além do fato de a possibilidade de categorização ser-nos dada pela religião – mais exatamente no momento do culto (rito) religioso –, a forma de estruturação que adotamos no processo de classificação dos dados sensíveis nos é dada inteiramente pela sociedade, através das categorias elementares do conhecimento.

Repito, antes de prosseguir, que a forma como elaborei a análise e a apresentação dos dados – que constituem o restante desta dissertação – está relacionada ao tempo enquanto categoria do conhecimento e ao rito enquanto processo de objetivação da sociedade.

Capítulo II

Apresentação dos dados: O tempo kamayurá

Este capítulo apresentará os dados recolhidos por mim durante o período em que vivi entre os Kamayurá da aldeia *Yawaratsingtyp*. Estive três vezes em *Yawaratsingtyp*. Em minha primeira estada, em 2002, foram apenas sete dias na aldeia, visitando meu orientador Rafael Menezes Bastos, que fazia trabalho de campo. Este, então, foi meu primeiro contato com as pessoas com quem, depois, convivi durante algum tempo. A apresentação através de Rafael ecoou por todo o resto do trabalho, de maneira positiva, certamente, pois foi através de uma pessoa de sua confiança e conhecida por toda a comunidade kamayurá – e por boa parte do Alto Xingu – que tive contato comigo. Acostumados a contatos frequentes desde há um bom tempo com os

*Karaip*²⁸, os Kamayurá sabem que nessa relação ‘tudo é possível’. Detentores de uma capacidade gerativa muito grande, aos olhos dos Kamayurá, os *Karaip* não são, desde algum tempo, uma categoria homogênea. Apresentamo-nos a eles como médicos, como políticos, como antropólogos, como turistas, como pedreiros, como funcionários da FUNAI, da FUNASA, etc²⁹. Com cada um desses tipos, a relação que estabelecem é plenamente consciente das suas possibilidades e demandas.

Sempre muito gentil Kotok³⁰, ao se dirigir àqueles que trabalham “para os índios” – funcionários da FUNAI e FUNASA, secretário de saúde, de educação, etc., médicos e enfermeiras –, entretanto, “fala duro”, fazendo sua colocação quase sempre de forma imperiosa. Por outro lado, se conversa com um presidente da FUNAI, trata-o com o maior cuidado sem, no entanto, deixar de fazer sua reivindicação e de esclarecer sua posição, mesmo contrária a do seu interlocutor. Os Kamayurá de *Yawaratsingtyp* têm, em geral, o senso daquilo que ‘podem’ e ‘devem’ fazer quando tem esse ou aquele visitante em sua aldeia, o que implica que têm também o senso daquilo que os outros acham que eles devem e podem. Em um dia de visita de turistas³¹, por exemplo, não se escuta nas casas música ocidental alguma gerada pelos aparelhos de som da aldeia. O futebol também não pode acontecer. No centro os homens, e por toda a aldeia mulheres e crianças, ao contrário do que acontece no dia-a-dia, estão todos sem roupa, alguns bastante enfeitados. “É que tem que parecer tradicional mesmo”, explica Kotok. É esse “tradicional mesmo”, sabem muito bem eles, o motivo pelo qual esses turistas visitam sua aldeia e compram seus artesanatos.

²⁸ Palavra que utilizam para se referirem às pessoas da sociedade ocidental. Importante lembrar que esta palavra tem uma longa história entre os povos de língua Tupi, significando, no século XVI, algo como ‘sábio’, ‘xamã’. Silva (1981, pp. 02) fala de *kara’ip* em contraste a, por um lado *kawa’ip* – índios bravos, não altoxinguanos – e, por outro, *nanewanen* – que se refere ao conjunto de tribos altoxinguanas.

²⁹ Para uma descrição e discussão aprofundada sobre a forma como o ‘civilizado’ se relaciona e é percebido pela cultura kamayurá, ver, além do capítulo que em grande parte embasou a Apresentação dessa dissertação (MENEZES BASTOS, 1989, pp. 524-567), ‘*A Musicológica Kamayurá*’ (MENEZES BASTOS, 1978, especialmente pp. 27-36; 49-57).

³⁰ Falarei adiante de Kotok (cacique da aldeia *Yawaratsingtyp*), assim como das outras pessoas com quem mais convivi em *Yawaratsingtyp*, que por consequência tornaram-se meus principais informantes.

³¹ Estas visitas acontecem através de uma parceria firmada entre os Kamayurá e um piloto de avião americano que mora a alguns anos no estado do Mato Grosso. Esse último possui uma pousada perto da Terra Indígena e sempre que pode leva alguns turistas, de avião, para visitar a aldeia.

Existe algo em que todos os *Karaip* se parecem, todos eles têm coisas e por isso todos eles são pessoas com quem podem ser efetuadas trocas. Nisso o antropólogo não se diferencia em nada. Quase todas as minhas roupas, minhas lanternas, meu gravador, minha pochete, etc., etc., foram trocados com os moradores de *Yawaratsingtyp*. É exigido dos visitantes que vão à aldeia por motivos que não digam respeito estritamente aos Kamayurá – não sendo o caso, por exemplo, das visitas de funcionários da FUNAI e FUNASA, de pedreiros contratados pela aldeia, dos funcionários do Posto Indígena Leonardo, etc. – um pagamento por aquilo que se fará na aldeia. O preço é definido segundo diversos critérios. Para os turistas é fixo, 500 reais por dia por pessoa (para brasileiro tem desconto), segundo o acordo com a pessoa que organiza as visitas. Da rede de televisão britânica BBC, que em minha última estada na aldeia, gravou durante 15 dias, um ‘reality soap show’ – assim chamaram os ingleses –, foi cobrado um total de R\$25.000,00. De um antropólogo italiano de quem nunca tinham ouvido falar, que queria ficar uma semana filmando a vida na aldeia, solicitaram o pagamento de US\$2.000. Como ele se recusou a pagar alegando não querer ter que dar dinheiro além dos presentes, não foi autorizado a ir à aldeia. De mim, Kotok nunca exigiu um valor exato. Sempre que entro em contato com ele para pedir autorização para ir à aldeia sou prontamente atendido, e ele me conta que a vida na aldeia está dura, pergunta se eu posso ajudar com alguma coisa. Nas minhas segunda e terceira visitas a *Yawaratsingtyp* dei R\$1.500,00 a Kotok, além dos presentes que levei para a aldeia. Existe uma diferença nítida de tratamento entre aqueles que têm como objeto principal da visita aos Kamayurá a captura de sua imagem, seja em vídeo ou foto, e aqueles que não têm nisso seu objeto principal. Dos primeiros é exigida uma contrapartida monetária substancial, pois os Kamayurá sabem que sua imagem é fonte de lucro, às vezes exorbitantes, do qual eles, normalmente, nada recebem³².

³² Lembro-me que em minha segunda estada Kotok e Maiaru – filho mais velho de Kotok –, haviam voltado a pouco tempo de uma viagem à França. Em Paris, ganharam um livro com fotos dos Kamayurá tiradas por um francês que havia visitado a aldeia alguns anos antes. O livro, de qualidade gráfica impressionante, tinha sido um presente do próprio fotógrafo, dado a eles em uma livraria, local onde aconteceu o encontro. Ali Kotok se impressionou, ele me disse, com a quantidade de livros que eram vendidos e com o preço dos mesmos, algo em torno de EU\$200,00. Contou-me quanto dinheiro os franceses estavam ganhando e que nada vinha para a aldeia. Em relação a isso, é interessante o pedido que recebi de Kotok em minha terceira visita. Mostrando-me um livro com fotos dos Kamayurá, organizado por um antropólogo, pediu-me que entrasse em contato com o mesmo para lhe pedir que repassasse parte dos recursos para eles, os Kamayurá. Outras inúmeras histórias poderiam ser contadas com a mesma temática.

Eu, durante o tempo que vivi na aldeia, recebi diversas demandas que tinham como foco a relação dos Kamayurá com a sociedade dos *Karaip*. Para Kotok e seu pai, Takumã, por exemplo, um tema que lhes era muito caro era a discussão sobre se eles estavam ou não “perdendo a cultura”. Ambos argumentavam veementemente que essa perda não acontecia, que havia mudanças, mas que essas não faziam diferença quando se tratava do “tradicional mesmo”. Contrariaram-se sobremaneira quando ouviram dizer que um *Karaip* conhecido da aldeia tinha dito que eles não pintavam mais, não arranhavam mais, não dançavam mais... Kotok, durante todo o tempo que estive lá, conversou comigo sobre isso. Dizia-me que eu saberia dizer que não era assim, que eu tinha morado na aldeia, que eu sabia como era dura a vida deles, que eu via que uma moto ou uma televisão não são importantes quando se trata da cultura deles – que eu poderia escrever isso no meu trabalho e mostrar para todo mundo³³. Outro problema que muito preocupava Kotok e os mais velhos era o atendimento à sua saúde. Participei de diversas reuniões sobre esse tema, sempre como convidado de Kotok. Minha ‘função’ nessas reuniões, expressa por Kotok, era que eu pudesse, depois, explicar coisas que eles acabavam não entendendo, ou por que não conheciam a linguagem utilizada ou por não conhecerem as leis e regulamentações que eram utilizadas como base para as discussões. Outros diversos pedidos foram feitos: o professor da escola (um jovem kamayurá) me pediu que lesse com ele as diretrizes da educação escolar indígena e que o ajudasse a descrever o porquê de eles acharem a escola importante; Kotok, inúmeras vezes, pediu-me que escrevesse vários radiogramas e e-mails para os mais diversos fins; fui convidado pelos conselheiros de saúde kamayurá para ajudá-los a pensar o que poderiam fazer para melhorar a situação de sua saúde, etc. Todas essas demandas eram feitas a mim não pela simples razão de ser eu o único branco na aldeia, pois, na realidade, não era – ao menos durante a grande maioria do tempo. Os Kamayurá consideram, dentre aqueles que passaram por sua aldeia já desde há muito, alguns como ‘seus amigos’. Eles identificam que quando vão à cidade e entram em uma loja para comprar “qualquer coisinha”, os comerciantes cobram mais deles que dos *Karaip* da cidade³⁴.

³³ Essas discussões muito me interessaram e eu teria nelas, sem dúvida, um belo objeto de dissertação. Quero dizer aqui apenas que, concordando com Kotok e Takumã, televisão e moto não operam realmente tanta diferença.

³⁴ Estes vendedores dizem – ouvi isso mais de uma vez na cidade de Canarana, MT – que se eles não cobrarem caro os índios não compram, que só compram aquilo que é caro.

Identificam também que um político, um funcionário da FUNAI, da FUNASA, e outros, vão à *Yawaratsingtyp* fazer promessas, mas que estas promessas não resultam em muita coisa. Em meio a tantos *Karaiip*, eles reconhecem alguns como amigos, como pessoas que podem ajudá-los numa convivência da qual às vezes eles não conhecem tudo que está em jogo, ou mesmo, às vezes, como as partidas estão sendo jogadas.

Minha introdução a *Yawaratsingtyp* por Rafael, um amigo de longa data dos Kamayurá, quase que automaticamente colocava-me também como um amigo. Faltava, é claro, que eu correspondesse às suas expectativas, coisa que acredito ter feito depois, em minhas duas visitas seguintes. Nessa primeira oportunidade em que visitei *Yawaratsingtyp*, estava começando minha graduação e não tinha nenhum objeto de pesquisa sobre o qual me debruçar. Voltei à aldeia em 2006 para realizar a pesquisa de meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), que se intitulou “*A Mensuração de Tempo dos Índios Kamaiurá*” (FAUST RAMOS, 2007). Nesta oportunidade, morei em *Yawaratsingtyp* durante dois meses, de outubro a novembro. Minha terceira visita à aldeia aconteceu de abril a julho de 2009 completando, no total, pouco mais de cinco meses morados em *Yawaratsingtyp*. Este capítulo apresenta os frutos de todo esse período entre os Kamayurá. O tema desta dissertação, como fica claro pelos seus títulos é o mesmo do TCC, o tempo entre os índios Kamayurá. Apesar de ter concebido projetos bastante diferentes para a pesquisa num e noutro período, o segundo é certamente pensado a partir daquilo que cheguei a conhecer durante o primeiro. Daí que também considerarei dados que já estão em meu TCC. Alguns por serem importantes no processo de construção do objeto desta dissertação, outros por ajudarem a entender e contextualizar fatos de minha segunda pesquisa de campo (lembro que em minha primeira visita à aldeia não realizei, propriamente, pesquisa de campo³⁵).

Todo o tempo em que morei na aldeia de *Yawaratsingtyp*, vivi na casa de Kotok. Ao lado desta, como pode ser visto na planta baixa da aldeia (na Apresentação desta dissertação, página 5), mora Takumã, seu pai, pajé e cacique da aldeia³⁶. São os moradores destas duas casas meus

³⁵ Resumindo as minhas visitas à *Yawaratsingtyp*: a primeira aconteceu em junho (ou julho) de 2002, ocasião na qual acompanhei a família de meu orientador que o visitava na aldeia; de outubro a novembro de 2006 realizei, durante 55 dias, a pesquisa de campo de meu TCC (minha segunda visita a aldeia e primeira pesquisa de campo); finalmente, de abril a julho de 2009, realizei, durante exatos 85 dias, minha segunda pesquisa de campo.

³⁶ Como me explicou Takumã, durante uma ocasião em que me contou como se tornou cacique, após a morte de seu pai, e como se deu a passagem de sua posição a Kotok, seu filho é o cacique, mas ele é o cacique dos velhos. Esta fala de Takumã é especialmente interessante, pois

principais informantes, aqueles com quem mais convivi. A casa de Kotok era, por vários motivos, o melhor lugar em que eu poderia estar. Sempre se come muito bem, quase todos os dias peixe, beiju à vontade, mingau, frutas. É ali onde fica o rádio amador da aldeia principal – e fora a internet, utilizada ainda por poucos, o único –, meio de comunicação da aldeia. Ali são recebidos os visitantes da aldeia. Takumã várias vezes por dia visita a casa de seu filho. Os seus habitantes, por sua vez, com frequência visitam a casa de Takumã. Takumã é o pajé da aldeia, ‘pajé grande’³⁷ em todo o Alto Xingu. Exímio contador de histórias, acompanhante de Orlando Villas Boas nas missões de pacificação aos Juruna e Suyá. Com ele convivi durante muito tempo. Foram diversas manhãs e tardes conversando e ouvindo suas histórias. Meu dia-a-dia na aldeia era passado principalmente com as pessoas da casa, acompanhando-as em suas atividades ou apenas conversando na casa e suas proximidades. Entrei, ao menos uma vez, em todas as casas de *Yawaratsingtyp*. Também convivi com pessoas de outras casas, nos jogos de futebol, nas reuniões na frente da casa dos homens, nos banhos na lagoa, visitas e reuniões no Posto Leonardo, e tantas outras ocasiões. Foram nesses momentos de convivência ‘espontânea’ que aconteceu a maioria do meu trabalho de campo. Por ‘espontânea’ pretendo apenas dizer que não eram momentos de entrevista. Nas entrevistas todos os meus interlocutores se postavam de maneira passiva, esperando minhas perguntas e respondendo quase que sempre estritamente o que lhes era perguntado. Muito diferentes eram as conversas na frente da casa (quando não especificar a que casa me refiro, entendam a *minha* casa, a casa onde morei na aldeia), ou aquelas entabuladas nas redes, antes, ou depois, de dormir. Estes momentos aconteciam na maioria das vezes com as pessoas da casa.

Todas as entrevistas que realizei foram semi-dirigidas, compostas de perguntas previamente formuladas sobre alguns temas e conduzidas através de comentários, assertivas, exclamações que, durante algum tempo, levavam o entrevistado a falar sobre especificidades que

ele e Kotok, todos os dias, conversam muito e parecem, até certo ponto, pensar juntos sobre o que fazer em relação aos problemas da aldeia. Até certo ponto, pois a palavra final, especialmente naquilo que se refere às decisões sobre assuntos que dizem respeito à relação dos Kamayurá com a sociedade *Kara'ip*, é de Kotok, bem como a responsabilidade da limpeza da aldeia, da provisão de alimento para os visitantes, índios ou não, etc.

³⁷ A expressão ‘pajé grande’ se contrapõe a expressão ‘pajé paraguaio’. A primeira significa ‘pajé bom’, no caso, muito bom e reconhecido. A segunda expressão faz referência aos produtos falsificados do Paraguai e poderia ser traduzida por ‘pajé de mentira’, ‘pajé de faz-de-conta’. Anoto que Piedada (2004, pp. 11) também relata essa expressão entre os Wauja.

revelavam, muitas vezes, concepções e relações ainda não antevistas. De qualquer forma essas digressões de meus entrevistados eram curtas e quase sempre lacônicas, motivo pelo qual afirmei que muito do meu trabalho de campo se constituiu nos supracitados “momentos de convivência espontânea”.

Na casa de Kotok moram, além dele, suas três mulheres, seus filhos que não estão casados ou morando na cidade, as filhas e seus maridos e filhos (netos de Kotok) – o número total de habitantes, durante a maioria do tempo em que estive lá, girou em torno de 24 pessoas. A disposição destas na casa é representada na **Figura 1**, a seguir. Todos os dias, os filhos casados que moram na casa de suas esposas, passam boa parte do tempo na casa de seu pai. Mais de uma vez as filhas que moram em outras aldeias vieram visitar seus familiares. Outra filha que estava pra ganhar neném veio para casa de seu pai, para que suas irmãs a ajudassem a cuidar da criança porquanto ela não poderá sair de casa logo após o parto³⁸. A casa era como que formada por três grupos, consistindo cada um, em uma das esposas e seus respectivos filhos. O grupo formado pela esposa mais velha, que hoje em dia é o menos numeroso, ocupa a extremidade direita da casa – estando no centro da aldeia, olhando para a casa. Os outros dois ocupam a extremidade esquerda, muito mais populosa. Eu fui ‘adotado’³⁹ pela esposa mais velha de Kotok. Permito-me falar assim, pois o espaço destinado às minhas coisas e minha rede, ao contrário do que acontece com aqueles que visitam a aldeia por poucos dias, e que também dormem quase sempre na casa de Kotok, era contíguo à rede daqueles que faziam parte desse grupo. Na mesma altura, por exemplo, dormindo de frente para mim, ficava a rede de Maiaru, filho mais velho de Kotok⁴⁰. Maiaru, além de seu pai e seu avô Takumã, também foi uma pessoa com quem conversei muito. Maiaru sendo o filho mais velho de Kotok, o primogênito, portanto, assim como seu pai, será, provavelmente, o próximo cacique de *Yawaratsingtyp*. A situação de Maiaru não é usual, pois ele tem 29 anos e ainda não é casado. Já se casou uma vez, mas se divorciou porque “não deu certo” – conforme ele me explicou. Outra pessoa com quem convivi bastante foi Akauan, mais conhecido na aldeia

³⁸ As mães, ao terem o primeiro filho – e algumas, pouquíssimas, também após seu segundo parto –, ficam reclusas durante um período que varia de acordo com a vontade da mãe e da avó da criança.

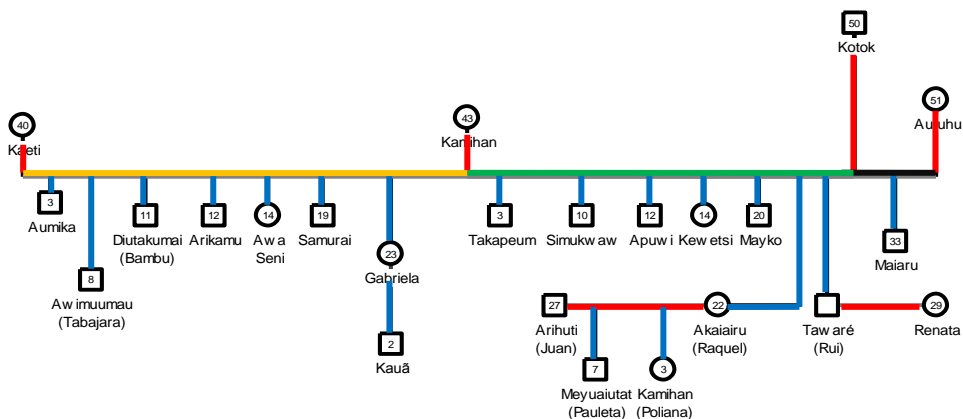
³⁹ Ressalto que neste parágrafo me refiro à terceira visita aos Kamayurá, assim como será sempre que não especificar que falo de ocorridos em minha primeira e segunda visitas.

⁴⁰ Os visitantes da aldeia, no entanto, quando dormem na casa de Kotok ocupam o espaço central da casa, de domínio eminentemente público.

como Chico, filho de Takumã, já casado, mas morando com o pai. Chico tem 23 anos e se tornou pai recentemente, motivo pelo qual ele estava em reclusão quando eu cheguei à aldeia, saindo desta situação algumas semanas depois.

A **Figura 1** contém um diagrama genealógico dos 24 habitantes da casa de Kotok. As linhas vermelhas representam relação entre conjugues, e as azuis, relação de filiação. Os diferentes tons utilizados para conectar Kotok às suas esposas indicam os filhos que ele teve com cada uma delas. Dessa maneira no início, da esquerda para direita, estão os filhos de Kotok com Kaeti, depois com Kamihan e, ao final, com Autuhu.

Figura 1



Vale ressaltar a seguinte diferença no tratamento reservado a mim e às pessoas que não eram da aldeia, não importando se eram índios ou brancos, ao menos no caso relatado a seguir. Enquanto estive na aldeia, foi realizado o *Iamurikumã*, ritual intertribal feminino⁴¹. Durante o período em que é celebrado, todo homem que não mora na aldeia, não importando se é *Karaip* ou índio, que passa por *Yawaratsingtyp*, é “atacado” pelas mulheres. Esses ataques consistem em beliscões, cócegas, sujeira espalhada pelo corpo, roupas rasgadas, quando não subtraídas e, às vezes, alguns safanões. Eu, no entanto, não recebi mais que ameaças e uma ou outra cutucada, nada parecido com a chuva de jenipapo que levou um funcionário da FUNASA ou com a

⁴¹ Sobre o citado ritual ver a tese de Maria Ignez Cruz Mello, “*Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*” (2005).

tortura através de cócegas e puxões imposta a um pobre Yawalapití. Ainda sobre isso, e em breve esclareço porque essa insistência, relato dois casos ocorridos que me trouxeram grande satisfação e alegria por terem me mostrado que as pessoas, ao menos duas, já haviam se acostumado com minha presença após o primeiro mês. No primeiro, Romeo, filho de dois anos de Kotok, ao me ver chegar de uma visita ao Posto Leonardo, veio correndo em minha direção com os bracinhos abertos. Eu, sabendo o que ele queria, estendi os meus e o arremessei pro alto, brincadeira que ele adora. No segundo momento, Awmika, outro filho de Kotok que tem também por volta de dois anos, brincando na frente da casa, veio correndo asilar-se entre as minhas pernas quando seu irmão tentava lhe bater. Espantei-me, pois ele era extremamente arredio durante os primeiros dias em que convivemos.

Tudo isso é importante, pois penso que, para a pesquisa antropológica, é essencial uma boa relação entre o antropólogo e seus interlocutores. A observação participante, idéia que não é perfeitamente clara, parece-me ainda suficiente, apesar, e talvez por isso mesmo, das críticas que recebeu durante a crise pós-moderna, ou crise pós-positivista, como prefere Fabian (1991, pp. X), quando se trata de definir de maneira geral o trabalho do antropólogo em campo. Muitos argumentam que a própria idéia da observação é problemática em antropologia, pois supõe uma exterioridade impossível de ser transposta – para observar algo temos que nos colocar fora desse algo. Nunca entendi perfeitamente essa crítica, por duas razões. A primeira que *participante* não serve apenas para amenizar esse contraste, ela, a participação, é antes fundadora dessa observação. De qualquer maneira, nunca entendi como o colocar-se em um ponto de vista, que, no meu modo de ver, já subentende alguma relação com o que se vê, pode ser percebido como alienação daquilo que se vê. Não acho que muitos outros povos na terra, que não os ocidentais, considerem que ver alguma coisa significa excluir-se de relações com esta coisa. De qualquer forma, seja qual for a idéia que se tenha do que seja observar, para mim a *observação participante* não carrega, necessariamente, as sombras do demônio do positivismo.

O que a observação participante postula como essencial, a meu ver, para a pesquisa antropológica, é uma interação aguda e crônica com o objeto de pesquisa. Necessita-se morar com as pessoas que estudamos, necessita-se conviver com elas nos momentos comuns e nos momentos especiais de seu dia-a-dia. Isso parece pouco, quase lugar comum em antropologia. De qualquer forma, no entanto, apresento a seguir uma

observação que só foi possível através de uma participação, que, na realidade, são a mesma coisa – de onde vem a idéia de que se participamos não observamos?

Em minha última visita aos Kamayurá tive o privilégio de participar do *Yawari* (ritual funerário intertribal Alto Xinguano)⁴². Nos primeiros dias observei-o com atenção, anotei suas partes, observei como era organizado o bloco de cantores/dançarinos (na **Figura 2**, a seguir), os momentos do dia em que era realizado, etc. No terceiro dia de festa, no ‘ensaio’ ainda, os jovens da casa me convidaram para dançar com eles. Eu recusei, queria poder gravar, tirar fotografias, anotar, conversar e ouvir comentários. No quarto dia, com mais veemência nos convites, aceitei e deixei que os rapazes da casa me enfeitassem. Dancei ao lado de um deles até o final, comemos amendoim na frente da casa dos homens, nos banhamos na lagoa e voltamos para casa. Ter participado da festa possibilitou-me entrever a estrutura interna daquele bloco de cantores e dançarinos que eu pensava ser amalgamado. Observar o quadrado formado pelo grupo de dançadores, sob qualquer ângulo em que se apresente, dá a impressão de desorganização. Nada, no entanto, menos verdadeiro. Ao lado dos dois cantores, localizados exatamente no centro do bloco, estão seus ajudantes/protetores⁴³, que podem entoar certos refrões com os cantores ou, como observei acontecer uma vez, podem tomar o lugar de um deles quando este está muito cansado – é interessante que este ‘substituto’ não canta, nem ao menos tenta, ele dança, apenas, ao lado do cantor que ficou. Um terceiro grupo é a periferia, maior grupo do bloco, formado por duas sessões (conforme **Figura 2**, a seguir), uma em cada lado do bloco. A organização da periferia consiste em uma linha de dançarinos, um ao lado do outro, dançando para frente e para trás, sempre de frente para os cantores. Ao lado da sessão da periferia que dança de frente para a Casa dos Homens, existe um quarto grupo que teve, na maioria dos dias, quatro integrantes. Eu, quando dancei, fiz parte deste. É interessante notar sobre este grupo, além do fato representado no desenho que segue, de dançarem deslocados em relação à orientação em que dançavam os outros grupos, que eram os únicos, além dos cantores, que efetuavam um giro sobre seu eixo, dançando sempre para frente. Este último grupo tem como incumbência emitir gritos de animais

⁴² Remeto o leitor à tese de doutoramento de meu orientador: “A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa” (MENEZES BASTOS, 1989)

⁴³ Terminologia minha, utilizada apenas para me ajudar a diferenciar os grupos internos do bloco de cantores/dançarinos.

predadores, que eram repetidos por todos os participantes tão logo eram emitidos, menos os dois cantores⁴⁴.

Todas essas especificidades só foram percebidas por mim quando eu dancei o *Yawari*. E esse é um exemplo daquilo que a observação participante nos fornece de mais palpável. Na maioria das vezes, seu fruto é difuso. O aprender a perguntar, por exemplo, pode ser uma questão delicada. Certos assuntos não são conversados pelos mais jovens, que não teriam, digamos assim, competência para me contar “o certo mesmo”. A insistência sobre determinado assunto que não deveria ser tocado levou, algumas vezes, a um impasse que só foi solucionado com a mudança de assunto. Outros assuntos exigiam de mim bastante discrição. Podiam ser conversados em certos círculos, mas seriam vistos como fofoca, como intriga, em outros. Ouvir uma história de alguém e confirmá-la com outrem não é, quando se trata da convivência entre pessoas, mero expediente científico. É muitas vezes ‘má educação’.



A seguir relato os dados obtidos em ambos os trabalhos de campo que fiz na aldeia de *Yawaratsingtyp*.

É pelo sol que os Kamayurá dividem seu dia, é através de seu movimento que eles marcam o transcorrer de suas atividades. Não

⁴⁴ É interessante que Menezes Bastos (1989) ressalta a importância dos berros emitidos pela “periferia”. Esclareço que Menezes Bastos diferencia os cantores e seus ajudantes por um lado, da periferia por outro. O que fiz neste parágrafo foi sugerir diferenciar, na periferia a que se refere Menezes Bastos, por um lado os ‘cantores da periferia’ e por outro os que continuei chamando de ‘periferia’. Em relação a isso aponto para a possibilidade de identificação, a partir da movimentação, dos cantores do centro com os ‘cantores da periferia’. Tanto o fato de apenas os cantores do centro e os cantores da periferia realizarem uma volta sobre seu eixo – sendo os únicos que dançam sempre ‘pra frente’ – quanto o fato de ambos se destacarem por causa de sua posição – os primeiros no centro e os segundos marginalizado – permitem apontar uma possível identificação entre estes dois grupos.

importa se eles se referem ao momento do dia através do termo kamayurá ou se o fazem através das horas do relógio, quando o fazem, sempre, apontam com o braço esticado a posição em que se encontra o sol – ou em que irá se encontrar. A grande maioria das glosas que recebi dos termos kamayurá que se aplicam aos diferentes momentos do dia, são uma descrição das características que o sol imprime a determinado momento. O termo para meio-dia, *apyterowei*, descreve a posição do sol no céu: significa “(sol) tá no meio”. Os períodos reconhecidos no dilúculo, por sua vez, fazem referência à luminosidade emitida pelo sol. Quatro horas e cinco horas da manhã são, em kamayurá, respectivamente *arimé kóyt* – “(sol) quase clareando” – e *kuema moe* – “(sol) tá clareando”.

A **Tabela 1**, na próxima página, está clara na sua organização, mas é de se perguntar por que ela se inicia em *ypytonim*, ‘quando já está escuro’, que corresponde ao período entre 19h e 20h? Menezes Bastos (1989, pp. 87)⁴⁵ indica que o dia kamayurá parece começar no final de tarde, no período em que acontece o *payemet*⁴⁶. Concordo com o autor por três razões. A primeira é retirada de um conto chamado “A menina que enfiou a mão no *tewikwat* (ânus) da anta”. Este conto eu li em uma coletânea não editada a que tive acesso em minha primeira pesquisa de campo. Infelizmente não tenho uma cópia completa desta história⁴⁷. De qualquer forma, nesse conto em dado momento a anta, em cujo ânus a menina estava presa pelo braço, diz a sua prisioneira que “amanhã vamos”. O narrador então continua a história: “(...) abaixou o sol. Os dois começaram a ir embora. Foram embora no mesmo caminho. Chegaram à água. Começou a amanhecer quando chegaram à roça do pai”.

⁴⁵ MENEZES BASTOS, Rafael José de Menezes. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. São Paulo: 1989. Tese de doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

⁴⁶ Reunião entre os chefes de casa e anciãos, que acontece todos os dias no final de tarde no centro da aldeia, nos bancos logo à frente da casa do centro.

⁴⁷ A produção desse livro aconteceu em *Yawaratsingtyp*. Organizado por uma *Karaip* que morou durante algum tempo na aldeia, ele continha muitas histórias kamayurá. O processo de confecção do livro se deu através da gravação do relato oral da história e da posterior tradução, pelos próprios Kamayurá, de tais relatos. Não existia, na época, referência para o livro.

Tabela 1

Horário ocidental	Momento do dia kamayurá	Glosa em português
19h – 20h	Ypytunim	“quando já está escuro”
21h (segundo Seki, até as 22h)	<i>Ypyipawamue</i>	“ <i>tempo de se recolher</i> ”
22h - 23h	Ypy,ajej ipota kóyt	“quase meio do escuro”
24	Ypy,ajej	“meio do escuro”
1h 2h 3h	Ara apota kóyt Ara uham	“passa do meio do escuro” “passa do meio do escuro”
4h	Arimé kóyt	“quase clareando”
5h	Kuema moe	“sol ta clareando”
6h	Kuaraitsé	“sol ta saindo”
7h	Iawyeté	“sol já saiu/apareceu (inteiro)”
8h – 10:30min	Kopywaraapaa’p	“voltando da roça”
11h	Apyterowai ipota kóyt	“sol ta quase no meio”
12h	Apyterowai	“sol ta no meio”
13h – 14h	Werewaparap	“sol está inclinado (pouquinho)”
15h – 16h	Mameara	“a tarde”
17h	Karu kamõe	“tarde”
18h	Ka,aruk kóyt	“sol ta descendo”

A segunda razão é porque esse intervalo durante o qual acontece o *payemet*, que como já falei é uma reunião, é precedido por reuniões, estas mais informais que a primeira, das famílias em frente às suas casas. Os mais jovens jogam futebol, as moças e os meninos,

também⁴⁸, às vezes. Acabado os esportes, estes também se reúnem na frente de suas casas – em família, com os amigos e as amigas. As crianças que já saíram do colo brincam juntas em grupos de 10, 15, 20. Todos se reúnem ao redor da reunião que acontece no centro. Esse é o momento em que toda a sociedade kamayurá está presente, num ou noutro lugar, todos se avistam. Sobre isso é interessante que em relação aos Suyá, também moradores da Terra Indígena do Xingu, Seeger (1977, pp. 346) ressalta, sobre a reunião dos homens que ela “is often carefully located at the point of confluence of lines drawn from the doors of opposing pairs of houses”. O *payemet* começa sempre enquanto a luz do sol ainda ilumina a aldeia e termina sempre quando essa já não está mais presente no poente. O começo do *payemet* acontece, conforme eu relatei, com toda a sociedade reunida. Em seu final ocorre como que o contrário. Quando o *payemet* acaba, e isso se dá aos poucos, as pessoas já estão quase todas recolhidas em suas casas – ressalto que além dos participantes do *payemet* os jovens também ficam fora de casa até certo momento, conversando e namorando. Assim que os anciãos se recolhem, no entanto, a porta de sua casa é fechada. Pouco depois já estão todos dormindo⁴⁹. Lembro que estar dormindo não significa que nada está acontecendo. Os sonhos são acontecimentos importantes para os Kamayurá e são sempre o primeiro assunto da manhã.

A terceira razão para acreditar que o dia kamayurá se inicia no crepúsculo decorre de uma observação sobre a Tabela 1. As glosas que apresento para as expressões kamayurá referentes às 1h, 2h e 3h da madrugada – respectivamente *ara apota kóyt* e *ara uham* – são as mesmas: “passa do meio do escuro”. ‘*Ara*’, no entanto, faz referência à luz e penso que as glosas que apresento não representam, de forma alguma, o sentido literal das expressões. Imagino que a razão para esta discrepância decorre do fato de eu não ter conseguido aferir as

⁴⁸ Em minha primeira e segunda visitas a *Yawaratsingtyp*, o ‘campo’ de futebol ficava na praça central da aldeia. Como pode ser percebido através da planta baixa da aldeia (Apresentação, página 5), a casa das flautas não fica no centro geométrico do círculo virtual formado pelas casas, situa-se um pouco ao lado, à frente desta ficava o campo de futebol. Em minha terceira visita a *Yawaratsingtyp*, as traves tinham sido colocadas atrás dos banheiros, por ordem de Kotok que, por sua vez, atendia a um pedido da pessoa que administra a entrada dos turistas na aldeia – que justificava seu pedido com o argumento de que as traves descaracterizavam a aldeia, a “cultura” kamayurá. Ressalto que mesmo sem as traves as moças e meninos jogavam na praça central, ficando pedaços de pau que faziam as vezes de trave e que eram retirados assim que terminada a partida.

⁴⁹ Uma mãe ainda acalenta o choro do filho; um casal de namorados ainda volta para suas casas; um grupo de amigos sai para pescar; outro está voltando da pescaria; todos os outros, grande maioria, dormem.

expressões kamayurá referentes à madrugada durante a madrugada. Disso decorre que meus ‘tradutores’, em um exercício imaginativo-adaptativo ou em uma de suas discussões sobre qual seria a expressão para esse ou aquele momento, definiram estes da madrugada como *ara apota kóyt* e *ara uham*. Seki refere expressões semelhantes – todas falam de ‘luz’ – às 4h e 5h da manhã, traduzindo-as, respectivamente “‘*ara’uhwamamu~e*” e “‘*ara hahâjramu~e*” – onde ‘*ara*’ corresponde a *at* –, por “quando o dia se levanta” e “quando o dia surge” (SEKI, 2000, pp. 403). O que pretendo mostrar com tudo isso é que existe uma diferença importante entre o dilúculo e o crepúsculo – que se parecem já que ambos são os momentos de transição do dia para noite e vice-versa. Mesmo assim no crepúsculo passa-se de *Kaaruk kóyt* – “sol ta descendo” – a *ypyunim* – “quando já está escuro” – diretamente, os diferentes estágios em que a luz se esvai sendo desconsiderados. Exatamente ao contrário do que, como acabei de mostrar, acontece no dilúculo. Ressalto a seguinte observação de Menezes Bastos: “Observo, finalmente, que, dentro deste esquema temporal, o *payemet*, “roda dos pajés” parece constituir-se como uma espécie de “zero hora”, ponto neutro de articulação entre dois “dias”” (1989, pp. 88). Faz apenas sentido que esse “ponto neutro de articulação entre dois “dias””, sendo ele único – só ele está fora do tempo –, seja também o único a não ser referenciado. E aqui remeto ao parágrafo anterior, pois se esse momento não é referenciado verbalmente, através de um lexema, o é como nenhum outro no dia-a-dia de *Yawaratsingtyp*. Nenhum outro é tão ‘homogêneo’, tanto no sentido de se repetir todos os dias, quanto no sentido de organizar a comunidade em função de atividades comuns⁵⁰.

Uma observação a respeito da mensuração das horas revela um pouco da dinâmica da relação dos Kamayurá com seu tempo. Os horários que inscrevi como referências para cada termo em kamayurá podem variar, dependendo da época do ano em que são aferidos. O sol nasce e se põe todos os dias em um horário diferente e essa diferença é bastante sensível ao longo do ano. No entanto, como disse em meu TCC “se na nossa sociedade o sol nasce todo dia em um horário diferente, na sociedade kamayurá o sol nasce diferente todo dia em um mesmo horário” (FAUST RAMOS, 2007, pp. 25). Fica claro que se trata de um

⁵⁰ Noto que o dilúculo, em relação a esta homogeneidade que relatei sobre o crepúsculo, se compara a este. Como Kotok relatou, a primeira coisa que os kamayurá fazem quando acordam, que nunca é muito depois das 4h, é tomarem banho na lagoa Mawaiaka. Esse período também é marcado por reuniões, na beira da lagoa em volta da fogueira, ou dentro de casa, nas conversas familiares.

sistema que não percebe o sol sob o pano de fundo de um quadro estático e universal, onde todas as durações são ou podem ser representadas sempre da mesma forma – em última análise seria esse quadro, uma representação de uma duração universal. Aqui é o sol que faz às vezes de ponteiro do relógio – o seu movimento, tomado em todo seu conjunto, como que sendo o próprio corpo do relógio. Não é a toa que ‘relógio’ é traduzido por Seki (2000, pp. 405) como *kwara ra’anap*, que tem como significado literal: “imagem do sol”.

A questão a seguir pode ajudar a elucidar essa forma de perceber o tempo. Algumas pessoas me perguntaram, depois de eu ter contado a elas que o tempo do dia kamayurá é marcado conforme o movimento do sol, se, então, o tempo kamayurá está mudando por causa das mudanças climáticas. Respondo que não, por duas razões. Primeiro, mas menos importante, por mais que os eventos relacionados sob o rótulo de mudanças climáticas sejam sensíveis aos Kamayurá – estes relatam mudanças no regime pluvial, que acarretam mudanças no regime fluvial, etc. – o movimento de rotação e translação do planeta terra continua, ao menos perceptivelmente, inalterado. Segundo, e mais importante, a partir de que quadro estático os Kamayurá perceberiam mudanças no regime de incidência solar? Se é exatamente esse regime que oferece uma imagem – a do sol em movimento – sobre a qual os Kamayurá vão perceber seu tempo, a mudança acontece em relação a que referencial? Ou seja, com relação à sua percepção da passagem do tempo, não há alteração. No entanto, como já mencionei, isso não quer dizer que não percebam alterações no clima. O sol pode ficar mais quente em época que não deveria estar, mas o seu movimento continua o mesmo.

É interessante que a tradução que me foi oferecida, em kamayurá, para a pergunta ‘que horas são?’, seja ‘*mame kwará?*’. Em minha segunda pesquisa de campo eu perguntei a Takumã *mame kwará?* Ele me perguntou, “o que?”, e eu disse, perguntando, “é que horas são em kamayurá?”, no que ele respondeu “é, isso, onde tá sol”. Isso poderia ter sido indicado por uma análise dos termos da oração – *mame* (‘onde’) e *kwara* (“sol”) -, mas é interessante que o tenha sido pelo próprio Takumã, pois evidencia de maneira mais clara que há uma correspondência entre “que horas são?” e “onde tá sol?”. Sobre isso, relato também que em um dia nublado perguntei a Kamihan, segunda esposa de Kotok, “*mame kwará?*”. Ela olhou para o céu, forrado de nuvens, e me respondeu: “não sei, você não tem relógio? Olha no seu relógio...”. Ao mesmo tempo em que o sol poderia me dar a resposta,

também podia o relógio. Penso que esta correspondência está estreitamente relacionada à desenvoltura com que o povo de *Yawaratsingtyp* lida com ambas as referências temporais no seu dia-a-dia.

O relógio é um artigo bastante apreciado entre os moradores de *Yawaratsingtyp*. De fato os Kamayurá têm sempre em mente a correspondência, bastante precisa, entre o horário do relógio e a posição onde está o sol. Existe a mesma correspondência, como se verá adiante, quando se tratam de referências que não estejam ancoradas no sol. Apesar de sempre me relatarem que não necessitam do relógio, pois sem ele nada deixam de fazer, alguns na aldeia dependem do relógio para desempenharem suas atividades. É o caso, por exemplo, dos AIS (Agente Indígena de Saúde), responsáveis pela administração de remédio entre todos os moradores da aldeia⁵¹. Kotok também tem no relógio um de seus instrumentos de trabalho, junto com o rádio amador e a internet, novo meio de comunicação de *Yawaratsingtyp*. Boa parte de seu dia Kotok passa no rádio amador contatando seus amigos dentro e fora da Terra Indígena do Xingu, pedindo, fazendo convites, cobrando promessas ou apenas conversando. Conectado que está com o mundo – Kotok tem amigos franceses, italianos, americanos, bolivianos, etc. – o cacique da aldeia está sempre com atenção nas horas para que não cometa nenhuma indelicadeza, como por exemplo, ligar durante o meio-dia, ou muito cedo ou muito tarde. Faz ligação com hora marcada ou se posiciona ao lado do rádio esperando uma. A televisão e os jogos de futebol, assistidos pela televisão, requerem dos moradores de *Yawaratsingtyp* atenção em relação ao horário do relógio. Recordo-me que durante minha última pesquisa de campo aconteceu a Copa das Confederações, competição de futebol internacional envolvendo algumas seleções do mundo. Todos os jogos do Brasil durante tal competição foram acompanhados pelos Kamayurá – a audiência também era grande entre os moradores do PIN Leonardo. Alguns desses jogos eram transmitidos após a novela das 20h, na rede Globo. Ressalto que o gerador é sempre desligado assim que termina a referida novela – sua audiência sendo enorme⁵² –, mas nesses dias de futebol era mantido funcionando até o final do jogo. Nos dias em que o jogo aconteceu

⁵¹ Várias vezes durante o dia percebem-se os AIS e suas bandejinhas indo de casa em casa em busca dos doentes.

⁵² Reparo que as crianças são freqüentemente nomeadas com os nomes dos protagonistas das referidas novelas. Um dos recém nascidos, enquanto eu estava lá, ganhou o nome de Bahuan, personagem da novela “Caminho das Índias”.

durante o dia, se não me engano 15h30min, o gerador era ligado no início do jogo e desligado ao final, fato que não é comum, posto que o gerador só é ligado com o cair da noite – nesses dias de jogo, inclusive, ele não era ligado de novo, durante a noite. Ainda sobre a novela ressalto que diversas pessoas da casa a viam todos os dias, mesmo naqueles em que o gerador não funcionava, ocasião na qual usavam baterias de caminhão, carregadas através de placa solares, para ligar a televisão e o receptor da antena parabólica. Tudo isso é interessante, pois demonstra que uma série de atividades do dia-a-dia dos Kamayurá necessita que estes tenham como referência temporal o relógio. Posto que estas atividades acompanham o tempo do relógio, os Kamayurá têm que conhecer o tempo do relógio, o que fazem, conforme demonstrei, com destreza. Não é à toa que no vão central da casa de Kotok exista um relógio de parede e um calendário, um de cada lado, ambos constantemente consultados.

Figura 3

A porta que se vê é a que dá acesso à ‘cozinha’, os fundos da casa. Do lado esquerdo da porta, atrás das pilastras, está o rádio amador; do outro lado, a



mesma distância da porta, está a televisão. No primeiro plano vemos, no lado esquerdo, além do calendário, fotos presentes de seus amigos *karaip* e arco e flechas (pendurados por trás do calendário. No lado direito, por detrás do relógio, estão os troféus ganhados durante os campeonatos de futebol e

olimpíadas indígenas, pendurada em um dos troncos de sustentação da casa está uma borduna, ao lado de uma foto de Kotok e Maiaru na França.

Já falei do início do ‘dia’ kamayurá, porém há uma pergunta que já deveria ter sido respondida: o que seria ‘dia’ para os Kamayurá? A palavra dia, em português, além de significar um período de 24h significa também o período em que o sol aparece, em oposição à noite. Nas vezes em que requisitei uma tradução para ‘dia’ em kamayurá recebi como resposta “*at*”. *At* significa também ‘luz’. Ao perguntar a Kotok o que é a primeira coisa que os Kamayurá fazem quando começa o seu dia, ele me respondeu ‘vai banhar’, que é a primeira coisa que fazem quando acordam, ainda de madrugada, 4h, 5h da manhã. Seki (2000) traduz “‘*at*” como “dia, luz” (2000, pp. 403), já Saelzer indica apenas a tradução por ‘dia’ (1976, pp. 164). Está claro que na pergunta que fiz a Kotok ele compreendeu ‘dia’ como o período de tempo contrário à noite. Também está claro – este sentido aparece em todas as três traduções a que tive acesso, incluindo nessas a minha – que sempre que perguntados sobre uma tradução para ‘dia’ oferecem como resposta *at*. Não é possível, aqui, falar em desconhecimento, por parte dos Kamayurá, do sentido de unidade que tem o lexema ‘dia’ em português. Isso porque, por exemplo, quase todos em *Yawaratsingtyp* sabem que a soma de 30 dias é um mês. Estão habituados a lidarem com o sistema de mensuração de tempo ocidental e algumas de suas atividades requerem consultas ao calendário do mesmo. Um exemplo foi a organização do *Yawari* que aconteceu em minha última estada na aldeia. Kotok, organizador da festa, teve que operar um ajuste fino entre o calendário de sua comunidade e aquele das autoridades que foram convidadas. Ao menos 4 semanas antes do clímax da festa, que é a parte intertribal da mesma, Kotok teve que começar a enviar radiogramas à diversas autoridades relacionadas à FUNAI, FUNASA, Ministérios, imprensa, amigos *karaip*, Prefeituras, etc., convidando-os a participarem da festa e pedindo auxílio para a realização da mesma. Este clímax, então, só poderia acontecer no final de semana. Acontece que para se atingir o clímax da festa são necessárias duas semanas⁵³ de danças, cantos, rezas e preparativos, tudo isso já fazendo parte da fase intratribal da festa, que não pode ser suprimida nem abreviada.

É especialmente interessante que estas negociações que acontecem em torno do calendário gregoriano, que exigem a

⁵³ Digo ‘duas semanas’ e não ‘quinze dias’, porque na maioria das vezes em que perguntei ‘quanto tempo demora a festa?’, recebi como resposta ‘duas semanas’.

manipulação de dia como representação de uma unidade, são feitas utilizando-se o lexema ‘dia’ e não ‘at’. As conversas que os Kamayurá mantêm entre si são sempre feitas em língua kamayurá, o lexema em português aparecendo naturalmente na conversação, sendo sempre entendido por quem escuta. Isso acontece com outras palavras da língua portuguesa. A grande maioria desses termos trata de expressões como: “que horas são?”; “que dia?”; “dia 21” ou 4, ou 14, ou 19; “janeiro” ou “março” ou “dezembro”; etc., ou seja, referindo-se à mensuração do tempo “ocidental”. Ressalto que aqui também existe uma utilização plenamente consciente e relacionada de ambos os sistemas de mensuração de tempo, algo que irá aparecer de novo no decorrer deste capítulo.

Penso que seja útil, antes de encaminhar a resposta sobre a questão inicial do parágrafo anterior, “o que seria ‘dia’ para os Kamayurá?”, relembrar que foi identificado o final do dia kamayurá no início do crepúsculo e o início do dia kamayurá no final do crepúsculo, período durante o qual acontece o *payemet*. Ressalto, além disso, a concepção desse período como um “ponto neutro” de articulação entre dois dias. Este “ponto neutro” se inicia com a aldeia bem iluminada, todo o círculo de casas estando perfeitamente visível, e termina quando a escuridão já é quase total, não se distinguindo mais que a silhueta das casas sob o céu. O que marca esse período é o desaparecimento da luz. Adianto que tudo aponta para a conclusão de que ao traduzirem ‘dia’ por ‘at’ os Kamayurá traduzem simultaneamente ambos os nossos sentidos do lexema ‘dia’ (dia/noite e dia+noite). Mesmo sendo assim, os Kamayurá, para dizerem quantos dias passaram em uma viagem, por exemplo, ao invés de comunicarem o número de dias, indicam o número de noites dormidas. O número de dias também não é utilizado quando se trata de comunicar em quantos dias uma aldeia convidada irá chegar à aldeia anfitriã por ocasião de um *Yawari*. Para isso os *pariat*, os “convidadores” enviados pela aldeia anfitriã à aldeia convidada, carregam “um fio de embira com tantos nós quantos serão os dias de espera dos convidados” (MENEZES BASTOS, 1989, pp. 91). Lembro-me de uma ocasião em que perguntei a Takumã como eles faziam para saber quando a tribo convidada chegaria antes de eles terem o calendário dos *Karaip*, ele me respondeu que através desse dispositivo de embira. Explicou-me que depois de cada noite dormida um nó era desatado e que quando o último nó fosse desatado, pronto, os convidados chegariam naquele dia. Parece que a duração de um evento não é indicada por um número de minutos, horas ou dias, mas sim pela

posição do sol – se relata uma duração que se inscreve dentro de um dia, refere-se a tal, indicando, com o braço esticado, onde estava o sol no início do evento e toda a sua trajetória até o momento onde ele se encontrava, ou se encontrará no término do mesmo. Mas e quando não há sol, quando é noite, não mencionam o tempo? Como sabem que o sol está quase nascendo, por exemplo?

Como pode ser percebido pela **Tabela 1**, a noite começa com *ypyutunim*, ‘quando já está escuro’. Reparo que ‘quando já está escuro’ é quando a luz já não ilumina mais a aldeia, se vê no máximo um resquício dela no poente, não sendo suficiente, por exemplo, para que se veja, da porta de casa, os homens no *payemet* – sabe-se que estão lá pelas brasas de seus cigarros e pelos sons que provêm de lá. O momento anterior a *ypyutunim* é *kaaruk kóyt* e tem como glosa “sol tá descendo”. Fica claro que em *ypyutunim* o sol já desceu. Ressalto que, além de *ypyutunim*, existem apenas outras três expressões que se relacionam com a palavra *ypyutun* – segundo Seki (2000, pp. 467) ‘noite, escuro’: *ypyipawamue*, *ypyajej ipota kóyt* e *ypyajej*. O último, correspondente a meia-noite, tem como glosa ‘meio do escuro’. 1h, 2h e 3h da manhã são referidas como *ara apota kóyt* e *ara uham*, ambas tendo como glosa ‘passa do meio do escuro’. É preciso que eu lembre o leitor que ‘ara’ refere-se a ‘at’. Em sua “Gramática do Kamaiurá” (2000), Lucy Seki oferece uma tabela semelhante, em sua forma, com a que eu apresento aqui. O primeiro e segundo termos da tabela de Seki já foram referidos nesse trabalho: “‘*ara’uhwamamu~e*” e “‘*ara hahājramu~e*” (*Ibid.* pp. 403) e significam, respectivamente ‘quando o dia se levanta’ e ‘quando o dia surge’, às 4h e 5h da manhã. O último termo que Seki apresenta em sua tabela é *ypyajej*, “meia-noite” (*Idem*). Existe um intervalo que vai da meia-noite até às 4h da manhã que não tem termo que o referencie. Minha tabela oferece termos que referenciam esse intervalo, mas, como já disse, estes termos fazem referência a ‘at’, que, por sua vez, ainda esta totalmente ausente às 3h da madrugada. A glosa que os Kamayurá me ofereceram para ambas as palavras, no entanto, não faz referência a luz e diz apenas: “passa do meio do escuro”. Não quero com isso argumentar que esta ou aquela tabela está mais correta, me parece, na realidade, que essa diferença entre elas indica uma certa maleabilidade dos termos kamayurá conforme pesquisados por mim e por Seki. Teço alguns comentários sobre isso antes de continuar a tratar da ‘noite’ kamayurá.

Com efeito, a tabela que ofereço foi construída a partir de uma grande heterogeneidade. Teve como ponto de partida uma grande

variedade de termos que recolhi sempre que perguntava a um Kamayurá, nos diferentes momentos de seu dia, ‘*mame kwara?*’ – ‘que horas são?’ ou, literalmente, ‘onde está o sol?’. Recebi, diversas vezes, respostas diferentes para os mesmos momentos. As glosas, no entanto, que me eram oferecidas por diferentes pessoas – perguntei a diferentes pessoas o significado da mesma palavra – eram muitas vezes as mesmas para aqueles termos que se referiam a um mesmo horário, mesmo os termos em si sendo diferentes⁵⁴. Na tabela estão os termos que mais vezes ouvi como resposta. É interessante que a grande maioria dos Kamayurá, quando perguntados sobre uma tradução ou sobre o significado que tal palavra em português teria em kamayurá, antes de dizerem que não sabem, ou mesmo que não existe, pensam bastante, conversam com as pessoas que estão em volta, assunto que às vezes vai longe. Se alguém mais velho está por perto ele é questionado sobre a possibilidade dessa ou daquela tradução. Por isso tudo que, se eu pergunto como se diz tal ou qual palavra em kamayurá, é difícil que eu fique sem resposta, “os mais novos, é assim que inventa”, como me disse Takumã⁵⁵. Daí que se tal ou qual intervalo não era nomeado – ao menos não da forma como eu esperava que fosse – ele poderia o ser, rapidamente, a partir da mesma lógica que impera em todos os outros termos empregados com a mesma função.

Pela tabela é possível perceber que a noite não tem tantos termos que referenciem diferentes períodos em seu decorrer quanto tem o dia. Acontece que durante a noite os referenciais também são outros. O primeiro, o mais usado, são as estrelas – *iaitata*’i. Mas não qualquer uma delas, apenas aquelas identificadas como *iaitata*’y, que significa ‘estrela grande’. As *iaitata*’y, além de serem usadas para marcar o transcorrer da noite, indicam também que chegou essa ou aquela época do ano. Em minha segunda pesquisa de campo, conversando com Maiaru antes de dormir, ele me disse que na manhã daquele dia um velho saiu de casa e viu, pela estrela que estava aparecendo já quase ao amanhecer, que estava na época de começar a trabalhar na roça. Perguntei a Maiaru se ele sabe que estrela é essa e ele me disse que não, que “esse aí eu ainda to aprendendo”⁵⁶. É interessante, segundo o relato,

⁵⁴ Acontece parecido no português, quando falamos, por exemplo, ‘quinze para as seis’, ‘cinco e quarenta e cinco’, ‘quinze para as dezoito’, etc.

⁵⁵ Adiante, na página 57 nota 67, voltarei a escrever sobre esta fala de Takumã (“os jovens inventam...”).

⁵⁶ Essa ‘estrela’ deve ser provavelmente as Plêiades (por conta do *Yawari* que começou pouco tempo após essa conversa), que indicam que é chegado o ‘tempo de *Yawari*’ (MENEZES BASTOS, 1989, pp. 89).

o fato de que após o homem ter notado o aparecimento da estrela ele comunicou para os outros, no centro, que já era chegada a época do trabalho, fato que todos comentaram durante o dia. Outro artifício que os Kamayurá utilizam para marcar a passagem da noite é a posição em que se encontra a Via Láctea – *Ìwakakape* (AGOSTINHO, 1974a, pp. 80) – que Chico me disse ser ‘o caminho das almas’. A Via Láctea tem esse significado, pois é por ela que as almas dos mortos percorrem seu caminho até a aldeia celeste⁵⁷. A Via Láctea, ao cair da noite, está localizada bem no meio do céu do Alto Xingu e quase que perfeitamente alinhada com o eixo leste-oeste. Na medida em que a noite passa o seu centro se desloca para o norte (saindo do centro do céu kamayurá) e suas extremidades passam se alinhar em um eixo norte-sul (a rotação não chega a ser completa, de 90°). Esse movimento faz com que uma de suas pontas quase encoste no horizonte do quadrante norte, dando a impressão de que está, de certa forma, terminando na lagoa *Mawaiaka*⁵⁸. Observando-se o movimento têm-se um quadro do decorrer da noite.

Para ilustrar, transcrevo a seguir parte de uma de minhas conversas com Maiaru. Ele fala sobre o ‘caminho das almas’ e outras formas de contar o tempo:

(Diego) - E tu tem relógio?

(Maiaru) - Eu tinha, agora não tenho, pessoal troca né. Quando eu chego aqui, com relógio bom pessoal fala que vou trocar, tá bom, não vou falar nada né, troco.

(Diego) - Porque tu acha que o pessoal gosta tanto de relógio?

(Maiaru) - Porque o pessoal pra saber hora né. Pra pescaria, acorda de manhã com hora né. Faz tempo não, agente acordava cedo, agente saia fora, agente olhava estrela né, estrela, aquele *ieutata’y*, com esse daqui que agente sabe hora, e aquele negócio que passa por aqui também né...

(Diego) - Caminho das almas? Como é que chama?

⁵⁷ Sobre esse tema, e com relação à mitologia kamayurá em geral, ver ‘Mitos e Outras Narrativas Kamayurá (AGOSTINHO, 1974a) e ‘Um tumulto de asas: apocalipse no Xingu: breve estudo de mitologia Kamayurá’ (TRINDADE-SERRA, 2006).

⁵⁸ Ressalto que a lagoa *Mawaiaka* é geralmente referida, na literatura antropológica, como se chamando *Ypavu*. Conforme me explicou Takumã quando eu lhe perguntei, “mas porque que o pessoal chama a lagoa de *Ypavu*? Tem gente que fala que o nome da lagoa é *Ypavu*”, que “Não, só que chama *Ypavu* né, lagoa. Chama *Y*, *Ypavu*. Agora nome mesmo *Mawaiaka*. Lá no Morena, acho que tem pomba, assim. Aí *Apytyia* tomava remédio, raiz...”. *Ypavu*, conforme sua explicação, é lagoa, mais especificamente lagoa grande – em outra ocasião em que me davam a mesma explicação Takumã e sua esposa deixaram bem claro o fato de apenas em *Yawaratsingty* haver ‘lagoa grande’ –, o “nome mesmo” dessa ‘lagoa grande’ em específico sendo “*Mawaiaka*”.

(Maiaru) - Isso, aquela. Fica bem aqui (próximo do horizonte norte), já vai ficar amanhecendo, já é três horas. Ai você olha aqui ó, aqui é duas horas né. Agente fala, quando fica aqui agente ta amanhecendo né, já é três horas, já to levantando. Com o relógio é mais fácil né.

(Diego) - É mais fácil... Mas se não tivesse o relógio o pessoal ainda sabe né?

(Maiaru) - Sabe, saí fora ele vai olhar estrela, já tá meia-noite... Tá quase amanhecendo. Ainda tem negócio também, pra nós aquele negócio contador de hora... não, contador do dia né. Amanhã vai cantar bem cedo, cricricri, tipo eu não sei como que chama aquilo ali.

(Diego) - Um grilo assim?

(Maiaru) - Isso, grilinho, pequenininho. Aquele que conta a hora. Duas horas ele já vai começar a cantar devagarzinho, três horas já vai aumenta, quatro horas não para mais, com esse aqui que agente sabe hora também.

Aqui Maiaru relata que pela frequência com que um grilo estridula os Kamayurá sabem a “hora”. Ressalto que Maiaru enfatiza que o grilo é importante nessa função de marcar o tempo: “pra nós aquele negócio contador de hora... não, contador do dia né”; e depois “aquele que conta a hora”. É interessante que nos mitos 1 – “Origem de Kwat e Yaí” – e 10 – “Origem do nome do sol e da lua” Agostinho (1974a, pp. 33;63) relate a nomeação – re-nomeação, na realidade – do sol e da lua por *Kwarayumia*. No mito 1 o narrador relata o que diz *Kwarayumia* quando fica sabendo do nome dos gêmeos sol e lua, *Tsaukuma* (ambos tinham o mesmo nome): ““Não, esse não pode ser seu nome, de vocês dois. Vocês querem levar meu nome? Meu nome é bom.” Aí *Kwarayumia*, bicho parecido com cigarra, pretinho, grilo, falou isso: “Meu nome é *Kwat* (sol) e *Yaí* (lua), *Kwat* o mais velho, e *Yaí* o mais novo”” (grifo meu, *Ibid.* pp. 37). No mito 10 o narrador não descreve *Kwarayumia*, apenas o nomeia e conta como este nomeou sol e lua, que se chamavam, respectivamente, *Tape akana(n)* – ‘zigezague do caminho’ – e *tape iyaok* – ‘encruzilhada do caminho’, ‘à esquerda do caminho’ (*Ibid.* pp. 63). Infelizmente eu não perguntei a Maiaru como se chamava esse “grilinho, pequenininho” em kamayurá, algo a se fazer na minha próxima visita a *Yawaratsingtyp*. De qualquer forma me parece coerente imaginar que o grilo a que se refere Maiaru, “aquele que conta dia”, seja um *Kwarayumia*⁵⁹.

Além do cantar – estridular – do *Kwarayumia*, a música gerada pelos aparelhos de som da aldeia também serve de marcador para o

⁵⁹ ‘*Kwarayumia*’ se equivale à ‘*warayumia*’ (segundo Menezes Bastos, em comunicação pessoal), palavras kamayurá que também nomeiam o instrumento musical ‘trocano’ (MENEZES BASTOS, 1978, pp. 119).

início do dia. Na casa onde morei, por exemplo, Maiaru diversas vezes utilizava seu aparelho de som como despertador. Do outro lado da casa Samurai (filho de Kotok, solteiro, com aproximadamente 18 anos) também fazia o mesmo com seu tocador de MP3 – é claro que aqui eles dependiam do relógio para regular a hora do despertar. Os sons, aliás, são também um instrumento para mensurar o tempo. Todo dia durante minha segunda pesquisa de campo Maiaru, assim que acordava, dava um grito que era sempre respondido, com o mesmo grito, por alguns homens da aldeia. É interessante que este grito não é emitido apenas quando acordam. O mesmo berro é emitido diversas vezes, por exemplo, enquanto as mulheres dançam o *Iamurikumã*, ao menos durante os “ensaios” da festa. Acontece igual no período que precede a concentração dos homens em frente à casa das flautas, para então darem início a performance do *Yawari*. Escuta-se os mesmos berros, quando da chegada de uma aldeia convidada para alguma festa, *moitara*⁶⁰, etc., quando da chegada de algum grupo kamayurá que participou de algum evento relacionado à aldeia como um todo – como um campeonato de futebol, uma reunião sobre a assistência de saúde, uma festa em alguma aldeia, uma pescaria em grupo, etc. – quando da chegada de visitantes *karaip* na aldeia, etc. Esses momentos se caracterizam por apresentarem todos, um grau de expectativa por parte da comunidade. Aquilo que se comunica já é de antemão esperado e, no primeiro berro da manhã, este é o despertar⁶¹.

Lembro-me que perguntei a Maiaru, em minha primeira pesquisa de campo, como os Kamayurá marcavam um “horário” com seus companheiros para realizarem uma pescaria de madrugada. Ele me disse que tem algumas formas diferentes. Além da posição de determinada estrela ou da posição da Via Láctea no céu, Maiaru me disse que às vezes eles marcavam pelo cantar de determinado pássaro, que quando esse começasse a cantar já estava na hora da pescaria. Os sons, aliás, são também índices de períodos de longa duração. O

⁶⁰ O *moitara* é uma ocasião de troca entre produtos típicos de cada aldeia. No entanto, além desse momento de troca o *moitara* consiste – ao menos o que eu observei, que Takumã disse que tinha que ser assim –, no primeiro dia de visitação, em lutar o *huka-huka* e trocar. No segundo a aldeia visitante dança – o *Tawarawanã* – a dança do Papagaio – e no terceiro dia a *Taquara*.

⁶¹ A grafia aproximada deste berro seria algo como ‘Auuuuuuuuuuuuuuuu’. É interessante a existência de variações sutis nesses berros. Segundo pude perceber a alternância se dava em função do indivíduo que entoava o berro, não em função do momento de entoação do mesmo. Em relação a isso, no entanto, devo relatar minha extrema dificuldade em ‘escutar’ os berros, muito menos, então, tinha eu condições de grafá-los para, posteriormente, analisá-los.

estridular de determinada cigarra, por exemplo, é um indicador de que a estação chuvosa está chegando.

Até o momento foram relatados referenciais naturais de marcação do tempo, mas o relógio tem sido há algum tempo incorporado como instrumento de marcação do tempo pelos Kamayurá. Apresento alguns dados sobre essa relação. Sobre a entrevista de Maiaru é interessante o que ele fala sobre o relógio. Perguntado por que o pessoal gosta tanto do relógio, ele me diz: “Porque o pessoal, pra saber hora né. Pra pescaria, acorda de manhã com hora né. Faz tempo não, agente acordava cedo, a gente saía fora, a gente olhava estrela né”. E logo após falar do “caminho das almas”: “Com o relógio é mais fácil né”. De fato em todas as entrevistas que fiz o relógio é apontado como um instrumento de saber a hora. O comentário de Maiaru de que “com o relógio é mais fácil” aparece em minhas outras entrevistas com outra forma. No trecho transcrito abaixo, Juan, genro de Kotok, responde por que ele acha que precisa do relógio:

-Porque que né, a gente precisa relógio, pra saber a hora né. Faz tempo não tinha relógio né, aí pessoal (?) trabalho, aí não tem como saber que horas que a gente pode voltar né, agora tem relógio, aí você pode marcar né, que horas que você pode vim, aí tua esposa, se você marcou hora que você vai chegar, aí já sabe né. Eles preparam tua comida na hora de voltar do trabalho. Faz tempo não era assim né. Faz tempo era assim, faz tempo pessoal trabalhava né, eles podem voltar até meio-dia, outro lá pelas 15h. Não sabe que horas que os cara chega né. As vezes os cara acha que fica perdido, preocupado né. Agora não, por isso que o, quando pessoal sai pra pescaria né, aí tem que marcar que horas que tu vai chegar, tem que falar pra ela que horas que tu vai chegar né.

Percebe-se pelo trecho acima que Maiaru não disse que com o “relógio é mais fácil” apenas porque com ele não é necessário levantar da rede e ir até a rua olhar as estrelas. O relógio é reconhecido como um instrumento que marca “melhor” a hora. Como disse Juan, sem o relógio “não tem como saber que horas a gente pode voltar”, uns voltam meio-dia, outros às 15h. Quando saíam para pescaria não podiam marcar um horário e “às vezes os cara *acha* que fica perdido”, o que os deixa preocupados. Com o relógio não, com o relógio é mais fácil. Samurai, o mais novo dos meus entrevistados, reitera de maneira enfática a utilidade do relógio:

(Diego)-Tu tem relógio?

(Samurai)-Não tenho não.

(Diego)-Tu gostaria de ter um relógio?

(Samurai)-Queria né, mas, pra saber a hora.

(Diego)-Pra que tu acha que tu precisa saber a hora?

(Samurai)-Se, se eu vou pro outro lugar né, tem que saber a hora de chegar a hora certa. Tem que chegar certo aqui.

(Diego)-É porque o pessoal pelo sol mais ou menos já sabe né...

(Samurai)-Sabe.

(Diego)-Mas o relógio é melhor tu acha?

(Samurai)-Acho que é. Relógio é melhor cara, saber a hora melhor né, assim... com o sol não da não.

(Diego)-Não da não?

(Samurai)-Não...

Samurai afirma que pelo sol não dá para saber “a hora melhor”, impossível qualquer precisão. Chico também fala do uso do relógio e explica como ele faz quando não tem o relógio:

-Relógio eu acho que preciso pra me informar um horário né, horário... horário certo né. Quando, que nem agora, to sem relógio né, como é que vou saber que hora é agora né. Eu só vive assim, quando sol ta saindo, só que não falo assim, também não acerto o horário né, eu falo logo acho que tá 7h, ou sei lá, pronto, e fico só esperando né. As vezes eu pede pra alguém me informar né. Se alguém tem relógio eu pede pra ele que hora é, ai ele me informa né.

Logo se vê que não ter o relógio não impede Chico de fazer qualquer coisa. No trecho abaixo, ainda da entrevista com Chico, volta a aparecer o tema do trabalho na roça, quando ele me responde por que é preciso saber as horas na aldeia:

(Chico)-Não, é assim ó, quando, você vai trabalhar né, ai você calcula eu vou lá, ta hora, ai você vai, vou voltar 11h assim, vamos ficar assim né, 11h. As vezes agente se tiver sem relógio você vai lá, começa seu trabalho, você fica lá ai você não sabe que horas é. Você olha pro sol assim, ai você, quando agente... eu mesmo trabalho assim né, eu começo o trabalho, eu fico lá até quando eu to assim né cansado, ai eu paro de trabalhar, ai eu venho. Ai pra mim poder esse relógio, pra gente poder acertar esse horário certo né, ai tem que, ai agente tem que parar um pouco pra gente poder começar outro trabalho também, que vai a tarde né, ai você... por isso que agente acho que precisa de horário certo assim...

(Diego)-Pra acertar o trabalho...

(Chico)-Hmrrrum.

(Diego)-Mas tu não tem relógio agora, você acha que isso te atrapalha em alguma coisa?

(Chico)-Que?

(Diego)-Não ter o relógio.

(Chico)-Meu relógio?

(Diego)-É assim... tu não tem o relógio né, você falou, isso te atrapalha tu acha?

(Chico)-Acho que não.

De fato, das coisas que Chico faz, geralmente, no seu dia-a-dia, a única que tem “horário” pra começar é o programa de televisão Globo Esporte, às 12h45min. Chico vê praticamente todos os dias este programa, ligando sua televisão e o receptor da parabólica em uma bateria. As outras atividades de Chico, que são muitas, não necessitam começar em um horário exato. Uma das atividades a que ele se dedicou bastante enquanto eu estava lá foi o treino da luta *huka-huka*. Como já disse, quando cheguei à aldeia Chico estava em reclusão, pois havia apenas dois meses tinha se tornado pai. No final do período de reclusão ele passou a poder sair para o treino para logo depois voltar para casa, tomando banho dentro de casa mesmo. Em meu caderno de campo tenho registrado o horário de início de diversos destes treinos. Os primeiros lutadores se dirigiam para o centro nunca antes das 14h25min e nunca depois das 14h45min. Ressalto que Chico, quase sempre um dos primeiros a ir para o centro da aldeia, não consultava o relógio para tanto, apenas ia quando achava que já estava na hora. Os outros lutadores, vendo que seus colegas se encaminham para o centro, iam chegando aos poucos e em torno das 15h, 15h15min, o treino começava. Acontecia algo semelhante com o começo das aulas que aconteciam na escola da aldeia. Como se vê na planta baixa da aldeia (página 5), a escola fica entre a lagoa *Mawaiaka* e o círculo central, próximo à Unidade Básica de Saúde (UBS). As aulas aconteciam em dois turnos, de manhã e de tarde. Essas aulas têm um horário específico para começar, mas esses variam de acordo com o que está acontecendo na aldeia – se estão em festa, as aulas ou não acontecem ou são transferidas; se muitos saíam para pescaria, as aulas também não acontecem; se o professor está participando de alguma atividade no PIN Leonardo, ele dá suas aulas no tempo em que está na aldeia; etc. Esclareço que eu observei algumas aulas e que a maioria dos jovens e crianças da casa participam das aulas na escola, desde Juan (27) até Bambu (11). Os professores, quando queriam começar sua aula, não precisavam ir de casa em casa avisando seus alunos. Bastava que ele fosse visto indo para a escola que seus alunos pegavam seus materiais e iam para a escola. Certamente que nem todos viam o professor indo para escola, mas certamente viriam seus colegas indo para escola, suficiente para saber que a aula estava para começar.

É preciso imaginar a vida na aldeia para não se espantar com uma pretensa falta de precisão, ou um indício de desorganização. O círculo central da aldeia é um espaço aberto a todos os olhares. No caso do treino da luta *huka-huka*, este acontecia na frente da casa das flautas. Antes do início do treino os jovens se reuniam à frente da casa e conversavam um pouco. Chico me disse, num dos dias que fui com ele para o centro da aldeia, enquanto ainda estávamos apenas eu e ele no centro, que eles ficavam ali para aparecer um pouco para o pessoal da aldeia. De fato, de dentro de todas as casas se pode ver cabeças apontadas para o centro. Outro dia, em que estava dentro de casa, e Chico já no centro, Samurai, que aparentava não saber que haveria treino aquele dia, apenas começou a se preparar para o treino – tirar sua roupa, colocar os enfeites e protetores de joelho, tarefa que demora em torno de 10 minutos – quando ele viu Chico e outros rapazes no centro da aldeia. Com as aulas das crianças acontece parecido. Apesar de a escola não ficar no círculo central da aldeia, as crianças, para irem até ela, precisam cruzá-lo (sempre sem passar muito próximo do centro da aldeia), ou vão costeando-o por trás das casas. Esse movimento é sempre percebido por todos – vi Raquel (filha de Kotok) mais de uma vez avisar seu filho Pauleta que sua aula havia começado –, especialmente pelas crianças. Poderia citar ainda o futebol no final de tarde, as consultas na UBS (Unidade Básica de Saúde) que só podem acontecer quando um dos AIS (Agentes Indígenas de Saúde) está lá, os almoços coletivos no alojamento, etc.

O que quero deixar claro com estes últimos dois parágrafos é que para levarem a cabo suas atividades coletivas não é necessário um “horário”. Entendo ‘horário’, aqui, como sugerido nas entrevistas citadas acima, como algo preciso, certo. Isso não significa que suas atividades possam acontecer a qualquer momento, por certo que não. Mas para que os participantes de determinada atividade se encontrem para realizá-la não é preciso que todos estejam atentos ao relógio, ou mesmo ao sol. Sabe-se que o futebol é jogado no final de tarde, mas em determinadas ocasiões começava em torno das 16h, quando o céu estava nublado, ameaçando chover, outras depois das 17h. Quando três ou quatro iam para o campo de futebol, os outros iam atrás, e isso determinava o início do futebol. Essa possibilidade é praticamente inexistente em qualquer ambiente urbano, mas em um local onde as portas das casas estão todas voltadas umas para as outras é bastante provável.

Isso tudo não significa que o relógio não tem utilidade alguma para os Kamayurá. É certo que o uso a que se propõe o relógio na

sociedade kamayurá é diferente daquele que é adotado na sociedade nacional – algo que represente todas as durações em todas as suas possibilidades. Daí não resulta que os Kamayurá não utilizam o relógio para nada, conforme explicado anteriormente. Acontece que a ‘utilização do relógio’ – que, considerando os trechos das entrevistas citados acima, poderia ser entendido também como a ‘necessidade/utilização de um horário preciso’ – é praticamente restrita às atividades que são engendradas a partir do contato com a sociedade nacional. Isso não significa que estas atividades se restrinjam a poucos exemplos, já mencionei algumas possibilidades diferentes. O que acho importante ter em mente é que estas atividades que dependem do relógio para serem postas em prática são caracterizadas por serem desempenhadas por *apenas* algumas pessoas de *Yawaratsingtyp* – como já relatei, por exemplo, os Agentes Indígenas de Saúde dependem do relógio para realizarem seu trabalho, sendo eles os responsáveis pela administração do medicamento de todas as pessoas da aldeia. Kotok também usa seu relógio na organização que estabelece na relação com a sociedade nacional, também já o vimos utilizar o calendário no equacionamento dessa relação. Chico também consulta o relógio quando percebe que está próximo o horário de seu programa de televisão, Maiaru faz o mesmo em relação à novela “Caminho das índias”, que ia ao ar depois do Jornal Nacional, na rede Globo. Essas atividades por certo acabam mobilizando mais do que somente um indivíduo. Quando Maiaru, em um dos dias sem gerador, ligou sua TV na bateria para assistir a novela, algumas pessoas que estavam em suas redes já indo dormir se levantaram. O trabalho dos AIS é exatamente atender pessoas; sempre algum amigo de Chico acaba acompanhando o Globo Esporte junto com ele. Mas o que acontece aqui me parece o mesmo que acontece com o início das aulas e o início do treino da luta. A participação das pessoas em torno de determinada atividade não depende do relógio para acontecer, em nenhum dos casos, no sentido em que a reunião destas em tal ou qual atividade não precisa ser organizada através do relógio.

É claro que os programas de televisão têm um horário para começar, assim como, na maioria das vezes, têm também as aulas. A regularidade no início do engajamento nestas atividades, no entanto, é semelhante àquela que relatei haver para o início do treino da luta – que, diferente das primeiras, não tem um ‘horário’ – do relógio – para começar, o que não significa que não haja um *tempo* da luta. Do fato de os primeiros terem um horário para começar não resulta que as pessoas

que se engajam naquelas atividades precisem consultar o relógio para tanto. As pessoas vêem e ouvem, e isso basta. O sapé que serve ao mesmo tempo de telhado e parede para as casas torna todo ruído audível para os vizinhos e aqueles que passam, mesmo ao largo, em volta da casa. O barulho de televisão na casa de Chico quando já quase *werewaparap* – “sol está inclinado (pouquinho)” – é indício certo de que ele está assistindo seu programa preferido. Os AIS vão de casa em casa, e às vezes à lagoa ou até mesmo nas roças em volta da aldeia, como vi uma vez, em busca de seus pacientes.

O equacionamento que Kotok faz na organização do *Yawari* é especialmente interessante, pois é um exemplo claro de como se dá a relação entre esses dois sistemas de mensuração de tempo utilizados pelos Kamayurá. Nos parágrafos anteriores, falei eminentemente do uso do relógio em contraponto ao uso do sol e outras referências, nesse exemplo é o uso do calendário que está em questão. Como já disse, mais ou menos um mês antes da data planejada para o início da festa Kotok entrou em contato com autoridades da FUNAI, FUNASA, etc., convidando-as e pedindo auxílio para a realização da mesma. Nesse intervalo de um mês, Kotok teve que viajar até a cidade de Água Boa, MT, para realizar uma cirurgia para retirar pedras na vesícula. Depois de realizada a cirurgia, mas ainda em recuperação na cidade, entrei em contato com ele via Skype, telefonando para o hotel em que estava hospedado. Durante essa conversa ele me perguntou se o *Yawari* já havia começado, e aqueles que escutavam a conversa a minha volta responderam que não. Ele então manifestou preocupação pelo fato de que então teríamos – já que quem estava ajudando-o a redigir os radiogramas⁶² e a enviar alguns dos documentos via e-mail era eu – que entrar em contato com os convidados e avisá-los que a festa ‘atrasaria’, que, de outro modo eles iriam chegar durante o meio da festa. Disse também que não sabia por que o pessoal não tinha começado ainda, que era para eles começarem. Perguntei aos que estavam à minha volta, e eram vários, inclusive Maiaru – que por ser seu filho mais velho assume provisória, e mesmo precariamente o lugar do pai –, por que a festa ainda não havia começado. Eles me disseram que porque Kotok estava para ser operado e que dessa maneira não havia clima, estavam todos

⁶² Radiograma é a forma de comunicação oficial estabelecida entre os moradores da TIX e os diferentes órgãos sob cujo auspício encontram-se os serviços prestados dentro da TIX. Eles tanto têm origem dentro da Terra Indígena quanto fora dela. São responsáveis pela sua transmissão os operadores de rádio amador contratados pela FUNAI. A transmissão é feita *ipsis literis*, às vezes, literalmente, ‘pelas mesmas letras’.

apreensivos com a operação do cacique, para fazer a festa; agora que já sabiam que ele estava bem e que dali a poucos dias voltaria à aldeia, iriam começar. Kotok voltou dois ou três dias depois e a festa ainda não havia começado. Assim que ele chegou, como acontece sempre que ele volta para a aldeia, pessoas de todas as casas foram recebê-lo na pista de pouso e ajudá-lo a carregar as caixas de material para a festa – como eu já disse basicamente linha de lã e tinta para tingimento. Depois de tudo dividido, já dentro de sua casa, alguns chefes de casa vêm para ouvir sobre as notícias da cidade. Novidades encerradas, Kotok se reúne com seu irmão Saukumã⁶³ em volta do calendário de sua casa para conversar sobre a festa. Conversaram sobre em qual domingo, se no próximo ou no outro, a festa iria começar. Sabendo o domingo de início da festa automaticamente sabiam quando se daria o final, dois domingos depois do início. Definida a data de início da festa concluíram que o final aconteceria dia 28 de Junho de 2009. Assim que terminaram, Kotok veio me pedir para escrever os radiogramas para todas as autoridades que tínhamos convidado, avisando sobre a mudança da festa.

O calendário gregoriano é utilizado no evento que relatei acima, mas como acontece na utilização do relógio, ambos os sistemas de mensuração de tempo são utilizados, um tendo primazia em relação ao segundo. O calendário gregoriano é consultado não para saberem quando a festa deve ter início, isso se define por outros aspectos. O calendário é consultado, pois os Kamayurá sabem das necessidades de seus convidados. O clímax da festa, a parte intertribal da mesma, começa no final do dia, se desenrola durante toda a noite e termina, mais ou menos, ao meio-dia do dia seguinte. Para que os convidados possam comparecer é necessário que esta aconteça de sábado para domingo. Mas se é desejável que os convidados compareçam, não é, de forma alguma, necessário que o façam para que a festa aconteça. Outro exemplo de situação onde os Kamayurá consideram o calendário gregoriano é o calendário escolar sob o qual deveriam se adequar as aulas. Participei como convidado de uma reunião, realizada na aldeia, com seus moradores, sobre a educação escolar. Antes de a reunião começar o professor da escola – que foi quem me convidou para participar da reunião – me falou sobre como era difícil conversar com o “pessoal da aldeia”, que uma vez em que tentou definir um calendário,

⁶³ Saukumã há pouco tempo foi iniciado como pajé por seu pai, Takumã. Além de herdeiro de um grande pajé, Saukumã têm também tomado o papel que, conforme Maiaru me relatou, foi de seu falecido irmão. Não diria que se trata de um cargo, mas apenas a premência quando se trata de convocar os mais jovens para arrancar e pintar no centro da aldeia, para lutar, etc.

requisição feita pela Secretária de Educação do município de Gaúcha do Norte⁶⁴, não conseguiu “pois as pessoas da comunidade argumentaram que as festas não tinham uma data certa para acontecer” (trecho retirado de meu caderno de campo). Conversando com Kotok depois de encerrada a reunião, ele me disse que já não agüentava mais ter que discutir estas questões sobre a educação, que sempre era a mesma conversa e que nunca saíam do lugar. Como exemplo de uma das dificuldades ele falou exatamente do calendário: “Ele comentou que o branco tinha data para São João, para o carnaval, e que o índio não era assim, que se marcassem uma data para a festa ele não tinha como obrigar a comunidade a fazer a festa no dia certo” (*Idem*).

Fica claro que neste segundo exemplo de utilização do calendário gregoriano não há equacionamento possível entre este e o calendário das festas. Como disse Kotok, ele não tem como obrigar a comunidade a iniciar uma festa se acabou de acontecer algum acidente na aldeia: pegou fogo em alguma casa, alguém faleceu há pouco tempo, o cacique está sendo operado, etc. No primeiro exemplo o início da festa já era iminente e não foi através do calendário que se decidiu quando ela aconteceria. O que quero que fique claro com todos estes exemplos é que o uso do calendário gregoriano e do relógio, por mais que reconhecido pelos próprios Kamayurá como necessário, ocupa um espaço que se restringe àquelas atividades originadas tipicamente a partir do contato com a sociedade nacional. O engajamento das pessoas nestas atividades, no entanto, não depende que cada uma delas consulte o relógio ou o calendário, como acredito ter mostrado. O relógio e o calendário são “necessários”, então, pelo fato de os Kamayurá não pensarem em deixar de fazer aquilo que fazem da maneira que o fazem, em deixar de utilizar as coisas que utilizam. Quem usa e faz são eles, o calendário e o relógio, portanto, sendo usados à maneira deles.

Na página anterior eu contrapus ao calendário gregoriano um “calendário das festas”. É necessário que eu esclareça o que seria este calendário, qual sua forma e como os Kamayurá o utilizam em seu dia-a-dia. Antes de escrever especificamente sobre isso falarei de meus dados relativos aos ciclos que os Kamayurá concebem a partir da percepção da lua. Estes ciclos podem ser relacionados, de certa forma, aos ciclos mensais da sociedade nacional pelo fato de ambos

⁶⁴ Que é o órgão que custeia tanto o material quanto os salários dos funcionários da escola.

corresponderem a um período de mais ou menos a mesma duração⁶⁵. Em campo, durante minha primeira pesquisa, questionei Takumã, enquanto ele me contava sobre sua iniciação como pajé, sobre como ele sabia quantos meses tinha durado sua iniciação, já que naquela época eles ainda não utilizavam o calendário dos *Karaip*. Ele me disse que pela lua. Minha primeira impressão foi a de que quando, por exemplo, a lua cheia deixasse e voltasse a ficar cheia, um mês teria se passado. É outro movimento da lua, no entanto, aquele percebido pelos Kamayurá como marco de seus ciclos mensais, a saber, o movimento de distanciamento e aproximação da trajetória lunar em relação à linha do horizonte conforme o passar dos dias. Após um ‘mês’ a lua volta a efetuar sua trajetória a uma distância semelhante do horizonte que aquela que efetua hoje.

O próprio Takumã, no entanto, quando eu perguntei por uma tradução kamayurá de ‘mês’, me disse que não tinha não. Ressalto que Takumã foi a pessoa que mais vezes me disse que não havia resposta para minha pergunta, no sentido de aquilo sobre o que questionava não existia entre os Kamayurá, era coisa de *Karaip*. Isso é especialmente interessante em relação à palavra ‘mês’ pois outras pessoas me ofereceram *Iayarehek* como possibilidade de tradução da mesma. *Iayarehek* significa literalmente ‘lua depois’. Voltei a falar com Takumã sobre esse assunto, contando a ele que os mais jovens tinham me falado que mês poderia ser traduzido por ‘*iayarehek*’, ele disse: “isso é assim mesmo, os mais novos. É assim que inventa...”⁶⁶.

É preciso ter claro que ao utilizar a palavra ‘mês’ para pensar este ciclo kamayurá, me atenho apenas ao fato de que ambos têm aproximadamente a mesma duração. Isso por um lado, pois *iayarehek* não se caracteriza pela soma de 30 dias (ou 29, ou 27). O dia está

⁶⁵ Ressalto que a astronomia define ao menos seis formas diferentes de meses. O mais comprido, o mês sinódico, tem uma duração de aproximadamente 29,52 dias. O mais curto, chamado mês draconítico ou draconiano, dura 27 dias 5 horas e 5 minutos.

⁶⁶ Esse posicionamento de Takumã em relação a linguagem é bastante interessante, peculiarmente relacionando-se as concepções de Tim Ingold apresentadas em “The Perception of the Environment” (2000), especificamente no capítulo 22, “Speech, writing and the modern origins of ‘language origins’” (*Ibid.* pp. 392-405), onde lemos, por exemplo: “In most modern, literate societies, grammarians and lexicographers have worked hard to rationalise and standardise the forms of speech so as to bring them into line with these artificial, scribal conventions, setting up canons of correctness against which actual utterances may be judged more or less well-formed, and which citizens are encouraged (or sometimes forced) to emulate. In these societies, language has become an institution. (...) It is this scripts bias that leads many linguists naively to assume that the ‘languages’ of non-literate communities exist, each complete with grammar and lexicon, implanted in the unconscious mind of their speakers, simply waiting to be discovered and written down” (*Ibid.* pp. 400).

ancorado em outros pontos, não na lua. Justifica-se então, por um lado, a aproximação entre *Iayarehek* e ‘mês’ pelo seu número aproximado de dias, por outro, no entanto, o número de dias só interessa a um dos ciclos, ao outro importando outras características. Outra diferença importante entre ambos os ciclos é que ‘mês’ tem dia para começar e acabar, que se repetem após completado um ciclo. *Iayarehek* não é um ciclo, mas tantos quantos estiverem sendo percebidos por tal ou qual indivíduo. *Iayarehek* – ‘lua depois’ – é depois de alguma coisa, de algum evento que valha ou que necessite ser referenciado. O que importa, então, no caso de Takumã, quando ele me falou dos meses que passou preso, era sua iniciação como pajé. Existem mais de um ciclo mensal sendo percebido por um, dois, um grupo ou até mesmo toda a comunidade de *Yawaratsingtyp*.

Os Kamayurá não computam o número de dias de seu mês, o mês passa quando a lua volta ao lugar em que estava quando o evento que está sendo referenciado aconteceu. *Iayarehek* é um período de tempo que tem seu ‘valor’ em si mesmo. A percepção da duração desse período não se relaciona com o número de dias transcorridos durante este período. Tratam-se de dois sistemas divorciados, as percepções do transcorrer de um e outro estão ancoradas em fatos diversos. *Iayarehek* também é sempre um ciclo que se volta para eventos que passaram, ou que ainda estão transcorrendo, mas não é utilizado como controle para início ou término de qualquer atividade. Quando Takumã me fala que ficou tantos meses em reclusão, não é que era este o número de meses que ele teria que ficar preso, significa apenas que foram tantos os meses passados em reclusão. A reclusão, aliás, não tem uma duração pré-definida e ela pode ser interrompida caso haja necessidade. Os ritos também não têm um número de dias exatos em que devem acontecer, mas possuem sinais claros que devem ser seguidos para que ele possa ser iniciado. O *Yawari*, por exemplo, só pode acontecer “no tempo de aparição do *Tawarit*, as “Plêiades”” (MENEZES BASTOS, 1989, pp. 89). No ano em que aconteceu o *Yawari* relatado por Menezes Bastos, o *Tawarit* apareceu no final de maio (*Ibid.* pp. 91) e a o *Yawari* começou dia 7-8 de junho e terminou dia 17-18 do mesmo mês (*Ibid.* pp. 94)⁶⁷. No *Yawari* que presenciei em minha segunda pesquisa de campo a festa começou dia 14-15 e terminou dia 27-28 de junho, três dias mais comprido que o descrito por Menezes Bastos. É especialmente interessante que o autor nota, sobre o “módulo da festa” – os sete

⁶⁷ Menezes Bastos indica o dia através da notação “7-8 de junho” pois, como já disse, o dia kamayurá termina no início do crepúsculo e começa no início da noite.

diferentes tipos em que se dividem as canções do *Yawari* tomados em seu conjunto –, quando esclarece como vai proceder a análise do rito que acabou de descrever, que “apesar de este módulo não ter se efetivado íntegro no presente *Yawari*, creio poder levantar a postulação de que isto poderia ter acontecido, hipótese a ser testada através do estudo de outros *Yawari*” (*Ibid.* pp. 218). Fora isso, fica claro pela existência de um instrumento que indica o número de noites a serem dormidas durante a espera dos anfitriões pelos convidados, que o *Yawari* pode variar em relação ao seu número total de dias – se houvesse um número de dias exatos não haveria a necessidade de tal instrumento.

O mesmo pode ser aferido sobre a duração do período de reclusão, este não é uniforme, em relação a sua duração, para todos os indivíduos. Em minhas entrevistas conversei com meus interlocutores sobre a reclusão. Este era um tema que me interessava por duas razões. Uma delas era de que os mais velhos – e estas críticas eu ouvi muitas vezes de Kotok e Takumã, mas também de vários outros donos de casa – reclamavam muito que os mais jovens não estavam seguindo a “tradição”⁶⁸, não estavam mais se pintando e arranhando, não ficavam mais reclusos, andavam sempre de roupa. A outra razão é que a reclusão é o período que marca a passagem do menino ao homem e da menina à mulher. Transcrevo a seguir partes das entrevistas que tratam desse assunto.

Entrevista com Kanapy(32)⁶⁹, um dos professores da escola:

(Diego) -Você ficou em reclusão quando você era jovem?

(Kanapy) -Eu fiquei acho que 3 vezes... primeiro, depois segundo, terceiro. Depois desse aí nunca mais.

(Diego) -Mas você ficou quando era jovem...

⁶⁸ Kotok e Takumã usam constantemente este termo, “tradição”, quando querem se referir àquilo que consideram ser o cerne da cultura kamayurá. Cultura também é um termo constantemente utilizado pelos moradores de *Yawaratsingtyp*, eles se referem tanto à cultura *karaip* quanto à cultura kamayurá. É interessante que Kotok, quando defende a ‘autenticidade’ da cultura kamayurá, reconhece que muita coisa tinha mudado, que agora existia o gerador, a televisão, o UBS (Unidade Básica de Saúde), moto, barco, e, como ele mesmo frisava, um monte de outras coisas, mas que isso não alterava em nada o “tradicional mesmo”, ele não iria ser enterrado de terno e gravata, deitado, seria enterrado pelado, enfeitado, em pé. Essa pequena nota não pretende esgotar este assunto, ele estando em minhas perspectivas de pesquisas futuras. Em relação a isto destaco os textos de Sahlins (1997), “O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção” (parte I e II), e Carneiro da Cunha (2009), “Cultura com aspas”.

⁶⁹ O número entre parênteses indica a idade da pessoa. Esse número me foi indicado pela pessoa a que se refere. Esclareço isto pois na **Figura 1**, página 35 do presente capítulo, as idades que indico para os moradores da casa de Kotok foram-me informadas pelas tabelas produzidas pelo corpo técnico que presta serviços de saúde na área.

(Kanapy) -Hmrrum, quando era jovem...

(Diego) -Porque que você ficou essas 3 vezes em reclusão?

(Kanapy) -Porque eu queria ficar como, eu queria que eu fica como um lutador né, ai eu não consegui né, ai eu desistiu mais.

(Diego) -E você ficou em reclusão também depois que você teve o primeiro filho?

(Kanapy) -Fiquei.

(Diego) -Sua mulher ficou também?

(Kanapy) -Ficou.

(Diego) -Quanto tempo vocês ficaram mais ou menos, tu lembra não?

(Kanapy) -Acho que só 1 ano.

Ressalto que Kanapy acha que ficou três vezes preso, ele acha que foi “só um ano” que ele e sua mulher estiveram presos após o primeiro filho. Kanapy, como professor da escola, é bastante habituado em trabalhar com o calendário da sociedade nacional, com o relógio, e mesmo a matemática, matéria que às vezes ele leciona aos seus alunos.

Entrevista com Maiaru (29):

(Diego) -Tu ficasse preso? Ficasse em reclusão?

(Maiaru) -Eu fiquei, eu fiquei seis, cinco ano preso.

(Diego) -Po, quando tu era mais novo?

(Maiaru) -Humrum, fiquei 14 anos né, 14 eu fiquei preso. Catooorrze até! cinco anos! Tava pequenininho ainda. Que nem Bambu, é Samu... que nem Roque! Fiquei preso...

(Diego) -Bem novinho né...

(Maiaru) -É, eu sofri... muita raiz, muita arranhadeira. Todo semana me arranhava, domingo domingo né.

(Diego) -Todo domingo arranhava?

(Maiaru) -É, meu tio, meu tio que morreu, traz muita raiz pra mim, remédio né, pra mim passar. Domingo a tarde ele já vai trazer, até no outro domingo já vai trazendo.

(Diego) -Toda semana?

(Maiaru) -É, fica desse jeito (me mostra seu braço que foi arranhado semana passada para o *Yawari*) já arranhava, em cima do outro.

(Diego) -Arranhava em cima do outro?

(Maiaru) -Hanrram (*positivando*), daí chorava chorava, depois não chorava mais.

Sobre este trecho, esclareço que Roque é sobrinho de Maiaru, filho de Mapulu (irmã de seu pai), e está a meio caminho entre a idade de Bambu (11) e Samu (*Samurai*, 19). Não sei a idade exata que Roque tinha quando fiz esta entrevista, mas, a julgar pela aparência, não tem menos que 14 nem mais que 16 anos. É importante esclarecer, desde já,

que a questão da idade, entre os Kamayurá, não tem o mesmo contorno que na sociedade nacional. Em *Yawaratsingtyp* faz mais sentido pensar em termos de faixa etária que em idades absolutas, sendo operantes as categorias de: infantes, meninos, adolescentes, adultos jovens, adultos maduros e velhos, cada termo tendo seu equivalente para o sexo feminino (MENEZES BASTOS, 1989). Nestes termos, então, Bambu seria um ‘menino’, Roque um ‘adolescente’ e Samu um ‘adulto jovem’.

Entrevista com Alan (23, filho de Kotok que mora na casa 17 com sua esposa):

(Diego) -Tu ficasse em reclusão?

(Alan)-Hamrram, eu fiquei. Eu fiquei Tamaka.

(Diego)-Quando que tu ficou em reclusão?

(Alan)-Eu fiquei um mês, não...

(Diego)-Mas foi quando tu era pequeno ou...

(Alan)-Eu tava, 19 anos eu fiquei, daí eu fiquei até... um mês parece...

(Diego)-Um mês?

(Alan)-Hamrram.

Mais uma vez a indecisão: “um mês *parece*”.

Entrevista Saukuma (35, irmão de Kotok):

(Diego) -Tu ficasse em reclusão?

(Saukuma) -Eu?

(Diego) -É, quanto tu era mais novo, quando tu tivesse o primeiro filho?

(Saukuma) -Fiquei.

(Diego) -Nos dois, assim tu ficasse em reclusão só quando tu teve o primeiro filho ou tu ficasse em reclusão também quando tu era menino novo?

(Saukuma) -Quando eu fiquei 17 anos eu fiquei no preso.

(Diego) -Aqui na casa do teu pai?

(Saukuma) -Não, eu fiquei na casa da minha mãe.

Takumã se separou da mãe de Saukuma quando ele tinha aproximadamente dois anos.

Entrevista com Juan (25):

(Diego) -Tu ficou em reclusão alguma vez?

(Juan) -Primeiro fiquei era 99 né quando era 16 anos, não, 14 anos fiquei né, fiquei 2 anos.

(Diego) -Ficou 2 anos na reclusão?

(Juan) -É, isso. Ai fiquei né, ai depois que, ano 2000 que eu saiu da reclusão, ai não fiquei mais não. Depois que eu ganhei primeiro filho né, ai eu fiquei mais de novo na reclusão né.

(Diego) -Quanto tempo você ficou dessa vez?

(Juan) -Fiquei acho que era 3 meses.

Fica claro não haver consenso em relação a quanto tempo se deve ficar em reclusão. O segundo trecho que relatei acima, da entrevista de Maiaru, oferece uma possibilidade interessante de encaminhar este problema. Eu perguntei se ele tinha ficado em reclusão e ele me respondeu afirmativamente, relatando já o número de anos que ele tinha ficado preso: “Eu fiquei, eu fiquei seis, cinco anos preso”. E então pergunto se era quando ele tinha ficado jovem, no que ele me responde que “fiquei 14 anos né, 14 eu fiquei preso (...) Tava pequenininho ainda. Que nem Bambu, é Samu... que nem Roque! Fiquei preso...”. Já disse que não sei a idade exata de Roque, mas sei, o que significa o mesmo, que ele é classificado como ‘adolescente’. É interessante que Maiaru vai citar Samurai (19), mais a frente na entrevista, como exemplo quando fala dos jovens que não ficaram presos, isto é, não tiveram reclusão pubertária, dando a entender que o tempo para ele ficar em reclusão já passou – noto que Samu é já um ‘adulto jovem’, começando a cuidar da sua própria roça, pensando em casar. Bambu (11), por outro lado, ainda é claramente um ‘menino’, tanto que dançou junto com as crianças o *Yawari* que observei na aldeia, o que permite afirmar que seu tempo de reclusão ainda não chegou.

Figura 4



Bambu é o maior dos meninos que aparecem na foto, de braços dados com a menina. Ao fundo à esquerda vê-se um dos blocos da periferia; à direita, sentado em seu banco, Takumã; como pano de fundo a casa dos homens.

Este trecho da entrevista de Maiaru também destoa dos outros, pois ele diz que ficou cinco anos preso. O professor, Kanapy, também parece ter ficado um bom tempo, três vezes como ele disse, e ao que tudo indica não ficou mais, pois desistiu de virar um campeão de luta. Eu pergunto a ele porque ele ficou três vezes e ele me responde: “Porque eu queria ficar como, eu queria que eu fica como um lutador né, ai eu não consegui né, ai eu desistiu mais”. Alan, com 19 anos, diz ter ficado apenas um mês em reclusão. Chico, quando ficou em reclusão quando era jovem, ficou apenas dois meses, por causa de um contratempo:

(Diego) -Você ficou em reclusão?

(Chico)-Hanrram.

(Diego) -Quando você ficou em reclusão?

(Chico) -Eu comecei a ficar na reclusão foi dia 18 de janeiro né, eu sai foi, que dia que eu sai... foi quando você tava aqui já.

(Diego) -Dia 18 de janeiro foi o dia em que sua filha nasceu?

(Chico) -É. Nasceu nesse 18 de janeiro.

(Diego) -Mas eu digo também, você ficou em reclusão outras vezes na sua vida?

(Chico) -Fiquei. Quando eu tinha 16 anos eu fiquei também. Nesses dias eu fiquei só dois meses só, não fiquei muito tempo não. Eu tive que sair né, tive que fazer a roça, tinha que trabalhar um pouco né, se não fica muito tempo.

(Diego) -Por isso que tu saiu?

(Chico) -É, ai eu sai logo, eu fiquei só 2 meses ai eu sai pra mim poder trabalhar né. Eu vi que meu pai tava assim né, meio, ele não tem mais como trabalhar né, ai eu pensei, sai logo também. Ai falei pra ele e ele falou tá bom. Ai eu sai pra mim poder trabalhar né, trabalhar e fazer uma rocinha ai pro nós.

(Diego) -Mas você falou com seu pai pra você poder sair?

(Chico) -Hmrrum (positivando).

(Diego) -Que ele decide também.

(Chico) -É, ai ele falou né, não você que sabe então. Até que vai ser bom, se você sair logo, ele falou né, trabalhar, fazer uma roça né.

Chico teve que ajudar seu pai e ele achou interessante a idéia do filho – porém, lembrando, “você que sabe então”. Como já disse, Chico estava em reclusão quando eu cheguei à aldeia. Haviam se passado poucos meses do nascimento de sua filha e ele só pôde sair algumas semanas depois que eu cheguei. É interessante ele ter citado a data de nascimento de sua filha, recém nascida alias, pois observei alguns pais e mães que sabiam o dia de nascimento de seus filhos recém nascidos. Dois dos meus entrevistados não ficaram em reclusão quando eram mais

novos, um deles o próprio Samurai, citado acima por Maiaru. O outro, Roriz (21), casado com a filha de Mapulu, irmã de Kotok, todos moradores da casa 18, não ficou recluso, pois na época em que deveria ter ficado estava em Brasília com sua mãe. Ele não foi perfeitamente claro quando me explicou o que estava fazendo em Brasília. Disse que foi passear junto com sua mãe e seu irmão, mas que ficaram mais do que planejado e ele acabou estudando durante algum tempo, depois voltaram para a aldeia, já tarde para ele ficar recluso. Com relação a isso é interessante que Kotok me relatou, em minha segunda pesquisa de campo, que é bastante problemático as mulheres terem que ir para a cidade ter o bebê, pois depois que voltavam para a aldeia não adiantava mais os pais ficarem em reclusão. Transcrevo as palavras de Samurai quando me responde por que não ficou em reclusão:

(Samurai) -Porque eu não quis né, ficar preso.

(Diego)-Tu não tava afim?

(Samurai) -Hmmhmm (negativando).

(Diego)-Mas porque tu não tava afim?

(Samurai) –Por que não quero, não quero ficar na casa, ficar casa a toa não, ficar em casa o dia todo não Tamaka. Não ia acostumar não.

(Diego) -É?

(Samurai) -É, não queria.

Outro aspecto da reclusão que abordei em minhas entrevistas era, afinal, do que se tratava a reclusão, qual era a sua importância. Saber do que se trata a reclusão é essencial para que eu continue o argumento. Início com a fala de Maiaru, uma das mais extensas que captei sobre o assunto:

(Diego) -Porque que é importante ficar preso?

(Maiaru) -Então, a gente, pra nós, é lá que a gente aprende tudo né, é tipo escola. Lá tem que aprender como que é fazer artesanato né, tem que aprender como que é a conversa, lá que você vai aprender como que passa remédio, lá que você aprende como que é a luta né, de lá que você vai aprendendo. Três horas tem que lutar, não pode matar, toda tarde, sai da casa e vai pra lá... Fica sentado na beira do fogo até onze da noite, passa óleo no corpo né, daí *tamaen*⁷⁰ vai conversando, se não a vó, ou se não mãe né, vai conversando, “tem que aprender, tem que ser assim”, aí lá que eu aprendi tudo né. Tá vendo aqui, Samu nunca foi, o outro meu irmão também nunca foi, os menino que tá tudo aqui nunca ficou preso né. Quem foi preso, Titico, marido do Raquel, quem mais, ele Trauín, aí esse pessoal que sabe lutar né, Titico, lá que aprendeu né.

(Diego) -Peteca, Samurai, eles foram preso?

(Maiaru) -Não, nunca. Até agora nada.

⁷⁰ Essa palavra me foi traduzida como “avô”.

(Diego) -Por que que eles não tão mais ficando preso?

(Maiaru) -Porque, porque eu não sei né. Isso aqui que a gente fala né, quando pessoal fala, quer falar com eles, quer tomar raiz, alguma coisa, fica sacaneando o outro. Num sei. Isso que agente fala pro pessoal, lá que a gente aprende né, luta, dança, música... eu mesmo nunca aprendi a música não, lá. Que eu aprendi só na luta né. Raiz, luta. Tomar raiz, de manhã meio-dia, ainda tem mais pra mim... depois na luta tem que entra na casa e tomar raiz primeiro né, tudo assim, toda semana, fica assim.

(Diego) -Hmmm, fica forte né...

(Maiaru) -Pra gente ficar forte é, por isso que o pessoal, quando o menino novo fica preso, tomar raiz, passa raiz no corpo né, pra ficar forte, de lá que ele vai lutar no *Kwaryp*, pessoal vai vendo mais velho né: esse aqui ta lutando muito bem, vai aprendendo, pronto.

Maiaru é bastante claro, “é lá que a gente aprende tudo”, mas não são obrigados a aprender tudo: “eu mesmo nunca aprendi a música não”. Maiaru claramente ressalta a aprendizagem da luta, é o único item, dos quais ele elenca, que não é somente nomeado, mas também caracterizado em seu processo: “três horas tem que lutar, não pode matar, toda tarde”. E fala do óleo de pequi, passado nas articulações para evitar dores, aumentar a flexibilidade, etc. Ao final desta fala ele ressalta que só quem ficou preso é quem sabe lutar: “Quem foi preso, Titico, marido do Raquel, quem mais, ele Trauín, aí esse pessoal que sabe lutar né, Titico, lá que aprendeu né”. Depois, quando pergunto por que os jovens não estavam mais ficando presos, ele não sabe, e me conta que isso é exatamente um motivo de chacota: “quer tomar raiz, alguma coisa, fica sacaneando o outro”. Ao final eu trago para conversa “força”, sobre a qual ele ainda não havia falado. Fiz isso motivado por outras conversas e por uma fala de Juan na entrevista que realizei com ele, transcrevo-a a seguir. Antes quero apenas notar que Maiaru concorda e explica: “por isso que o pessoal, quando o menino novo fica preso, tomar raiz, passa raiz no corpo né, pra ficar forte”.

(Juan) -Faz tempo cara, quando, sempre treinamento acontece três horas da tarde, a luta né. Aí lutadores, todo mundo sai né, pra treinar né, e agora? Você pode ver, quando agente luta né, agente treina no centro, ninguém sai mais.

(Diego) -Saía muita gente pra treinar no meio?

(Juan) -Muita, muita. Até os velhos que lutava né, que era bom de lutador, que sai pra treinar nós né, agora não.

(Diego) -É verdade, eu não vi mais ainda.

(Juan)-É. Até você pode ver que saiu só três lutador que treina lá muito pouco. Você viu né, quando Chicão tava lá, muito pouco, não ta atacando.

(Diego) -Não tinha quase ninguém.

(Juan)-Muito pouca gente. Às vezes cara, hoje em dia né, faz tempo pessoal não gostava o cara, o baixinho, desse tamanhozinho, não gostava baixinho. O pessoal do Yawalapití cara, gosta de sacanear o homem baixinho.

(Diego) -Por que?

(Juan) -Não sei... se o cara baixinho chega lá na aldeia deles, faz tempo, agora, agora ta mudando muito né, as menina começa a namorar desde 15 anos, fica mais, perdendo né, você não pode ficar baixinho assim né, na cultura nossa né. Por isso que os cara tem que começar a entrar na recluso, 14, 15, só ficando até os 17, até você crescer, ficar grande né. Que nem eu, fiquei 14 anos né, fiquei só na reclusa, nunca sai, até eu fiquei 17 18 anos. Ai eu comecei a lutar né, mas eu saía lutando assim né, pra passear assim a noite meu pai não deixava, pra mim não namorar com as meninas. Não posso chegar assim falando com as meninas na frente do meu pai, se eu chegar assim na frente do meu pai ele fica brabo comigo. Agora não, agora ta mudando muito.

Juan fala da gozação com os baixinhos, e explica: “Por isso que os cara tem que começar a entrar na recluso, 14, 15, só ficando até os 17, até você crescer, ficar grande né”. Ressalto que aqui não estávamos falando especificamente da reclusão. Em algumas entrevistas eu relatei aos meus entrevistados as reclamações que eu ouvia dos mais velhos e perguntava qual era a opinião deles. É interessante que nenhum deles discordou dos mais velhos – exceto o professor, mas apenas no que concerne à escola, uma das razões que os mais velhos levantam para o “problema” da perda da cultura –, mas quase todos traziam para a conversa elementos que indicavam, também por parte deles, um descontentamento em relação aos mais velhos. Isto está bastante sutil nessa fala de Juan, mas aparece quando ele lembra que antigamente os mais velhos saíam para treinar os mais novos e, ainda mais sutil, quando ele lembra a reação de seu pai, que já morreu, quando ele realizava algo que ele desaprovasse, “agora não, agora ta mudando muito”, agora os pais não ficam mais bravos com as faltas dos filhos. De qualquer forma o que quero realçar é a relação que existe entre o crescimento e a reclusão. Na última fala do trecho acima Juan ainda lembra: “você não pode ficar baixinho assim né, na cultura nossa né”. O baixinho perde na luta, nunca vai se tornar um campeão de *huka-huka*, envergonhará sua família quando perder suas lutas no *Kwaryp*, na frente de toda a comunidade, e, ao final, nenhum *Kwaryp* será feito em sua homenagem. Abaixo transcrevo um trecho onde Saukuma (35) descreve rapidamente algumas regras que os reclusos devem seguir antes de poderem lutar – no treino – no centro da aldeia:

(Diego) -E, qual que é a importância da reclusão Saukuma, o que os meninos aprendem na reclusão?

(Saukuma) -Pra, tem que aprender né, tem que aprender essas coisas fazer artesanato né. Artesanato, e tem que conseguir também a, ficar lutar também né, primeiro tem que lutar, tem que arrancar, primeiro tem que buscar raiz né, raiz.

(Diego) -Quando tá preso?

(Saukuma) -Hamrram(positivando), quando ta preso. Busca raiz pra tomar três dias.

(Diego) -Três dias o cara fica tomando raiz?

(Saukuma) -É, três dias.

(Diego) -Sem comer nada?

(Saukuma) -Sem comer, só raiz. Três dias, depois ficava dois dias também, sem comer nada ainda, só beiju e mingau. Nada de pimenta. Nada de alguma coisa né...

(Diego) -Hmrrum (Positivando), sal...

(Saukuma) -Sal... sem tomar perereba também.

(Diego) -Perereba também não... só beiju e mingau...

(Saukuma) -Só beiju e mingau... Ai depois fica uma semana, ai pode tomar peixe né, peixe tem que cozinhar, não pode nem por sal também né, sem sal e sem pimenta também. Beiju com peixe com mingau só.

(Diego) -E porque que faz tudo isso?

(Saukuma) -Se tomar com, se por assim, se mistura com sal com peixe, se não você vai ficar assim né, se não você vai sentir alguma coisa né. Pra dor na garganta, dor aqui no braço, na perna, aqui na barriga, se não você vai ficar assim né, ficar mal, se não você vai ficar...

(Diego) -Sim...

(Saukuma) -Ai não posso tomar nem alguma coisa né. Ai só posso tomar só peixe sem sal, ficar até um ano sem tomar né, essas coisas. Ai só arrancar e passar remédio, raiz também né, no braço né, no corpo também e... e quando você vai sair de casa pra lutar no meio da aldeia também não pode tomar mais, ainda, sal também, pimenta não pode.

(Diego) -Ainda não?

(Saukuma) -Não.

Aqui fica claro que o processo de arrancar e passar raiz nos arranhões, bem como a ingestão da raiz, tem uma grande importância no ganho de massa corpórea por parte dos reclusos. Saukuma realça que eles devem ficar um ano sem ingerir sal, pimenta, “essas coisas. Ai só arrancar e passar remédio, raiz também né, no braço né, no corpo também”. Esse ‘remédio’ de que Saukuma fala é um tipo de raiz fervida e depois macerada que é passada imediatamente sobre a área recém escarificada. É interessante que a razão pela qual não se pode ingerir sal, pimenta, perereba⁷¹, etc., é que a ingestão pode causar dores por todo o

⁷¹ Espécie de mingau produzido com a água que sobra do processo de lavagem da mandioca, cozida durante algumas horas.

corpo. Essas dores advêm da mistura da “raiz forte” com as comidas interditas. Citei “raiz forte” entre aspas pois foi Chico quem se referiu a ela dessa maneira.

(Diego) -E porque que é importante a reclusão Chicão?

(Chico) -Porque que é importante a reclusão... pra nós é importante fica na reclusão pra gente poder ficar forte né, se preparar. Pra nós né, agente se prepara, agente, pra gente poder ficar forte, pra gente poder arranhar também com raiz né, pra gente poder tomar um raiz também que é forte né. Primeiro quando, no comecinho da reclusão você tem que fica tomando só raiz. Só raiz 5 dias sem comer nada, só tomando raiz. Só tomando raiz pra você agüentar a, não sentir fome, não sentir fome...

Infelizmente não tenho meios de identificar as diferentes espécies de raízes utilizadas durante a reclusão. Sobre essa “raiz forte”, relato que o médico que trabalhava no PIN Leonardo há alguns anos, me informou que já teve que atender diversos reclusos com os mais variados graus de paralisia e deformação muscular – imagino que estas devem ser as dores a que Saukuma se referiu acima. Ressalto, mais uma vez, que Chico deixa claro que a reclusão é o momento de “ficar forte”.

O número de meses que pode durar o período de reclusão varia, assim como varia o número de dias do *Yawari*. Quando Maiaru compara Bambu, Samurai e Roque ele o faz não por causa da idade, do número de anos, que não interessa. Samurai já tem corpo de homem, Bambu é ainda uma criança em tudo, nas brincadeiras e obrigações, Roque, por outro lado, já não tem mais o corpo de uma criança, mas ainda é bastante franzino. Também observei, durante os treinos da luta, dois garotos que estavam em reclusão. Ambos eram bem menores que todos os outros lutadores que, por sua vez, tinham todo o cuidado quando lutavam com eles – tanto no sentido de não machucá-los quanto no de ensiná-los. Tudo isso parece indicar que o que define o início do período de reclusão é a chegada a ‘adolescência’, a chegada desta, por sua vez, sendo indicada pelo próprio corpo em formação. Analogamente, o término do período de reclusão sendo indicado pelo desenvolvimento deste corpo. De tudo isso não deve se concluir que aos Kamayurá não interessa o número de meses que ficam em reclusão, conclui-se apenas que não é esse número que define o período de reclusão.

Gostaria agora de tratar especificamente do treino da luta *huka-huka*⁷². É o momento propício, pois nas entrevistas que apresentei nas

⁷² Na língua kamayurá a palavra que se refere à luta *huka-huka* é ‘*etúk*’ – presente, por exemplo, em *joetykawa*, adiante nessa mesma página. Os Kamayurá utilizam o termo *huka-huka* como uma tradução para ‘*etúk*’ quando conversam com os *karaip*.

últimas páginas o assunto foi aventado duas vezes, e se apenas agora chamo atenção para isso é porque ele não se relacionava, explicitamente, com os comentários que teci sobre as ditas entrevistas. Em meu TCC, quando apresento a tabela dos momentos do dia que utilizo também nesta dissertação, chamei a atenção para o fato de que tanto Seki (2000, pp. 403), em relação aos Kamayurá, quanto Franchetto (2002, pp. 107), em relação aos Kuikuro, apresentam, para a palavra referente ao período próximo às 15h, glosas que fazem referência à luta. Respectivamente *joetykawa`arim*, ‘em cima da luta’, e *kindene giti atai*, ‘tempo da luta’. Exclusivamente em Seki o período referente às 14h é dito *jotikawa wite*, ‘próximo à luta’. Em meu TCC avantei a possibilidade, tendo em vista que não recebi resposta que fizesse referência à luta, de que a forma como os Kamayurá se referem aos momentos do seu dia muda conforme a época do ano. Em minha última estada na aldeia *Yawaratsingtyp* tive a oportunidade de observar o início dos treinos de *huka-huka* daquele ano – assim me disseram os lutadores. Lembro-me que me espantei com o que estava acontecendo no centro da aldeia, pois foi o primeiro dia que vi Chico, que estava em reclusão quando eu cheguei à aldeia, sair de dentro da sua casa durante o dia. Ele estava sentado e enfeitado, sozinho, no centro da aldeia. Fui até ele e perguntei o que aconteceria e ele disse que o pessoal iria começar o treino da luta, disse que estava ali sentado pra “aparecer” um pouco para o pessoal da aldeia – de fato do centro da aldeia via-se as silhuetas de cabeças que, de dentro das casas, observavam Chico. Eram 14h25min quando eu o vi, cerca de 30 minutos depois Chico e seus companheiros já estavam lutando. Disseram-me que iriam lutar todos os dias até agosto, mês no qual vai acontecer o *Kwaryp*, exatamente a festa para a qual estão treinando. Mesmo, como ficou claro, a minha segunda pesquisa tendo sido transcorrida quase toda na época de treinamento da luta, não recebi como resposta à *mame kwara*, ‘que horas são?’, os termos que Seki relata como referentes às 14h e 15h, nenhum deles fazia alusão à luta. Em relação às entrevistas, no que concerne ao assunto que trato nesse momento, ressalto uma fala de Maiaru e outra de Juan. O primeiro, enquanto me responde sobre qual a importância da reclusão, em dado momento diz: “Três horas tem que lutar, não pode matar. Toda tarde. Sai da casa e vai pra lá...”. Juan também fala da luta que acontece às três horas: “Faz tempo cara, quando, sempre treinamento acontece três horas da tarde, a luta né. Ai lutadores, todo mundo sai né, pra treinar né, e agora? Você pode ver, quando agente luta né, agente treina no centro, ninguém sai mais”. Eu lhe pergunto se era muita gente que ia ao centro treinar e ele respondeu:

“Muita, muita. Até os velho que lutava né, que era bom de lutador, que sai pra treinar nós né, agora não”. Os treinos que eu observei durante a minha pesquisa de campo tiveram, no máximo, nove participantes. O mais velho deles foi Titico, nascido em 1979, o mais novo sendo um dos garotos reclusos, que Chico me disse ter 14 anos. Existem aproximadamente 34 homens nascidos entre 1979 e 1996 morando na aldeia *Yawaratsingtyp* e, fica claro, uma minoria destes participaram do treino da luta. Juan ainda ressalta que antigamente os mais velhos iam até o centro para ensinar a luta, hoje não vão mais. Apenas uma das vezes em que observei os treinos acontecendo – e todos os que aconteceram enquanto eu estava na aldeia foram observados – vi um velho no centro junto com os lutadores. Parece-me que se hoje os Kamayurá não classificam mais 14h e 15h através de seu relacionamento com o treino da luta é porque o próprio treino deixou de ser um acontecimento tão eminente no dia-a-dia dos Kamayurá como era antigamente.

É também interessante ressaltar aqui outra correlação que os Kamayurá fazem com bastante destreza. Essa correlação se refere ao calendário gregoriano e ao regime de chuvas. Em uma conversa com Kotok, motivada pelas reuniões sobre o aquecimento terrestre que relatei acima, perguntei a ele se as chuvas de fato estavam mudando – que é o que ele tinha relatado à repórter do *New York Times*⁷³:

(Kotok) -A época da chuva mesmo setembro...

(Diego) -Final de setembro...

(Kotok) -É. Pessoal planta a roça no início de setembro. Aí no meio do mês do setembro chuva. Aí Outubro, Setembro Outubro, aí já é muita chuva. Outubro, Novembro, dezembro, janeiro... Setembro, outubro, aí novembro para pouquinho, para o pequi cair em março né.

(Diego) -Anhan.

(Kotok) -(Trecho ininteligível) Até março abril, já era. Normal mesmo ela para início de abril. Hoje em dia não. Só vai chover lá pra, talvez lá pra final de dezembro, ô não, novembro, ou janeiro. Esse ano só em janeiro.

Percebe-se claramente que a correlação se embasa nas percepções do meio, não na simples transposição de um sistema a outro. Kotok ressalta que a chuva em “novembro para pouquinho, para o pequi

⁷³ Durante minha segunda pesquisa de campo estiveram na aldeia, durante dois dias, uma repórter e um fotógrafo do jornal *The New York Times*: acompanhei boa parte das conversas que Kotok teve com a jornalista: infelizmente não tive acesso a reportagem no jornal impresso, encontrei-a disponível, em 24 de abril de 2010, em <http://www.nytimes.com/2009/07/25/science/earth/25tribe.html>.

cair em março”. Essa indicação advém da experiência de observar a chuva parar um pouquinho e do conhecimento do calendário gregoriano, que lhes indica quando é novembro e quando é março. Sabe-se de antemão que a pequena trégua que a chuva dá fará o pequi cair quando ela parar; relaciona-se a trégua, sentida, ao mês de novembro, indicado pelo calendário pendurado dentro de casa.

Prosseguindo em minha apresentação dos dados passo a abordar aqueles referentes aos períodos mais longos de tempo. Em relação a isso meus dados apontam, como se verá a seguir, para o papel dos rituais – especialmente o *Kwaryp* – e para a importância dada ao regime de chuvas que, como já foi dito, é marcado por um período de estiagem e um período de chuvas intensas. As estações do ano kamayurá, então, são duas: *kwaryp* (“no verão”) e *yup* (“no inverno”) (SEKI, 2000, pp. 402), o primeiro se estendendo de abril a setembro, o segundo de outubro a março. Em minha primeira pesquisa de campo, conversando com Chico, perguntei, citando a primavera, o verão, o outono e o inverno, se os Kamayurá tinham um nome para as estações do ano. Ele me respondeu que não, depois de pensar um pouco. Takumã nesse momento passou perto de onde estávamos e Chico resolveu lhe fazer a mesma pergunta. Takumã me disse que os Kamayurá só tinham duas estações, e que só davam nome a uma delas: *amary*, o “inverno”, como ele me disse.

Tanto *amary* quanto *yup* fazem referência às chuvas. A primeira palavra é formada por *aman* (‘chuva’) mais o sufixo *y*. A segunda palavra é formada por *y* (‘água’) mais o sufixo *up*. Esclareço que o sufixo, para estas duas palavras, é o mesmo, apesar de ser grafado de forma diversa. Essas duas estações marcam atividades bastante diferentes em *Yawaratsingtyp*. As atividades relacionadas ao plantio da mandioca, por exemplo, transcorrem todas durante o período da seca:

(Diego) -Que época que o pessoal começa a trabalhar na roça?

(Kotok) -Setembro.

(Diego) -Mas já tem gente trabalhando agora né...

(Kotok) -Não, tem gente queimando, abrindo roça... pra poder queimar final de julho por aí... ou agosto né...

(Diego) -Aí planta em Setembro?

(Kotok) -É.

(Diego) -Mas começa a derrubar em Junho então?

(Kotok) -Não começa derrubar em Maio, a roçar, dia primeiro. Derruba que demora mais... O avião vem vindo aí...

A primeira atividade relacionada ao plantio da mandioca, que acontece no mês de maio, é a derrubada e limpeza da mata: depois de

cortarem toda a vegetação do espaço destinado a suas roças, é efetuada a retirada dos pedaços de madeira menores e daqueles que têm alguma utilidade em especial (como a embira, cuja fibra é utilizada como corda). Após a abertura da roça realiza-se, no final de julho e início de agosto, a queimada das grandes toras e daquilo que sobrou no terreno onde se plantará a mandioca. Em relação a isso é interessante que Seki (2000, pp. 403), em uma tabela de “Termos para partes do ano (...)”, indica a palavra *tatasinanim* como se referindo a “época da fumaça”, que se estenderia de agosto a setembro. O plantio das ramas, a última atividade relacionada à produção das raízes de mandioca (que ainda precisam ser colhidas e processadas antes de virarem alimento), acontece no mês anterior ao início das chuvas. Raul, marido de Mapulu, filha de Takumã, me explicou que tem de ser assim, pois as ramas precisam pegar o início das chuvas para que, por um lado, não se afoguem enquanto ainda muito fracas, e, por outro, não esturriquem esperando pela chuva.

A colheita e o processamento das raízes da mandioca também acontecem durante a estação seca. Esta tarefa é exclusiva das mulheres, que também ajudam os homens no plantio das ramas, sendo a abertura das roças trabalho exclusivo deles. A mandioca não é nunca consumida sem antes ser processada, devido ao veneno que contém⁷⁴. Depois de colhida, a mandioca é descascada e ralada. Com a ajuda de esteiras as mulheres lavam a mandioca ralada separando toda a fibra do sumo que contém o polvilho. Esse sumo descansa em grandes panelas até que o polvilho tenha decantado por inteiro para que a água possa ser retirada com uma cumbuca. O polvilho úmido acumulado no fundo da panela é dividido em grandes torrões e colocado no sol para que perca o excesso de água. Depois de relativamente secos os torrões são despedaçados sobre chapas de alumínio ou lonas para que terminem de secar e sejam, finalmente, armazenados. Todo esse processo leva, em média, três dias para ser completado – mas pode ser feito em apenas dois se o trabalho começar cedo e o sol for forte.

Pelo fato de o polvilho ter que ficar sob o sol durante um longo período, pelo menos um dia e meio, o processamento da mandioca é preferencialmente feito no auge do período de seca. As chuvas não param de cair de um dia para o outro, continua precipitando esporadicamente até pelo menos um mês depois de iniciado o “verão” kamayurá. Como o trabalho de espalhar o polvilho para secar é grande – dado o grande peso dele úmido e da grande área em que ele precisa ser

⁷⁴ Trata-se da popularmente conhecida mandioca-brava (*manihot esculenta*), venenosa devido à presença de ácido cianídrico. O processamento da mandioca elimina o veneno da raiz.

espalhado para secar propriamente (**Figura 6**) –, não vale a pena espalhá-lo se os sinais observados na alvorada não indicam sol forte. Além do trabalho a mais, se chove e a água chega a molhar o polvilho já seco, ele empedra. O auge da seca abre a possibilidade de as mulheres não recolherem o polvilho ao cair da noite. Lembro-me de que em uma dessas noites a chuva se anunciou e, antes que ela começasse a cair, as mulheres da casa levantaram correndo e recolheram todo o polvilho, injuriando-se na manhã seguinte de não ter esperado que a chuva começasse, pois ela, afinal, não veio.

O polvilho produzido durante a estação seca será armazenado nos *typy'ak* – um silo, tão alto quanto for a quantidade de polvilho que ele armazena, cuja estrutura é feita de galhos compridos e finos amarrados com fios de embira e revestido com folhas de árvore. Para que o *typy'ak* seja construído é necessário que haja já uma grande quantidade de polvilho armazenado. Esse armazenamento é feito em sacos de sisal ou linhaça, quem os fornece parece ser a própria FUNAI. Ouvi no rádio um radiograma sendo enviado à FUNAI no qual a administração do PIN Leonardo requisitava dois mil sacos, dada a época da colheita.

Figura 6



Altuhun, de costas, cobre o polvilho com mosquiteiros, protegendo-os das abelhas. Noto, além das duas estruturas no plano central da foto, no lado direito, ao chão, mais duas placas de alumínio sobre as quais Kaeti espalha o polvilho.

Conversando com Raul e Tacara (dono da casa 16) em frente à casa do primeiro (casa 18), perguntei a eles até quando as mulheres iriam trabalhar (colher e processar a mandioca), me responderam que até Junho, Julho. Disseram-me que então eles iriam consumir o polvilho armazenado, que este duraria até fevereiro, depois estragaria. Ressalto que quando deixei a aldeia em minha última visita, no começo de julho, as mulheres ainda trabalhavam bastante com a colheita e o processamento da mandioca, e que Altuhum me disse que ainda tinha muita mandioca pra ser colhida nas roças. Continuando a conversa com Raul e Tacara perguntei a eles se então, depois de acabado o polvilho, eles ficariam sem polvilho, já que em fevereiro ainda era época de chuva. Eles me disseram que não, que apesar de ainda ser época da chuva, chovia pouco, e que as mulheres, quando acabar o polvilho, voltariam ao trabalho. Quero destacar, a partir dessa conversa, que a produção de polvilho para o consumo diário, imediato, pode ser realizada no período de transição da época de chuvas para a época de seca. A pequena quantidade processada permite que, agilmente, qualquer sol seja

aproveitado. Já a produção realizada durante o auge do verão é destinada ao armazenamento que vai, além de suprir os moradores com polvilho durante o auge da época de chuva, suprir a alta demanda do produto durante as grandes e pequenas festas – entre as primeiras estão o *kwaryp*, o *yawari*, o *iamurikumã*, etc.; entre as segundas estão a *taquara*, o *tawarawanã*, etc. Ainda em relação às atividades relacionadas à alimentação, a chuva indica a cheia dos rios e lagoas. Essa cheia significa que os peixes, espalhados pelas áreas alagadas, ficam mais difíceis de capturar, independente da técnica utilizada. O tipo de pescaria mais eficiente, por exemplo, aquela realizada com cipós venenosos, não pode acontecer durante a chuva. Para que o veneno funcione os peixes devem estar cercados e amontoados, coisa que só é possível quando os rios e lagos estão bastante secos, quase no final da época da seca.

É durante a época da seca que acontecem as festas no Alto Xingu. Preciso esclarecer que ainda não tive a oportunidade de observar todo o ciclo anual dos kamayurá, mas pretendo fazê-lo em minha pesquisa de doutorado. Minha primeira pesquisa de campo se estendeu do início de outubro até o final de novembro, a segunda terminando em julho. Percebe-se que segundo a descrição que fez Kotok sobre o regime de chuvas, minha primeira pesquisa de campo transcorreu toda durante o período das chuvas, a segunda, ao contrário, tendo transcorrido toda durante o período da seca. Em minha primeira pesquisa de campo não presenciei nenhuma festa na aldeia *Yawaratsingtyp*, já em minha última estada observei a festa da *taquara* duas vezes, um *moitara* com os Waúja visitando a aldeia, um *Yawari*, a chegada dos convidados Waúja à *Yawaratsingtyp* por conta de um *Yawari* a ser realizado em sua aldeia, um *Tawarawanã* e um *Iamurikumã*. Além das festas, vale ressaltar que na segunda pesquisa de campo aconteceram diversas reuniões, tanto em *Yawaratsingtyp* quanto no PIN Leonardo, relacionadas aos mais variados assuntos, coisa que aconteceu apenas uma vez em minha primeira pesquisa. Da mesma forma os cursos de formação dos professores indígenas e dos Agentes Indígenas de Saúde, baseados no PIN Leonardo e do qual participam alunos de diversas etnias, acontecem preferencialmente durante o período de seca.

Agostinho (1974b, pp. 64-69) parece contradizer esta afirmação quando fala do ciclo cerimonial do *Kwaryp* iniciando-se com a coleta e preparo do pequi, que ocorre ainda na estação chuvosa. Seki (2000, pp. 403), ao falar das estações, relata uma “época do pequi”, *peke`iramue*,

que se estende de outubro a novembro. Essa “época do pequi” a que se refere Seki, esclareço, é a época na qual o fruto começa a aparecer nas árvores, iniciando seu processo de maturação, não a época em que a fruta cai do pé, pronta para o consumo. Ainda em relação a isso lembro que Kotok relatou que a chuva para de cair um pouco em novembro para o pequi cair em março, tempo de a chuva começar a parar: “Normal mesmo ela para início de abril”. O que pretendo demonstrar com tudo isso, é que mesmo Agostinho tendo apontado as cerimônias relacionadas ao pequi, que se inserem no ciclo do *Kwaryp*, como transcorrendo durante a estação chuvosa, estas acontecem praticamente ao final desta, nas últimas chuvas, época em que as grandes precipitações já passaram.

Interessantes também são as falas de alguns kamayurá, em relação à chuva e à impossibilidade de, com ela, realizarem algumas atividades. Os treinos da luta, por exemplo, só aconteciam com o sol aparecendo e com a areia da praça seca. O treino sob o sol é necessário para o lutador estar preparado para a luta durante o *kwaryp*, sempre realizado no final da época da seca, durante o sol forte. A chuva, além de não fazer parte do ambiente simulado do *kwaryp*, atrapalha a luta, pois, molhada a areia, a fricção da pele com ela provoca queimaduras. Outra razão que desqualifica a chuva é o fato de ela molhar os enfeites, mesma razão indicada para a impossibilidade de se dançar a *taquara* ou o *tawarawanã* em dias de chuva. Sobre isso, me lembro do *moitara* que aconteceu durante minha segunda pesquisa de campo, ocasião em que os *Waujá* dormiram 2 noites em *Yawaratsingtyp*. No dia anterior à sua chegada, Juan me disse que assim que os *Waujá* chegassem iria acontecer a luta entre as aldeias. Perguntei a Takumã, para confirmar, se era obrigatório a luta acontecer antes do *moitara*, a troca propriamente dita, no que ele me respondeu que sim, era obrigatório. No dia em que os *Waujá* chegaram, 15 de maio às 13h20min, chovia forte. Nesse dia, desde cedo, os homens estavam reunidos na casa das flautas, se pintando, comendo, fumando e conversando. A chuva continuou a cair, após a chegada dos *Waujá*, até aproximadamente 15h30min, período durante o qual os visitantes estavam alojados em uma das casas da aldeia. A luta começou pontualmente às 16h e transcorreu sob períodos sem chuva e de fina garoa. Ela também aconteceu bastante afastada da casa das flautas, no primeiro lugar onde o solo era terra preta compactada e não areia, molhada e macia. Ainda não tive a oportunidade de observar mais de um *moitara*, razão pela qual não posso dizer em quê, por conta da chuva, este se diferenciou dos outros. De qualquer forma, partindo daquilo que me disse Juan, a luta foi atrasada, não aconteceu logo após

os Waúja chegarem à aldeia, por causa da chuva que caía. Ainda por ocasião deste *moitara* pude perceber a preocupação, tanto por parte do Waúja – que dormiram na casa de Kotok, superlotando a casa – quanto por parte dos Kamayurá, sobre a possibilidade ou não de se realizar a dança do *tawarawanã* e da *taquara*, por conta da chuva. O *moitara*, além da luta e das trocas, envolveu, após a primeira noite dormida, a execução, pelos Waúja, do *tawarawanã* durante todo o dia e, após a segunda noite, a execução, pelos Kamayurá e *Waurá*, da *taquara*⁷⁵.

Todos estes parágrafos sobre as variações sazonais vão, acredito, ajudar a elucidar, adiante, as representações kamayurá sobre o ciclo mais longo abordado nessa dissertação, seu ano. Essa representação do ciclo anual kamayurá, que se dá através do ‘*Kwaryp*’, é especialmente interessante, pois ela parece ser a própria representação do tempo kamayurá. Antes, no entanto, de falar do ano kamayurá, tecerei alguns comentários a partir do ‘estudo de morfologia social’ de Marcel Mauss, “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós” (MAUSS, 2003). Meus comentários versam menos sobre possíveis similitudes entre as variações sazonais e os reflexos destas nas sociedades esquimó e kamayurá, do que sobre a forma como Mauss indica deverem ser relacionadas as variações e as mudanças na morfologia social.

Nesse texto Mauss, seguindo Durkheim em seu estudo sobre religião, escolhe estudar a sociedade esquimó, pois é nela que ele vai encontrar de forma menos velada as relações entre as variações sazonais e as mudanças em sua morfologia social. Na parte introdutória de seu texto Mauss faz uma crítica à antropogeografia por, a partir de uma única variável, querer explicar todos os aspectos de uma dada sociedade: “Longe de a situação propriamente geográfica ser o fato essencial sobre o qual devemos fixar os olhos quase exclusivamente, ela constitui apenas uma das condições de que depende a forma material dos agrupamentos humanos; e, na maioria das vezes, tal situação só produz efeitos por intermédio de múltiplos estados sociais que ela começa por afetar, e que são os únicos que explicam a resultante final” (2003, pp. 429). É interessante, nesse sentido, que as conclusões apresentadas por Mauss pouco digam sobre a forma como as variações sazonais vão se

⁷⁵ É interessante relatar que enquanto a luta acontecia presenciei dois homens kamayurá, responsáveis pela organização da luta, conversarem sobre que horas eram. Depois que um indicou o horário para o que o questionou, conversaram e chegaram à conclusão de que ainda dava tempo. Não sei exatamente o que “dava tempo”, mas tudo leva a crer que era a troca, ainda havia tempo antes do cair da noite para realizá-la. O relógio, mais uma vez, sendo utilizado sem embaraço no dia-a-dia xinguano.

fazer sentir na morfologia social – só o estudo específico de determinada sociedade pode falar sobre isso. O que ele afirma, com “uma grande generalidade”, é que “a vida social não se mantém no mesmo nível nos diferentes momentos do ano, mas passa por fases sucessivas e regulares de intensidade crescente e decrescente, de repouso e de atividade, de dispêndio e de reparação” (*Ibid.* pp. 501). Tendo esclarecido isso, Mauss se pergunta “se as influências propriamente sazonais não seriam sobretudo causas ocasionais que marcam o momento do ano em que cada uma dessas duas fases pode situar-se de maneira mais oportuna, em vez de causas determinantes e imperiosas do mecanismo como um todo” (*Idem*).

Quero chamar atenção, então, de que o fato de os ritos kamayurá serem realizados na época da seca, e não na época da chuva, não se explica exclusivamente por chover ou não chover. Existem, por exemplo, condicionantes econômicos para a realização das festas, condicionantes estes que dependem das variações sazonais. Mas se a organização das festas ocorresse de outra maneira, se a responsabilidade pela alimentação dos participantes, por exemplo, não fosse incumbência unicamente da tribo hospedeira, os condicionantes seriam outros. De qualquer forma é interessante atentar para a conclusão de Mauss que citei acima. Ela parece ser verdadeira, naquilo que concerne ao âmbito ritual, à sociedade kamayurá. Em relação a isso, remetendo a Apresentação dessa dissertação, destaco os diversos níveis de sociabilidade – xinguana, xinguense e xinguará (MENEZES BASTOS, 1989, pp. 524-567, *reeditado* em 1995) –, que, tornando a questão mais complexa, incita, ao mesmo tempo, a seguinte reflexão.

Nas sociedades estudadas por Mauss, todas esquimós, pouca ou quase nenhuma relação existe entre elas. Separadas por enormes distâncias de terreno inóspito, o movimento de dispersão durante o verão, onde cada grupo familiar vive isolado, e de conjunção durante o inverno, quando todo o grupo mora em algumas casas conjuntas, é operado por cada uma das sociedades que Mauss classifica como esquimós. Em relação aos Kamayurá é especialmente interessante que os rituais, ocorridos todos durante a época da seca, a época de conjunção da sociedade(s), parecem, pelas razões que exponho a seguir, fazer congruir todos os níveis de sociabilidade atuantes no Alto Xingu. Os rituais intertribais, já vimos, são a condição *sine qua non* de xinguanidade, o principal canal de comunicação existente entre os integrantes da sociedade xinguana. Já atentei para o fato, quando falava dos preparativos do *Yawari* que presenciei na aldeia, que os grandes rituais

intertribais são utilizados também na manutenção do contato dos Kamayurá com a sociedade *karaip*, ao nível da sociedade xinguará; é também durante a época da seca que acontecem as atuais visitas de turistas, pescadores, equipes de televisão, etc. Em relação à sociedade xinguese – que envolve todos os grupos indígenas habitantes da região do Alto Xingu – é interessante que durante as conversas sobre os antigos *Yawari*, Takumã, e outros com quem conversei no PIN Leonardo, me disseram das vezes em que os *Juruna*, e especialmente os Suyá, participavam do *Yawari*. Em relação aos Suyá, Takumã também me falou da vontade dos homens da aldeia os convidarem para o *Yawari* que seria realizado, me explicando que “eles (os Suyá) tem muito carro lá, tem três carros. Tem tudo carro pequeno, aí ele pode vir até em Canarana, aí passa pra subir aqui né”. Essa conversa com Takumã expõe, de maneira clara, uma memória de um tempo quando os xingueses participavam dos mesmos rituais, coisa que hoje em dia é, como fez Takumã, apenas rememorada.

Após esse longo parêntese incitado pelo texto de Marcel Mauss, passo à descrição de meus dados referentes ao ano kamayurá. Todas as vezes que pedi uma tradução para a palavra ‘ano’ recebi como resposta ‘*kwaryp*’. Saelzer (1976, pp. 149) também descreve *kwaryp* como significando ‘ano’, *kwat* como ‘sol’. Seki (2000), por outro lado, em sua ‘Tabela para partes do ano e do dia’ (2000, pp. 402), traduz ‘ano’ como *kwat*, assim como ‘sol’ e ‘verão’. Na mesma tabela *kwaryp* é traduzido por ‘no verão’. Nos Apêndices, na ‘Lista de itens lexicais constantes nos exemplos’, *kwat* é traduzido por ‘sol; ano’ e *kwaryp* apenas por ‘festas dos mortos’ (*Ibid.* pp. 460). Em sua dissertação de mestrado Silva (1981), por duas vezes citou *kwat* (1981, pp. 75;102) como significando apenas ‘sol’, sem fazer referência a ‘ano’.

Estou convencido que a tradução mais acertada de ‘ano’ é *kwaryp*. O trecho a seguir, ao mesmo tempo que explica esse meu convencimento, indica uma ressalva em relação ao uso da palavra na língua kamayurá:

(Diego) -Como que fala ano que vêm em Kamayurá?

(Samurai) -Ano que vem? Pe akwaryp...

(Diego) -Pe akwaryp?

(Samurai) -Isso...

(Diego) -E ano passado?

(Samurai) -Ano passado... ano passado... ano passado, como que fala ano passado... Kwarara oho kóyt..

(Diego) -Kwarara?

(Samurai) -Kwarara oho kóyt, ano já passou, ano passado.

(Diego) -Ano já passou...
 (Samurai) -Hmmhmm (positivando).
 (Diego) -E ano só, como é que fala ano?
 (Samurai) -Ano?
 (Diego) -É.
 (Samurai) -Pe.
 (Diego) -Pe?
 (Samurai) -Pe, pe akwarip, ano é assim mesmo pe akwaryp, não tem mais ano, pe akwaryp.
 (Diego) -Não tem mais ano?
 (Samurai) -Eu to falando, você que saber ano né?
 (Diego) -É, ano.
 (Samurai) -Na língua não tem não, posso falar completo pe akwaryp.
 (Diego) -Olha só, não sabia. Só na língua não tem...
 (Samurai) -Hmmrrum, ano não tem não... é se, se eu falar no ano 2010, ano 2011, eu falo assim amo akwarip.
 (Diego) -Amo akwaryp...
 (Samurai) -Amo akwaryp, eu to falando pro outro ano, de 2011, amo akwaryp.
 (Diego) -Dois mil e dez dois mil e onze.
 (Samurai) -Isso...
 (Diego) -Dois mil e onze...
 (Samurai) -Amo akwaryp.
 (Diego) -Amo akwaryp...
 (Samurai) -Se eu falar ano 2010 né eu falo assim pe akwaryp.
 (Diego) -Pe akwaryp...
 (Samurai) -Hmmrrum.

Das três expressões construídas por Samurai para se referir a ‘ano’, duas, indubitavelmente, utilizam ‘*kwaryp*’, a que resta utiliza ‘*kwarara*’ que, claramente, é uma referência a *kwat*, sol. Samurai adverte, no entanto, que não existe uma palavra para ‘ano’, “na língua não tem não, posso falar completo pe akwaryp”. Seki (2000, pp. 64) classifica ‘*pe*’ como um demonstrativo que significa “‘aquele’ – distante do falante e do ouvinte, visível ou não”. Em uma das conversas que tive com Rincon via internet, depois que voltei de minha segunda pesquisa de campo, perguntei a ele sobre o ‘ano’ kamayurá. Rincon entra constantemente na internet, e, por ser professor da escola indígena do PIN Leonardo, possui boa desenvoltura com a escrita tanto do português quanto do kamayurá. Uma das perguntas que fiz a ele foi a mesma que fiz a Samurai no início da entrevista: ‘como fala ano que vêm em kamayurá?’. Ele me respondeu que é *amo akwaryp*. Essa expressão é a mesma dada por Samurai para referenciar, conforme ele disse, 2011 – ou seja, o ‘ano depois do ano que vem’, considerando que

a entrevista foi realizada em 2009. Nessa mesma conversa que tive com Rincon perguntei a ele o que significava *pe akwaryp*, ao que ele me respondeu que significa ‘no próximo ano’. Apontei para a semelhança entre esta expressão e *amo akwaryp* e ele, concordando comigo, disse que de fato eram parecidas, tentando me explicar a diferença. Depois de pensar um pouco, ele chegou à conclusão de que *amo akwaryp* significava apenas ‘ano que vêm’, enquanto *pe akwaryp* significava ‘no ano que vêm’. Essa diferença de informações prestadas por Rincon e Samurai advém, creio eu, da diferença nos contextos em que estávamos conversando. Ao que parece ‘*amo akwaryp*’ significa ‘ano que vêm’ mas, o ‘ano que vêm’ varia se tomarmos como base o ano corrente, ou o ano passado, ou o próprio ano futuro. Samurai, ao estipular que *pe akwaryp* é o ano que vêm, me informa o significado de *amo akwaryp* partindo já de 2010, não regressando a 2009: “ano não tem não... é se, se eu falar no ano 2010, ano 2011, eu falo assim *amo akwaryp*”. *Amo* significa ‘outro’ (SEKI, 2000, pp. 455; SAELZER, 1976, pp. 167) – *amongaty* refere-se à soma, a ‘mais’. *Pe akwaryp*, ‘aquele ano’, parece ser unívoco, no sentido de sempre se referir ao ano seguinte do ano em que se está no presente; ‘outro ano’, *amo akwaryp*, também significa o próximo ano, mas depende de onde parte o narrador, significando o ano depois do ano em questão.

Sobre ‘*kwarara oho kóyt*’, que Samurai significa como “ano já passou, ano passado”, Rincon me disse significar, literalmente, ‘sol já foi embora’. Perguntei a ele porque se dizia *kwarara oho kóyt* e não *kwat oho kóyt*, e ele me disse que os dois estavam certos, a primeira forma sendo passado, a segunda presente, significando, respectivamente, ‘sol já foi embora’ e ‘sol ta indo embora’. Quando eu perguntei a Rincon como se falava ‘ano que vêm’ ele me disse: *kwat opa wa ma ehet*. Disse a ele que literalmente eu só sabia o significado de *kwat* e perguntei o que significava o resto, *opa wa ma ehet*, que ele disse significar ‘o que já passou’, relacionando-se com ‘acabar’, que é o que significa *opap* (*opa*). Finalmente, a última expressão, que faltou ser questionada a Samurai, que me significou Rincon, foi ‘esse ano’⁷⁶, traduzido por ele como *ang kwat*. *Ang*, assim como *pe*, é um demonstrativo, significando “este” – próximo ao falante, visível” (SEKI, 2000, pp. 64). ‘Ano que vem’ e ‘esse ano’ significam então, literalmente traduzidos para o kamayurá, ‘aquele ano’ e ‘esse ano’. Não se deve aqui invocar um desdobramento das representações espaciais sobre as representações temporais, como

⁷⁶ A pergunta que fiz a Rincon, depois de ter perguntado sobre ‘ano passado’ e ‘ano que vem’, foi a seguinte: “e esse ano, como que fala?”.

indica Seki quando caracteriza os demonstrativos, trata-se antes de “uma classe fechada, formando um sistema no qual estão envolvidos os parâmetros de proximidade *espacial e temporal, de visibilidade e de audibilidade*” (2000, pp. 63).

Em minha primeira pesquisa de campo Chico me traduziu ‘ano’ por ‘*kwaryp*’. A pergunta que lhe fiz, ao contrário da feita a Samurai – que perguntava sobre o ano *que vêm* –, foi ‘como se fala ‘ano’ em kamayurá?’. Essa pergunta foi feita enquanto conversávamos sobre as estações do ano kamayurá – conversa que já relatei acima (página 73). Nessa conversa, relembro, Chico não sabia o nome das estações e, por isso, perguntou a seu pai (Takumã), que passava por perto. Takumã afirmou que só havia uma estação, o inverno, a época da chuva, denominada ‘*amary*’, sem fazer menção alguma ao verão que Seki denomina ‘*kwaryp*’. Buscando entender qual o motivo que impulsionava a tradução de ‘ano’ por ‘*kwaryp*’ perguntei a Chico como eles sabiam, antes da existência do calendário gregoriano, que tinha acabado um ano e que outro tinha começado. Ele me disse que através das chuvas. No início delas eles sabiam que o ano estava acabando, quando elas terminassem, sabiam que um novo ano tinha começado.

Em meu TCC tentei apontar possíveis relações entre o transcorrer da época da chuva e a percepção da mudança de ano por parte dos Kamayurá. Desconsiderei a hipótese de explicação pelo fato do ‘ano novo’ do calendário gregoriano acontecer durante a estação da chuva kamayurá. A explicação, que comecei a entrever em meu TCC, ofereço-a satisfatoriamente nas Considerações Finais dessa dissertação pois, a rigor, meus dados não bastam para caracterizá-la, sendo necessários dados de outros autores. A relação que Chico aponta entre o *kwaryp*, ‘ano’, e a estação da chuva também é apontada por Kanapy, professor da escola de *Yawaratsingtyp*. Ressalto que ele exita quando lhe pergunto como fala ‘ano’ em kamayurá:

(Diego) - Tem uma palavra kamayurá pra ano?

(Kanapy) - É palavra kamayurá pra ano acho que, não sei, acho que tem, não sei que tem.

(Diego) - 1 ano, 2 anos, 3 anos... assim né.

(Kanapy) - Tem. É quando leva um ano ai moiepete iay, ai marca só com lua, moiepete iay, quando vai dois mês, ai mokoem iay, quando vai 3 mês ai marca moapyt iay, tudo assim.

(Diego) - Assim. Mas e ano mesmo...

(Kanapy) - Ano mesmo é, Kwaryp yyp...

(Diego) - Kwaryp yyp...

(Kanapy)-Isso, *kwaryp* agora né, setem...é, esse ano agora né, *kwaryp*. No outro ano é *yyp* ai na época da chuva.

Sem saber como ele traduziria ‘ano’, ele se confunde depois que exemplifico – “1 ano, 2 anos, 3 anos” –, e me fala de como contar os meses (através da lua, *iay*). Confirmando a informação sobre os meses, mas lembro-o que perguntei sobre o ano, ao que ele me responde que “ano mesmo é *kwaryp yyp*”, e explica o significado. Já falei dos significados, ambos apontados por Seki, de *kwaryp* como “no verão” e *yyp* como “no inverno” – ressalto que, assim me disseram os Kamayurá, a época mais fria se estende de junho a setembro, ocorrendo, então, durante o ‘verão’ kamayurá. Nesse caso ambos parecem se juntar para representar o ‘ano’, ou, mais especificamente, sua passagem, seu transcorrer. Lembro que Samurá já apontou para o fato de não existir na língua uma palavra específica (“só na língua”) para ‘ano’ em kamayurá, o que não significa – nada menos verdadeiro – que eles não representem ‘ano’. Chico, no parágrafo anterior, indicou ano por *kwaryp* e sua passagem pela ocorrência e término da época da chuva; algo parecido fez Kanapy, indicando, de uma só vez, a passagem da ‘época do sol’ à ‘época da chuva’.

Eu já me referi nessa dissertação, em duas oportunidades, sobre a importância dos rituais. Na Apresentação falo dos rituais intertribais como canais de comunicação da sociedade xinguana. Na Introdução, esclareço a importância dos rituais no processo de construção das categorias elementares do pensamento e seu papel como indicadores temporais. Ressalto, em relação à Introdução, que aqui também se tratam – dos rituais – de canais de comunicação. Isso é especialmente interessante, pois o que comunicam são coisas sociais, seja da sociedade kamayurá seja da sociedade xinguana.

O *kwaryp* não acontece todos os anos em *Yawaratsingtyp*, mas, no entanto, todos os anos os Kamayurá participam de um *kwaryp*, como aldeia convidada. Esse fato permite que os anos passados sejam lembrados, indicando-se onde foi que aconteceu o *kwaryp* no ano em questão – se necessário dizendo que foi depois do *kwaryp* do Kalapalo, antes do dos Waúja, por exemplo. Os *kwaryp* também delimitam ciclos individuais, exemplifico com uma conversa que tive com Maiaru. Sentados na frente da casa, por ocasião do *Iamurikumã* que se realizava na aldeia, perguntei a ele por que as mulheres da aldeia Morená não viriam para a festa. Ele disse que porque elas achavam que eram melhores lutadoras que as mulheres de *Yawaratsingtyp*, mas que não tinham como saber, pois elas nunca tinham lutado “de verdade” (durante

a festa, não nos treinos) com as mulheres da aldeia, e que, além disso, “ser melhor” era algo relativo. E me explicou que a luta era como o campeonato brasileiro de futebol, esse ano tem um que ganha, daí aquele que perdeu vai treinar, vai se preparar, para na próxima oportunidade tentar ganhar, e assim vai. Ele me disse que ele mesmo já tinha sofrido com isso. Quando ele era menor havia perdido uma luta durante um *Kwaryp* que se realizava em *Yawaratsingtyp*, me disse que falaram duro com ele, duro mesmo: “Aí eu fica brabo, com vergonha”. Ele então começou a treinar forte para pedir a revanche contra aquele que tinha ganho dele. Contou-me dos treinamentos todas as tardes, das escarificações, dos remédios que tinha que tomar e passar nos arranhados, do óleo do pequi usado para endurecer as articulações, etc. Treinou durante todo o ano e no próximo *Kwaryp* desafiou o seu adversário e empatou. Repetiu os treinamentos por mais um ano, empatando mais uma vez e de novo se preparando arduamente para, mais uma vez, empatar. Foi apenas no quarto *Kwaryp*, realizado de novo na aldeia de *Yawaratsingtyp*, que ele conseguiu vencer seu oponente, finalmente deixando de sentir vergonha por ter perdido em sua própria casa. Ao final ele me disse que demorou quatro *kwaryp* para ele conseguir a revanche, muito tempo.

Mas não é apenas o *kwaryp* que demarca ciclos anuais na vida dos indivíduos. Em uma conversa com Autukumã, um Kamayurá morador do PIN Leonardo, ele me disse que no *Yawari* para o qual ele estava indo naquela tarde, ele iria “descontar” o xingamento que sofreu de um primo, xingamento esse que tinha “doído muito”. Não existe espaço aqui para descrever o *Yawari* que presenciei, basta indicar que durante esse rito tanto a aldeia anfitriã quando a aldeia convidada xingam um boneco – que representa o morto – e dirigem o xingamento para alguém da aldeia adversária. Esse primo de Autukumã o xingou dizendo que os brancos estavam ficando com sua mulher, pois ela estava morando durante algum tempo na cidade. Agora era a vez de ele revidar na mesma moeda, pois agora era a mulher de seu primo que estava na cidade. A questão de que aldeia venceu ou não um dado *Yawari* também enseja representações que se alongam por bem mais de um ano. Durante a conversa que tive com Autukumã relatada acima, Awmari, irmão do cacique yawalapití Aritana, estava perto e nos escutou. Quando eu perguntei a ele, Aritana, quem tinha ganho o *Yawari* que havia sido realizado em sua aldeia no dia anterior, ele me disse que eles mesmo, os Yawalapití. Comentou então que já fazia “mais de vinte anos” que os

Yawalapití não ganhavam um *Yawari*, que sua aldeia já estava com vergonha, mas que agora haviam ganho.

Tanto o *Kwaryp* quanto o *Yawari* marcam ciclos anuais e, me parece, inclusive ciclos mais longos. É a família do morto – pai, irmão, irmã, etc. – que arca com as despesas da festa: muita comida, tanto para alimentar os cantores, pescadores, pintores, etc., que fazem o rito em sua fase intratribal, quanto para a, ou as, aldeias convidadas, na fase intertribal e; alguns bens valiosos – como colares de concha de caramujo, cintos, cocares, etc. – dados como pagamento aos cantores da festa, sem os quais ela não aconteceria. O alimento básico, tanto do *Kwaryp* quanto do *Yawari*, é o beiju, produzido a partir do polvilho de mandioca. É necessário muito polvilho tanto para alimentar todos aqueles que de alguma forma ajudam na organização das festas, e mais ainda para alimentar todos os convidados da festa. Por essa razão, por exemplo, a família do morto a ser homenageado pode não concordar em realizar o *Kwaryp* para ele em determinado ano, pois não possui roças suficientes para produzir tanto polvilho, realizando a homenagem apenas no próximo ano. O *Yawari*, que só pode ser realizado depois que o morto a ser homenageado já o tenha sido por um *Kwaryp*, necessita que a família do morto tenha uma roça de amendoim, plantado exclusivamente para suprir as necessidades do *Yawari*, durante o qual os jogadores de dardos não podem comer peixe. A família do morto, então, responsável pela realização do *Kwaryp* e do *Yawari*, necessita programar-se muito tempo antes para dar cabo do enorme trabalho que é sustentar uma grande festa.

É interessante o fato de o *Yawari* só poder ser realizado depois que o morto a ser homenageado já o tenha sido por um *Kwaryp*, pois impede que os dois rituais aconteçam durante o mesmo ano, já que a época do *Yawari* é anterior, no ciclo anual, à época do *Kwaryp*. Samurai me disse em uma entrevista que nada impedia de acontecer um *Kwaryp* e um *Yawari* no mesmo ano, mas os mortos homenageados não são os mesmos. Quero chamar a atenção, com isso, para o fato de os rituais *Kwaryp* e *Yawari*, tomados em conjunto, demarcarem ciclos de longa duração para todos, mas especialmente para a família do morto e para aqueles que irão desempenhar papéis chave em ambos os rituais. O *Yawari* que presenciei na aldeia, por exemplo, tinha como homenageado um rapaz que tinha falecido em 2005, cujo *Kwaryp* foi realizado em 2006, e apenas em 2009 aconteceu seu *Yawari*. Kotok me disse, depois de me contar quem era e quando tinha morrido o homenageado daquele *Yawari*, que estava com pena do tio dele – pai do morto que ira ser homenageado –, que já estava de luto desde 2005, mas que agora, depois

de realizado o *Yawari*, acabou. Foi também interessante a reclamação que ouvi de um visitante yawalapití que não tomou parte na festa. Ele me disse que aquele *Yawari* não estava certo, pois o *Kwaryp* do homenageado tinha sido realizado na aldeia yawalapití, e que, então, ao menos os enterradores do morto, todos yawalapití, deveriam ter sido chamados para participar do *Yawari*. Isso é interessante, pois os enterradores são, como a palavra descreve, aqueles responsáveis pelo enterro do morto, que assumem funções primordiais tanto no *Kwaryp* como no *Yawari* do morto.

Meus dados não me permitem ir além nessa relação que existe entre o *Kwaryp* e o *Yawari* e esses ciclos de longa duração que eles demarcam, mais pesquisa é necessária para esclarecer este ponto. Destaco apenas, por último, a relação entre a ‘época do *kwaryp*’ e a ‘época do *Yawari*’, comentada no trecho abaixo da conversa que tive com Juan. Ele me ensinava um pouco da língua kamayurá quando perguntei se havia uma palavra kamayurá para ‘tempo’:

(Juan) -Tempo... acho que tem, deixa eu ver.... Tempo...

(Durante um minuto Juan ficou em silêncio, nesse meio tempo uma das meninas me pediu o cortador de unhas, eu lhe disse onde estava, depois Juan falou)

(Juan) -É assim ó, o dia, assim né, o tempo do *kwaryp* né, at, at é o tempo, at...

(Diego) -At?

(Juan) -At é o tempo né.

(Diego) -Hmrrum.

(Juan) -O dia dos *kwaryp* é mês de julho né.

(Diego) -Mês de julho...

(Juan) -Isso, aí você fala assim na língua né: *kwaryp* ae a at mês de Julho.

(Diego) -*Kwaryp*...

(Juan) -ae a at mês de julho.

(Diego) -Mês de julho é o tempo do *kwaryp*...

(Juan) -Isso, tempo do *kwaryp*. *Kwaryp* a at mês de julho.

(Diego) -*Kwaryp* a at...

(Juan) -É, o tempo do *kwaryp* é mês de julho.

(Diego) -E o *Yawari* qual é o tempo dele?

(Juan) -É, julho...

(Diego) -Da pra falar *Yawari* a at, também?

(Juan) -*Yawari* a at é depois do *kwaryp*, assim, *Yawari* a at, *Yawari* a at após *Kwaryp* arak heri, depois do *Kwaryp*.

(Diego) -Após *Kwaryp* arak heri...

(Juan) -Isso, *Kwaryp* arak, depois do *Kwaryp*...

O que primeiro quero destacar, pois esse trecho é bastante rico, é que Juan aponta julho como sendo a época do *Kwaryp*, e que, quando me diz qual é a época do *Yawari*, diz apenas que ela acontece “depois do

Kwaryp”. É interessante, e isso eu ouvi algumas vezes, as diferenças dos efeitos do *Kwaryp* e do *Yawari*. Percebi que quando se tratava do *Kwaryp* a questão era terminar o luto, deixar de ficar triste. Em uma narrativa sobre o *Kwaryp* realizado para seu pai, Takumã me falou que as pessoas da comunidade tiveram que pedir algumas vezes à sua família pela autorização para realização do *Kwaryp*. Diversas vezes sua família negou, alegando que ainda estavam sofrendo muito. Destacou que quando seu irmão mais velho aceitou realizar o *Kwaryp* do seu pai todo mundo da comunidade ficou alegre; e que ele e a família dele, depois do *Kwaryp*, iriam sair do luto, teriam esquecido a tristeza. Mas esquecer a tristeza, pelo que percebo, não significa a mesma coisa que ficar alegre. Sai-se do luto, mas a memória continua com o ente morto, o pai, principalmente, conservando o arco e alguns objetos pessoais de seu filho. No *Jawary*, quando se “queima o arco” – essa expressão, ‘queimar o arco’, é equivalente a dizer ‘fazer *Yawari*’ – esquece-se o morto, fica-se, finalmente, feliz. É interessante que no *Kwaryp* a efígie do morto é colocada na água após o ritual e que no *Yawari* o arco seja queimado junto com o boneco que representa o morto. Indico, apenas, seguindo Menezes Bastos (1989), a seguinte relação: a água conserva e o fogo transforma/acaba.

O trecho da conversa acima também aponta para outras questões já trabalhadas nesse capítulo. No início deste falei do ‘dia’, ‘at’, kamayurá. Aqui Juan destaca mais um significado possível de ‘at’: “É assim ó, o dia, assim né, o tempo do kwaryp né, at, at é o tempo, at...””. Aqui ‘at’ têm o sentido de época propícia a realização de alguma coisa, ‘o tempo do *Kwaryp*’/‘os dias do *Kwaryp*’. *At*, então, significa ‘luz’, bem como ‘dia’ período de tempo dia mais noite e ‘dia’ período de tempo contrário à noite, além de ‘tempo’, de fazer alguma coisa⁷⁷. Se causar algum espanto essa forma de agrupar tantos significados sob uma mesma palavra, basta lembrar a etimologia de ‘dia’, *dies*, e de ‘luz’, *lux*. Em relação ao primeiro termo têm-se, como primeiro e segundo significados no ‘Oxford Latin Dictionary’⁷⁸: 1) The period from sunrise to sunset, day; 2) The light of day; daylight (1968, pp. 539). Em relação a *lux*, transcrevo também os dois primeiros significados referidos no já citado dicionário: 1) Light; 2) a. Daylight, b. the mornig light, c. *prima luce* – at daybreak (*Ibid.* pp. 1053). *Dies* e *lux* referem-se mutuamente,

⁷⁷ Menezes Bastos me lembrou, em comunicação pessoal, que existe outra palavra kamayurá que significa ‘época’, *mõe*. Exemplo: *kwariura moẽ*, “época do *Kwaryp*”.

⁷⁸ O editor da versão (1968) a que tive acesso foi G. M. Lee. Durante o texto citarei apenas o ano da edição e a página do trecho em questão.

ambos mantendo, em seu primeiro significado, algo que lhes é próprio, confundindo-se no segundo. É interessante que o quarto significado de *lux* (*Ibid.* pp. 1054) refira-se, exatamente, ao primeiro significado de *dies* (*Ibid.* pp. 539-1054): ‘The period from sunrise to sunset, day’. Ambas as palavras também podem significar um período de tempo referente a alguma atividade: *lux* pode significar ‘as marking a date, containing activities, etc. A Day’ (*Ibid.* 1054); e *dies* ‘A Day (in respect to its events, achievements, etc.)’ ou ‘a particular day of the year; a day marked by a festival or other observance’ (*Ibid.* pp. 539). Não existe, entre os sentidos de *lux*, algum que se compare com o *dies* como significando um período de vinte e quatro horas (terceiro significado da palavra no já referido dicionário) (*Idem*). Em relação aos Kamayurá é interessante observar que não existe a diferenciação *dies/lux*, todos os significados de ambas as palavras latinas estando contidos nos significados da palavra (*at*) kamayurá.

Essa apresentação não esgota meus dados em relação ao tempo kamayurá, mas acredito que é suficiente para a explanação dos ciclos tratados durante o capítulo. Iniciei falando dos ciclos mais curtos, o dia e suas partes, e termino o capítulo com um parágrafo que volta a mencionar ‘*at*’, referindo-me ao ‘tempo do *kwaryp*’. O ciclo anual, que encontra representação no *kwaryp*, foi o último a ser mencionado, pois será o assunto da primeira parte de minhas Considerações Finais, a seguir.

Considerações Finais

Os ritos e as categorias elementares: o tempo kamayurá

Início estas Considerações Finais recapitulando algumas noções fundamentais sobre a forma como o tempo kamayurá vem sendo tratado nesta dissertação. Na Introdução deixei claro que entendo tempo, nos termos de Durkheim (1996), como uma “categoria elementar do entendimento”. Procurei destacar, segundo a definição do autor para categorias elementares, a relação especial que estas mantêm com a sociedade. Tanto as categorias quanto os conceitos são ‘representações coletivas’ e, portanto, sociais. É interessante a forma como Luis Roberto Cardoso de Oliveira⁷⁹ expõe sua compreensão dessas duas noções:

De acordo com a nossa leitura, as categorias fundamentais do entendimento humano são e não são, ao mesmo tempo, o que Durkheim e Mauss chamam de representações coletivas. Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como pontos de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. Neste sentido, as categorias poderiam ser consideradas como representações coletivas de ordem especial; seriam aquelas idéias (ou princípios), às vezes inconscientes, que indicariam os caminhos a serem seguidos pelas representações coletivas:

“... esta noção (de causalidade - LCO) pode ter existido sem que tenha sido expressa: um povo não tem mais necessidade de formular esta idéia do que de enunciar as regras de sua gramática. Tanto em magia, como em religião, como em lingüística, as idéias inconscientes são as que atuam... (Mauss & Hubert, 1971: 128)”.

Além desse aspecto estrutural, digamos assim, da diferença entre as categorias fundamentais e as representações coletivas, aponto para a diferença de ordem semântica entre uma e outra. Durkheim destaca que aquilo que diferencia as categorias fundamentais dos conceitos em geral é o fato de a primeira referenciar uma realidade eminentemente social. Apesar de tanto as categorias fundamentais do entendimento quanto as representações coletivas serem “construídas socialmente”, cabe apenas às primeiras expressar/significar a sociedade mesma que as constrói. Essa significação do social operada pelas categorias elementares do conhecimento, como destaca Luis Roberto

⁷⁹ Texto em <http://br.monografias.com/trabalhos900/tempo-espaco-nuer/tempo-espaco-nuer.shtml>. Visitado em 10/01/2010.

Cardoso de Oliveira, tem um papel fundamental na medida em que são “pontos de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas”.

Os significados das categorias elementares do conhecimento, aquilo que elas comunicam aos seus indivíduos, são retirados da sociedade às quais eles pertencem. Pelo caráter mesmo das categorias elas não poderiam ser, como fica claro no primeiro capítulo dessa dissertação, produto do indivíduo. Ultrapassando-o em generalidade e universalidade, elas só poderiam ser fornecidas a eles pela sociedade em que vivem. A sociedade, para se fazer sentir, precisa pôr-se em movimento, e ela só será um movimento se os indivíduos que dela fazem parte agirem em comum, todos em um estado de espírito semelhante. Esses momentos de movimento da sociedade, como explica Durkheim, são os rituais. É durante os rituais que os indivíduos sentem a sociedade na qual vivem, e, é durante esse sentir que a sociedade comunica suas categorias. É preciso recordar que o ‘dado sensível’ é importante para Durkheim, pois a sociedade só existe nos indivíduos que dela fazem parte; sendo o universo do sensível próprio dos indivíduos – é ele que sente, não a sociedade – fez-se necessário esclarecer de que forma a sociedade se faz sentir nos indivíduos.

Tanto na Introdução (DURKHEIM, 1996. pp. XVII) quanto na Conclusão (*Ibid.* pp. 489), Durkheim utiliza o ‘tempo’ para exemplificar sua tese de que o substrato das categorias elementares do conhecimento é dado pela sociedade, não sendo produzido por uma síntese individual. A eleição de determinados elementos como pontos de referência que permitem reportar momentos ou intervalos específicos não advém das características intrínsecas destes elementos; a eles são atribuídos “valores afetivos diferentes” (*Ibid.* pp. XVIII). Essa atribuição, mais uma vez, é operada pela sociedade: “Não é o meu tempo que é assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização” (*Ibid.* pp. XVII). O que define quais elementos serão tomados como ponto de referência “são os movimentos de concentração e de dispersão da sociedade; de maneira mais geral, são as necessidades periódicas da restauração coletiva” (*Ibid.* pp. 492).

Esse último trecho que cito de Durkheim parece-me muito com a conclusão a que chega Marcel Mauss em seu “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós” (MAUSS, 2003), quando afirma que “a vida social não se mantém no mesmo nível nos diferentes momentos do ano, mas passa por fases sucessivas e regulares de intensidade crescente e decrescente, de repouso e de atividade, de

dispêndio e de reparação” (*Ibid.* pp. 501). Mostrei, no capítulo 2, como essa variação na intensidade da vida social se manifesta na sociedade kamayurá. Como, durante a época da seca, acontecem os rituais intertribais, os cursos⁸⁰, visitas dos turistas⁸¹, etc. e, ao contrário, como a época da chuva se destaca por um período onde a sociedade kamayurá, em seu conjunto, pouco se ‘movimenta’.

É durante a época da seca que acontecem os rituais intertribais da sociedade xinguana. O *Kwaryp*, o ritual, como eu já coloquei, não acontece todos os anos em *Yawaratsingtyp*, mas todos os anos seus moradores participam como convidados em outra aldeia. O *Kwaryp*, ao contrário do *Yawari*, que acontece com apenas duas aldeias participantes (os anfitriões e os convidados), deve ter ao menos três aldeias participando – ouvi relatos de *Kwaryp* que aconteceram com cinco ou mais aldeias. É durante seu transcorrer que a ‘vida social’ da sociedade xinguana – em todas as suas ‘dobras’: xinguesa, xinguense e xinguará⁸² – atinge seu nível máximo de intensidade: tanto seus indivíduos quanto, para além deles, as sociedades, se relacionam. Faz todo o sentido, então, que seja o *Kwaryp* a representação ideal do ciclo anual – adiante falarei sobre o ciclo cerimonial do *Kwaryp* e sua relação com a passagem da estação seca para a estação chuvosa, análise que vai elucidar ainda mais a representação temporal do *Kwaryp*.

⁸⁰ Estes cursos são majoritariamente destinados a formação de indígenas para trabalhar como professores e Agentes Indígenas de Saúde nas aldeias. Além destes também acontecem cursos que oferecem diploma de segundo grau, habilitando o indígena a ingressar em qualquer curso superior do país. São financiados por diversos órgãos – FUNASA, Secretárias de Saúde, Secretárias de Educação, ONG’s.

⁸¹Essas visitas acontecem através de um acordo feito por Kotok e um piloto de avião, dono de pousada na região, que, durante a época da seca, freqüentemente leva turistas para a aldeia. Esse acordo envolveu, em uma fase anterior as visitas, a construção, financiada pelo piloto, do banheiro e do alojamento (ver planta baixa da aldeia, na Apresentação, página 5). Cada turista (a grande maioria sendo estrangeiros) paga R\$500,00 por dia, podendo ficar por no máximo dois dias, cada visita não trazendo mais que cinco pessoas. Kotok e as pessoas de *Yawatsingtyp* gostam das visitas, pois é um meio muito eficaz de ganhar algum dinheiro – efetivamente necessário no mundo xinguano moderno. Kotok, que é quem gerencia o dinheiro da aldeia, precisa sempre gastar muito dinheiro para manter a infra-estrutura de *Yawatsingtyp* (para concertar o trator, comprar câmeras de pneu para a caçamba do trator, óleo e peças para o gerador de eletricidade, comida para pagar os trabalhos de manutenção da aldeia feitos por sua comunidade, etc.); as outras pessoas de *Yawaratsingtyp* têm na visita uma bela oportunidade de vender artesanatos – especialmente porque os estrangeiros pagam mais caro –, ganhando um dinheiro que vai ser essencial para qualquer tratamento de saúde na cidade ou qualquer outro gasto relacionado a despesas domésticas (a compra de utensílios de cozinha, de trabalho na roça, de pesca, etc.).

⁸² Ver Apresentação, página 10.

Antes, no entanto, de prosseguir com minhas considerações sobre o *Kwaryp*, quero apontar para outro aspecto envolvendo esses momentos de intensidade e repouso da vida social kamayurá. Na discussão que faço no segundo capítulo, do por que do dia kamayurá terminar no início e começar no final do crepúsculo, aponto como uma das razões para isso o fato de a sociedade kamayurá estar toda reunida na praça central de *Yawaratsingtyp* exatamente nesse intervalo que marca a passagem do dia para a noite. Todos os donos de casa e aqueles já chefes de família estão reunidos à frente da casa dos homens, fumando. Essa reunião aconteceu todos os dias em que estive em *Yawaratsingtyp*, às vezes com menos participantes, às vezes com pessoas que normalmente não iam até o centro, o fazendo apenas quando algum assunto especial seria discutido. Em pequena escala, então, todos os dias a sociedade kamayurá se reúne na frente da casa dos homens (representada como um todo por cada um dos donos de casa). Além dessa reunião no centro da aldeia esse período é antecedido por reuniões familiares na frente de suas respectivas casas. Mães e pais, filhos, avôs e avós, todos se reúnem na periferia do círculo central da aldeia para conversar. Quando os mais velhos se dirigem para o centro, as reuniões na periferia continuam, terminando, estas últimas, sempre antes de os donos das casas retornarem para suas moradas. A passagem de um dia para outro, então, é marcada por esse momento de intensidade máxima diária na vida social kamayurá.

O Kwaryp e a passagem do tempo

Na descrição dos dados sobre o tempo kamayurá, diversas vezes eu me referi à passagem do tempo: na descrição da utilização do movimento do sol como ‘relógio’; nos comentários sobre a passagem de um dia para o outro – durante o crepúsculo ; no movimento da via láctea e das *ieutata’y* – ‘estrela grande’ – na passagem da noite; na representação da passagem do ano através de *kwaryp* e sua relação com as chuvas. Dos vários significados do lexema ‘passagem’ aquele que tenho em mente é o de “mudança, transição”. A este também se relaciona o de “ponto de ligação, comunicação, passo, passadouro”⁸³, especialmente – e está claro – quando falo do crepúsculo como o momento de transição de um dia para o outro. Mas este segundo significado que tenho em mente também se relaciona ao *Kwaryp* como

⁸³ Do dicionário Houaiss (2001).

representação do ano, e este será o ponto principal deste segundo ‘tema’ dessas Considerações Finais.

Esse ‘tema’ da passagem do tempo é especialmente interessante, pois a partir dele posso construir algumas comparações entre a forma como a sociedade kamayurá pensa a passagem do tempo e a forma como o faz a sociedade nacional. Sobre o tempo “na cultura europeu-americana e nas culturas semelhantes“, escreve Kagame (1975):

“é considerado quase como entidade paralela aos Existentes, caminhando de certa maneira em harmonia com eles. Empregamos o tempo, no sentido de que o aproveitamos para realizar esta ou aquela ação. Perdemos-lo, quando afrouxamos o esforço e ficamos um momento em repouso. Nesse último caso, podemos recuperá-lo intensificando o esforço. É até um valor que podemos permutar: <tempo é dinheiro>, costumamos dizer. Essas expressões indicam uma concepção exata, obsessiva e inquietante do tempo” (KAGAME, 1975, pp. 114-115).

A própria palavra ‘Tempo’ é expressão dessa “concepção exata” do tempo⁸⁴. A constante preocupação científica – seja em física, antropologia, psicologia, matemática – com o tema também atesta essa ‘obsessão’. O relógio fornece o movimento constante do tempo, é através de seu tempo que todos os outros vão ser conjugados, um tempo constante, único, universal⁸⁵. Não é o caso da cultura kamayurá, seu tempo se parece mais com aquilo que Kagame fala sobre a concepção de tempo *bantu*:

“é uma entidade incolor, indiferente, enquanto um fato concreto não sobrevém para marcá-lo, selá-lo. Esse evento pode ser a ação do Pré-existente, do Homem, do Animal, ou um fenômeno da natureza (terremoto, aparecimento de um cometa, eclipse do sol, acidente provocado pelo raio, inundação, período de seca, etc.). Assim que irrompe a ação ou o evento, o tempo é marcado, selado, individualizado, tirado do anonimato, e se torna tempo desse evento” (1975, pp. 115).

⁸⁴ Sobre a história do significado da palavra ‘tempo’ na Grécia – sociedade responsável por boa parte de nossas atuais concepções de tempo – ver “O Tempo no pensamento grego” de G. E. R. Lloyd (1975, pp. 136-175).

⁸⁵ Deixo claro que o ‘ocidente’ a que se refere Kagame – mesmo que se referindo a ele por “na cultura europeu-americana e nas culturas semelhantes” – desconsidera de seu paradigma as culturas populares ocidentais sendo, basicamente, o ‘ocidente oficial’, tipicamente da ciência.

É nesse sentido que atento para o fato de o tempo kamayurá encontrar sua representação ideal nos momentos de passagem de um estado para outro. Enquanto as Plêiades⁸⁶ não aparecem no céu do Alto-Xignu não é ‘tempo de *Yawari*’ (*Yawarimoë*): as Plêiades marcam uma mudança de estado. Enquanto a luz do sol – a luz do dia – não se esvai no crepúsculo é o mesmo dia que passa: é a mudança na luz que constrói a passagem de um dia para outro. O tempo que antecede a caída da chuva é o tempo de *kwaryp*, depois que a chuva para é tempo de *kwaryp*.

Em minhas entrevistas já apareceu, quando pergunto sobre ‘ano’, a relação entre a estação da seca e a estação da chuva na representação do mesmo. Chico, quando me explica como sabem que um ano terminou e que outro começou, me fala sobre a chuva: quando ela começar a cair, o ano está terminando, quando ela parar de cair, outro ano começou. Kanapy, quando me traduz ‘ano’, vai além, ele diz *kwaryp yyp*:

(Kanapy) -Ano mesmo é, *kwaryp yyp*...

(Diego) -*Kwaryp yyp*...

(Kanapy)-Isso, *kwaryp* agora né, setem...é, esse ano agora né, *kwaryp*. No outro ano é *yyp*, ai na época da chuva.

Takumã é categórico quando diz que entre os Kamayurá só existe uma estação, *amary*, ‘época da chuva’. O verão, diz ele, não tem nome não, “isso é coisa de caraíba”. Dai que me parece pouco provável que ‘*kwaryp yyp*’ seja uma referência à soma das duas estações, não deixando de ser uma forma de referenciar a unidade ‘anual’. Aquilo que serve como substrato para essa representação é a imagem da passagem da ‘estação seca’ – *kwaryp* – para ‘estação chuvosa’ – *yyp*. A utilização apenas do lexema *kwaryp* como tradução para ano⁸⁷ é especialmente interessante, pois o ciclo cerimonial do *Kwaryp* parece representar, entre outras coisas, a passagem da estação seca para a estação chuvosa. Para explicar essa afirmação faço uma breve exposição de alguns aspectos do referido ciclo – conforme Agostinho (1974b). Essa exposição não tem o objetivo de descrever o *Kwaryp* em todos os seus significados, abordarei apenas aquilo que interessa a essa dissertação.

O *Kwaryp* é sempre celebrado em homenagem a algum morto de família de *morerekwat* (‘chefe da aldeia’). As celebrações que os

⁸⁶ As Plêiades são popularmente identificadas, na sociedade nacional, como o Sete-Estrela. Em astronomia, são identificadas pelo nome de ‘aglomerado estelar M45’.

⁸⁷ Essa utilização generalizada da palavra é atestada tanto pelo fato de Saelzer e Seki traduzirem ‘ano’ por *kwaryp*, quanto pelo fato de a grande maioria das vezes que pedia uma tradução para ‘ano’ a resposta que recebia era, apenas, *kwaryp*.

Kamayurá chamam de ‘o *Kwaryp*’ acontecem, durante mais ou menos duas semanas, no final do mês de agosto, especialmente no mês de setembro. É ao final dessas duas semanas que acontece o clímax da festa, momento em que as aldeias visitantes também participam das atividades rituais. Aquilo que chamo, junto com Agostinho (1974b, pp. 45), de o ‘ciclo do *Kwaryp*’, são as atividades que devem ser desempenhadas, durante quase o ano todo, para que seja possível a realização do *Kwaryp* em setembro. Por causa dessa organização – a época de *Kwaryp* sendo em setembro, e a necessidade da realização de outras atividades em épocas determinadas – normalmente um longo período decorre entre a morte da pessoa e o *Kwaryp* que irá homenageá-la. Uma das razões para a existência desse grande lapso de tempo entre a morte e o *Kwaryp* é o fato de a família do morto ser responsável pela alimentação de todos os participantes da festa, em todas as atividades relacionadas ao ciclo. Se a família do morto não possui roças grandes o suficiente para a provisão de alimentos para a festa, esperam o próximo ano, e assim sucessivamente, até que a família amplie suas roças e aceite prover um *Kwaryp*. Outra razão seria a necessidade de, durante o *Kwaryp*, certa quantidade de pequi ser consumido. Se não houver pequi guardado em quantidade suficiente, de uma maneira específica, o *Kwaryp* também não pode ser realizado. São diversas as atividades arroladas durante o ‘ciclo do *Kwaryp*’, elas se iniciam ainda na época de chuva, já nos seus meses finais, se estendem até seu término e seguem, durante toda a estação da seca, até culminar ‘no *Kwaryp*’, no último mês da estação. Interessam-me desse ciclo, especialmente, as atividades relacionadas aos alimentos que são consumidos durante o *Kwaryp*: o pequi, o polvilho e o peixe. Esclareço o porquê desse interesse após tratar de cada uma delas.

O pequi, que é consumido durante o *Kwaryp*, é processado em um ambiente ritual: não basta que qualquer pequi esteja armazenado para que seja consumido durante a festa, é necessário que o tenha sido durante o ritual. O ritual de armazenagem do pequi, com alguns dias de duração, deve acontecer quando a fruta começa a cair da árvore, no mês que antecede o final das chuvas, em março. Tanto a coleta da fruta quanto a retirada e preparo da polpa, são feitas em ambiente ritual⁸⁸ por

⁸⁸ Antes da colheita do pequi o ‘organizador’ do *Kwaryp* deve requerer aos proprietários das árvores de pequis que não recolham os frutos por alguns dias, deixando-os acumular no chão. Passado esse período os habitantes da aldeia vão recolher os pequis e depositá-los na frente da casa das flautas, local onde ele será descascado e raspado. É de se destacar que esse trabalho de descascamento e raspagem do pequi é feito por um grupo de mulheres da aldeia, ali mesmo a frente da casa das flautas, em um ambiente que, cotidianamente, é vetado a elas. O

cozimento do pequi raspado é feito na casa do ‘organizador’ do *Kwaryp*, sob os cuidados da

participantes de várias casas da aldeia. Depois de pronta, a polpa da fruta será armazenada em silos que serão submersos na lagoa *Mawaiaka* até o momento do consumo durante o *Kwaryp*, vários meses depois, em setembro. Não havendo essa provisão de pequi não se pode realizar *Kwaryp*. Quero lembrar que na entrevista em que Kotok me fala dos meses de chuva ele, espontaneamente, os relaciona ao pequi, dizendo que “a chuva para um pouquinho em novembro, pro pequi cair em março”.

O polvilho que é utilizado para a produção de beiju e mingau durante a festa não é, ao menos não no nível em que é o pequi, processado em ambiente ritual. Penso existir algumas atividades rituais que devem ser desempenhadas em relação a isto. Não posso atestá-las, pois sobre isso Agostinho (1974b) não nos oferece muito material e os dados que obtive em campo se relacionam especificamente à colheita para a alimentação de um *Yawari*, e não de um *Kwaryp*⁸⁹. A colheita da mandioca se inicia logo após o término das chuvas, podendo ser colhida antes, nos dias de sol, caso haja necessidade de polvilho. Agostinho (1974b, pp. 41), baseando-se em dados de Robert Carneiro (1961, pp. 48-49 *apud* AGOSTINHO, 1974b), afirma que já por meados de julho existe polvilho armazenado em quantidade suficiente para a realização do *Kwaryp*. Não é antes de setembro, no entanto, que ele de fato acontecerá. Destaco, memorando minha descrição sobre o processo de produção do polvilho, que o manejo em larga escala da mandioca, esse que produz o excedente que vai ser consumido durante a festa, só pode acontecer durante os meses de seca mais intensa, devido à necessidade do sol forte e constante para a secagem do polvilho.

O peixe consumido durante a festa, assim como o pequi, é “coletado” – pescado – de maneira ritual⁹⁰. Todo o peixe consumido é

esposa deste. Após cozida a massa de pequi resultante do processo, ela é levada de volta a casa das flautas e seu armazenamento é feito pelos homens que, posteriormente, irão mergulhar o recipiente cheio de pequi sob a água (AGOSTINHO 1974b, pp.65-67).

⁸⁹ Em relação ao que observei em minha última visita de campo, referente ao *Yawari*, era necessário pedir permissão, com danças e cantos, ao dono da roça para iniciar a colheita da mandioca. A colheita em si, e também o processamento da mandioca, ocorrendo sem nenhuma regra ritual

⁹⁰ São diversas as restrições e atividades que devem ser desempenhadas para a pescaria que fornece peixe ao *Kwaryp*. A rede utilizada para o encurralamento dos peixes, tradicionalmente feita de embira, deve ser preparada através de uma “fórmula mágica invocadora de *Ayanama*” (AGOSTINHO, 1974b, pp.70), personagem mítico que preparou a rede na pescaria do ‘primeiro’ *Kwaryp*. Antes da pescaria de fato acontecer, no local escolhido para tanto, os Kamayurá “tal como mandam os gêmeos (sol e lua), dançam à noite, gritando e com fachos de capim aceso” (*Idem*), procedimento que visa afastar as araias e mordidas de jacarés. Em relação as interdições cito o fato de as mulheres menstruadas não poderem acompanhar os

fornecido por uma pescaria coletiva que acontece alguns dias antes do início das tais duas semanas que são, propriamente, o *Kwaryp*. A técnica utilizada durante essa pescaria é a única que propicia uma grande quantidade de peixes em poucos dias de trabalho. Para que seja possível desempenhá-la é necessário que as águas dos córregos e rios estejam em seu nível mínimo, tornando viável o encurralamento dos peixes e a posterior intoxicação dos mesmos por meio do cipó Timbó. Agostinho (1974b, pp. 41), ao se perguntar sobre a razão de o *Kwaryp* acontecer no mês de setembro, oferece como resposta esse fato: a única técnica de pescaria em larga escala só poder ser desempenhada durante o último mês da estação seca.

São essas as três matérias primas que fornecem alimento para os participantes do *Kwaryp*. Todas as três são necessárias para a realização do *Kwaryp*, mas de maneiras diferentes. O pequi consumido durante a festa, apesar de o ser em uma quantidade considerável, não é o alimento que ‘mata’ a fome dos participantes, essa função é exercida pelo polvilho e pelo peixe. Por outro lado os alimentos que ‘adiam’ a realização de um *Kwaryp* são o pequi e o polvilho. A família do morto, ao ser consultada sobre a realização de um *Kwaryp*, irá, antes de aceitar, avaliar se suas roças de mandioca serão suficientes para prover todo o polvilho necessário, se sim, os preparativos para o *Kwaryp* se iniciam. Por outro lado, se não existe a provisão de pequi, e alguém morre depois da época de colheita, há que se esperar até a próxima época das chuvas, mesmo que a família do morto consiga produzir polvilho suficiente. O peixe, também muito consumido durante a festa, exatamente por ser pescado apenas alguns dias antes do *Kwaryp* de fato começar, não impede que as atividades relacionadas com a organização do rito se iniciem meses antes da pescaria com o Timbó. Ressalto que o fornecimento de alimento por parte da aldeia anfitriã é o aspecto central na avaliação da hospitalidade propiciada por esta às tribos visitantes. Uma ração escassa de alimento inevitavelmente irá aflorar sentimentos hostis nas aldeias visitantes, levando-os a externar seu descontentamento rotulando a aldeia hospedeira de avara, mesquinha, qualidade das mais execráveis em todo o Alto Xingu.

Cada um dos três alimentos consumidos durante o *Kwaryp* representa diferentes períodos do ciclo anual kamayurá. O polvilho, produto da mandioca que só pode ser processada – em larga escala –

homens na pescaria, devido ao forte cheiro que expelem que assusta os peixes, mesma razão pela qual os homens que tiveram relações sexuais a pouco tempo também não podem participar da pescaria.

durante os meses de seca mais severa; o pequi, colhido especialmente para a realização do *Kwaryp*, especificamente no início da safra, no último mês das chuvas⁹¹ e; o peixe, que só pode ser pescado em larga escala já no último mês da estação seca, na iminência das chuvas começarem. É especialmente significativo o fato de tanto o pequi quanto o peixe serem identificados, para além de com esta ou aquela estação, com o momento de passagem de uma para outra, e vice-versa.

Não é por acaso que Agostinho, nos últimos parágrafos de seu brilhante estudo, volte a se perguntar sobre a razão para que o *Kwaryp* seja realizado no último mês da seca: essa razão se relaciona estreitamente com aquilo a que corresponde o *Kwaryp*: “um recriar simbólico do cosmos xinguano, cujas características sociais básicas se expressam pela própria estrutura e conteúdo mítico da festa, recriar esse em que as forças disruptivas da morte e da desintegração social se vencem, e a partir do qual nova vida ressurgem, num estuar de vitalidade” (AGOSTINHO, 1974b, pp. 156). O cosmos xinguano foi criado exatamente por uma passagem primordial – uma série delas, narradas nos mitos kamayurá (me ocuparei de algumas adiante) –, e é por isso que “a esse recriar corresponde também a *passagem* de um *status* anterior a um posterior, e isso anda na raiz de que alguém, querendo-o, se possa casar por ocasião do *Kwarip*; de que se liberte a moça reclusa; de que se levante o luto aos parentes do morto, e de que se acabe a tristeza” (*Idem*). Fica clara, então, a razão da data do *Kwaryp*: “realizar-se ele no fim da seca e princípio das águas. Isto é, no preciso momento em que o ciclo ecológico da cultura xinguana recomeça” (*Idem*).

A Morte e a passagem do tempo

Na terceira parte de minhas Considerações Finais abordarei brevemente como a mitologia kamayurá, mais especificamente o mito do primeiro *Kwaryp* e o mito de *Harawi* relacionam-se com o tempo e com a idéia de passagem. Antes de escrever especificamente sobre estes mitos, destaco algumas idéias apresentadas por Edmund Leach no último capítulo de “Repensando a Antropologia” (1974) que, a meu ver, melhor delinham como a noção de passagem e a mitologia (que tematiza sobre a primeira) se relacionam com tempo.

⁹¹ Há que se levar em consideração o fato de o pequi continuar a cair até o mês de junho, já em plena época da seca.

Quero deixar claro que utilizo o texto de Leach mesmo que discordando dele, em alguns pontos. As idéias apresentadas aqui se configuram na minha maneira de entender o texto de Leach, a forma mais profícua de lê-lo, tendo em vista os objetos dessa dissertação. Não farei uma crítica expressa a estes pontos em que discordo de Leach, pois acredito que a própria concepção de tempo kamayurá se oferece como crítica a algumas dessas idéias⁹².

Leach inicia sua análise nesse último capítulo, intitulado “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”, a partir de uma problematização sobre a tradução da palavra ‘*time*’ para a língua Kachin. A partir dessa problematização, ele chega à seguinte questão: “como chegamos a ter uma categoria verbal como *time*? Como isto se prende às nossas experiências cotidianas?” (LEACH, 1974, pp. 192). Sumariamente, são dois os tipos de experiências relacionadas ao conceito de tempo⁹³: de “que certos fenômenos se repetem” e; de “que as mudanças da vida são irreversíveis” (*Ibid.* pp. 193). A noção de que as coisas se repetem está estreitamente relacionada com a mensuração do tempo; a noção de irreversibilidade, por sua vez, se relaciona com as experiências das “coisas vivas” que “nascem, crescem e morrem” (*Idem*). Esse segundo tipo de experiência, por asseverar a morte de todos os seres vivos, seria responsável por um enorme medo psicológico. As religiões, então, para darem conta de sanar esse medo, operam uma equação entre o dois tipos de experiência, submetendo a experiência do irreversível àquela das coisas que se repetem, fazendo-nos crer que a morte sucede à vida e que a vida sucede à morte.

Para continuar sua análise, Leach se ocupa das diferentes metáforas que expressam as diferentes formas com que a sociedade moderna e as sociedades “primitivas” expressam essa relação entre as duas experiências relacionadas com o tempo. O autor toma como certo que “as pessoas tendem, de fato, a pensar no tempo como algo que em última análise se repete; isto se aplica igualmente aos aborígenes australianos, aos antigos gregos, e aos modernos astrônomos

⁹² O texto de Leach é um tanto confuso na delimitação das sociedades à que se referem suas afirmações. Por essa razão minhas principais críticas se dirigem ao caráter generalizante de tais afirmações. Sendo assim o tratamento do texto nessa dissertação procurou delimitá-la, em boa parte, à sociedade grega. As características que exponho sobre a sociedade kamayurá se oferecem, conforme delimitado abaixo, como um contraponto ao texto de Leach, em si contendo as suas pretensões generalizantes.

⁹³ Passo a usar ‘tempo’ ao invés de ‘*time*’, pois, como analisarei adiante, nas críticas a Leach, o autor indica que isso que ele acerta sobre ‘*time*’ é também verdade em todas as culturas, “no mundo inteiro” (*Idem*).

matemáticos” (*Ibid.* pp. 194). A expressão dessa concepção através da idéia de ciclicidade – uma metáfora geométrica – dá conta da forma moderna de pensar o tempo, mas, segundo o autor, é erroneamente atribuída à forma como o fazem as sociedades “primitivas”. À idéia de ciclicidade, além do fato do tempo se repetir, relaciona-se à idéia de que o tempo está sempre avançando – “o tempo, diz Whitehead, é a pura sucessão de durações de épocas: ele segue e segue” (*Ibid.* pp. 193). Este último aspecto está ausente na forma como as culturas ditas “primitivas” – as culturas tradicionais em geral – entenderiam o tempo; para elas não há sentido em um tempo que esteja sempre adiante. A metáfora ideal, neste caso, seria a do pêndulo – “o tempo é experimentado como algo descontínuo, uma repetição de inversões repetidas, uma seqüência de oscilações entre opostos polares, dia e noite, inverno e verão, seca e cheia, velhice e juventude, vida e morte” (*Ibid.* pp. 195). No entanto a metáfora do pêndulo está ausente nas sociedades “primitivas”, nelas as metáforas usadas seriam de “uma natureza muito mais doméstica: o vômito, por exemplo, ou as oscilações da lançadeira de um tecelão, a seqüência das atividades agrícolas” (*Idem*). Para estas concepções “o corpo e o túmulo são simplesmente residências temporárias e alternadas para a essência da vida” (*Idem*).

É bastante interessante a subsunção de todas as experiências temporais a dois tipos básicos de experiência, a da repetição e a da irreversibilidade. Essa me parece ser uma forma interessante de entender a questão, especialmente pelos dados que tenho sobre os Kamayurá. Apesar disso, no entanto, penso que na forma kamayurá de pensar o tempo estes dois tipos de experiência se relacionam de maneira bastante diversa do que a concebida por Leach como universal. Leach argumenta que o equacionamento dos dois tipos de experiência pela religião tem como força motriz o “medo psicológico” da morte, e que, em última instância, esta seria a razão para a crença na re-encarnação. Na mitologia kamayurá, em pelo menos dois momentos, fica muito claro a impossibilidade da re-encarnação e a necessidade mesma dos mortos continuarem mortos. Nos parágrafos seguintes apresento os mitos que se relacionam a essa questão.

Os primeiros mitos que irei comentar falam sobre os primeiros *Kwaryp*. *Mavutsinin* é o demiurgo kamayurá, dono do *Morená* (centro do universo), avô de *Kwat* (sol) e *Iay* (lua). O primeiro *Kwaryp* aconteceu por ocasião de uma promessa que *Mavutsinin* fez durante um acordo com o *Iawat* (onça). *Mavutsinin* foi pegar corda de arco na floresta, domínio de *Iawat* que, ao vê-la sendo surrupiada, se preparou

para flechar *Mavutsinin*. O demiurgo então, precavido, pediu que *Iawat* não o flechasse prometendo-o suas filhas para casamento. De volta ao *Morená* nenhuma das filhas de *Mavutsinin* aceitou se casar com a onça, todas estavam com medo de serem comidas pela futura sogra – a mãe da onça. É então que acontece o primeiro *Kwaryp*. *Mavutsinin*, necessitando cumprir sua promessa, vai ao mato e corta seis troncos de *Kwaryp*. Os enfeita: “*Mavutsini(n)* ficou pintando os paus, fazendo *Kwaryp*, gente. Quando acabou, ficou rezando. Aí o *Kwarip* virou, ficou igual a gente” (AGOSTINHO 1974a, pp. 43). Depois que os *Kwaryp* viraram gente (mulheres), *Mavutsinin* as mandou para a aldeia da onça, para casarem com ela. Na aldeia das onças, em um dia em que todos tinham saído para caçar, apenas uma das mulheres criadas por *Mavutsinin* tinha ficado na aldeia, cuidando da sogra. Enquanto tirava piolho da onça, a mulher, ao comer os piolhos, se engasgou com os pelos e teve que cuspir, fazendo a velha onça pensar que a mulher estava com nojo de seus piolhos. Enfurecida a onça mata a mulher. Ao voltar à aldeia o marido encontra sua mulher morta e chama seus avôs para ajudar a enterrá-la. Um de seus avôs, a formiga, antes de fechar o buraco em que estava a mulher entra no seu corpo pelo ânus e tira, lá de dentro, dois meninos, *Kwat* e *Iay*. Os meninos cresceram achando que uma das irmãs de sua mãe era sua verdadeira mãe. Durante uma brincadeira em que cassavam passarinhos, um desses passarinhos contou aos meninos que eles não sabiam quem era a mãe deles, que ela já estava morta. Tendo descoberto a verdade, os meninos foram falar com seu pai e sua tia para lhes perguntar onde estava enterrada sua mãe. Foram chorando desenterrá-la e tentaram trazê-la à vida, abraçando-a e beijando-a, não conseguiram. Foram então para o *Morená*, perguntar a *Mavutsinin* o que fazer. O avô disse aos meninos que fariam um *Kwaryp* para a mãe deles, no que eles perguntaram: ““Será que esse *Kwarip* vai virar?” “Não. Não vai virar mais, é só para lembrar sua mãe”, disse *Mavutsini(n)*. E ensinou a fazer *Kwarip*. Depois, convidaram outra tribo, todas as tribos vieram lá, para a festa” (*Ibid.* pp. 46).

Em outro mito do livro de Agostinho (1974a, pp. 57) – ‘*Mavutsini(n)* tenta ressuscitar filhos seus’ – *Mavutsinin* tenta por duas vezes “refazer um filho morto, com um pau que pintou e enfeitou” (*Idem*). O processo é interrompido as duas vezes por causa de um filho vivo de *Mavutsinin* que olhou para os paus enquanto ainda estavam em processo de transformação. *Mavutsinin* então “disse ao filho [que olhou] que fazia assim para que ele também ressuscitasse depois de morto. Como ele tinha olhado, agora não podia mais ressuscitar gente por esse

processo” (*Idem*). É interessante a nota de rodapé que subscreve esse mito: “Recorde-se a tentativa falha de *Kwat* e *Yai* ao desenterrar a mãe e tentar trazê-la de volta à vida e o caráter comemorativo que passou então a ter o *Kwarip*” (*Idem*). Em ‘Xingu: os índios e seus mitos’ (VILLAS BOAS, 1970) encontramos outra versão do mito sobre o primeiro *Kwaryp* – “O primeiro “*Quarup*”, a festa os mortos” (*Ibid.* pp. 57). Irei muito resumidamente relatá-lo. Ele começa: “*Mavutsinin* queria que os seus mortos voltassem à vida” (*Idem*). E então conta como *Mavutsinin* vai à mata para cortar os paus de *Kwaryp* que irão, após dias de cantos e rezas, virarem (sic) gente. Durante alguns dias *Mavutsinin* canta e reza em volta dos *Kwaryp*. Seu povo, na primeira noite, quis chorar os troncos e *Mavutsinin* não deixou, “os *quarup*, iam virar gente, e por isso não podiam ser chorados” (*Ibid.* 58). Todos então foram proibidos de verem os troncos, *Mavutsinin* ordenou que todos fechassem suas portas e esperassem sua ordem para sair. Quando os ‘*Quarup*’ já tinham tomado forma de gente, *Mavutsinin* ordenou que aqueles que não tivessem tido relações sexuais nos últimos dias viessem para junto deles para animá-los. No último momento, exitando, um homem que havia se relacionado sexualmente há poucos dias olhou para os ‘*Quarup*’, no exato momento os ‘*Quarup*’ voltaram à forma de madeira. *Mavutsinin* então falou: “O que eu queria era fazer os mortos viverem de novo. Se o que deitou com mulher não tivesse saído de casa, os *quarup* teriam virado gente, os mortos voltariam a viver toda vez que se fizesse *quarup*. *Mavutsinin*, depois de zangar, sentenciou: “*Está bem. Agora vai ser sempre assim. Os mortos não reviverão mais quando se fizer *quarup*. Agora vai ser só festa*” (VILLAS BOAS, 1970, pp. 59).

Outro mito que trata da questão da morte e da relação entre vivos e mortos é a história de *Harawi* e seu amigo. Não irei contar a história inteira, apenas relatarei os acontecimentos que interessam a esta dissertação. *Harawi* e seu companheiro tinham combinado que o primeiro a falecer iria voltar para levar o amigo para o céu. Depois de alguns dias da morte do amigo de *Harawi*, este voltou e levou-o para o céu. No céu, *Harawi* ajudou seu amigo e outros espíritos de mortos a seguirem pelo caminho das almas até a aldeia celeste. Ao chegar à aldeia celeste, *Harawi* ajudou seu amigo e seus companheiros na guerra contra os pássaros. Os pássaros machucavam as almas e as davam ao grande gavião de duas cabeças e a um gavião-real, responsáveis por sustentar o firmamento, separado da terra. Durante a luta, *Harawi* lutou bravamente e, com a ajuda de pinturas e sua música, estava começando a ganhar a guerra contra os pássaros. Quando estava já terminando com os pássaros,

Harawì pergunta a seu amigo se ele deveria matar também o grande gavião-real, “mas o companheiro não deixou, porque se matasse o gavião o céu desabava. “Este céu é dele, do gavião” (AGOSTINHO, 1974a, pp. 79). Percebam que a morte do gavião significa o fim da morte na aldeia celeste. Como eu já comentei no segundo capítulo dessa dissertação, depois da morte, a alma dos Kamayurá vaga pela Via Láctea até chegar à aldeia do céu. Lá é constante a guerra com os pássaros vassallos do grande gavião – “quando passarinho mata a alma, aí acabou, não tem mais” (*Idem*). Depois dessa morte no céu não há mais morte, acabou, “não tem mais” vida, “não tem mais” morte, “não tem mais” passagem. A morte do grande gavião sustaria a morte das almas, mas a queda do firmamento sustaria o universo.

Ficou claro, pelas explicações que fiz nas páginas acima, que a mitologia kamayurá não justifica uma crença na reencarnação, pelo contrário, ela atesta a impossibilidade da reencarnação, explicando porque ela não pode ser praticada e o que aconteceria se acaso o fosse. Tendo isso em mente, chamo atenção para o fato de que se toda a mitologia sobre reencarnação tematiza sobre o tempo – como afirma Leach (1974, pp. 196) –, a mitologia sobre a morte também o faz. Recapitulo para avançar. A equação das duas experiências temporais primordiais – a repetição e a irreversibilidade – é concebida por Leach como ancorada no medo psicológico – individual – da morte. A partir dessa força motriz, os sistemas religiosos, “no mundo todo”, teriam concebido sistemas (cosmologias) que, identificando um tipo de experiência temporal ao outro, “encerram o repúdio à “realidade” da morte” (*Ibid.* pp. 193). Uma das formas mais usuais de “negar a morte” é “simplesmente afirmar que a morte e o nascimento são a mesma coisa – que o nascimento se segue à morte, assim como a morte se segue ao nascimento” (*Idem*). Nesse caso, sempre segundo Leach, é dada uma clara primazia para a experiência da repetição. Meu modo de entender o tempo kamayurá me leva a crer que eles, ao contrário do que diz Leach, expressam igualmente em sua mitologia ambos os tipos de experiências temporais.

Isso fica claro nos mitos comentados acima. Primeiramente – de forma clara –, eles atestam a irreversibilidade da morte. Isso em dois sentidos: por um lado não é possível, através do *Kwaryp*, trazer um morto de volta à vida na terra; por outro não é possível, no céu, sustar a morte definitiva da alma kamayurá, pois isso acarretaria o colapso do universo. Mas, os mitos também expressam – de forma mais velada – a repetição quando atestam a continuidade da sociedade kamayurá. Esse

segundo ponto pode ser percebido, no mito sobre os dois amigos, quando o amigo morto impede o amigo vivo de matar o grande gavião que segura o céu e; nos mitos do primeiro *Kwaryp*, no fato de os meninos *Kwat* e *Iay* serem obrigados a fazer alguma coisa em relação à mãe morta: depois de a desenterrarem e tentarem, por meio de abraços e beijos, trazê-la de volta à vida, tendo insucesso na empreitada, mudam-se com o corpo da mãe para o *Morená* – aldeia de seu avô *Mavutsinin* – partindo donde estavam, a aldeia de seu pai, a onça. A mudança de residência não é por acaso: foi a avó paterna deles quem matou sua mãe, devidamente vingada quando os meninos souberam a verdade. Estariam eles sem casa para morar não fosse o avô os acolher, tinham matado a mãe de seu pai. Outro ponto que atesta a necessidade de se fazer algo que permita a vida na terra continuar é a insistência de *Mavutsinin* em realizar este primeiro *Kwaryp* “só pra lembrar”: “Aí, *Mavutsini(n)* mandou *pareat* [“convidador”] para chamar outra tribo. Aí esses dois meninos estão tomando conta do *KwarÏp*. A tribo convidada não quis vir. Depois *Mavutsini(n)* mandou chamar outra tribo. E a tribo não quis vir. Aí ele mandou convidar outra tribo, aí ela veio e fizeram festa” (AGOSTINHO, 1974a. pp. 46). Não fosse tudo isso suficiente transcrevo a seguir um trecho do comentário de Ordep Serra sobre a temática discutida nesse parágrafo:

O grande gavião que não pode ser vulnerado encarna uma necessidade: se a ave que extingue as almas fosse atingida – ou seja, se a morte **definitiva** fosse suprimida – ocorreria uma catástrofe cósmica.

Conclui-se: por mais que a comprometa, a morte é necessária à ordem do mundo. Esta ordem se renova – se atualiza – no rito fúnebre do quarupe, segundo bem mostrou Agostinho (1974b). A *poiésis* cosmo-lógica e cosmo-política do mundo xinguano recorre às cifras da morte (TRINDADE-SERRA, 2006, pp. 55).

Toda a explanação de Leach que apresentei até o momento tem como objetivo, no texto do autor, ensejar uma análise sobre o porquê de Cronos (personagem mitológico) ser identificado a Crono (tempo) na Grécia antiga. Por essa razão considero que aquilo que afirma Leach refere-se, apesar do próprio autor algumas vezes alargar seus horizontes, especialmente à cultura grega. Sobre a doutrina da transmigração de almas na Grécia antiga, Lloyd (1975) esclarece que “o fato de a alma ser chamada ao renascimento é considerado como uma desgraça. O ciclo dos renascimentos denominava-se *kyklos barypenthês*, o ciclo da aflição.

O sábio procura, e espera alcançá-lo como recompensa de uma série de vidas santas, a libertação do ciclo dos renascimentos, quando, à semelhança dos deuses, possuirá não simplesmente a imortalidade, mas uma imortalidade *imutável*” (LLOYD 1975, pp. 145). Tanto na Grécia antiga quanto em *Yawaratsingtyp* as mitologias sobre morte ou renascimento lidam com as idéias de repetição e irreversibilidade. A continuidade da vida, na repetição, é atestada em ambas as culturas. Na cultura grega a repetição do nascimento/morte é caminho para o indivíduo se colocar fora do tempo. A vida segue a morte até o momento em que, sublime, o indivíduo se desliga do ciclo da aflição, deixando de viver e de morrer, mas conservado em sua constituição individual, sendo ainda ‘ser’.

Irreversibilidade e repetição se relacionam de maneira diferente na morte kamayurá. Em *Yawaratsingtyp*, continua-se vivo após a morte exatamente por ainda poder-se morrer. Continua-se vivo porém, ao contrário da vida que sucede a morte, na sociedade kamayurá “o falecido, na sua passagem, é feito alguém que depereceu e já não pode recuperar-se vivo – como antes, no que (só) desfalecia –; mas ainda não se acha perempto. Tem, pois, uma existência que a própria perecibilidade aproxima da vida” (TRINDADE-SERRA, 2006, pp. 58). Uma vida com vitalidade diminuída, reduzida. O mundo onde vivem as almas, na aldeia celeste, “é quente e seco... Um espaço estéril, de guerra contínua” (*Ibid.* pp. 95). Guerra contra os passarinhos que levam as almas para o grande gavião devorador de almas-sustentáculo do firmamento. É revelador que “lá em cima há céu, só que sem buraco como o da terra, e ninguém nasce ou morre” (AGOSTINHO, 1974b, pp. 55). Na morte terrena é por um buraco, no final da via láctea – *İwakakape* (AGOSTINHO, 1974b, pp. 80), o ‘caminho das almas’ –, que as almas passam para a aldeia celeste. Tal buraco não existe no céu da aldeia celeste, a passagem da morte à aniquilação, no céu, acontece por outro buraco, o ânus do grande gavião. Transformada em fezes ‘dos deuses’ as almas não existem mais, aniquilam-se, nulificadas, por completo, nada conservando da vitalidade que ainda marcava uma individualidade.

Desse aniquilamento – refeição – depende a continuidade do cosmos kamayurá. Lembro que *Harawí* (personagem principal de um dos mitos que relato no início desta parte, página 104) inquiriu seu amigo sobre a morte do grande gavião e “o companheiro não deixou, porque se matasse o gavião o céu desabava” (AGOSTINHO, 1974a, pp. 79). Na cultura grega a irreversibilidade da morte é precedida por uma

nova vida e assim sucessivamente até que, como os deuses, o indivíduo escapa do “ciclo das aflições”. Fora do tempo, sublime, o indivíduo conserva sua individualidade sem mais submetê-la a mudanças (a uma nova vida), cessam-se as passagens. Na cultura kamayurá a morte é irreversível, assim como é o nascimento e a aniquilação. Existe vida após a morte, mas não é a vida dos vivos, vivida em *Yawaratsingtyp*, é a vida dos mortos, vivida no ‘caminho das almas’ e na aldeia celeste. Ali, na aldeia celeste, ainda há vida, ainda há repetição – em todo eclipse lunar as almas dos mortos voltam a guerrear com os passarinhos carregadores de almas –, ainda há passagem – existe a aniquilação, transformação em fezes que nada conserva da individualidade de que resulta. Dessa passagem, aniquilação irreversível, depende a continuidade do cosmos kamayurá, da aldeia celeste tanto quanto de *Yawaratsingtyp*. Na cultura grega, então, repetição e irreversibilidade se relacionam de maneira tal que o indivíduo, conservado, “possuirá não simplesmente a imortalidade, mas uma imortalidade *imutável*” (LLOYD 1975, pp. 145). Na cultura kamayurá a morte e aniquilação do indivíduo são irreversíveis, o indivíduo só “escapando” as passagens quando nulificado, não mais existindo; e dessa irreversibilidade depende a continuidade do cosmos kamayurá – da sociedade kamayurá.

Últimas Considerações

Meus dados coletados durante os trabalhos de campo, resumidos todos no capítulo 2 dessa dissertação, suscitam outros comentários e análises além daqueles que apresentei nestas considerações finais. São tantas as relações que entrevejo ao ler ‘A festa da Jaguatirica’ (MENEZES BASTOS, 1989); ao ler ‘Um tumulto de asas: apocalipse no Xingu: breve estudo de mitologia kamayurá’ (TRINDADE-SERRA, 2006); ao ler ‘As culturas e o tempo’ (RICOEUR *et al.* 1975); que abordá-las demandaria novos trabalhos de campo e uma carga de trabalho compatível com o tempo de outra dissertação. Essas relações apontam para novas perguntas e questões tais como: de que forma as festas ‘menores’ se relacionam com os grandes festivais inter-tribais; quais são os ritos que compõem o ciclo ritual anual kamayurá; é importante a observação do ritual durante o qual são furadas as olheiras dos meninos (o ritual de passagem da infância à vida adulta); seria interessante observar o *Kwaryp* e o *Jawary* celebrados a

uma mesma pessoa; e tantas outras que somente para explicar de que maneira elas se relacionam com o tempo seriam tantas outras páginas.

Para finalizar quero muito rapidamente voltar aos elementos semi-particularizados do *bricoleur*. Essa concepção apresentada por Lévi-Strauss em ‘O pensamento selvagem’ permite perceber de que forma *kwaryp* se relaciona com o tempo kamayurá ao mesmo tempo em que se relaciona a outros universos da cultura kamayurá. O mesmo pode ser dito em relação aos outros termos que os Kamayurá utilizam para referirem seu tempo: *at*, por exemplo, ou os termos que referem as diferentes partes do dia.

Kwaryp é uma festa; *Kwaryp* é a efígie do morto celebrado durante a festa de mesmo nome; *kwaryp* é a época da seca; *kwaryp* é ano. *At* é ‘luz’; *at* é ‘dia’; *at* é ‘tempo’, significando ‘época’, momento propício para a realização de determinada atividade. É indiferente se ‘*kwaryp ae a’at*’ significa, ‘literalmente’, ‘tempo de *kwaryp*’, ‘dias de (fazer) *kwaryp*’ ou ‘luz para (fazer) *kwaryp*’. *At* é ‘dia’, mas não é “o tempo que a Terra demora a fazer uma rotação completa sobre o seu eixo”; *at* é tempo, mas não é “aquela metacategoria do discurso científico que, dimensão universal, se estabelece como o espaço lógico das durações, isto complementarmente ao espaço, que é o espaço lógico das extensões” (MENEZES BASTOS, 1978, pp. 81); *at* é ‘luz’, mas não é uma onda-partícula formada por fótons e elétrons. *At* e *Kwaryp* não são conceitos, são signos, assim como o são os elementos semi-particularizados do *bricoleur*.

Por suas características estes elementos só referenciam significados relacionando-os a significantes, ele “aceita, exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” ao passo que o conceito “se pretende integralmente transparente em relação à realidade” (LÉVI-STRAUSS, 1989. pp. 35). Ambos referem à realidade, tratam do mesmo mundo. O primeiro, no entanto, por exatamente carregar algo do particular momento de sua concepção – por estar carregado de ‘humanidade’ – não exige daquele que o utiliza, o “saber de todos os elementos do corpus” (Ibid. pp. 33), mas, por outro lado, – por ser apenas semi-particularizado – permite que seu uso não “se restrinja a um emprego exato e determinado” (Idem). O tempo como categoria elementar do conhecimento, como um produto eminentemente social, expressa exatamente um objeto “carregado de humanidade”, não “se pretende integralmente transparente em relação à realidade” (op. cit.). Impõe-se estudá-lo a partir de seus usos diários, rituais, enfim, sociais.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e Outras Narrativas Kamayurá*. Salvador: EDUFBA, 1974a.

_____. *Kwarÿp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU; EDUSP, 1974b.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis. As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer. *In: Série Antropologia, Brasília*, n. 137, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *As Categorias do Entendimento na Formação da Antropologia*. Republicado no Anuário Antropológico, Fortaleza: UFCE; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 81, pp. 125-146, 1981.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DOLE, Gertrude. *Retrospectiva comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas*. *In: Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Pragmatismo e Sociologia / Émile Durkheim*. Tradução: Aldo Litaiff. Florianópolis: Ed. Da UFSC; Tubarão: Ed. Da Unisul, 2004.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de m povo nilota*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FABIAN, Johannes. *Time and the work of anthropology: critical essays, 1971-1991*. Amsterdam: Routledge, 1991.

_____. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Comlumbia University Press, 1983.

FAUST RAMOS, Diego. *A mensuração do tempo kamayurá*. 2007. 146 páginas. (Dissertação – Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Orientador: Rafael José de Menezes Bastos.

- FRANCHETTO, Bruna. *Céu, terra, homens. O calendário kuikúro*. In: KAWALL, Mariana (org.). *Idéias Matemáticas de Povos Culturalmente Distintos*. São Paulo: Global, 2002.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedade: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HECKENBERGER, Michael. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C.* In: Franchetto, Bruna & Heckenberger, Michael (Orgs.) *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- INGOLD, Tim. *The perception of the enviroment: essays in livelihood, dwelling and skill*. New York; London: Routledge, 2000.
- KAGAME, Alexis. *Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu*. In: RICOEUR, Paul (Org.). *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO*. Tradução: Gentil Tilton et al. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- LEACH, Edmund R. *Repensando a Antropologia*. Tradução: José Luís dos Santos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- LEE, G. M. *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- LLOYD, G. E. R. *O tempo no pensamento grego*. In: RICOEUR, Paul (Org.). *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO*. Tradução: Gentil Tilton et al. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- MELLO, Maria Ignez C. *Iamurikumã: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis: 2005. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- MAUSS, Marcell. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de Menezes. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. São Paulo: 1989. Tese de doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- _____. *Indagação sobre os kamayurá, o Alto-Xingu e Outros Nomes e Coisas: uma etnologia da Sociedade Xinguara*. In: Anuário Antropológico/94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. *A musicológica kamayurá*. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 1978.

_____. *Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens*. In: *Revista de Antropologia* [online]. 2006, vol. 49, n.2, pp. 557-579.

MENGET, Patrick. *Au nom des autres: classification des relations sociales chez le Txicao du Haut Xingu*. Tese de doutorado, Universidade de Paris X, 1977.

MONDINI, Lenise, et al. *Condições de nutrição em crianças Kamaiurá: povo indígena do Alto Xingu, Brasil Central*. In: *Revista Brasileira de Epidemiologia*. 2007, vol. 10, n.1, pp.39-47.

PAGLIARO, Heloisa e JUNQUEIRA, Carmen. *Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do Alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003*. In: *Saúde e Sociedade*. 2007, vol. 16, n.2, pp. 37-47.

PAGLIARO, Heloisa, et al. *Dinâmica demográfica dos Kamaiurá, povo Tupi do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso, Brasil, 1970-1999*. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*. 2008, vol. 25, n.2, pp. 377-388.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. *O Canto do Kawoká: Música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. 2004. Tese de doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos.

SAELTZER, M. *Fonologia Provisória da língua kamayurá*. In: *Série Lingüística*, no. 5: pp. 131-170 (Summer Institute of Linguistics), 1976.

SAHLINS, Marshal. *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção*. In: *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

SAMPEI, Miriam A. *Avaliação antropométrica de adolescentes Kamayurá, povo indígena do Alto Xingu, Brasil Central (2000-2001)*. In: *Cadernos de Saúde Pública*, 2007, vol.23, n.6, pp. 1443-1453.

SEEGER, Anthony. *Fixed points on arcs in circles: the temporal, processual aspect of Suyá space and society*. In: Overing Kaplan, J. (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris), pp. 341-359.

SEKI, Lucy. *Gramática do Kamaiurá. Língua Tupi-Guarani do Alto Xingu*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Imprensa Oficial, 2000.

SILVA, Márcio Ferreira. *A fonologia segmental kamayurá*. 1981. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Dra. Maria Bernadete Abaurre Gnerre.

TRINDADE-SERRA, Ordep. *Um tumulto de asas: apocalipse no Xingu: breve estudo de mitologia kamayurá*. Salvador: EDUFBA, 2006.

VITTI, Vaneska Taciana. *Jovens Kamaiurá no Século XXI*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. *Orientador*: Prof. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira.

Sites consultados

Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro, disponível em:
<http://www.comciencia.br/comciencia/index.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>. Acesso em 13 de janeiro de 2010.