

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Cosmologia e Sociedade Karajá

ANDRÉ AMARAL DE TORAL

1

Rio de Janeiro

1992

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANDRÉ AMARAL DE T ORAL

Cosmologia e Sociedade Karajá

Rio de Janeiro

1992

ANDRÉ AMARAL DE TORAL

Cosmologia e Sociedade Karajá

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social do Museu Nacional da Universidade
Federal do Rio de Janeiro.

Orientador acadêmico:
Eduardo Batalha Viveiros de Castro.

Rio de Janeiro

1992

AGRADECIMENTOS

Aos amigos Tãhãre (Dodô), João Wataju, Lucirene Behederu, João Txiarawa, Ijeseberi, Wekede, Berixa e Joel Wahuri.

Agradeço especialmente meu amigo Carlos Waiximahuri, que me introduziu na comunidade de São Domingos e me abriu muitas portas do mundo Karajá.

A Lux Boelitz Vidal e Maria Aracy de Pádua Lopes da Silva, orientadoras na fase inicial das pesquisas, responsáveis pela minha introdução ao estudo de grupos indígenas.

Ao pessoal da Prelazia de São Félix especialmente Eunice, André e Luiz Gouveia de Paula, irmãszinhas de Jesus Genoveva e Maí, D.Pedro Casaldáliga, irmã Irene e Canuto pelos conselhos, informações, paciência e amizade com que sempre me receberam em S. Félix, Santa Teresinha e na aldeia Tapirapé.

A Dominique Gallois pelas muitas conversas e idéias.

Ao meu amigo Marcus Maia, companheiro saudoso de muitos trabalhos e apuros.

A Thekla Hartmann e Naia Brandão pela tradução de diversos artigos em alemão, alguns dos quais publicar-se-ão brevemente.

A Fany e Beto Ricardo e todo pessoal do Projeto Povos Indígenas no Brasil do CEDI.

A Claudia Andujar pelas fotos da festa da Casa Grande.

Agradeço especialmente a Odilon João de Souza Filho que colocou à minha disposição seus trabalhos e dados de campo.

A Mario Toral pelo apoio para a conclusão dessa dissertação.

A toda a comunidade de Boto Velho e São Domingos e a todos os Karajá, Karajá do Norte e Javaé, que sempre me receberam com alegria e generosidade. Esse trabalho lhes pertence.

Ao CNPq e à Fapesp que financiaram minhas pesquisas através de bolsas, entre 1978 e 1984.

A Regina, pela paciência.

Esse trabalho não seria possível sem o apoio entusiasmado de minha mãe e amiga Aracy Abreu Amaral; a ela é dedicado.

RESUMO

Os objetivos do trabalho são (1) o de preencher a lacuna que existe quanto à caracterização etnográfica e (2) contribuir para a elaboração de um modelo social explanatório para os povos de língua Karajá (Macro-Jê): Javaé, Karajá do Norte e Karajá. Na 1ª parte são utilizados dados de sua história e contato com outros grupos indígenas. Analisa-se especialmente a importância das famílias extensas, dos grupos de descendência bilaterais e do faccionalismo. Na 2ª parte são utilizados dados de sua organização social, expressa por princípios diádicos que hierarquizam a sociedade Karajá: “os mortos” X os da aldeia, homens X mulheres, grupos de praça “do alto” X “de baixo”. Na 3ª parte são apresentados os personagens de sua cosmologia e as modalidades de interação com a comunidade. O destino individual e do grupo como expressões da articulação dos princípios “alto”/”baixo”, futuro/passado, homens/mulheres.

ÍNDICE

Introdução e objetivos.....ix

1ª parte. História Karajá

1.1. Distribuição da população de língua Karajá.....	
1.2. Procedência e contato com outros grupos indígenas.....	
1.3. Os Karajá do Norte (“Xambioá”).....	
1.4. Os Karajá.....	
1.4.1. Os Karajá da região mediana da Ilha do Bananal.....	
1.4.2. Os Karajá meridionais.....	
1.4.3. Os Karajá setentrionais.....	
1.5. Os Javaé.....	

2ª parte. Sobre a sociedade Karajá

2. As aldeias dos vivos e dos mortos.....	
2.1. O modelo Karajá de aldeia: os homens e os que olham.....	
2.2. Lugar de viver e lugar dos mortos.....	
2.3. Famílias extensas, grupos de descendência e facções.....	
2.4. Composição dos grupos domésticos.....	
2.5. variação no tamanho das aldeias.....	
2.6. “Os que andam na frente”.....	
2.6.1. “Os líderes do povo”, o ixydinodu.....	
2.6.2. O “cacique” ou abitão, o “capitão”.....	
2.6.3. O ixytyby, “o pai do povo”.....	
2.6.4. Os iòlò, “as boas pessoas”.....	
2.7. Tempo da chuva e tempo das praias.....	
2.8. Relação entre aldeias.....	
2.9. Conclusões.....	
3. Ciclo vital e categorias de idade.....	
4. Grupos de idade.....	
5. Os grupos de praça Karajá e Javaé.....	
5.1. Os ijoi.....	
5.2. Os “de cima” e os “de baixo”.....	
5.2.1. O caso Karajá.....	
5.2.2. O caso Javaé.....	
5.3. Os grupos de praça durante o ciclo ritual Séries vegetais e animais.....	
5.4. Os ijoi durante o Hetohoky: a série vegetal, os	

da “Casa Grande” e os da “Casa Pequena”	
5.5. Ijoi, conclusões.....	
6.1. Os brotyrè, os defensores.....	
6.2. Os hàtydàkydu.....	

3ª parte. Cosmologia e religião Karajá

7.1. Formação do cosmos Karajá.....	
7.2. de como as coisas existem sob muitas formas.....	
8.1. O mundo das profundezas	
Os ijasò em Berahatxi.....	
8.2. As relações dos ijasò com a comunidade:	
As ijasò Anaràky, os ciclos de festas	
Ligados aos ijasò.....	
9. Os aõniaõni.....	
9.1. Aõni ligados a animais.....	
9.2. Ixyjuni, “espírito de índio bravo”	
9.3. Outros aõni.....	
9.4. Os aõni e seu relacionamento	
com a comunidade.....	
10. Biuludu, os habitantes do céu.....	
10.1. Biu ijasò, os ijasò celestes.....	
10.2. Os Ijanaotu.....	
10.3. Kanysiwè.....	
10.4. Hàri tyytyby, os espíritos dos hàri mortos e	
os hàri celestes.....	
10.5. Xiburè.....	
10.6. Os biuludu e a comunidade.....	
11. Worosy, os mortos.....	
12. Hàri, o xamã.....	
12.1. Formação dos hàri.....	
12.2. Ser hàri.....	
12.3. Os combates dos hàri.....	
12.4. O asiororò e a expectativa	
de novos hàri.....	
12.5. O que as pessoas falam dos hàri?.....	
13. Os ciclos rituais Karajá e Javaé.....	
13.1. As festividades dos ijasò, Ijasò Anaràky,	
no ciclo ritual.....	
13.2. O Iweruhuky, “a festa do grande iweru”.....	
13.3. O Hetohoky, as muitas festas da Casa Grande.....	
13.4. Cerimônias de iniciação.....	
13.5. Interrupções, a morte e sua presença no ciclo ritual.....	
13.6. Conclusões.....	
14.1. A religião e a sociedade Karajá, conclusões.....	
14.2. Os Karajá e seus vizinhos Jê.....	
Bibliografia.....	

RELAÇÃO DE TABELAS E ILUSTRAÇÕES

Mapas:

01. O interflúvio Araguaia-Tocantins por volta séc. XV (hipótese)
02. grupos indígenas no Araguaia-Tocantins hoje.
03. Aldeias Karajá e Javaé na Ilha do Bananal em 1992

Tabelas e quadros:

01. Aldeias e população Karajá do Norte no séc. XIX
02. População e aldeias Karajá do Norte nos séculos XIX e XX
03. Grupos locais e aldeias Karajá do Norte em 1920/30
04. Expedições de captura de escravos e pesquisas minerais que se dirigiram ao Araguaia. Do séc. XVI ao XVIII.
05. População Karajá e dos Karajá meridionais. Do séc. XVIII ao XX.
06. Principais migrações entre aldeamentos Karajá das regiões central e do norte da Ilha do Bananal entre 1900 e 1990.
07. Agências de contato entre os Karajá no séc. XX.
08. População Karajá em 1990.
09. População e número de aldeias Javaé. Final do século XIX ao final do século XX.
10. Número de habitações por aldeia e grupos domésticos Karajá, Karajá do Norte e Javaé (1908-1990)
11. Composição de grupos domésticos Karajá, Karajá do Norte e Javaé nas décadas de 80 e 90.
12. Categorias e grupos de idade.
13. Grupos de praça ativos durante a década de 80 nas aldeias Karajá de Fontoura e Santa Isabel
14. Grupos de praça (*ijoi*) Karajá: do “alto” e de “baixo”
15. Grupos de praça (*ijoi*) Javaé: do “alto” e de “baixo”
16. O lugar dos grupos de praça nas festas (*ijoi anaràkyna*)
17. Distribuição dos *ijoi* por espécies vegetais nos *Hetohoky* realizados nas aldeias Karajá de Santa Isabel e Fontoura (1981, 1986, 1989, 1991)
18. Os grupos de praça, *ijoi*, no *Hetohoky* Karajá
19. Os grupos de praça, *ijoi*, no *Hetohoky* Javaé
20. Os *ijasò* das profundezas, *berahatxi ijasò*
21. *Ijasò Anaràky* (festividades ligadas aos *ijasò*) durante um ciclo de estações
22. Relação dos *aõniaõni* ligados a espécies animais
23. Relação de *ixyjuni* (*aõni* de guerreiros inimigos mortos em combate)
24. Os *ijasò* celestes, *biu ijasò*
25. Composição do ciclo ritual Karajá e Javaé durante as estações do ano
26. “Os habitantes do interior da Casa Grande”, *Hetohokywoludu*
27. Os atores do ciclo cerimonial Karajá e Javaé

Croquis:

01. Modelo Karajá e Javaé de aldeia
02. Modelo Karajá de aldeia (detalhe): área dos homens e área das mulheres
03. Aldeias karajá de Fontoura e Santa Isabel (Malhano: 1986)
04. Aldeia Fontoura em 1976, conforme planta determinada pela Missão Adventista (Melo:1976)

Sobre a grafia das palavras em Karajá:

Lê-se a língua Karajá seguindo-se aproximadamente a pronúncia das letras correspondentes do português; as exceções são as seguintes:

j se pronuncia como d antes da letra i, como em “dia” do dialeto do Rio de Janeiro.

k se pronuncia como c antes de a e o

r se pronuncia como r de “cara”, mesmo no princípio de palavras.

s se pronuncia com a língua entre os dentes.

t se pronuncia com o ar entrando na boca, a língua ficando na mesma posição que o d.

x é um som só, como ch na palavra “chá”.

à é um som neutro, que se forma no meio da boca.

ò se pronuncia como ó (aberto).

è se pronuncia como é (aberto).

y representa um som entre o i e o u, que se pronuncia com a língua elevada no meio da boca e com os lábios não arredondados.

As palavras Karajá são oxítonas, com exceção dos verbos que se acentuam na raiz. Tanto a grafia das palavras em Karajá como a descrição dos sons da língua foram feitas seguindo os trabalhos de Fortune (1963, 1964).

Introdução

Cheguei aos Javaé em 1978, com vinte anos e um projeto algo vago sobre economia tribal num contexto de contato com a sociedade regional. Fui parar na Ilha do Bananal quase por um acidente: entre os Javaé da aldeia Kanoano se desenvolveria um bem sucedido projeto comunitário auto-gerido. Naquela época, esses projetos, modalidade bastante difundida de apoio a comunidades indígenas, me interessavam bastante. No entanto, quando cheguei em Kanoano, o “projeto” havia acabado e o chefe de posto responsável transferido sob suspeita de desvio de dinheiro...

Pouco a pouco abandonei o projeto original e passei a me dedicar àquilo que realmente me chamava a atenção e que parecia, também, absorver as atenções dos habitantes de Kanoano: uma atividade ritual contínua e muito elaborada. Máscaras fantásticas, seres com comportamento agressivo em relação às mulheres, complicados rituais cotidianos que envolviam a maioria da população da aldeia, muito consumo e redistribuição de alimentos. Não era preciso uma sensibilidade especial para se notar que o grupo investia pesadamente na manutenção de um sistema tradicional de relação com o cosmo. Seu significado, no entanto, era um mistério para mim. Para os demais *tori*, “brancos”, do Posto era o “bicho”, o “Aruanã dos Karajá” e isso lhes bastava. Depois que conheci os Karajá em 1981, o problema tornou-se ainda mais nítido: sociedades com contato cotidiano secular (caso desses últimos) ou de mais de quatro décadas (como os Javaé) mantinham uma visão de mundo bastante conservadora paralelamente às vicissitudes de uma história de contato desfavorável. A vida ritual impunha-se como um fenômeno discreto, articulador de boa parte de suas instituições sociais.

Apesar de ser um grupo muito visitado, os Karajá são muito pouco conhecidos. Há, na bibliografia a respeito do grupo, uma fartura de nomes de máscaras, mitos, fotos, desenhos, descrições de rituais ao lado de uma escassez de interpretações capazes de unir todo esse material num todo coerente e funcional. As exceções, ainda que parciais, são os trabalhos de Ehrenreich (resultados de viagens realizadas em 1887-8), Krause (1907-8) e Lipkind (1938-9). Os Javaé foram visitados e estudados somente por esses dois últimos autores; os Karajá do Norte somente por Ehrenreich. Nenhum desses dois últimos grupos Karajá foi estudado de forma sistemática. Nenhuma dessas interpretações de sua religião abordava a totalidade de sua vida ritual ou se propunha a uma classificação minuciosa dos grupos cerimoniais e da série cosmológica. A sociedade Karajá, ao invés de se revelar através de sua religião, parecia se ocultar atrás de intrincado conjunto de crenças e ritos.

À falta de uma identidade específica, esse conjunto cultural é considerado uma incógnita nos limites de uma região habitados por povos de língua e cultura Jê. Lingüisticamente o idioma Karajá era tido como “isolado” até bem pouco tempo atrás; só recentemente a família lingüística Karajá foi considerada como definitivamente ligada ao tronco Macro-Jê. Genericamente associados aos Jê, em

boa parte pela origem lingüística comum, os Karajá, onde são melhor conhecidos, são vistos como seus “primos longínquos”. Habitantes do rio, ocupam uma posição marginal em relação aos Jê centrais e do norte, habitantes dos campos do Brasil central, não só por sua localização nos limites ocidentais do território histórico desses grupos, mas, creio eu, por uma certa inconsistência na caracterização de sua sociedade.

Os estudos mais recentes (Donahue:1982; Petesch:1987) abordam basicamente as aldeias Karajá de Macaúba e Santa Isabel. Os Javaé e Karajá do Norte até onde sei não foram objeto de pesquisas etnográficas específicas em épocas recentes. Um balanço final da bibliografia mostra que faltam informações sobre dois dos três grupos Karajá; mesmo os dados sobre os Karajá propriamente ditos não são satisfatórios, como veremos adiante. Apesar disso tudo, Petesch já atribui á totalidade da tribo um “caráter híbrido” que remeteria a um “continuum” Tupi-Jê (1987,1). Acredito que ainda é cedo para tais generalizações. Em relação aos Karajá a tarefa prioritária me parece ser uma etnografia o mais completa possível de sua religião, entendida como um sistema de crenças e ritos associados.

Objetivos

São dois os objetivos dessa dissertação. O primeiro é o de preencher a lacuna que existe quanto à caracterização etnográfica dos três grupos Karajá. O segundo é o de contribuir para a elaboração de algo próximo a um modelo de estrutura social Karajá. Para tanto utilizarei dados de sua história recente, organização social e, principalmente, da cosmologia e sistema ritual dos grupos de língua Karajá: os Javaé, Karajá do Norte e Karajá propriamente ditos.

Esse “modelo de estrutura social”, apesar de corresponder a uma “construção lógica” elaborada pela mente do antropólogo (Leach:1976,27), foi construído de acordo com a imagem que os Karajá possuem a respeito de sua própria sociedade. Nesse sentido procurei descrever suas instituições de acordo com as idéias que fazem delas, ainda que correndo o risco de ser iludido por essa auto-reflexão ou “sociologia” Karajá. Esse “modelo da estrutura social”, finalmente, funciona como uma “hipótese explanatória” a respeito dessas sociedades e não uma “anatomia descritiva” delas (Maybury-Lewis:1984,361). É um estudo sobre a religião e a sociedade Karajá, que eu conheci entre 1978 e 1992.

Eu e os Karajá: sobre a metodologia da coleta de dados

Meus trabalhos de pesquisa de campo foram divididos por períodos dedicados a aldeias de grupos diferentes. Comecei entre os Javaé; terminei entre os karajá. Entre 1978, 1979 e 1980 fiz seis viagens aos Javaé de Kanoano, totalizando pouco menos de quatro meses de permanência; fazia também, a partir de Kanoano, rápidas viagens, nunca superiores a uma semana, às aldeias Karajá da barra do rio Tapirapé, Santa Isabel, Macaúba e à aldeia Tapirapé.

A partir de 1980 até 1982 fiz três viagens, a maior com duração de um mês, aos Karajá de diversos aldeamentos que viviam sem assistência da Funai, especialmente a comunidade de São Domingos, em Luciara (MT). Em dezembro de 1982 fiz a primeira e única viagem aos Karajá do Norte, com duração de pouco mais de dez dias. Em 1983 e 1984 fiz duas viagens curtas, cada uma com duração de duas semanas, à aldeia Javaé de Boto Velho, juntamente com Marcus Maia, então ligado ao Depto. de Lingüística do Museu Nacional; em 1984 e 1985 fiz rápidas viagens à Kanoano, cada uma durando cerca de uma semana. De 1986 a 1990 fiz viagens anuais, que raramente ultrapassaram um mês de duração, às aldeias de São Domingos (principalmente) e irregularmente para Santa Isabel e da barra do Tapirapé (Itxala). Em fevereiro de 1991 passei um mês na aldeia Karajá de Fontoura.

Como se vê, meus períodos de campo são irregulares e não muito extensos. Seria necessário ter coberto um ciclo de estações completo em alguma aldeia Karajá ou Javaé. Falta-me, também, um período de permanência maior entre os Karajá do Norte. Em relação aos outros pesquisadores que estiveram entre os Karajá, no entanto, eu fui o único a conhecer todos os três grupos que falam essa língua. Conheço também todas suas aldeias, com exceção de Santana do Araguaia (Karajá).

É difícil para mim discorrer sobre meu “método” de pesquisa. Os meus dados provém, na sua maioria, da observação de gravações feitas no “lugar dos homens”, ou em conversas noturnas com famílias reunidas em esteiras. Já trabalhei com informantes remunerados através de tradutores, no início da pesquisa em 1978; nos últimos anos trabalhei com Ijeseberi Karajá em São Paulo, que me prestou enorme auxílio na transcrição, tradução e explicação de muitas horas de gravações de cantos, mitos, relatos, etc. Não tenho preconceitos em relação a material conseguido graças a informantes de confiança remunerados. Algumas tarefas, como gravação, transcrição e tradução de cantos *ijasò*, cercados de interdições às mulheres, só podem ser feitas por homens e fora da aldeia.

Nas minhas primeiras viagens aos Karajá e Javaé eu ficava hospedado no Posto Indígena da Funai. Progressivamente passei a ficar na casa de meus amigos Karajá e Javaé. De uma posição relativamente neutra passei a me identificar com alguns líderes de famílias extensas e facções. Se perdi alguma facilidade de trânsito horizontal, por outro lado ganhei muito em ser considerado “aliado” numa sociedade cheia de facções como a Karajá. A qualidade das informações que obtive aumentou na proporção exata em que parte da população passou a ter confiança em mim. As pessoas já sabiam perfeitamente o tipo de informações que me interessava muitos anos antes de começarem a falar abertamente comigo sobre assuntos envolvendo sua religião. A sociedade Karajá é fortemente marcada por noções de “segredo” e “mistério” (Fortune, i.p.). Grupos que importaram “máscaras” Karajá, como os Xikrin, importaram também essas noções, estranhas à sua vida cultural (Vidal, 1977, 179). As mulheres não podem saber muitas coisas, os jovens outras e os *tori*, “brancos”, são mantidos em graus variáveis de muita à total ignorância. Os Karajá não são um grupo “fácil” para

obtenção de dados a respeito de sua religião (Souza Filho:1977, 27), também devido às muitas tentativas de conversão a que resistiram.

Já fiz muitas coisas entre os Karajá: apoiei projetos independentes de roça em duas aldeias Javaé; apoiei (juntamente com Marcus Maia) uma aldeia javaé na montagem de uma escola; fui assessor e funcionário da Funai (embora trabalhando com os Avá-Canoeiro); participei de cursos de reciclagem de monitores Karajá e Javaé da Funai; fui assessor da prelazia de S.Félix e do Movimento Laici América Latina na implantação de núcleos de voluntários entre esse grupo indígena; fui contratado pela Engevix Engenharia para a elaboração de um relatório de Impacto Ambiental da UHE Santa Isabel sobre os Karajá do Norte, etc. Ser somente antropólogo pesquisador sempre me pareceu ocupação inócua, carente de utilidade imediata numa sociedade como a Karajá, que enfrenta questões prementes ligadas à sobrevivência e defesa territorial.

Estou longe de falar Karajá com fluência. Embora tenha domínio suficiente para situações coloquiais, tenho dificuldade para acompanhar diálogos rápidos e certas modalidades de uso da fala como em cantos, choros rituais, etc. Meu vocabulário, principalmente em termos de radicais verbais, é pobre. Sou “bom” para entender discursos, diálogos cotidianos, relatos, etc. às vezes, quando chego de improviso numa discussão, perco um tempo angustiante até me contextualizar com o assunto. Muitas vezes me demoro na compreensão do que está sendo dito e perco a oportunidade de intervir. Aprendi muito sobre a língua Karajá em trabalhos de transcrição e tradução. Os Karajá, mais que os Javaé, sempre trataram de facilitar meu acesso à sua língua.

Os Karajá na bibliografia

A cosmologia Karajá, posta em evidência através de uma série de representações vistosas, já chamou a atenção de muitos autores. Foge aos objetivos desse trabalho fazer uma revisão crítica dessa bibliografia, até porque já foi feito (Bauer:1982). Desde o início do século, uma série de viajantes, missionários católicos e protestantes, antropólogos e curiosos produziram farta bibliografia sobre o grupo. À exceção dos autores mencionados acima (Ehrenreich, Krause, Lipkind) os demais detiveram-se no estudo de tópicos como mitologia (Balduz: 1937), arte (Costa:1978) e aspectos de sua organização social de forma não sistemática (Dietschy:1956-77). Muitos trabalhos também abordam realidades etnográficas bem delimitadas como as aldeias Karajá de Macaúba (Donahue:1982; Bueno:1975), barra do Tapirapé (Machado:1964) e Santa Isabel. Esta última aldeia, a mais próxima ao campo de aviação que serve a região, recebeu a visita de praticamente todos os antropólogos que estiveram entre eles. A maioria dos dados sobre os Karajá foram aí obtidos.

Os trabalhos de Ehrenreich (1948) e Krause (1940-44) são básicos para a etnografia do grupo, mais pela minúcia e abrangência da pesquisa efetuada que pela elaboração de categorias mais amplas a partir do pensamento indígena. Quem melhor “pensou” a sociedade Karajá com o uma totalidade articulada foi

William Lipkind, da Universidade de Columbia, que fez suas pesquisas de campo em 1938-39, na mesma época que Charles Wagley estudava os Tapirapé. Infelizmente, tudo que consegui de seu trabalho foram alguns artigos curtos (1940,1948). Às suas conclusões, quase sempre corretas e econômicas em termos gerais, faltam no entanto as premissas - fatos e categorias indígenas – que as justificariam. Fundamental também para o conhecimento da história e cultura dos grupos Karajá – e em especial para o estudo de suas relações com os Tapirapé-, são os trabalhos de Baldus (1948,1970). Apesar de se deter no estudo desse grupo Tupi, suas referências aos Karajá e Javaé dizem mais que muitos trabalhos especificamente feitos sobre esses grupos. Uma comparação do modelo de estrutura social Karajá a modelos Tupi e Jê foi feita por Petesch (1987). Não cabe aqui fazer um comentário detalhado a respeito desse provocante trabalho. Não concordo, no entanto, com suas conclusões de que a sociedade e o cosmo Karajá se organizam segundo uma tripartição estrutural “grupo de cima”, “grupo do meio” e “grupo de baixo” (1987,9) por falta de evidências etnográficas; sua interpretação da importância de um movimento para o exterior através de um eixo vertical é, fundamentalmente, correta.

Entre os trabalhos que mais consultei estão os de David Fortune, do Summer Institute of Linguistics, especialmente o “Karajá Grammar” (1964). O “professor Davi”, como é conhecido, estuda o grupo desde 1958 e, provavelmente, é o *tori* que melhor conhece sua língua. A alfabetização Karajá e a grafia dessa língua estão ligados de forma definitiva ao seu trabalho. As últimas publicações que organizou, interessantes compilações de trabalhos de autores indígenas, distinguem não só as características de cada uma das línguas Karajá, como a particularidade de seu uso por parte de homens e mulheres, estudada conjuntamente com sua esposa, sra. Gretchen (1975). A tradução do Evangelho em língua Karajá por parte do Summer não foi acompanhado de uma atitude proselitista desrespeitosa à religião Karajá. Este trabalho foi feito por outras organizações religiosas, como veremos adiante. Acredito que o professor Davi vai balançar a cabeça negativamente diante de muitas traduções e interpretações aqui adotadas.

Devo muito do que conheço sobre a língua Karajá ao lingüista Marcus maia, autor de trabalho específico sobre o idioma Javaé (1986).

1.1 A distribuição da população de língua Karajá.

Os três grupos Karajá, somados, têm atualmente (1992) uma população pouco acima de 2.400 pessoas, espalhadas em vinte comunidades, todas localizadas às margens do Araguaia em quatro estados: Goiás, Tocantins, Mato grosso e Pará. A maior parte de sua população concentra-se na Ilha do Bananal, no Parque Indígena do Araguaia. O restante da população vive numa série de comunidades, em graus variados de contato com a população regional, numa situação de vida que poderia ser descrita como muito ruim (falta de assistência médica, expropriação territorial, etc). Mesmo a população do Parque Indígena sofre com a

ocupação de suas terras por pecuaristas regionais, que as arrendam da Funai. Com exceção dos Karajá do Norte, os demais grupos utilizam o português somente em seus contatos com os *tori*, “brancos”. A totalidade das maiores aldeias tem vida ritual regular, bem como algumas das menores.

Os Karajá estão nas margens do rio Araguaia há pelo menos quatro séculos. As primeiras informações sobre a localização do grupo, que datam do final do século XVI, caracteriza-os como habitantes do baixo e médio curso desse rio. Ou seja, os Karajá nunca se afastaram daquilo que consideram seu território tradicional, mesmo depois da ocupação de uma boa parte dele pelos brasileiros. Ao contrário: a fundação de núcleos pioneiros no alto Araguaia serviu como um fator a mais para o estabelecimento de aldeias nessa região. Alguns grupos locais, numericamente insignificantes, viviam no baixo curso de alguns de seus afluentes.

Ao longo do eixo desse rio distribui-se uma população que fala três línguas de uma mesma família lingüística, o Karajá, que pertence ao tronco Macro-Jê, como a família Jê (Xavante, Xerente, Kaiapó, entre outros). O “nós todos”, *inyboho*, que é o que mais se assemelha a uma forma auto designativa, refere-se à totalidade dos falantes de línguas da família Karajá. Esse coletivo de falantes se divide entre os que vivem em “baixo” (no baixo Araguaia), os Karajá do Norte, e os que vivem mais para o sul, os do “alto”, que são os Karajá e os Javaé. Os Karajá chamam os Javaé de *ixyju*, que significa “índio bravo, aguerrido”. Os Javaé referem-se aos Karajá como *Berohoky mahãdu*, “o pessoal do rio grande”. Tanto os Javaé como os Karajá referem-se a si mesmos como “nós todos”, *iny*, *inyboho*, simplesmente.

Apesar da ausência de auto-designações que enfatizem a diferença entre os três grupos, os Karajá, Karajá do Norte e Javaé se consideram como três grupos histórica e lingüisticamente diferenciados, porém com um substrato cultural que lhes é, basicamente, comum. Compartilham basicamente uma mesma cultura e falam línguas inteligíveis entre si. De uma aldeia a outra os Karajá notam diferenças de sotaque, que comparam às diferenças do dialeto paulista com o carioca. De um grupo Karajá a outro, acredito que haja uma distância menor que a do português ao espanhol, mas em todo caso uma distância considerável. Diversos Karajá me garantiram que não entendem uma discussão rápida em Javaé, mormente se descontextualizadas em relação ao assunto. Os Javaé também apontam essa diferença das duas línguas. O “Xambioá” ou Karajá do Norte é ainda mais diferenciado que as outras duas línguas.

A localização desses grupos é a seguinte: os Karajá do Norte, também conhecidos como Xambioá, são tradicionais habitantes do baixo curso do Araguaia, próximo à sua foz no Tocantins. Os Javaé, atualmente, concentram-se ao longo do rio que leva o nome do grupo, o braço menor do Araguaia, formador da Ilha do Bananal. Os Karajá propriamente ditos se localizam ao longo do médio e alto curso do Araguaia.

A distribuição desses grupos ao longo do Araguaia está longe de ser uniforme. Apesar da aparente imensidão de terras disponíveis até o início desse século, são

relativamente poucos aqueles a salvo das águas durante a estação das chuvas. Nessa estação (que vai de novembro a março, aproximadamente), parte considerável da bacia do médio Araguaia, formada por terras baixas, fica submersa sob a água. As “barreiras”, como são chamadas pela população regional, ou seja, os locais não inundáveis propícios ao estabelecimento de roças e habitações, restringem-se a uns poucos pontos, disputados por brasileiros e pela população Karajá, Javaé e Karajá do Norte.

Além desses limitantes de ordem natural, outros, mais diretamente ligados ao tipo específico de relação desses grupos com o meio influem na localização dos aldeamentos. A base de sua subsistência, a exploração dos recursos do rio, torna-se particularmente intensa durante o verão, restringindo-se durante a estação das chuvas, com o aumento da quantidade e opacidade da água. Nessa estação buscam a proximidade de suas roças, nas “barreiras”, junto aos terrenos mais altos, nos sopés dos raros morrotes e áreas não inundáveis, onde mantinham seus cemitérios.

Suas aldeias localizam-se, em geral, próximas às lagoas e/ou barras dos tributários do Araguaia, os quais são percorridos na época seca, em excursões combinadas de pesca, coleta e caça, pela ordem de importância desempenhada por essas atividades na sua subsistência. Quase todos os locais próximos às barras dos tributários do Araguaia são, tradicionalmente, pontos de aldeamentos Karajá. Existiam também numerosas aldeias desse grupo localizadas no interior da parte oeste e norte da Ilha do Bananal, em função da existência de lagos especialmente piscosos. Isso se contrapõe à idéia geralmente aceita de que os Karajá viveriam exclusivamente nas margens do Araguaia, reservando-se o interior da Ilha como moradia dos Javaé.

Encontram-se numerosas aldeias “mistas”, ou seja, formadas por Karajá e Javaé, na parte norte da Ilha, onde a zona de perambulação dos grupos se confunde em função da exploração dos mesmos roteiros de pesca. Também para o sul, abaixo da ponta meridional da Ilha, encontram-se numerosas aldeias formadas por famílias Karajá e Javaé.

O rio Araguaia é, em grande parte, o eixo, a estrada de acesso aos inúmeros pontos de aldeamentos próximos a locais altos e onde a pesca apresenta bons resultados, principalmente durante o verão.

1.2. Procedência e contato com outros grupos indígenas

Todos os grupos Karajá vieram do norte. O seu movimento na superfície da terra em que vivem, desde que miticamente saíram das profundezas, é descrito como sendo continuamente orientado para o “alto”, *ibòòò*, i.é., para o sul, para o alto curso do Araguaia. Esse movimento em direção ao alto curso do rio fez-se provavelmente a partir de um ponto original de dispersão situado, ao que tudo indica, no baixo Araguaia, provavelmente próximo à sua foz no Tocantins.

Acredito que a diferenciação dos três grupos atuais seja resultante da separação de partes desses “proto-Karajá”, em sucessivos deslocamentos de população para o sul. Esses deslocamentos ocorreram muito antes de 1500, pois as fontes do final do século XVI e início do XVII já descrevem o baixo e médio Araguaia como habitado por “Caraiaúnas” ou “Carajaúna”, designações Tupi para os Karajá [*Karaja* quer dizer “macaco”(Guasch:1981, 570)]. Tudo isso, no entanto, são reconstituições feitas com bases históricas muito fracas como as fontes do século XVII. Os Karajá atuais dizem que vieram efetivamente de “baixo” (do norte), situando o ponto original de dispersão na ponta norte da Ilha, que é uma localização posterior. Os Javaé, pelo mesmo raciocínio, dizem que saíram para a superfície no local onde hoje localiza-se sua principal aldeia, Kanoano. Esses dois grupos parecem associar o ponto de sua saída mitológica para a superfície com o “coração” de sua área de ocupação em períodos que variam de um passado relativamente remoto ao recente. Não se especula muito a respeito de localizações anteriores.

Esses “proto-Karajá” do baixo Araguaia estavam limitados, ao norte, por grupos que formavam a “província” Tupi-Guarani do Pará (Castro:1986, 137), localizada no baixo curso do Tocantins e do Xingú pelo menos desde o século XVII (Baldus:1970,21-24). É possível, uma vez que não há dados anteriores a essa data, que essa população Tupi-Guarani tenha limitado e “empurrado” os Karajá para o sul. De qualquer forma, muito antes de 1500 quando habitavam o baixo Araguaia, os Karajá tinham, como vizinhos contíguos, os “Caatingas” e os “Pirapêz”, que eram os grupos Tupi-Guarani que habitavam mais ao sul do baixo Tocantins. Nimuendajú é de opinião de que os “Pirapêz” são os ascendentes dos Tapirapé; Baldus trabalha com a hipótese de que estes últimos e os “Caatingas” são os “antepassados seiscentistas dos Tapirapé” (1970,24). Para leste, no interior da margem direita do Araguaia os Karajá tinham um contato bastante antigo com grupos indígenas de línguas da família Jê, os ascendentes dos atuais Kaiapó, que percorriam uma extensa área que abrangia partes da banda ocidental do atual estado do Tocantins, paralela ao Araguaia. É esse o ponto onde Verswijver localiza o grupo em datas anteriores a 1800 (1985,19). Envolvendo os Kaiapó ao sul (atual centro-norte goiano), e a leste, entre esses últimos e o Tocantins, os grupos de língua Akwém, ascendentes dos atuais Xerente e Xavante. Não disponho de informações a respeito do contato dos Akwém e Karajá nesse período, apesar de habitarem áreas próximas.

Os Karajá, em suma, viviam nos limites da região habitada pelos grupos considerados “Gê-Centrais”, os de língua Akwém, e “Gê do Norte”, Kaiapó (Nimuendajú: 1942, 1-2), tradicionais habitantes dos campos do interior do Brasil central. Se ao norte tinham uma “província” Tupi-Guarani, a leste e ao sul tinham uma “província” Gê. Não consegui informações sobre outras tribos com as quais os Karajá teriam tido contato num período tão longínquo como o século XVI.

Entre os Karajá, os Tupi-Guarani e os ascendentes dos Kaiapó deve haver existido circuitos regulares de trocas e visitas. Prova-o a antiguidade dos inúmeros

traços comuns de cultura material (cestaria, plumária, armas) e de organização social (casa dos homens, grupos de idade, grupos de praça, organização dual) partilhados por grupos tão diferentes e lingüisticamente afastados como os atuais Tapirapé, Karajá e Kaiapó.

Em data muito anterior a 1500, parte considerável dessa população Karajá do baixo Araguaia passa progressivamente a se dirigir para o sul, desligando-se dos demais, e estabelece-se no seu médio curso, na altura da Ilha do Bananal. Passam a se relacionar pacificamente com uma série de tribos de referência mítica, como os *Kalatina*, *Besohoni*, *Hytè*, *Horue* e *Werè*. A esse primeiro grupo de secessionistas, ascendentes dos atuais Javaé, segue-se, pouco tempo depois, uma segunda leva que se estabelece na região norte da Ilha: são os ascendentes dos atuais Karajá. Progressivamente os do norte da Ilha passam a entrar em conflito com os da região central, terminando por expulsá-los e às tribos que se coligavam com eles, como os *Were*. Alguns Karajá dizem que os *Were* migraram para a região do atual Xingu; outros dizem que são os atuais Javaé. De qualquer forma, estes últimos retiram-se das margens do Araguaia e dirigiram-se para leste, para o interior da Ilha. A população Karajá termina por concentrar-se na região central da Ilha do Bananal. Em todo caso as relações entre os Karajá e Javaé tornaram-se pacíficas até bem antes de 1775, quando existe o primeiro registro de visitas entre os grupos (Fonseca (1775):1867). Todos os Karajá, finalmente, mantinham contato com uma série de grupos (que só conhecemos através de referência mítica, ou que foram exterminados, como os Araé no século XVIII), habitantes do rio das Mortes que provavelmente estavam em contato com grupos indígenas dos formadores do Xingu. Isso talvez explique como os Karajá compartilham uma série de traços que Galvão considera distintivos dos grupos da área cultural do Xingu: “cerâmica de forma circular, fundo chato, bordas extrovertidas, decorada”; “uso cerimonial do propulsor de flechas”; “xamanismo desenvolvido” etc (1979, 217). Acrescentaria ainda a luta *ijesu* Karajá e Javaé, semelhante ao “huka-huka” xinguanos, desconhecida de outros grupos Kaiapó ou Akwém. Esse contato indireto com grupos xinguanos não deve ter ultrapassado o século XVIII, período em que os grupos que faziam a “ponte” foram exterminados ou se afastaram em função das penetrações escravagistas e/ou mineradoras. Não há dados históricos que afirmem encontros entre os Tapirapé, o grupo que ocuparia área próxima, compreendida pelo rio que leva o nome da tribo, no século XVIII, com as tribos da bacia do Culuene (Baldus: 1970,54). A oeste é provável que os Karajá mantivessem contatos com grupos reconhecidos como *Aralahu*, que modernamente designa Kaiapó. Muitos velhos Javaé afirmam que, há muito, muito tempo atrás, os Kaiapó habitaram o interior da Ilha do Bananal. Corrobora suas afirmações a toponímia Javaé para a região, onde aparecem locais associados a esses grupos, como *Aralahu ahu*, “a lagoa dos Kaiapó” etc.

As penetrações do século XVI e início do XVII, especialmente as expedições escravagistas realizadas entre 1607 e 1615 (André Fernandes, Martim Rodrigues e Belchior Carneiro), destinadas à confluência do Araguaia e Tocantins, marcam o início da mudança do panorama etnográfico da área. Os grupos mais atingidos, os Bilreiros e Apuatira, designações dos ascendentes dos atuais Kaiapó, começam

a empreender um movimento rumo noroeste, talvez para escapar dos paulistas que vinham do sul. Passam a abandonar o interflúvio do médio Tocantins e Araguaia e vão, progressivamente, em direção ao extremo norte tocantinense, refugiando-se sob a confluência desses dois rios, tocando as margens do Araguaia e amiudando seu contato com os Karajá do Norte, então o único grupo dessa língua remanescente na região. Esse processo levou os grupos Kaiapó a atingirem também a região do baixo Tocantins. Acredito que a partir dessa época os atuais Tapirapé, que eram habitantes dessa região, iniciaram um vigoroso movimento em direção sul, fugindo aos ataques Kaiapó e percorrendo as matas marginais à margem esquerda do Araguaia. Durante esse seu processo de migração feito ao longo desse rio, os Tapirapé alternaram relações cordiais e conflituosas com os Karajá do Norte. Em 1775 alguns grupos Tapirapé já viviam na ponta norte da Ilha, o que significa ter o grupo percorrido quase 300 km em um século e meio de deslocamentos a partir do baixo Tocantins onde viviam. Mantinham relações cordiais provavelmente com os Javaé da aldeia *Wariwari*, que incluíam visitas, comércio regular e intercâmbio de canções e rituais, como o *Ixè*, que os atuais Javaé da ponta norte da Ilha dizem ter aprendido desse povo Tupi. A parte principal dos Tapirapé, no entanto, achava-se refugiada no interior das matas da margem esquerda do Araguaia. Por volta da segunda metade do século passado, os Tapirapé foram expulsos da Ilha pelos Javaé aliados aos Karajá, numa série de episódios bem lembrados pelos Karajá e recolhidos por Donahue (1980). Dessa data até 1950 suas relações com os Karajá foram uma sucessão de traições, escaramuças sangrentas, que custaram a vida a muitas pessoas dos dois povos. Os Karajá parecem ter sido, sem sombra de dúvida, muito mais agressivos que os pacíficos Tapirapé. A prova mais evidente são os numerosos cativos desse grupo encontrados entre os Karajá de 1850 até 1940. Durante quase três séculos de fuga, os Tapirapé procuravam escapar dos ataques Kaiapó e mantinham relações alternadamente hostis ou pacíficas com os Karajá. Apesar de tudo, conseguiam manter algum intercâmbio com os Karajá e Javaé. Baldus afirma que os Tapirapé têm alguns traços semelhantes aos Kaiapó, “mas não tantos como os que revelam o parentesco cultural com os Karajá” (1970,63). A sua fuga dos Kaiapó parece ter se encerrado só em 1947, quando o último grande ataque sofrido por parte dos M~etyktire empurrou-os definitivamente para as margens do Araguaia, onde estabeleceram contato definitivo com a população regional e, posteriormente, com o Serviço de proteção aos Índios. A partir dessa data cessam definitivamente os conflitos entre os Tapirapé e os Karajá e Javaé. Os grupos retomam seu intercâmbio secular, casando-se entre si, tratando-se com os xamãs vizinhos, etc. Os Tapirapé capturados casaram-se entre os Karajá, de maneira que em quase todas as aldeias encontram-se seus descendentes, membros das mais antigas e prestigiadas parentelas de Santa Isabel (como maloare), Fontoura (Wajurema e Ijetura), São Domingos (Kobryra), etc.

Os ascendentes dos atuais Kaiapó, os Goroti Kumrenh, depois de atingirem o topo do “triângulo do Tocantins” e a região do Araguaia, cruzaram para as matas da margem paraense, por levadas sucessivas, entre 1820 e 1850 (Verswijver:1985,24). Ao que tudo indica, a vanguarda dos grupos Kaiapó era os atuais Kaiapó Xikrin. Esse grupo provavelmente cruzou o Araguaia antes dos demais Kaiapó, em data

anterior a 1800 (idem,29-30), entrando em estreito contato com os Karajá do Norte, antes e depois de seu estabelecimento no Pará. Os Xikrin da aldeia Kokorekre e os Karajá do Norte visitavam-se mutuamente. Através desses últimos, aprenderam a cantar e representar o “Aruanã”, designação regional do *ijasô*, um ritual Karajá. Os Xikrin, até hoje, fazem o “Aruanã Karajá”. Muitos indivíduos dessa aldeia sabiam falar Karajá. Havia um considerável comércio entre os dois grupos, onde os Karajá repassavam principalmente bens de origem civilizada. Suponho que esses contatos dos Xikrin com os Karajá ocorreram entre 1800 e 1880. Para os Xikrin, a natureza de sua relação com os Karajá colocava-os na categoria de parentes “*õmbikwa*” (Vidal: 1977, 49). A cordialidade das relações faz supor que fossem compreendidas como uma continuidade das que haviam sido inauguradas alguns séculos antes e a que nos referimos acima. Vidal concorda com essa interpretação, ao dizer que os elementos de cultura material Karajá adquiridos pelos Xikrin foram adquiridos “em épocas mais remotas” (idem, 50). À medida que os Xikrin se dirigiam para oeste os contatos foram se esgarçando até se interromperem de todo provavelmente antes do final do século XIX.

Os reides escravagistas feitos a partir do início do séc.XIX, com a fundação da atual Carolina (MA), e que se prolongaram pelas décadas seguintes, fizeram com que os demais Kaiapó, denominados Nhyrkwājé, apressassem sua migração para terras paraenses, iniciando o deslocamento que terminaria com a travessia do Araguaia (Verswijver: 1985, 24). Não se possuem informações de como seriam as relações dos Karajá com essa segunda leva de migrantes Kaiapó que, forçosamente, teria que ter cruzado seu território. Depois da sua instalação no Pará, os Kaiapó se dividiram (“1850?”) em dois grupos principais: os Irã-amrãnhre e os Gorotire (idem, 25). Os Karajá do Norte e os Karajá e Javaé mantiveram relações a início hostis e depois pacíficas com os primeiros, contatados e instalados na nascente Conceição do Araguaia pelos missionários dominicanos a partir de 1897, até sua extinção como grupo por volta de 1940 (Nimuendajú apud Baldus:1970,63). As relações dos Karajá com os grupos Kaiapó nos quais os Gorotire se subdividiram foram sempre hostis, especialmente devido aos reides promovidos pelos Metyktire (“Txukahamãe”), que se estabeleceram próximos ao Xingu. Nimuendaju menciona também os Gorotire e outros grupos Kaiapó como autores das “correrias sangrentas” promovidas entre regionais e índios dos afluentes do Araguaia (apud Baldus:1970,63). Os Karajá que viviam ao norte da Ilha costumavam empreender excursões armadas em represálias aos ataques dos Kaiapó. Desde a segunda metade do século passado até o final da década de 50, os Karajá freqüentavam a margem esquerda do Araguaia com extrema cautela, chegando mesmo a evitá-la em alguns pontos durante os meses de estação seca.

Atualmente, depois da pacificação de praticamente todos os grupos kaiapó, os Karajá receberam a visita de diversos Metyktire, de passagem pela vizinha base aérea de mesmo nome ou fazendo tratamento médico nas instalações locais da Funai ou em S. Félix do Araguaia. Os líderes Raoni e Krumare são bem conhecidos em algumas aldeias, principalmente Santa Isabel. Em pelo menos duas aldeias, macaúba (Donahue:1980, 219) e Santa Isabel, existem karajá que descendem de *Aralahu*, Kaiapó. É o caso do líder Atau, de Santa Isabel. Não sei

se são descendentes de membros dos extintos Irã-amrãnhre que casaram-se entre os Karajá, com os quais mantinham relações nas cercanias de Conceição do Araguaia, ou se descendem de cativos aprisionados em expedições guerreiras. Apesar das hostilidades com os kaiapó nesse último século e meio, os Karajá têm com eles uma relação que poderia-se dizer “simpática” e “familiar”. Com a projeção nacional conseguida pelo grupo recentemente, em função de suas aparições no Congresso e sua repercussão na mídia, os Karajá passaram a admirá-los; comprazem-se, com uma certa vaidade, de terem sido amigos e adversários de uma tribo que julgam tão formidável. Referindo-se a eles os Karajá usam adjetivos como *tebure*, “agressivo/violento”, *ixyju*, “índio bravo/aguerrido”, que indicam qualidades admiráveis. Os Kaiapó Gorotire, de sua parte, referem-se aos Karajá como uma “cultura-mãe” (Terence Turner, informação pessoal em 1991). Se os Kaiapó apontam claramente uma série de objetos que, além de importados dos Karajá, mantiveram seus nomes originais (a coifa plumária *lòri-lòri*, o cachimbo *werikòkò*, a cesta *warabahu* e muitos outros), já os Karajá não conseguem fazer o mesmo. O grupo que mais contato teve com os Kaiapó, os Karajá do Norte, foi quase extinto na passagem para o século XX pelo efeito de doenças. Os sobreviventes perderam boa parte da cultura tradicional, ao ponto de que, provavelmente, a melhor representação do que teriam sido as máscaras “Aruanã” desse grupo Karajá encontra-se hoje entre os Kaiapó Xikrin. A influência dos Kaiapó sobre os Karajá e Javaé contemporâneos é, em boa parte, constituída pelos intercâmbios realizados antes que os primeiros cruzassem para a margem esquerda do Araguaia.

Apesar da extensa fronteira comum, os contatos entre os Karajá e os grupos de língua Akwém foram sempre reduzidos. Tiveram alguns contatos demorados, como no final do século XVIII quando contingentes dos dois grupos foram reunidos, por algumas décadas, pelo governo colonial em “aldeamentos” no sul da província de Goyaz. Os aldeamentos malograram por falta de interesse e os grupos retornaram às suas áreas de ocupação, reduzidos em número pela erupção de doenças, ainda no início do século XIX. Os Karajá e Javaé aparentemente não têm lembranças desse período. Por volta de 1840 (maybury-Lewis:1984,40) ou 1850 (Nimuendaju:1942,7), parte dos Akwém se dirige para oeste, atravessando o Araguaia bem ao sul da Ilha, e buscando o isolamento da região próxima ao rio das Mortes virtualmente deserta pela extinção dos Araé e outros grupos. Esses são os Xavante. O restante dos Akwém abandona o atual norte goiano, dirigindo-se para nordeste até encontrarem-se com os Kraho (idem,7). Os Karajá e Javaé, no entanto, continuam se referindo aos dois grupos Akwém, como *Kàrysa*, ignorando o cisma. A relação dos Karajá e Javaé com os Xavante foi de conflito aberto dessa data até a pacificação dos últimos grupos Xavante há cerca de trinta anos atrás. Curiosamente, os reides “Chavantes” dirigidos aos grupos Karajá da Ilha são bem documentados a partir de 1775 (Fonseca:1867, 386). Isso indica que a presença de alguns bandos Xavante na margem esquerda do Araguaia talvez seja mais antiga do que supõem Nimuendajú e Maybury-Lewis. Esses índios, desde essa época costumavam atravessar para a margem direita do Araguaia, principalmente no verão, onde viviam os ascendentes dos Karajá de Santa Isabel e Fontoura, para roubarem

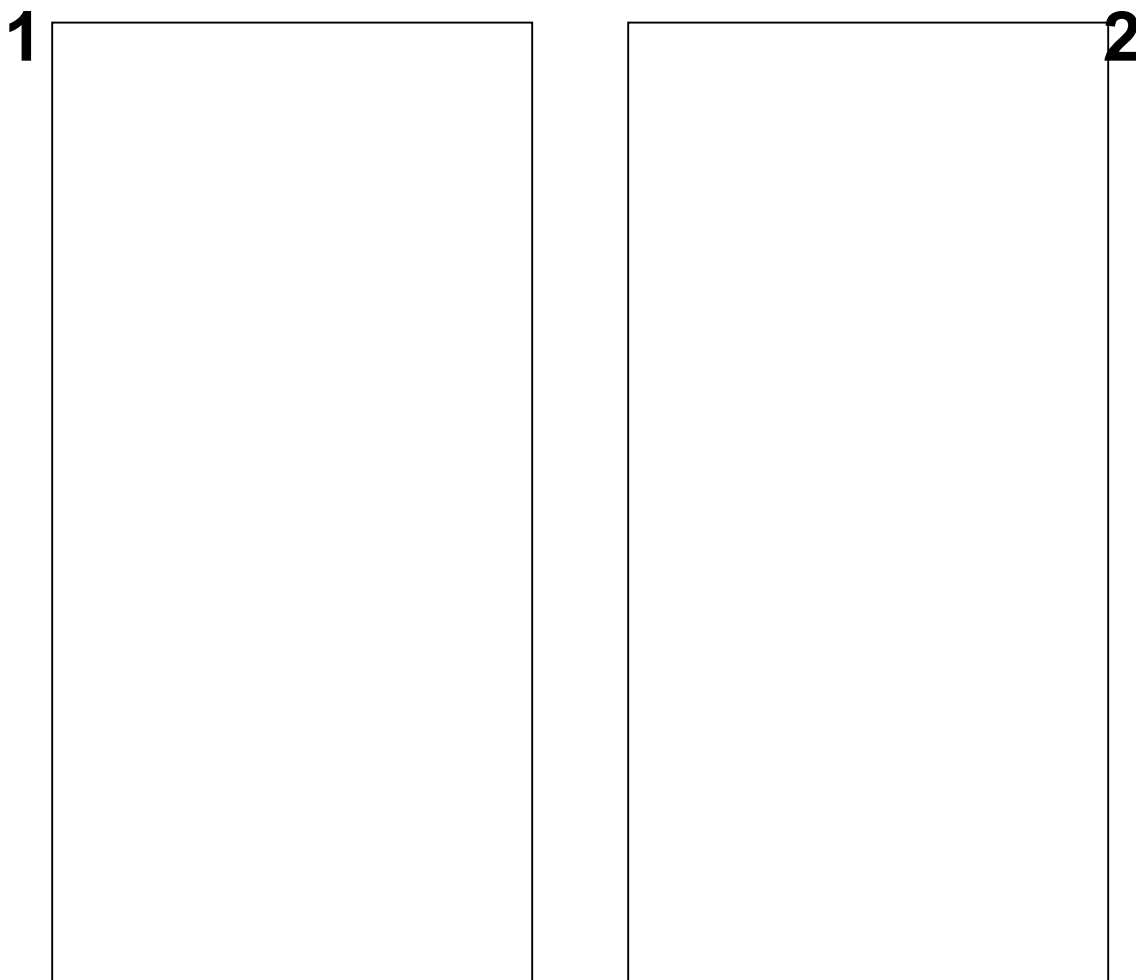
suas roças, raptarem crianças e mulheres e prepararem emboscadas sangrentas. Os Xavante, ao que tudo indica, não limitavam suas correrias às margens do Araguaia: os contatos hostis relatados pelos Javaé, habitantes do interior da Ilha, mostram que eles penetravam profundamente na área tradicional dos grupos Karajá. Na maioria das aldeias Karajá encontra-se um rico acervo de histórias sobre mais de dois séculos de entreveros, revanches sangrentas, lutas na praia, Karajá quebrando a cabeça de Xavante meio afogados, etc. Essa série de episódios, onde geralmente os Karajá se vingam com sucesso de traiçoeiras surpresas preparadas pelo Xavante, constitui a idéia mais comum daquilo que os Karajá e Javaé consideram como seu relacionamento tradicional com os *Kârysa*, Akwém. Os Karajá e Javaé têm uma relativa admiração pelo valor guerreiro dos Xavante. Consideram-nos, no entanto, irremediavelmente traiçoeiros e sanguinários no sentido negativo. Em muitas aldeias os avôs e pais de Karajá (mais freqüente) e Javaé (menos) adultos perderam a vida nas mãos desses seus inimigos das décadas de 40 e 50. Alguns Karajá dizem saber quais são os Xavante agressores de sua família. Existe um ressentimento vivo pelas mortes promovidas pelos Xavante, num passado que não consideram remoto de forma alguma. Apesar dos encontros em Brasília ou Goiânia, em hospitais, “Casas do Índio”, os Karajá mantêm uma certa “frieza” em relação aos Xavante. Isso não impede que membros das comunidades Karajá do sul da Ilha, os mais próximos das aldeias Xavante, mantenham contato e inclusive realizem casamentos entre eles. A atitude em relação aos Akwém é geralmente “fria”, muito diferente da simpatia que sentem em relação aos Kaiapó.

As relações dos Karajá com os Xerente sempre me pareceram insignificantes, talvez porque esse grupo Akwém localizou-se sempre próximo ao Tocantins. Em todo caso, parecem ter sido importantes para alguns locais Karajá localizados ao norte da Ilha. Em 1813, um posto militar avançado, um “presídio”, foi destruído por uma coligação de grupos, liderados pelos Karajá, e que incluía ainda os “Chavantes” e “Cherentes”, todos rebelados contra as violências das guarnições militares encarregadas de vigiá-los (Ribeiro (1815):1848,37). Nimuendaju, com efeito, marca a existência de Xerente ao norte da Ilha, até o baixo curso do Araguaia, provavelmente desde o século XIX, e até 1920 pelo menos (1980, mapa). Até onde sei, os grupos Karajá nortistas e os Karajá do Norte, não tem lembranças desse período, início do século XIX, quando certamente mantiveram relações com os Xerente. Acredito que esses “Carajá” do século XIX que conviveram com os Xerente fariam parte de comunidades Karajá do Norte, desaparecidas na passagem para o século XX.

Os Karajá e Javaé, finalmente, mantiveram também contatos com os Avá-Canoeiro (Tupi-Guarani), originários da região do alto Tocantins. Dirigiam-se ao Araguaia procurando refúgio, depois de um longo histórico de conflitos com a população regional. Chegaram a essa região por volta de 1850 e provavelmente já se encontravam instalados na Ilha do bananal em 1880 (Toral:1985). Em mais de um século os Avá-Canoeiro ocuparam simultaneamente a Ilha do Bananal com os karajá e Javaé. Viviam, no entanto, nas partes que não interessavam muito aos de língua Karajá: regiões de mata alta e campo, onde sobreviviam basicamente como

caçadores e coletores. Isso não impedia encontros esporádicos e trocas de flechadas principalmente no verão, quando todos dedicavam-se à coleta de ovos de tartaruga nas praias dos rios da Ilha. Os Avá-Canoeiro, a partir da década de 40, terminaram por restringir seus deslocamentos à porção oriental da Ilha, território Javaé. Os Karajá lembram-se dos Avá-Canoeiro como adversários distantes, das primeiras décadas do século. Em 1909 Kisseberth encontrou um Avá-Canoeiro capturado vivendo entre os Karajá do norte da Ilha (apud Baldus:1970,71). Já os Javaé, que mantiveram relações de hostilidade com eles até sua atração pela Funai em 1973, possuem muitas histórias de sustos recentes, onde tudo se limitava à troca de rápidas flechadas. Nunca soube que esses encontros, recentes e remotos, tivessem produzido vítimas fatais em qualquer um dos grupos envolvidos. O modo de vida e a língua dos Avá-Canoeiro são absolutamente diferentes dos Karajá e Javaé.

Existem, além disso, vagas notícias de hostilidades esporádicas dos Karajá meridionais com os Bororo no final do séc. XVIII (Fonseca:1867) e de contatos poucos amistosos (sem informações sobre ataques) dos Karajá do Norte com os Apinayé no final do séc. XIX, quando estes últimos atingiam as margens do baixo Araguaia (Segurado:1870).



Mapa 1: o interflúvio Araguaia-Tocantins no século XVI (hipótese)

Mapa 2: grupos indígenas no Araguaia-Tocantins, hoje.

Mapa 3: aldeias Karajá e Javaé na Ilha do Bananal em 1992.

1.3. Os Karajá do Norte

Os Karajá do Norte, o mais setentrional dos três grupos da tribo Karajá, são tradicionais habitantes da região do baixo Araguaia. No século XIX, quando surgem as primeiras notícias esclarecedoras sobre sua localização, encontravam-se definitivamente separados dos demais Karajá (apenas alguns bandos percorriam a região ao norte da ponta setentrional da Ilha) e das suas grandes aldeias. Contatos entre os Karajá do Norte e os Karajá e Javaé, já nesse período, eram bastante raros, mas não inexistentes, devido à sua alta mobilidade. Até o séc.XIX os Karajá do Norte haviam tido contato com “brancos” através dos assaltos de paulistas às suas aldeias ocorridos durante o séc.XVII e cuja relação está no quadro 4, adiante. Não há registros de expedições escravagistas no séc.XVIII. Durante o governo de Fernando Delgado (1809-1820) em Goiás, eles teriam enviado emissários à capital da província, “mostrando as melhores disposições para se submeterem ao regime dos aldeamentos”. Alencastre, lamentando o fim da política de aldeamentos governamentais adotado durante a época de vigência do diretório pombalino afirma que o governador “não lhes deu a menor importância” (1865,100-101).

Mantêm relações alternativamente hostis ou de intercâmbio com grupos Kaiapó Ira ãmrãire, os Apinayé e Tapirapé, cujas aldeias encontravam-se instaladas em pontos do baixo Araguaia.

A primeira avaliação da população Karajá do Norte foi feita em 1844 e indicava a existência de 2.500 pessoas aproximadamente, vivendo em três grandes aldeias. Dados posteriores, obtidos em 1847, 1859 e 1887 apontam sempre a existência de 3 a 4 aldeias, a maior parte delas nos mesmos lugares e com os mesmos nomes. Sua área de ocupação, no séc.XIX, abrangia mais de 240 km de rio, dos 7°.30' até 5°. 50' de latitude sul (Ehrenreich (1887):1948, 155). Eram referidos por todos os que os visitavam como o mais próspero dos grupos Karajá, com as maiores e mais populosas aldeias.

Quadro 1: Aldeias Karajá do Norte no séc. XIX.

1844 Castelnau (1865)

Aldeias: Semacelho, Almeida e Bento

1°. Aldeamento: 100 casas 1.000 habitantes

2°. Aldeamento: 45 casas 300 habitantes

3°. Aldeamento: - 1.200 – 1.500 habitantes

Total: 2.500 – 3.000 pessoas

1847- 1848 Segurado (1870)

Aldeia do cap. José: mais de 250 cabanas (“pouco excederão a 200 guerreiros”)

Aldeia do cap. Caro (do Meio ou Tauamerim): 70 cabanas

Aldeia Tauá Grande: 280 cabanas (“300 guerreiros”)

Total: 600 cabanas. Estimativa: 3.600 pessoas (*).

1859 Alencastre (1862 apud Moreira Neto:1971)

Aldeia cac. José: 150 habitantes

Tauá pequeno (cap. Aderequê): 250 habitantes

Aldeia do Meio (cap. Joaquim): 200 habitantes

Tauá Grande (cap. Quadí): 350 habitantes

Total: 950 pessoas.

1887 Ehrenreich (1948)

1ª . aldeia: 60 “ranchos”

2ª . aldeia: 30 “ranchos”

3ª . aldeia: 45 “ranchos”

4ª . aldeia: 90 “ranchos”

Total: 225 “ranchos” Estimativa: 1.350 habitantes (*)

(*) As estimativas foram feitas por mim através da correspondência 1 casa/6 habitantes.

A partir do final do séc. XIX em diante, os efeitos dos choques com guarnições militares dos “presídios” construídos na região para vigiá-los e garantir a navegação, da repressão promovida por missionários capuchinhos aliados à violenta aparição de epidemias causaram o desmoronamento de sua população e uma mudança na composição dos grupos. Cerca de aproximadamente 2.000 pessoas em 1842 declinam para 1.350 em 1887, 60 (sic!) em 1940 e 40 pessoas em 1959, o número mais baixo que jamais atingiram.

Quadro 2: População e aldeias Karajá do Norte nos séculos XIX e XX.

Data	população	nº.de aldeias	fonte
1842	2.500 – 2.800	3	Castelnau
1848-9	3.600 (*)	3	Segurado
1859	950	4	Alencastre
1887	1.350 (*)	4	Ehrenreich
1930	-	8	Toral
1940	60	1	Nimuendaju
1959	40	1	S.P.I.
1977-78	66	1	Funai
1980	76	1	Funai
1982	102	1	Toral
1987	135	2	Maia

(*) Estimativa minha feita com base na correspondência 1 casa/ 6 habitantes

Comentários sobre os dados:

1844- relativamente confiável. Uma outra interpretação de seus dados tomando por base de cálculo uma casa/6 hab. Somaria 1.670 pessoas

1847/8 – Pouco confiável. A estimativa total da população foi feita segundo critério 1 casa/6 habitantes. O número elevado resultante pode indicar que as casas não foram contadas uma a uma e sim “estimadas”. Dados divergentes dos de Castelnau e Alencastre.

1859- Confiável. Dados constantes do relatório do presidente da província, provavelmente coletados em meados da década de 50. Acompanha nome das aldeias e de seus caciques.

1887- Confiável. A estimativa do total da população foi feita por mim, segundo o critério mencionado acima, a partir do número de casas. Dados de campo coletados com muito cuidado.

1930- Dados coletados por mim em 1982, segundo depoimentos cruzados de diversos informantes.

1940- Confiável. Dados provavelmente coletados por funcionários do S.P.I. e divulgados por Nimuendaju, que, aliás, nunca esteve com o grupo.

1959- Confiável. Contagem individual com nomes, idade e grupos domésticos, feita provavelmente pelo chefe de Posto.

1977- Confiável. Idem.

1980- Confiável. Idem.

1982- censo individual, com grupos domésticos, idade e nomes. Inclui genealogia.

1987- Confiável. Censo individual, com grupos domésticos.

Em 1930 as “grandes aldeias” dos antigos “Xambioá” encontravam-se reduzidas a 8 grupos locais, uma quarta parte dos quais vivendo próximos a núcleos regionais, com os quais comercializavam há pelo menos 30 anos. A tendência dos remanescentes, como se vê, foi de espalharem-se em pequenos grupos, basicamente compostos por apenas uma família extensa. Havia, no entanto, visitas e intenso intercâmbio entre eles.

Por volta de 1920/30 a população Karajá do Norte encontrava-se vivendo nos seguintes grupos locais:

Quadro 3: grupos Locais Karajá do Norte em 1920/1930.

Nome da aldeia	Nome atual do local
Manamyry	P.I. Xambioá
Kabitxaná	Araguanã
Xiwahatí	São Domingos
Koro	Itaipavas
Tomare	faz. Santa Rita
Haririwa	Cinzeiro
Berorehe	Liberano ou S. Francisco
Kabiriry	Foz do Cabiruru

Além desses, os Karajá do Norte me relataram a existência de diversos outros grupos locais, que não sei se constituem aldeamentos de ocupação contínua ou temporária, apenas para manter relações com os adventícios. É o caso, por exemplo, dos arranchamentos estabelecidos provisoriamente junto ao garimpo Pedra Preta, no local conhecido como Karabitxaná. Além de contarem com

população reduzida os remanescentes encontravam-se dispersos em locais distantes uns dos outros, como Araguaã e a aldeia da foz do Kabiriry.

A partir da década de 40, os representantes do Serviço de Proteção aos Índios passam a atuar no sentido de reunir a população dispersa nas proximidades do local denominado Água Fria, que é o nome de um tributário da margem esquerda do Araguaia, ao norte dos limites da atual reserva, onde o órgão pretendia estabelecer um posto (Mensagem do Santo Rosário: junho de 1944, 61 apud Ehrenreich: 1948, 21).

À essa primeira tentativa do S.P.I. teria se seguido outra, junto à aldeia Kabiriry (“caminho da bacaba”), situada próximo à foz do rio de mesmo nome, no limite sul da atual reserva. Essas primeiras tentativas do S.P.I. de reunir o grupo parecem ter sido inviabilizadas pela dificuldade de convivência dos diversos remanescentes numa única aldeia. As diversas famílias, cada uma com lideranças independentes, passaram a entrar em atritos, que se traduziam em brigas, discussões, acusações de feitiçaria e assassinatos, agravados por doenças e alcoolismo (que atingia o grupo devido principalmente à atuação dos regatões que compravam pirarucu salgado e couros de índios que “aviavam”, freqüentemente a troca de cachaça). Segundo depoimento de Lao, cacique do grupo em 1982, num só dia foram mortos dois velhos, uma mulher e uma criança. A quase impossibilidade de convívio, aliada a impraticabilidade do porto da aldeia Kabiriry à atracagem de grandes embarcações, foram suficientes para seu abandono pela quase totalidade de seus habitantes.

Ainda na década de 40, o posto e os remanescentes da população ali reunidos foram transferidos para o local aonde se encontra hoje, entre o rio Matinha e o córrego da Paca. A reunião definitiva dos remanescentes, porém, só se deu em meados dos anos 50, na aldeia Manamyry, ou simplesmente “do Posto”, novamente graças à intervenção dos funcionários do S.P.I.

Praticamente desde a instalação dos remanescentes na aldeia “do Posto”, a facção liderada pelo capitão Manuel Axurê, originário de Araguaã, tornou-se predominante no controle da política interna e no controle da relação com o S.P.I. e posteriormente com a Funai. Controlavam não só o fluxo de bens, oportunidades de empregos e vantagens proporcionadas pelo órgão federal, mas também os assuntos que diziam a toda comunidade como: venda de madeira da Al Xambioá (territorialmente definida desde 1960), comércio com regatões (permissão para venda de pinga, permissão para atracagem, preços, etc) e até mesmo cessões irregulares de parcelas da área indígena. Muitas vezes as idéias sobre esses “negócios”, conduzidos pela facção Axurê, eram conflitantes com as dos representantes do S.P.I./Funai, em especial os “negócios” envolvendo venda de bebidas alcoólicas, madeira e terras “indígenas”. A “facção” Axurê engloba os descendentes de Antonio Axurê (pai de Manuel), seus cônjuges e famílias contextualmente “aliadas”.

Do início de 1970 até 1982 foram contraídas 14 uniões com pessoas da região. Nessa última data viviam na aldeia nove regionais, cinco homens e quatro mulheres.

Essas uniões com regionais explicam-se parcialmente em função da grande distância em relação às aldeias Karajá mais próximas (mais de 100 km rio “acima”, i.é, ao sul) e também devido às relações sempre tensas entre as famílias reunidas na aldeia “do Posto”. Se por um lado essas uniões permitiram a recuperação populacional do grupo, por outro causaram considerável abalo na manutenção de certos aspectos da cultura Karajá do Norte. A vida ritual foi muito simplificada, restringindo-se, em 1982, á montagem de algumas fases da cerimônia de iniciação dos rapazes. A língua é falada, grosso modo, apenas pelos maiores de 15 anos. Os demais tem uma relação “passiva” com a língua:entendem, mas não falam. Mantiveram-se, no entanto, como uma comunidade discreta em meio aos núcleos regionais vizinhos, reconhecendo-se e fazendo questão de serem reconhecidos como “índios” e “Karajá”.

Em 1984, a facção Axurê sentiu-se prejudicada em função de haver perdido a chefia formal para uma outra, liderada pelo cacique Borori, escolhido em “votação”. As tensões decorrentes da utilização da verba, destinada ao Posto pela 16ª Delegacia Regional da Funai pelo cacique eleito tornaram-se insuportáveis. Em 1985 o cacique Borori, liderando um grupo de dissidentes, funda a aldeia Kurehe, ou “Nova”, a apenas 6 km da antiga. Nessa última permanecem apenas aqueles que faziam parte da facção Axurê, então agrupada em torno a Txuodese (Txukó ou Maria Floripes), neta de Antonio Axurê e filha de Manuel Axurê. Txuodese, professora bilíngüe assalariada da Funai, embora não fosse líder formalmente reconhecida como “cacique” possuía influência decisiva na política interna.

Vale a pena notar que mesmo sendo o cacique escolhido através de um mecanismo inédito (voto secreto!) e sendo “reconhecido” pela Funai, ainda assim a facção Axurê teve força suficiente para permanecer dominante na aldeia e a não dar outra alternativa para os descontentes que não fosse a fundação de uma nova.

Com a morte prematura de Txuodese em 1988, aos 35 anos, a liderança da facção Axurê na aldeia “do Posto” ficou algo difusa entre seus diversos membros, nenhum deles com temperamento e energia para impor as restrições e retaliações prometidas aos secessionistas em 1985. Atualmente as relações entre as duas aldeias, que têm populações numericamente equivalentes, encontram-se praticamente normalizadas.

Em 1987 os emigrados “explicavam” a separação, aos visitantes, como sendo motivada pelo desejo de se separar os Karajá “misturados” dos “puros”, que ficariam circunscritos á aldeia “do Posto” e “Nova”, respectivamente. No entanto, existem tantos “brancos” e mestiços em uma e outra aldeia e “em ambas observa-se praticamente o mesmo grau de perda de costumes tradicionais e da língua”

(Maia:1987,4). A manutenção da cultura e de uma pretendida “pureza” racial passou a ser um argumento na disputa entre facções, uma vez que as duas principais envolvidas concordam na necessidade de manter a cultura “tradicional”, como veremos adiante.

Grupos de descendência entre os Karajá do Norte:

A ligação dos atuais Karajá do Norte e suas lideranças com as que foram reunidas na atual aldeia do Posto, juntamente com suas famílias, nas décadas de 40 e 50, é muito forte.

Seus descendentes ainda reconhecem-se como grupos de interesses distintos, facilmente distinguíveis pelos limites dos grupos familiares de seus descendentes. As uniões com regionais, em certo sentido, serviram para manter a separação entre os grupos e limitar a “mistura” de interesses. A aldeia do Posto parece ser, 40 anos depois, uma reunião precária de remanescentes dos antigos grupos locais, com considerável tendência à fissão.

Essa ligação aos antigos grupos locais, geralmente compostos por uma única família extensa, permaneceu através da preservação dos nomes de seus líderes, agora transformados em “sobrenome” dos atuais Karajá do Norte. Um nome completo típico, hoje em dia, compõe-se de: (1) prenome em português, (2) prenome em Karajá, (3) “sobrenome” familiar (i.é, o nome do líder familiar ancestral) e (4) “sobrenome” étnico (“Karajá”).

Como exemplo temos os nomes das duas principais lideranças em 1988: Maria Floripes Txuodese Axurê karajá e José Borori Txebware Karajá, descendentes dos antigos chefes de família chamados, respectivamente, Axurê e Txebware. Os líderes fundadores dos grupos de descendência atuais nasceram por volta do final do século passado, como o pai de Manuel Axurê, Antonio Axurê.

A referência a um ascendente masculino sugeriria a existência de “linhagens” entre os Karajá do Norte. Isso não ocorre, no entanto, porque a descendência é bilateral. A construção desses grupos de descendência se liga a um mesmo momento “fundador”, a saber, o da reunião dos diversos grupos locais numa mesma aldeia, por iniciativa do S.P.I. A definição da extensão desses grupos de descendência, finalmente, parece estar relacionada com a correlação de forças na política interna e com a atitude do grupo com sua identidade étnica. O “congelamento” dos nomes dos líderes que deram início às atuais comunidades remete a um passado idealizado onde o grupo era, pelo menos a nível étnico, relativamente homogêneo. Sob o ponto de vista da política interna ao grupo, a utilização dos nomes dos antigos líderes familiares reflete uma tentativa de remissão a uma comunidade “original”, fundadora e legitimadora da identidade e “cidadania política” dos atuais Karajá do Norte. Fora do recurso à utilização dos nomes desses ancestrais não existe “cidadania política” suficiente para reivindicação de direitos à participação e à voz na disputa entre famílias e indivíduos Karajá do Norte.

Os Karajá do Norte, como os Karajá e Javaé, associam parentelas, compostas por grupos de descendência bilaterais com ênfase em ancestrais masculinos, à porções de seu território. Sua especificidade, no entanto, é a de que, ao contrário desses últimos, elas não se renovaram com formação cíclica de novos grupos de descendência e esquecimento dos antigos. Os Karajá do Norte tentam “congelar” seu passado, temendo não poder reproduzi-lo no futuro.

Auto designação:

A referência a esse passado “congelado”, no caso específico da construção dos nomes dos atuais Karajá do Norte, parece seguir o mesmo tipo de raciocínio que utilizaram para “redefinir” sua identidade étnica.

A atual auto-designação “Karajá do Norte” e a ênfase com que rejeitam o termo “Xambioá” sugere, num momento que o grupo valoriza sua condição de “índios”, um esforço em identificar-se prioritariamente com a macro-etnia Karajá, em detrimento de sua micro-identidade (Maia:1987,7). Sua atual auto-denominação não os coloca como um grupo cultural e linguisticamente divergente em relação aos demais Karajá (e Javaé). Antes, enfatiza sua ligação a um estoque comum, cultural e linguisticamente definido e que, ao contrário deles mesmos, não enfrentou um forte processo deculturativo, em função de uma brutal perda de população e de casamentos inter-étnicos.

De resto, os demais Karajá e Javaé continuam a referir-se a eles como *ixybiowa*, “amigo do pessoal” (nome de uma antiga aldeia que existia próxima à foz do rio de mesmo nome, à montante das atuais aldeias, e que, especulativamente, pode ter sido estendido a todos os Karajá do Norte) ou *iraru mahãdu*, “o pessoal de baixo”, em oposição aos demais karajá, *ibòò mahãdu*, “os de cima”, ou do alto e médio Araguaia. No passado e no presente a denominação é dada, fundamentalmente, pela sua localização ao longo de um eixo, o rio Araguaia.

1.4. Os Karajá

O trecho do rio Araguaia compreendido pela região mediana da Ilha do Bananal sempre reuniu a maioria absoluta da população Karajá, dividida em aldeias relativamente estáveis. Ao norte da foz do rio Tapirapé, até as proximidades da atual Santana do Araguaia, havia uma série de pequenos grupos, formados em geral por uma ou mais famílias extensas com grande mobilidade, que passaram a se instalar em caráter mais permanente à medida que nos aproximamos dos dias de hoje.

As primeiras expedições de captura de escravos, no século XVII, dirigiram-se precisamente a essa região, situada nas proximidades da foz do rio das Mortes, onde o tamanho da população reunida facilitava esse tipo de empresa. Os reides escravagistas provavelmente causaram o desaparecimento de diversos pequenos

grupos meridionais e sua concentração, por motivos de defesa, nas aldeias maiores às margens do Araguaia na região mediana da Ilha.

Quadro 4: Expedições de captura de escravos e pesquisas minerais que se dirigiram ao Araguaia. Sécs. XVI-XVIII.

	Grupos Atingidos	Data	Fonte
Pero Domingues ou Pedro Domingues	“Carajaúna	1598/1600	1
	”(provav. Karajá)	1613	7
Sebastião Marinho	Desconhecidos	Anterior a 1600	1
Domingos Rodrigues	Desconhecidos	1600	1
Martim Rodrigues	“Carajaúna/Bilreiros”	1608-13	6
	(Kaiapó)		
André Fernandes	Apuatiara (Kaiapó)	1613	7
Antonio P.Alvarenga	Apuatiara (Kaiapó)	1616	7
Francisco L. Benevides	Desconhecidos	1665	7
Manoel Côrrea	Araé	1670	3
		1719	4
Luiz Castanho de Almeida	Desconhecidos	1671	7
Antonio Soares Pai	Desconhecidos	1671	7
Bartolomeu B. Siqueira	Desconhecidos	1671	7
Francisco Ribeiro de Moraes e Francisco Lopes Bernardes	Desconhecidos	Séc.XVII	1
Bartolomeu Bueno da Silva (“Anhanguera”	Araé	1682	3,4
Antonio Pires de Campo	Karajá, Araé	1684	2
Antonio Pires de Campo, o filho	Karajá	1740-50	2
João de Godoy Pinto da Silveira	Tapirapé	1746 (aprox.)	4

Observações:

Esse quadro traz uma relação das expedições que se dirigiram à região do médio curso do Araguaia e da sua confluência com o Tocantins.

Fontes:

1.Chaim:1974,18-19; 2.Ehrenreich: 1948, 20; 3. Silva e Souza:1849, 431-435; 4. Alencastre: 1864, 23-24, 79, 82; 5. Almeida: 1868, 27; 6. Ferreira: 1977, 425. 7; 7. Monteiro: 1985, 236-237; 8. Baldus: 1970, 41.

Em 1775, quando o governo da província inaugura uma política de aproximação pacífica com os grupos Karajá, que se mantinham arredios devido aos reides escravagistas, iniciam-se os registros sobre sua população e número de aldeias. O alferes José Pinto da Fonseca, encarregado da aproximação, visita duas aldeias, que denominou arbitrariamente S.Pedro do Sul e Lapa, e calculou-lhes

uma população de 2.000 e 300 a 400 pessoas respectivamente. O contato foi coroado de sucesso, conseguindo também um “juramento de vassalagem e fidelidade a El-Rei de Portugal” daqueles caciques que o alferes considerou como os “maiorais” das “nações Carajá e Javaês”. Os Karajá teriam, ao todo, seis aldeias e os Javaé três. Somados, os dois grupos teriam uma população de 9.000 pessoas (Fonseca: 1867, 376-390). Esses números me parecem poucos dignos de confiança, variando muito de uma para outra edição do relatório do alferes, pela interferência do governador José d’Almeida e Vasconcellos que tentava “mostrar serviço” à administração pombalina, empenhada em atrair e fixar o maior número possível de súditos para as subpovoadas possessões portuguesas, como veremos adiante.

De qualquer forma, vale salientar que as primeiras informações sobre a tribo, apesar de eventuais incorreções, são bem claras na localização da maioria de sua população na região acima descrita e na inexistência de grupos locais ao sul da Ilha do Bananal. Somente no final do séc. XIX, início do nosso século, é que diversas famílias Karajá passam a se instalar ao sul da ponta meridional da Ilha.

Para descrever o processo de formação das atuais aldeias e grupos locais karajá, agrupei-os segundo as similaridades dos processos históricos dos quais são resultantes. Distingo, dessa maneira:

- (1) os Karajá meridionais, ou seja, ao sul da Ilha do Bananal,
- (2) os de seu trecho médio, compreendido entre as barras dos rios das Mortes e Tapirapé, e
- (3) os Karajá “setentrionais”, que vivem atualmente ao norte da barra desse último rio até a atual Santana do Araguaia. Estes últimos não devem ser confundidos com os Karajá do Norte.

Fritz Krause, em 1908, fazendo um histórico da formação dos grupos locais Karajá foi quem primeiro utilizou-se dessa distinção, dividindo-os nas “hordas meridional e setentrional”. Basicamente suas duas “hordas” dividem-se nas mesmas áreas mencionadas acima. O critério usado por Krause para distingui-los foi o pequeno número de moradores das aldeias dos “meridionais” e a data de sua implantação ao sul da Ilha, que situa como a partir de 1782 (Krause, vol.78, 236-243).

Os grupos locais Karajá do Norte e Javaé não enfrentaram experiências de contato tão fundamentalmente diferentes entre si a ponto de necessitarem uma tal divisão para melhor compreendermos sua formação.

1.4.1. Os Karajá da região mediana da Ilha do Bananal

Segundo a história oral Karajá, a região onde hoje se localiza a aldeia Santa Isabel do Morro – que como já disse faz parte da área de mais antiga concentração da população Karajá- era habitada por dois grupos indígenas, *Werèe Ijewè*. Depois de muitos anos de conflitos, que causaram grande número de mortos a todos os envolvidos, foram expulsos da região pelos Karajá. Na última

e vitoriosa fase dos conflitos, esses foram liderados por um chefe de nome Teribre. Os vencidos dirigiram-se ao interior da Ilha, em direção ao rio Javaés.

Os *Werè*, segundo os Karajá, são os mesmos Javaé que atualmente conhecemos e, ao mesmo tempo uma tribo que migrou para oeste, para a região do Xingu. É provável que sejam os mesmos Araé do rio das Mortes. Os Javaé, no entanto, chamam de *Werè* a um grupo indígena que efetivamente “saiu debaixo da terra” (i.é, tem seu ponto de dispersão original) na região do Araguaia. Afirmam ainda que conviveram com os *Werè* e que deles aprenderam muitas coisas fundamentais, como grande parte das técnicas e conhecimentos xamanísticos. Mas, segundo os Javaé, os *Werè* são, definitivamente, um outro grupo que não eles próprios.

Se os *Werè* e os atuais Javaé são um mesmo povo é um questão que dificilmente será respondida. O que vale a pena reter, no entanto, é que a chegada Karajá à região que, já no séc.XVII era o seu centro populacional, é posterior à dos grupos, como os *Ijewè*, que uma vez desalojados da região, desapareceram sem deixar outras notícias sobre seu destino e sobre sua proximidade em relação à cultura Karajá e Javaé.

Os relatos históricos (Ijyraro:1988) mostram, então, que uma população “original” foi desalojada por uma outra que lhe era equivalente, ou maior, em número. Esse período corresponde, sem dúvida, ao da chegada da maior massa populacional, a dos Karajá, à região que habita pelo menos desde o final do séc.XVI. O palco do conflito entre os grupos abrangia o “coração” do território Karajá contemporâneo: desde a barra do rio Tapirapé (onde se deu uma derrota dos Karajá numa primeira fase dos conflitos) até a do rio das Mortes.

De qualquer forma, no final do séc.XVI e início do XVII, as expedições paulistas de captura de escravos já encontraram os Karajá estabelecidos nas proximidades da foz do rio das Mortes. Este seria habitado, no seu médio/baixo curso pelos Araé até o século XVIII (Nimuendaju:1980). As informações dos séculos XVIII e XIX sobre os Karajá não nos permitem localizar com precisão suas aldeias nesse trecho do Araguaia, embora sejam relativamente satisfatórias no tocante ao seu número, população e localização em termos gerais.

Somente no início do séc.XX os registros passam a discriminar o nome de suas aldeias, boa parte delas ainda existentes nos dias de hoje.

Em resumo, as atuais aldeias (descendo o rio, do sul em direção ao norte) de Santa Isabel do Morro (Hãwalò, “do morro”), Fontoura (Bàtõiry), São Domingos ou Mato Verde ou Luciara (Rèhãwa, “aldeia do pássaro Martim Pescador”), barra do Tapirapé (Itxalá) e a aldeia “Nova”, reúnem a população das seguintes aldeias, existentes em 1900: Santa Isabel (Hãwalò e outros pequenos grupos que viviam, intermitentemente, próximos à foz do rio das Mortes), Fontoura (Bàtõiry), São Domingos (Rèhãwa e outros grupos que viviam nas proximidades) e as extintas:

Crisóstemo I ou Krumare (Uèbero), Crisóstemo II (Tolohoky), Jatobá e Wabe (no Riozinho, interior da Ilha).

Atraídos pelo maior número de habitantes das aldeias de Santa Isabel e Fontoura, instalaram-se entre eles, em 1927 e 1935 respectivamente, o Serviço de Proteção aos Índios e a Missão Adventista do 7º Dia. A fixação dessas agências de contato nessas aldeias, embora funcionando de maneira intermitente, contribuiu para o estabelecimento de uma população relativamente estável, com crescimento contínuo, seja pelo seu crescimento natural, seja pela chegada de remanescentes de diversas aldeias que se extinguiram. Em grande parte, a assistência regular por parte dessas agências, e em menor grau as particularidades da situação de contato com os adventícios, parecem ser fatores de peso na determinação do sentido das migrações entre aldeias.

Ou seja, aldeias com assistência médica regular, e que dispunham de intermediários no contato com a população regional tiveram um crescimento, grosso modo, contínuo do início do século até o presente. Como exemplo, temos as aldeias de Santa Isabel, Fontoura e barra do rio Tapirapé. O caso dessa última aldeia é ilustrativo disso que acabei de dizer. Mesmo sendo um grupo local numericamente inexpressivo – e até menor que o de muitas outras aldeias, que se extinguiram nas décadas de 50 e 60 – e enfrentando pressões consideráveis da parte de fazendas e especuladores, experimentaram um crescimento contínuo de sua população, em grande parte devido à atitude das lideranças do grupo em procurar os serviços prestados por parte do S.P.I. e da Missão das Irmãzinhas de Jesus, que atendiam aos Tapirapé, seus vizinhos a partir de 1960.

O contrário também é verdadeiro. Aldeias sem Missões ou Funai e/ou enfrentando a população regional na disputa por terras – geralmente cedendo parcelas de seu território – têm população flutuante, chegando a ser temporária ou definitivamente abandonadas devido à somatória de fatores negativos. As aldeias de Crisóstemo I e II, Jatobá II e Wabe foram abandonadas, na década de 60, em grande parte devido ao aparecimento de doenças (malária, tuberculose entre outras), falta de assistência de saúde e pressão dos criadores de gado. A forte ligação dos indivíduos com seus locais de origem e a incômoda situação de “chegantes” nas aldeias em que buscaram refúgio levam, geralmente, à retomada de seus locais de origem uma vez que o grupo supere, de alguma forma, as causas que forçaram sua migração.

Nas aldeias de menor população o fator talvez preponderante para sua continuidade, a partir da data de ocupação das margens do Araguaia (que vai de 1940 a 1960, variavelmente) é a consolidação de uma só facção na condução da política interna e externa do grupo. Quando, num dado grupo local, uma facção consegue tornar-se “hegemônica”, mesmo ao custo de violências e fissões, unindo o grupo na defesa de seus interesses, frente aos adventícios e às agências de “assistência”, geralmente permanece como um grupo autônomo.

Esse estado de coisas perdura até o surgimento de facções rivais, que passam a enfrentar e desgastar o prestígio da anterior, geralmente quando essa passa a adotar uma política de benefícios excessivamente parcial e unilateral em relação ao conjunto de habitantes da aldeia. Ainda assim não conheço nenhum caso de “alternância” da liderança de fato entre as facções de uma mesma aldeia. Facções minoritárias geralmente tornam-se dominantes somente quando se separam de um dado grupo local e dão início ou retomam um outro local de aldeamento. A facção dominante é, invariavelmente formada pelas parentelas de mais antiga implantação no local. A “antiguidade” aqui mencionada, até onde pude verificar, remete ao universo de grupos familiares existentes no local desde o início do século. Como cada local atual de aldeamento era ocupado simultaneamente por diversos grupos familiares, muitas vezes vivendo separados, não é raro que diversos líderes reivindicuem a condição de “mais antigos”, através da manipulação de dados históricos e de “batotas genealógicas”, facilitadas pela descendência bilateral.

1.4.2. Os Karajá meridionais.

Os diversos grupos locais atualmente estabelecidos próximos às cidades e corrutelas de Aruanã, Cocalinho, S. José dos Bandeirantes e Luiz Alves, todos ao sul da ponta meridional da Ilha do Bananal, são os mais recentes estabelecimentos de Karajá.

Passaram a viver definitivamente na região a partir das últimas décadas do século passado, por volta de 1870. Sua população é formada basicamente por Karajá das aldeias da Ilha, principalmente de Santa Isabel. É também freqüente entre eles a presença de diversas famílias Javaé das aldeias meridionais.

Parecem ter sido atraídos pela possibilidade de comércio com as cidades de Salinas e Goiás, então a capital da província. Suas visitas, à procura de objetos de ferro, fumo e álcool – eventualmente pilhando a roça dos tori – são registradas desde 1812 por Silva e Souza, Cunha Mattos em 1824 e Castelnau em 1844.

Na realidade, as razões para sua implantação em pontos mais meridionais do vale do Araguaia vem desde a política de aldeamentos do final do séc. XVIII, quando em 1773-4 uma quantidade de Karajá e Javaé aceitam ser transferidos para Santa Anna do Rio das Velhas (sul de Goiás) e em 1781, quando cerca de 800 Karajá e Javaé reunidos na aldeia Nova Beira, provavelmente próxima à atual Santa Isabel, junto a uma guarnição militar, aceitaram se transferir para o aldeamento de S. José de Mossamedes, nos sopés da Serra Dourada. Epidemias e a disciplina que lhes tentou impor a guarnição encarregada de vigiá-los rapidamente dispersaram os aldeados. No início do séc. XIX, depois da revogação do diretório pombalino que orientava a fixação dos grupos contatados, os aldeamentos encontravam-se em franca decadência, com abandonos, desativações e transferências dos remanescentes aldeados.

Três décadas mais tarde, menos de uma centena de indivíduos ainda permaneciam nos locais para onde foram remanejados. Posteriormente, de 1845 a 1859 tentou-se fixar Karajá, Xavante e Xerente em S. José do Araguaia (ou S. Joaquim ou Jamimbu). A experiência foi igualmente infrutífera, limitando-se poucos anos depois a umas poucas famílias e indivíduos. No entanto, ao lado desses fracassos em utilizar os Karajá como massa populacional destinada a defender as possessões portuguesas, estabelecendo “fronteiras vivas” para o império durante o período pombalino e, durante o séc. XIX, reunindo-os em “colônias agrícolas” ou junto a guarnições militares, “presídios”, os Karajá estabeleceram desde então rotas e pontos de referência, como os seus parentes nesses aldeamentos, para as subseqüentes visitas que fariam.

Quadro 5: População Karajá e dos Karajá meridionais. Séculos XVIII ao XX.

Data	Número de aldeias ao sul da Ilha do Bananal	Número de aldeias na Ilha e ao norte	Fonte
1775	0	3 aldeias (7-8 mil hab.)	1 a
	0	6 aldeias (6 mil hab.)	1 b
1846/47	0	9 aldeias (1.450-2.700 hab.)	2
1879	2 aldeias	18 aldeias (600 hab.)	3
1888	2-4 aldeias	13 aldeias	4
1895	3 aldeias	-	5
1908	8 aldeias (147 hab.)	14 aldeias (627 hab.)	6
1927	5 aldeias (89 hab.)	5 aldeias (*) (560 hab.)	7
1947	4 aldeias (64 hab.)	-	8
1980	4 aldeias (59 hab.)	12 aldeias (1.347 hab.)	9

(*) Total referente às populações Karajá e Javaé somadas

(**) Esse total não abrange todas as aldeias

Relação de fontes:

- 1 a- Fonseca: 1920, 115-126
 - 1 b- Fonseca: 1867, 388
 - 2 - Segurado: 1848, 206-8
 - 3 - Jardim: 1880,33
 - 4 - Ehrenreich apud Krause: 1940-44, vol. 78, 240
 - 5 - Cavalcanti apud Frause: 1940-44, vol. 78, 240
 - 6 - Krause: vol 78, 236-240
 - 7 - Mello (SPI): 1927
 - 8 - Baldus: 1948, 145-154
 - 9 - Toral: 1980, anexos (gráficos 1 e 2)
-

A implantação de aldeias ao sul da Ilha só se deu a partir de 1870, tendo sido apontada por Fritz Krause em 1908, através de seu recenseamento das aldeias e comparações feitas com registros anteriores. Essa “marcha para o sul”, como ele chama, estava em curso quando esteve entre os Karajá. Como se vê pelo quadro acima, o início do século parece ter sido o período onde essas aldeias atingiram seu maior número.

As últimas décadas do século passado, quando se deu o maior movimento de famílias rumo ao sul foi também o período em que o governo da província apoiava a implantação de numerosos núcleos ribeirinhos e tentava implantar navegação regular a vapor no rio Araguaia. O S.P.I. funda o P.I. Carajá do Sul por volta de 1920 (e desativado em 1950 aproximadamente), em Leopoldina, atual Aruanã e, posteriormente, o colégio Isabel para crianças Kaiapó, Tapirapé e Karajá. Com a decadência e fim da navegação os núcleos regionais entraram em franca estagnação, que só seria rompida a partir de 1950, com a pecuária, construção de estradas, turismo e especulação com terras.

De qualquer maneira, com a instalação de núcleos goianos e matogrossenses a partir da metade do século passado, a área habitada pelos Karajá ampliou-se em direção aos chegantes, ao invés de restringir-se, buscando isolamento na Ilha do Bananal. Colaborou também, nesse sentido, o afastamento, para o interior do Mato grosso por volta de 1940 e 1950, dos bandos Xavante que esporadicamente assaltavam os Karajá que viviam à montante do rio das Mortes até a confluência do rio das Garças. É possível ainda que as aldeias Karajá ao sul da Ilha tenham se dispersado em direção ao norte no final do séc. XVI devido à ação dos ataques escravagistas. Sua posterior instalação a partir do séc. XIX, segundo essa hipótese, seria, portanto, uma reocupação desse território.

A migração rumo sul cessou por volta de 1940, com uma relativa fixação de seus habitantes e, desde então, um contínuo decréscimo no número de aldeias. Até a década de 70, existiam uma série de locais, habitados temporariamente por famílias atraídas pela criação de pólos vizinhos de implantação (fazendas, hotéis,

corrutelas, etc). Nos dias de hoje a tendência dessas famílias é a de reunirem-se em grupos maiores. Ao lado dessas implantações temporárias, existem as aldeias meridionais “estáveis”, como diz Krause, desde o início do século: Aruanã, Xixá, cidade Porto (antiga fazenda) Luiz Alves, Cocalinho e São José dos Bandeirantes. Atualmente (no início de 1980) apenas Aruanã, Cocalinho e Porto Luiz Alves permanecem habitadas. Aruanã é a única que se poderia chamar de “aldeia”, pelo número de famílias ali reunidas. Os outros dois locais são habitados por uma pequena família extensa. Além desses grupos locais, nessa última data apenas uma família vivia na margem goiana defronte à ilha de Mata Corá, entre Aruanã e Cocalinho. Nenhum dos aldeamentos meridionais recebe assistência regular da Funai, através de um Posto Indígena. Apenas os de Aruanã recebem, esporadicamente, doações e visitas do órgão.

Por outro lado, a presença temporária de famílias da Ilha do bananal, entre eles, no entanto, é contínua, como em quaisquer outras aldeias Karajá. À medida que os núcleos regionais se consolidam em distritos e sedes de municípios as famílias estabelecidas passam, progressivamente, a tornarem-se praticamente sedentários. Acampamentos em praias, na década de 60, cedem lugar às habitações permanentes. A disposição de suas casas é geralmente um prolongamento da “rua da praia” dos povoados. A não ser pela vizinhança, a disposição dessas pequenas aldeias assemelha-se a uma aldeia a que fosse agregada uma cidade ao lado. Expedições de pesca são limitadas aos homens, durante o verão, em períodos que, somados, mal alcançam a um mês.

Passam a disputar o local onde mantém roças, cemitérios e moradias. Todas essas aldeias foram progressivamente privadas de todas suas áreas que não fossem as de suas casas e de parcelas insignificantes onde mantêm escassa lavoura de subsistência. Vivem, desde a década de 40, basicamente daquilo que conseguem como “práticos do rio”, guias, remadores, pescando para consumo imediato ou venda (principalmente de pirarucu salgado) para os regionais. Durante o verão, principalmente, comercializam grande quantidade de artesanato, produzido basicamente pelas mulheres durante o ano todo, junto aos turistas, donos de lojas locais ou de Goiás. À população regional vendem também um artesanato de valor prático, como bilhas para água, canoas, arco e flecha para pesca, etc.

Os habitantes dessas aldeias estabeleceram, ao longo de quase um século de convívio, diversos vínculos sociais com a população regional. Desses devem ser destacados as relações de compadrio (em geral unilaterais em seu sentido; regionais tornam-se “compadres” dos índios através de seu “afilhado” Karajá), casamentos (a grande maioria de pouca duração) e da ligação de indivíduos e famílias à igrejas evangélicas, principalmente Assembléia de Deus ou denominacionais como Adventistas do Sétimo Dia.

Apesar de seus muitos vínculos com a população regional, em todas as aldeias meridionais os Karajá mantiveram-se à parte, vivendo ao lado, então junto, da população local. Além de se manterem fisicamente separados da população local,

mantém o uso da língua e casam-se preferencialmente entre eles. O português, nessas aldeias ao contrário das outras, é falado por boa parte das mulheres. Embora não sejam raros os filhos de Karajá com a população, é muito difícil encontrarmos regionais vivendo nas suas casas.

As famílias meridionais são descendentes, na sua maioria, daquelas que se encontram instaladas no local, pelo menos desde o início do século. Em todos os grupos locais a chefia está a cargo de um dos cabeças das famílias de mais antiga implantação no local. Através do casamento uxorilocal, onde o marido passa a residir na casa dos pais da mulher e posteriormente nas proximidades, rapazes e homens de outros grupos locais são incorporados. São muito pouco freqüentes as exceções a essa regra de residência, claramente utilizada para se manter ou aumentar o número de habitantes em cada um dos grupos locais e para garantir o sustento da família da noiva.

Um exemplo disso é o casamento de Jacinto Maudihí e Lídia Dikuría. Os dois são primos cruzados. O pai de Dikuría era o “capitão” do grupo. Em 1980, Maudihí era o “capitão” e Dikuría exercia considerável influência na aldeia. Esse mecanismo de se preservar a chefia dentro do quadro de descendentes dos líderes de uma ou mais famílias é comum em todos os grupos locais formados através do fortalecimento de apenas uma facção.

O intercâmbio social e casamentos, não obstante o tamanho dos grupos, são feitos principalmente com membros do mesmo grupo local, depois com famílias vizinhas e, em último lugar, com Karajá da aldeia de Santa Isabel. Essa “preferência” por cônjuges meridionais é explicada pelo desejo de limitar a entrada de pessoas de outras aldeias e regionais. São comuns casamentos entre primos paralelos e cruzados, ou seja filhos de pais de mesmo sexo ou diferente.

As lideranças Karajá desses pequenos grupos locais enfatizam, aos visitantes, sua qualidade de “mais antigos” habitantes do local, relacionando seus ascendentes que também ocuparam a chefia.

Indivíduos ou famílias originárias da Ilha do Bananal e que, porventura, tenham que se instalar nessas aldeias são recebidos na condição de “chegantes” ou “asilados”. Sua situação é instável, devem se mostrar colaborativos com as famílias locais e, de forma alguma, pensar em representá-las frente à população regional, Funai ou visitantes. Mesmo depois de habitarem por alguns anos o local, são sempre “de fora”, com participação restrita nos assuntos da comunidade. A condição de “chegantes” numa aldeia Karajá é sempre de sujeição à facção dominante. Seu espaço físico, sua participação nos grupos de pesca, sua relação com representantes da Funai é sempre determinado ou intermediado pelas lideranças locais.

Como um número razoável de pessoas e famílias está permanentemente se indispondo com as facções dominantes em suas aldeias de origem, o que transparece através de acusações de feitiçaria, ameaças, mortes e muitas brigas,

permanecendo em trânsito por um certo período de tempo, as lideranças meridionais estão permanentemente se defendendo da ameaça de recém chegados se “intrometerem” em seus interesses.

Homens que se casam e passam a residir junto aos sogros evitam participar de assuntos da comunidade, como por exemplo, problemas relativos á manutenção da terra. Sua opinião é emitida somente quando solicitada.

Evidentemente, a recíproca é verdadeira. Quando famílias meridionais mudam-se para a Ilha, são também recebidas na condição de refugiados com “cidadania política restrita”.

Um exemplo recente desse último caso é dado pela migração da família do Javaé Pedro Umahíra. Originários da Ilha do Bananal, viviam em Porto Luiz Alves desde 1968, quando se juntaram, nesse local, às famílias Karajá remanescentes do aldeamento que existira junto à barra do rio Crixás (abandonado devido à malária e conflitos com os fazendeiros que terminaram por ocupar o lugar). Pedro Umahíra e alguns de sua família tornam-se crentes e frequentam os cultos da Assembléia de Deus local. Quando estive entre eles em 1980 pareceu-se que muito do que os atraía em direção aos crentes era a possibilidade de ampliar a rede de apoio entre os brancos, entrando para a comunidade de seus “irmãos” crentes e encontrando grupo de apoio em relação ao problema da pinga.

Aí permanecem até 1984, quando resolvem mudar-se para a aldeia Karajá da barra do rio Tapirapé, devido á piora geral das condições de vida, ocasionada pela perda de todas as terras, alcoolismo, falta de assistência de saúde e escola.

Na aldeia da barra não demoram a entrar em atrito com a facção dominante nessa aldeia, formada pelos descendentes do cacique Tasirima. Segundo Umahíra, os serviços de saúde e educação, responsabilidade da atendente, filha de Tasirima, e de um monitor, casado com outra filha, eram amplamente insatisfatórios e sujeitos á sua relação com essa facção. As relações com a Funai, permissão de venda de bebidas alcoólicas por regatões eram assuntos também decididos exclusivamente pela facção de Tasirima.

Um dos filhos de Umahíra casa-se com uma filha de Erehení, líder de uma facção minoritária e tradicional adversária de Tasirima. As relações entre as facções Tasirima e a formada pela união das famílias Erehení e Umahíra deterioram-se rapidamente. Aos olhos da primeira, os recém chegados aliaram-se e fortaleceram seus adversários internos. O clima por volta de 1987 é de pré-conflito, com ameaças. Discussões e retaliações. Finalmente, em 1988, as famílias de Erehení e Umahíra, juntamente com as dos maridos de suas filhas, formam a aldeia Nova, a 6 km da barra e a 2 km da aldeia Tapirapé. Na nova aléia contam com assistência de saúde das Irmãzinhas de Jesus vizinhas, mas reivindicam “reconhecimento” por parte da Funai, com a instalação de um Posto com serviços de saúde e educação.

A chefia formal é exercida por Erehení, que é o líder do grupo familiar mais extenso e mais antigo nesse local que os “chegantes” famílias Javaé, lideradas por Umahíra.

1.4.3. Os Karajá setentrionais

Essa designação compreende numerosas famílias de aldeamentos localizados próximos à ponta norte da Ilha do Bananal. Mais precisamente da barra do rio Tapirapé no Mato Grosso, até a atual cidade de Santana do Araguaia, no Pará. Desde os primeiros registros do início do século passado pelo menos a área é ocupada por uma grande quantidade de pequenos aldeamentos, em geral famílias dispersas em praias. Eles darão origem aos atuais grupos locais de lago Grande (MT), aldeia de macaúba no Parque Indígena do Araguaia (TO), Barreira do Campo (PA) e Santana do Araguaia (PA). Com exceção da aldeia Macaúba, todos os outros grupos locais vivem próximos ou ao lado das corrutelas e cidades em relação às quais eu os localizei.

As aldeias que existiram intermitentemente desde o início do século e que lhes darão origem são as (do sul ao norte): Tyteijo, Rosário, Kanana Nabirè (Santa Teresinha), Macaúba (Heryrí), Furo de Pedra, lago Grande (Renoy), Barreira do Campo (Èhuho) Santana do Araguaia, Berobiò, Conceição do Araguaia; e fora do Araguaia: Jatobá, no rio Javaés e Wabe, no Riozinho, no interior da Ilha. A aldeia mais setentrional, que existia próxima a missão de Santa Maria, atual Conceição do Araguaia, foi assaltada e destruída pelos Kaiapó em 1859 ou 1881, segundo dados divergentes de Coudreau e Krause (194-44, vol. 78, 240). Depois desses ataques, os Karajá passaram a visitar Conceição esporadicamente só depois da fundação da missão Dominicana e da fixação e posterior extinção ou deslocamento dos grupos Kaiapó, nas primeiras três décadas do séc. XX.

Esse trecho da bacia do Araguaia engloba a parte norte da Ilha, com numerosos rios e lagoas no seu interior e nos arredores. Essa região é percorrida por grupos Karajá do Araguaia e Javaé do interior da Ilha, bem como do rio que leva o nome do grupo. Na mesma área existiam e existem tanto Javaé como Karajá e até diversas aldeias de população mista. A principal razão para essa superposição dos dois grupos é a coincidência dos locais percorridos em suas expedições em suas expedições de pesca. Por sinal, alguns desses grupos locais pescam profissionalmente desde a década de 50.

O atual grupo local de lago Grande (Èhuho) foi formado majoritariamente por remanescentes das aldeias de Wabe (extinta, localizava-se às margens do trecho norte do Riozinho, no interior da Ilha) e Berobiò (extinta, na beira do Javaés próxima ao Riozinho, parte norte da Ilha). Por volta de 1940 juntam-se com outras famílias karajá, seus parentes, que viviam nas praias defronte ao atual povoado de lago Grande, formado a partir de 1910. Em 1980 eram 20 pessoas, três grandes famílias formadas basicamente pelos descendentes de duas irmãs ainda vivas. Os dois homens, cabeças das duas casas, possuíam barcos com motor de centro e

pescavam “aviados” por comerciantes e regatões da região ou por conta própria, quando cuidavam eles mesmos de vender o peixe em Goiânia ou em outros locais. Não dispõem mais de cemitérios ou áreas de roças.

Os Karajá de Barreira do Campo são descendentes dos que viviam na extinta aldeia de Jatobá (que não deve ser confundida com a aldeia Javaé homônima), que se localizava às margens do rio do Côco, tributário da margem direita do Araguaia na altura de Barreira do Campo. Fixaram-se no local provavelmente nas primeiras décadas do século, provavelmente na época da formação de Barreira do Campo. Permanecem, no entanto, vivendo no local onde hoje existiu a antiga aldeia, de frente para o rio e cercados pela população mais modesta de Barreira do Campo, uma cidade de tamanho considerável para a região.

Os ascendentes do grupo local de Santana do Araguaia, por sua vez, habitam intermitentemente o local desde antes da fundação da cidade em 1893. A instalação do núcleo de brasileiros, a possibilidade de comércio e o afastamento dos grupos Kaiapó que freqüentavam esse trecho da margem paraense do Araguaia foram, provavelmente as causas mais importantes da fixação dos bandos Karajá que perambulavam pela região, nas terras altas próximas aos adventícios. Atualmente contam com a assistência de um Posto da Funai e têm terras reconhecidas através de um decreto presidencial de 1986, que criou a Al Santana do Araguaia, ainda não demarcada.

A aldeia de Macaúba, finalmente, reúne habitantes de diversos grupos locais da ponta norte da Ilha. Sua “criação” de 1953 a 1957, deve-se principalmente ao esforço de missionários da New Tribes Mission que percorreram praticamente todas as aldeias setentrionais, chamando seus moradores, prometendo-lhes assistência de saúde, roças e doações. Atenderam aos chamados dos missionários norte-americanos diversas famílias originárias de Juwasary (Furo de Pedra), Kanana Nabirè (atual Santa Teresinha), Tyteijò e Renoy (atual Lago Grande). Apesar da mudança dessas famílias, a maioria desses grupos locais continuou a existir posteriormente à fundação de Macaúba.

O contato desses grupos com missionários iniciou-se nas primeiras décadas do século XX, com as desobrigas anuais dos dominicanos de Conceição do Araguaia, que distribuíam muitos presentes e realizavam grande número de batizados. Devido ao escasso conhecimento de português e do significado dos ritos realizados, as visitas produziam escasso resultado. Posteriormente, uma sociedade religiosa protestante inglesa, a Evangelical Union of South América (segundo Baldus: 1970, 47) ou London South American Evangelical Union (segundo Donahue: 1982, 62-63) teria se estabelecido, por volta de 1917 até o início da década de 30 entre esses Karajá setentrionais. Tinham sua sede próxima à atual cidade de Santa Teresinha e realizavam visitas intermitentes às aldeias. O ver. Kegel acompanhou o etnólogo teuto-brasileiro Herbert Baldus à sua primeira visita aos Tapirapé em 1935. Até o final da década de 30, os trabalhos desses missionários, um dos quais morreu de malária, já teriam sido abandonados.

Os missionários da New Tribes escolheram um local praticamente virgem de ocupação, próximo à nascente cidade de Santa Teresinha (MT), sede da antiga missão inglesa, e foram relativamente bem-sucedidos na sua tentativa de reunião e acomodação das famílias de diversos grupos locais numa mesma aldeia. Apesar dos eventuais conflitos entre seus habitantes, Macaúba permaneceu como a maior aldeia setentrional e uma das maiores entre as Karajá.

Sua população, como a das outras grandes aldeias está sujeita a flutuações. No início da década de 60, acusações de feitiçaria causaram a migração temporária de parte de sua população; em 1988 a maioria de seus habitantes iniciou um novo aldeamento a alguns quilômetros a montante do antigo devido a um rapaz que era *itxãtè* (louco) e havia ateado fogo a grande número de casas da aldeia e prometido novas violências.

Os grupos Karajá setentrionais, como se viu, são os descendentes de uma série de pequenos aldeamentos com grande mobilidade e com uma cultura material bastante simplificada em comparação com os Karajá das grandes aldeias. Passam a se estabelecer, em caráter permanente, nos locais aonde se encontram até hoje, devido à conjunção de uma série de fatores (pela ordem de importância): (1) estabelecimento de núcleos regionais e missões junto aos quais comerciavam, adquirindo artigos de ferro e recursos de saúde, (2) excelência dos locais como pontos de pesca e comercialização de pirarucu salgado, (3) afastamento e posterior desaparecimento dos grupos Kaiapó que habitavam a região próxima a Conceição do Araguaia.

Com exceção de Macaúba, os demais grupos locais contemporâneos são compostos por uma única ou mais famílias extensas formadas principalmente pelo casamento de filhos de irmãos de mesmo sexo ou diferente, ou seja, entre primos paralelos e cruzados.

Da mesma forma que entre os Karajá meridionais, através do casamento uxorilocal novos homens são continuamente incorporados, passando a fazer parte das famílias dos sogros.

Ainda como os meridionais, também aqui as lideranças tentam restringir a entrada de cônjuges “de fora”, através do casamento “tradicional”, preferencialmente entre membros do mesmo grupo local ou de parentes vizinhos, em combinações envolvendo os pais dos noivos quando ainda são crianças.

Dois exemplos de arranjos visando conseguir o casamento preferencial:

1º exemplo. Karajá de Barreira do Campo.

Txuoé e Gabriel Erehení são irmãos. Erehení teve quatro filhas com as duas esposas com que vivia. Sua irmã, Txuoé, casou-se com seu primo Maritxorê e tiveram quatro filhos. Tanto as esposas de Erehení como o marido de Txuoé são descendentes de famílias dessa região, antes de sua fixação próximos à Barreira do Campo. Erehení, o então líder das famílias locais, combinou com sua irmã de

casarem seus filhos, o que efetivamente aconteceu entre 1940 e 1950. Os atuais habitantes são descendentes desses casamentos e dos subseqüentes que se fizeram devido á morte prematura de três dos quatro filhos de Maritxorê devido ao alcoolismo (dois morreram bêbados, afogados em acidentes de canoa e um esfaqueado numa briga num bar). Todas as filhas de Erehení, que faleceu por volta de 1984, casaram-se novamente, com peões e braçais regionais, que vivem em fazendas no interior do Pará.

2º exemplo. Karajá de Lago Grande.

O pai de Miúda Arehija e o de Rosa Mahanarú são irmãos. Elas são, portanto, primas paralelas. Constituem também a “base” do grupo local de Lago Grande, formado em boa parte por seus irmãos, filhos e cônjuges. Em 1980 as duas mulheres esforçavam-se em casar o filho de Mahanaru, Tehyriwe, com a filha de Arehija, Lawarita, conforme havia sido pré-estabelecido entre elas. Lawarita, no entanto, estava apaixonada por um peão regional. A ligação não era bem vista por alguns porque sua mãe, Arehija, era viúva e estava velha. Somente um casamento com um Karajá traria mais um homem, o futuro marido, para dentro de casa, auxiliando no sustento de seus outros dois filhos, um rapaz de 16 e uma menina de 13 anos. Com a resistência dos regionais em viverem na casa dos sogros, o raciocínio era o de que ao invés de “ganhar” um genro, estaria-se “perdendo” uma filha. Tehyriwe, como futuro marido, também sofria “restrições”. As principais eram de que, ma época, bebia e que já havia sido amigado com uma torí.

A saída de Lawarita foi a de se refugiar na casa de seu “padrinho” regional, o Nego Veríssimo, filho do fundador do povoado de Lago Grande. E a saída encontrada por Arehija e Mahanaru para unir seus filhos foi a de casar Tehyriwe com a irmã mais nova de Lawarita, Hirari-Wenona, então com 13 anos.

Do mesmo tipo é o arranjo mencionado no caso dos Karajá meridionais de Aruanã, onde a filha de um cacique casou-se com seu primo cruzado, atual cacique.

Os Karajá de Lago Grande, Santana do Araguaia e Barreira do Campo são, conseqüentemente, interligados por relações de parentesco bastante próximas.

Parte de seus habitantes, como já foi dito, são Javaé das aldeias da ponta norte da Ilha. A maioria das aldeias de origem (Jatobá, Wabe e Berobiò) são mistas, e os informantes confundiam-se ao tentar defini-las como Karajá ou Javaé. Parece-me, no entanto, que os indivíduos de origem Karajá sempre tiveram um leve predomínio sobre os do outro grupo. O aumento da distância em relação aos Javaé nos últimos 30 anos, devido ao desaparecimento de aldeias nortistas e sua fixação às margens do Araguaia faz com que seus descendentes cada vez mais se identifiquem como Karajá.

Os Karajá de Barreira do Campo e Lago Grande foram expropriados ou negociaram praticamente a totalidade de suas terras com os chegantes. Dispõem de lotes bastante exíguos para suas roças. Apenas os de Santana do Araguaia, com terras regularizadas e assistência da Funai, mantém produção agrícola de subsistência significativa. Todos eles vivem da pesca profissional e de consumo, coleta e do que conseguem prestando serviços á população regional como peões por temporadas em fazendas do interior, trabalhando á meia ou venda de artesanato “turístico” (artigos de palha, cerâmica, as “bonequinhas” karajá, etc) no verão ou de uso prático, á população local.

Não obstante as condições materiais bastante insatisfatórias em que vivem, todas as famílias apegam-se ao local onde vivem e tem seus parentes enterrados, resistindo ás propostas de transferência feitas por chefes de Postos de aldeias do parque Indígena. Como em todos os outros grupos locais Karajá agarram-se á idéia de que seus ancestrais foram os “primeiros” no local, para garantirem seus direitos de exploração do meio ambiente, contra as constantes pressões dos fiscais dos institutos de proteção aos recursos naturais estaduais e federais e contra as pretensões territoriais de seus vizinhos torí.

Vivendo muitas vezes a menos de 100 metros da população local mantém-se ainda assim isolados em seu universo restrito de intercâmbio social, com uma taxa reduzida de casamentos com torí (quase todos de pouca duração) ou com karajá de aldeias do Parque Indígena do Araguaia.

Da mesma forma que os Karajá meridionais, utilizam-se do português somente no trato com os regionais. Aqui também, o português é dominado por boa parte das mulheres jovens e adultas, em contraste com a situação lingüística dos que vivem em aldeias maiores.

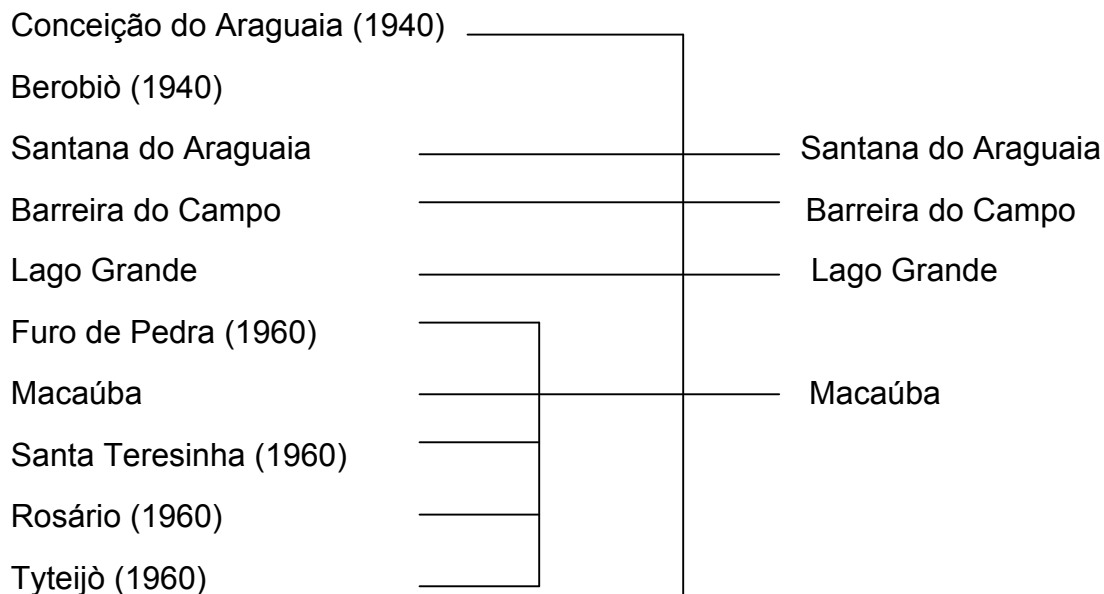
Com exceção das aldeias de Macaúba e da barra do Tapirapé, as demais não mantêm vida ritual.

Quadro 6: Principais migrações entre aldeamentos Karajá das regiões central e norte da Ilha do Bananal entre 1900 e 1990.

Aldeias existentes desde 1900

Aldeias existentes em 1990

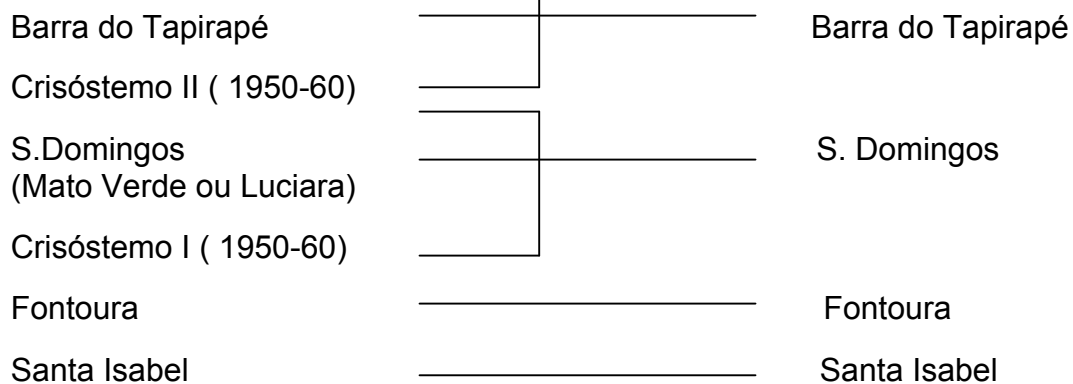
Karajá setentrionais:



Aldeias fora das margens do Araguaia:

Wabe (no Riozinho) (1950)
 Jatobá (Rio Javaés) (1950)

Karajá da região mediana da Ilha do Bananal:



Observações: as datas entre parênteses após o nome das aldeias que já não existem indicam a década de seu processo de abandono.

Estão indicadas apenas as principais transferências de população.

As aldeias estão relacionadas de norte (Conceição) ao sul (Santa Isabel). As aldeias do início do século não se localizavam exatamente nos mesmos locais que as atuais e sim nos arredores e eram geralmente compostas por diversas famílias e grupos locais.

Quadro 7: Agencias de contato entre os Karajá no séc. XX.

Aldeia	Agência	Período
Macaúba	London South American Evangelical Union	1906-1931
	ou Evangelical Union of South	? – 1935
	New Tribes Mission	1953-1990
	Summer institute of Linguistics	1958-1975
	Funai (P.I.Macaúba)	1971-1990
Fontoura	Igreja Adventista do Sétimo Dia (Missão Brasil Central)	1935-1947 1950-1977
	Funai (P.I. Fontoura)	1971-1989
Barra do rio Tapirapé/ Aldeia Nova	S.P.I./Funai (P.I.) Tapirapé	1949-1990
	Irmãzinhas de Jesus	1953-1989
	Prelazia de S. Félix	1980-1984
São Domingos (Mato Verde ou Luciara)	Missão Batista	1965-1968
	Prelazia de São Félix	1981-1984
	Funai (P.I.São Domingos)	1983-1990
Santa Isabel	S.P.I./Funai (P.I. Santa Isabel)	1927-1990
Santana do Araguaia	Funai	1971-1990
Aruanã	S.P.I. (P.I. Carajá do Sul)	1920-1950

Quadro 8 : População Karajá em 1990

Karajá setentrionais:

Santana do Araguaia	27 (Funai 1983)
Barreira do Campo	15 (Toral 1980)
Lago Grande	20 (Toral 1980)
Macaúba	285 (Funai 1988)

**Karajá da
região mediana
da Ilha do Bananal:**

Barra do Tapirapé	81 (Funai 1988)
Aldeia Nova (Erehení)	32 (Toral 1988)
São Domingos	93 (Toral 1988)
Fontoura	485 (Funai 1988)
Santa Isabel	467 (Funai 1988)
Barreira da Mirindiba	24 (Toral 1980)

Karajá meridionais:

Luiz Alves	24 (Toral1980)
Mata Corá	4 (Toral 1980)
Cocalinho	5 (Toral 1980)
Aruanã	26 (Toral 1980)

Total da população Karajá: 1.588

1.5. Os Javaé

A localização atual das aldeias Javaé, todas às margens do rio que leva o nome do grupo, não nos dá uma idéia clara de sua localização num passado recente, nem em períodos anteriores ao nosso século. Comparativamente aos Karajá, a história dos Javaé é marcada por uma atitude marcadamente isolacionista em relação à população brasileira durante boa parte do século passado até 1950 aproximadamente, quando começam a sair do interior da Ilha.

Até onde se sabe os Javaé não foram atingidos pelos reides escravagistas que percorreram o vale do Araguaia até metade do século XVIII. A partir de 1770, com a política de contatos e aldeamentos do governo colonial, alguns Javaé das aldeias do interior da Ilha, convidados pelas autoridades, passam a viver junto à aldeia Karajá São Pedro do Sul, próxima à atual Santa Isabel, onde havia um “presídio”, uma pequena guarnição militar e alguns prisioneiros. Em 1774, uma quantidade desconhecida de Javaé, juntamente com Karajá, transferiram-se para o aldeamento Santa Anna do Rio das Velhas, no sul de Goiás, sob patrocínio do governo da província. Em 1781, mais 800 Javaé e Karajá que viviam juntos em S. Pedro do Sul, aceitam se transferir para o aldeamento S. José dos Mossamedes, próxima à atual Goiás Velho. Cunha Matos afirma que também existiram Javaé no aldeamento Pedro III ou Carretão, entre 1786 a 1788 (apud Krause: 1940-44, vol.90, 186).

Depois de muitas mortes por doenças (principalmente uma epidemia de sarampo), transferências, maltratos das guarnições militares e o abandono governamental aos subsídios para os aldeamentos, os sobreviventes apressaram-se em retornar às suas aldeias até o final da primeira década do século XIX.

Durante praticamente todo o século XIX a maioria da população Javaé evitou qualquer contato com os brasileiros, refugiando-se no interior da Ilha do Bananal. Informações sobre o grupo só aparecerão em 1887, quando Ehrenreich soube, através dos Karajá, que os Javaé desejavam entrar em contato com os moradores para obterem artigos de ferro, mas evitavam sair de seus “esconderijos” temendo a contaminação por moléstias epidêmicas (1948,26), certamente temendo a repetição da mortandade da época dos aldeamentos governamentais. Os brasileiros, de sua parte, também evitavam o braço menor do Araguaia, com medo do grupo que teria uma grande população. Os dois grupos, Karajá e Javaé mantinham contato ininterrupto e um ativo comércio e intercâmbio social (casamentos, etc). Os Javaé eram considerados pelos Karajá, que lhes repassavam artigos de pedra e ferro, como sendo “ricos” em enfeites e gêneros agrícolas no início do nosso século. Krause chega a afirmar que, “em épocas de penúria, os Karajá iam morar com eles”, o que certamente é um exagero (1940-44, vol.90:188). De uma forma geral, pode-se dizer que os javaé, até os dias de hoje, dedicam-se mais às atividades agrícolas que os Karajá.

A partir do final do século passado suas aldeias recebem a visita de representantes do governo provincial, do bispo de Goiás, de Fritz Krause e provavelmente, embora não se tenham registros, de comerciantes e moradores do alto Araguaia. As visitas do bispo, “nos primeiros anos desse século” e do etnógrafo alemão em 1908, foram rigidamente controladas e, depois de um tempo, convidados a se retirarem, sendo que a do bispo sob escolta armada (Krause:1940-4, vol.90, 186-7). Em 1908 ainda, diversas famílias Javaé, num total de 50 pessoas aproximadamente, viviam junto aos Karajá meridionais em Xixá e Leopoldina. Seus pais teriam se fixado no local por volta de 1840 (idem, ibidem, 188-9). Eram as únicas famílias do grupo que aceitavam viver e entabular negociações com o torí.

Até 1940, no entanto, apesar do desejo de comércio com os torí, as aldeias Javaé permanecerão no interior da Ilha, deliberadamente longe do Araguaia e do Javaés, vias de circulação utilizadas pelos brasileiros.

**Quadro 9: População e número de aldeias Javaé.
Final do séc.XIX ao final do séc.XX.**

Ano	Número de aldeias	População total	Fonte:
1888	3	—	1
1908	3 a 5	800-1.000	2
1912	6	600	3
1930	7	354 (*)	4
1941	9	650	5
1952	9	—	6
1964	8	—	7
1976	2	336 (**)	8
1978	1	286	9
1980	2	387	10
1989	4	641	11

Observações: (*) Estimativa feita com base nos dados do S.P.I.; (**) Nesse total não se incluem as famílias que viviam na aldeia de Bôto Velho.

Relação de fontes:

1. Ehrenreich:1948, 26; 2. Krause:1940-1944, vol.90, 187-190; 3. O Estado de Goyaz 09.10.1912; 4. Mello: 1930; 5. Lipkind apud Donahue:1982, 179/Lipkind apud Baldus:1948, 26; 6. Peret, i.p. em 1988; 7. Malcher: 1964; 8. Melo:1976, 25; 9. Toral:1978, dados de campo; 10. Toral:1980, anexo; 11. Funai-ADR Gurupi 1989 e dados de campo de 1984.

Em 1908 teriam uma população de 800 a 1.000 pessoas, vivendo em três a cinco aldeias, todas pequenas (como a que foi visitada por Fritz Krause, que tinha cinco casas e de 100 a 150 habitantes) e uma “principal”, do “tamanho duma cidade” segundo seu informante Karajá (idem, ibidem, 187), provavelmente Wariwarí.

Em 1912 o inspetor Francisco mandacaru do S.P.I., num levantamento dos grupos do Araguaia visitou a aldeia de Wariwarí, no Riozinho, e calculou a população Javaé como de 600 pessoas, vivendo em seis aldeias (O Estado de Goyaz, 09.10.1912). Não se conhecem outros contatos com brasileiros até 1930, quando o S.P.I. visita as aldeias de Wariwarí, em janeiro, e Imotxi em abril. Os representantes do órgão, sediados no atual P.I. Santa Isabel, tinham como objetivo, que acabou por não se realizar, de fundar um Posto, estabelecer rotas de acesso e retiradas para a criação de gado. O isolamento do grupo transparece no pânico causado pela aparição dos burros da expedição, entre as mulheres que se refugiaram no mato (Mello:1930,1-2). Os Javaé demonstraram interesse na instalação de um Posto, antecipando um fluxo regular de artigos de ferro, de que tinham muita necessidade e que obtinham em pequenas quantidades através dos Karajá.

Por volta de 1940, a população Javaé oscilava ao redor de 650 pessoas, distribuídas em nove aldeias, segundo Lipkind (apud Donahue 1982, 179). A partir de 1939 a descoberta e exploração de cristal de rocha na região à leste da Ilha deu origem a diversos povoados e estradas que romperam o isolamento da região e forneceram pontos de referência para a efetiva ocupação, pela pecuária, da área dos municípios de Pium, Dueré e Cristalândia, onde se inclui o território Javaé do interior da Ilha, a partir da década de 50.

Até o início dessa década as aldeias localizavam-se, com exceção de Barreira Branca no rio Javaés, no interior da Ilha. A maioria delas passou a ser regularmente visitada por barcos regatões paraenses, que lhes compravam a produção de pirarucu salgado e couros de diversos animais, trocando-os por mercadorias (entre as quais cachaça) e “aviando” diversos índios pescadores, i.é, antecipando-lhe mercadorias que seriam deduzidas do seu crédito com o dono do barco. Os habitantes da aldeia de Barreira Branca trabalharam, sazonalmente e por alguns poucos anos, na colheita de arroz em fazendas próximas ao alto rio Formoso, tributário do Javaés.

O interior da Ilha passa a ser visitado também na década de 50, por mariscadores, pescadores profissionais, vindos do Pará ou Goiás. Chegavam durante o verão, em barco, pelo Araguaia, ou em caminhão equipados com canoas que percorriam os lagos e outros pontos piscosos da região. Alguns desses mariscadores (o termo compreende tanto o pescador profissional como o comprador de peixe) aproveitavam-se do isolamento das pequenas aldeias, assaltando-os a tiros e seqüestrando meninas e mulheres que utilizavam como horizontais e auxiliares em seus acampamentos. Terminado o período de trabalho, abandonavam-nas nas praias.

A venda de cachaça pelos regatões e mariscadores iniciou um processo de crescente consumo de álcool que se prolongará até o final da década de 70, quando a maioria de sua população aceitou a necessidade de se proibir sua livre comercialização.

Ainda a partir de 1950, os javaé enfrentam o aparecimento violento de diversas enfermidades como malária, catapora, tuberculose, doenças venéreas e gripe, que causaram muitas mortes e que se tornam crônicas. Em 1952, o C.N.P.I., através de seu presidente José Maria da Gama Malcher, instala o Posto Indígena Damiana da Cunha, que passou a funcionar de maneira precária, para tentar controlar o violento contato dos Javaé com os adventícios.

Data dessa época uma mudança no comportamento dos habitantes das aldeias do interior da Ilha em relação á população regional. Abandonam a postura passiva e vigilante do século passado e passam a desempenhar papel ativo, na busca de comércio e intercâmbio.

A penúria de recursos do P.I. Damiana da Cunha, que não dispunha de serviços de saúde, nem de mercadorias para troca ou doação, não conseguiu atrair os Javaé para os seus arredores. Sua população se limitava aos antigos moradores da aldeia que lá existia antes de sua fundação. De maneira geral, os moradores das aldeias do sul da Ilha (Imotxi, Jaburu, Riozinho) não lhe deram muita atenção, sequer amiudando suas visitas. Parte de seus habitantes começaram a se dirigir em direção aos javaés, buscando proteção contra pressões que sofrem no interior da Ilha por parte de criadores de gado maranhenses e por parte de fazendeiros, que começam a ocupar as terras da margem direita do Javaés. Os criadores espalham-se rapidamente pelos campos da Ilha, tratando de assenhorear-se do maior espaço possível, e entram em conflitos com praticamente todas as aldeias Javaé. Esses conflitos envolviam basicamente a posse das barreiras, terras altas, matas, gado pisoteando roças e tentativas de se conseguir mulheres índias à força.

Em 1960, a relação de simples vizinhança iniciada na década de 50, com pecuaristas e pescadores profissionais, degenerou em conflitos abertos em quase todas as aldeias Javaé: Wariwarí, Lago do Mamão, Imotxi, Jaburu, Jatobá, Lorotxi e Marani. Grande parte das atuais fazendas e retiros dos arrendatários do Parque

Indígena do Araguaia estão atualmente instalados sobre locais de aldeamentos, cemitérios, roças e locais de significado histórico e mítico dos javaé.

Em 1961, o funcionário responsável pelo P.I. Damiana da Cunha, informa que as situações dos Javaé é “verdadeiramente humilhante, chegando ao cúmulo de serem proibidos por civilizados (em diversas aldeias) de fazerem roças em suas próprias aldeias “ (Gomes:1961, 1). Registra ainda, entre 1961 e 1964, diversos casos de seqüestros, estupros e conflitos com “espingardeamento de índios” devido à sua natural oposição em cederem suas mulheres, em diversos comunicados à chefia da 8ª Inspetoria Regional (idem:1961, 1 e 1964, 1).

Os relatos dos Javaé do norte da Ilha sobre o período enfatizam o efeito devastador principalmente da catapora, entre outras, responsável pelo desaparecimento de grupos locais inteiros. O aparecimento dessas doenças entre eles é explicado como consequência de seu comportamento indevido em relação aos Ijasò e de uma certa “frouxidão” na manutenção da ordem tradicional.

Esse estado de coisas, aliada à inoperância do P.I. Damiana da Cunha, provoca o fracionamento ou abandono de numerosos aldeamentos, que aumentam entre 1950 e 1960, chegando a nove, e diminuindo, conseqüentemente, o número de habitantes por aldeia. A maioria delas passa a se constituir por uma ou duas famílias extensas, formadas em geral por irmãos, seus filhos e filhas, genros e netos.

São retomadas as aldeias de Kanoano e Inywèbohona, na beira do Javaés.

Em 1960, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, alertado pelos seus chefes de Posto, percebe a infeliz localização do P.I. Damiana da Cunha, longe de Wariwarí e Kanoano, as maiores aldeias de então, e instala o P.I. Canoanã junto a essa última. A fundação do posto não significou o fim da utilização do território Javaé pelos criadores, como indica a denúncia feita em 1961 pelo funcionário do P.I. Damiana da Cunha do roubo de “1.000 peças de madeira de lei (cedro, aroeira)” das matas próximas a Kanoano, para ser utilizada na fabricação de currais e cercas da S.A. Agropecuária, de propriedade de Waldemar Prudente (idem:1961, 1).

A partir de então, em levadas sucessivas, a população de todas as aldeias javaé passaria a se dirigir para essas duas aldeias num processo que terminaria em 1973 com sua total reunião. Esse processo de “busca do rio Javaés” explica-se, também, pela necessidade de se conseguir remédios e outros artigos junto aos regatões, comerciantes e funcionários do C.N.P.I., além, é claro de proteção física e às terras necessárias para suas roças.

Os dois Postos Indígenas existiram simultaneamente até 1964, quando o Damiana da Cunha foi desativado. A Funai conseguiu regularizar os serviços de assistência prestados pelo P.I. Canoanã, que passou a contar com escola e enfermaria. O Posto, durante a década de 70, já reunia a maioria absoluta da população Javaé,

e passou a empreender diversos “projetos de desenvolvimento comunitário” de roça, corte e costura, de pesca, e outros, por iniciativa do chefe de Posto, por orientação da direção do Parque Indígena do Araguaia e outros partindo do extinto Departamento Geral de Desenvolvimento Comunitário da Funai de Brasília. Ao mesmo tempo formou-se na aldeia um destacamento da GRIN, a Guarda Rural Indígena posteriormente extinta, treinada pela P.M. de Minas Gerais e diversos Javaé foram treinados como monitores bilíngües pelo S.I.L., como motoristas, tratoristas, operadores de máquinas agrícolas e de uma serraria completa que se montou em Canoanã, mas que nunca chegou a funcionar. Outros índios ainda foram contratados pela Funai como braçais, faxineiras, etc. Em 1978, quando visitei a aldeia Kanoano, cerca de 20 homens e mulheres, numa população de aproximadamente 300 pessoas, recebiam salários ou prestavam serviços esporádicos ao Posto.

A maioria dos “projetos”, bem como as diversas novas formas de trabalho propostas foram aceitas. Na roça, grandes grupos masculinos de trabalho liderados a princípio pelo chefe de Posto substituíram as famílias extensas como unidade de produção; na pesca, as vendas passaram a ser coletivas, intermediadas pelo Posto que se transformou, pouco a pouco, em “patrão” do florescente negócio, aviando sal, linha (para redes) e mercadoria aos pescadores que pagavam por sua produção. Posteriormente o posto vendia o peixe salgado aos “mariscadores”, obtendo assim um preço mais elevado e reservando-se uma porcentagem de 20%, o “imposto”. Posteriormente o posto passou a transportar os pescadores e suas canoas às lagoas do interior da Ilha. O custo da manutenção do caminhão e do combustível era posteriormente pago através do “imposto”. A pesca profissional deu um lucro considerável até o início da década de 80, quando o P.I. canoanã chegou a comprar um caminhão para transporte de pescadores e outros serviços e houve uma modesta “explosão” de consumo de rádios, gravadores, lanternas e roupas. Diversos pescadores haviam também comprado suas próprias voadeiras, mas terminaram por ter de devolvê-las ao Posto ou a outros vendedores devido á sua impossibilidade de cumprir com os pagamentos. O Posto também intermediava a compra de diversos desses itens anunciados atrás, dando seu preço já convertido em kilos de pirarucu salgados (um rádio custa x kilos de peixe). O **boom** do marisco continuou até o início de 80, quando seu preço diminuiu consideravelmente, mas até hoje é a principal atividade através da qual os Javaé conseguem algum dinheiro. O uso de caminhões, a armazenagem e as vendas coletivas fiscalizadas por um representante do Posto, continuam até os dias de hoje.

Já os projetos de roça, com o fracasso da comercialização da colheita do maior deles, o de plantação irrigada de cebola (com construção de calhas de muitas centenas de metros) foram abandonados completamente, voltando-se às unidades de trabalho familiares ou pequenos grupos de trabalho coletivo, de existência intermitente.

A concentração populacional em Kanoano não se fez de maneira tranqüila. Em 1970 estavam reunidas as populações de nove antigas aldeias, com suas

respectivas lideranças. Indivíduos que por diversas razões haviam abandonado seus grupos de origem foram novamente reunidos. Dessa forma, acusados de feitiçaria, homicidas, líderes de facções minoritárias e incompatibilizados por diversas razões tiveram que se acomodar num espaço socialmente exíguo, sob a liderança de uma facção, interlocutora exclusiva da Funai, como veremos adiante.

Na sua disposição física Kanoano refletia seu processo de formação, assemelhando-se a um amontoado organizado de aldeias. À medida que iam chegando, as famílias instalavam-se ao lado das demais, num longo arruado de casas paralelas ao rio. As casas dos novos casais iam se instalando próximas às dos sogros, dispendo-se como uma pequena aldeia ao lado de outras. Apesar da turbulência da política interna, sua vida ritual e cerimonial envolvia seus habitantes praticamente o ano todo, e principalmente durante o inverno. De 1978 a 1982 praticamente todo dia havia um jogo, uma brincadeira coletiva no final da tarde envolvendo homens e mulheres além da dança dos ijasò, também em caráter quase cotidiano, e outras cerimônias maiores realizadas periodicamente.

De 1970 a 1980 ocorre uma série de desentendimentos, brigas e assassinatos entre as diversas famílias ali alojadas. Entre 1978 e 1982, diversas lideranças de aldeias manifestaram-me sua insatisfação com a “apropriação” do posto por uma das facções, cujo líder tornou-se o chefe do P.I., e seu desejo de retomarem seus antigos locais. Os líderes Jorge Tãhãre (o Dodô) líder das famílias de Barreira Branca, João Wataju, de Bôto Velho e Warasi, que pretendia reativar um antigo aldeamento próximo ao nascente povoado de barreira do Pequi (formado por arrendatários do Parque Indígena do Araguaia), eram os que mais evidenciavam sua discordância em relação à chefia local e o desejo de se separarem. Os acontecimentos rapidamente evoluíram para um quadro de pré-violência, que atingiu seu pico no final de 1979. A posterior separação dos habitantes dessas aldeias, num processo que se completou em 1982 com a mudança do pessoal de Barreira Branca, de certa forma descongestionou a delicada situação interna.

Além da tentativa de se evitar a confrontação com a facção dominante em Kanoano, a volta dessas famílias era motivado pelo desejo explícito de recobrar sua autonomia política, reivindicando apoio da Funai com a fundação de um Posto (que passariam a controlar juntamente com os de sua família) e de controlar a ocupação regional de suas terras.

A partir da década de 70-, a população Javaé começa a reconstituir-se. Ao mesmo tempo passam a se engajar em novas formas de trabalho, como a da pesca para venda, desde o final dos 50, venda de produtos da roça, mel e artesanato para núcleos regionais vizinhos, turistas, além dos “projetos” dos 70, revelando disposição para a experimentação de atividades não tradicionais visando consumo e comercialização. A necessidade de contato com os postos da Funai, regionais e comerciantes parece ser definitivo no que diz respeito à localização de suas aldeias atuais, todas às margens do Javaés. Nenhuma das aldeias do interior da Ilha foi retomada. O posto de Barreira Branca foi reativado, agora são novamente dois a atenderem os Javaé, mas os líderes das famílias de Boto Velho e da aldeia

Boa Vista reivindicam mais dois, para suas aldeias. Os Javaé passaram, pelo menos desde 1976, a controlar a ocupação de fazendas e retiros próximos a Kanoano, retirando periodicamente os invasores e cobrando as taxas de arrendamento a partir do P.I. Canoanã. Em Barreira Branca, Bôto Velho e Boa Vista a situação ainda é precária em relação aos ocupantes “arrendatários”, que lhes tomaram parcelas significativas do território, através de criação de gado e, em menor escala, roças. Todas as lideranças dessas aldeias mantêm contratos de arrendamento particulares com os criadores, o que não impede desentendimentos e queixas de parte a parte.

A volta às suas aldeias de origem em 1982 marca o final do processo de concentração populacional dos Javaé junto à aldeia de Kanoano (de 1960 a 1976 aproximadamente) e também o final de uma primeira fase de contato que lhes fora negativo, em termos de perda de terras, doenças e decréscimo populacional.

A história das seguidas concentrações e dispersões da população Javaé nos últimos quarenta anos se compõe em grande parte pelas aproximações e distanciamentos entre um determinado número de facções. São geralmente formadas pelos originais de uma mesma aldeia, além das famílias de seus genros e outros parentes agregados. Todas elas procuram sua “autonomia” face aos torí e às outras facções, seja isolando-se, seja unindo-se temporariamente a outros grupos locais.

Quadro 10: Aldeias e população Javaé em 1989

Aldeia	Posto (Funai)	População	Fonte
Kanoano	Canoanã	445	Funai. ADR Gurupi.
Barreira Branca	Damiana da Cunha	128	idem
Boto Velho	—	43	idem
S.João ou Boa Vista	—	25	estimativa minha sobre dados de campo de 1984
Total:		641	

2. As aldeias dos vivos e dos mortos

2.1. O modelo Karajá de aldeia: os homens e os que olham

A descrição mais comum dada pelos próprios Karajá é a seguinte: uma aldeia se compõe de casas dispostas ao longo de um eixo vertical, dado pelo rio. Sua ponta sul é chamada de *ibòòihuti* (“ponta de cima/ do alto” onde *ibòò=* de cima/*ihuti=*ponta, parte final); a do norte, *iraruihuti* (“ponta de baixo” onde *iraru=* de baixo). *Ibòò*, “de cima” e *iraru*, “de baixo” referem-se ao alto e baixo Araguaia, respectivamente. O “para cima” dos Karajá corresponde ao nosso “sul” e “para baixo”, ao “norte”.

Cortando esse eixo temos um outro, horizontal, dado pelo *ibràràki*, *ibrora* ou *bàdebrò* (o “lado do mato” onde *bàde=*lado, lugar/*brò=*mato) onde fica o *Hetokrè*, a casa dos homens e o *beyra* (o “lado do rio” onde *bèè=*água, rio/*ra=*marca de sentido-?), onde estão a aldeia e o rio.

Por cima desses eixos vertical (*iraru-iboo*) e horizontal (*bàdebrò-beyra*) temos um outro, dado pelo “caminho por onde vai o sol”, *txury-ò* (*txuu=*sol/*ry=*caminho/*ò=*para, por onde). O *txury-ò* conduz até o “lado/margem por onde o sol entra”, *txurotena weribi-ò* (*rote=*entrar/*na=*lugar/*weribi=*lado/margem) e o “lugar de onde o sol sai” (*txuolòna weribi-ò* (*olò=*sair). Dessa forma designa-se o poente e o nascente, oeste e leste, respectivamente.

Dependendo da localização da aldeia, ao longo das sinuosidades do rio, o eixo solar tende a se superpor ao que é dado pelos “lado do mato” e “da água” (*badèbrò-beyra*), aproximadamente na direção leste-oeste. O sentido e a superposição de seus pontos extremos, no entanto, variam conforme a posição da aldeia ao longo das curvas do rio e da margem em que se localiza.

Esse modelo sintetiza o que poderia ser dito em muitas linhas. No entanto, algumas coisas podem ser melhor explicitadas.

As aldeia Karajá, Javaé ou Karajá do Norte, como ficou entendido, compõe-se de uma fileira de casas alinhadas e paralelas à margem do rio, em geral em cima de altas barreiras. Isso faz com que durante a maior parte do ano tenha-se que descer e subir alguns metros para se alcançar os portos, as canoas, buscar água, etc.

Ibòò (“alto/em cima”)

Ibòò ihuti
 (“ponta de cima/ do alto”)

txury-ò
 (“caminho por onde
 vai o sol”)

txurotena
 weribi
 (“o lado onde
 entra o sol”)

rio

txuolona
 weribi
 (“o lado onde
 sai o sol”)

beyra
 (“lado do rio”)

bàdebàro
 (“lado do mato”)

iraru ihuti
 (“ponta de baixo”)

Sul

Iraru (“baixo”)

Oeste

Leste

Norte

Croquis 1: modelo Karajá e Javaé de aldeia.

Croquis 3: aldeias Karajá de Fontoura e Santa Isabel,
segundo Malhano (1986, 36-7).

Essa disposição de aldeias, que poderia ser chamada de “tradicional”, manteve-se inalterada desde a época das primeiras descrições no séc.XIX. Até onde se sabe os Karajá jamais experimentaram outra disposição de suas aldeias que não fosse a descrita. Seja qual for o tamanho do grupo local, esse formato básico de aldeia é invariável.

Todas as casas têm sua abertura principal, e as recentes janelas, voltadas para o rio. Devido aos critérios da escolha do local, quase sempre tem-se uma visão privilegiada de um largo trecho de rio. Essa disposição faz com que a visão e observação de seu movimento sejam uma constante para seus moradores e visitantes. O rio parece estar permanentemente no nosso campo de visão e é isso precisamente o que procuram os Karajá. Todos eles orgulhosamente consideram os locais de suas aldeias como os “mais” bonitos, e acentuam suas particularidades: a melhor vista, as praias mais bonitas, a excelência do local que permite a observação estratégica, a brisa constante etc. O rio, a pedidos, sempre aparece como fundo dos retratos que me encomendavam.

Esse padrão de habitação se mantém mesmo quando as aldeias e grupos locais estão ao lado de povoados e cidades ribeirinhas. A intervenção das agências de contato alterou pouco a disposição de suas aldeias. As únicas intervenções nesse sentido que conheço ocorreram em Santa Isabel, onde o S.P.I. construiu uma fileira de casas, perpendicular ao rio, para os “caciques” da aldeia e em Fontoura, onde a Missão Adventista (1930-1977) construiu, no final da década de 60, início dos 70, uma aldeia com casas de alvenaria dispostas em “U”, também perpendiculares ao rio. À medida no entanto que as casas de Fontoura iam caindo outras eram reconstruídas seguindo a disposição antiga de suas aldeias, paralelas ao rio. Atualmente Fontoura recuperou seu formato “tradicional”.

Uma descrição minuciosa da forma de construção das casas e aldeias dos Karajá do Norte e dos Karajá em 1888 pode ser encontrada em Ehrenreich (1948,34-36); para os Karajá e Javaé em 1908 veja Krause (1940-44, vol.78, 244 e vol.90, 189) e para os Karajá em 1979-81, Malhano (1986).

Conforme aumenta a população da aldeia, novas casas vão se agregando nas “pontas de cima” ou “de baixo” (ao sul ou ao norte) da aldeia ou então formando novas fileiras de casas por trás das primeiras. As maiores aldeias que conheço, Kanoano, Fontoura e Santa Isabel possuem no máximo, três fileiras de casas paralelas.

Uma aldeia se forma então por arruados paralelos de casas. O primeiro deles, que passa entre a primeira e mais antiga fileira de casas e o rio, é chamado de *beyrary*, “o caminho do lado da água”; atrás desse o *ubetyary*, “caminho dos pátios (das casas) do meio”, ou seja, a estrada que passa entre as casas da primeira e segunda fileiras de casas; atrás desses dois o *ixybròry*, “o caminho que fica por trás do povo da aldeia”. Essa classificação mostra que os Karajá concebem o caminho que fica entre a primeira e a segunda fileira de casas como o ponto

mediano entre as casas que normalmente compõem uma aldeia. Permite intuir que uma aldeia se forma normalmente por duas fileiras de casas. O nome do terceiro caminho, nesse mesmo sentido, “o que passa por trás do povo da aldeia”, mostra também que a população de uma aldeia se concentra principalmente nas primeiras duas fileiras de casas.

Esses caminhos, idealmente limpos segundo a concepção Karajá, são demasiadamente “públicos”, e, portanto, pouco usado pelos moradores, que preferem manter a privacidade de seus deslocamentos dirigindo-se a uma ou outra casa preferencialmente pelos fundos ou por caminhos laterais. São, de fato, caminhos bastante inconvenientes pois permitem um controle absoluto dos deslocamentos e obriga a explicações de para onde se está indo e por que. O *beyrary*, especificamente, é usado por tori visitantes ou por Karajá de outras aldeias. Também quando se faz uma convocação para uma reunião, utiliza-se esses caminhos para ir de casa em casa, chamando os moradores.

O *badèbrò*, o “lado do mato”, fica atrás das casas, separado por uma distância de 20 a 100 metros de um terreno irregularmente limpo, onde começa o cerrado ou a mata. Encostada no mato, uma casa solitária: em direção a ela convergem diversos caminhos saindo da aldeia, como se fosse o vértice de um leque. Essa casa é o *Hetokrè*, a casa onde se reúnem os homens da aldeia. Nunca consegui traduzir o termo. É também chamada de *ijasòheto*, “a casa dos *ijasò*”, categoria majoritária de seres cosmológicos que é abrigada no seu interior. Apenas três de suas paredes laterais são tapadas. O lado aberto fica voltado em direção à mata, “de costas” para a aldeia e de maneira a esconder o que se passa em seu interior. Vi somente um caso, na aldeia da barra do Tapirapé no verão de 1988, em que não construíram uma casa para os *ijasò*, estabelecendo o *ijasòna*, o “lugar dos *ijasò*”, numa clareira do cerradão.

O *Hetokrè* ou o *ijasòna* são considerados como o “lugar do *ijoi*”, o *ijoina*. A palavra *ijoi* compreende duas noções: (1) o grupo de homens já iniciados da aldeia e (2) seu lugar específico. *Ijoina*, é uma outra forma mais precisa de dizer a mesma coisa: os lugares onde se aglutina a população masculina da comunidade. Compreende o interior do *ijasòheto*, o pátio ao redor, as imediações e os caminhos radiais que conduzem à aldeia. Todos esses lugares são rigorosamente interditados às mulheres e crianças.

Do *ijoina* observa-se toda a aldeia. É o ponto de encontro cotidiano dos homens, que começam a chegar no final da tarde, para conversar, fumar, fazer ou consertar diversos objetos e sobretudo para receber os diversos seres cosmológicos que visitam a aldeia. O *ijoina* é, além de centro da vida cerimonial, centro da vida política da aldeia. No seu pátio são feitas consultas informais e as reuniões formais para discussão de assuntos que digam respeito a toda comunidade. A recepção aos Karajá visitantes de outras aldeias são também feitas no pátio do *ijoina*.

Ao *ijoina* contrapõe-se “o pessoal da aldeia”, *ixyhãwa* (*ixy*=pessoal, o povo/*hãwa*=aldeia), também chamados de “aqueles que olham”, *itxèredu mahãdu* (*itxère*=olhar/ *du*=o titular, o que se distingue em alguma atividade/*mahãdu*=grupo, turma), que congrega toda a restante população da aldeia: mulheres e crianças.

Cada aldeia é formada por uma série de parentelas, que se reconhecem como grupos de descendência, dispersas em casas habitadas por uma ou mais famílias extensas. Essas parentelas tendem a se manter fisicamente unidas em grande parte devido à uxorilocalidade. As novas famílias residem por algum tempo na casa dos pais da mulher e, posteriormente, constroem suas casas pegadas ou nas proximidades da anterior. Formam-se assim verdadeiros “bairros”, formados por parentelas que habitam casas contíguas.

Esse padrão residencial, aliado às contínuas chegadas e partidas de famílias e facções, faz com que, nas grandes e pequenas aldeias, cada parentela tenha uma área física bem definida, com posições definidas e uma liderança que se contrapõe aos demais.

Dessa maneira, uma aldeia é uma reunião de “bairros”, “vizinhanças” ou “setores”, conhecidos sob o nome de seu principal (como veremos adiante), muitas delas constituindo-se grupos locais ou populações inteiras de pequenas aldeias independentes agregadas.

As casas dessas “vizinhanças”, muitas das quais fisicamente unidas umas às outras, formam pátios internos. As pessoas passam a maior parte de suas vidas na aldeia no interior dessas casas e pátios. Fora deles estão sempre “de visita” a outras casas da aldeia.

Cada um desses pátios reúne, em situações de rituais, as mulheres dessa parentela ou parentelas que vivem em diversas casas nas proximidades. Esses pátios são chamados de “o lugar das meninas”, o *hirarina*, (*hirari*=menina/*na*=lugar) embora não reúna somente “meninas”.

O *hirarina* é o pátio cerimonial feminino, ponto de reunião das mulheres, meninas e meninos não iniciados, quando os *ijasò* visitam a aldeia e especificamente as casas que os recebem como veremos adiante. O *hirarina* fica voltado ao *bàdebrò*. É lá que os *ijasò*, os *aõniaõni* e outros seres serão alimentados. De lá também saem as mulheres para dançar com os *ijasò*. É lá também que se reunirão as mulheres e homens quando algumas das famílias da vizinhança resolvam fazer algum evento que não necessariamente pressuponha relação com outros níveis cosmológicos.

É também o ponto terminal dos “caminhos dos *ijasò*”, “*ijasòry*”, que saem da casa dos homens e se dirigem à aldeia. O ponto de encontro, em frente ao *Hetokrè*, desses *ijasòry* é chamado de *dirasòube*, o “pátio dos *ijasò*”. O *dirasò ube* contrapõe-se aos *ube* propriamente ditos: os pátios existentes em frente às casas,

em direção ao rio, onde se concentra o grupo doméstico quando cai a noite, quando não ocorre nenhum evento cerimonial, para conversar e dormir.

Em termos de espaço cerimonial o *hirarina* está para as mulheres como o *ijoina* para os homens.

O encontro das mulheres no *hirarina*, no entanto, se restringe à ocasiões especiais ou cerimônias, ao passo que a dos homens no *ijoina* são cotidianas. Ao final da tarde, o local dos homens na aldeia é o *ijoina*.

As mulheres não devem se aproximar do *ijasoheto*, nem utilizarem-se das *dirasòube* a não ser acompanhando os *ijasò* como dançarinas. Sua movimentação limita-se ao arruado e à mata que atingem por outros caminhos. Como numa aldeia em condições normais de existência praticamente todo dia acontece alguma atividade cerimonial, essa divisão do espaço, que se torna mais aguda durante a ação ritual, está bem mais presente do que faz supor a diferenciação de momentos e espaços “profanos” e “sagrados”.

De qualquer forma, em ocasiões rituais, a divisão que opera com bastante nitidez é mulheres na aldeia, reunidas nos diversos *hirarina*, e os homens concentrados no *ijoina*.

Em determinados momentos, no entanto, as mulheres devem permanecer no interior das casas, enquanto a aldeia recebe a visita de seres e espíritos recepcionados pela sociedade masculina. Rigorosamente falando o único espaço que verdadeiramente lhes pertence é o interior das casas. Em todos os outros locais da aldeia podem ser acometidas por uma legião de seres cosmológicos muitos deles francamente hostis.

Essa divisão do espaço da aldeia entre “homens” e “mulheres” (onde se incluem as crianças de ambos os sexos) opera também no dia a dia, uma vez que a interdição dos caminhos e locais “masculinos” permanece para as mulheres. Como sua movimentação sofre restrições, as mulheres tem que usar uma série de manobras para entrar em contato com homens que estão em áreas que lhes são interditadas. Se uma delas, por exemplo, quer chamar um homem que está no *ijoina*, dirigi-se à extremidade da *dirasò ube*, e de lá grita a mensagem, que é invariavelmente comentada e parodiada em tom bem humorado pelos componentes do *ijoi*. Para se evitar uma tal indignidade mulheres casadas mandam, de suas casas, meninos ou meninas gritarem a mensagem. Como sua compreensão é ainda mais difícil, os homens divertem-se ainda mais. Da mesma forma, quando uma mulher deseja enviar comida ao *ijoi* deve avisar os homens, que enviam um rapaz apanhar a comida no *hirarina*.

Essa interdição de locais masculinos e femininos aos do sexo oposto é alvo de escrupulosa observação e controle por parte de homens e mulheres Karajá. Para os fins desse estudo interessa refer que a planta de uma aldeia Karajá, Javaé e Karajá do Norte opõe de forma polar:

<i>bàdebàrò</i> (o lado do mato)	X	<i>beyra</i> (o lado do rio)
<i>Hetokrè</i> (a casa onde ficam os homens)	X	<i>ixyhãwa</i> (os da aldeia)
<i>ijoina</i> (o lugar dos homens)	X	<i>hirarina</i> (o lugar das mulheres)
<i>ijoi</i> (os homens)	X	<i>itxèredu mahãdu</i> (os que olham)

Esses feixes de oposições utilizados pelos próprios Karajá para descrição de seu espaço social refletem, é claro, fatos importantes da morfologia de sua sociedade e aos quais voltaremos mais tarde. Por enquanto vale reter a imagem de aldeias onde os homens situam-se próximos ao mato e ao que pode vir dele, bem como as mulheres em relação ao rio; onde homens e mulheres estão fisicamente separados e onde está reservado aos primeiros um certo predomínio espacial em função de sua ligação com seres cosmológicos; às mulheres restaria a aldeia e, em última instância, o interior da casa que também se expressa pela uxorilocalidade. Os primeiros fazem as coisas acontecerem, o resto da aldeia, idealmente, “olha”.

Croquis 4: aldeia de Fontoura em 1976, conforme planta determinada pela Missão Adventista e segundo desenho de Melo (1976, 24).

Croquis 2: modelo Karajá de aldeia (detalhe): área dos homens e área das mulheres.

2.2. Lugar de viver e lugar dos mortos

Os Karajá usam uma só palavra para se referirem á idéia de “meu lugar” e “minha família”: *wasy* (onde *wa*=meu,nosso/ *sy*=local onde vive e onde tem seu grupo de parentes). David Fortune, lingüista do Summer traduz/*-sy/* como “família, casa” (*Karajá Grammar*, 1964,16). Os Karajá utilizam a palavra alternadamente para marcar “minha/nossa família” ou “lugar”, ou as duas coisas simultaneamente. Quando um Karajá menciona seu “lugar” imediatamente me vem a idéia de que ele quer me dizer que é ali que sua família se fez forte e numerosa.

“Meu lugar” remete ao local onde vive atualmente, à uma comunidade concreta. “Minha família” é o termo que descreve a parentela à qual se liga e que existe nesse local. *Wasy* parece marcar de maneira enfática a existência de grupos de descendência ou parentelas associados a locais determinados.

Se *wasy* remete a um certo sentido de contemporaneidade, já o termo *wabàdè* remete à sua ancestralidade territorial.

Wabàdè (*wa*=meu, nosso/*bàdè*= lado, espaço determinado, mato) designa o lugar onde estão enterrados seus ascendentes. Fortune traduz */bàdè/* como “terra/mundo” (idem, ibidem, 2). Estou seguro, no entanto, que os Karajá utilizam a palavra para designar o espaço compreendido pelos locais habitáveis do plano cosmológico concreto onde se encontram. Mais especificamente um lugar “inculto” desse mesmo espaço, ocupado por vegetação alta. Nesse sentido, todas as palavras que utilizam esse mesmo radical, como *bàdèra* ou *bàdèrahy* (mato alto, cerrado ou floresta) referem-se á vegetação das partes secas da região.

Concluindo, *wabàdè* designa aproximadamente “o lado/lugar dos meus ascendentes nessa terra”. Pode coincidir que uma pessoa tenha seus ascendentes enterrados na aldeia onde vive. Pode ser também que seus ascendentes sejam de outras aldeias, e que ela ou sua família inteira, sejam uma pequena parte de um grupo de descendência ou parentela que viva longe dali.

Dentro de uma mesma aldeia, às vezes existe mais de um local de sepultamentos, indicativos da localização de grupos familiares antes de sua reunião na aldeia atual. Descendentes de aldeias extintas que vivem em outras aldeias tem como *wabàdè* os locais onde viveram seus ascendentes.

Wabàdè foi traduzida de forma incompleta como “cemitério”. Na verdade ela é também “cemitério”, mas não é um “cemitério” qualquer. É um local de sepultamento diferenciado, de pessoas que uma vez tiveram ali seu “lugar” (*-sy*), e que lá marcaram sua presença.

Junto a esses locais de sepultamentos encontram-se os *worosy*, que são seus habitantes. Como já se adivinha, os *worosy* são os mortos das pessoas que viveram naquele local que lhes empresta o nome. Adiante veremos melhor os *worosy*. O que vale a pena reter aqui é que os Karajá distinguem os *worosy* de

cada um desses locais de sepultamento. Existem então os “mortos da aldeia de Bacaba”, os “mortos da aldeia do Martim-pescador” e assim por diante. Cada um desses *worosy* e seus respectivos *wabàdè* são escrupulosamente discriminados pelos Karajá quando se reúnem. Representados pelos seus descendentes masculinos, os *worosy* formarão grupos nominados diferenciados que formarão “partidos” em ocasiões cerimoniais ou atuarão como grupos de trabalho. Os Karajá atuais representam-se em situações coletivas diferenciados pela origem de seus ascendentes.

Wasy e *wabàdè* remetem a locais e pessoas, povoados ou desertos, vivos e mortos. O lugar onde vivem presentemente, *wasy*, será o lugar dos mortos, *wabàdè*, de seus descendentes amanhã. Dão a idéia correta de que os Karajá se vêem como pertencentes a parentelas de lugares específicos; por outro lado são descendentes de pessoas que viveram muitas vezes em locais hoje desabitados. O território Karajá aparece assim associado não só às parentelas dos vivos que ocupam suas partes, mas também associado aos que o ocuparam anteriormente, os mortos, permanentemente lembrados e representados por seus descendentes vivos.

Essa ligação com um lugar específico onde viveram seus antepassados e onde vivem atualmente não reflete apenas o estado da transitoriedade física e dos deslocamentos das pessoas nessa terra. Representa o esforço concreto de homens e mulheres em se tornarem bem-sucedidos aqui na terra. É essa estratégia de realização das famílias e sua relação com o território que veremos a seguir.

2.3. Famílias extensas, grupos de descendência e facções

Todos os Karajá se ligam de maneira bastante forte à família extensa da qual faz parte. Essas, por sua vez, tem considerável potencial de separação em relação à comunidade onde vivem. Essas famílias extensas fazem parte de parentelas maiores e, articuladas em facções, procedem a um mutável jogo de alianças cuja conseqüência mais visível é o deslocamento periódico de parte da população de uma comunidade a outra ou o estabelecimento de novas aldeias.

Uma família extensa Karajá é formada por um casal, algum de seus pais, filhos solteiros e o genro(s), casado com a filha. É reconhecida pelo nome do homem cabeça da família seguido de um pósfixo pluralizador, */-bohol/*. Dessa forma, por exemplo, os *Waixaboho* são os filhos, pais, esposas, genros e netos do *Waixa* da mesma forma que em português temos “os Silvas” que designa um grupo residencial compreendido pela família Silva.

Os novos casais que se formam podem viver junto com os sogros ou numa casa pegada. Dessa forma teríamos famílias extensas compactas, vivendo sob um mesmo teto, ou dispersas.

Muito comumente encontram-se vivendo junto com as famílias extensas irmãos de mesmo sexo ou não do casal principal da casa. Os pais desse casal, se muito velhos, podem viver em sistema de rodízio pelas casas dos filhos.

A família extensa é a unidade social e política básica e mínima dos Karajá. Até a década de 50 era comum seu desligamento temporário em relação às demais com que viviam, para excursões de pesca e coleta que duravam todo o verão.

Durante sua existência as famílias extensas podem viver como grupo local autônomo ou associado a outras famílias ou aldeias nas mais variadas situações: como grupos minoritários em aldeias maiores ou como grupos majoritários em relação às demais famílias e facções.

Na composição das famílias extensas e facções Karajá, o casamento desempenha papel fundamental. Através de uma série de arranjos os pais dos noivos tentam concretizar articulações com o objetivo de não dispensar os membros da família e estabelecer alianças proveitosas, preferencialmente no interior do mesmo grupo local.

Através do casamento uxorilocal o genro passa a viver e trabalhar juntamente com o sogro e sua família. Para evitar a “evasão dos homens”, ou um genro com parentes inconvenientes ou com interesses divergentes, os Karajá procuram casar seus filhos com os de seus irmãos ou de seus primos cruzados e paralelos. São assim comuns casamentos entre primos paralelos e cruzados de 1º e 2º graus. A eficácia dos arranjos visando neutralizar os efeitos da uxorilocalidade é tal que boa parte dos filhos homens acabam se casando e vivendo com mulheres do mesmo grupo local, vivendo próximo aos pais da noiva, mas na mesma aldeia que os seus próprios. Esse tipo de arranjo parece ser levado a sério, como se pode comprovar através do caso, visto atrás, onde um irmão e uma irmã, do pequeno grupo local de Barreira do Campo, casaram seus filhos, quatro homens e quatro mulheres entre si. A “engenharia social” articulada pelas lideranças Karajá, no entanto, é limitada ao primeiro casamento dos homens (no segundo ele já tem mais espaço para a escolha) e à sua pouca duração. De qualquer forma a orientação explícita das facções é francamente endogâmica. Isso leva à ilusão de que os Karajá preferem casar-se dentro de sua própria aldeia. Na verdade, os “arranjos matrimoniais” se dão no interior de famílias afinadas entre si e que agem como facções. Mesmo que para isso tenham que buscar noivos em aldeias distantes.

A manutenção das prerrogativas dos pais dentro do casamento tradicional, a despeito da opinião dos noivos, e em particular do noivo, que muitas vezes não aceitam o “arranjo” ou se rebelam contra as obrigações devidas aos sogros, é um ponto de tensão permanente da sociedade Karajá. Atualmente parece ter se tornado especialmente agudo.

O que eu chamo de uma “facção” compõe-se dos descendentes desse grupo de irmãos, primos e outros parentes interligados por diversos casamentos entre si, além de outras famílias contextualmente “aliadas”, mas que não apresentam

proximidade em termos de parentesco. É comum encontrarmos, nas genealogias de diversos grupos locais, “esqueletos” formados basicamente por irmãs, seus maridos e descendentes. Como a mulher tende a permanecer no mesmo grupo local (o de sua mãe), através da uxorilocalidade, é mais comum encontrarmos juntas as mulheres, filhas e netas das famílias há mais tempo juntas, apesar de seus diversos casamentos, do que os homens, que tendem a uma relativa dispersão pelas aldeias de suas mulheres.

Facções formadas por grupos de germanos são também uma “unidade de fissão” muito comum. Ou seja, quando ocorre uma cisão numa dada aldeia os secessionistas compõem-se comumente da coligação de duas ou mais famílias de irmãos, seus filhos, pais, genros e netos.

Uma série de parentes, em geral irmãos ou primos das gerações mais velhas, 3^a e 4^a, juntamente com suas famílias, aparecem agregados ao núcleo anterior.

Novas famílias extensas com as quais entram em contato podem juntar-se às anteriores. Nesse caso, o casamento de seus filhos é o sinal de sua propensão a permanecerem alinhadas a essa facção, com uma posição definida em relação às demais.

As facções, em suma, são coligações de famílias extensas pertencentes a uma ou mais grupos de descendência ou parentelas.

O que eu chamo de “grupos de descendência” são grupos sociais reconhecidos por seus ascendentes masculinos comuns.

Esses ascendentes são os fundadores de grupos locais que se estabelecem num local, sozinhos ou coligados com outras famílias, onde vivem seus descendentes. Em geral esses grupos de descendência limitam-se a três ou quatro gerações apenas. Cada um deles é formado por diversas famílias extensas dos filhos, netos ou bisnetos de seus fundadores. Nas gerações abaixo de seus fundadores vão ocorrendo segmentações, formadas por essas famílias extensas que sozinhas ou coligadas a outras, destacam-se do grupo local original, gerando novos grupos de descendência á medida que fundam novas aldeias.

Os grupos de descendência, dessa maneira, estão ligados à ocupação do território e adquirem significação ao serem utilizados como argumento de reivindicação política de seus descendentes face aos demais Karajá e aos torí. Todos os habitantes das pequenas aldeias têm bem vivos na memória os nomes dos antepassados fundadores dos grupos de descendência de que fazem parte e que lideraram a ocupação do local em que vivem ou de onde são originários.

A idéia de grupo de descendência transparece em frases como a de Waihoá, de São Domingos, ao me explicar em 1980 a formação de sua aldeia: “é uma família grande aqui, desde os tempos de papai, uma fila só”. Diversas aldeias são reconhecidas, pelas populações das demais, como inseparavelmente ligadas a determinados grupos de descendência.

Dessa forma, para citar alguns exemplos:

- o atual chefe da aldeia Karajá de São Domingos é Waiximahurí, filho do filho de Mahaú, líder da facção que se fixou no local após a fundação de Luciara em 1930;
- o chefe da aldeia da barra do Tapirapé é Sarina, filho de Tasirima, líder da facção dominante desde a época da fundação do Posto da Funai, no final dos anos 50;
- na aldeia Nova, dissidência da anterior, o chefe é Erehení, irmão de Tasirima e que, aliado a um outro líder de família extensa, ali se instalou em 1984;
- na aldeia Karajá do Norte de Kurehe o cacique é Bororí, líder das famílias aliadas que fundaram o aldeamento em 1984 e descendente de Txebwaré, fundador de um dos mais numerosos grupos de descendência do grupo;
- entre os Javaé de Bôto Velho a chefia estava a cargo de Wataju, líder da facção que se estabeleceu no local a partir da década de 60;
- entre os Javaé da aldeia Boa Vista, o chefe é Warasi, líder da família extensa que se estabeleceu no local em 1980.

Esses grupos de descendência não possuem outros nomes que os identifiquem que não sejam os das lideranças específicas que viviam na época de sua instalação no local. Podem ser definidos como grupos de descendência bilineares com expressão territorial. Apesar da maior visibilidade dos ascendentes masculinos, o que me levou a princípio crer na existência de linhagens agnáticas, a ligação a esses grupos de descendência se dá também por transmissão materna.

É a descendência de seus fundadores, os “originais” do local, que funda a reivindicação de direitos territoriais e políticos dos habitantes de um dado aldeamento, conforme disse acima. Assim, cada porção do território Karajá, Javaé e Karajá do Norte está indelevelmente ligado aos grupos de descendência dos líderes que se estabeleceram no local desde épocas históricas ou em períodos mais recentes, no caso de novos aldeamentos.

Assim, para se citar alguns exemplos: a maior aldeia Javaé, *Kanoano*, emprestou seu nome ao líder Anoano, que liderava uma aldeia histórica que existiu nas proximidades da atual, reocupada por volta de 1950. Uma das maiores aldeias Karajá, Fontoura, também tomou o seu nome do “jovem cacique” que, por volta de 1908, liderava os habitantes da aldeia “formada há pouco tempo” (Krause:1940-44, vol.69, 230). Também as duas aldeias denominadas Crisóte, extintas na década de 60, emprestaram seu nome a “um velho cacique da tribo” que liderou os que viviam naqueles locais no início do século (idem, 1940-44, vol.70, 147). E, para citarmos outros exemplos mais recentes: o pequeno grupo local Javaé,

conhecido como “aldeia” Boa Vista, é chamado de *Warasi mahãdu*, “o pessoal” do Warasi ou *Warasiboho*, como “os Warasi”; a “aldeia Nova” Karajá, formada pelas famílias extensas de Ereheni e Umahira, ligadas pelo casamento de seus filhos, é geralmente referida como *Ereheni mahãdu*, ou o “pessoal” do Ereheni, que é o líder de maior proeminência.

Uma facção pode agrupar membros de um ou mais grupos de descendência. Em geral, parece ser a atualidade dos contextos faccionários que delimita a extensão dos grupos de descendência proclamados. Ou seja, os membros dos grupos de descendência X e Y podem se remeter à antiguidade da aliança de seus fundadores frente aos demais Karajá chegantes ou aos torí para a reivindicação de seus direitos territoriais. Internamente, porém, os descendentes de X e Y identificam-se como grupos de descendência específicos, enfatizando ou não suas diferenças genealógicas e prerrogativas ao sabor de suas relações uns com os outros, nem sempre são cordiais.

Os Karajá do Norte chegaram a formalizar seus grupos de descendência, “congelando” o nome de seus fundadores na época da reunião dos diversos grupos locais e transformando-os em sobrenomes de seus descendentes. Estes reconhecem-se como representantes de um grupo finito de grupos de descendência específicos, unidades básicas de seus arranjos faccionais. A utilização da antiguidade de seus ancestrais fundadores como argumento em disputas entre facções, que agora tendem a permanecer em aldeias relativamente permanentes, acredito eu, dará uma sobrevida aos grupos de descendência, que provavelmente manter-se-ão, doravante, por mais que apenas quatro gerações. No entanto, como esse processo iniciou-se recentemente essa afirmação só poderá se comprovar por pesquisas posteriores.

Esses grupos de descendência aparecem de formas diferentes e conforme a aldeia pode adquirir maior ou menor visibilidade. Em aldeias grandes, as famílias “pioneiras” distinguem-se basicamente devido às suas prerrogativas cerimoniais em maior grau e políticas em menor grau. É uma parentela difusa, que não aparece muito claramente como grupo de interesse. Em aldeias pequenas, por outro lado, tudo que diga respeito à “política interna” se resolve no âmbito do grupo, ou grupos, de descendência “pioneiros”. A condição de descendentes dos fundadores é colocada explicitamente como qualificação para interlocutores dos tori. Nesses casos pode-se falar em grupos de descendência bilineares atuantes, que excluem as famílias chegantes da política interna da aldeia.

As menores aldeias Karajá compõem-se por uma família extensa, cerca de quinze pessoas. Se a aldeia “vinga”, novas famílias vão progressivamente chegando de fora e se juntando. Mas o grupo de parentes formados pelos descendentes dos filhos de ambos os sexos do casal original tende a ser numericamente predominantes em relação às famílias chegantes. Politicamente também poderia-se até falar de uma “hegemonia” dos descendentes dos pioneiros.

As maiores aldeias Karajá, que atualmente reúnem ao redor de 400 pessoas, apresentam uma composição interna, a nível de predominância faccionária, diferente se comparadas às pequenas. Compõem-se de uma série de famílias extensas, a maior parte delas ligadas de alguma forma aos grupos de descendência mais antigos do local. Como a maior parte delas são antigas no local, a primazia dos grupos de descendência “pioneiros” deixa de operar como delimitadora de direito de parte de sua população. Como todas as parentelas apresentam-se meio “diluídas” os arranjos faccionais que envolvem famílias extensas tendem a ganhar força, recortando e opondo e membros de parentelas iguais ou diferentes. O “mapa” das alianças entre as famílias parece se redefinir constantemente e sua estrutura faccionária tendente a uma neutralização mútua, muito diferente da evidente predominância de uma só facção ou conjunto muito limitado de grupos de descendência nas pequenas aldeias. Em todas as aldeias, grandes ou pequenas, existe uma forte tendência no sentido de agrupar os grupos de descendência locais em oposição aos dos chegantes de outras aldeias, que permanecem numa posição minoritária, á procura de alianças com famílias locais.

Numa grande aldeia, famílias e facções são de certa forma obrigadas a coexistirem num espaço social exíguo, em relação a uma pretendida independência. A acomodação nem sempre é pacífica, sendo que recentemente a tendência à fissão tem sido neutralizada pela situação de contato (terras ocupadas, agências “ativas” em termos assistenciais, etc).

Dessa forma, acredito que para entender-se o movimento interno das aldeias e as razões que levam à formação ou abandono cíclicos de outras, é necessária a análise do papel desempenhado pelas famílias extensas, facções e parentelas formadas por grupos de descendência. Como num ciclo, onde os eventos são esperados, famílias extensas tendem a se coligar com outras, que fazem parte ou não de sua parentela. Isso é o que chamei de facção. Esses arranjos faccionais estão na base da fundação de todos os aldeamentos “espontâneos”, isto é, formados sem a intervenção de missões, Funai, etc. Os novos aldeamentos ou aldeias pequenas apresentam esse caráter de coligações das famílias. Às vezes são formados por germanos de ambos os sexos, outras vezes por famílias unidas através do casamento de seus filhos. Os descendentes dessas famílias que uma vez no tempo estiveram coligadas encontram-se unidos por tantas uniões que tendem a se ver como uma parentela discreta cujos limites são dados pela descendência bilinear desses casais “pioneiros”. À medida, no entanto, que passa a ser uma aldeia “grande”, com população superior a 250 pessoas, os limites desses grupos de descendência acabam por incluir quase toda sua população, transformando-se em parentelas de limites poucos claros. Deixam de servir de ponto de apoio para reivindicações de primazia política de um ou outro grupo de famílias. Os grupos de descendência deixam então de ter importância política, restringindo-se ao seu aspecto cerimonial. Ao mesmo tempo, os alinhamentos faccionais entre famílias extensas passam a ser o “quente” da política interna, opondo ou aproximando famílias pertencentes ao mesmo ou a diferentes grupos de descendência. A partir daí, famílias extensas ou coligações minoritárias como grupo de interesses na política interna tendem a se destacar da aldeia de origem

dando origem a uma outra ou mudando-se para um aldeamento já existente. Como se vê, a formação de novos grupos de descendência liga-se às constantes redistribuições da população Karajá às margens do Araguaia. A formação de uma nova aldeia marca também o aparecimento de um ou mais grupos de descendência, que não é nada mais que o “congelamento” de um arranjo faccional bem sucedido. O território Karajá, como uma metáfora ampliada de uma de suas aldeias, é uma sucessão de vizinhanças formadas por parentelas associadas a partes bem marcadas desse território.

A fundação de novas aldeias e a possibilidade de deslocamentos contínuos ao longo do Araguaia foram seriamente afetados com a ocupação do território Karajá, num processo que ocorreu em datas diferentes entre os Karajá, Karajá do Norte e Javaé. Todos os grupos, no entanto, passam a restringir seus deslocamentos, à medida que se acentua a pressão por terras, ou como a reação à instalação de agências de contato (missões, S.P.I./Funai) e núcleos regionais próximos.

Dessa maneira, a partir de 1960, quase todos os grupos Karajá, passam a abandonar, progressivamente, as longas excursões do verão. As casas, doravante, serão habitadas de forma contínua por mulheres e as excursões de pesca feitas pelos homens da família (grupo de irmãos, primos e filhos).

No final da década de 70, os Karajá, Javaé e Karajá do Norte atingiram o menor número de grupos locais desde o início do século, como reação à súbita ocupação de suas terras. No início dos anos 80, muitas famílias e facções reiniciaram seus deslocamentos, com a formação de novos grupos locais e reocupação de aldeias que haviam sido abandonadas. Os mecanismos que ciclicamente levam à formação de novos grupos de descendência, através da formação de novos grupos locais, voltaram a atuar quando cessaram as contingências históricas que restringiram sua atuação: foram reocupados antigos e outros foram fundados.

Acredito que seja essa a atual movimentação dos Karajá, de 1978 a 1990, quando foram formadas ou reocupadas sete aldeias.

Embora os mecanismos de fissão e criação de novos grupos locais (e de descendência) estejam atuando “normalmente”, os novos agrupamentos já não possuem uma tendência a serem intermitentemente abandonados como eram até os anos 70. A luta pela definição daquilo que seria legalmente considerado como “suas terras”, a conquista de uma posição frente à Funai e suas disputas e relações com a sociedade regional, criaram um novo sentido de permanência para os grupos locais ao lado da tradicional busca de independência face aos demais Karajá. Ou seja, as aldeias que se formaram estão aí para ficar.

Dado o crescimento contínuo de sua população nos últimos vinte anos e a atualidade dos mecanismos que levam à formação de novas aldeias, a tendência, a médio e longo prazo, é de um aumento progressivo no número de grupos locais e a criação de uma série de conflitos e processos envolvendo a recuperação de terras dentro e fora do Parque indígena do Araguaia.

2.4. Composição dos grupos domésticos

Na composição de seus aldeamentos, na disposição de seus grupos residenciais, existem diferenças consideráveis entre os Karajá, Karajá do Norte e Javaé. A principal delas diz respeito à maior ou menor dispersão das diversas famílias nucleares ou elementares em relação à casa da família extensa da qual fazem parte.

Os dados mais precisos que se possui para o estudo dos grupos domésticos Karajá são os de Fritz Krause em 1908. No recenseamento bastante preciso que fez da população Karajá nesse ano, o etnólogo calculou como sendo de sete a oito pessoas a média de habitantes por casa Karajá (ele não esteve entre os Karajá do Norte), dividindo o total de habitações encontradas pela soma dos habitantes das diversas aldeias (ou seja 100 por 815) (1940-44, vol.78, 238).

Em termos gerais pode-se dizer que, do início do século até os dias de hoje, houve uma diminuição progressiva do número de moradores por habitação. Essa diminuição foi maior no caso Javaé (de 20 para cerca de 5) e menor entre os Karajá (de 8 para 6,5) e Karajá do Norte.

A “média por casa” do quadro abaixo não diz muita coisa além de apontar para essa diminuição geral do número de habitantes por casa. Como é obtida basicamente através da soma das famílias extensas que vivem juntas com o das famílias nucleares, sua diminuição indica o aumento das casas habitadas por menor número de pessoas, geralmente famílias nucleares.

Essas variações refletem a tendência geral de formação de novos grupos residenciais após o casamento ou do nascimento do primeiro(s) filho(s). As novas famílias permanecem, no entanto, vivendo próximas ou coladas à casa da família da mulher. Houve uma mudança na composição interna dos grupos domésticos, mas não uma mudança na sua disposição periférica em relação à casa do cabeça da família extensa aos quais se ligam.

Quadro 10: Número de habitações por aldeia e grupos domésticos Karajá (1908-1990)

Grupo e aldeia	Ano	Número de casas	População	Média por casa
Javaé				
Aldeia Krause	1908	5	100-150	20-30
Kanoano	1971	34	197	5.8
Kanoano	1972	52	279	5.3
Kanoano	1973	53	290	5.4
Kanoano	1974	53	267	5
Kanoano	1978	60	286	4.7
Boto Velho	1983	10	57	5.7
Karajá				
23 aldeias Krause	1908	100	815	8.1
Fontoura	1976	36	274	7.6
Santa Isabel	1976	46	296	6.4
Luciara	1981	8	65	8.1
Luciara	1990	18	103	5.7
Aldeia do Erehení ou Nova	1988	6	32	5.3
Karajá do Norte				
Aldeia do Posto	1959	6	44	7.3
Aldeia do Posto	1983	19	86	4.5

Fontes: 1908 – Krause: 1940-44, vols.78,90; 1959 – Anônimo, Inspetor encarregado P.I. Karajá do Norte/ S.P.I.; 1971-74 – Soares, chefe P.I. Canoanã/Funai; 1978-1990- Dados de campo.

Quadro 11: Composição de grupos domésticos Karajá, karajá do Norte e Javaé entre 1980 e 1990.

Aldeia e ano	Famílias nucleares	Famílias extensas	siblings	Outros
Karajá				
Aldeia Nova 1989	66%	33%		
Luciara 1981	50%	25%	12,5%	12,5%
Luciara 1990	33%	50%	11%	11%
Javaé				
Boto Velho 1983	72%	9%	18%	
Kanoano 1978	50%	26%	11%	1%
Karajá do Norte				
Aldeia do Posto 1983	73%	10%	10%	5%

Fonte: dados de campo A Toral

Como se pode ver pelo quadro 12, mais da metade das casas dos três grupos Karajá nas aldeias analisadas (1) são ocupadas por famílias elementares ou nucleares (formadas por um homem, sua esposa (s) e filhos).

Mais de um quarto delas são ocupadas por famílias extensas, ou seja, formadas por um homem, sua esposa(s), alguns de seus pais, seus filhos e filhas, genros e netos; ou então por grupos de siblings (2), esposas, filhos, genros e netos.

Os Karajá modificaram seu padrão de habitação de “família extensa compacta” (i.é. vivendo junta sob um mesmo teto) no início do século para o de família extensa relativamente “dispersa” (vivendo separada), uma vez que permanecem fisicamente dispostas ao redor da família “tronco” de que fazem parte.

Esse novo arranjo traduz a tensão existente entre genro-família da mulher. Permite intuir, para as épocas mais recentes, uma maior autonomia do genro em relação ao sogro, que se traduz na tendência ao aumento no seu distanciamento físico, mas revela também a atualidade dos mecanismos de formação e reforço das famílias extensas e grupos de descendência, unidades básicas que se conjugam para a composição de uma aldeia Karajá. Apesar do crescimento

(1) Escolhi uma aldeia Javaé “pequena”, Boto Velho, formada basicamente por uma só família extensa, e uma grande, Kanoano, no período em que reuniu quase toda população do grupo. Para os Karajá selecionei uma aldeia “pequena”, a aldeia Nova, no momento de sua formação por duas famílias

extensas aliadas e uma “média”, Luciara, em dois momentos de sua existência, a saber, com população dispersa e, num segundo momento, em processo de recuperação populacional. Faltam-me dados a respeito das maiores aldeias Karajá, Fontoura e Santa Isabel. Selecionei, para fins de análise, 6 das 19 aldeias e grupos locais Karajá, Karajá do Norte e Javaé.

- (2) Formados por dois irmãos homens (2 casos), duas irmãs (6 casos) e de sexo diferente (6 casos). No quadro 12 preferi destacar os grupos de siblings em relação às famílias extensas, nas quais não estão incluídas para fins de tabulação dos dados. Como já disse acima, as famílias extensas tal como as considero, incluem esses grupos de irmãos. Parte considerável dos grupos de siblings é formada por casos onde apenas um dos irmãos tinha uma situação familiar normal, com mulher e descendentes, e um outro irmão ou irmã “separado”, com filhos e mesmo netos, resultados de casamento(s) desfeito(s).

contínuo do número de unidades residenciais habitadas por famílias nucleares, as casas formadas por família extensa compacta ainda são uma constante do padrão residencial Karajá.

Esse processo de dispersão das famílias extensas se realiza de forma diferenciada nos três grupos Karajá.

Entre os Javaé o processo é ilustrado pela composição dos grupos residenciais de sua maior aldeia, Kanoano em 1978, quando reuniu quase toda a população do grupo. Nessa época, 30 de suas 60 casas eram ocupadas por famílias elementares (das quais apenas duas com um homem e duas esposas) e 23 por famílias extensas (das quais sete formadas pelas famílias de irmãos e uma por um homem e suas duas esposas). Os grupos residenciais Javaé apresentavam-se nessa época como resultado de um processo contínuo tendente à dispersão dos novos casais em novas unidades residenciais ao redor da casa do sogro, paralelamente ou como expressão de uma certa tensão entre sogros e genros que se traduzia no grande número de desentendimentos, brigas e até mortes. Ainda assim, 23 casas, 37% do total, eram habitadas por famílias onde o genro vivia na casa da família da mulher (3). As pequenas e médias aldeias tem composição semelhante, com relativo predomínio do número de residências habitados por famílias elementares.

Como termo de comparação devemos lembrar que a aldeia Javaé visitada no verão de 1908, numa estação que favorecia a dispersão portanto, tinha de vinte a trinta habitantes por casa, muito distante dos atuais cinco moradores em média.

As pequenas e médias aldeias Karajá apresentam o mesmo processo Javaé, ou seja, do aumento relativo no número de novos grupos domésticos formados por uma família elementar “colados” á casa dos pais da mulher. A aldeia Nova ou do Erehení, habitada por 32 pessoas e formada por duas famílias extensas dispersas em seis casas, há trinta anos atrás provavelmente limitaria-se a apenas duas ou

três casas. Apesar desse exemplo de aldeia Karajá dos “novos tempos”, parece haver nas grandes aldeias a continuidade de um padrão de habitação mais antigo. Um levantamento na aldeia de Fontoura, feito pelo Departamento Geral de Desenvolvimento Comunitário da Funai em 1976, dá a genealogia de três grandes grupos residenciais (em duas casas habitavam 21 pessoas e 16 noutra),

-
- (3) Havia apenas 3 casos onde as mulheres foram viver nas casas de seus sogros. Seu caráter excepcional vale uma explicação: em dois casos, os pais do marido eram cabeças de família extensas bastante numerosas. Em um caso a mulher, órfã de pai e mãe, tinha como sogro o líder das famílias da aldeia de barreira Branca (Damiana da Cunha) temporariamente instaladas em kanoano, e de família extensa numerosa composta por ele e suas duas mulheres, filhos, genros e netos.
-

formados por famílias extensas, citando-os como exemplo de “famílias matrilocais extensas” (Melo/Funai: 1976, 76). Apesar de não possuir dados conclusivos sobre a composição dos grupos residenciais em Fontoura e Santa Isabel, o número médio de moradores por casa, indica a existência de grupos residenciais numerosos nessas que são as maiores aldeias Karajá.

O número médio de moradores por casa entre os Karajá, e seu padrão residencial como um todo, modificaram-se muito pouco nesse século. Passou de oito em 1908 para algo em torno de sete nos últimos dez anos.

Entre os Javaé e Karajá, o número médio de moradores por casa parece aumentar com o tamanho das aldeias. Ou seja, quanto maior a aldeia mais as famílias extensas tendem a viver em algumas poucas casas, ao invés de espalharem-se. Isso se explica pelo fato de que é nas grandes aldeias que se torna politicamente mais necessário, até como forma de defesa física, manter-se os membros das famílias extensas agrupadas em torno às casas dos seus líderes. Em aldeias pequenas, formadas em geral por algumas poucas famílias extensas ou um grupo de descendência e limitada a meia dúzia de casas, esse padrão de aglutinação espacial perde sua razão de ser.

Os Karajá do Norte apresentam o mais elevado número de residências formados por apenas uma família nuclear, 73% do total de casas da aldeia. A coabitação de famílias extensas nesse caso, é muito mais raro que entre os Javaé e os Karajá. Em 1982 não havia nenhum genro vivendo na casa dos pais da mulher. As “famílias extensas” registradas limitavam-se às mães que viviam juntas com as famílias de suas filhas, algumas com netos de casamentos desfeitos de seus outros filhos. Havia, é verdade, uma tendência discreta, dado o tamanho reduzido da aldeia, das casas dos filhos permanecerem próximas às dos pais. A atualidade dos grupos de descendência como referenciais na política interna do grupo mostra, no entanto, que a unidade básica do faccionismo Karajá permanece ainda atuante entre eles, apesar da mudança do padrão residencial do grupo.

Por ser o grupo Karajá com maior número de uniões com regionais e outros grupos indígenas, miscigenação e perda de grande parte de sua cultura antiga, isso não quer dizer que estejam no final de um processo de diminuição da importância da família extensa e dos grupos de descendência como elementos básicos da formação de uma aldeia Karajá. Significa apenas que os grupos de descendência e as famílias extensas deixaram de ser referenciais para a ordenação física e territorial de suas casas numa aldeia. O grupo de descendência como “localizador” social das pessoas parece ter retroagido à referência ao ancestral fundador, “pulando por cima” da família extensa como instância intermediária, o que se traduz no seu desaparecimento como princípio ordenador das unidades residenciais na aldeia.

Apesar da especificidade do caso Karajá do Norte, pode-se dizer que é nos limites da família extensa e dos grupos de descendência que se deve buscar a lógica da disposição física das casas que compõem uma aldeia Karajá.

Mais ou menos dispersa, a família extensa permanece como grupo discreto atuante a nível de atividades de subsistência, exploração do meio, assuntos internos da aldeia e com uma liderança bem definida em relação às demais. É nos seus limites e na aliança com outras famílias que se baseiam as cíclicas cisões e fundações de novos grupos locais e de descendência. Nesse sentido, a circunscrição de seus limites físicos, em “setores” ou “vizinhanças” que recortam uma aldeia indicam não só seu potencial fissil, mas um mapa dos astros e satélites da política interna de uma aldeia.

2.5. Variação do tamanho das aldeias

Em 1991 a maioria da população Karajá e Javaé vive em aldeias com mais de 400 habitantes, compostas por duas ou mais fileiras de casas dispostas ao longo de poeirentos arruados paralelos ao rio.

Cerca de 1.237 pessoas, dois terços da população Karajá, vivem em apenas três aldeias. O restante, 619 pessoas, em onze grupos locais e aldeias com populações inferiores a 100 pessoas. Entre os Javaé o quadro é semelhante: 445 pessoas numa única aldeia e 196 dispersas em outras três menores. Os Karajá do Norte, 135 pessoas em 1987, vivem em duas aldeias.

Historicamente todos os três grupos de língua Karajá sempre viveram em aldeias “grandes” em relação ao total de sua população. O fracionamento da população em pequenos grupos e o desaparecimento de “grandes” aldeias se deram como respostas a situações históricas específicas.

Os primeiros registros apontam para a existência de grandes aldeias, mesmo descontando-se exageros ou imprecisões: os dados de 1775 são seguros ao indicar a concentração da população em grandes aldeias (9.000 Javaé e Karajá

viveriam em nove aldeias). Somente a aldeia Karajá denominada S. Pedro do Sul teria cerca de 2.000 habitantes (Fonseca:1846, 36). Em 1842 os 2.500 a 3.000 Karajá do Norte se distribuiriam em três grandes aldeias. Tanto em 1775 para os Karajá como em 1842 para os Karajá do Norte, registram-se aldeias com população de até 1.500 pessoas. Mesmo descontando-se prováveis exageros é fora de dúvida que a maioria da população Karajá viveu em aldeias com população ao redor ou superiores a 500 pessoas até o final do séc. XVIII.

À medida que nos aproximamos do final do século XIX e início do XX formam-se progressivamente muitas pequenas aldeias Karajá, paralelamente à perda de população por doenças e o desejo de se estabelecerem próximos aos nascentes núcleos de colonização no alto Araguaia. Em 1908 a maior parte da população desse grupo, que era de 815 pessoas, vivia nas maiores aldeias da época, cuja população oscilava de 48 a 64 habitantes. Nessa época o número de aldeias Karajá chegou a 23 (Krause: 1940-44, vol.79, 237).

Esse processo de fragmentação das grandes aldeias, ligado à história de contato específica de cada um dos três grupos Karajá, ocorreu em datas diferentes entre os Karajá do Norte, Karajá e Javaé. A dispersão entre os dois últimos grupos mencionados esgotou-se até 1960, quando existiam 19 aldeias Karajá e oito Javaé. Os Karajá do Norte experimentaram processo semelhante algumas décadas antes: em 1930 chegaram a existir oito aldeias para uma população que certamente não passava de uma centena. A partir de 1940 reuniram-se os 60 remanescentes numa única aldeia.

Essa diminuição temporária no tamanho de suas aldeias, resposta a uma conjuntura histórica determinada, era reflexo de uma situação onde os grupos buscavam contato regular com a sociedade regional. A partir dos anos 60 o quadro muda: um vigoroso processo de expropriação de terras, conflitos com regionais, perda de população e a instalação de agências de contato (Funai, New Tribes Mission e Igreja Adventista) que favoreciam e estimulavam a reunião de pequenos grupos em aldeias maiores fará com que se reverta aos poucos o movimento da população. Entre os Karajá e Javaé a partir de 1960 e até meados de 80 dá-se a reunião de diversas aldeias a outras maiores. No final da década de 70 a totalidade da população Javaé encontrava-se vivendo em apenas uma aldeia e a maioria esmagadora da população Karajá em apenas quatro. Em 20 anos o número de aldeias é reduzido à sua quarta parte e os grandes aldeamentos passam a abrigar a maioria da população.

Tudo isso para dizer que é difícil tentar definir o “tamanho ideal” de uma aldeia Karajá, javaé ou Karajá do Norte. Todas elas compõem-se por uma série de grupos de descendência, divididas em famílias extensas aliadas em instáveis arranjos faccionários. Seu tamanho parece ser uma variável na luta por independência ou hegemonia de cada um desses grupos. O funcionamento pleno de todas suas instituições sociais, que atualmente só se dá nas maiores aldeias (com população ao redor de 400 pessoas), atua no sentido de neutralizar essa tendência fissil, dispondo seus habitantes em grupos que não são reflexos

imediatos da situação política momentânea da comunidade. A chegada de um grande número de habitantes de aldeias extintas ou parcialmente abandonadas até a década de 60 fez com que se reforçassem os grupos de descendências e famílias “nativas” em oposição aos “chegantes”. Essa divisão interna dos grupos tem inclusive representação ritual como veremos adiante. Sejam “nativos” ou “chegantes” os Karajá são identificados como habitantes das aldeias onde vivem pelos habitantes de outras aldeias.

Somente quando um grupo local se compõe de uma facção relativamente numerosa (que varia de 40 a 100 pessoas) pode-se falar na constituição de uma aldeia propriamente dita. Distingue-se pela formação de um *ijoi*. Ao relatarem a história de suas vidas, os homens Javaé e Karajá costumam se referir às diferentes situações (isoladas, em conflitos com as demais, minoritária ou majoritária) que sua facção, *wajoi* (“meu grupo de homens”), atravessou. Aldeias com população inferior a 40 pessoas compõem-se por apenas uma família extensa, designada pelo nome de seu principal como vimos atrás.

Quando se menciona a existência de um *ijoi* pressupõe-se uma aldeia com contingente populacional mínimo para manter atividades coletivas e cerimoniais regulares sob a “direção” do *ijoi* propriamente dito). Somente a constituição de um *ijoi* suficiente permite o pleno funcionamento de todas as instituições sociais de uma aldeia, com a mobilização de todos seus componentes.

As aldeias são grupos discretos bem definidos e seu nome designa não só o local de aldeamentos mas toda a zona de ocupação de seus habitantes: áreas de roça, circuitos de pesca, morrotes utilizados para sepultamentos, áreas de coleta e caça, etc. Como ficou dito atrás, seu nome muitas vezes pe o do líder de facção, sob o qual deu-se a instalação no local. Existe, dessa maneira, forte identificação de seus descendentes com os locais e territórios adjacentes em que se radicaram, num passado recente ou remoto, através de um arranjo faccionário bem sucedido, dando origem aos atuais grupos de descendência.

Esse processo, que permite identificar uma aldeia com seus grupos de descendência mais numerosos e antigos tem sua origem no mecanismo físsil das aldeias Karajá: famílias extensas tendem a se separar dos grupos de descendência de que fazem parte e, coligadas com outras, tornam-se independentes em outros locais. Darão origem, por sua vez, a novos grupos de descendência.

A tendência físsil das aldeias Karajá parece ser contrabalançada atualmente por numerosos fatores “históricos” (além dos mecanismos institucionais internos): ocupação de suas terras, instalação de agências de contato, empregos e ligações comerciais com centros regionais vizinhos, etc. No entanto, a atualidade desse potencial físsil aliado ao desejo de voltarem a controlar seus territórios de origem, abandonados até a década de 60, fez com que nos últimos doze anos fossem ocupados ou reocupados nada menos que sete aldeias e grupos locais: os Karajá do Norte fundaram a aldeia Kurehe em 1984; os Karajá a aldeia do Erehení em

1984, reocuparam S.Domingos a partir de 1978 e a divisão de macaúba em 1989 deu origem a uma nova aldeia; os Javaé fundaram a aldeia Boa Vista em 1982 e reocuparam as aldeias Boto Velho em 1979 e Barreira Branca em 1982.

Embora considerável, essa movimentação de população ainda está muito abaixo da movimentação do grupo antes de terem suas terras ocupadas. No verão de 1908, Fritz Krause anotou o “abandono de duas aldeias, fundação de duas outras, e transferência de cinco para outro lugar. Quatro comunidades estavam em migração, três para o norte e uma para o sul. Havia dez aldeias abandonadas, com umas 25 casas ao todo” (1940-44, vol.78, 242).

A movimentação dos três grupos Karajá, embora tenha se reduzido, ainda está longe de terminar. As diásporas e cisões de aldeias e grupos locais hejo em dia se fazem mais através da mudança de famílias para núcleos já existentes do que através da fundação, reocupação ou abandono de aldeamentos. A tendência nos últimos dez anos foi de aumento da população das “grandes” e “médias” aldeias, paralelamente a uma certa invariabilidade do contingente numérico das menores.

2.6. “Os que andam na frente”

Os Karajá são pródigos na elaboração e distribuição de títulos aos detentores de parte de seu conhecimento ou representantes de parte da população de cada aldeia. Cada pequeno ramo do saber e a representação de cada grupo social encontra-se dividido por uma série de “senhores”, reconhecidos e de importância política variável. Vamos ver a seguir como se dão essas noções e, depois, quais as formas mais importantes de representação política.

Os pósfixo *-du* agregado a um radical, indica o agente ou aquele que se destaca em qualquer atividade. Assim o *wasidu* (onde *wasí*=pesca, anzol) designa não só “o pescador” em sentido geral mas também uma pessoa que se destaca especialmente na atividade, o “campeão”, como os Karajá traduzem na falta de um termo melhor. Por deter um conhecimento específico ou se dedicar com mais entusiasmo que os outros a uma atividade específica esses “campeões” são reconhecidos como os “titulares” ou senhores daquela fatia de sua cultura. Existem vários titulares para um dos campos de conhecimento. Na sua condição de “especialistas”, além de gerar ou reproduzir conhecimento específico, eles são designados para a orientação dos jovens iniciandos em períodos de aprendizado ou indicados aos estrangeiros interessados em aprofundar seus conhecimentos em algum campo específico, como antropólogos. Essas qualificações de especialistas são como títulos honrosos, que informam sobre o prestígio das pessoas que os recebem. Dessa forma existe o *wiudu*, “o cantor” que se destaca no canto e na composição de canções, o *ibàruhukydu*, o que se destaca na modalidade de canto cerimonial *ibàruhuky*, o *ijesudu*, o “lutador” e assim por diante. Assim em cada aldeia os Karajá nos indicam o “campeão” de luta, o “campeão” das canções, o “campeão” de pesca, o “campeão” de mitos e estórias e assim por diante. Até o que mais se destaca como bebedor de cachaça, tem o

seu título, embora de prestígio duvidoso, o *kasasadu*. Eu mesmo, sempre preocupado em anotar tudo, era chamado de *tyyritidu*, “o da escrita”, ou então, de uma forma mais jocosa como *kanetadu*, “o senhor da caneta”...

Já o pósfixo – *wedu*, “dono de”, indica não só o conhecimento específico mas o exercício da liderança ou de “animação” de grupos ou atividades específicos. Assim temos o *koworuwedu*, “o dono da roça”, ou seja o animador dos trabalhos agrícolas, o *ijoiwedu*, o líder ou o “dono” do *ijoi*, *hãwawedu*, o “dono” da aldeia, o *ijasòwedu*, o “dono” dos *ijasò*, seres cosmológicos, que é um outro nome para o xamã, o *hàri*.

Vamos ver a seguir como se realiza um desses papéis. Apesar da liderança evocada pelo seu nome o *koworuwedu*, “o dono da roça”, também chamado de *amasynykywedu* ou *aõmasydydu*, aproximadamente o “dono do trabalho (agrícola)” ou “aquele que se destaca nos trabalhos (agrícolas)”, designa apenas o homem que acorda mais cedo, que convoca os demais para irem à roça através de chamamentos formais feitos pela manhã na aldeia ou no final na tarde ou de noite no *ijoina*. Incita-os permanentemente a não fazer corpo mole, dirige os trabalhos agrícolas de acordo com a opinião de seus companheiros, etc. Seu prestígio vem de sua dedicação exemplar e de seu conhecimento específico. Seu poder parece estar na relação de sua habilidade para mobilizar a força de trabalho na aldeia. Assim como o entusiasmo por uma atividade não é contínua, também variam os nomes dos “donos” das roças. Não é uma ocupação permanente ou transmissível. Tampouco é invejada, apesar de prestigiosa.

Uma tradução que sempre utilizei para –*wedu* é “o responsável”, ou “animadores” quando referidos à liderança de atividades, mais que “líder” ou “dono” propriamente dito.

Os pós fixos –*du* e –*wedu* muitas vezes alternam-se livremente, sendo o primeiro mais utilizado por economia. Dessa forma *ijasodu* ou *ijasowedu* designam uma mesma coisa: “o do *ijaso*”, ou seja o xamã responsável por um *ijaso*.

Já o termo –*dinodu*, também um pósfixo, indica os líderes propriamente ditos. Cada componente discreto da sociedade Karajá possui uma liderança específica. Existe então a líder das mulheres, *hawyydinodu*, o líder do povo da aldeia, *ixydinodu*, o líder dos rapazes recém iniciados, *werybodinodu*, etc. Muitos desses títulos, como no caso feminino, tem expressão apenas durante a ação cerimonial, designando tarefas, lugares e papéis rituais. Outros são mais abrangentes, refletindo diversas modalidades de chefia tradicionais ou modernas, através das quais os Karajá se organizam politicamente.

2.6.1. “Os chefes do povo”, o *ixydinodu*

As lideranças Karajá se caracterizam basicamente pelo exercício de funções de representação interna e externa de parcelas da comunidade ou de sua totalidade. Para cada interlocutor, um tipo de liderança. Não existe nenhuma forma de

liderança que ultrapasse os limites do grupo local. Não existe nenhuma organização que fale ou represente parcelas de populações de mais de uma aldeia.

Uma primeira forma de representação é a exercida atualmente pelo *ixytyby*, o “pai do povo”, também chamado de *ixyweddu*, “dono do povo” ou *hetohokytyby*, “pai do (ciclo cerimonial) da casa grande”. É o representante e líder da totalidade da comunidade frente a diversos seres cosmológicos que visitam a aldeia, bem como, cerimonialmente, frente aos Karajá de outras aldeias. Sua liderança se limita à condução de assuntos cerimoniais e a fazer a ligação entre o “povo da aldeia”, *ixyhãwa*, e o *ijoi*, o coletivo dos homens, do qual é o líder.

A segunda liderança é aquela a quem cabe a representação do grupo face a atores bem diferenciados: a população regional, a Funai, Missões e aos demais líderes Karajá. É o “cacique”, ou *abitão*, o “capitão” da aldeia.

As funções do “cacique” e do *ixytyby* parecem ter se destacado daquelas que originalmente cabiam apenas ao “líder do povo”, o *ixydinodu*. Além de representar e liderar cerimonialmente a aldeia, o *ixydinodu* exercia parte das atribuições “seculares” hoje reservadas ao cacique, além de outras, como a liderança de expedições guerreiras.

O *ixydinodu* é também chamado de *ijoiweddu*, “dono do *ijoi* (coletivo de homens da aldeia)” ou *hãwawedu*, “dono da aldeia”. Como suas atribuições foram “herdadas” pelos *abitão* e *ixytyby*, seus títulos e atribuições como “dono do *ijoi*” e “dono da aldeia” acabaram sendo assumidas por essas duas formas de representação. Mas essas atribuições parecem ser exercidas atualmente de maneira frouxa, segundo o que dizem os velhos, que se queixam de que os jovens não respeitam os *ixytyby* e trabalham no sentido de desmoralizar os *abitão*. Parece que os *ixydinodu* tradicionais centralizavam a condução dos assuntos internos e externos das aldeias com muito mais apoio que atualmente. São comuns, na história dos Karajá desde onde se conhece, início do século XX, líderes prestigiados, que contam com o apoio de seus companheiros de aldeia por longo período de tempo. Pelos seus relatos históricos, também eram comuns no passado remoto, através das figuras de grandes chefes guerreiros como o *Karajá Teribrè*, que expulsou os Javaé da margem ocidental da Ilha do Bananal. Todos esses grandes líderes do passado são reconhecidos como *ixydinodu*. Atualmente apenas a autoridade cerimonial do *ixydinodu* se preserva de maneira contínua, através dos *ixytyby* que permanecem em seu cargo por quase toda uma vida. Mas a parte de sua autoridade que extrapolava a condução de assuntos cerimoniais parece ter “encolhido” à estatura dos jovens e transitórios “caciques” modernos. Por volta da década de 40 ainda eram comuns os grandes chefes, os *ixydinodu* de memória quase lendária. A partir daí, coincidindo com a implantação do S.P.I. e missões, até o presente, a liderança cerimonial e a representação política face aos de fora separaram-se de maneira irremediável, “esvaziando” as chefias de aldeia. Os atuais *ixytyby* são saudosistas incorrigíveis do tempo em que sua autoridade não se limitava ao cerimonial. Sua parentela e eles mesmos referem-se a si mesmos

como “caciques”. Chamá-los de *ixytyby* é como chamar um ex-presidente de “presidente”. É uma honraria à qual eles, os *ixytyby*, acham que tem pleno direito.

Imagino duas razões que colaboraram na distribuição das funções do *ixydinodu* ao *ixytyby* e ao *abitão*. A primeira é que, com o contato cotidiano com os brasileiros, alterou-se o perfil e as qualificações necessárias àquele que fala em nome do grupo. Cada vez mais são utilizados jovens com domínio do português e das coisas do tori. Os *ixydinodu* e os atuais *ixytyby* são velhos senhores de formação tradicional, com menor conhecimento do português e dos brasileiros. A segunda razão é o desejo de que as negociações com os brasileiros sejam conduzidas por mais de uma parentela da aldeia, em sistema de rodízio não reconhecido explicitamente, ao invés da hegemonia de parentelas ou facções.

Os *ixydinodu* eram os cabeças das famílias extensas, pertencentes à mais antigas parentelas locais. A sua autoridade, tal como ocorre no caso do *ixytyby* moderno, está na relação da antiguidade da implantação de sua parentela no local e na predominância de seus mortos, *worosy*, no local de sepultamento das aldeias. Seu papel na liderança da aldeia corresponde às suas prerrogativas de líder do mais importante grupo de trabalho cerimonial, os *worosy* representados pelos seus descendentes vivos. No caso do *ixydinodu* e do atual *ixytyby* os direitos à liderança lhes são outorgados pelo peso numérico dos mortos e de sua representação feita por seus descendentes vivos. Ele é, de fato e de direito, o *ixytyby*, o “pai do povo da aldeia”, no sentido que é um dos mais velhos de uma das parentelas locais mais antigas. Muito de sua antiga capacidade de mobilização vem da sua liderança do coletivo dos homens da aldeia, que extrapolava em muito o período e as atividades cerimoniais, abrangendo tudo o que dizia respeito à “política interna” e “externa”. O *ixydinodu* representava um modelo de liderança forte, que parece ser uma das características da chefia tradicional entre os três grupos Karajá.

2.6.2. O “cacique” ou *abitão*, o capitão

A escolha do *abitão*, como a do *ixydinodu*, fica evidentemente circunscrita aos limites da facção dominante, formada por um ou mais grupos de descendência fundados pelos antigos líderes aliados na época de sua fixação no local onde hoje vive a comunidade.

As famílias que estavam em um dado local, no início de sua ocupação pela população regional deixam bem claro aos torí e aos demais Karajá sua condição de “primeiras” a se instalar ali. Prova-os os seus ascendentes mortos, os *worosy* do local de sepultamento específico da aldeia. Esses *worosy* específicos, representados pelos seus descendentes vivos confundem-se com o grupo de homens, o *ijoi*, local. Os mortos de cada aldeia Karajá são os referenciais que discriminam a ancestralidade territorial de seus descendentes.

Da sua condição de mais antiga no local e por sua preponderância numérica decorre a pretensão de que a chefia do grupo local e sua representação face aos “de fora” seja assunto a ser discutido exclusivamente no interior da parentela dominante. A força da liderança, em todas as aldeias, não está em sua relação com todos seus moradores, mas sim com as parentelas majoritárias.

O líder, o *abitão*, nas pequenas aldeias é o líder da facção predominante que se instalou no local. Por força desse arranjo geralmente é sucedido pelo seu filho e por seu neto, até que de seu grupo de descendência se originem outros. A liderança tende a ficar limitada aos descendentes masculinos lineares dos fundadores do grupo(s) de descendência numericamente predominante, que um dia se reuniram e iniciaram uma nova comunidade.

Em aldeias com população de até 150 pessoas ainda consegue-se distinguir claramente o predomínio (ou sua tentativa) de um grupo de descendência nos “assuntos internos” e como interlocutora exclusiva da Funai, Missões ou de seus vizinhos regionais, outras aldeias ou grupos indígenas em assuntos que dizem respeito à aldeia como um todo. É a chamada “família real”, que é como os membros da equipe Tapirapé da prelazia de São Félix chamam de troça os descendentes de Tasirima, finado líder da aldeia Karajá da barra.

O aumento de população, na passagem para uma aldeia de grandes proporções, fará com que a escolha do *abitão* se faça por mecanismos de consulta formais, muitos deles não tradicionais como votação, reuniões no posto ou na escola, etc. Ainda assim a liderança se alterna entre os participantes dos mais numerosos e antigos grupos de descendência locais.

Se em grupos locais e nas aldeias pequenas identifica-se a facção predominante com a articulação de fundadores de grupos de descendência que lhe deram origem, já nas grandes aldeias a pretensão de alguma delas reivindicar uma posição privilegiada em relação às demais baseada em sua precedência se anula no grande número de famílias tradicionais do local.

Com o crescimento populacional e o fracionamento dos grupos de descendência “originais” (da época da formação da aldeia) e o surgimento de outros mais recentes, a referência aos nomes de seus fundadores acaba por se tornar menos usual que em aldeias pequenas ou recentes. Nas duas “grandes” aldeias formadas nesse século a equiparação numérica de diversas facções subitamente reunidas, parece ter impedido ou neutralizado tentativas de predominância unilaterais, nos casos mais recentes de formação de aldeias, com população elevada. Nessas aldeias a interferência de agentes de “fora” foram fundamentais para o sucesso da convivência dos grupos, como se vê pelo papel desempenhado pela Missão Novas Tribos na formação da aldeia de Macaúba e pela Funai em Kanoano.

Grosso modo, o aumento de população de uma aldeia traz progressivamente a diluição da hegemonia de um dado grupo de descendência. A chefia da aldeia

passa a ser exercida através de uma situação de compromisso entre as diversas parentelas.

A nível interno o papel do “capitão” corresponde ao de um líder de corrente de opinião, consistindo sua habilidade política na capacidade de estar em sintonia com a posição do maior número de habitantes de aldeia, “costurando-as” através dos que apóiam outros líderes. A nível interno, sua principal característica é a de um pacificador, sugerindo arranjos, que podem ser aceitos ou não, para diversos tipos de questões que dizem respeito a problemas de infidelidade, roubo, agressões, acusações de feitiçaria, recepção e controle de famílias chegantes, etc. Internamente sua opinião pesa tanto quanto a dos homens de sua categoria de idade e muito menos que por exemplo, de um líder de família extensa.

Não conheço nenhum caso, histórico ou recente, em que o “cacique” ou mesmo o *ixydinodu*, sancionado pela comunidade tenha utilizado violência física em relação a qualquer um de seus membros. Expedições guerreiras só dirigidas a grupos não falantes de dialetos Karajá. É absolutamente excepcional, e creio que até insuportável, a utilização da violência como forma de intimidação, como ocorreu entre os Javaé recentemente, através do cacique Eliseu Axiwera, que foi morto em 1990 (Toral:1991, 487).

Historicamente, os indivíduos que se ocupam do relacionamento com os *torí* tem sido identificados como os “caciques” ou “capitães” das aldeias. Em 1988, Ehrenreich afirmava que “as qualidades pessoais em que hoje se apóia sua autoridade (do chefe) não são tanto as de guerreiro valoroso como a habilidade, e experiência e os conhecimentos lingüísticos de que precisa nas relações com os brancos. Observa-se, assim, que até prisioneiros de guerra admitidos na tribo, que se distinguam nessas aptidões, podem alcançar o posto de chefe (1948, 63)”. Em 1910, Krause notava que “os homens das várias aldeias a que os tripulantes das canoas brasileiras denominam capitães, não são caciques indígenas, mas em geral pessoas que, tendo algum conhecimento de português, dirigem comércio com as tripulações das canoas (1940-44, vol.88, 195)”. Um dos casos mais famosos de mal entendidos em relação à chefia do grupo ocorreu em 1950, quando o presidente Getúlio Vargas visitou a aldeia Santa Isabel. Encantado com o prestigiado *ijesudu* (“o que se destaca em lutas”) da aldeia, Wataú, o presidente tomou-o como líder, cumulando-o de presentes para “sua tribo”. Wataú aproveitou-se habilmente da ausência do *ixydinodu* que estava pescando, para se apropriar das honras devidas ao “cacique”.

Em Luciara, em 1990, Carlos Waiximahurí, vereador e líder do grupo da aldeia vizinha de São Domingos, propôs ao prefeito da cidade que o município assalariasse o cacique da aldeia. Vista como oportunista, a idéia foi rechaçada. No entanto, sob o ponto de vista dos Karajá, a idéia era de que os brancos arcassem com os custos daquele que, em última instância, era o responsável para tratar com os *torí*. Algo como “você é que dialogam com ele, logo você é que devem pagá-lo”.

Essa relação com os torí é o limite e a especificidade da atuação dos “caciques” Karajá. Até onde pude observar, a utilização dessa relação tem como característica a canalização do máximo de benefícios possíveis para a família, grupo de descendência e facção à qual a liderança se liga. Esses benefícios incluem taxas de arrendamento, doações de visitantes ou da Funai, assistência de saúde e educacional, ocupação do “aparelho” da Funai, de seus cargos e empregos oferecidos (monitores de saúde, educação e outros empregos e oportunidades), etc.

Facções minoritárias comumente acusam aquelas a que estão subordinadas de negarem-lhes tudo isso. No entanto, quando separam-se do grupo em que viviam, formando um novo grupo local, passam, posteriormente, a negar, às famílias chegantes esses mesmos direitos. É o caso, por exemplo, da facção liderada por Wataju Javaé que saiu de Kanoano, alegando estarem sendo hostilizados e discriminados. Depois que retornaram à sua aldeia de Boto Velho, diversas famílias saíram de lá, alegando que este não lhes prestava conta dos negócios envolvendo venda de gado doado pela Funai, bem como dos arrendamentos.

Nas questões envolvendo terra é também muito comum que alguns indivíduos, pretensamente falando pelo grupo, negociem irregularmente, e à revelia dos demais, parcelas de seu território em acordos particulares visando aluguel, venda ou arrendamento. Recentemente, esses acordos particulares tem sido relativamente controlados pela população das maiores aldeias.

A percepção das vantagens reservadas aos que dirigiam as negociações com os torí e o cuidado para que os indivíduos não qualificados exercessem a função fez com que o cargo de “cacique”, ou seja aquele a quem cabe a relação com os torí, passasse a ser rigidamente controlado pelos cabeças de famílias extensas e líderes de facções. Incluem consultas formais feitas através de reuniões, ao total da população da aldeia, homens e mulheres. O local das consultas deslocou-os do *ijoina* para os postos da Funai, escolas ou outros locais “neutros” em relação à polarização espacial entre homens-mulheres nas aldeias. As escolhas são feitas através de formas não tradicionais como reuniões ou “eleições”.

Naturalmente, a figura dos “caciques” não se confunde com a do *ixydinodu*. Eles mesmos referem-se à sua condição, quase sempre temporária, de “caciques” como um “emprego” ou “serviço”. Os “caciques”, atualmente, exercem o seu cargo em sistema de alta rotatividade, sendo comum mais de um por ano em cada aldeia. Os “caciques” das grandes aldeias Karajá e Javaé são, em geral, indivíduos jovens de até 25 anos, pertencentes à 3ª ou 4ª geração dos grupos de descendência. A transitoriedade da ocupação do “cargo” leva os torí visitantes e o pessoal da Funai a concluir, erroneamente, que inexistem lideranças permanentes entre esses grupos.

Na realidade, a “verdadeira liderança” é um colegiado de homens de mais idade, os velhos membros do *ijoi*, cabeças de famílias extensas e líderes de facções ou de parentelas. Alguns deles associados a prerrogativas cerimoniais, como o

ixytyby, ou detentores do conhecimento de cantos, etc. São essas as lideranças “perenes” nas grandes aldeias. É uma liderança, vê-se logo, plural e que funciona na base de consensos momentâneos.

A precariedade desses consensos, em virtude do qual emergem os nomes dos “caciques”, faz com que seus líderes prefiram ficar “à sombra”, evitando um “cargo” que implica uma altíssima exposição e um desgaste político que de longe não compensam os possíveis benefícios que poderiam conseguir como intermediários das relações Funai/regionais/visitantes com a aldeia. O exercício do cargo de “cacique”, alvo prioritário de suspeitas e comentários ofensivos relativos a mesquinhas, é, assim, geralmente ocupado por jovens pais de família que iniciam sua carreira “política” e que tem pouco a perder e muito a ganhar em termos de prestígio e bens materiais.

Mesmo não sendo um “cargo” disputado pelos velhos líderes da aldeia, esses trabalham ativamente no sentido que seja ocupado por algum membro de seu grupo, visando conseguir favorecimentos. Criticam, desgastam e levantam sistematicamente suspeitas sobre os “caciques” titulares originários de outras parentelas e, muitas vezes, da sua própria. Esse trabalho permanente de desestabilização do “cacicado” tem como objetivo a manutenção de grupos de descendências e facções num mesmo patamar de desconcentração de poder, mais do que a disputa pela ocupação do “cargo” por alguma delas. A nível interno das parentelas, seus líderes procuram também limitar a consolidação do prestígio dos seus membros mais novos (alçados à condição de “cacique”), provavelmente pensando em evitar problemas de divisão de poder em suas esferas domésticas de influência. É oportuno lembrar aqui a tensão existente no interior das famílias extensas, basicamente envolvendo, de um lado o marido da filha, e, de outro, seu sogro e cunhado.

Ante a fragilidade do “cacique” e na impossibilidade de conseguir um único interlocutor de confiança, a tendência que se verificou, historicamente por parte das agências de contato, foi a consulta a diversos líderes de facções. “Antropólogos” da Funai que visitaram a aldeia Santa Isabel chegaram a reconhecer a influência desses velhos líderes e sugerir a existência de um “conselho” tradicional de anciãos (Melo:1976,18). Nessa aldeia chegaram a existir até 1991, três “caciques” reconhecidos e assalariados pela Funai desde quando eram mais moços. Mesmo depois de deixarem o posto de “cacique”, todos eles mantiveram seu prestígio (e o salário).

2.6.3. O *ixytyby*, “o pai do povo”

Nas maiores e mais antigas aldeias de ocupação contínua existe um “pai do povo”, o *ixytyby* (*ixy*=as pessoas, coletividade/*tyby*= pai de) a quem cabe receber os *worosy* de outras aldeias, bem como diversas outras categorias de seres cosmológicos que visitam a aldeia. Atualmente o cargo existe nas aldeias de Kanoano, Santa Isabel, Fontoura e Macaúba. Não por coincidência, a maiores dos

Karajá e Javaé. São em geral senhores de idade, lideranças respeitadas e especialmente queridas pela comunidade. Permanecem por muitos anos na função, praticamente até que a velhice o impeça de continuar. Ele fica à frente de seu povo, o povo formado em grande parte por parentes do “seu lugar”, *isy*. A condução dos assuntos cerimoniais (formação de grupos de trabalho para pesca, caça e coleta, construção da parafernália ritual desde casas até máscaras, etc) é um atributo exclusivo de seu cargo.

Ele, além disso, faz a ponte entre “o pessoal da aldeia”, *ixyhãwa*, e o *ijoi*, no que diz respeito à condução de assuntos cerimoniais.

Os *ixytyby* são em geral líderes de famílias extensas e descendentes dos mais antigos grupos de descendência locais. Estão nessa categoria grandes líderes de memória quase lendária como os falecidos Urialá e Maloá de Santa Isabel. O primeiro, cego no final de sua vida, ainda assim permaneceu como um dos mais queridos *ixytyby* dos Karajá de Santa Isabel.

O *ixytyby* não consulta ninguém formalmente. Suas aparições são características. Ele aparece de repente, de forma discreta, no *ijoina* ou nos caminhos que partindo da aldeia levam até ele. Andando e agitando sua varinha de *hàri*, que levanta ou abaixa os níveis cosmológicos, ele rapidamente emite ordens secas, curtas, dirigidas ao *ijoi*, tais como:

- “Amanhã o *ijoi* vai pescar logo cedo para trazer comida para ser consumida (após os trabalhos)”.
- “Amanhã o *ijoi* vai sair para buscar palha (para construção de casas para a festa)”

Depois retira-se imediatamente, acompanhado pelo alarido dos homens que concordam em unísono.

É também conhecido como *Hetohokytyby*, o “pai da Casa Grande”, referência ao período da festa de iniciação onde, por algumas semanas, conduzirá a maioria das atividades da comunidade. Nessa festa são carregados nos ombros de sua casa na aldeia até o *ijoina*, onde são depositados sobre esteiras, onde um banquinho zoomorfo o aguarda. Carrega nas mãos o *Mayrehe* (*may*=faca/*rehe*=comprido, fino), uma forma semelhante a uma espada de madeira coberta por penas de arara vermelha e outros adornos. É o distintivo cerimonial do *ixytyby*. Emitidas as ordens, é carregado de volta à sua casa.

Também em determinada passagem dessa festa o *ixytyby* chama a si os diferentes grupos do *ijoi* e lhes determina o local onde devem enterrar o tronco de distintas espécies vegetais, junto aos quais se reunirão, determinando seus lugares na fase culminante do *Hetohoky*. Alguns desses grupos, como veremos adiante, prepararão a comida que o *ixytyby* vai consumir durante a festa.

Nenhum outro posto ou cargo na sociedade Karajá é alvo de tanto respeito e reverência quanto o *ixytyby*. No *Hetohoky* de Fontoura em 1991 o *ixytyby* foi significativamente carregado nos ombros por Urahari, ou Gentil, o “vice-cacique”... Aliás é o único papel cerimonial e social marcado por essa forma de respeito **hierático**. Possui uma série de adornos distintivos, como uma testeira decorada com penas de arara vermelha e o *mayrehè*, “faca longa e comprida”, no formato de uma espada e recoberto também com penas de arara vermelha e que ele tem sempre nas mãos em ocasiões cerimoniais, junto com a *hitxiwa*, a vara de *hàri* com a qual levanta e afasta os níveis do cosmo. O seu estilo de dar ordens, seco e imperativo, é totalmente diferente das discussões que precedem a qualquer ação conjunta. Certamente é uma sobrevivência do formalismo de um tempo longínquo, de lideranças muito mais fortes que as atuais e de ordens definitivas.

Durante a maior parte do ano, tempo dedicado ao ciclo das celebrações ligadas aos *ijasò*, é o *ixytyby* (e tradicionalmente o *ixydinodu*) quem faz a ligação das pessoas da aldeia, do *hàri*, e do *ijoi* para os trabalhos que se fazem necessários para se “trazer” os *ijasò*.

Apesar de que muitas vezes faça-se corpo mole ou mesmo se recuse disfarçadamente a cumprir suas ordens existe um consenso em torno ao respeito devido ao *ixytyby*. Nunca vi ou ouvi críticas abertas aos *ixytyby* quando estivessem no exercício de suas funções. Ao contrário, ele é um “expert” em assuntos cerimoniais, a quem todos ouvem com atenção e admiram por seu conhecimento desse tema tão caro aos Karajá.

Ele é a liderança, originária dos mais antigos do local, que comanda o *ijoi*, em nome de toda a comunidade. Por isso recebe o nome de *ijoiweddu*, “dono do *ijoi*”. Na qualidade de representante dos mais antigos, de porta-voz do povo da aldeia e líder do *ijoi*, ele assume tal soma de papéis que se pode dizer que seu prestígio pessoal confunde-se com o da aldeia. Ele representa, de forma perene, a totalidade da comunidade, ele “é” a aldeia.

Os “caciques”, *abitão*, “vice-caciques” são posições temporárias, o *ixytyby* tem outro sentido de permanência. Ele fica, contingências históricas passam. Ele é como a figura do rei nas monarquias constitucionais modernas. Ele detém um prestígio inequívoco, mas pouco poder. Longe de se conformarem com essa condição, os atuais *ixytyby* suspiram de saudade das antigas prerrogativas reservadas aos *ixydinodu*. Culpam, no fundo, a separação de assuntos “laicos” dos “religiosos”, a separação dos poderes do *ixydinodu* através do *abitão* e do *ixytyby*, a perda da cultura original; dizem que tudo está uma confusão e que as coisas dos tori estão por toda a parte. São como velhos tiranos inconformados e que sonham em recuperar as prerrogativas das quais herdaram apenas uma parte.

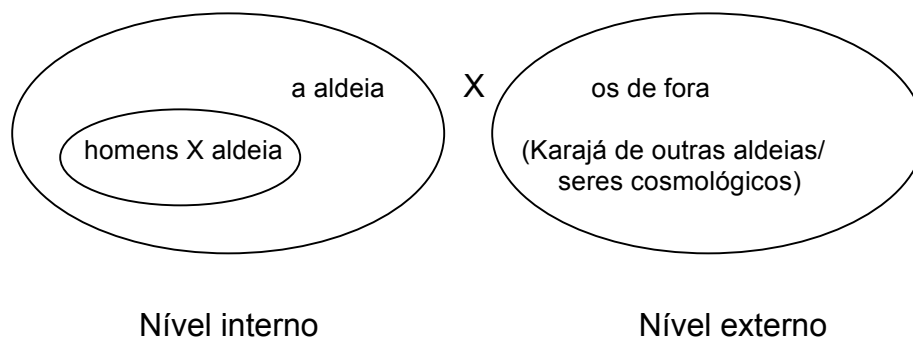
Os *ixytyby* Karajá, no entanto, parecem prisioneiros de sua própria condição. São limitados pelo conservadorismo ritual, pelo formalismo protocolar, que se observa pela rígida estilização de gestos, falas e forma de comportamento; pela

impossibilidade de fazer com que seus companheiros ajam de maneira que julgue correta, participando ou opinando de outros assuntos que não os cerimoniais. O *ixytyby* é um papel cerimonial “frio”, congelado por um ideal de respeito quase hierático, mas que nem sempre se revela efetivo. Prisioneiros do respeito devido às tradições, mas que nem sempre se concretiza, resta-lhes o caminho do ressentimento.

Os *ixytyby* das maiores aldeias Karajá, Santa Isabel e Fontoura, queixam-se da falta de respeito às suas ordens, da falta de interesse e de vontade de trabalho para a realização das cerimônias tradicionais, do desconhecimento e olvido de cerimônias pelos habitantes de sua aldeia, pela penetração das “coisas” dos tori, etc. Em suma, queixam-se da dificuldade de exercerem suas atribuições em tempos como estes em que vivem.

O *ixytyby*, durante o tempo ritual é sempre caracterizado como um habitante da aldeia, e não do *ijoi* do qual é o líder formal. Ele permanece no *ijoi* apenas o tempo necessário para dar suas ordens, voltando em seguida para a aldeia. Seus deslocamentos da aldeia para o *joina* são sempre marcados ritualmente, sendo carregado nos ombros, ou acompanhado por um séqüito de homens e mulheres. Em outras ocasiões o coletivo de homens do *ijoi* deixa o “seu” lugar e dirigem-se para a casa do *ixytyby* na aldeia. O *ixytyby* reúne essas duas qualidades aparentemente conflitantes: ele é um “da aldeia” e ao mesmo tempo o líder dos grupos de homens do *ijoi*. Sua figura altera a polaridade *ijoi* X *ixyhãwa* ao acrescentar o comando do *ijoi* a uma pessoa que não é somente líder dos homens. Na verdade ele encompassa a polaridade casa dos homens X aldeia e resume na sua pessoa o comando cerimonial de toda a comunidade.

O *ixytyby* arbitra cerimonialmente, então, sobre dois tipos de relações:



Dois estilos de *ixytyby*: Wajurema e Arutana

O conservadorismo dos *ixytyby* parece ser uma marca sua, ainda que compartilhada em maior ou menor grau, e se traduz até pela aparência física dos que ocupam o cargo.

Os *ixytyby* das duas maiores aldeias Karajá, Wajurema e Arutana, tem muito em comum, mas tem também “estilos” muito diferentes. Os dois tem entre os 60 e 70 anos e usam, como muitos poucos homens, o cabelo comprido, cortado e untado de óleo, segundo a forma tradicional. Ambos se auto-referem como “caciques”. A forma do exercício de suas atribuições diferem quase nada da descrição acima. A personalidade de cada um, no entanto, atribui-lhes suas marcas pessoais.

Wajurema, magro e alto, casado com uma mulher muito mais jovem que ele próprio, é o mais extrovertido e menos formal. Permite-se beber cachaça (fora da aldeia, até onde sei) e ficar bem embriagado, ainda que esse comportamento seja muito criticado. Participa dos encontros informais do *ijoi* no final da tarde, onde entra no “clima de vestiário” reinante, permitindo-se brincadeiras licenciosas com homens de categorias de idade abaixo da sua.

Certa vez, quando me encontrava em Fontoura, disse que um companheiro de viagem meu, que sofria de fortes dores abdominais, estava nessa condição por se masturbar constantemente. Ante meu espanto com aquela observação, aconselhou-me a mandá-lo procurar uma moça regional, ex-prostituta em Goiânia, que vivia na aldeia.

Wajurema faz parte de um grupo de descendência numeroso. É o *ixytyby* de Fontoura há pelo menos vinte e cinco anos. Antes dele o *ixytyby* era seu pai, Ylyriki, e antes dele, Kutaharu, irmã mais velha da mãe desse último. O cargo de *ixytyby* encontra-se nessa parentela há pelo menos cinqüenta anos.

O “cacique” de Fontoura, por muitos anos, foi Pedro Ijetura, um dos mais conceituados e talvez o principal xamã, *hàri*, dessa aldeia e irmão mais novo de Wajurema. Foi apeado da condição de cacique quando seu filho matou, quando estava embriagado, o filho de Wajurema, num dos freqüentes conflitos intra-grupos de descendência.

Talvez pela expressão de seu grupo de descendência, Wajurema, o mais velho de sete irmãos e irmãs, afirma constantemente aos visitantes, regionais e pessoal da Funai sua posição de “cacique geral”. Seus irmãos também afirmam sua condição e reclamam da falta de respeito dos habitantes da aldeia em relação a ele. Todo o grupo de descendência se apresenta ativo na defesa das prerrogativas reservadas ao *ixytyby*, e na tentativa de fazer com que se recupere algumas das antigas atribuições do *ixydinodu*, como a representação do grupo face a regionais e o respeito do *ijoi* em assuntos não exclusivamente cerimoniais.

Como Arutana, vive numa das poucas casas de alvenaria da aldeia. A sua, surpreendentemente, uma construção ampla e sem divisões internas, era a antiga igreja, construída pela Missão Adventista, expulsa pela comunidade na década de 70. Hoje, enquanto o líder cerimonial mora no interior da ex-igreja, os “crentes” da aldeia fazem seus cultos no prédio da escola.

Já Arutana é um outro tipo. De estatura mediana, forte, calmo, inesgotável contador de estórias. Uma aparência tranqüila se comparado ao surpreendente Wajurema.

Todos os visitantes extraordinários são levados à sua casa. Extremamente educado, Arutana recebe-os todos em nome da aldeia, perguntando-lhes de forma agradável seus objetivos, tempo de permanência e outras informações sobre o visitante. Ato contínuo, mostra-lhes o interior de sua casa, construída em alvenaria pela Funai para os “caciques” da aldeia. Manda abrir a “sala”, transformada em depósito e dormitório, e que está sempre trancada por fora, onde existe um pequeno “museu”. Nele estão diversas fotos emolduradas: de Arutana com o escritor José Mauro de Vasconcellos, com o jornalista Willy Aurelli do qual foi guia na “Bandeira Piratininga” em 1946, com o presidente Juscelino Kubistchek, presidentes da Funai, paramentado em situações cerimoniais, etc.

Paciente com os antropólogos, Arutana é o informante principal de todos quantos visitaram sua aldeia: Hans Dietschy, Maria Heloíza Fenelon Costa, Natalie Petesch, Odilon João de Souza Filho e muitos outros entre os quais me incluo. Seu comportamento é oposto ao de Wajurema, mais dispersivo, incapaz de permanecer numa situação maçante como a de responder perguntas e esperar que o interlocutor anote a resposta.

Arutana não é dado a brincadeiras. Não bebe cachaça, não frequenta o *ijoi*. Quem quiser vê-lo deve ir até sua casa. As ocasiões em que permanecemos juntos são sempre muito formais, mas agradáveis, finamente conduzidas por um mestre anfitrião.

Alguns dos antropólogos foram hospedados em sua casa por períodos variáveis. Instruídos a chamá-lo de *walabiè*, “meu avô”, são chamados de “netos” por ele. Tradicionalista, Arutana usa ainda o sistema de classificação dos estrangeiros amigos como parentes, costumeiramente utilizado pelos Karajá pelo menos desde o final do séc. XVIII (Fonseca (1775): 1867, 383) para “classificarem” os que permanecem em uma aldeia e que estabelecem relações preferenciais com os habitantes de um grupo doméstico.

Sua mulher, da mesma idade que ele, é uma *luahidu*, conhecedora de remédios à base de vegetais.

Ao contrário de Wajurema, Arutana não herdou o cargo de *ixytyby* de seus ascendentes por linha paterna. Depois da morte do último *ixytyby*, foi o escolhido por seu conhecimento específico e pela sua reputação sólida.

Ao contrário de Wajurema ainda, Arutana parece conformado aos limites de sua autoridade, não reivindicando atribuições seculares. Lamenta não a perda das atribuições reservadas ao *ixydinodu*, mas o desconhecimento e a perda dos costumes tradicionais por parte dos jovens, pela influência da cachaça, dos tori, etc

2.6.3. Os *iòlò*, “as boas pessoas”

Através da formação de grupos de descendência e da transmissão da liderança formal aos descendentes agnáticos de seus fundadores compreende-se que muitas vezes os filhos ou netos de ambos os sexos de um determinado *abitão* ou *ixytyby* receba parte de seu prestígio, havendo considerável expectativa de que se transforme, por sua vez, num novo líder ou um membro distinguido do grupo.

Os *iòlò* são os filhos ou netos desses líderes. Recebem educação especial e são explicitamente treinados para as diversas modalidades de lideranças. Existe uma expectativa generalizada por parte da comunidade, e particularmente de sua parentela, de que eles venham a ser efetivamente, líderes. E de fato, muitas das atuais chefias Karajá tem no seu *curriculum* político a liderança de seu grupo de idade, que, como veremos adiante, é uma das prerrogativas do *iòlò*. Essas crianças apresentam-se costumeiramente mais enfeitadas e pintadas que as de sua idade. Recebem uma orientação cerimonial especial. Os Javaé chegam a reservar-lhes um período de reclusão de cerca de um mês no interior da casa dos homens, onde dormem e comem. Lá, os jovens *iòlò* são treinados sob a supervisão do *ixytyby*, que convoca os diversos especialistas, os “campeões”, para ministrar-lhes ensinamentos de canto, mitologia, modalidades de contato com outros seres, etc. Esses períodos, entre os Javaé, coincidem com os do ciclo das festas *Iweruhuky* e *Hetohoky*, ou da “Grande Comida” e da “Casa Grande”.

Entre os Javaé os *iòlò* estão permanentemente sob a supervisão do *ixytyby*. Cabe-lhe inclusive a prerrogativa de escolher quais, dentre os que são filhos de líderes, ou filhos de outros *iòlò* ou simplesmente possuem temperamento adequado, para serem educados como *iòlò*. Como os Javaé me diziam em português em 1980: “Ovídio (o *ixytyby* de Kanoano), escuta a ‘política das famílias’ e escolhe os meninos”.

Iòlò significa “um homem (ou mulher) bom”. O *iòlò* não briga, não bebe e é um respeitado pacificador, uma pessoa que, basicamente, aconselha. Tem a prerrogativa de convocar pessoas para lhes falar sobre temas que julgue relevante. Sua autoridade parece se limitar em grande parte ao seu grupo de descendência, que são os que mais lhe dão atenção. Seu prestígio será

determinado em grande parte pela sua conduta durante sua vida, e também por uma série de acontecimentos alheios ao seu controle. Exemplificando, o líder Eliseu Axiwera me disse em 1978: “Meu filho é *iòlò*. Se não der conta, o outro (seu irmão) será”.

Um outro exemplo desses remanejamentos de *iòlò* ocorreu na família de José Sokoí, antigo capitão de Kanoano na década de 70. Suas duas filhas casaram-se com Timari e Wakari. O filho de sua filha Hatawaí estava sendo treinado para ser *iòlò*. Ocorre então que, em 1980, Wakari matou seu sogro Sokoí a golpes de borduna no crânio durante uma discussão regada a cachaça e fugiu da aldeia. Sem pai, o menino ficou, aos olhos dos Javaé, sem condições de ser criado de maneira adequada a um *iòlò*. O candidato a *iòlò* passa então a ser Kabitxana, seu primo irmão, filho da outra filha de Sokoí, Txuku.

Os *iòlò*, como disse acima, podem ser homens ou mulheres, embora a predominância absoluta seja do sexo masculino. Para termos uma idéia de seu número: em Kanoano quando a população alcançava ao redor de 400 pessoas, concentrando todas as antigas aldeias Javaé, havia três *iòlò* sendo treinados, apenas um deles “exercendo”. Havia uma quantidade igual de pessoas de mais idade reconhecidas como *iòlò* e que atuavam como “conselheiros”. Em aldeias com até 200 pessoas encontra-se um *iòlò* em “preparação” e outros mais velhos atuando. Em aldeias pequenas, com população inferior a 100 pessoas, existem *iòlò* “latentes”, ou seja a família indica que eles são *iòlò*, mas não recebem orientação especial e raramente manifestam-se cerimonialmente.

Como seria de se esperar os *iòlò* tem papéis cerimoniais bem definidos entre os de seu sexo e de seu grupo de idade durante a primeira fase de seu “debut” social: entre eles são escolhidos os *weryrybò dinodu*, “líder dos meninos” (grupo que inclui diversas categorias de idades que vão desde os recém iniciados até os rapazes solteiros) entre os homens e as *hirari dinodu*, “a líder das meninas”, entre as mulheres. Os rapazes *iòlò* usam uma plumária distintiva, o *latenira*, “cabeça” do (*ijasò*) *lateni*. Quando recebem os *ixyjuni*, “espíritos de índio bravo”, como parte dos ritos de iniciação masculina, é o *iòlò* quem caminha na frente da fila de seres representados.

Como se disse acima, boa parte dos atuais *abitão* ou *ixytyby* lembram o tempo em que comandavam os *weryry*. Os *iòlò* são mais visíveis e atuantes durante sua juventude que durante sua maturidade. Ou seja, a época de sua maior visibilidade cerimonial coincide com o período de pico de seu cargo, que é o da formação. Pode-se intuir que a formação dos *iòlò* se ligue à necessidade de aconselhamentos idôneos que atuem entre os recém iniciados e recém casados. Seriam como miniaturas de *ixytyby*, que atuam em grupos de idade definidos. Os *iòlò* maduros permanecem, discretamente, como aconselhadores respeitados.

As *hirari dinodu* aparecem especialmente durante as cerimônias relativas ao primeiro sangue, onde um grupo delas, pela primeira vez, dança com os *ijasò*, numa espécie de *debut* social.

Durante diversas fases de diversas cerimônias Karajá e Javaé os *iòlò* do sexo masculino caminham na frente dos *weryrybò*. No ciclo ritual da “Grande Comida” Javaé, os parentes dos *iòlò* de sexo masculino postam-se frente à sua casa e o seu tio materno (MB) ou paterno (FB), ou ainda seu cunhado (WB), carregam-nos ombros. Um homem só se dirige à casa de um *iòlò*, o que parece ser indicativo dos limites de suas áreas de influência, ou seja a parentela de que faz parte.

Baseados em alguns dos atributos dos *iòlò* alguns etnógrafos e antropólogos viram aí o que seriam os sinais de chefia hereditária linear entre os Karajá (Krause:1940-44, vol.87, 195; Donahue:1982, 194). David L. Fortune foi mais adiante ao traduzir *iòlò* como “rei” (1977, 140). Costa utiliza o termo “xandinodôioló” como correspondente ao de “chefe tradicional Karajá” (1970, 9).

Acredito que apesar de que alguns dos atributos de *iòlò* se identifiquem com o do *ixydinodu*, principalmente o papel de pacificador da comunidade, as atribuições do *iòlò* estão fortemente limitadas à esfera ritual e ao aconselhamento em seu grupo de idade, durante o período formativo, e de sua parentela posteriormente.

2.7. Tempo da chuva e tempo das praias

Até a década de 60 com a chegada do verão as aldeias Karajá passavam por dois tipos de movimentos: as aldeias maiores simplesmente se transferiam para as praias e os habitantes das menores se separavam numa série de pequenos grupos, que exploravam, com grande mobilidade, as praias próximas às suas aldeias de inverno.

Havia uma dispersão considerável da população de algumas pequenas aldeias da época das chuvas em diversos pequenos grupos que habitavam as praias. Nessa estação, pelas descrições dos etnógrafos da virada do século, e pelos dados que recolhi, a composição dos pequenos acampamentos nas praias eram feitos dentro dos limites das famílias extensas.

Krause, em 1908, registrou esse tempo das grandes aldeias nas praias: “As aldeias não ficam indefinidamente no mesmo sítio. Durante a estiagem os índios vivem nas praias arenosas do rio, paragens ideais por serem secas e limpas. Várias vezes no decorrer da estação da seca, mudam, pois, dentro de determinado território, de uma praia para outra, à medida que estas assomam, constituindo sítios novos, limpos e não estragados. Entrando a estação chuvosa, torna-se a transferir as aldeias para as primeiras praias mais elevadas, e finalmente para os barracos altos da margem do rio. As aldeias da estação chuvosa, sobre o campo elevado, ficam às vezes a grande distância do rio; na horda setentrional (os Karajá do Norte) são levantadas freqüentemente sobre montanhas, pelo que é difícil achá-las (1940-44, vol. 78, 255)”. Numa outra passagem adiante Krause diz que existe “o costume de várias comunidades-de-

aldeia da estiagem se reunirem numa só aldeia do campo” o que reduz muito seu número na época de chuvas (idem, ibidem, 255). Nunca ouvi falar de aldeias afastadas da margem do rio ou localizadas em morros, o que deveria ser ainda menos prático dado o estilo de vida Karajá. Se em algum tempo existiram foi provavelmente por imperativo circunstancial de defesa. Nunca vi nem soube de nenhum registro de aldeias não localizadas na margem de rios, nem mesmo em Krause (que só ouviu falar) ou em qualquer outro visitante.

O verão favorecia, em termos de pesca, coleta de frutas do cerrado, mel e de ovos de tracajá a dispersão temporária de alguns familiares. De maneira geral, o verão, seja por suas características de exploração do meio ou de maior possibilidade de deslocamento físico e estabelecimento de assentamentos, era a estação onde a cisão temporária ou permanente de famílias extensas era bastante favorecida. O verão era como um “descanso” e uma solução às tensões resultantes do intenso convívio social nas aldeias durante a época das chuvas. No verão abria-se uma possibilidade maior de separação de grupos (famílias extensas, grupos de descendência ou facções) tensionados pela política interna das aldeias ou então como expressão das cíclicas fissões ou rearranjos desses grupos, em relação às suas aldeias de origem, o que resulta, geralmente, na criação de novos grupos locais.

A dispersão durante o verão parece ter sido, no passado, e é no presente, tanto maior quanto menores eram e são os grupos locais. A propalada “dispersão” Karajá durante a estação seca se limitava em grande parte aos menores grupos locais: os Karajá meridionais (ao sul da Ilha do Bananal) e setentrionais (na sua parte norte), conforme se vê pelos registros tomados durante os verões de 1888 por Ehrenreich e de 1907 por Krause.

A história recente dos pequenos grupos setentrionais de Lago Grande, Santana do Araguaia e Barreira do Campo, além da aldeia de macaúba confirmam esses dados. Todos eles são descendentes de famílias que se espalhavam nas redondezas de seus aldeamentos de inverno. A maioria deles nem nessa estação se reuniam em grupos locais maiores. Perguntados por sua aldeia de origem citam uma série de locais que percorriam com seus pais antes de sua fixação. A localização ainda assim é problemática porque se referem aos locais próximos às praias em que viviam, que sempre mudavam de lugar. A “solução” era procurar suas aldeias de inverno, sempre circunscritas a uma área bem determinada.

Os habitantes das demais comunidades Karajá, bem como os Karajá do Norte e Javaé que também viviam em grandes aldeias, transferiam-nas para as praias, durante o verão. Isso não impedia que diversos grupos familiares resolvessem explorar por conta própria outros trechos de rio, vivendo separadamente durante essa estação. São, no entanto, minoritários em relação ao total da população das maiores aldeias, que permanecia reunido.

Dessa forma, os Karajá do Norte desde os primeiros registros no verão de 1848 viviam em grandes aldeias, formadas por mais de setenta “cabanas” (Segurado 1848, vol. 10, 197-8).

Já os Karajá da região mediana da Ilha, nessa mesma estação em 1888, viviam reunidos em aldeias com até 150-200 habitantes; os Karajá meridionais em grupos pequenos de 8 a 10 pessoas. Seu padrão de estabelecimentos de aldeia levou Ehrenreich a afirmar que os “Karajá não vivem em pequenos bandos de duas ou três famílias (...), mas sempre em comunidades mais numerosas. Somente os Karajahi (Karajá) meridionais são forçados, pela escassez dos meios de subsistência, a se espalharem um pouco mais” (1948, 34-35).

Da mesma forma Krause, vinte anos depois, distingue as aldeias menores dos meridionais, formadas por uma a quatro casas e as dos setentrionais, formadas por uma média de cinco a seis (1940-44, vol.78, 237).

Os Javaé visitados por Krause no verão de 1908, viviam numa grande aldeia (para a época e estação), formada por cinco amplas casas que reuniam de 100 a 150 habitantes, num local alto às margens de uma lagoa (1940-44, vol.90). Apesar da falta de informações posteriores sobre a localização de suas aldeias nessa estação, até 1960 encontravam-se os habitantes de suas diversas aldeias espalhados nas praias do Javaés ou de outros rios interiores à Ilha durante o verão, principalmente as comunidades do norte da Ilha do Bananal, o que faz supor que sua maior ou menor dispersão era uma variável em aberto, que se realizava pelas circunstâncias do convívio dos grupos familiares ou de exploração do meio.

Até a década de 60, quando os grupos locais e aldeias, fracionadas ou inteiras, viviam nas praias, construíam uma “casa dos *ijasò*”, que funcionava como centro da vida ritual na estação. O “tempo” dos *ijasò* era e é, por excelência, o verão, como veremos adiante. Cada pequeno grupo local, mesmo os que se compunham por apenas algumas famílias extensas, eram unidades cerimoniais independentes para a condução das atividades, intimamente ligadas aos alimentos, animais e seres da estação. Durante a estação das chuvas, quando se reuniam nos lugares mais altos, era a época de outro conjunto de cerimônias, menos ligadas aos *ijasò*, e geralmente de maior envergadura e complexidade e ligadas, de diversas formas, às atividades agrícolas.

A perda dessa autonomia cerimonial dos pequenos grupos locais parece ter sido uma conseqüência da sedentarização e relativa fixação a um determinado sítio, mesmo na estação seca, que se verificou em épocas mais recentes. Os deslocamentos e dispersões feitos nessa estação atualmente pressupõem a suspensão das atividades rituais. Não se constróem mais “casa dos *ijasò*” nas praias, como se fazia até cerca de trinta anos atrás. A atividade ritual, graças ao encurtamento de seus estabelecimentos nas praias, se restringe à aldeias permanentes. Os menores grupos locais, como os dos Karajá meridionais e setentrionais, também a partir da década de 60, deixaram de construir “casa dos

ijasò” mesmo em suas aldeias permanentes. Atualmente só se encontra atividade ritual em aldeias médias e grandes. A fixação e reunião dos Karajá em aldeias maiores veio junto com a transformação e diminuição da freqüência da vida ritual durante o verão nas médias e grandes aldeias e com sua supressão nos menores grupos locais.

Atualmente, a transferência de aldeias para as praias ou a dispersão de seus habitantes são muito raras. Entre os Javaé, grande parte da população de sua maior aldeia, Kanoano, se transfere, em estadias de até uma semana, para as praias próximas durante o verão, em função de pesca nas lagoas próximas ou coleta. A população de uma aldeia menor, Boto Velho, tem muito mais mobilidade, organizando mais freqüentemente diversas excursões com a mesma duração, ou menor, para as redondezas. As excursões das pequenas aldeias congregam em geral quase a totalidade de seus habitantes. Presenciei excursões mistas para “coleta” de tracajás acuados em lagos diminutos, para coleta de ovos de quelônios e para pesca em lagos, quando as mulheres saem para coletar nas redondezas. Excursões masculinas são feitas para coleta de mel, para matar pássaro colhereiro a fim de aproveitar suas penas, para pesca de pirarucu e, esporadicamente, para caça de “espera”. Muitas vezes a obtenção de alimentos funciona como justificativa para essas excursões, mas o clima festivo no qual se fazem e a felicidade evidente que sentem na convivência nas praias, tempo de brincadeiras e alegria de viver, sem dúvida representa motivo também muito importante. Excursões masculinas, em geral para a pesca de pirarucu, também são freqüentes e podem durar até pouco mais de duas semanas.

As Karajá tem um padrão de dispersão semelhante ou idêntico à dos Javaé.

A partir de outubro e novembro, com a subida das águas do rio e a chegada das chuvas os Karajá retornavam às suas casas nas altas barreiras. Apesar da importância dos gêneros agrícolas durante o “inverno”, as pessoas não transferem suas casas para próximas às suas roças. Continuam, entretanto, com suas expedições de pesca esporádicas.

Algumas aldeias e grupos locais, como os Karajá meridionais e setentrionais, cultivam, desde o início do século, parcelas de terra extremamente reduzidas. Suas roças insuficientes levaram-nos a estabelecer um comércio bastante antigo de farinha e arroz com grupos vizinhos, com os Tapirapé ou torí.

Durante a estação das chuvas realizam-se as maiores e mais importantes cerimônias dos Karajá, o *Hetohoky*, e dos Javaé, o *Iweruhuky* e o *Hetohoky*, que incluem a celebração das colheitas, festas de iniciação com visitas rituais entre aldeias.

2.8. Relações entre aldeias

Ao se analisar a relação entre as comunidades Karajá chama a atenção o fato de que não se registra no passado recente e no presente um estado de hostilidade aberta entre comunidades de mesma língua ou entre as dos três grupos de língua Karajá. O último conflito entre povos de língua Karajá ocorreu em épocas anteriores ao século XVII, quando os Karajá que há tempos haviam expulsado os Javaé da margem do Araguaia para o interior da Ilha do Bananal, foram encontrados por representantes do rei de Portugal. Existiram e existem conflitos entre indivíduos Karajá e Javaé, que relembram os inimigos mortos em combate, mas nunca chegaram a se transformar em lutas de comunidades. São assuntos que dizem respeito unicamente à parentela dos mortos. Conflitos entre indivíduos de grupos Karajá de línguas diferentes são tratados como se fossem conflitos entre pessoas de mesma língua.

Acredito que a razão principal para isso seja que a relação entre aldeias é compreendida

Acredito que a razão principal para isso seja que a relação entre aldeias é compreendida como uma ampliação da relação entre suas unidades mínimas componentes, famílias extensas e grupos de descendência. É nos limites da autonomia desses pequenos grupos familiares que a idéia de “aldeia” ou de “chefia” se inserem. Ou seja, não existe acúmulo de poder suficiente e nem a aldeia é uma unidade mobilizada para a defesa de seus interesses em oposição a outras comunidades estranhas. Ao contrário, grupos de descendência encontram-se freqüentemente vivendo em comunidades separadas e se apoiando em situações de crise.

Uma razão importante para a inexistência de hostilidades entre comunidades é a dispersão de parentelas, formadas por grupos de descendência bilaterais, por diversas aldeias. A solidariedade entre membros de uma mesma parentela recorta os grupos locais. A lealdade à parentela corre em paralelo com a lealdade às lideranças da família onde o homem casa e da aldeia onde vive; acredito que se imponha sobre essas últimas.

Por outro lado a fragilidade e uma certa inconsistência dos arranjos faccionais me parecem ser os maiores sinais de fragmentação de interesses políticos, a nível de famílias extensas, que tornam praticamente impossível a reunião de um consenso suficiente como o exigido para a abertura de hostilidades.

Vejamos rapidamente alguns desses pontos. A maioria das aldeias Karajá identificam-se pela predominância de certas famílias extensas, através de um “arranjo” faccional de duração variável. Seus participantes confundem-se com o grupo de descendência ou linhagens que formam suas populações. As famílias, ou alianças entre famílias, que ocupam uma posição minoritária são os candidatos à formação de dissidências que podem ou não separar-se.

Esse predomínio faccionário se faz tanto mais presente quanto menores são as aldeias. Pequenas comunidades têm quase toda sua população mobilizada numa única facção, que mantém as famílias chegantes ou que não sejam do mesmo grupo de descendência em situação de sujeição na discussão de assuntos que dizem respeito a toda comunidade, como relações com os *torí*, assuntos envolvendo terra, permissão para pesca e venda de peixe, consumo de bebidas alcoólicas, além de assuntos domésticos internos. Nas aldeias “médias” (150-200 habitantes) percebe-se também um predomínio alternado, porém contínuo no tempo, de facções formadas por alinhamentos provisórios entre as famílias extensas que fazem parte dos grupos de descendência locais. Nas maiores aldeias um número grande de famílias, partes dos grupos de descendência locais, apresentam-se continuamente alinhando-se ou afastando-se, em esquemas faccionários de pouca duração e incapazes de produzirem facções fortes o suficiente para imporem-se de maneira inquestionável ao restante da população da aldeia ou para produzirem decisões sobre processos de invasões de suas terras, relações com Funai e regionais, etc. Os caciques e lideranças tradicionais são continuamente contrariados pelos demais moradores no seu relacionamento com os *torí*. Agentes da Funai ou missionários há tempos adotaram a política de escutarem todos os líderes que os procuram e não apenas o titular do cargo de cacique.

Mesmo em aldeias onde a chefia alterna-se entre um número reduzido de homens pertencentes a um ou mais grupos de descendência, não se consegue autoridade suficiente para medidas extremas contra qualquer um de seus membros. Um exemplo disso foi o que ocorreu em novembro de 1988 quando um Karajá de Macaúba ateou fogo na maioria das casas da aldeia. Ele já possuía um histórico conhecido de agressividade quando alcoolizado. Durante alguns meses quase todos seus habitantes viram-se forçados a morarem na praia. Apesar disso, persistiram as ameaças e agressões por parte desse mesmo homem. No primeiro semestre de 1990, como ele repetia as ameaças de novamente atear fogo na aldeia a solução encontrada pelos habitantes foi de transferirem-se, todos, para uma nova aldeia, poucos quilômetros à montante da anterior. Nesta permanecem apenas o pirômano e sua família. A aldeia de Macaúba tinha 285 habitantes em 1988. Não conheço nenhum caso onde os *ixydinodu* ou os “caciques” contemporâneos, ou ainda grupos faccionários, tenham utilizado a violência de forma aberta contra seus opostos. A violência é sempre evitada através da retirada tática de indivíduos, famílias ou facções em posições minoritárias. A forma da violência da política Karajá é velada, raramente explícita. Atos de violência explícita são mais comuns entre os membros de uma mesma família extensa ou no interior de grupos de descendência, quase sempre em situações de embriaguez. As tensões que dão origem às separações tendem a diminuir após a migração de parte da população da aldeia de origem. Depois de um período de alguns anos a distensão já permite reaproximações cautelosas. Ainda assim, como os conflitos secessionistas se dão no interior de um mesmo grupo de descendência e mesmo de famílias extensas (famílias do sogro e genro), a

separação de pessoas fortemente aparentadas nunca se faz de uma maneira radical. Visitas e ressentimentos nunca são deixados de lado.

Essa fluidez dos arranjos faccionários internos, a inexistência de chefias fortes e o recurso constante das migrações como solventes de conflitos parecem ser as causas principais da inexistência de relações abertamente hostis, no passado e no presente, entre aldeias Karajá. Um estado de guerra contínuo entre aldeias formadas por facções antagônicas é tão distante da realidade Karajá como arranjos faccionários e lideranças fortes o suficiente para conduzi-los, mobilizando a aldeia como uma unidade social com forte identidade de interesses. Do ponto de vista Karajá, o Araguaia e as aldeias que pontilham suas margens são um território em aberto, a ser explorado em caso de terem de manter sua autonomia e deixarem de ocupar uma posição de inferioridade na comunidade onde vivem. Essa possibilidade de deslocamentos se dá mesmo num quadro de sujeição das famílias chegantes às locais. Assim, embora seja uma saída tática possível, a vida fora dos locais de origem de um dado grupo de descendência resulta em esquemas de submissão política insuportáveis em médio prazo e que são causas de novos deslocamentos (como vimos pelo exemplo da migração da família extensa do Javaé Umahíra de Porto Luiz Alves para a aldeia da barra do Tapirapé e, posteriormente, para a aldeia Nova).

Essa movimentação constante entre aldeias se faz através de determinados circuitos preferenciais de intercâmbio social que existem entre as aldeias e entre os grupos Karajá.

Entre os Karajá, as aldeias de cada um de seus sub-grupos (Karajá setentrionais, da região mediana da Ilha do Bananal e meridionais) possuem populações que fazem parte de grupos de descendência que às vezes abrangem diversas comunidades (ver exemplo das famílias de Lago Grande e Barreira do Campo) ou ligam-se através de antepassados comuns e distantes até três ou quatro gerações acima. Casamentos, alianças, refúgios e visitas se fazem mais freqüentemente entre os parentes que vivem dispersos nesses sub-grupos. Obedecendo a um critério puramente geográfico também se dão cruzamentos de comunidades situadas nas áreas de “fronteira”, como a mais nortista das aldeias dos Karajá da região mediana, a do Tapirapé, com a mais sulista das aldeias dos setentrionais, Macaúba.

Também os Javaé obedecem a um esquema semelhante com um relacionamento intenso entre as aldeias meridionais, Kanoano, Barreira Branca e Boa Vista, no eixo dado pelo rio Javaés, e um relativo isolamento da aldeia de Boto Velho. Entre essa última e as aldeias dos Karajá setentrionais, principalmente de Macaúba, se dá o único circuito relativamente intenso de intercâmbio entre os Javaé e Karajá. Esse compreende atualmente as aldeias mencionadas acima e a população de diversos outros grupos locais dos Karajá setentrionais, descendentes de comunidades formadas por Javaé e Karajá. O relacionamento desses grupos com os Karajá do Norte é muito rarefeito, quase inexistente. Colabora de forma determinante para isso a distância de quase 200 km de rio que os separa da mais

próxima aldeia Karajá. Em 1983 encontrei na então única aldeia dos Karajá do Norte apenas um Karajá da região mediana da Ilha vivendo no local. Era um refugiado de Fontoura, tentando escapar à vingança dos parentes da mulher, que era de São Domingos, a quem havia traído e batido.

Quando se visita uma aldeia Karajá ao longo de anos percebe-se claramente a existência de uma população fixa e uma “flutuante”. A primeira é composta pelas famílias mais antigas que fazem parte dos grupos de descendência locais. A população flutuante compõe-se de pessoas e famílias recepcionados pelos seus parentes e que podem estar de passagem, visitando, fazendo negócios ou na condição de refugiadas. Acusados de feitiçaria, maridos adúlteros que tentam escapar à família da mulher, pessoas que tenham cometido atos de violência ou homicidas são os personagens mais comuns em casos de refúgios individuais. Grande parte dos homens e principalmente das lideranças Karajá já se viram compelidos a esse exílio forçados pelo menos uma vez na vida. Pelo menos quatro líderes Karajá nos últimos trinta anos permaneceram vários anos exilados de suas aldeias de origem por assassinatos cometidos quando eram jovens (os Karajá Erehení da aldeia Nova, Maluare de Santa Isabel e os Javaé Manelão Iolari e Eliseu Axiwera de Kanoano).

Já as disputas faccionárias causam deslocamentos maiores de população, uma vez que os envolvidos freqüentemente compõem-se de duas ou mais famílias extensas aliadas. Muitas vezes o detonador de uma cisão de aldeia é um assassinato seguido de fuga de toda a família extensa e outros membros do grupo de descendência da qual o homicida faz parte, como a cisão da aldeia Javaé de Wariwari, que deu origem à atual Kanoano. Quando não há mortes envolvidas existe alta expectativa de retorno dos secessionistas à aldeia de origem depois de alguns poucos anos.

2.9. Conclusões

Uma aldeia Karajá e Javaé se compõe de “módulos”, formados por famílias extensas e grupos de descendência fisicamente agrupados pela proximidade das casas que formam “setores” nas aldeias maiores. Cada uma dessas famílias extensas, em função do jogo faccionário interno, pode eventualmente ficar em posição minoritário e vir a retirar-se, temporária ou permanentemente, caso em que pode dar origem a novos grupos locais e de descendência.

Vista dessa maneira, uma aldeia pareceria uma efêmera reunião de grupos de descendência, prontos a cindirem-se indefinidamente à medida que aumenta sua população. Esse potencial físsil é de certa forma neutralizado pela existência de um outro princípio ordenativo – a divisão dos habitantes e do espaço da aldeia entre os homens e mulheres – que dispõe e mobiliza a totalidade de sua população.

A liderança ritual dos homens em relação às mulheres se traduz pela interdição de todas as áreas cerimoniais a essas últimas. Estas, por sua vez, também limitam a circulação dos homens pelos “seus” domínios, a aldeia e mais especificamente suas casas, durante a ação ritual.

No entanto, enquanto a totalidade da sociedade masculina se reúne cotidianamente no *ijoina*, as mulheres permanecem espalhadas pela aldeia. Mesmo durante a ação ritual estas últimas permanecem divididas nos muitos *hirarina*, o “pátio” feminino das mulheres de um dado “setor”. Dessa forma, os homens no *ijoi* formam uma unidade, um grupo corporado que se contrapõe à dispersão feminina na aldeia. Uma unidade vale lembrar, nominada e cujo designativo confunde e aproxima o local de reunião física com a sociedade masculina que o ocupa. As mulheres, por seu lado, não dispõem nem fazem parte de um grupo assim definido.

Não se pode dizer, no entanto, que essa divisão cerimonial entre homens e mulheres tenha como reflexo uma compreensão do território da aldeia como sendo formado pelas casas (entendidas como uma área matrilinearmente definidas) e pela “casa dos homens” (que agruparia a sociedade masculina), ou seja, domínios femininos e masculinos, excludentes e opostos.

Os homens têm acesso livre à aldeia. Sua condição de participante da sociedade masculina no *ijoi* é dada em parte por sua posição no seu grupo de descendência e na família extensa de que fazem parte. Ou seja, é sua situação doméstica, nas casas na aldeia, que irá qualificá-lo no *ijoi*. O homem algumas vezes sucede ao sogro, como chefe na casa, mas o mais freqüente é que dê origem a uma nova família extensa a partir de um distanciamento da casa dos pais da noiva. As mulheres aparentadas que vivem numa casa aglutinam-se ao redor do principal homem da família extensa. Apesar do poder informal das mulheres, as lideranças domésticas são sempre homens. São os homens que emprestam seus nomes para as famílias extensas que lideram. As casas e a aldeia, a não ser ritualmente falando, não são imediatamente associados com “áreas” femininas.

À pretendida liderança cerimonial dos homens segue-se a existência desses territórios masculinos exclusivos, que irradiam a partir do *ijoi*. A nível político interno significam que os homens dispõem de um espaço e de uma instância de socialização dos quais as mulheres são excluídas. Existe, no entanto, um reconhecimento dos limites dessa instância masculina de tomada de decisões em relação à totalidade da aldeia. A sociedade masculina não é um fator estrutural capaz de fazer da aldeia uma unidade social politicamente integrada. Tampouco a posição do chefe, em termos de arranjos faccionários, se define unicamente em relação à sua situação na sociedade dos homens.

Como representação física desse descompasso entre representação cerimonial da preponderância da sociedade masculina e de sua insuficiência política todas as decisões tomadas nas reuniões no *ijoi* são submetidas atualmente, à totalidade da população, em reuniões feitas em lugares “neutros”, em relação à aldeia ou aos

locais masculinos (em geral instalações da Funai, escolas, casas de farinha, etc). Qualquer assunto discutido no *ijoi* já se encontra encaminhado para ser, depois, apresentado à aldeia. Isso não quer dizer que as reuniões plenas sejam apenas para referendar as do *ijoi*. O exercício da política, como disse acima, ultrapassa o modelo cerimonial, onde existe um esforço para se deixar patente uma hegemonia masculina. O tipo de política que se faz na aldeia e no *ijoi* é também bastante diferenciado. Segundo o ponto de vista masculino, a aldeia é o território da fofoca, da cizânia, das mesquinhas e da intromissão indevida na vida alheia. Consonante com essa visão, o *ijoi* seria um espaço de convivência descontraído, onde a alegre camaradagem entre os homens, revitalizada pela sua mobilização para a recepção aos *ijasò*, diluiria diferenças e favoreceria entendimentos.

A disposição de uma aldeia Karajá, então, parece ser resultado de dois tipos de fatores. O primeiro dado pela aglutinação de suas unidades gerativas mínimas, as famílias extensas e grupos de descendência. O segundo é dado por um esforço de delimitação física e política do território da aldeia no sentido de tornar visível a “predominância” da sociedade masculina sobre o todo. Uma das conseqüências desse arranjo parece ser a efetiva neutralização do potencial físsil dessas populações, quando se encontram reunidas em grandes aldeias. Isso se dá pela mobilização de seus membros através de uma série de identidades sociais que pouco tem a ver com a atualidade dos arranjos faccionários internos. A existência das grandes aldeias Karajá mostra que, apesar da forte tendência interna à fissão, conseguiu-se uma estabilidade populacional em grande parte devido ao envolvimento de seus membros na condução de uma ativa e quase ininterrupta vida cerimonial e na multiplicidade de papéis que passam a desempenhar e de obrigações que passam a atender. Nesse sentido, vida cerimonial ou sua suspensão nas grandes aldeias são sintomas da estabilidade ou não de funcionamento da grande maioria de suas instituições sociais e dos “respiradouros” de sua política interna.

3. Ciclo vital e categorias de idade

A “vida” de um Karajá consiste na existência de seu *tyytyby*, seu princípio vital que eles traduzem como “alma” ou “espírito”, sob diversas formas. As pessoas vivem como “estados”, que se sucedem como num ciclo. Depois de se desenvolverem e morrerem na superfície da terra, o *tyytyby* continua a existir em diferentes comunidades de mortos. Depois, podem ou não voltar a viver na superfície da terra, iniciando uma nova existência. Portanto a descrição do desenrolar de seu ciclo vital deve abranger desde as etapas constitutivas da socialização da criança, sua participação nas instituições sociais, segundo um sistema que agrupa as categorias de idades, e também sua existência sob outras formas e seu papel nas comunidades de mortos nas quais continuam a existir de alguma forma.

Vamos ver a seguir como é o desenvolver de seu ciclo vital aqui na superfície da terra, na comunidade dos mortos e como se dá a volta do *tyytyby*, “animando” uma nova pessoa.

Homens e mulheres começam sua vida como *tohokua*, que designa os recém nascidos indistintamente. *Ulado* ou *udadu* é o termo genérico que se refere às crianças na fase inicial da infância, até que passem a andar. Acrescentando-lhes pósfixos específicos estabelece-se a fase de desenvolvimento da criança. Alguns exemplos:

Uladu-wyodu “o que fica no colo”
 Uladu-rybidu “o que senta”
 Uladu-tiradu “o que se arrasta”
 Uladu-lymadu “o que fica em pé”
 Uladu-riradu “o que anda”

Até essa fase de sua existência a vida da criança é algo que diz respeito basicamente ao seu grupo doméstico. A primeira cerimônia a que “comparece” é a do consumo de alimentos sólidos, feita em casa e que reúne principalmente sua própria parentela. As crianças são vistas como frágeis e passíveis de sofrerem a introdução de um *tyytyby* por parte de um *hàri* e perderem sua identidade anterior. São especialmente suscetíveis a diversas formas de malefícios. Por isso os pais da criança recebem uma série de seres protetores que atuarão como guardiões da criança. Os mais importantes deles são os *ijasò*. Através de um calendário de festividades, marcados pelo oferecimento de comida pelos pais e avós maternos, atuam como protetores e propiciadores do crescimento da criança. Parentes bilaterais também atuam como protetores formais da criança. São os chamados *brotyrè* e serão melhor vistos no item 6. E existem finalmente outras classes de protetores, que como os *ijasò*, são *nohõ* (xerimbabos) da criança. São diversos animais de estimação como cachorros novos, pássaros, etc, encarados como companheiros e defensores. Todo esse arsenal de defesa certamente denota um, cuidado intenso ante um perigo que, avalia-se, deve ser muito grande. Para

“vingar”, o novo membro da comunidade precisa do apoio de sua parentela e de diversos seres cosmológicos.

Depois que passam a andar, os meninos são chamados de *weryry* e as meninas de *hirari*, até os 8 anos aproximadamente. Enquanto os primeiros não desempenham nenhuma função específica no grupo doméstico, algumas meninas aparecem como ajudantes da mãe, dando conta de boa parte das tarefas domésticas. Meninos e meninas começam a ser levados para seus grupos de praça específicos no *ijoi*, apresentando-se como ligados às mulheres e demais crianças da casa onde vivem. As meninas, além disso, já dançam com os *ijasò*, conforme sua aptidão. Os meninos ao contrário não participam, de forma geral, da vida cerimonial da aldeia. Os meninos dessa idade constroem miniaturas da casa dos *ijasò*, e dançam com suas máscaras, chamados *weriri ijasò* (trocadilho com *weryry*=menino e *weriri*=palha), os “*ijasò* de palha” ou “dos meninos”; juntamente com as meninas promovem um ciclo paralelo de cópias fiéis das cerimônias que os adultos realizam. Como parte “dos que olham”, ou “dos que são da aldeia”, crianças e mulheres são perseguidas e hostilizadas por diversas espécies de seres trazidos para a aldeia pelo *ijoi*, os homens já iniciados.

A fase final da infância, quando as meninas passam a chamar-se *hirarihiky* (menina grande, “meninona”), e os meninos, *weryryhyky* (“meninão”), marca-se por uma ruptura com as representações “de palha” e um grande temor aos seres hostis, especialmente o *lateni*, que demonstram especial interesse em manter as crianças dessa faixa etária à distância. Os meninos dessa idade podem ser levados, durante a fase final do ritual *Hetohoky*, à Casa Grande onde seu lábio inferior é furado e um fino osso é introduzido. Outras vezes a furação do beijo é feito através da intervenção do *ijasò Lateni*, que será visto adiante. Os rituais Karajá e Javaé de furação do beijo, atualmente muito pouco praticados, não estão associados à iniciação masculina e será visto em 13.3. A partir do término dessa fase, meninos e meninas passam a ter um processo de socialização bastante diferenciado. Por essa razão, passo a descrever a seguir as fases do desenvolvimento masculino e, a seguir, o feminino.

Iniciação masculina

Quando o menino entra na adolescência é o momento de ser formalmente separado das mulheres e crianças e iniciar o processo que terminará com sua introdução no *Hetokrè* e no mundo masculino. Passa a ser chamado de *jurè* ou *jjyrè*, ariranha. Durante um ano aproximadamente tem seu corpo pintado de preto com jenipapo e seu cabelo cortado muito curto acima da orelha e com uma extensa tonsura no alto do crânio. Os *jure* são vistos como potencialmente perigosos para a aldeia, “por isso” tem seu contingente dividido pelos diversos grupos de praça (*ijoi*) a que se ligam. A caracterização do *jurè aõni* é feita na parte reservada aos *aõni*. Os Karajá e Javaé praticam três modalidades de introdução do menino à casa dos homens, todas elas através da intervenção de diferentes seres cosmológicos que atuarão como aliados e protetores do menino: os *ijasò*, os

ixyjuni (“espírito de índio bravo”) ou os *Hetohoky woludu*, “habitantes da Casa Grande”. As festas de iniciação masculina compõem o principal conjunto cerimonial dos Karajá e Javaé.

Nos diversos processos de iniciação o *jurè* chega a dormir até uma semana na Casa Grande ou no *Hetokrè*, retornando rapidamente à aldeia somente para fazer suas refeições. Posteriormente passam a voltar a dormir na casa de seus pais, mas fazem a maioria de suas refeições no *Hetokrè*, onde passam o dia junto com seus companheiros de idade praticamente até que se case. O que conseguem para comer é fruto de doações de suas famílias ou de outras a quem os jovens visitam através de diferentes *ijasò* e *aõni*, sendo coletivamente dividido e consumido no *ijoina*. Doravante, o lugar do jovem é no *ijoina* e no *Hetokrè*.

Uma vez em processo de admissão os meninos são instruídos a não contarem para as mulheres e crianças como são feitas as representações de seres cosmológicos e a manterem segredo a respeito das coisas dos homens de maneira geral. O processo de iniciação é um aprendizado formal de técnicas de canto, dança, desenho, trançados de palha para confecção de máscaras e de relacionamento com esses seres. Esse processo de aprendizado é formalmente dirigido pelo *ixytyby* e conta com praticamente a maior parte dos homens da aldeia como partes do corpo docente.

Os *jurè* atuam como auxiliares dos homens no *ijoi*. Devem estar sempre dispostos para fazer qualquer favor e, em especial, auxiliarem os dançarinos com suas vestimentas, buscar comida, fósforos, etc. Sua postura deve ser modesta, não devem falar ou brincar muito. Quietos e sem graça, atendem favores, são prestimosos e suportam os comentários dos homens à sua aparência. Alguns desses últimos chamam-nos de *hãbu* (“homem”), como piada.

A revelação de como é feita a representação dos *ijasò* e outros seres se constitui sem dúvida alguma um fato marcante na vida de todo homem Karajá e Javaé. O “segredo” masculino não é outro que não as técnicas que lhes permitem representar e se transformar em diversos tipos de seres. Embora as crianças possam intuir como é a “mecânica” da coisa, ainda assim acreditam que por trás dos corpos que às vezes reconhecem estão realmente os espíritos que os intimidam. O recém-adquirido conhecimento do segredo dos homens faz do iniciando um membro de fato do *ijoi*. Grande parte da periculosidade potencial dos *jurè* provém dessa sua posição liminar entre o mundo feminino e o masculino. Como um aprendiz ele pode contar às mulheres parte desses segredos. Essa sua posição ambivalente é tematizada em diversos episódios míticos. O principal deles é o do extermínio dos povos de língua Karajá, causado por dois *jurè* que contaram às mulheres como os mortos comiam (ver *Labièhekymy ijyy – A história do grande avô*, anexo).

Durante o processo de iniciação os *jurè* são orientados, entre outros, pelos *ijoiytyhy tamara*, os jovens casados há pouco tempo. À medida que se passa um ano, as

pinturas totalmente negras dos *jurè*, vão recebendo aberturas para os braços, pescoço e face, como a marcar o final do processo.

Os novos membros do *ijoi*

Terminada a iniciação, os novos membros do *ijoi* são designados de maneira jovial, como *weryry*, “os meninos”, ou *weryrybò* (“menino novo”) pelos homens, seus novos companheiros. Os jovens, no entanto, já ultrapassaram essa categoria de idade e, fora do *ijoi*, são designados especificamente como os *bòdu* (“rapazinho”), ou *haretoju* (jovens solteiros). É curioso que depois de serem designados como *weryryhyky* (“meninões”) os jovens passam por um processo de iniciação e atingem uma nova categoria de idade, que se chama justamente “meninos novos”! Ao entrarem no mundo dos homens, seus novos membros são rebaixados à condição de “crianças”. Ao que tudo indica, ele começa a se desenvolver como indivíduo em um outro grupo com categorias de idade próprias e não referidas à sua posição anterior no mundo feminino. Dessa maneira, a primeira delas os *weryrybò mahãdu*, “a turma dos meninos novos”, agrupa os membros mais jovens do *ijoi*, pertencentes às seguintes categorias de idade: *bòdu*, *weryrybò* e *harètoju*, todos eles solteiros e recém-admitidos no *Hetokrè*.

Os jovens solteiros não trabalham de maneira contínua até que estejam casados. Seu ponto de encontro é o pátio do *ijoi*, onde começam a se reunir depois das 16 horas aproximadamente. Gastam seu tempo em brincadeiras (boa parte delas francamente licenciosas como simulação de cópulas com seus companheiros), intrigas amorosas inconseqüentes, deslocando-se sempre em turmas, que reúnem os que pertencem à mesma categoria de idade. São costumeiramente enfeitados e decorados pela sua família, com desenhos e adornos móveis. Constituem os mais animados atores da vida cerimonial da aldeia e entre eles encontram-se cantores e compositores considerados como talentosos. Agrada-lhes também promover forrós na aldeia ou freqüentar os que se realizam nas corrutelas próximas. Entre eles estão “os que lutam”, os *ijesudu*. O tempo em que os homens foram *weryrybò* é recordado com saudade como o melhor período de suas vidas. Tempo de experiências marcantes num grupo de amigos, semelhantes a uma turma de formandos, que permanecerão juntos ou na memória por toda sua existência. A não obrigatoriedade de trabalho até que se casem contribui para tornar mais agradável ainda essa fase de suas vidas.

São considerados como a vanguarda guerreira da aldeia, pronta a ser mobilizada em caso de necessidade. Continuam seu aprendizado de canto e contato com outros seres. Já são parte do *ijoi* mas ainda não se dirige aos demais nas reuniões, mantendo-se em atitude de respeito aos seus companheiros de *ijoi*, que os mantém sob severo controle, submetendo-os a admoestações e arengas.

Os “verdadeiros membros do *ijoi*”

Depois que casa, o jovem passa a ser considerado como um homem de fato, *hãbu*. Faz parte dos *ijoiityhy*, “o verdadeiro *ijoi*”, que agrupa também os jovens recém casados até os jovens pais de família que, depois dos primeiros filhos, já vivem numa casa próxima à do sogro, onde passaram a viver após o casamento. A relação genro-sogro, estruturalmente tensionada experimenta hoje em dia um movimento de “emancipação espacial” dos primeiros através da construção de novas unidades domésticas pegadas à casa do sogro. O sistema de prestação de serviços ao sogro, no entanto, permanece. O jovem pai, após o nascimento de seu primeiro filho, passa a ser chamado pelo nome da criança acrescido do pósfixo *tyby*, “pai de”. Assim, por exemplo, um Javaé de nome Tahãre de Barreira Branca, após o nascimento de seu filho de nome Ibijawa, passou a ser chamado de *Ibiajawatyby*, “o pai de Ibijawa”. Esse princípio tecnonímico substitui o nome do pai pelo do primeiro filho a ser criado por ele, embora não seja necessariamente seu primeiro filho biológico. No exemplo acima Tãhãre já havia tido um filho há um ano antes de Ibijawa, mas não o criou como seu. O novo nome é utilizado de maneira bastante marcada entre os Karajá. Pessoas com pouca intimidade entre si adotam imediatamente os novos nomes para se tratar e chegam mesmo a esquecer quais eram os antigos nomes. O nascimento dos primeiros filhos marca sua plena entrada para o *ijoi*, fazendo uso da palavra nas reuniões e apresentando suas opiniões juntamente com os outros cabeças de grupos domésticos. É o início e desenvolvimento de sua carreira como membro do *ijoi*.

Nova mudança de nome advirá quando nasce seu primeiro neto. O nome do neto, acrescido de *labiè*, “avô de”, será doravante o nome do avô. Ainda para seguirmos com o mesmo exemplo, *Ibiajawatyby* agora chama-se *Wanahirulabie*, “o avô de Wanahiru”, a primeira filha de Ibijawa. A mudança de nome assinala também a passagem para a categoria de idade designada *ijoi raryna*, “o grupo dos que tem experiência”. É o ponto mais alto da carreira política de um homem Karajá. Corresponde à idade em que chega a ser líder de uma família extensa ou mesmo de uma parentela local. Independente de seu prestígio, à medida que o tempo passa, chegam a *matuari*, “velho”. Os velhos passam grande parte de seu tempo no *ijoi*, principalmente nos dias de festa quando há comida, ou então isolados em meio às roças. Enquanto podem parecem evitar a estadia no grupo doméstico que os abriga. A velhice certamente não é uma etapa invejável no ciclo de vida Karajá. Doenças, dependência excessiva dos parentes, falta de comida e chacotas dos jovens fazem um final de existência bastante desagradável.

Mães e avós

No caso masculino, as categorias de idade se confundem com os grupos de idade a que dão origem no *ijoi*. Categorias de idade são designadas com o prefixo *ijoi-*, que marca o grupo de origem da classificação. Como as mulheres não fazem parte ativa do *ijoi* a descrição de suas categorias de idade carece da precisão

dada pelo evoluir do indivíduo através da graduação das etapas de socialização dos membros do *ijoi*.

No entanto, depois que atingem a puberdade e até se casarem as meninas, designadas *ijadoma* (“moça solteira”), compõe um efêmero grupo de idade cerimonial, as *hirari mahãdu*, “a turma das meninas”. É muito comum os pais receberem *ijasò* para protegerem e dançarem com suas filhas, como se fossem debutantes frente ao *ijoi* e ao restante da aldeia, fazendo sua estréia social como adulto solteira. Nesse caso a família se mobiliza para a obtenção de uma série de “brincadeiras” formalmente solicitadas pelos *ijasò*. Esse conjunto de rituais se chama *hirari ixênamy*, aproximadamente “o que é trazido para as meninas olharem”, que é uma referência ao motivo da vinda dos *ijasò* à aldeia.

Após o casamento e o nascimento do primeiro filho, adotam o nome da criança seguido de *-sè*, “mãe de fulano”. Assim *Ibijawasè* é o nome da mulher cujo primeiro filho se chama *Ibijawa*, da mesma forma que entre os homens. Depois dos filhos passam a *hawyy*, mulheres simplesmente.

O nascimento do neto novamente muda-lhes o nome. Com o pósfixo *lahi* passam a ser designadas “avó de fulano”. No nosso exemplo, a *Ibijawasè* passa a ser chamada de *Wanahirulahi*, onde *Wanahiru* é a primeira filha de *Ibijawa*. Logo após os netos passam à categoria “velhas”, *senado*.

Os *ijoi* dos mortos

Logo que morre alguém a maioria dos seus bens são destruídos imediatamente pelos seus parentes, em demonstrações barulhentas de dor, sendo inutilizados com bastante violência.

Ainda depois da morte, os *tytyby* dos Karajá comuns compõem coletivos genericamente chamados *worosy*, “os mortos”. Estes se dividem segundo a origem diferenciada de seus componentes, vivendo próximos aos cemitérios das aldeias onde passaram sua existência vivos. Parentelas de pessoas já desaparecidas e associadas com lugares específicos são cerimonialmente representadas pelos seus descendentes masculinos vivos. *Worosy* também se refere ao conjunto dos grupos de praça (os *ijoi*) reunido. Os Karajá vêem os *worosy* como coletivos masculinos. Os mortos vivem em condições de existência bastante insatisfatórias, com frio, fome e saudades dos vivos e de sua existência anterior. Estão sujeitos também a muitos perigos, em contato com muitos seres que podem fazer com que seu *tytyby* deixe de existir, assumindo a forma, por exemplo, de um redemoinho. Esses mortos anseiam por voltar a existir como vivos.

Se a pessoa que morre é *hàri* ela passa a viver no céu, próximo a *Xiburè*, no terceiro nível celeste. Lá existem condições ideais de existência, num mundo farto e habitado por homens e mulheres comuns ou maravilhosos. Os “parentes” (filho,

pais, tios ou primos paralelos e/ou cruzados, irmão) dos *hàri* também são comumente levadas por este último para os níveis celestes para ficarem juntos e escaparem do destino dos mortos comuns. Como os seres dos níveis celestes vivem bem, suas voltas são, comumente, visitas aos seus parentes.

A volta dos *tyytyby*

Os *hàri* são uma peça fundamental na concepção Karajá de volta cíclica dos *tyytyby* dos mortos. Acreditam que eles têm uma capacidade de introduzi-los nas crianças que nascem, promovendo assim uma volta contínua dos que partiram para outros níveis de existência, sejam mortos comuns ou celestes. Os *tyytyby* de crianças, principalmente, não demoram a aparecer novamente no corpo de outras. Os *hàri* conseguem também fazer-se rejuvenescer continuamente, introduzindo-se numa série de corpos. Os *tyytyby* do *hàri*, e dos comuns que se valem de seus serviços, existe de forma contínua, em muitos corpos. São, dessa forma, relativamente imortais, ainda que sob muitas aparências.

Os Karajá vivem em contato contínuo com seus mortos. Seja representando-se como seus descendentes específicos, seja contando com a possibilidade de trazê-los, continuamente, de volta ao mundo dos vivos. É uma relação até certo ponto circular e que reserva ao *hàri* um papel chave, como o grande responsável por sua realização. A existência do *tyytyby* em diversos corpos, enfim, faz parte de um ciclo de vida que se orienta para o alto, na tentativa de conseguir uma existência ideal no terceiro nível celeste, junto com Xiburè. As pessoas cujos *tyytyby* atingem o último nível celeste tendem a ficar por lá, mandando boas coisas para os da superfície da terra. Os Karajá, no entanto, valorizam a vida na superfície da terra, não tendo pressa alguma em tentar alcançar seu destino celeste. Apenas os *hàri* tentam, em vida, superar seus limites.

A existência sob muitas formas, de resto, é uma noção que faz parte do pensamento Karajá. Em narrativas mitológicas, cantos xamânicos aparecem e pessoas e seres de diversas origens e em aparências diferentes. Seu “estado” (pessoas, *tyytyby*, *aõni*, *ijasò*) é sempre contextual.

4. Grupos de idade

Boa parte da vida de um Karajá é gasta entre seus companheiros de mesma idade. Com eles atravessarão as diversas fases do processo de socialização. À medida que meninos e meninas se aproximam da maturidade sexual, deixando de serem crianças, o grupo de idade vai adquirindo cada vez mais nitidez. Esses grupos – embora possa parecer tautológico - se contrapõem de forma evidente a outros formados por pessoas mais jovens ou mais velhas. Existe forte identidade entre os membros de um mesmo grupo de idade. Eles passaram pelas mesmas coisas e tem uma história de vida marcada por muitos acontecimentos comuns.

No caso masculino os grupos de idade apresentam-se como subdivisões dos grupos de praça, mais especificamente do conjunto dos *ijoi* reunido ou então quando atuam divididos com os “do alto” e os “de baixo”, *ibòò* ou *iraru mahãdu*. Definem grupos cerimoniais que, no caso masculino, atuam basicamente como grupos de comer, de trabalho e de diversas outras formas.

As mulheres apresentam uma disposição mais difusa quando estão reunidas. Consegue-se distinguir, no entanto, um grupo de moças solteiras, que age como seu correspondente etário masculino, fortemente caracterizadas como um grupo corporado.

Os Karajá e Javaé distinguem basicamente os seguintes grupos de idade:

Weryrybò ou weryry (“Os meninos novos” ou “os meninos”) – agrupa as seguintes categorias de idade: *jurè*, *weryrybò*, *bòdu*, *harètoju*. Reúne os solteiros, os membros mais jovens do *ijoi*, desde meninos no início da puberdade, os recém admitidos, até rapazes antes do casamento.

Ijoityhy tamara (“O verdadeiro *ijoi* novo”) Formado pelos jovens homens casados mas ainda sem filhos, os “casados novos”.

Ijoityhy (“O verdadeiro *ijoi*”) Formado por homens casados de diversas idades com filhos e/ou netos.

Hirari mahãdu (“A turma das meninas”) Formado pelas *hirarihyky* e *ijadoma* (meninas grandes e moças solteiras)

Cada um deles é chamado de *mahãdu*, “turma”. Adiante veremos como se dá a atuação do único grupo de idade feminino.

Essa divisão dispõe o coletivo dos homens sempre que está reunido. Define concretamente grupos de consumo de alimentos e o lugar dos grupos de idade no interior do *Hetokrè*, nas casas dos “do alto” e dos “de baixo” ou onde quer que os homens estejam atuando conjuntamente. A única situação em que deixa de operar como princípio de definição dos grupos de comer é durante o *Hetohoky*, quando os homens são divididos segundo seu grupo de praça (*ijoi*).

Esse princípio organizativo dispõe diferentes grupos conforme as circunstâncias. A divisão mínima é entre os *weryrybò* e os *ijoiityhy*: os meninos e o verdadeiro *ijoi*. A mais completa chega a quatro: os *jurè*, os *weryrybò*, os *ijoiityhy tamara* e os *ijoiityhy*. Me foi dito que os homens maduros, o *ijoiityhy raryna*, “o verdadeiro *ijoi* com experiência”, pode eventualmente reunir-se caso possuam contingente numérico suficiente. Conforme as circunstâncias, dadas pela quantidade de comida, número de participantes etc, são feitos remanejamentos que, no entanto, limitam-se aos dois grupos acima.

Um exemplo desses arranjos *ad hoc*: quando fomos juntos com os homens de Fontoura buscar o pau central, *tòò*, do *Hetohoky*, fizemos uma parada na viagem de canoas que nos conduziria à mata. Essa parada, num alto em meio ao cerrado alagado foi feita apenas pela vanguarda do comboio de canoas que vinha pouco atrás. Os vinte homens dividiram-se em dois grupos para comer farinha, peixe assado, farofa de peixe e café: os *ijoityhy* e os *weryrybo mahãdu*. Cinco horas mais tarde, quando quase haviam derrubado a árvore, nova refeição: peixe fresco assado com farinha e arroz. Dessa vez boa parte dos homens de Fontoura encontrava-se reunido numa elevação em meio à água. Aproximadamente cinquenta homens dessa vez dividiram-se em *ijoityhy*, *ijoityhy tamara* e *weryrybò mahãdu* para o consumo dos alimentos.

A idéia da coisa parece ser basicamente a de separar os mais jovens dos demais. Em momentos cruciais, como nos ritos de iniciação do *Hetohoky* enfatiza-se tanto a situação liminar e à parte dos neófitos, que chega-se a criar um grupo de idade, os *jurè*, próprio para eles. Por isso poderia-se dizer que os *jurè* constituem um grupo de idade especial, que existe apenas durante os ritos de iniciação. Não tem a amplitude temporal dos demais, que regulam a ligação de um homem a outros durante muitos anos. Existe somente durante o momento de passagem para o mundo masculino, marcados pelos ritos de iniciação.

Para os homens, a partir do momento em que passam a fazer parte do grupo de idade dos jovens, entram num sistema de classificação que determinará seus lugares e companheiros durante toda a vida, nos diferentes grupos de idade aos quais pertencerá. Para as mulheres, ao contrário, limita-se a um grupo cerimonial que se reúne apenas durante as festividades ligadas ao primeiro sangue da menina e ao seu *debut* social, dançando com o *ijasò*. Esse é o único período de sua vida em que as mulheres estão em evidência cerimonial. As *hirari mahãdu* se compõem por jovens solteiras com seus enfeites característicos, jarreteiras e tornozeleiras de algodão, cabelo cortado com tradicional topete Karajá e untado de óleo, face e corpo cuidadosamente pintado com jenipapo. Entre os olhos, uma faixa de urucu, nos lábios, batom vermelho. Roliças e buliçosas, as *hirari* cumprem geralmente de maneira relaxada seus afazeres domésticos. Vivem em permanente tumulto, sempre juntas, em longas e ruidosas conversas e especulações amorosas. As *hirari* têm o seu próprio lugar, de onde saem à tarde e à noite para dançar com os *ijasò*: o *hirarina*, o lugar das meninas, localizado onde as estradas que conduzem à casa dos *ijasò* se encontram com a casa de seus pais na aldeia. As *hirarina* são personagens importantes de diversas cerimônias que fazem parte das *Ijaso Anaràky*, festividades ligadas aos *ijasò*. A *hirari mahãdu*, “turma das meninas” obedece à *hawyy dinodu*, a “líder das mulheres” ou “mulher líder”. À medida que vão se casando, o grupo original vai diminuindo em número até acabar com o último casamento. No próximo ano, novo grupo se apresentará. Depois de casadas as mulheres passam a fazer parte de categorias de idade que não se apresentam mais como grupos discretos. Poderia-se agrupá-las num conjunto maior juntamente com as crianças, o *ixyhãwa*, o povo da aldeia, em oposição aos homens.

De todos os grupos de idade masculinos certamente o mais ativo e visível deles é o *weryry*. Colaboram, a favor dessa visibilidade, diversos fatores. Em função de seu processo educativo os jovens são costumeiramente reunidos sob as instruções do *ixytyby* ou de outros homens do *ijoi*. No seu processo de aprendizado aparecem como grupo de trabalho na elaboração de máscaras, construção de casas e tudo o mais que é exigido pelo cerimonial. São os mais animados e freqüentes atores da vida cerimonial. Além disso, como aos solteiros não se exige que trabalhem, sendo sustentados pela família, sua única e principal ocupação é justamente fazer parte do coletivo dos rapazes de sua idade.

Os *weryrybo* possuem um líder, *weryrybo dinodu*, escolhido entre os *lòlò* de mesma faixa etária. Suas funções são basicamente cerimoniais, quando caminha na frente de seus companheiros e das representações feitas por eles. O *weryrybò dinodu*, no entanto, obedece aos *hàri* e ao *Ixytyby* para a disposição de seus companheiros, sob os quais exerce uma liderança praticamente ao nível de representação.

Diversos *ijasò* e *aõni* são preferencialmente representados pelos *weryry*. Como permanecem a maior parte de seu tempo reunidos ao redor do *Hetokrè*, retornando à casa de sua mãe somente para dormir, ali fazem boa parte de suas refeições. Sua necessidade perene de comida se traduz pelas repetidas saídas do *ijasò lateni*, que percorre a aldeia em busca de doações de farinha, peixe, açúcar ou frutas que lhe são oferecidas e levadas para os *weryrybò* consumirem no *Hetokrè*. Diversas representações de *aõni*, feitas durante o *Hetohoky* pelos *weryrybò*, também são alimentadas pelos moradores das casas. Os *weryrybò* são caracterizados como jovens esfaimados, recém admitidos ao *Hetokrè*. Talvez colabore nesse sentido o apetite característico da fase de crescimento que estão. Um ser cosmológico, chamado *weryry aõni*, “o que se parece aos meninos” se não é alimentado convenientemente pode ameaçar as mulheres e crianças, exibindo os trajes dos *ijasò*, o que é interdito às mulheres de verem. Esses seres são obviamente representados pela categoria de idade de mesmo nome.

Apesar de serem membros recém admitidos no *Hetokrè*, os *weryrybò* são considerados como “o espírito da casa”. Exercem seus direitos de membros efetivos no *ijoi* com muito mais ênfase que os demais grupos de idade. Além de solicitarem costumeiramente comida à aldeia, os *weryrybò* reunidos têm o poder de decidir entregar aos *ijasò* às pessoas com meios para providenciarem comidas às festividades dedicadas a este último. Esse processo de entrega de *ijasò* pelos *weryrybò* é chamado de *ijasorote* e é parte importante do esquema de “patrocínio” alimentar para o cerimonial. Como se vê, os novos membros do *ijoi* não tem nada de tímidos. Ao contrário, exercem com firmeza o papel que os homens se reservam na sociedade Karajá: condução da vida cerimonial e afirmação de seu espaço e posição frente aos demais habitantes da aldeia. É esse arrojo no exercício de seu papel de homens exatamente o que a sociedade espera deles. Os *weryrybò* para terminar sua caracterização, são o “orgulho da aldeia”. No vigor da idade, enfeitados e sempre dispostos às atividades cerimoniais, os novos membros do *ijoi* são o grupo alvo de maior investimento por parte da aldeia.

Essa sua condição de novo membro do *ijoi* é definitivamente ambígua. Ao mesmo tempo em que aparecem como o grupo de idade mais atuante em termos cerimoniais, as categorias de idade que fazem parte dos *weryrybò* são estruturalmente definidas como suspeitos na sua correção na relação com diversos seres mitológicos. Representam, por isso, grande perigo para a comunidade. Para citar dois exemplos: (1) foi um *jurè* quem revelou às mulheres como comiam os mortos, causando o extermínio dos Karajá e Javaé (ver ***Labièheky ijyy***- A estória do grande avô, anexo); (2) foi um *weryryhyky* quem pediu um mingau de fezes para o Xibure, causando sua ida para o céu e terminando com a disponibilidade de comida (ver ***Xiburè ijyy***- A estória de ***Xiburè***, anexo). Com efeito, manipulando tamanho conhecimento e separados há pouco das mulheres, os *weryrybò* são temíveis pois podem embaralhar os dois mundos, masculino e feminino, cuja separação parece ser um ponto recorrente de toda morfologia social Karajá.

Os grupos de idade estão em situação de hierarquia uns com os outros. Em todas as aparições cerimoniais do conjunto de homens da aldeia, os *ijoiityhy* caminham na frente. Atrás deles os *ijoi raryna* e, por trás de todos os *weryrybò*. Os muito velhos podem vir atrás dos *weryrybò* misturados aos *ijoiityhy raryna*. Essa disposição traduz o esquema de precedência cerimonial, ou seja, representações socialmente aceitas de prestígio e de hierarquia espacial entre os grupos de idade.

Os grupos de idade aparecem, finalmente, como princípios reguladores da disposição dos locais de reuniões diferenciados ocupados pelos componentes do conjunto dos homens quando se encontram reunidos ou então separados nos “do alto” e nos “de baixo”. Esse princípio perpassa todos os designativos do coletivo de homens. Assim, quando os *ibòò*, os “do alto” se reúnem no interior da Casa Grande são conhecidos como *ijoihyky* (“o grande *ijoi*”), *ijoihyky tamara* (“o grande *ijoi* novo”), *weryrybò jurè*.

Por outro lado, quando os homens encontram-se divididos pelos seus *ijoi* respectivos, esse princípio é suspenso inclusive na regulação dos grupos de consumo, sua maior esfera de influência mais visível.

Os Karajá e Javaé encontram-se divididos horizontalmente em diversos *ijoi*. Historicamente esses *ijoi* são divididos nos “do alto” ou nos “de baixo”. Os grupos de idade são critérios de classificação vertical que arbitram sobre a participação diferenciada do homem no conjunto do *ijoi* de seu grupo local. Da mesma forma, quando a totalidade desse *ijoi* se alia a outros, formando os “de baixo” ou “do alto”, os critérios ordenativos de seus membros são ainda os grupos de idade.

Quadro 12 . Categorias e grupos de idade Javaé e Karajá.

Idade aprox.	Categorias de idade masc.	Grupos de idade	Categorias de idade fem.	Grupos de idade
0-3	ulado		ulado	
4-7	weryry		hirari	hirari
8-12	weryryhyky		hirarihyky	hirari
12-15	jyrè	jyre	ijadoma	hirari
15-16	weryrybò	weryrybò		
16-17	bòdu	weryrybò	hawyy	
18-19	haretoju	weryrybò		
20-27	hãbu (novos)	ijoityhy tamara		
28-50	hãbu “pais” e/ou “avôs”	ijoityhy	“mães” e/ou “avós”	
60	matuari	ijoityhy	senado	

Observações: as idades são muito aproximadas.

5. Os grupos de praça Karajá e Javaé

5.1. Os muitos *ijoi*

O *ijoi*, como vimos atrás, designa o coletivo formado pelos homens já iniciados da aldeia. Mas esse coletivo não é formado por um só grupo. Os Karajá distinguem diversos *ijoi* que dividem o total da população da aldeia. Nas aldeias Karajá seu número pode chegar a uma dezena, dependendo de seu tamanho ou da cerimônia; entre os Javaé são apenas dois. A determinação do *ijoi* ao qual a pessoa se liga se faz por transmissão patrilinear. Todos os homens e mulheres, assim que nascem, passam a pertencer ao *ijoi* de seu pai. Os *ijoi* não tem nenhuma atuação na determinação de casamentos.

Fazer parte do *ijoi* tem significados diferentes para os homens e para as mulheres e crianças. Para essas últimas designa o local onde serão rapidamente dispostas durante algumas cerimônias, divididas nos seus *ijoi* específicos. Essas cerimônias têm geralmente a função de apresentar as crianças ao *ijoi* e de tornar pública sua ligação com um de seus membros, o *walana* (MB) que a conduz até o local. Fazer parte do *ijoi* significa, no caso masculino, fazer parte desse coletivo, de maneira particular, de um *ijoi* específico, conforme a situação.

Enquanto que para as mulheres e crianças a ligação com um *ijoi* significa apenas o seu lugar em festas em que aparece como coadjuvante, para os homens o *ijoi* tem um papel bem mais importante. A distribuição dos homens pelos *ijoi* informa sobre a posição de suas parentelas e de seus ascendentes no conjunto do grupo (Karajá ou Javaé). Sua situação no seu *ijoi* particular é o termômetro de seu prestígio social. Líderes de aldeia são ou foram líderes em seus *ijoi*.

Apenas parte do número total dos *ijoi* são anualmente acionados, os demais são agrupados sob outras designações. Os remanejamentos para que seu número de componentes seja equivalente são feitos de maneira a preservar a identidade e a ligação de seus membros a um *ijoi* determinado.

Cada um dos *ijoi* recebe um nome, geralmente de pássaros, que designa um grupo de homens, liderados por um *dinodu* ou *deridu*, que atua como grupo diferenciado de caça, pesca, coleta e consumo de alimentos, além, é claro, de ter funções cerimoniais bem definidas.

Quadro 13: Grupos de praça ativos durante a década de 80 nas aldeias Karajá de Fontoura e Santa Isabel (os *ijoi* no *Hererawo*).

Saura <i>ijoi</i>	“O grupo do macaco”
Toriwa <i>ijoi</i>	“O grupo do tucano”
Wykatu <i>ijoi</i>	“ O grupo da cauda do pato mergulhão”
Hirètu <i>ijoi</i>	“O grupo da cauda do pássaro carcará”
Wawyona <i>ijoi</i>	Não traduzido
Mahãdu <i>ijoi</i>	“O grupo da turma”
Wyraura <i>ijoi</i>	“O grupo da garça branca”
Itya <i>ijoi</i>	“O grupo do meio, da metade”

A concepção dos *ijoi* é a de que são uma representação, por parte de seus membros vivos, de seus ascendentes mortos. Como a sua representação é feita pelo coletivo de homens são como linhagens agnáticas de mortos sendo evocados por seus descendentes vivos. Por isso esses *dinodu* ou *deridu* dos *ijoi* são também chamados de *worosy kodudu*, “líderes dos mortos” e a eles cabe “andar na frente” de seus companheiros de *ijoi*. Refere-se aos homens que compõe os *ijoi* como *worosy*, “os mortos”, quando estão associados em atividades coletivas (pescarias, caçadas, busca de alimento em geral). Pessoas de prestígio, líderes de famílias extensas ou de parentelas numerosas são, geralmente os *ijoi deridu*. Esses líderes dos mais importantes *ijoi* obedecem, de maneira formalizada, as ordens de uma mesma pessoa, o senhor máximo dos *ijoi*, o *ixywedü*, *ixytyby* ou *Hetohokytyby*, “dono do povo”, “pai do povo”, “pai do *Hetohoky*”.

Por tudo isso, os *ijoi* podem ser chamados de “grupos de praça” Karajá.

O único caso em que uma pessoa muda de *ijoi* ocorre quando ela mata um guerreiro inimigo. Os Karajá e Javaé só se referem á morte de um *ixyju*, “índio bravo”, excluindo a morte de brancos. Assim, se uma pessoa mata um Xavante, Tapirapé ou Kaiapó, ele tem seu nome pessoal mudado, *iwitxira anima roikre* (“um nome diferente sai/surge”), e a sua filiação a um *ijoi* determinado é também alterada. Acredito que a designação do novo grupo ao qual o homicida se ligará é feita pelo *ijoiwedü*, o “dono do *ijoi*”, que não é outro que não o *ixytyby*.

5.2. Os “do alto” e os “de baixo”: os *ibòò* e *iraru*.

Num modelo simplificado, a população de uma aldeia se divide em dois ou mais *ijoi*, equivalentes em número, que cooperam competitivamente. As adaptações operadas pelo sistema nas suas versões Karajá e Javaé foram todas no sentido de preservar essa dualidade operativa básica, paralelamente à manutenção da identidade de seus membros.

Enquanto os Karajá enfatizam a dualidade dos “de baixo” e dos “de cima” (que agrupam, cada um, diversos *ijoi*), os Javaé enfatizam a dualidade de apenas dois, os *ijoi Hirètu* e *Saura* (que também são “de baixo” e “de cima”).

Ser “do alto” ou “de baixo” significa, conforme o contexto, diversas coisas.

A primeira delas é fornecer os pontos polares de um eixo vertical (o rio Araguaia), ao longo do qual os Karajá se distribuem. Nesse sentido os Karajá do Norte (antigos Xambioá), habitantes do baixo Araguaia, são os que mais ao norte se localizam. São por isso chamados de *iraru mahãdu*, “os de baixo”. Os Karajá e Javaé que vivem próximos à Ilha do bananal no médio Araguaia, por oposição, seriam “do alto”. Mas os Karajá só se utilizam de metade desse raciocínio. Eles reconhecem que os Xambioá são de baixo, mas não se reconhecem como sendo todos “do alto” indistintamente. A caracterização dos *ijoi* Karajá e Javaé como “do alto” ou “de baixo” se faz por outros caminhos.

O mais importante significado de alto/baixo é de servir para localizar historicamente os *ijoi* (entendidos como grupos de parentesco e de praça) em relação ao centro de dispersão da população Javaé ou Karajá, o local por onde saíram das profundezas da terra. Ou seja, depois da saída para a superfície, as parentelas concretas levaram seus *ijoi* “para cima” e “para baixo”. Assim, todos os *ijoi* se identificam como sendo *iraru* ou *ibòò*. Essa identificação histórica dos *ijoi* como sendo “do alto” ou “de baixo” muda, naturalmente, de grupo a grupo, como seria de se esperar. Os *Hiretu*, “de baixo” entre os Javaé são “do alto” entre os Karajá. Os Javaé possuem apenas dois *ijoi*, que distinguem como sendo “do alto” e “de baixo”, mas referem-se a eles sob seus epônimos animais. Os Karajá chamam de *ibòò* às comunidades que vivem mais para “o alto” (Araguaia) e de *iraru* as que vivem mais próximas ao norte da Ilha do Bananal, local onde os Karajá saíram para a superfície.

“Alto” e “baixo” serve também como quadro conceitual que opõe as aldeias à montante (“alto”) daquelas à jusante (“baixo”) do Araguaia, a partir de uma que sirva como ponto de referência. No *Hetohoky* espera-se que as parentelas “de baixo” se aliem contra as “do alto”, que também se apresentam federadas.

Indo contra esses critérios que “colam” *ibòò* e *iraru* aos seus correspondentes geográficos naturais (montante-jusante, sul-norte) os Karajá distinguem um terceiro significado para “alto” e “baixo”. Segundo ele os *ijoi* que recebem os demais em sua aldeia são sempre considerados como os “de cima”. Os visitantes, “de fora”, são os “de baixo”. Para isso pouco importa se a aldeia hospedeira está efetivamente a jusante ou a montante das visitantes. O critério de agrupamento *Iraru/Ibòò* Karajá foi alterado de maneira a caracterizar sempre os do local como os “verdadeiros pioneiros”, conforme veremos adiante.

Os *iraru* e *ibòò* formam coletivos, alternativamente designados como “turma” (*mahãdu*) ou como “*ijoi*”, que agrupam parcelas diferentes da população masculina dividida nos *ijoi* conforme a situação.

Todos os *ijoi* estão em relação uns com os outros através da figura do *ixytyby*, como já dissemos atrás. Durante o *Hetohoky*, os *ijoi* serão todos agrupados pelo *ixytyby* em algo que se assemelha a um comprido abrigo temporário de caça, chamado *Hererawo*. Cada um de seus esteios é uma espécie vegetal específica “do alto” ou “de baixo”, junto à qual se abrigam os *ijoi* que lhe corresponde. Esse “corredor”, pois que assim é concebido, liga os *ibòò mahãdu* “os do alto” aos *iraru*, “os de baixo”. O *Hererawo*, como representação da totalidade dos *ijoi* e de seus correspondentes vegetais, aparece não só durante o *Hetohoky* como também em diversas festividades ligadas aos *ijasò*, as *Ijasò Anaràky*.

Durante as operações guerreiras os *ibòò mahãdu* idealmente caminham na frente. Por isso cabe-lhes a *iwymykre*, “barrigada”, com muita gordura, parte privilegiada da caça obtida pelos *ijoi* e entregues ao *ixytyby* para ser cortada e distribuída. Já as pernas da caça vão para os *iraru mahãdu*, “porque” eles andam no meio quando participam de expedições armadas. O *ixytyby*, líder dos *ijoi*, coordena os serviços que prestam: alguns caçam ou pescam, outros cozinham para ele que, finalmente, reparte a comida no *ijoina* e para a aldeia. Cada grupo de *ijoi* basicamente prepara e consome sua própria comida.

Vale a pena reter que o modelo Karajá enfatiza a associação dos *ibòò mahãdu*, a “turma do alto” com a vanguarda guerreira e com os núcleos pioneiros que expandiram, em direção ao alto Araguaia, os limites atingidos pela tribo.

Os Karajá e Javaé utilizam-se dos mesmos princípios para a construção e operacionalidade de seus *ijoi*: a transmissão patrilinear, a referência à origem da parentela que compõe o *ijoi* específico (*iraru* ou *ibòò*) e o agrupamento das suas unidades, *ijoi* ou *iraru/ibòò*, para composição de grupos equivalentes que competem e que estão em situação de hierarquia uns com os outros.

A história dos grupos, como seria de se esperar, fazendo esse sistema operar dispôs seus elementos de formas diferentes, com feições singulares.

5.2.1. O caso Karajá

Os *ijoi* Karajá, ver abaixo, dividem-se entre os que fazem parte da “turma do alto”, *ibòò mahãdu*, e da “turma de baixo”, *iraru mahãdu*, da mesma forma que os Javaé. Cada uma delas, por sua vez, possui um líder, que tem autoridade sobre os chefes de seus *ijoi* constitutivos. O líder dos “do alto”, que agrupa a maioria dos *ijoi* entre os Karajá, é chamado, entre esses últimos, de “o líder do grande *ijoi*”. Durante o *Hetohoky* “o grande *ijoi*”, *ijoihiky*, agrupado na casa Grande, reúne os *ijoi* das mais antigas e numerosas parentelas locais. O líder dos *ijoihiky*, *ijoihiky deridu* ou *dinodu*, é sempre descendente das famílias pioneiras no local. Nos “de

baixo”, *iraru mahãdu*, estão agrupados os recém chegados, os visitantes, os que não tem seus mortos enterrados na aldeia.

Quadro 14: Os grupos de praça (*ijoi*) Karajá “do alto” e “de baixo”.

***Ibòò mahãdu* (“a turma do alto”)**

Saura

Toriwa

Wykatu

Hirètu

Itya

***Iraru mahãdu* (“a turma de baixo”)**

Wawyona

Wyraura

Mahãdu

Para exemplificar, na aldeia de São Domingos os *ibòò mahãdu* se compõem pela parentela mais numerosa e antiga no local. Seu líder, *dinodu*, era Carlos Waiximahuri, “cacique” da aldeia. Já os *iraru mahãdu*, “a turma de baixo” era liderada por José Wareniwara, cabeça das famílias remanescentes da extinta aldeia de Kuebero (“Crisóte”) e que efetivamente situava-se à jusante, “para baixo” de São Domingos.

Nos Karajá, que experimentaram um deslocamento em direção sul, “para o alto”, existe uma maioria de *ijoi* que se reconhecem como sendo “do alto”, referindo-se à sua posição de vanguarda entre os que se dirigiram para o sul. Isso corresponde a uma fase histórica onde parentelas foram estabelecendo-se progressivamente em direção ao alto Araguaia, conquistando a margem correspondente à Ilha do Bananal a grupos hostis (entre eles os Javaé). Esse processo de fundação contínua de novas comunidades parece ter se esgotado em meados dos anos 60,

com a ocupação das terras marginais ao Araguaia pela população regional. De qualquer forma houve um crescimento no número dos *ijoi* e dos *ijoi* que se representam como “do alto”. O início desse processo vem, provavelmente, desde a época do deslocamento da maior parte da população Karajá para a Ilha do Bananal, *ibòò-ò*, pouco antes de 1400.

De qualquer forma, o crescimento dos *ijoi* “do alto”, trouxe sua identificação como o *ijoihiky*, “o grande *ijoi*”, o mais numeroso deles. *Ijoihiky* significa o conjunto dos *ijoi* “do alto” associados, sob a liderança de um *deridu*. Nesse sentido ele não remete a nenhum *ijoi* específico.

Já os Javaé não experimentaram esse crescimento do número de seus *ijoi* “sulistas”, restringindo seus deslocamentos ao interior da Ilha do Bananal. Possuem apenas dois *ijoi*, *Hirètu* e *Saura*, que atuam de forma complementar como os *Iraru* e *Ibòò*, entre os Karajá. A saída adotada por estes últimos para reunir a representação cerimonial dos mortos das muitas comunidades Karajá dispostas ao longo do eixo Araguaia foi dividir os *ijoi* entre os “de fora” e os “do local” ou “de baixo” ou “do alto”. A ênfase dos Karajá nesse último critério de divisão dos *ijoi*, mostra sua utilização para restabelecer a dualidade perdida pelo crescimento de população e do número de *ijoi* “do alto”.

“Do alto” e “de baixo”, da maneira como são utilizados pelos Karajá, reagrupam os *ijoi* em posições complementares e definidas pela localização presente dos *ijoi* que os compõe.

5.2.2. O caso Javaé

A versão Javaé dos *ijoi* é muito mais simples que a dos Karajá. Apenas dois deles, os “dos macacos” e “os da cauda do carcará” reúnem e dividem a quase totalidade de sua população numa antiga e viva rivalidade. Nunca ouvi falar em outros além desses dois e um terceiro, os *itya*, que aparece somente durante certas fases do *Hetohoky*. Uma pessoa não se liga aos *itya* como aos *Hirètu* e *Saura*. Os *itya*, “os do meio” são um grupo formado por pessoas de outros *ijoi* para exercerem funções cerimoniais específicas, como cozinhar para o “pai do *Hetohoky*”, *Hetohokytyby*.

Os Javaé também associam os *Saura* com os “do alto” e *Hirètu* com os “de baixo”. Preferem, no entanto, se referir aos *ijoi* pelo seu epônimo animal. Como a equivalência dos grupos de *ijoi* mobiliza de maneira eficiente a totalidade da população, os Javaé não se utilizaram, como os Karajá, da caracterização local das parentelas (*ibòò/iraru*) para reorganizá-las em uma dualidade competitiva.

Em 1978, quando iniciei minhas pesquisas entre os Javaé, o país vivia num sistema de bipartidarismo político, através do MDB e da Arena. Não havia meio termo: era governo ou oposição. Os Javaé, naquela época, comparavam a

competitividade expressa pelos seus dois *ijoi* como semelhante à desses partidos políticos.

Quadro 15: Os grupos de praça (*ijoi*) Javaé: os “do alto” e os “de baixo”

<i>Ibòò mahãdu</i>	<i>Saura ijoì</i> (“do alto”/sul)	“O grupo dos macacos”
	<i>Itya ijoì</i>	“O grupo do meio”
<i>Iraru mahãdu</i> (“de baixo”/norte)	<i>Hirètu ijoì</i>	“O grupo da cauda do pássaro carcará”

5.3. Os grupos de praça durante o ciclo ritual

Os *ijoi* atuam como grupos de trabalho durante os ciclos de festividades ligadas ao *Hetohoky*, o que significa dizer que tem atuação perene durante boa parte do ano. Os *ijoi* e a divisão operada entre os “de baixo” e “de cima” atuam como princípios organizativos internos, na relação dos membros de uma comunidade uns com os outros, e externos, dados por um sistema de relação entre comunidades. Os *ijoi* operam basicamente como grupos de trabalho do *Hetohoky*.

Para as *Ijasò Anaràky*, que dizem respeito somente aos moradores da aldeia, sua população masculina iniciada, o *ijoi*, se apresenta como *worosy*, “os mortos”, um coletivo que, se não estiver em contato com os de outras aldeias, normalmente age como um só grupo. Já durante as festividades ligadas ao *Hetohoky* os diversos grupos de praça de uma mesma aldeia competem entre si, conduzidos por seus líderes, *ijoidinodu* ou *ijoiderido*, “líder do *ijoi*”, para ver quem consegue obter mais caça, peixe, mel, alimentos em geral, que serão consumidos durante as cerimônias ou redistribuídos pelos líderes. Se houver contingente numérico suficiente os *ijoi* serão distinguidos pelos seus nomes específicos e conduzidos pelos seus líderes. Caso contrário, terão seus membros agrupados em “do alto” ou “de baixo”. A idéia parece ser a de definir grupos com expressão numérica suficiente e equivalente para o cumprimento de suas funções sob a forma de competições que envolvem de dois a mais partidos, sejam grupos de *ijoi* ou “de cima” e “de baixo”. Bastante gente, muitos *ijoi*. Já, a existência de pouca gente obriga a remanejamentos e manipulações para operações de reagrupamento,

feitas através do cruzamento dos *ijoi* de epônimos animais com uma série de epônimos vegetais.

5.4. Os *ijoi* durante o *Hetohoky*: a série vegetal, “os da Casa Grande” e “os da Casa Pequena”.

Durante o *Hetohoky* Karajá, quando habitantes de diversas aldeias se encontram, o sistema que opõe os “do alto” aos “de baixo” opera de maneira mais clara. Nessas ocasiões os homens agrupam-se de duas formas: (1) como componentes dos *ijoi*, independentemente da aldeia em que vivam e agrupados no *Hererawo*; (2) divididos entre os “do local” e “de fora”, alto e baixo respectivamente.

No primeiro caso, seu lugar é designado pelo *ixytyby*, que assinala a cada um dos *ijoi* o seu lugar no *Hererawo* através de sua associação com as espécies vegetais que compõem os esteios dessa peculiar construção.

Através de vídeo e de gravações dos próprios Karajá conseguiu-se registrar as palavras do *ixytyby* Wajurema ao assinalar, no *Hetohoky* de 1991 em Fontoura, o lugar e a espécie vegetal a que se ligam os *ijoi*:

Anaràkyna bidekre!

Waijoi taite,

Saura mahãdu taite,

Toriwarosina bidekre!

Waijoi taite,

Toriwara ijoj taite,

Lynarè bidekre!

Wykatu ijoj taite,

Nawiiitàbò bidekre!

Waijoi Hirètu ijoj taite,

Ryrèò bidekre!

Wawyona mahãdu taite,

Owojiò bidekre!

(“Vamos enterrar os locais da festa!

Vocês do meu *ijoi* que estão aí,

A turma dos macacos que está aí,
 Enterrem o (pau da árvore) “lugar do tucano comer”!
 Vocês do meu *ijoi* que estão aí,
 Vocês do *ijoi* do tucano que estão aí,
 Enterrem o (pau da árvore) *lynarè*!
 Vocês do *ijoi* da “cauda do pato mergulhão” que estão aí,
 Enterrem o (pau da árvore) “doce do passarinho”!
 Vocês do meu *ijoi* da “cauda do carcará” que estão aí,
 Enterrem o (pau da árvore) *ryrèò*!
 Vocês da turma *wawyona* que estão aí,
 Enterrem o (pau da árvore) *owojiò*!”)

A relação mais completa de espécies vegetais utilizadas para agrupar os *ijoi* se compõe por pouco menos de uma dezena de nomes. Raramente, no entanto, os Karajá utilizam-se de mais do que seis ou sete deles durante cada *Hetohoky*. Isso porque, como servem para agrupar os *ijoi*, seu número oscila como oscila o do contingente numérico necessário para se preencher todos os grupos de *ijoi*. Remanejamentos para assegurar composição numérica de grupos equivalentes e suficientes para cumprimento de suas funções são feitos através da utilização da série vegetal.

Quadro 16: O lugar dos grupos de praça (*ijoi*) Karajá nas festas (*ijoi anaràkyna*)

<i>Ibòò mahãdu</i> “os do alto”	
<i>Hedèò</i>	espinho de tucum
<i>Hedèrubò</i>	espinho novo de tucum
<i>Toriwarosina</i>	“local onde o tucano come”
<i>Lynarè</i>	
<i>Helynarè</i>	
<i>Nawiitàbò</i>	“o doce do passarinho”

<i>Iraru mahãdu</i> “os de baixo”	
<i>Õrirosina</i>	“lugar da anta comer”
<i>Hèmyta</i>	
<i>Owojiò</i>	

Os *ibòò*, os do alto, tem sua presença invariavelmente assinalada através de um alto galho de *hedèò*, tucum, no topo da Casa Grande, á maneira de um estandarte, e os de baixo, os *iraru*, através de um discreto pau de *owojiò* que mal se destaca na Casa Pequena.

Nas maiores aldeias Karajá, Santa Isabel e Fontoura, nota-se que diversos *ijoi* ocupam os mesmos “endereço” no *Hererawo*, associando-se sob as mesmas espécies vegetais ou separando-se e sentando-se sob as espécies vegetais vizinhas. Nesse sentido cada *ijoi* Karajá parece poder ser agrupado dentro de uma série de espécies vegetais desde que sejam, como ele, “de baixo” ou “do alto”.

O sistema de espécies vegetais fornece o modelo de associações preferenciais utilizados pelos Karajá para aumentarem ou diminuïrem o número de seus *ijoi*. O *Hererawo* é como uma sanfona que se abre anualmente apresentando os *ijoi* sempre de forma diferente: num ano associam-se a outros *ijoi*, em outro estão sozinhos e em outro pode nem aparecer. A população desses *ijoi* “migra”

temporariamente, conforme sua situação, e conforme o que é designado pelo *ixytyby*, que age de maneira a compor grupos equivalentes. Por exemplo, se um *ijoi* tem contingente numérico reduzido, ele é alocado junto a outro como ele sob um mesmo esteio do *Hererawo*, para que formem uma nova unidade fortalecida. Os membros de um e outro mantêm sua identificação como membros de *ijoi* diferentes, mas atuam associados dentro do critério de serem todos “do alto” ou “de baixo”. O roteiro possível da migração é dado pela série de espécies vegetais que, como numa miniatura de floresta, fornece guarida específica para os *ijoi* desde que pertençam à mesma metade “certa”.

Isso quer dizer que sempre que alterações forem feitas no número e na forma de representação dos *ijoi*, isso se expressará concretamente na sua disposição junto às espécies vegetais. Abaixo relaciono as principais possibilidades de distribuição dos *ijoi* em relação às espécies vegetais no *Hererawo* que registrei em Santa Isabel e Fontoura.

Quadro 17: Distribuição dos *ijoi* por espécies vegetais em *Hetohoky* realizados nas aldeias Karajá de Santa Isabel e Fontoura (1981, 1986, 1989, 1991)

Espécie vegetal: *ijoi/mahãdu*:

	“do alto”	
<i>Hedèo/Hedèrubo</i>		<i>ijoihiky</i>
<i>Toriwarosina</i>		<i>wycatu saura hirètu itya</i>
<i>Lynarè</i>		<i>wycatu saura toriwa</i>
<i>Nawitabò</i>		<i>wycatu toriwa</i>
<i>Õrirosina</i>		<i>itya iraru hiretu</i>
<i>Hèmyta</i>		<i>wawyona hirètu</i>
<i>Owojiò</i>		<i>wawyona mahãdu iraru</i>
	“de baixo”	

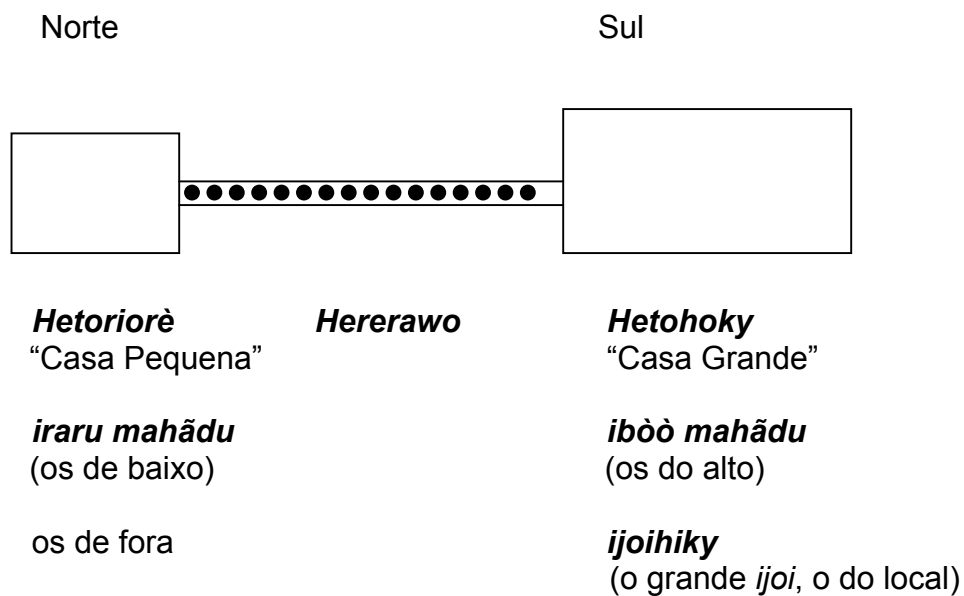
Pelo esquema acima nota-se que alguns epônimos vegetais, como *õrirosina*, reúnem uma série de *ijoi* “de baixo” mas também alguns “de cima”, situando-se como um conjunto indefinido entre os dois extremos. Mostra também que os *ijoi* que abriga, os *Hirètu* e os *Itya*, não são “tão do alto assim”. Ou então que os critérios que definem os *ijoi* como “do alto” ou “de baixo” prestam-se a

manipulações *ad hoc*. Já as regras de transmissão patrilinear e ligação a um *ijoi* específico (da série animal) nunca vi serem assim manipuladas.

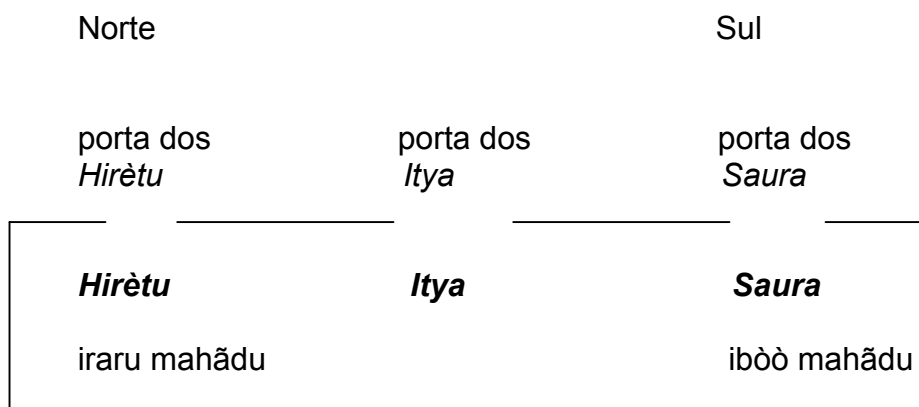
Os Karajá normais, não especialistas em cerimonial, geralmente confundem o nome das espécies vegetais aos *ijoi* que estiveram associados com eles. É como se confundissem as funções dos oficiantes de uma missa com pessoas que viram ocupá-las. Essa mistura de séries se explica pelo fato de que ano a ano mudam-se os *ijoi* e as espécies vegetais sob as quais se agrupam. As pessoas lembram-se dos grupos de *ijoi* em que atuaram ou viram atuar, independente da série (vegetal ou animal) a que se liga. Compõem um mosaico de *ijoi* de diversas origens e agrupados segundo critérios diferentes. É por isso que muitas vezes refere-se aos *ijoi* pelo nome das espécies vegetais sob as quais elas apareceram recentemente. Dessa forma são mencionados os *õirosina ijo*, *lynarè ijo*, *hedêrubò ijo*, *toriworosina ijo* e assim por diante. Outras vezes ainda mencionam-se listas de ocupantes do *Hererawo* que misturam *ijoi* (com seus nomes próprios) com os de espécies vegetais sob as quais estiveram agrupadas “na última festa” (*Hetohoky*). As pessoas tendem a reconstituir o sistema através das partes que viram ser acionadas na sua experiência concreta. Isso realça a importância dessas espécies vegetais “do alto” e “de baixo” como conjunto de elementos sob cuja lógica associativa se dá a redefinição da relação dos *ijoi* segundo contingências históricas e/ou contextuais à realização de uma festa concreta.

Esse é o esquema básico da disposição dos *ijoi* Karajá durante o *Hetohoky*. No caso de relacionamento entre comunidades, “os do local” habitam a Casa Grande, o *Hetohoky*, e “os de fora” a Casa Pequena, *Hetoriorè*. Os habitantes da Casa Grande são denominados de *ibòò mahãdu* e os da Casa Pequena, *iraru mahãdu*. Ao assinalar quais os grupos são, contextualmente, do “alto” ou de “baixo” os Karajá não tomam conhecimento se os grupos estão concretamente localizados “para baixo” ou “para cima” no rio. Isso apesar de *ibòò-ò* assinalar claramente o deslocamento para o sul e para cima, para o alto, e *iraru-ò*, o oposto. Assim, entre os *ibòò mahãdu*, “os do local”, “os do alto”, encontramos membros de *ijoi* que se identificam como “de baixo”. Nesse caso, o que os Karajá querem dizer é que apesar da origem diferenciada dos *ijoi*, “alto” e “baixo” reúnem e informam sobre a localização atual de seus membros. Informa-se, no contexto de recepção a outras comunidades, eles são definidos como “do local” ou “de fora”. A valorização dos “do alto” ignora a gênese dos seus *ijoi* constitutivos.

Quadro 18: Os grupos de praça (*ijoi*) no *Hetohoky* Karajá.



Quadro 19: Os grupos de praça (*ijoi*) no *Hetohoky* Javaé.



No *Hetohoky* Javaé, os *Saura* “do alto” e os *Hirètu* localizam-se nos pontos extremos, sul e norte respectivamente, de uma longa e grande casa, o *Hetohoky*. O que os Karajá fazem através de um sistema que inclui a construção de duas casas e do *Hererawo* os Javaé fazem através da construção de uma única Casa Grande. No seu interior estão abrigados os “de baixo” e os “do alto” bem como os *ijoi* de epônimos animais assinalados através da série vegetal do *Hererawo*. Da mesma forma que os Karajá, embora com muito menos ênfase, os Javaé vêem a Casa Grande como a unidade encompassadora dos dois grupos que reúnem os *ijoi*, “de baixo” e os “do alto”.

5.5. *Ijoi*, conclusões.

Num plano horizontal os Karajá e Javaé realizam sua divisão em diversos *ijoi* equivalentes e articulados, que funcionam como unidades colaborativas sob a liderança do *ixytyby*, mas independentes, atuando de maneira unitária como grupo de trabalho e consumo. É a ligação com um *ijoi* determinado o critério que situa os visitantes, sejam Karajá ou Javaé, ao longo do *Hererawo* e que lhe dá um local e um papel definido em qualquer cerimonial de qualquer aldeia.

Num eixo vertical histórico os Karajá se reconhecem como os que são do local e os que são de fora, “alto” e “baixo”. Os do alto são os mais numerosos e os que caminham na frente em caso de guerra. Os de fora, os de baixo, seguem-nos. É a situação concreta das pessoas, a história recente de seus *ijoi*, que vai definir seu papel momentâneo de ser “do alto” ou “de baixo”.

Para além das contingências históricas de ser *iraru* ou *ibòò*, a ligação horizontal dos Karajá e Javaé é dada pela sua ligação a um conjunto comum de *ijoi*. A operacionalidade cerimonial dos *ijoi* expressa a continuidade da celebração dos arranjos fundantes dos Karajá e dos Javaé. Para além das contingências históricas que conduzem à polarizações expressas pelas Casas Grande e Pequena, todos os Karajá reconhecem-se como “compatriotas”, em grande parte por pertencerem aos mesmos *ijoi*, sejam Javaé ou Karajá.

Os *ijoi* sempre me pareceram como reminiscências de um sistema clânico, marcado por uma série animal, e subdivididos por sua vez numa série de grupos lineares fundados em ascendentes masculinos. Esses clãs se articulavam cerimonialmente através da série vegetal. Especulativamente, pode-se supor que esse grupo de clãs se dividiriam em duas metades (os atuais “alto” e “baixo”) exogâmicas em termos de casamento. Ou seja, um sistema que uma vez no tempo concebia-se como uma articulação de clãs patrilineares foi espalhado sobre uma grande área, aparentemente na época em que os Karajá abandonaram o baixo Araguaia. A unidade e complementaridade anterior do sistema se perdeu em levadas sucessivas de migrações para o sul, que dispersaram os descendentes e forçou-os a redefinir a regra de escolha de cônjuges, com soluções *ad hoc* e o abandono da linearidade masculina e do casamento exogâmico de metades. A

bilateralidade aparece como resultado; a ligação às patrinhagens como sobrevivência. O processo histórico, no entanto, fê-los organizarem-se, ritualmente, segundo a lógica que presidia a associação anterior dos clãs: unidades compostas por dois grupos (cada um deles formados por diversos grupos patrilineares) que atuam complementarmente através da competição. O sistema cerimonial atual funciona como uma representação desses grupos clânicos federados e, conceitualmente, opostos: um todo com tarefas precisas, atribuições guerreiras específicas.

Existem atualmente duas grandes federações de grupos de descendência patrilinear (*ijoi*) de expressão cerimonial: os Karajá e os Javaé.

6.1. *Brotyrè*, os defensores

O *brotyrè* é um aliado da criança em situações liminares que podem ameaçá-la. Essas situações estão sempre associadas com o contato com seres cosmológicos extremamente agressivos: durante o nascimento do primeiro filho (e excepcionalmente dos demais se forem muito queridos), na iniciação masculina e nos ritos ligados à primeira menstruação feminina.

Diversos parentes principalmente os avós e tios paralelos e cruzados, mais velhos ou mais novos que os pais, apresentam-se na casa de seus pais e declaram-se *brotyrè* das crianças. Recebem por isso alimentos ou presentes valiosos como bicicletas ou rádios. Quando mais tarde a criança passa pelos ritos de iniciação, no caso masculino, ou é apresentada à sociedade masculina, no caso dos ritos ligados ao primeiro sangue no caso das mulheres, novamente apresentam-se os *brotyrè*, a recolher coisas e a posicionar-se ao lado da pessoa.

O *brotyrè* se associa à criança nessas situações, compartilhando tudo o que lhe acontece. A idéia é de que tudo que acontece à criança deve acontecer ao *brotyrè* também. Coisas boas e ruins, dores e alegrias. Quando a criança se pinta, risca a perna com escarificador, enfeita-se com diversos tipos de adornos, corta o cabelo ou se pinta com jenipapo ou urucum é sempre imitada pelo seu *brotyrè* que faz o mesmo ou improvisa uma imitação satisfatória. É sempre surpreendente ver senhoras usando tornozeleiras ou jarreteiras de adolescentes ou de cabelo cortado num modelo para outra idade. Da mesma forma, quando a criança se machuca, o *brotyrè* chora ritualmente, identificando-se na dor.

O corpo do *brotyrè* está à disposição da criança, como uma defesa contra as agressões cosmológicas. Durante o *Hetohoky* o *brotyrè* é ameaçado por diversos seres como o *Wabe* que desejam ter acesso sexual aos iniciandos mas são impedidos pelo próprio corpo dos *brotyrè*, que formam uma barreira viva em torno da criança. Nessas situações, bastante tensas por sinal, são molestados pelos *Wabe* que esfregam seu pênis, próprio ou representado por um pedaço de pau, em seus corpos durante boa parte da noite, enquanto gritam: - *Waabe! Brotyrè*

mahãdumyso aderakre waabe! (*Waabe!* A turma dos *brotyrè* eu vou foder/ter relações sexuais *waabe!*)

Ainda durante uma das fases do *Hetohoky* Karajá, se os *worosy* (os mortos “visitantes”) conseguem furar o bloqueio dos *worosy* “locais”, entram na área reservada aos *brotyrè* e iniciandos, açoitando-os com espinho de tucum.

Por essas e outras provações, ser *brotyrè* é considerado duro e perigoso. Requer, além de experiência, dedicação especial e carinho à criança para cumprimento de suas funções. Mas nem tudo é desagradável para o *brotyrè*: ao final dos ritos do *Hetohoky* recebem a visita benéfica dos *ijasò* que apertam as costas do jovem iniciando de encontro ao próprio corpo, até fazê-lo soltar o ar com um grito abafado. Posteriormente o *ijasò* pega os *brotyrè* por baixo dos braços e levanta-os em direção ao alto, o que é considerado como fortalecedor da saúde da pessoa. Nas coisas boas e ruins desses momentos de passagem o *brotyrè* se une à criança. Até onde sei é uma ligação de sentido único, ou seja, a criança não se solidariza com o *brotyrè*.

A relação de *brotyrè* mais forte e ritualizada é a exposta acima, durante a iniciação masculina. O número médio de *brotyrè* por criança no *Hetohoky* na aldeia de Fontoura em 1991 oscilava entre quatro e seis. Diversos Karajá me contaram, sérios, que seu número chegava a trinta, quarenta pessoas que adentravam a cada da pessoa e levavam, como formigas, todos seus mais preciosos objetos, deixando uma casa nua. O exagero evidente do número parece refletir o temor da excessiva oferta de aliados e sua demanda por presentes.

Só pessoas mais velhas que a criança podem ser seu *brotyrè*, ou seja “os que nasceram primeiro da barriga da avó”, traduzindo do Karajá. Sempre me enfatizaram que o *brotyrè* não pode ser da mesma geração da criança e que em caso algum poderão tratar-se por termos correspondentes aos diversos tipos de “primos” Karajá.

O *brotyrè* parece ser um discreto conselheiro das moças e dos rapazes durante o período das festas do primeiro sangue e da iniciação dos rapazes. No caso masculino, permanecem a seu lado, conversando baixinho e “supervisionando” sua relação com outros homens do *ijoi*, intervindo quando necessário, principalmente em caso de brincadeiras pesadas de caráter sexual (simulação de cópulas, etc).

A festa de iniciação feminina faz-se basicamente através da presença dos *brotyrè* e oferece um exemplo da rígida ritualização que marca sua manifestação. A seguir alguns de seus pontos que mais nos interessam, segundo uma descrição que me foi dada na aldeia Karajá de São Domingos em 1990: três ou quatro dias depois do primeiro sangue da menina, estende-se uma esteira em frente á sua casa, onde deposita-se mel com água e mandioca e peixe assado. Os *brotyrè* sentam-se ao lado da menina na esteira, dão conselhos e passam mel em seus lábios

para que não fique brava. Os *brotyrè*, no entanto, não comem junto com a menina. É a sua mãe quem vai levar a comida à mulher do tio, dizendo-lhe:

-*ilana tamy tabrotyrèra*

(O tio materno (MB, no caso) "brotirèzou" para a criança)

Quando termina a festa na esteira, com oferecimento de alimentos para boa parte da parentela reunida, a mãe da menina percorre as casas próximas perguntando o que as pessoas vão querer pelo vínculo estabelecido. Os Karajá distinguem dois tipos de vínculos que se estabelecem durante o consumo e doação de alimentos nessas ocasiões. O primeiro, que impõe um vínculo que acredito com responsabilidades mais leves, e dádivas menores, se faz com os que comem junto com a criança. A esses a mãe da menina pergunta:

-*Waesoru, anomybo kōwanobo tabrotyrè?*

(Meu primo mais novo, o que você vai querer por ter se "brotirezado"?)

Em seguida, a pessoa menciona os bens que deseja.

O segundo caso é um *brotyrè* mais sério, que se estabelece com os que comeram antes da pessoa que recebe o *brotyrè*, no caso uma menina. Aqui, o *brotyrè* diz à mãe da criança:

- *Iko arirosikre*

(eu vou comer na frente/antes da criança)

E depois de comer a mãe lhe pergunta:

- *Anoitxe desiwokunymy dehokunãñãta?*

(Como é que você está pensando (a respeito de terem se "brotirezado" e das doações?))

Essa segunda relação de *brotyrè* parece ser mais formal e imposta por uma pessoa que tem "moral" e distância social para isso, seja um primo mais velho ou um dos avôs e avós da criança.

Esses "tios" bilaterais de onde saem comumente os *brotyrè* são geralmente "primos" dos pais da criança. Ao me enumerarem os *brotyrè* de seus filhos eu obtinha longas listas onde apareciam os "primos mais novos", *waesoru* (meu primo mais novo), *wanymy* (mais velho), *waixi* (prima mais velha que ego masculino), *wahi* (prima mais nova), *lery* (ego masculino para primas) e assim por diante...

Todas as pessoas lembram com carinho os seus *brotyrè* do tempo em que se tornaram moças e rapazes. São geralmente avôs e avós, com predominância dessas últimas e dos irmãos mais novos e mais velhos dos pais, com predominância das irmãs do pai e da mãe.

Mas os *brotyrè* não são sempre passivos. As mulheres *brotyrè* são especialmente ativas, ridicularizando com imitações cômicas, os jovens que dançam *aõniaõni* durante o *Hetohoky*. Vingam-se antecipadamente, daqueles que as atacam

durante a noite que acompanharão os meninos à Casa Grande. Existe inegavelmente, apesar dos *brotyrè* não serem exclusivamente compostos por mulheres, um clima de mulheres (*brotyrè*) X homens (*ijoi*) nas suas manifestações. Os homens atacam sexualmente a aldeia. Os *brotyrè*, homens e mulheres, são os que se dispõem a desafiá-los para fazer com que um dos seus passe ao mundo masculino.

Resta dizer que a importância dos *brotyrè* como grupo solidário às crianças sempre me pareceu maior entre os Karajá que entre os Javaé. Não só aparecem mais freqüentemente durante seus rituais como o estabelecimento do vínculo implica em retribuições expressivas.

Os *brotyrè* são aliados das crianças contra seres cosmológicos trazidos pelos *ijoi*. Nesse sentido aparecem como gente “da aldeia” em oposição aos homens do *ijoi*, que ameaçam a criança enquanto não completa a passagem para sua nova condição. Assim, boa parte da parentela da criança, comportam-se como seus mais preciosos defensores, fazendo com seus corpos um escudo ao seu redor e propiciando-lhe condições de avançar mais uma etapa da vida.

6.2. Outro defensor, o *hàtydàkydu*

Durante a fase final dos ritos de iniciação masculina do *Hetohoky*, os meninos e seus *brotyrè* sofrem o assédio dos *worosy* (mortos) das aldeias vizinhas, representados pelos seus descendentes vivos. Para defendê-los, os *worosy* do lugar tem que manter em pé uma frágil barreira de paus, através dos quais os “de fora” tentam forcejar e atravessar. Se conseguem, açoitam com espinho de tucum aos iniciandos e aos seus *brotyrè*. Essa disputa se chama *tòòsomo* (“miniatura do *tòò*”). Dentre os mortos “locais” alguns se destacam pela habilidade na defesa dos iniciandos e bloqueio dos adversários. Esses são chamados *hàtydàkydu*, termo que não consegui traduzir, mas que compreende os que se destacam nessa e noutras modalidades de enfrentamentos com os *worosy* “de fora”. *Hàtydàkydu* é sempre o defensor da aldeia que recebe, em oposição aos *worosy* “de fora”.

Também na disputa do *tòòhoky* (“o grande *tòò*”) para manter um alto tronco em pé contra os esforços dos visitantes que tentam derrubá-lo destacam-se os *hàtydàkydu*. A derrubada do *tòò* é motivo de vergonha e sinal da perda da força e da vitalidade por parte da aldeia derrotada.

Os *hàtydàkydu* são, em resumo, os mais hábeis componentes dos *worosy* locais, os que se destacam na defesa da aldeia em geral, e dos iniciandos em particular, contra os *worosy* de fora. Apesar de serem enfrentamentos cerimoniais, nem por isso deixam de representar graves riscos para os envolvidos. Durante o *tòòsomo* são comuns desmaios e durante o *tòòhoky*, empurrões, inícios de brigas, cotoveladas dão um clima de violência controlada.

De maneira diferente do *brotyrè*, através dos quais se mobiliza a parentela de ambos os sexos em defesa dos iniciandos em oposição ao *ijoi* da aldeia, os *hàtydàkydu* incluem a totalidade dos homens da aldeia, compreendidos como *worosy*, na defesa dos iniciandos contra os *worosy* “de fora”. Não existe, como no caso dos *brotyrè*, uma ligação individualizada entre os *hàtydàkydu* e os iniciandos.

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Cosmologia e Sociedade Karajá

ANDRÉ AMARAL DE TORAL

2

Rio de Janeiro

1992

7.1 Formação do cosmos Karajá:

Os Karajá viviam nas profundezas, muito abaixo da região que hoje habitam, juntamente com outros povos. Lá eles eram imortais, lá não havia problemas de alimentação.

A superfície de terra, para a qual parte deles saiu, através de buracos, já se encontrava em grande parte formada por *Nysiwè* (ou *Kanysiwè* no dizer das mulheres, que é sua forma mais comum) ou, como também dizem os Javaé, *Tanysiwè* (ou *Ijawehè*), que poderia ser chamado de o herói criador dos povos de língua Karajá. *Kanysiwè*, no entanto, é apenas uma das muitas formas assumidas por *Xiburè*, esta sim a entidade geradora de quase tudo que existe na superfície da terra e em outros planos cosmológicos que veremos adiante. A saída para a superfície se deu depois que *Kanysiwè* conseguiu do urubu-rei (*rararèsa*) a luz do sol.

Diversos povos saíram debaixo da terra. Entre eles os *Werè*, os *Kuatynekehè*, os *Besohoni*, os *Kalatina*, os Karajá e os Javaé. Cada um deles saiu em um lugar distinto.

Os Javaé saíram próximos à atual aldeia de *Kanoano*. Os Karajá na sua maioria saíram para a superfície num local no Araguaia chamado, significativamente, de *Inysèdyna*, “lugar de onde veio a mãe da gente”, próximo à ponta norte da Ilha do Bananal e à atual aldeia de Macaúba. Outros Karajá, ainda, saíram em outros locais ao longo desse mesmo rio.

O local por onde saíram para a superfície, no caso Javaé, é o mesmo onde hoje habita a maioria de sua população. No caso Karajá, o local por onde saíram da terra representa um ponto, tido de forma unânime como original da dispersão da maior parte de sua população; a mesma população cuja maioria encontra-se hoje reunida a montante, na região mediana da Ilha. A região norte da Ilha tem sua topografia marcada pelos acontecimentos ligados à gênese dos Karajá. Próximo à aldeia de *Itxalá*, na foz do Tapirapé, está também o morro que serviu de abrigo para os Karajá no mito do dilúvio. De qualquer forma, os Karajá reconhecem que, uma vez saídos das profundezas, iniciaram um movimento rumo sul, subindo o Araguaia, *ibòò-ò* (em direção ao alto), conquistando-os aos *Werè*, como vimos atrás.

Uma vez na superfície da terra, conviveram, homens, *Kanysiwè* e *Xiburè* por um curto período de tempo. Os homens resolveram fazer representações dos que ficaram embaixo e de outros seres celestes. Chamaram-nos *ijasò* e decidiram também que as mulheres não entrariam no *ijasòheto*, a casa que serviria para abrigá-los enquanto estivessem na aldeia. Existem, além desses, uma série de *ijasò* que sempre viveram no céu.

Por uma série de incorreções cometidas pelos Karajá no relacionamento com os *ijasò*, com os mortos e com *Xiburè*, foram sendo progressivamente abandonados por este último e outros seres que passaram a viver em diversos planos cosmológicos celestes.

De acordo com esse movimento das coisas, o cosmos Karajá se constitui por:

- uma região conhecida como *Berhatxi webarò lara* (“as profundezas por detrás das águas”) onde viviam e onde vivem os *inyroko* (“o resto de *iny*”, gente que fala Karajá), ou os *ijasò*.

- a terra em que vivem os Karajá, *wasureny* (“a terra de nós todos”).

- três planos celestes: o mais próximo é o *biurawetyky* (“o espaço onde estão as nuvens”, o “céu”); acima desse nível passa a lua e só então atinge-se o segundo nível: o “lugar” de *Kanysiwè (Kanysiwèisy)*; acima desses planos, lá onde estão as estrelas, está o “lugar onde vive *Xiburè*”, *Xiburèisy*.

Referindo-se aos diversos planos cosmológicos, muitas vezes os Karajá se auto-designam como *ityamahãdu* (“o pessoal do meio/metade”), referindo-se à sua posição mediana entre o plano das profundezas e os três planos celestes.

O “caminho por onde vai o sol”, *txury-ò*, descreve um círculo ao redor desses cinco níveis. Passa pouco acima de *Xiburè taihyre* e desce até passar por *Berhatxi*, nas profundezas. Lá, o sol surge do lado oeste e desaparece do lado leste, que é por onde surge aqui na superfície. Por isso, quando é dia aqui na superfície, é noite nas profundezas e vice-versa.

Os termos que usam para designar o poente e o nascente, “a margem onde o sol entra” (*txurotena weribi*) e a “margem de onde o sol sai” (*txuolana weribi*) parece assinalar que a superfície da terra (*wasureny*) é limitada a oeste e a leste por algo semelhante a dois rios. É algo em todo caso diferente de “terra” (*suu*), e que dá a idéia de limitá-la. Nesse sentido, é muito interessante a afirmação do Dr. William Lipkind de que os Karajá vêem seu território como uma ilha, formada por uma grande confluência de rios dos quais o Araguaia é o central (1948, 249).

Além dos participantes da gênese do cosmos, o mundo Karajá é habitado por um grande número de personagens mais ou menos fantásticos, os *aõni* e outros seres que os Karajá distinguem como habitantes do céu (*biuludu*), da terra (*suuludu*) e da água (*beeludu*). Grande parte desses seres, principalmente os celestes, semelhantes aos pássaros que voam ou diversos *ijasò*, são “pessoal” do *Xiburè*, *imahãdu*, ou “criação dele”, *inohõ*, ou seja, são suas “extensões”, seres animados por *Xiburè*. São formas diferentes que *Xiburè* assume; todas elas “são” *Xiburè*.

Grande parte ou a totalidade dos animais valorizados pelos Karajá e que existem aqui na terra são, por outro lado, pertences ou parte dos *ijasò*, que vivem nas profundezas.

Os mortos, *worosy*, vivem no mesmo plano que os vivos, e passam grande parte de seu tempo próximos aos seus parentes, acompanhando-os quando se deslocam e praticamente junto com o *ijoi*, visitando assiduamente o *Hetokrè* e atuando como “grupo de trabalho” na representação cerimonial dos *ijasò*. Já os *hàri* mortos, como veremos adiante, vivem em uma aldeia celeste.

O deslocamento em direção ao alto ou para cima (*ibòò-ò*) parece marcar tanto o processo de gênese como o de instalação dos Karajá na superfície. Inicia-se com sua saída para a terra e continua posteriormente quando parte da população dirige-se para o alto curso do rio, desalojando seus antigos moradores.

A situação dos Karajá poderia ser descrita como um movimento ascendente interrompido. Saíram de um inframundo para a superfície da terra e aqui ficaram. Os criadores da terra, no entanto deixaram-nos em seguida, dirigindo-se para suas moradas celestes, para o alto. Apesar dessa situação, os Karajá não se sentem de forma alguma isolados em sua existência aqui na superfície da terra. Os *ijasò*, além de serem recebidos nas aldeias durante a maior parte do ano, são freqüentemente vistos saindo da água por homens e mulheres. Pescadores e caçadores encontram-se com seres fantásticos no isolamento da mata ou do rio. Grande parte dos homens de qualquer aldeia sabe manipular parte diminuta dos princípios através dos quais *Xiburè* interfere no cosmos. Todo jovem Karajá e Javaé, durante sua iniciação, convive e interage com diversas categorias de seres cosmológicos, aprendendo formalmente as técnicas de embates que lhe permitirão defender-se e visitar diferentes planos cosmológicos.

Todo homem Karajá e Javaé é tido, e acredita ser, como um xamã em potencial. Essa qualidade é condição de sobrevivência num mundo habitado por seres de diversas procedências cosmológicas, que mudam permanentemente de aparência e formas, influenciando-se uns nos outros. Os *hàri*, xamãs, são os mestres na manipulação dessas capacidades transformacionais, viajantes do cosmo e capazes de alterar o comportamento das pessoas, protegê-las ou atacá-las. Auxiliados por *aõni* e por outros *hàri* celestes, são capazes de visitar diversos planos cosmológicos onde aprendem com seus habitantes. Os grandes *hàri* têm um destino diferente dos Karajá comuns. Eles “conhecem” quando vão morrer e depois que efetivamente morrem aqui na terra continuam a viver com fartura num nível celeste. Ali permanecem, visitando os vivos e especialmente os *hàri*, até que desejem novamente retornar a esse mundo “entrando” em uma criança.

O *hàri* realiza e completa o movimento ascendente iniciado pelos Karajá quando saíram das profundezas. Através da iniciação masculina, manifesta-se também essa expectativa de que todo homem Karajá seja capaz de continuar o movimento ascensional.

Embora os únicos homens que rotineiramente fazem a interligação entre os diversos planos cosmológicos sejam os *hàri*, os Karajá vêem como normal a circulação e a interação com diversos seres desses planos. Uma aldeia recebe

costumeiramente uma quantidade muito grande de diversos desses seres. Com eles estabelecerão diversos tipos de relações, particularizadas ou coletivas, positivas ou negativas para a comunidade.

A seguir veremos como é a concepção que permite uma tal “fluidez” cosmológica; depois, como são cada um desses planos cosmológicos, seus habitantes e suas relações com os Karajá.

7.2. De como as coisas existem sob muitas formas

Cada um dos personagens cosmológicos Karajá é visto como um conjunto peculiar, individual, de traços que determinariam uma personalidade básica, com comportamento previsível ou estimado. Os Karajá associam, com bastante liberdade, esses “conjuntos de comportamentos” a diversas formas, a diversos “estados” de existência. Alguns personagens, no entanto, costumam aparecer mais sob determinadas formas que em outras. De todas as maneiras, o mundo Karajá é concebido como sendo habitado por seres que costumam mudar de “estado”, aparecendo sob diversas formas, cada uma delas com características próprias. Ou seja, um ser que aparece na gênese do mundo como personagem mítico pode aparecer também como *ijasò*. Cada um desses “estados” representam papéis em que esses seres se manifestam. Existem “estados” benignos, como os *ijasò*, associados com consumo de comida, cantos, alegria social. Existem estados que podem ser benignos ou malignos dependendo da forma pela qual se relaciona com eles, como os *aõni*. Assim, para saber com que se está falando ou ao que se refere, é necessário saber primeiro quem é, e, depois, em que estado se manifesta.

Para exemplificar, abaixo mostro os seguintes pósfixos que, agregados à partícula Krè-, dão origem a diferentes “estados”, ou manifestações de um mesmo ser:

-hàri

-Ø (pássaro Martim-pescador)

Krè-

- aõni

-ijasò

-uni

O *Krehàri* designa um xamã da espécie Martim-pescador; *Kre* designa somente o pássaro Martim pescador; *Kre aõni* compreende a idéia de um coletivo de “bichos” protetores, na tradução Karajá, representados por homens que dançam aos pares sem máscaras, com algumas características do animal *Krè*; *Krè ijasò*, como diz o nome, é sua representação enquanto *ijasò*, através de um par de máscaras; *Krè uni* é o “espírito”, “alma” desse personagem. Até compreender que um ser não era

definitivamente associado com uma só forma de representação, eu vivia assombrado com a confusão de dados e nomes e assaltado por dúvidas do tipo: “mas esse aqui é *ijasò* ou um personagem mitológico?”

De acordo com isso, consideram que o mundo se compõe de seres que praticam costumeiramente a “excorporação”, quando a “alma” deixa o corpo e se torna sobrenatural, e a “incorporação” (Baldus: 1970, 391-2), quando, no caso Karajá e Javaé, um agente do Além toma conta da “alma” e do corpo daquele que sofre a ação. À “incorporação” muitas vezes me refiro como “possessão”, pois creio que corresponde á idéia Karajá e Javaé. Essas diferentes modalidades de ligação da alma de um dado ser com o agente do Além são conhecidas e praticadas pelos *hàri*, os xamã desses grupos, que assim fazem parte dessa fluidez do cosmos. Espera-se que todo homem saiba lidar ou dominar parte desse conhecimento. Com efeito, num mundo assim concebido, saber lidar com essa fluidez é uma necessidade de todo homem Karajá, para garantir sua segurança e de sua família.

O mundo é como um caldo espesso, onde circulam seres, dos cinco níveis cosmológicos; sob muitas formas, influenciam-se uns aos outros, introduzindo em seus corpos ou adotando seu comportamento. Para entendermos como se dão essas mudanças na constituição dos seres cosmológicos, é necessário algumas noções de como opera essa “mecânica” do devir.

A maioria dos seres se compõe de *tyytyby*, traduzido como “espírito” pelos Karajá, e de *tyky*, o “couro”. Os animais podem ter somente uni que é um tipo rústico, bravo de existência do *tyytyby*, também partilhado pelos humanos. A palavra *tyytyby* ou *tykytyby* no dizer das mulheres e dos Javaé, se compõe por dois substantivos agregados. O primeiro, *tyy*, significa “pele”, “roupa”, invólucro corporal de forma geral; *tyby* significa “pai” ou “velho”. *Tyytyby* poderia ser traduzido literalmente como “roupa/pele velha” ou ainda “pai da pele”. Os Karajá não aceitam nenhuma das duas traduções. *Tyytyby* parece dizer respeito, simplesmente, a algo que vai além de uma pele ou da existência num corpo concreto. Algo, em todo caso, ancestral, superior, gerador de diferentes peles.

O corpo, *tyky*, é o abrigo, o invólucro com o qual o *tyytyby* se relacionará e que afetará suas ações.

Alguns seres, especialmente os celestes, existem apenas como *tyytyby*; outros, ainda, tornam-se *tyytyby* para realizar suas viagens e explorações. Os *tyytyby* dos humanos andam nus, viajam muito, escutam longe. Os *tyytyby* podem ser dos mortos ou dos espíritos que viajam, como os *hàri*. *Tyytyby* é algo imaterial, com consistência como a do vento. No seu meio enxergam-se uns aos outros sob luz difusa, como a da lua.

Depois que deixam de existir sobre a superfície da terra, o *tyytyby* das pessoas comuns passa a existir como uni, se sofrer morte violenta ou *worosy*, se sofrer morte considerada normal, ou seja, causada por um malefício. *Uni* e *worosy* são os nomes dos coletivos formados pelas comunidades de mortos, diferenciadas

segundo seus locais de origem. Já os *hàri*, depois de sua morte, passam a viver nos níveis celestes, levando consigo eventualmente alguns parentes seus.

O *tytytyby* do *hàri* pode ser chamado especificamente de *kunityby* ou de *unityby*, “espírito/alma velho/antigo”. Dá a idéia de um *tytytyby* agressivo e mais antigo em relação aos demais. Aproxima-se aos uni de animais. Os *hàri* comumente introduzem o *tytytyby* das pessoas que morreram em mulheres grávidas ou em crianças, fazendo-os renascer sob outras formas. O *tytytyby*, enquanto mortos na superfície da terra, levam uma vida de privações, comendo porcarias, com frio e com saudades de seus parentes que continuam a viver. Os mortos levam uma existência cercada de perigos, representado pelos outros mortos, pelos uni e por outros seres. É um estado de existência a ser evitado. Para tanto deve-se associar a um *hàri* ou adquirir seus conhecimentos. Os *hàri*, que trocam sistematicamente de corpos para aparecerem jovens novamente, constituiriam o paradigma dessa possibilidade de se existir sob muitas formas.

A vida de um Karajá consiste na existência de seu *tytytyby* sob diversas formas, como o desenvolver de um ciclo. A tentativa de se escapar desse destino de “morto comum” faz com que esse ciclo de existências se oriente para o alto. Para se ter uma vida melhor depois da morte é necessário um conhecimento xamânico de alto nível. Talvez por isso a existência como *worosy* é o destino da grande maioria dos Karajá e Javaé. Apenas os *grandes hàri*, que se transportam com seu próprio corpo para o último nível celeste, a terra do *Xiburè*, alcançariam condições ideais de vida.

A idéia de “espíritos”, *tytytyby*, de diversas origens introduzindo-se ou transformando-se uns nos outros de forma a aumentar sua eficácia é a prática habitual de contato dos seres de todos os níveis celestes. A arena de luta são os corpos, *tyky*, que podem muitas vezes sucumbir nesses embates violentos.

São comuns também narrativas onde os personagens mudam de estado, transformando-se em “*tytytyby*” ou “*tytytybynizando-se*”, *ritytytybynymy*, “tornando-se espírito”.

A idéia de que o corpo é uma “casca” ocupada por diversos *tytytyby* se manifesta em frases do tipo:

-*ljanaoturalòre ityywomy*, “*ljanaotu* entrou no interior do corpo dele” (onde *ralòre*=entrou, *i-dele/tyy*=corpo/*wo*=interior/*my*=para, propósito);

-*Hàri ralòre tyrehe tywomy*, “o *hàri* entrou no interior do corpo do morcego”;

-*Aky arasynykremy, deary Kreni*, “eu, o *aõni* Martim pescador vou viver em você” (no caso, um *aõni* declarando que permaneceria para sempre junto com um *hàri*);

-*Awo-ò arunykremy*, “eu vou sentar dentro de você” (idem)

Ao se instalar no interior do corpo, *tyy*, o *tyytyby* chegante domina o do antigo ocupante, suspendendo-o do comando das ações. Adquire, no entanto, uma série de características do antigo inquilino. Ele é o senhor daquele corpo, mas é um senhor que compartilha os hábitos, qualidades e perigos que parecem atributos inatos, que iriam junto com a pele. Outras vezes o espírito anulado parece ter sido somado ao do chegante, dando origem a um terceiro ser, que combinaria atributos de um e de outro.

Como um disfarce mal ajustado às medidas no novo ocupante, o corpo permite a visão de quem está no seu interior, desde que se observe com cuidado. O olho, segundo os Karajá, faz parte daquele que está no interior do corpo. Por isso, através do olho, pode descobrir quem está no seu interior dos seres. Reparar no que o olho revela é uma atitude costumeira dos Karajá. Alguns exemplos disso:

- (1) Num relato mítico, os *ljanaotu*, sob a forma de patos, sobrevoavam dois irmãos que maltratavam seu avô. Os observados notaram que se tratava de *ljanaotu* e não de patos comuns pelos seus olhos:

-“Atenção! Talvez esses patos sejam os *ljanaotu* porque o olho de pato é branco!”
 -“*Uri! Beteheinihe ljanaotu bohokõ aõbo ratxir enyneri, irue urareri mahõmo* (Txuoe Javaé, *ljanaotu ljyy- Estória de ljanaotu*, 2ª. Parte, anexo).

- (2) Num relato sobre sua primeira experiência xamânica, o respeitado *hàri* Maloare de Santa Isabel, diz que notou que os pirarucus que pescava não eram apenas peixes pela observação do branco de seus olhos (**Relato de Maloare Karajá**, anexo).

- (3) Numa demonstração de seus poderes, o *hàri* Javaé Waixa fez seus olhos ficarem impressionantemente redondos, saltados como o olho de *kotxuruku* (espécie de coruja). Espantado, o *hàri* Karajá que assistiu à transformação observa:

-“Waixa, você é *hàri* de verdade, eu vou ficar com medo de você!”- Waixa, *inatyhybohe hyrire, diãry alau aruberukre* (**Relato de Pedro ljetura Karajá**, 6ª. parte, anexo).

Apesar de levarem sua existência em diversos corpos os Karajá reconhecem como muito perigosa a possibilidade de que se prejudique o corpo em que vivem, fazendo-os emagrecer, perder substância até morrer. Nesse caso a pessoa seria remetida a uma forma de existência anterior, os *worosy* ou *uni*, o que não é desejável.

Apesar dessa fluidez de estados de existência, a “casca” que ocupamos na nossa existência terrena é, evidentemente, valorizada e ligada de maneira muito forte à pessoa. Os Karajá, inclusive, tem uma forma de lembrar da pessoa através da continuidade de outros que se parecem com ele. Se, por exemplo, morre uma

peessoa, sua mãe, achando que alguém da aldeia lhe lembra excepcionalmente o morto presenteia-o com uma panela. Passa a se referir a ele como *wesena* (aproximadamente “o lugar do igual”). Os parentes do morto passam a se referir a ele pelos termos de parentesco que usavam com o defunto, sendo correspondidos pelo *wesena*, que trata-os pelos termos correspondentes.

Essa “casca” é uma continuidade do *tyytyby* que a ocupa. Por ela chega-se ao seu inquilino. Tudo que sai do corpo está em ligação com o que existe dentro dele, com o *tyytyby*. Assim a urina, cabelo, fezes, o rastro na terra, as unhas, o cuspe etc são coisas poderosas para se entrar em contato com o *tyytyby* de seu proprietário. Podem ser utilizadas, por exemplo, para fazer um malefício.

Os *hàri* costumam trazer *aõni* violentos, através da manipulação de pequenas representações, introduzindo-os no seu corpo ou no de outras pessoas com diferentes finalidades. Quando recebe um *aõni* violento o *hàri*, com seu próprio corpo, pode operar atos dos quais não seria capaz, como tirar o fígado das pessoas e comer (**ver relato de Pedro Ijetura, 3ª parte**). Outras vezes o *hàri* introduz o seu *tyytyby* em diversos animais, servindo de suas formas e habilidades para conseguir seus fins.

Como no cosmos Karajá existe uma circulação contínua de seres dos seus cinco níveis (profundezas, superfície da terra e três níveis celestes) são comuns o uso de verbos como *rubehereri* (“descendo” do céu), *rotuori* (“subiu”, das profundezas para a terra), *rohonyre* (“saiu”, apareceu aqui na superfície) para se referir aos seus deslocamentos de seus habitantes).

Uma outra idéia importante na concepção dos habitantes do cosmo é a de sua pluralidade. Quando se refere a um determinado ser, a noção de que são muitos deles, um coletivo, está subentendida. Para permanecermos com o mesmo exemplo, todas as manifestações de *Kre* são plurais: “espécie” de xamã, espécie animal, espécie de *aõni*, espécie de *ijasò* e de suas “almas”. Esses coletivos seriam ainda compostos basicamente por representantes masculinos. De acordo com essa idéia, a representação de todos os habitantes do cosmo se faz através do coletivo de homens reunidos ou da idéia mínima a que pode corresponder uma “espécie”: dois indivíduos exatamente iguais. Não são “macho” e “fêmea”, não representam princípios opostos: são apenas iguais. A quase totalidade de suas representações mais comuns, de *ijasò* (através de máscaras) e de *aõni* (dançarinos sem máscaras de mãos dadas) se fazem sempre através de dois conjuntos de atuação absolutamente iguais. A soma de novos pares, cada um deles representando um ser específico, caracteriza uma reunião de *aõni* ou *ijasò*. Outros seres muito presentes, como os “mortos”, *worosy*, se fazem representar através do coletivo de homens da aldeia. Outros ainda, como os “espíritos de índio bravo”, se fazem representar por um grupo de rapazes em processo de iniciação.

A idéia de representação dual, no caso dos *ijasò* e *aõni*, acompanha essa noção de “coletivo” e também uma concepção diádica que marca o pensamento Karajá. Nessa sociedade, como veremos adiante, todos os aspectos da vida social de

seus membros estão ordenados segundo modelos diádicos (Maybury-Lewis: 1984, 375): homens (sagrado) X mulheres (profano), grupos de praça “do alto” X grupos de praça “de baixo”, etc. Nesse caso específico da representação de seres cosmológicos, o que se enfatiza, no entanto, não é a oposição, mas a co-atuação na caracterização de um só ser.

Isso não quer dizer que não existam personagens que sejam entendidas como individualidades não ligadas a nenhum coletivo e representadas também de forma individual. Conheço apenas poucos casos: o *Txureheni* Karajá, “o avô dos *ijasò*” e o seu, talvez correspondente Javaé, o *Djorobari*, senhor dos *ijasò*. O Lateni, que atua como protetor dos demais *ijasò*, é o outro ser que pode ser representado de forma individual. Todos esses seres têm um comportamento bastante “humanizado”, não se limitando a cantar e dançar de maneira idêntica. Interação com a aldeia em situações que podem causar riso ou medo. A idéia de dois deles seria considerada um absurdo: seriam dois procederes diversos.

8.1. Os *ijasò* em *Berhatxi*. O mundo das profundezas.

O mundo que existe sob a terra que conhecemos é basicamente o domínio dos *ijasò* (“o lugar onde vivem contemporaneamente”, *isyreny*). Este é chamado geralmente de *Berhatxi*, “as profundezas da água”) ou de forma mais extensa *Berhatxiwebarò*, “por trás das profundezas da água”; os Javaé chamam-no comumente de *Kanawebarò*, “por trás de *Kana*”, que parece ser um rio ou lago concreto, que não consegui localizar).

“Da mesma forma que os morcegos vivem dentro do tronco, os *ijasò* vivem dentro de uma pedra grande, bem lá no fundo. Não é na terra não”.

Esse trecho, que faz parte da melhor descrição dos domínios dos *ijasò* que conheço, me foi dado por um conhecido *hàri* de Fontoura. Seria aconselhável a leitura dessa descrição antes dessa que segue aqui (**relato de Pedro Ijetura, 2ª parte. Os domínios dos *ijasò***).

Berhatxi é formado por uma série de gigantescos buracos, interligados por túneis, localizados em baixo ou dentro de uma grande pedra. Lá não há terra, só pedra. Os *ijasò* vivem nesses buracos, em casas de pedra de grandes proporções. As descrições apontam para um lugar que os Karajá consideram mais bonito que impressionante. Em *Berhatxi* faz muito frio. Diversos Javaé (Warasi, Tarabehi) me garantiram expressamente que dentro de suas casas é “como uma geladeira”, com gelo nas paredes. Os *ijasò* são seres de clima frio, e dormem sobre o gelo.

Os *ijasò* vivem separados. Cada *ijasò* tem um lugar (*isy*) bem determinado onde vive juntamente com seu *ijoi* (que designa um grupo de homens, geralmente parentes, de um grupo local). Todos esses locais estão situados sob rios e lagos da bacia do Araguaia. Os *ijasò*, dessa forma, distribuem-se sob as águas do

território Karajá e Javaé, realizando, nesse plano cosmológico subterrâneo, uma ocupação paralela e simultânea.

Quando se refere a um *ijasò* determinado está se referindo a uma coletividade deles. Cada *ijasò*, como parte desse coletivo, se representa através de par de máscaras absolutamente iguais.

Diversos desses *ijasò* são “filhos” e “pais” de outros. Referem-se a essas relações parentais usando o mesmo princípio tecnonímico usado nas relações entre os Karajá que conhecemos. Assim os Javaé dizem que o *ljauhi ijasò*, por exemplo, é o *Waijetyby* (“pai do *Waije*” onde *tyby*=pai). O *Waije*, por sua vez é *iriorè* (*i*=dele/*riorè*=filho). No mundo dos *ijasò* não existem mulheres. Quando perguntados sobre a existência de crianças os Javaé respondem que os *ijasò* as escondem das vistas dos *hàri* que os visitam.

Dessa forma os Javaé exemplificam que sob a lagoa *Sohoky*, no interior da Ilha do Bananal, vivem o *ijasò ljauhi* e seu filho *Waije*; o *ijasò ljuahu* vive em *Awalohoky*, a montante de Kanoano; em *Orobidebo*, no rio Javaé a jusante de Kanoano e próximo ao local onde o criador de gado Antonio Maria tem seu rancho, vivem o *Ereni* e seu filho, um dos *ijasò* conhecidos como *Hairiri*; no rio Formoso, tributário do Javaés, vivem *Wauraurani* e seu filho *Oitxitamalu*; sob a lagoa *Arulalu*, á montante de Barreira do Pequi, um patrimônio de posseiros às margens do Javaés, vivem *Juahã* e seus filhos: o *Hawe ijaso* e *Woturi-hairiri*; um dos *ijasò* conhecidos como *Lateni* também é filho de *Juahã*, mas vive no rio Água Fria, tributário do Javaés, à montante de Kanoano, separado dos demais. O território Karajá e Javaé é também, em um outro plano, o território dos *ijasò*.

Quadro 20: Os *ijasò* habitantes das profundezas, *berahatxiludu ijaso*.

<i>Txureheni</i> (Karajá)	líder dos demais <i>ijasò</i>
<i>Hariybire</i>	espécie de peixe
<i>Hariri</i> (Fontoura, Santa Isabel)/ <i>Irahakaly</i> (Macaúba)	“cara grande”
<i>Ijareheni</i> (Kanoano)	
<i>Ijasòura</i>	“ <i>ijasò</i> branco”
<i>lobàse</i>	“o de rosto achatado”
<i>Iraburè</i>	
<i>Irurèrurè</i>	“o que tem corpo perfurado”
<i>Krèni</i> (Fontoura)	“martim pescador”
<i>Latenilyby</i>	“ <i>Lateni</i> preto”
<i>Tuhe</i>	
<i>Txauhi</i>	

Observação: estes são os “*ijasò* das profundezas” comuns aos Javaé e Karajá. Os que aparecem apenas num ou noutro grupo, ou possuem designações ou origens diferentes em cada aldeia tem um parêntese do lado que especifica a referência.

No lugar dos *ijasò* existe fartura daqueles que são considerados, pelos Karajá, como os alimentos nobres:

“Os *ijasò* são comedores de porco queixada (*ixy*), que são criados por eles (e lhes pertencem). Os *ijasò* criam-nos e às tartarugas (*kotuni*) também, do mesmo jeito que os *tori* fazem com o gado no lugar deles. Lá tem tartaruga, que é comida do *ijasò*, o queixada também é sua comida e lá também tem mel. Essas coisas deles existem lá no lugar deles” (**relato de Pedro Ijetura, 2ª parte**)

Esses animais e muitos outros valorizados pela excelência de suas carnes são ido (“seu alimento de carne”). Outros animais, fornecedores de matéria prima para

seus adornos, principalmente plumária, são referidos como *iraheto* (“o *raheto* (tipo de esplendor com penas)deles”):

“No lugar dos *ijasò*, o *ijoi* deles cria colhereiro, *warure* (esp.de jaburu), arara azul e papagaios que são (com os quais fazem) seus *raheto* (tipo de plumária). Eles é que são os verdadeiros donos desses animais. Os bichos que estão aqui (no lago) *Sohoky* são uma pequena parte dos que estão lá embaixo. Agora, hoje, estão lá no *Maorurè*. A turma toda de animais está lá em *Maorurè*” (idem, 2ª parte)

Os animais que se encontram na superfície são como amostras dos que existem, em quantidade inesgotável, junto com seus senhores nas profundezas. Por isso os Karajá dizem que quando eles desaparecem da superfície eles estão, na verdade, junto com os *ijasò*. Ijetura, acima, exemplificou com os animais que existem próximos ao lago *Sohoky*. Quando desaparecem daqui (devido às particularidades de seus ciclos migratórios) é “porque” retornaram a *Maorurè*, um dos locais nas profundezas onde são criados pelos *ijasò*. Os animais, então, vivem nesses dois planos, terrestre e subterrâneo. Um exemplo da íntima associação dos *ijasò* com seus “xerimbabos” é o desenho da máscara do *ijasò Lateni*, um “Y” invertido. É o mesmo que o tracajá, *kòtuni*, tem gravado no seu peito. Isso se dá porque o *Lateni* utiliza esse animal como travesseiro, e acabou por imprimir seu desenho nele. Adiante veremos que alguns *ijasò* podem também viver em planos celestes.

Esses animais, criados pelos *ijasò*, pertencem a eles. São designados *inohõ* (seus animais de estimação, criação, xerimbabos) e, portanto, *ihõrõ* (seus pertences). No entanto a maneira pela qual se referem a eles, “seu alimento de carne” ou “sua plumária”, permite intuir uma continuidade entre eles e os *ijasò*. *Inohõ* fazem parte de sua constituição e caracterização, são como que suas extensões. Adiante veremos como os *ijasò* vão liberando *inohõ* para a superfície para serem consumidos pelos Karajá.

A abundância de alimentos em *Berhatxi* se caracteriza por uma inesgotabilidade intrínseca: lá, por exemplo, pode-se comer mel durante todo um dia, extraindo-o de uma pequena cumbuca sem que se esgote o conteúdo. Quando os *ijasò* visitam a superfície trazem consigo essa disponibilidade perpétua de alimentos: comem o dia inteiro e a quantidade de alimento não se altera.

Os Karajá se referem aos *ijasò* de duas formas aparentemente contraditórias. Ora dizem que eles são como os Karajá, ora atribuem-lhes características extraordinárias.

Assim, embora os Karajá tenham saído desse mesmo plano subterrâneo e enfatizem que os *ijasò* são *inyroko*, “restos, remanescentes da gente” (*iny*=a gente, os que falam Karajá, auto-designação/*roko*=resto, o que sobrou) em tudo semelhantes aos atuais Karajá, acentuam também uma série de características dos *ijasò* que muito os diferencia deles mesmos. Os *ijasò* são comumente descritos como significativamente maiores ou muito menores que a estatura média dos Karajá. Sua estatura é maior ou menor, nunca igual, à dos Karajá. Sua pele é

clara e seu cabelo, grosso e encaracolado, cortado como uma delgada coroa ao redor do crânio.

Um *ijasò*, finalmente, é representado, aqui na superfície e nos relatos e cantos que descrevem-nos em *Berhatxi*, por um par de máscaras absolutamente iguais. Cada par de máscaras é, assim, um *ijasò*.

Os *ijasò*, em seus lugares, estão como que permanentemente adornados e mobilizados para cantarem e dançarem: sempre com faixas de palha de palmeiras atadas nos pulsos, cabeça, logo abaixo do joelho e decorados com uma faixa preta que lhes passa sobre os olhos, de uma orelha a outra. Para cantar e fazer festas os *ijasò* se paramentam com as máscaras e vestimentas que os distinguem e com as quais os Karajá os representam aqui na superfície. No mais os Karajá dizem que eles são muito parecidos com eles mesmos.

Em sua casa, os *ijasò* estão como que engessados em posições estabelecidas e hieráticas, prontos a serem visitados pelos *hàri* da superfície. Dispõem-se da seguinte maneira: na porta, o *ijasò Lateni*. Atrás dele, já no interior da casa, o *Txureheni*. Atrás desse, os demais *ijasò*, um ao lado do outro, numa hierarquização de posições encabeçada pelo *ijasò Ijareheni*. Todos eles olham para o oeste, o “lado de onde sai o sol” (*txuolonaweribi*), no seu mundo invertido das profundezas. Na representação fiel do *ijasòheto* que os Karajá constroem na superfície, as máscaras dos *ijasò* também devem ser dispostas de maneira a ficarem voltadas (olhando) para o oeste, o lado do nascente em *Berhatxi*.

Outras descrições apresentam a localização dos *ijasò* na sua casa subterrânea como uma réplica da distribuição de suas roupas e vestimentas na casa dos *ijasò* da aldeia. Estão, dessa forma, por trás de suas roupas, “capacetes” e demais adereços. Primeiro, vê-se suas vestimentas esticadas (*ityky*, “roupa, envólucro”) compostas por entrecascas de árvore ou palha atadas por uma corda que se enrola ao corpo; atrás delas, a parte superior, a “cabeça” (ira) do *ijasò* propriamente dito, decorados com faixas de palha e pintura corporal. Suas roupas como que constituem uma barreira entre o *hàri* visitante e ele. É dessa forma, diga-se de passagem, que se dispõem as máscaras e vestimentas dos *ijasò*, bem como os dançarinos em certos momentos rituais aqui na superfície. O *ijasòheto* (“casa dos *ijasò*”) da superfície é, ela mesma, uma representação da *ijasòheto* original. Ambas abrigam os mesmos seres, possuem o mesmo nome e, idealmente, dividem seu espaço interno da mesma forma.

Os *ijasò* costumam visitar-se uns aos outros, mesmo quando vivem longe, para cantar, contarem estórias e brincar, da mesma forma que os Karajá aqui da superfície participam uns das festas dos outros.

Os *ijasò* costumam também trazer alguns habitantes da superfície (os *hàri* Karajá) unicamente para “ver”. Uma vez lá os *hàri* aprendem como cantar e os representar, coisas que os farão conhecidos na superfície. Os *ijasò* chamam-nos

de *biuludu* (habitantes celestes), porque estão acima deles. Usam para se referir aos Karajá o mesmo termo que estes usam para os que vivem nos três planos acima deles próprios. Os *ijasò* anunciam que os *hàri* visitantes fazem parte de seus *ijoi*, ou seja, incluem-se no grupo de homens aparentados de sua comunidade.

Os *ijasò* das profundezas são também referidos como *beroludu*, “habitantes do rio”. Isso não quer dizer, no entanto, que eles são seres aquáticos ou que vivam em meio à água. Como vimos eles vivem sob a água e não na água. Todos os *hàri*, que os visitam, marcam em seus relatos que apesar do ambiente em *Berhatxi* ser muito frio, lá respira-se como aqui.

Os *ijasò* e *Berhatxi* são marcados por uma relação estreita com a água: quando os *hàri* trazem algum objeto das profundezas, exemplificaram com um pequeno maracá (*wèru*), ele vira água aqui na superfície. Da mesma forma, quando os *ijasò* visitam a superfície, reclamam de calor. Por baixo de onde dançam, pois que seus pés quase não tocam o chão, a água brota e assim por diante.

Essa sua ligação com a água e o fato de que quando “saem” para a superfície algumas vezes eles atravessam rios e lagos, fez com que fossem tidos como “seres aquáticos” por muitos estudiosos dos Karajá.

Além dos *ijasò*, diversos outros seres também vivem nas profundezas. Alguns deles, para ser mais exato, vivem entre o lugar dos *ijasò* e a superfície. Caracterizam-se por representar uma ameaça aos *hàri* que visitam as profundezas. De alguns tenho somente o nome e a informação de serem todos muito perigosos. Essa relação de seres parece se alterar consideravelmente dos Javaé para os Karajá e mesmo de aldeia a aldeia. A relação abaixo me foi dada por um *hàri* Karajá de Fontoura.

À medida, então, que os *hàri* vai descendo ao fundo vai se encontrando com os seguintes seres:

Seni

O *seni*, descrito como um “velho”, diz ao *hàri* que o encontra:

-*Itxerena aresekre hàri!* (olhe *hàri*, eu vou peidar)

Começa então a peidar ao mesmo tempo que avisa:

-*Ritxuihõkõ!* (não ria!)

peida muito, muito mesmo, e se o *hàri* rir, morre imediatamente.

Irurèrurè

Adversário mítico de *ljanaòtu* (ver **histórias de ljaonotu**, anexo). Tem o corpo perfurado por inúmeros buracos.

Wareni

Um *aõni*, categoria que veremos adiante, com um bico com uma ponta afiada como um facão que fura os *hàri* temerários.

Txureheni

Um “velho” (como expressão de idade) *ijasò*, que fica na frente dos demais e que os defende quando em contato com os Karajá em geral, *hári* ou não, na superfície da terra ou nas profundezas.

Krolahi

Ele convida o *hári*, a quem trata de *waritxorè*, “minha criança” ou “filho”, a entrar em sua casa. Depois tenta penetrar, com seu pênis, em diversos lugares do corpo do *hári*: na boca, na orelha, entre os dedos ou nas suas extremidades (onde a unha encontra a carne, no ânus - todos os pontos do corpo através dos quais as coisas entram e saem).

Sua fala é interessante:

-*Waritxorè manaralòkre, wadeke biwawokre!* (Minha criança, entre para cá, me dê seu lado de dentro/interior).

O *Krolahi* efetivamente copula com alguns *hári* (*tai hàri riwère*), mas não sei se eles morrem por isso. Depois, satisfeito, o *seni* agradece o *hári* e despede-o:

-*Txytoiteke, awimã, makre.* (obrigado, está bem agora, vai!)

O *Krolahi* é, portanto, nessa escala de profundidade, o ser que vive no seu ponto mais profundo.

Os Javaé afirmam que à porta da casa dos *ijasò* fica o *Wairehe*, um *aõni* que eventualmente corta o pescoço dos *hári* que tentam entrar na casa dos *ijasò*.

Por tudo isso os *ijasò* constituem uma comunidade singular, que vive em fartura contínua, formada por pessoas formidáveis, meio líquidas, permanentemente adornadas e mobilizadas para a realização de festas, especialistas em cantar e dançar. Nessa comunidade existe o *ijoi*, mas não existe sua contraparte social, o *ixyhãwa* (“o pessoal da aldeia”). A geração de novos *ijasò* se faz sem que sejam mencionadas mulheres. O mundo dos *ijasò* parece como que restrito às partes exclusivamente masculinas da sociedade Karajá: o *ijoi*, o cantar e o dançar e a vida cerimonial.

Apesar de ser habitado por mestres cantores folgazões, as descrições de *Berhatxi* mostram um lugar meio parado, de posições pré-estabelecidas, rigidamente hierarquizado e controlado. O quadro é o de um lugar com pouco movimento, gelado, quase imóvel na sua previsibilidade e que dá uma inelutável impressão de monotonia.

É também um lugar que os que vivem na superfície deixaram para trás (ou melhor, para baixo), um lugar onde vivem seus ascendentes, estável e consagrado pelo conhecimento geral que todos tem a seu respeito. Existe um certo conservadorismo na caracterização de *Berhatxi*, que se percebe através da rígida coincidência das versões que a descrevem.

De todos os níveis cosmológicos, certamente é o das profundezas o mais explorado pelos Karajá. Seres e coisas que vem de lá são marcadas por uma

certa benignidade para os Karajá. Os *hàri* que freqüentam as profundezas, os *Berहतxihàri*, apreendem coisas boas e trazem os *ijasò*, suas canções e sua comida para a comunidade. São os defensores da comunidade contra os *aõni*, *hàri* mortos e de diversos seres em que Xibure se transforma. Formalmente são os *ijasò* quem solicita a maior parte dos rituais e cerimônias Karajá como veremos adiante.

Já os seres e tudo o mais que vem dos níveis celestes apresentam perigosa ambivalência para os Karajá. Os *biuhàri*, os xamãs celestes, são tidos como poderosos e, por isso, *tebure* (bravos/valentes) e eventualmente extremamente perigosos para a comunidade.

8.2. As relações dos *ijasò* com a comunidade: os *ijasò Anaràky*, os ciclos de festa dos *ijasò*.

O “tempo dos *ijasò*”, *ijasò-u*, entre os Karajá é marcada por uma série de festividades distintas, as *ijasò anaràky*, que se distribuem por períodos que, juntos, duram praticamente um ano e que se inicia na chegada do verão. Refiro-me a esse conjunto de festividades como um ciclo, no sentido de uma série de fenômenos que se sucedem numa certa ordem prevista. Cada uma das partes desse ciclo é marcada pelo consumo diferenciado de diversos tipos de comida oferecidos por esses mesmos *ijasò*. Isso se liga à idéia, vista acima, que os seres dos quais os Karajá se alimentam são os *ijasò inohõ*, “animais de estimação/criações dos *ijasò*” e, portanto, *ihõro*, “seus pertences”. Esses alimentos são típicos de uma determinada estação do ano. A cada ciclo de *ijasò* corresponde, portanto, um ciclo verão e tempo das chuvas, com sua disponibilidade de alimentos característica.

Ao final de cada ciclo os *ijasò* voltam para seus lugares em *Berहतxi* e suas representações, as máscaras, são discretamente descartadas ou destruídas.

Cada ciclo, ou cada *ijasò-u* compõem-se de quatro partes, “quatro palavras” (*inaubiowa rybe*), como eles dizem, reconhecidas e praticamente iguais entre os Javaé e Karajá. São elas:

Quadro 21: "As festividades ligadas aos *ijasò*" (*Ijasò Anaraky*) Karajá e Javaé).

Karajá	Javaé	Período do ano:
<i>Idò riorè</i>	<i>Idò riorè</i>	março-
<i>Itàbò riorè</i>	<i>Imona riorè</i>	-junho
<i>Itàbòhòky</i>	<i>Imonahaky</i>	julho-
<i>Idòhòky</i>	<i>Idòhòky</i>	-novembro

Observações:

1. Traduzindo, seria:

“Sua pequena comida (de carne)”

“Seu pequeno doce”

“Seu grande doce”

“Sua grande comida (de carne)”

2. O “sua” refere-se ao “dono”, *wedu*, dos animais que serão consumidos: os *ijasò*.

3. *-Hòky*, *-haky* significa “grande”; *riorè*, “pequeno”.

O exemplo mais recorrente para ilustrar o tipo de comida ido é um prato, com esse nome, preparado na própria casca de tartaruga: um pirão feito com a gordura do animal, farinha e com pedaços de sua carne misturados. Isso porque os Karajá consideram a carne de tartaruga uma das melhores das que existem no rio. No entanto, pode-se consumir também diversos outros animais do rio e peixes. Todos esses alimentos (com carnes de diversas espécies) são considerados ido, “sua comida” (dos *ijasò*).

Itàbò, “seu doce”, é principalmente mel dos diversos tipos de abelhas. Inclui ainda o consumo de sucos de frutas sazonais do cerrado, atualmente adoçados com açúcar.

Imona, a designação Javaé, refere-se á bebida específica que é feita com mel. Consiste no acréscimo generoso de mel ao *calugi*, categoria de bebida que inclui diversos tipos de sopas frias ou quentes de diversas espécies vegetais como milho, arroz.

Dessa maneira, a primeira parte do ciclo, *ido riorè* ou *imona riorè*, corresponde ao período imediatamente seguinte ao das chuvas, que terminam em meados de março. O rio encontra-se em seu nível estacionário, denominado *behetxi*. Já se

pesca mais que em comparação com o período das chuvas, mas os resultados ainda deixam a desejar. É o tempo de pouco peixe.

Itàbò riorè, na seqüência, é o início do verão, tempo onde já se avistam as primeiras praias, o que dá o nome à estação (*wyra tymyra bede-u*, tempo das praias novas). Já se coleta algum mel, mas em quantidades reduzidas. Pode ir até final de junho.

Itàbohoky ou *imonahaky*, marca o início pleno do verão, *wyra bede-u*, o tempo das praias. Como diz o nome dessa parte do ciclo, caracteriza-se por um grande consumo de mel. O ideal é que nessa fase o *ijasò* beba tanto *calugi* com mel que chegue a ficar tonto, quase caindo.

Idòhòky, também no verão, é o tempo da captura da tartaruga e do tracajá e da coleta de seus ovos na praia; é também o tempo especialmente adequado para a pesca, com anzol, flecha ou arpão em diversos pontos dos rios e lagos da bacia do Araguaia. Como esse rio é excepcionalmente piscoso, mormente nessa estação, compreende-se facilmente que as festividades do período caracterizem-se pelo consumo de carne de animais do rio.

Dessa maneira o “tempo dos *ijasò*” é marcado por uma série de cerimônias diferentes, onde se come a “sua” comida e canta-se “suas” canções, sempre com a intervenção de suas representações, ou segundo o que os Karajá querem que suas mulheres e crianças pensem, dos próprios *ijasò* em pessoa. Corresponde, no ciclo sazonal, à chegada até o desenvolvimento pleno do verão. É, segundo os Karajá, a melhor estação do ano, tempo de praias, de muito peixe, de cantar, dançar e comer juntos, de alegria social por excelência.

Do início da chuva até seu final (novembro a março), as festividades ligadas aos *ijasò*, *ijasò anaràky*, vão perdendo sua importância. Vão sendo progressivamente suplantadas pelas ligadas à recepção dos diversos *aõni* e outros seres, os “habitantes do interior da Casa Grande”, *hetohoky woludu*. Vão compondo um elenco de personagens que se completa no ápice das chuvas, fevereiro/março, a época da festa.

Mesmo durante a maior parte dessa festa os *ijasò* ainda aparecem costumeiramente para dançar e comer na aldeia. Encerradas ou diminuída a frequência das cerimônias ligadas à Casa Grande, os *ijasò* voltam a aparecer com mais frequência. Rigorosamente falando os *ijasò* visitam a aldeia durante todo o ano. Varia apenas a frequência, maior durante as festividades que lhes são consagradas no ciclo descrito acima.

O aparecimento dos *ijasò* aqui na terra se faz possível por uma série de processos. Eles podem eventualmente ser “pegos”, quase capturados, por homens que os vêem saindo da água ou dançando nas praias. Os Karajá dizem, por exemplo, “os homens pegaram os *ijasò*” (*hãbu mahãdu ijasò rimymyhyre*, onde *rimymyhyre*=pegar). Apesar de serem “pegos” os *ijasò* comparecem

prazerosamente às suas aldeias, cantando e dançando e providenciando sua comida para a comunidade, fazendo-a aparecer na forma de animais comestíveis ou tornando o alimento inesgotável.

Os *ijasò* podem, também, “pegar” um *hàri* aqui da superfície, levá-lo ao seu plano cosmológico. Na sua volta, o *hàri* trará a forma de representá-los, seu modo de dançar e cantar e, regularmente, apresentará uma série de cerimônias pedidas pelos *ijasò*.

De qualquer forma os Karajá distinguem aparecimentos ordinários dos *ijasò*, quando eles são representados pela comunidade, das aparições dos *ijasò*, em “pessoa”. Nessas últimas ocasiões eles aparecem instantaneamente e de forma maravilhosa, na aldeia, convocados pelo *hàri* ou porque decidiram vir por sua própria vontade. Essas aparições constituem eventos notáveis, mas contraditórios em diversas aldeias, segundo os Karajá. Isso, que pode parecer algo extraordinário para nós tori, para os Karajá é algo natural. Em quase todas as aldeias registram-se aparições desse tipo. Homens e mulheres Karajá encontram-se com *ijasò* em diversos locais. O contato com os *ijasò* é considerado perigoso se não for conduzido de maneira adequada. Quando é feito por mulheres pode causar problemas e mortes.

Os últimos contatos de que tenho notícia entre os Karajá ocorreram em dezembro de 1990 quando dois pescadores de Fontoura viram um par deles dançando sobre as águas de um lago próximo a essa aldeia mas na margem matogrossense do Araguaia. Apavorado um dos pescadores declinou da proposta do outro para que tentassem capturá-los e levá-los à aldeia. Ainda em Fontoura, nos anos 70 um par deles apareceu dançando no porto da aldeia e todos os que os viram (entre eles o velho Karovina) fugiram à sua visão. Depois irrompeu na aldeia uma forte diarreia, com algumas mortes. Também nos anos 70, dessa vez na aldeia de macaúba, duas mulheres, uma delas de nome Hatxiu (ainda viva) que estavam pescando tartarugas num lago começaram a escutar músicas do *ijasò ljaraheni* e, posteriormente, a enxergar a ponta de pena de arara da parte superior da máscara saindo da água. Apavoradas cortaram as linhas e fugiram. O *ijasò* continuou a sair até ficar com água pela cintura. As mulheres ficaram especialmente impressionadas com seu braço, grande e branco. No outro dia a mãe de uma das mulheres morreu. Muitas vezes, como nesse último caso, o aparecimento dos *ijasò* é atribuído aos *hàri* para a consecução de seus desígnios particulares.

Em tempos antigos, segundo os Karajá, era comum a captura de *ijasò* que eram assim trazidos para a aldeia.

A forma de ligação mais comum hoje em dia, no entanto, dos *ijasò* com a aldeia é a que se faz através do *hàri* ou através da intervenção do *ijoi* da aldeia.

O *hàri* “traz/chama” os *ijasò*, das profundezas, para a superfície: *hàri ijasò didymhyde bede raworibi*. Essa relação através do *hàri* é chamada *hàri rutona*

(onde- *rutona*=”pensamento, planejamento de *hàri*” relativos aos *ijasò*). Dá a idéia de uma relação mais próxima com o *ijasò*, graças ao *hàri*, e a existência de uma elaborada série de cerimônias e rituais solicitados por este primeiro. A “entrega” ou “doação” dos *ijasò* feita pelos *hàri* ao povo da aldeia é assim chamada de *hàri rarutonamyhyre*. O *harirutona* é também chamado de *ijasò riòwòrunymyhyre* ou “a vinda dos *ijasò* através de *òwòru*”, onde *òwòru* (magia/feitiço/meios próprios dos *hàri*) aparece verbalizado pela partícula *-ny-*.

O *hàri* visita os *ijasò* através da ajuda deles próprios, dos *aõni* com os quais mantém uma relação mais estreita, dos *hàri* mortos ou através de seus próprios meios. Cada *hàri* é dito “dono”, *wedu*, de um ou mais *ijasò* específico com os quais mantém relações mais “próximas”. Quanto mais *ijasò* represente, mais conceituado o *hàri*.

A segunda forma de se trazer os *ijasò* para a aldeia, através do *ijoi*, é chamada de *ijasòròte*, a “entrada dos *ijasò* na aldeia” (onde o radical verbal *-rò-*significa “entrar”). É uma simplificação ou eliminação de muitas das cerimônias do *hàri rutona*. No *ijasorote* as categorias de idade mais jovens, designadas *weryrybò*, entregam um *ijasò* a pessoas que possuam reconhecidamente meios para fornecer-lhes alimentação. Esses “meios” podem ser uma boa roça de melancias, um salário estável, etc. Tais pessoas deverão fornecer alimentação durante diversas brincadeiras (*adosi*) preparadas pelos rapazes ou então, quando estes visitarem suas casas, caracterizados como *ijasò lateni*, fazer-lhes doações de açúcar, farinha, k-suco ou qualquer outra coisa para tornar mais divertida sua permanência na *ijasòheto*.

Nunca ouvi falar de alguém que recusasse o patrocínio das festividades, uma vez escolhido.

Uma vez na superfície o *ijasò* passa a ser cuidado por uma família, sob a supervisão do *hàri* ou do *ijoi*. O chefe da família será o *ijasòtyby*, o “pai do *ijasò*”, sua esposa, a *ijosòse*, “mãe do *ijasò*”. Os *ijasò* passam a ser *ixy nohõ*, “criação (no sentido de animais de estimação, como *xe rymba*, “minha criação” ou “xerimbabo” em Tupi-Guarani) do povo” e em particular, da criança que o recebeu. O “pai do *ijasò*”, convocado pelo *ixytyby*, fornece a alimentação e infra-estrutura das festas solicitadas pelo *ijasò*. O *ixytyby* sabe dos desejos dos *ijasò* através de seu “dono”, *ijasòwedu*, ou seja, o *hàri*. Uma vez realizadas as festividades solicitadas pelo *ijasò* de maneira satisfatória, este vai proteger e propiciar o crescimento físico e mental da criança ou iniciandos de quem é *nohõ*.

A chegada de um novo *ijasò* é feita através de uma cerimônia chamada *Wona*, resumida a seguir.

O *wona*- O *ijasò* sai da água à noite e vai até o *Hetokrè*. Canta e dança pela noite afora. Nesse mesmo dia que ele “sobe” para a superfície (no caso de um *ijasò* das profundezas) a esposa e a mãe de um homem começam a percorrer casas da

aldeia, desde o alto (*ibòò-ò*) até sua ponta de baixo (*iraru ihuti*), solicitando comida aos moradores. No dia seguinte a comida será levada para a casa do *ijasòtyby*, onde será preparada. Depois a comida pronta é posta no *hirarina*, pela “mãe” do *ijasò* ou outras mulheres da casa. De lá é levada para o *ijasòheto* pelo “pai” do *ijasò* ou por outros homens, onde será consumida por estes últimos e pelos *ijasò*. Este, então, canta e dança na estrada que conduz do *Hetokrè* á aldeia e, mais especificamente, no local próximo ao *hirarina* da casa que o alimenta.

O caminho mais comum para o aparecimento de um *ijasò*, dessa forma, é o indicado pelas fases do *Wona*. O modelo Karajá inclui ainda alguns detalhes: o *ijasò* surge para um *hàri*, que o entrega a uma família. O líder da família dirige-se ao *ixydinodu* que, então, organiza o *ijoi* em grupos de trabalho cerimoniais.

Dessa forma o surgimento de *ijasò* aparece como uma demanda da aldeia, cuja representação é assumida pelo *ijoi*.

Muitos motivos podem ligar um *ijasò* a uma família. Certamente não conseguirei mencionar todos. Os casos mais comuns são os relacionados a mudanças de identidade social, para marcar passagens decisivas na vida das pessoas. Assim, quando nasce uma criança, quando o rapaz vai “entrar” no *Hetokrè*, quando uma mulher fica grávida ou quando a menina vira mulher, geralmente recebem um *ijasò*. A associação com os *ijasò* é vista como benéfica, garante a saúde e propicia o desenvolvimento da pessoa. O *ijasò* é considerado como *nohõ* (xerimbabo, bicho de estimação) da pessoa. É o seu defensor e fator de crescimento e socialização. Dessa forma, os *ijasò* costumam abraçar o tronco dos jovens iniciandos e, pisando nos seus pés, darem puxadas para cima; estimulam assim, segundo os Karajá, seu crescimento. Quando a menina fica moça o *ijasò* é trazido não só para defendê-la mas para que ela dance com ele. Essa ligação com meninas é especificamente chamada de *hirari ixènamy*, “o (*ijasò*) que é trazido para dançar com a menina”.

O *hàri* costuma pedir objetos, muitas vezes valiosos, por terem trazido os *ijasò*. Já vi serem negociados uma canoa e um rádio. As “boas” famílias, generosas, dão o que é pedido.

A ligação com *ijasò*, depois de iniciada tende a se manter pela vida afora. Por exemplo: se eu, quando meu filho era pequeno, tinha ligação com determinados *ijasò*, depois que ele crescer e se tornar jure, vou voltar a associá-lo com os mesmos *ijasò* para que estiquem o seu corpo. Para esse “retorno” dos *ijasò* os *hàri* não costumam “cobrar” nada.

A associação com os *ijasò* em situações liminares, de resto, é apenas parte de crenças onde pessoas, em situações liminares, de resto, é apenas parte de crenças onde pessoas, em situações liminares, são protegidas através de sua associação com diversos tipos de *nohõ* (xerimbabos): de *ijasò*, de *ixyjuni* (“espírito

de índios bravos”), de alguns poucos tipos de *aõni* como *orera* e com animais concretos como filhotes de cachorro, de pássaros, presenteados à criança e/ou a sua mãe. Essas práticas são genericamente chamadas de *irairy*.

Assim, os Karajá dizem que os *ijasò* “é do filho de fulano”, querendo dizer com isso que é mantido pelo pai e dedicado ao seu filho. Por exemplo, o *Ijahiwa riorè ijasò* significa “o *ijasò* mantido por *Ijahiwa* para seu filho, Hurua, que está em processo de iniciação”. O *ijasòtyby*, por seu lado, diz que o *ijasò* é *wariorè nohõ*, “xerimbabo de meu filho”.

Em nenhum dos casos acima a família procura obter um *ijasò*. Ele é entregue a ela através do *ijasòròte* ou do *harirutona*, ou seja, através do *ijoi* ou dos *hári*. A família se mantém passiva, à espera de que lhe seja entregue um *ijasò* e sempre concordando com o que é pedido pelo *ijoi* ou pelo *hári*. Não se recusa a manutenção de um *ijasò*.

O *ijasò* é comumente entregue a pessoas que tenham recursos materiais para providenciar comida para as festas solicitadas. Muitas vezes não há ninguém, nas famílias que recebem o *ijasò*, em situação liminar.

Nesses casos a entrega dos *ijasò* é feita basicamente pelo interesse no consumo de seus bens. A decisão é feita em reuniões do *ijoi* e a entrega formal através do *ixydinodu*. Nesse sentido os Karajá mesmo enfatizam o controle que a comunidade exerce sobre as condições materiais de seus membros. Se alguém inicia a acumular bens, prontamente recebe um *ijasò*.

Os ciclos de festas ligados ao *ijasò* têm, evidentemente, um significado econômico bastante pronunciado. Promovem a redistribuição de boa parte daquilo que é produzido pelas famílias isoladamente. É comum chefes de família abastecerem-se de farinha ou outros bens redistribuídos no *ijoina*. Ou seja, a comida conseguida através do *ijasò* não se limita ao consumo cerimonial pelo *ijoi* ou na casa de onde é originária. Muitas vezes ela é levada de volta à aldeia, pelos homens às suas casas, onde pode ser o único alimento disponível. Os chefes de família combinam entregas de alimento uns aos outros através do cerimonial do *ijasò*. A comida quando chega já está previamente reservada a uma ou outra pessoa, a um ou outro grupo de idade, ou à totalidade do *ijoi*. Obviamente a quantidade de comida redistribuída, basicamente gêneros agrícolas, varia de comunidade a comunidade e de grupo a grupo. O *ijasò anaràky* dos Javaé é sem dúvida alguma o que maior quantidade de alimentos mobiliza e redistribui. Isso devido à maior tradição agricultora desse grupo em relação aos Karajá. Nas aldeias desses últimos a quantidade de alimentos redistribuídos é muito reduzida.

Para os Karajá receber e manter um *ijasò* é, antes que uma sobrecarga de trabalho e dispersão de recursos materiais, uma alegria e uma honra. Quanto maior o prestígio e os recursos que um líder familiar pode mobilizar, maior será o número de *ijasò*, dos quais é o “pai”, a proteger sua família, a cantar e dançar na porta de suas casas. Os jovens da casa atuam como “performers”; as meninas

dançam com eles; a mãe reúne e prepara a comida, assistindo às festas no *hirarina* junto com suas parentas; e o pai cuida da aparência do *ijasò*, fortifica-o com substâncias mágicas, leva e traz panelas e vasilhas, arranja comida. Um *ijasò* mobiliza a totalidade do grupo doméstico e daqueles que são ligados a ele até atingir quase toda a parentela.

Reconhece-se as lideranças de uma aldeia através dos nomes dos mais comuns *ijasòtyby*, os “pais” do *ijasò*. Ou seja, pessoas com prestígio social relativamente estável, tendem a manter diversos *ijasò* por anos seguidos. As aldeias com maior número de *ijasò* que conheci foram Fontoura e Kanoano, onde facilmente encontra-se 13 e 10 pares de cada *ijasò* no *Hetokrè*. Uma pessoa pode manter de um a até quatro *ijasò*. Quanto mais prestigiada a pessoa, mais *ijasò* recebe.

A população dos *ijasò* existente numa aldeia pe resultado, por ordem de importância, da sua manutenção contínua por líderes de famílias extensas ou de grupos de descendência capazes de mobilizarem grandes recursos e, em segundo lugar, por cabeças de famílias, jovens ou maduros, com crianças em estado de transição ou com mulheres grávidas.

Os Karajá e Javaé têm orgulho de seus *ijasò*. A eles associam o tempo das boas coisas dessa vida, estar junto, comer, cantar e dançar. Sentem um verdadeiro carinho pelos seus “*ijasò* de estimação”. Pedem para tirar fotos em que se colocam ao lado deles, gravam suas canções, assobiam ou cantam suas músicas durante a maior parte do tempo em que trabalham. Qualquer pessoa da aldeia sabe quem são o “dono”, o “pai” e “mãe” de cada um dos muito *ijasò* diferentes que existem no *Hetokrè*.

A dedicação aos *ijasò* transparece no cuidado com que o visitante *tori* é sistematicamente advertido sobre quando pode ou não pode fotografar os *ijasò*, da distância correta que deve manter deles e demais detalhes de comportamento considerados adequados. Mesmo sendo um povo de comerciantes, os Karajá relutam em vender as representações de seus queridos *ijasò*, temendo que possam ser maltratados ou vistos por mulheres. Antropólogos e coletores etnográficos profissionais, ansiosos por adquirirem tais máscaras, conseguiram-nas historicamente em operações furtivas, com máscaras envoltas em cobertas sendo embarcadas de noite e em segredo na canoa dos compradores. Foi assim que procederam os alemães Paul Ehrenreich e Fritz Krause e o americano Francis Gow-Smith, que conseguiram tais máscaras em 1888, 1908 e 1925, respectivamente, para museus de Berlim, Leipzig e Nova York. Ignoro como foram obtidos os *ijasò* também existentes em museus de Genebra, São Paulo (Acervo Plínio Ayrosa da Universidade de São Paulo) e Rio de Janeiro (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro).

A duração de cada uma das fases de um ciclo está sujeita à maior ou menor disponibilidade dos alimentos. Uma fase pode ser abreviada ou prolongada conforme a existência de comida.

O *hàri*, o *ijasòtyby* e o *ijoi* vão, assim, combinando a elaboração de uma série de cerimônias ligadas às fases do ciclo acima, formalmente solicitadas pelo *ijasò*.

O *hàri*, no entanto, na qualidade de interlocutor privilegiado dos *ijasò*, goza de considerável autonomia para o estabelecimento de um calendário ritual. Muitas vezes o *hàri* solicita festas muito acima das possibilidades materiais do *ijasòtyby*. Nesses casos, este último pede formalmente ao *ixytyby*, o “pai do povo”, ou ao *ixydinodu*, “o líder do povo”, que organizem o *ijoi* para a consecução das tarefas. Por exemplo, o *hàri* diz que o *ijasò* quer uma *adosi*, “brincadeira”, com mel. Então, quando o *ijoi* sai para procurar comida para *ijasò* ele é guiado pelo *hàri*, a quem o *ijasò* contou onde está a comida. O *hàri*, dessa forma está em fina sintonia com a disponibilidade sazonal de alimentos, indicando lugares para coleta de mel, ovos de tracajá, pesca, etc. Seu prestígio na ligação com os *ijasò* muitas vezes se liga ao seu sucesso como intérprete das informações prestadas pelos *ijasò* relativas à obtenção de alimentos.

Apesar da importância do *ijoi* como viabilizadores da maioria das tarefas rituais, a relação dos *ijasò* com a aldeia é fortemente ritualizada através da relação *ijasòtyby-ijasò*.

De todo o complexo e pormenorizado conjunto de procedimentos rituais devidos aos *ijasò*, vale a pena destacar alguns deles para as finalidades desse estudo.

É o *ijasòtyby* quem assinala, ao *ijoi* reunido, o início e o término de cada uma das fases do *ijasò anaràky* através da enunciação de frases ritualizadas dirigidas aos *ijasò*.

Assim, por exemplo, no início do ciclo de festividades o *ijasòtyby* diz:

-Hyy! Ijasò rarykynykre!

Tabòtò riorè, tado riorè riekre!

(“Os *ijasò* vão fazer festa! Os *ijasò* vão procurar seu doce e sua comida (de carne)!”)

Respondendo, os homens do *ijoi* concordam em uníssono através da saudação estilizada denominada *wyhyraro* e feita tapando-se intermitentemente a boca com a mão enquanto se solta um grito em falsete.

Ou então:

-Raraynykre tadodi!

Raraynykre tadobodi!

(“Vamos festejar a vinda de sua comida (dos *ijasò*) de carne!”)

(“Vamos festejar a vinda de seus doces!”)

E, no início do *Itàbohoky*, uma das fases do *ijasò anaràky*:

-Awira hèè itàbò!

Dee, wariorè nohõ ariõkre!

(“É bom o doce do pau!”)

(“Vamos fazer o animal de estimação/xerimbabo de meu filho comer!”)

Já no final do *Idòhòky* o *ijasòtyby* diz:

-*Wariorè nohõ rirosikre,*

ixiura nahura tanaràky.

(“Coma, animal de estimação/xerimbabo do meu filho, acabaram-se as tuas festividades”)

Ou então:

-*Idò riosohõkre!*

(“É o final do consumo de tua comida de carne!”)

Ao *ijasòtyby* e *ijasose* cabe também o preparo e o tratamento contínuo dos *ijasò* com *ijasò osorona*, um líquido com características mágicas que visa proteger os *ijasò* e os dançarinos e, ao mesmo, assegurar o fluxo contínuo de alimentos para a aldeia. Uma de suas funções é evitar a continuidade da relação *ijasò*-dançarino (“performer”). Nesses casos ele é aplicado no dançarino depois de atuar como *ijasò*. O *ijasòtyby* passa o líquido no rosto, especialmente nas têmporas e testa. Caso não seja aplicado o *ijasò osorona* o dançarino corre o risco de despertar à noite, em sua casa, cantando como *ijasò*; o que é um perigo considerando-se as interdições que só permitem às mulheres verem os *ijasò* atuando como tais.

Existem pelo menos três tipos de *ijasò osorona*. Cada um deles preparado da mesma forma: a *ijasòsè* macera sementes ou pequenos tubérculos, misturando-os depois com água, até formar uma mistura baça na quantidade de meio copo. Os Karajá e Javaé mencionam pelo menos quatro tipos: um feito com sementes de algodão (*esõty*), outro com sementes de urucum (*worynyty*), outro com uma raiz denominada *hãdora*, de uma planta rasteira de cheiro forte e outra com *owosina* (ou *wosina* em Javaé), um tubérculo semelhante a uma pequena batata.

Uma vez preparado o *ijasò osorona* ele é levado ao *Hetokrè* pelo *ijasòtyby*. Lá, ele passa o líquido na máscara, entre suas palhas, segurando a semente dos vegetais entre seus dedos ou asperge o líquido sobre o *ijasò* com a ponta dos dedos. Ao mesmo tempo fala:

- *Tuu, tuu, kiemy inihe adò biolodyyny,*

adò benora, adò kotumi, adò hyly, adò ixy

(“Aqui está, aqui está, faça o trabalho de fazer sair para a superfície) a tua comida,

o tucunare quer é tua comida, a tartaruga que é tua comida,

o caetetu que é tua comida, o porco queixada que é tua comida”)

O objetivo declarado do tratamento dos *ijasò* com *osorona* é de que, assim, o *ijasò* “facilite” a vinda desses alimentos, liberando-os para serem consumidos pelos homens.

A ligação com os *ijasò*, em termos gerais, é a ligação dos Karajá com seu passado comum nas profundezas. Eles se vêem como uma continuidade, embora transformada, desses *ijasò*. A ligação com as fontes de sustento, representadas pelo colamento do calendário cerimonial ao oferecimento sazonal de alimentos, expressa a ligação com fontes de sustento tradicionais. O elenco de espécies de alimentos oferecidos, todos eles propriedade e extensões corpóreas dos *ijasò*, parece indicar que os Karajá se alimentam de seu próprio passado.

O acesso ao *ijasò*, por outro lado, foi e está condicionado por uma “armação” masculina, onde mulheres e crianças foram afastadas dessa ligação, ainda que em seu benefício, segundo os homens. Entre os *ijasò* e a aldeia existem o *ixytyby*, o *ijoi* e o *hàri*, responsáveis pelo contato e pela correção do relacionamento. O alojamento das mulheres e crianças é uma construção humana, masculina, destinada a otimizar esse contato. Longe de ser uma abstração de um analista estrangeiro, o segredo masculino, que consiste apenas na exclusividade do conhecimento das formas de representação e contato com os seres cosmológicos, é explicitamente reconhecida.

Como me diziam Ijoriwe e Tãhãre em Kanoano, ao me relatarem os mitos de criação, depois que os Javaé saíram das profundezas resolveram “que as mulheres não fariam parte da casa dos *ijasò* porque senão ia dar fofoca demais. Vamos (nós, os homens) dizer para elas que *ijasò* é coisa de *hàri*. Mas na verdade (os *ijasò*) são gente como nós. Toda a comida tem que ser dividida ao meio e tem que dar um pouco aos *ijasò*, na casa deles na aldeia” (ver **Origem dos *ijasò***, por Ijoriwe Javaé, anexo). Enganar as mulheres, de fato, parece ser preocupação constante dos homens quando se transformam em *ijasò*. Anéis são trocados, pinturas corporais são ocultas por palhas ou carvão molhado: os Karajá e Javaé comprazem-se na descoberta de novas fórmulas de iludir as mulheres e ocultar a identidade dos que “encarnam” os *ijasò*. A idéia é fazê-las acreditar, e às crianças, que de fato os *ijasò* aparecem na aldeia por processos maravilhosos engendrados pelos homens. Apesar de ser um segredo masculino, homens e mulheres estão obrigados a uma série de prescrições rituais, regras de condutas rigorosas, que regulam sua relação com os *ijasò* e com o sagrado: a interlocução do cosmo feita pelos homens. Uma série de mitos explora os desastres advindos da quebra do segredo masculino. As conseqüências da incorreção com as coisas sagradas traz penalidades concretas e dolorosas, apesar de relativamente raras, como estupro coletivo. As mulheres não podem aproximar-se das áreas masculinas nem podem ver os homens durante a construção de sua identidade cosmológica: meio vestidos como *ijasò*, incompletamente caracterizados, o que permitiria a identificação do “performer”. Existe inclusive um ser cosmológico, o *weryryni*, que veremos adiante, que assusta as mulheres exibindo as vestes dos *ijasò*. Ante sua visão as mulheres se trancam em casa.

Um caso ocorrido por volta da década de 50 na atualmente extinta aldeia Javaé de Loroti, mostra as conseqüências concretas a que se expõem os que adotam atitudes desrespeitosas com o sagrado. A mulher de Renato, que conheci em Kanoano, era irmã de um rapaz “meio *hàri*”, no dizer de Geraldo Tarabehi que me

relatou o caso em português. Um dia ele saiu da casa dos *ijasò*, incompletamente vestido, o que é interdito. Todas as mulheres e crianças da aldeia o viram. O grupo de homens da aldeia, *ijoi*, esperou algum tempo até que sua irmã se tornasse *ijadoma*, “moça”. Levaram-na então até a “casa dos *ijasò*” onde foi possuída sexualmente pelo conjunto do *ijoi* reunido. Os primeiros quatro a penetrá-la eram *hàri*. Durante quatro meses foi esporadicamente levada ao “lugar do *ijoi*” e obrigada a manter relações sexuais com os ocupantes. Sua família se sujeitou á imposição da sanção. O curioso nessa história é que mesmo sendo homem o infrator, quem foi penalizada, em seu lugar foi sua irmã, uma mulher. De maneira geral, os Karajá e Javaé enfatizam que a mulher que descobre o segredo masculino pode ser possuída por todos os homens, com o silêncio de sua família. Isso, no entanto, me parece mais uma ameaça que uma possibilidade concreta.

A relação dos *ijasò* com a aldeia se dá através da intervenção de poucos personagens. Representando a aldeia, o *ijasòtyby* e a *ijasòsè*, o “pai” e a “mãe” do *ijasò*. Do outro lado o *ijoi*, os que personificam aos *ijasò* e executantes principais das festividades. Entre a aldeia e o *ijoi* está a figura do *ixydinodu*, o atual *ixytyby*, o “dono” do *ijoi* e seu coordenador. O contato com os *ijasò*, por sua vez é feito através de seu “dono”, o *ijasòwedu*, o *hàri*.

Dessa maneira, entre os *ijasò* e a aldeia estão o *hàri* e o *ijoi*, responsáveis por formas de ligação respectivamente mais e menos profundas. A atividade xamânica, em maior e menor grau, é a base da representação concreta de seres da cosmologia. Essa atribuição, atualmente masculina, dispõe a sociedade como sendo formada por homens e mulheres; coloca os *ijasò* a serviço da comunidade, através de um arranjo histórico concreto. Nele, os homens lutam para manter uma sociedade hierarquizada, liderada pelos membros do *ijoi* e longe dos tropeços dos desentendimentos cotidianos da aldeia. Os Karajá, hoje em dia, relacionam-se com os *ijasò* de maneira a manter um ordenamento social conservador e em sintonia com formas de vida ligadas a fontes de subsistência tradicionais.

9. Os Aõniaõni

Aõniaõni compreende uma vasta categoria de seres existentes em todos os níveis cosmológicos. Os Karajá enfatizam suas origens diferenciadas:

- do céu, *biuludu* (“habitantes do céu” onde *biu*=céu/*ludu*=habitante de);
- da terra, *suuludu* (“habitantes da terra”, onde *suu*=terra);
- da água, *beeludu*, (“habitantes da água”, onde *bee*=água).

A palavra *aõni* é formada por duas partes: a primeira, o pronome *aõ-* designa “coisa”; a segunda *-ni*, pósf. Nominal (nominalizador) “semelhante a” (Fortune: 1964, 10). Os Karajá utilizam-se da partícula *-ni* para a construção de diversos neologismos como *tainani* (lâmpada, formada por *taina*, “estrela” e *-ni*: literalmente “o que é semelhante a uma estrela”), *bàroreni* (gado, literalmente “o que se assemelha ao veado”). E assim por diante. Uma tradução livre que sempre utilizei é “os que parecem ser (diversas coisas)”. *Aõniaõni*, sua forma plural, compreende diversas espécies de *aõni*.

Embora os Karajá não costumem enfatizar a marcação de singular ou gênero, quando se referem a um *aõni* na verdade estão se referindo a um coletivo deles que atendem pelo mesmo nome. Dessa forma, quando se diz *krèni*, refere-se “aos” *aõni* do martim-pescador.

Designa-se o *aõni* através do nome do ser vivo ao qual se sobrepõe a partícula *-ni*. Assim existe o *krèni*, “o que parece o pássaro martim-pescador” ou o *aõni* martim-pescador (onde *Krè*=martim-pescador/*ni*=semelhante), *asyni*, “o que parece o guariba” ou o *aõni* do guariba. Da mesma forma existe também o *inyni*, “o que parece gente” (onde *iny*= as pessoas, os que falam Karajá).

A partícula *-ni* aparece simultaneamente como “semelhante a”, como abreviação de *aõni* e como marca da presença do *aõni* da espécie animal a que se refere.

Os *aõni* tem algumas características semelhantes aos seres vivos que lhes emprestam seus nomes. Muitos de seus atributos, no entanto, tem muito pouco a ver com os do animal que lhe empresta o nome. Eles conversam, dançam e são representados como que “humanizados” em sua aparência. Grande parte das espécies animais da região possuem um *aõni* correspondente, desde uma espécie de formiga e muriçoca até uma raposa, onça ou pirarucu. Também os membros de grupos indígenas vizinhos ou brasileiros servem de referência para a constituição de outra série de *aõni*.

Os Karajá gostam de traduzir *aõni* como “bicho”, simplesmente. Com efeito, “bicho” é em alguns sentidos bastante semelhante a *aõni*: designa animais, mas não só animais. Designa também certas coisas que de natureza desconhecida

(“Que bixo é esse?”). O designativo para “bichos, animais” de qualquer forma, é outro (*irodu*). O uso desse correspondente em português é vantajoso pois que a maioria dos *aõni* tem epônimos animais. No entanto, muitos *aõni* não são exatamente animais.

Fortune, do Summer Institute, traduz *aõni* como “monstros” (1973, 134), o que é um erro porque apenas alguns *aõni* tem comportamento “monstruoso”. Muitos *aõni*, pelo contrário, são aliados e queridos pelos Karajá por seu papel na luta contra forças que ameaçam a comunidade.

Mais do que denotar um elenco de seres, a palavra *aõni* remete a uma forma de existência, um estado ligado ao exercício de habilidades e poderes que lhes são característicos. Essas habilidades podem, entretanto, ser adquiridas por muitos seres cosmológicos, incluindo-se os próprios Karajá. Nesse sentido, todos os seres podem “ser” *aõni*, agindo como tais. Por exemplo: uma mesma entidade pode aparecer como *aõni* e *ijasò*. Nesse caso o *aõni* é um estado em que aparece, pois é considerado um *aõni* como *ijasò tyytyby* (“pai da pele”, espírito de *ijasò*, uma casca de *aõni* animado por um espírito de *ijasò*). O *lobàse aõni* que aparece no *Hetohoky* é, assim, “animado” pelo *ljasò iobàse tyytyby*, espírito do *ijasò lobàse*.

Aõni é um estado onde se pratica atos prodigiosos. Todos os personagens do cosmo Karajá, sejam mitológicos ou contemporâneos conhecem parte dessas habilidades. Os *aõniaõni* tem a capacidade de transformarem-se em diversos seres, basicamente animais, “entrando dentro deles” ou estabelecendo relações preferenciais, servindo-se deles para seus fins. Conhecem também uma infinidade de poções e remédios para todo tipo de objetivo. Locomovem-se costumeiramente entre diferentes níveis cosmológicos.

É por esses atributos e habilidades xamânicas que os *aõni* são conhecidos como grandes *hàri*. Essa sua qualificação como *hàri* aparece no próprio nome do *aõni*, onde a palavra *hàri* aparece muitas vezes agregada. Por exemplo, o *Krèni* pode ser também chamado de *Krèhàri*. Ambos os nomes se referem ao *aõni* do pássaro martim-pescador que, como todos os *aõni*, possui habilidades que o caracterizam como *hàri*. Dessa forma refere-se ao *Krèhàri* (o *hàri**aõni* Martim-pescador) ao *Uorunihàri* (o *hàri**aõni* peixe-elétrico) e assim por diante. É uma outra forma de se referir aos *aõni*, ressaltando a mais evidente de suas características.

É devido a esse potencial xamânico que lhes é peculiar, que estabelecem relações estreitas com os *hàri*, auxiliando-o nas suas explorações do cosmos, tornando-se seu guia e mestre.

Os seres, que aparecem na mitologia como os formadores do mundo Karajá, são, sem dúvida, os maiores *aõni* conhecidos. A formação do mundo natural foi feita em grande parte graças aos conhecimentos e poderes de *aõni* de que dispunham esses personagens mitológicos tais como *Kanysiwe*, os *ljanaotu* e outros. A melhor descrição dos prodígios possíveis aos *aõni* encontra-se na série de

estórias chamadas de *ljanaotu ljyy*. Nelas, “os *ljanaotu*”, na verdade três irmãos de nomes *Alubederi*, *ljanaotu* e a mulher *Erekelalu* (filhos de *Kujimeteni* e *lòlò*), utilizando-se das práticas características dos “verdadeiros” *aõni* conseguem vingar a morte do pai, matar a mãe e o padrasto (também *aõni*) e escapar das ciladas armadas pelo seu sogro, o sol (Txuu), para matá-los.

A certa altura da estória, depois de humilhar seguidamente o pai de suas mulheres e um cunhado bufão, atendendo suas exigências absurdas com as quais o primeiro pretendia matá-los, *ljanaotu* e *Alubederi* dizem às filhas do sol, suas esposas:

-“Nós somos *aõni* verdadeiros! Ninguém pode nos derrotar!”
(*Deary boho etyhy aõni aroire amo riwabodunykõlemy!*)

Aõni finalmente parece ser, em relação aos vivos e alguns seres mitológicos, uma qualidade ou um conjunto de conhecimentos que podem ser acionados. Nem por isso aquele que lança mão delas se converte num *aõni* durante toda sua existência. O mais correto seria dizer que “estão” *aõni* em determinadas passagens.

Existem, por outro lado, seres que efetivamente são *aõni* durante toda sua existência. Incorporam diferentemente, na sua caracterização, atributos de diferentes seres “naturais” ou fantásticos.

Para fins expositivos eu distingo três séries de *aõni*: uma ligada a animais, outra a grupos humanos vizinhos e outra constituída de seres fantásticos e que efetivamente são ou que se apresentam como *aõni*. Os Karajá distinguem apenas os *aõni* de sociedades vizinhas, que possuem um nome genérico específico.

9.1. *Aõni* ligados a espécies animais

A primeira, e mais extensa delas, é a dos *aõni* ligados a espécies animais. Não possuem uma designação específica, sendo geralmente denominada *aõniaõni*, “os muito *aõni*”. Essa série, por sua vez divide-se em três planos, que representam o domínio específico desses animais.

Embora essa relação não seja completa, representa os *aõniaõni* mais freqüentemente mencionados pelos Karajá na sua mitologia, cantos e rituais. São os *aõni* com quais mais comumente entram em contato. Varia de aldeia a aldeia e entre os Karajá e os Javaé.

Quadro 22: Relação dos *Aõniaõni* ligados a espécies animais (Karajá e Javaé).

Habitantes do céu (*Biuludu*)

<i>Õhõre</i>	jacu
<i>Lokò</i>	muriçoca (esp.)
<i>Kuritxi</i>	mutum
<i>Warure</i>	jaburu
<i>Bàtoe</i>	pomba (esp.)
<i>Kre</i>	martim-pescador
<i>Aõtxie</i>	gaivota
<i>Kábede</i>	beija-flor (esp.)
<i>Nowirisa</i>	
<i>Turehe</i>	morcego (esp.)
<i>Kotxuruku</i>	coruja (esp.)

Habitantes da terra (*Suuludu*)

<i>Hukumari</i>	cobra “grande” (não identificada)
<i>Urari</i>	formiga (esp. não identificada)
<i>Walahyri</i>	“formigão” (esp. não identificada)
<i>Hauri</i>	paca
<i>Ijorò</i>	raposa
<i>Ahula</i>	lobo guará
<i>Kusewehe</i>	ema
<i>Weeke</i>	pássaro (esp. não identificada)
<i>Hatana</i>	pássaro cigana
<i>Asy</i>	macaco guariba
<i>Aròbi</i>	macaco prego
<i>Kue</i>	capivara
<i>Hãlòe</i>	onça (esp.)

Habitantes da água (*Beeludu*)

<i>Harisa</i>	pacu
<i>Turè</i>	pirarara
<i>Haryibirè</i>	peixe pequeno (esp. não identificada)
<i>Kynahyky</i>	crumata
<i>Karowete</i>	sapo (esp. não identificada)
<i>Bàdolèè</i>	pirarucu
<i>Txury</i>	carapirosca
<i>Buhã</i>	boto
<i>Anadura</i>	peixe bicudo
<i>Huiri</i>	traíra

<i>Kabiròrò</i>	jacaré (esp. não identificada)
ou <i>aboròrò</i>	jacaré (esp. não identificada)
<i>Kòrera</i> ou <i>òrera</i>	jacaré (esp. não identificada)
<i>Ehy</i>	peixe cuiucuiu
<i>Bexiwã</i>	peixe pequeno (esp. não identificada)
<i>Jyrè</i>	ariranha
<i>Uòru</i>	peixe elétrico

A seguir dou a caracterização de alguns desses *aõni*:

Lokò (espécie de muriçoca pequena)

Chega na aldeia para o *Hetohoky* à noite. Seu grito é repetido pelos homens ao longo de trabalhos coletivos ou disputas em todas as horas do dia e segundo os Karajá “quer dizer alegria” (de estarem todos juntos).

Kotxuruku (espécie de coruja)

Aõni representado pelo coletivo dos homens. Seu canto é o seguinte:

_Iny ariokre, iny ariokre, kutura ariokre (repetido diversas vezes)

(“A gente vai comer, a gente vai comer, a gente vai comer peixe”). As penas do animal *Kotxuruku* são utilizadas como remédio pelo *hàri*.

Kuritxi (mutum)

Assim como o *worosylabie*, o *kuritxi* foi testemunha de transgressões sociais míticas e posteriormente morto devido aos efeitos desse seu testemunho. O *kuritxini* que aparece no *Hetohoky* canta esses acontecimentos. Quando a humanidade se restringia a *Kanysiwe*, o herói-criador, e sua avó, o *kuritxi* presenciou quando o primeiro, através de um estratagema (disfarçou-se de *ixyju*, índio bravo) manteve relações sexuais com sua avó quando esta encontrava-se no mato catando lenha. Posteriormente, o *kuritxi* passou a cantar o acontecido, revelando assim quem foi o verdadeiro violador. Como vingança *Kanysiwe* destrói o *kuritxi* com fogo (ver ***Kuritxi Kanysiwe-wana ijyy***, história de *Kanysiwe* e do *Kuritxi*, anexo).

O canto do *kuritxi*, utilizado pelo seu *aõni* durante o *Hetohoky*, e representado por um grupo de homens em fila, é alusivo a estes acontecimentos:

-U! U! Kanysiwe talahiriwe! U! U!

(“*Kanysiwe* copulou com sua avó”)

Ijorò (raposa)

O *ijorò**aõni* tem uma voz fina, como em falsete, e reclamona. Numa de suas falas, durante o trabalho de busca do *tòò* no *Hetohoky* de Fontoura em 1991, reclamava de que os pedaços de besouro que ela havia comido estavam lhe arranhando o ânus.

Hatana (pássaro cigana)

Numa estória recolhida entre os Javaé, o *Hatana* aparece sendo enganado por *Kanysiwè* que consegue tomar-lhe a capacidade de cantar alto e bem (ver a estória “*Nasiwe* rouba o canto do pássaro-cigana”).

Buhã (boto)

Sua canção: *iolo, iolo...* é alusiva ao *iolo*, líder das categorias de idade mais jovens do *ijoi*, os *weryrybo*.

Huru (espécie de sapo)

Aparece somente durante o *Hetohoky* quando é chamado pelo *ixytyby*. Seu canto é a repetição de seu nome (e de seu correspondente animal): *Hurú!Hurú!*

Jyrè (ariranha)

Os jovens que entram no *Hetokre* e iniciam o processo de iniciação são chamados de *jyrè* ou *jurè*. Seu corpo é decorado de maneira a deixá-los, segundo os padrões Karajá, os mais parecidos possíveis com a ariranha: seu cabelo é cortado até ficar apenas uma fina faixa acima das orelhas e que dá a volta à cabeça e com uma tonsura pronunciada na parte traseira do crânio; seu corpo é totalmente pintado de preto, com jenipapo. Tanto o corte de cabelo como a pintura serão refeitos diversas vezes enquanto se dá o processo de iniciação, cuja duração é de aproximadamente um ano.

Assim são os *jyrè*, estado liminar que todo homem atravessa durante seu ciclo de vida e encontráveis em quase todas as aldeias Karajá durante todo o ano. Os *jyrè aõni*, no entanto, são trazidos à aldeia somente durante o *Hetohoky*, que é a forma mais “completa” de iniciação dos Karajá.

O *jyrè* é tido como um animal violento, bom pescador e valente na água e na terra, o que são comportamentos esperados dos futuros membros do *ijoi*.

Segundo Wajurema, o *ixytyby* de Fontoura, os (jovens que representam aos *jyrè*) chegam pela primeira vez para o *Hetohoky* de madrugada (4 horas). O *jyrè* é o último dos *aõni* a chegar para o *Hetohoky*. O *aõni* se apresenta caracterizado de forma diferente que os jovens iniciandos. Sua representação é feita pelos rapazes mais jovens, das categorias de idade recém-admitidas no *Hetokre* sem nenhum adereço a não ser as pinturas corporais próprias da idade em dias de festa. Imitam, da forma mais naturalística possível, o grunhido, o movimento e o comportamento geral da ariranha. Não conheço nenhuma fala ou canção do *jyrè*.

Os *jyrè* chegam do rio, nadando. Hesitam muito em sair definitivamente da água, voltando diversas vezes ao rio, jogando-se de forma espalhafatosa, antes de começarem a cruzar a aldeia, em direção ao *Hetohoky*. Trazem consigo um pau fino e comprido que mantém quase colado ao chão. Com as costas curvadas todos os *jyrè*, um ao lado do outro, seguram o pau que mantém sempre paralelo à margem do rio até chegarem ao interior do *Hetohoky*. Seu deslocamento, do porto

da aldeia numa linha reta até o *Hetohoky*, é cheio de paradas e grunhidos característicos da ariranha. Levam cerca de 30 minutos do momento em que saem da água até atingirem seu destino final. No interior do *Hetohoky* os jovens endireitam-se e espreguiçam-se, cansados por ficarem tanto tempo curvados. Vi alguns deles, em seguida, transformarem-se em *asy* (guariba) e passearem pelas traves do teto da casa.

De alguma forma os Karajá vêem o *jyré* com comportamentos semelhantes aos dos humanos. Algumas vezes eles intuem coisas que acontecerão através da observação do comportamento das ariranhas. Um exemplo: José Sokoi, um Javaé que conheci vivendo em Kanoano em 1978, teve uma premonição de sua própria morte ao contemplar o corpo de uma ariranha aparentemente morta em consequência de ferimentos infligidos pelos de sua própria espécie. Segundo os homens que o acompanhavam numa pescaria, a visão do animal morto deixou-o muito perturbado e temeroso de morrer pela ação de algum parente. Em 1980, com efeito, Sokoi foi morto a golpes de borduna pelo seu genro, Wakari, com quem estava bebendo pinga.

Numa estória, um morto (*worosy*) que voltou para ajudar seu irmão prejudicado pela sogra transforma-se em ariranha para obter bastante peixe numa pescaria. Descoberto pelos outros *worosy*, que proibem os que são *worosy* de voltarem ao mundo dos vivos, foi perseguido e morto no meio do rio quando, sob a forma de ariranha, procurava abrigo na casa do irmão vivo. Os outros *worosy*, também estavam como ariranhas. O *tyytyby* do morto foi transformado em redemoinho (ver **História do morto que virou redemoinho**, anexo).

Òrera (espécie de jacaré)

Este *aõni* apresenta particularidades na sua versão Javaé. Assim como os *ixujuni*, que veremos adiante, eles se ligam à pessoa que mata ou um guerreiro inimigo ou um jacaré dessa espécie. O matador a seguir transmite a guarda do “espírito”, *tyytyby*, do animal ou do guerreiro morto a uma pessoa da família. O *aõni*, transformado em *nohõ* (xerimbabo), passa a ser da pessoa que o recebeu, *ihorõ* (sua coisa). A associação é extremamente benéfica para a pessoa que o recebe e o *aõni* atua como seu aliado contra outros *aõni* e *hàri*. Para exemplificar, o *òrera* que vi em “performance” em Kanoano em 1979 era personificado por Mabio, que o recebeu do irmão de seu pai (seu “tio” Txawí) que havia matado um jacaré dessa espécie. Só vi o *òrera* entrar em contato com homens jovens casados. Devido à sua caracterização como um *aõni* temível, duvido que se associe a categorias de idade mais jovens.

O *òrera* é representado por três peças de palha, semelhantes a cestos, que cobrem a cabeça, o tronco e as pernas do homem no seu interior. Este tem os tornozelos e pulsos atados por palha de palmeira. Sua voz é grossa, até o caricatural. Suas “falas” se é que podem ser chamadas assim se limitam a interjeições surdas que acompanham o esforço que faz desferindo os golpes que dá com uma comprida vara. É extremamente agressivo em relação ao *ixyhãwa*, o pessoal da aldeia, a quem persegue. Crianças têm especial pavor do *òrera*.

Quando ele sai, a aldeia fica deserta. O *òrera* chega a partir do mato, percorre a aldeia no sentido norte-sul, sozinho ou com os *ixyjuni* e desaparece após entrar no *Hetokrè* e entrevistar-se com alguns de seus membros. Descarrega ainda alguns golpes no interior da casa com sua vara. A comida, que então começa a chegar da aldeia é saudada pelas pessoas que estiveram com o *òrera* e só então consumida indistintamente pelo *ijoi*. A máscara posteriormente é abandonada no mato em lugares de pouca circulação feminina, na região próxima ao *Hetokrè*.

O *òrera*, na aldeia, golpeia, com a vara, as casas, mantendo em respeito mulheres e crianças durante a aparição dos *ixyjuni*. Nas duas vezes em que vi o *òrera* ele se apresentava como “escola” desses últimos *aõni*. Os Karajá e Javaé acentuam que ele atua como mantenedor do respeito das mulheres e crianças ao *ixyjuni*.

9.2. *Ixyjuni*, “espírito de índio bravo”

Além desses *aõni* ligados a espécies animais existe uma segunda série, ligados aos grupos humanos vizinhos dos Karajá. São *aõni* de membros de grupos indígenas ou de *tori* mortos por guerreiros Karajá, Karajá do Norte ou Javaé. Por sua origem diferenciada e por seu relacionamento também específico com os Karajá são especificamente chamados de *ixyjuni* (*ixyju*=índio bravo/grupo humano hostil). Assim existem os *Kàrysani*, *Aralahuni*, *Wouni* e *torihu aõni*, respectivamente os *aõni* de Xavante, Kaiapó, Tapirapé e *tori*. Os Karajá traduzem *ixyjuni* como “espírito de índio bravo”, simplesmente.

Quadro 23: relação dos *Ixujuni*, “espíritos de guerreiros inimigos mortos em combate”

<i>Ixyjuni</i>	varia de grupo a grupo Karajá de maneira a excluir os de mesmo dialeto e designar todo os demais grupos indígenas vizinhos.
<i>Kàrysani</i>	Xavante
<i>Aralahuni</i>	Grupos Kaiapó extintos como Irã Amrãire e atuais como Metuktire e outros
<i>Wouni</i>	Tapirapé
<i>Torihu</i>	Brasileiros

Todos eles tem uma origem diferenciada dos demais *aõni*: são originários de inimigos mortos em combate. A sua existência tem um início histórico concreto,

em épocas onde haviam combates com sociedades vizinhas com as quais mantiveram relações hostis. A partir da morte do guerreiro pelos Karajá e de sua transformação em *aõni*, passam a levar sua existência sempre caracterizados como tais. Distinguem-se dessa maneira dos *aõni* de animais, ou de outros seres mitológicos que podem adotar comportamento de *aõni*, e que “sempre” existiram como tais. O único *aõni* que tem uma gênese semelhante é o *òrera*, que vimos acima, e que se apresenta sempre associado aos *ixujuni*, como seus guardiões.

Cada um dos grupos Karajá, separadamente, tem seus próprios *ixyjuni*, que incluem os adversários mortos, inclusive dos demais grupos falantes de línguas Karajá. Assim, por exemplo, entre os Javaé encontram-se *aõni* de Karajá, mortos quando os grupos não tinham tanto contato como hoje. Esses *aõni* se subdividem em outros tantos, como o *biu kralahu*, o “kaiapó celeste”, especialmente perigoso. Muitos desses *aõni* de guerreiros de grupos indígenas vizinhos tornam-se protetores do grupo de descendência do matador, no interior do qual passa a ser transmitido, de geração a geração, como veremos adiante.

São também personificados pelo *ijoi* com diversos fins, como veremos adiante.

9.3. Outros *aõni*

Se nos dois tipos de *aõni* descritos acima aparece bem claro o componente animal e de grupos humanos vizinhos na sua caracterização, isso não se dá com uma longa relação de *aõni* também muito mencionados, de origens diferentes e de caracterização geral mais variada. Muitos deles não são *aõni* “puros”, isto é, não se apresentam sempre como *aõni*. Parte deles são *ijasò* que se transformam em *aõni*. Muitos deles, ainda, foram personagens em eventos míticos e sua característica parece ser a de manter, aos homens e mulheres Karajá, dentro daquilo que se pode chamar de conduta adequada.

A seguir uma relação dos mais mencionados:

***Harabòbò* ou *Aonihiky* (“o grande *aõni*”)**

Entidade guardiã do respeito devido pelos habitantes da aldeia aos habitantes de diversos planos cosmológicos que a visitam, dos segredos que marcam sua representação pelos homens. Comportamento agressivo em relação aos que não se portam da maneira devida. Sua aparência externa é semelhante a um *ijasò*. Parece ser, efetivamente, um *ijasò* do tipo *Lateni*.

É o primeiro dos *biuludu* a chegar a aldeia segundo os *ixytyby* de Santa Isabel, Arutana, e de Fontoura, Wajurema. Seguem-se a ele outros *aõni* celestes ou outros seres como *worosy* e *hawykyhàri* (mulher *hàri*). Durante o *Hetohoky* de Fontoura aparece especialmente na hora em que os iniciandos são levados com sua família para próximo da praça masculina; é então mencionado como *aonihiky* e aparece antes ou na mesma hora da aparição do *worosytyby*, segundo o *ixytyby* de Fontoura. No *Hetohoky* de Santa Isabel aparecem antes da chegada dos

visitantes de Fontoura, e logo antes dos *worosy* locais se dirigirem para frente da casa do *ixytyby* e se molharem com um líquido que deverá protegê-los dos embates que virão. O antropólogo Souza Filho presenciou a chamada “dança harambobò” no *Hetohoky* de Santa Isabel em 1977 e descreveu-a como “uma corrida mais ou menos desordenada que uma dança, e o canto parecia um berreiro” (Souza Filho: 1977, 17).

O *harabòbò* aparece no mito de destruição dos Karajá por terem, esses últimos, revelado detalhes da vida dos *worosy* no interior do *Hetokrè* para as mulheres.

Os membros do *ijoi*, especialmente os *saura* e *wykytu* e dentre esses últimos os da categoria de idade *weryrybò* teriam contado como os *worosy* comem no interior do *Hetokrè*. O *harabòbò* desce (do céu) e quebra o pescoço dos meninos com a lança espetada na ponta (da lança). Essa versão me foi contada por um grupo numeroso de homens reunidos no *ijoi* de Fontoura. Numa outra versão contada por *Ijeseberi* (Karajá de Santa Isabel) o *harabòbò* desceu, depois que o segredo dos *worosy* fora contado às mulheres por dois *jurè*, iniciandos, cortou a cabeça do velho que denunciou a traição dos meninos com uma lança. Depois, o *Harabòbò* segundo versão de Fontoura e os *worosy* segundo a de Santa Isabel cavou três buracos, fez três fogueiras e jogou os corpos dentro, onde suas barrigas explodiam. Essa é a versão Karajá do mito de destruição dos *iny*, os Karajá ou Javaé, segundo quem conta a história. Segundo os Javaé os personagens que destruíram a raça seriam dois “gigantes valentes” (*inatxi tebure*). Numa e noutra versão, no entanto os Javaé e Karajá recuperam sua população através do casamento dos dois jovens iniciandos *jurè* com um casal de periquitos que se transformam em mulheres (ver **Labièheky ijyy**- A História do grande avô).

Nunca vi o *harabòbò* ser mencionado entre os Javaé. Parece ser uma entidade exclusivamente Karajá. Só coletei versões de sua existência entre os Karajá de Fontoura em fevereiro de 1991 e com um Karajá de Santa Isabel em maio de 1991. Sua existência e sua primazia como o primeiro dos *biuludu* a visitar a aldeia bem como sua aparição no *Hetohoky* parece ser bem certa pela qualidade e uniformidade das informações que recolhi em Santa Isabel e Fontoura. Segundo Arutana o *harabòbò* aparece cantando quando há chuva forte.

Hawyy hàri (a mulher xamã)

Não possuo nenhum dado a respeito desse *aõni*.

lobáse (“o que tem o rosto achatado” onde *io*= rosto dele/*bàse*=achatado)
lobàse aparece como *aõni* e *ijasò*. Ao me descrever o *aõni lobàse* no *Hetohoky*, Ijetura me disse que era um *ijasòtytyby* (“espírito” de *ijasò*). Como *aõni* aparece na época do *Hetohoky* e como *ijasò* durante o resto do ano. O *ijasò lobàse* é um dos mais conhecidos e quase sempre existente nos *Hetokrè* das aldeias Karajá e Javaé. Paulo Kwaji de S. Domingos me informou que ele é metade boto, metade *ijasò*.

lobàse aõni é referido como sendo de origem Tapirapé. No tempo em que os Karajá guerreavam com esse grupo Tupi, foram vítimas de uma cilada. Os Tapirapé, dizendo que queriam estabelecer a paz convidaram-nos à sua aldeia, oferecerem-lhes comida e depois os atacaram, matando muitos deles. *lobàse* é a música que os Tapirapé cantavam, de alegria, enquanto matavam os Karajá. A letra da música traz os dizeres dos guerreiros Tapirapé nessa ocasião: *iru* (o Karajá está vivo ainda), *ibe* (o Karajá bebe/bebeu), *iro* (o Karajá está fedendo) e assim por diante (ver ***lobàse ijyy***- A estória do *lobàse*).

A representação do *ijasò lobàse* é característica: sua cabeça é um retângulo achatado e disposto na vertical (quase um trapézio) com a parte superior quase o dobro do tamanho da inferior. As formas do *aõni lobàse* e do *ijasò lobàse* cantarem e dançarem são completamente diferentes.

A forma de dançar *lobàse aõni* é a seguinte: dois homens, um ao lado do outro, com as mãos entrelaçadas e o braço ligeiramente flexionado, andam para frente com as pernas ligeiramente arqueadas; a cada passada levantam o tronco (pois caminham com o tronco inclinado para baixo) e quase chegam a deter sua marcha. Tudo muito rápido e cantando um após o outro a palavra do refrão, que vão mudando. Normalmente canta-se até cinco palavras, repetidas muitas vezes.

Através do *lobàse aõni* pode-se trazer o *lobàse ijasò* numa cerimônia chamada *lobàse riõmyhyre* (*ri*=pref. Verbal para 3ª pessoa/õ=beber/*myhy*=pósf.verbal, continuativo) ou “a ingestão de líquido pelo *lobàse*”.

O procedimento é o seguinte: o *lobàse aõniaõni* percorre a aldeia dançando (um par ou diversos pares de homens, o que é mais freqüente). Uma mulher lhes oferece calugi ou outros alimentos líquidos (em Santa Isabel foi oferecida metade de uma melancia) depositando-os em frente aos *aõni* quando passam próximos à sua casa.

O *lobàse aõni* então bebe o líquido, daí o nome da cerimônia. Depois a mulher entra na casa de uma pessoa que tem condições de sustentar o *lobàse ijasò* (ou seja, providenciar a alimentação necessária às cerimônias que se farão para esse *ijasò*) e oferece o *ijasò* para uma criança da casa. Posteriormente o pai (ou o avô) da criança fazem saber ao *ijoi* diretamente ou através do *dinodu* (ou *deridu*, o líder da aldeia e originário das famílias mais antigas) que ele será o *ijasòtby* (“pai do *ijasò*”) e sua mulher, *ijasosè* (“mãe do *ijasò*”). O *deridu* e o *ijoi* “trazem” o *ijasò*, fazendo seus adereços rituais e elaborando um calendário de atividades para o oferecimento de alimentação. O *lobàse ijasò* dançará, então, na *dirasò ube* que sai do *Hetokrè* em direção à casa do *ijasòtby*.

Parece que a mulher não precisa ser necessariamente parente do *ijasòtyby* e sim uma pessoa que acha que a família tem condições para sustentar o *ijasò*. Embora o *lobàse riõmyhy* seja feito na época do *Hetohoky*, o *lobàse ijasò* deverá dançar posteriormente, no tempo dos *ijasò*.

Os Javaé costumam acrescentar nomes de pássaros ao *lobàse ijasò*. Por exemplo *Waereheni lobàse*, como me informou Lucirene Behederu (Javaé de Boto Velho). Como o *lobàse* aparece também como *aõni* o acréscimo de nomes de outros *aõni* pode indicar aqueles com cuja intermediação se contou para trazê-los.

Hurukuku

O *hurukuku* é um *aõni* velho de comportamento descaradamente lascivo. Seu “tema” invariável é a vagina das mulheres e meninas da aldeia, a quem trata pelo termo descritivo de “netas” (*warioreriore boho*, “todas as filhas de minhas filhas (os)” onde *wa*=meu(s), *minha(s)/riore*=filho (a)/*boho*=todos) e não pelo vocativo que um avô comumente utilizaria (*dã*). A palavra *warioreriore* poderia ser traduzida também por “minhas descendentes”. O *hurukuku* não canta. Em sua voz de velho ele grita que suas vaginas são grandes, vermelhas, sujas, fedidas, etc. Parece não haver grande variedade nas suas falas:

Itytxohoky warioreriore boho
Ityy ityy itytxohoky
Ityrohoky, warioreriore boho
Ity ity ky krywety!
Itywosusu, ity susu!
Itywosusu, itywosusu!

(“As grandes vaginas vermelhas de todas as minhas netas
 Suas vaginas, suas vaginas, suas grandes vaginas vermelhas
 As vaginas grandes e fedidas de todas as minhas netas!
 Suas vaginas, suas vaginas, krywety (?)!
 O interior da vagina delas é sujo, a vagina delas é suja!
 O interior da vagina delas é sujo, o interior da vagina delas é sujo!”
 (*Hurukuku rybe*- “a fala do *hurukuku*”, *Hetohoky* de Fontoura, fevereiro de 1991)

Até onde sei o *hurukuku* só aparece durante o *Hetohoky*. Suas falas ditas entre os homens ou às mulheres é causa de grande hilaridade. É um personagem mais engraçado que temível pelas mulheres. Parece ser mais uma das entidades destinadas a afrontar as mulheres durante o *Hetohoky*.

Weryry (categoria de idade: meninos antes de serem iniciados)

O “espírito dos meninos” aparece como um *aõni* de temperamento irascível, semelhante de alguma forma ao de uma criança terrível, com poderes para infligir grandes males à aldeia, particularmente às mulheres, se não se comportarem com ele da forma que julga correta.

Aparece somente durante o *Hetohoky*. Aos *weryry* costuma-se oferecer comida durante suas aparições na aldeia. Cria-se um vínculo dos *weryryni* com os moradores de uma casa ou de um pátio de casas, *hirarina*, que os alimentam regularmente durante a festa. Esse vínculo se limita a visitas, com canto e dança, à casa (s) que o alimentam. Lá, comem parte da comida e levam o restante para o *Hetokrè*.

Quando a comida demora ele se irrita e, como vingança, percorre a aldeia trazendo nas costas, de maneira mal disfarçada, as máscaras e adereços dos *ijàsò*, o que causa a fuga e o encerramento das mulheres (que são interditadas de verem esses objetos assim “inanimados”) nas casas.

Por essa possibilidade de manipularem interdições tão rigorosas (que miticamente foram causa de extermínio dos Karajá) os *weryry* são considerados *aõni* especialmente bravos e perigosos.

Seu canto é uma série de gritos: *Ky! Ky! Ky!*

Weehõ

Segundo os Karajá de Santa Isabel o *weehõ* é de origem Karajá do Norte (Xambioá). Os Karajá a obtiveram através deles na época em que os dois grupos guerreavam. O *weehõni* foi dado aos Karajá para acabar com as hostilidades.

Aparece junto com os últimos *aõniaõni* a chegarem para o *Hetohoky*, antes e depois da Casa Grande ser levantada. Sua presença na aldeia se faz mais forte quando a Casa Grande já está levantada e eles são abrigados no seu interior.

Seu canto é um grito comprido: *Weeehu...we! We! Wehu!*

Inyni (“o que parece com gente” onde *iny*=nós, a gente, os de língua Karajá/*ni*=semelhante a).

Comumente descrito como um homem preto grande, de cabelo encaracolado e feio, com uma grande cabeça que vive com seus filhos no interior da floresta. Muito habilidoso no manejo do arco e flecha e a borduna, que são suas armas. Os *inyni* devoram os *iny* quando os encontram a sós na floresta.

Ele aparece durante o *Hetohoky* de diversas formas. Visitam a aldeia disparando suas flechas entre as casas. Em duas estórias recolhidas entre os Javaé eles aparecem, também durante o *Hetohoky*, aos *worosy* solitários ou a membros do *ijoi* que se separam de seus companheiros durante caçadas na floresta.

O *inyni* costuma ser usado como instrumento de *òwòru*, feitiço, malefício. Como é um *aõni* extremamente violento sua invocação implica numa série de riscos para a comunidade.

Ijetura, um *hàri* Karajá me descreveu como um *hàri* Javaé, Warikina, procedeu para lhe ensinar a trazer e por o *inyni* “dentro dele” (*iwoky* onde *i*= dele/*wo*=interior/ *ki*=em):

Com cabelos de mortos macerados, pó de pedra e cera de abelha Warikina fez um boneco com flechas e borduna nas mãos. Esse boneco era o *inyni* e nele Warikina transformou-se até ser contido por Ijetura, que aspergiu-lhe um líquido (owosina) e o segurou pela barriga com os braços. Quando estava como *inyni*

corria muito e ameaçava ljetura dizendo-lhe:”se você não fizer isso (as medidas que havia lhe recomendado para ser contido) eu vou te devorar de verdade!”

E mais adiante Warikina diz a ljetura, a quem queria presentear o boneco e as técnicas para se transformar do *inyni*:

“Aqui está (a representação do *inyni*)! É seu, eu fiz só para você ver (e conhecer). Se algum de seus filhos ou algum de seus irmãos for morrer você mesmo vai ficar muito mau! Você mesmo! Você vai se massagear, você vai enlouquecer (*maitxytèkre* onde *ma*=pref.verbal 2ª pessoa/*itxytè*= louco, fora do estado normal/*kre*=pósf.verbal futuro) e então vai acabar com o povo da aldeia com teu corpo mesmo, mas como xamã (*hàri*). Você vai tirar o fígado das pessoas para comer!” (ver depoimento de Pedro ljetura).

O *inyni* traria assim uma carga de violência potencial muito grande que pode ser utilizada por *hàri* agressivos. Esses recursos à violência por parte de um xamã são tidos como condenáveis, quase intoleráveis e nenhum *hàri* admitiria publicamente praticá-los.

Nas estórias o *inyni* aparece como um crédulo, sendo enganado por homens e mulheres, auxiliados por animais, que lhe mentem sistematicamente ou ludibriam-no com truques. Numa estória ele mata e entra dentro do corpo de um caçador, retorna à aldeia e ignora a separação alimentar dos grupos de praça, os *ijoi Saura* e *Hirètu*, comendo quase toda a comida dos dois grupos durante um *Hetohoky* Javaé.

Essa violência que lhe é imanente, aliada à constância com que entra dentro das pessoas, alterando seu comportamento e fazendo-as capazes de atos brutais e anti-sociais (seja por vontade do próprio *inyni*, como na estória recolhida entre os Javaé, seja pela atuação do *hàri*, que o traz), configura um potencial de perigo característico do *inyni* aos vivos.

Tudo no *inyni* é superlativo. Ele tem muita fome, tem muita necessidade de sexo, fala muito, brinca muito, é extraordinariamente feio, muito agitado, corre para todos os lados, é bom caçador e excelente arqueiro, é habilidoso com a borduna (ver as três estórias de *inyni*).

Latení

Aparece como *aõni* e como *ijasò*, de forma semelhante ao *jobàse*. O *latení* tem um comportamento vigilante em relação aos *hàri* que os visitam nos diversos planos cosmológicos onde vivem, mantendo-os sempre em atitude de respeito aos demais *ijasò*.

Essa função disciplinadora se reflete na atitude que toma em relação aos iniciandos, quando é representado no *Hetokrè*. Exigem-lhes comportamento adequado, ameaçando-os com uma comprida vara da qual não se separa. O *latení* desempenha papel importante em todas as formas de iniciação e na furação

do beijo. É muito comum a forma de iniciação onde as famílias trazem, por intermédio de um *hàri*, um *latení* para o *Hetokrè*. Este, por sua vez, levará o *jurè* para o *Hetokrè* ou intermediará as festividades que marcam o primeiro sangue das meninas.

O *latení* costuma também fazer rondas quase cotidianas pela aldeia, perseguindo mulheres, crianças e visitantes. Costuma depositar vasilhas em frente às casas, pedindo alimentos para serem consumidos no *Hetokrè*.

Existem três *latení*: *latenisò* (*lateni* vermelho), *lateniura* (branco, habitante do céu e *latenilyby* (preto, habitante das profundezas). Além de habitarem diferentes planos cosmológicos cada um deles têm aspecto diferente.

Hawyy Wabe (o *wabe* mulher ou o *wabe* das mulheres)

Não possui informações.

Wabe

O *wabe* ameaça, sexualmente, os iniciandos e seus parentes durante o *Hetohoky*.

O *wabeni* é representado por homens que empunham um objeto fálico das mais variadas procedências (um pedaço de pau ou de uma mangueira de plástico, um cabo de enxada) ou o próprio pênis nos momentos cruciais do *Hetohoky*, ocasião em que aparece na aldeia.

Seu grito característico é prolongamento e a repetição do próprio nome em voz grossa, sarcástica, seguidas de risos e falas onde invariavelmente diz que vai copular com o grupo de parentes femininos dos iniciandos do *Hetohoky*, *brotyrè*, ou com os próprios iniciandos e meninos da aldeia. O *wabeni* costuma dar o nome das pessoas com quem deseja ou ameaça copular. Nunca ouvi dizer que vai copular com homens maduros que também posicionam-se ao lado do *jurè*, embora cheguem a esfregar-se neles.

Waberybe (a fala do Wabe no *Hetohoky* de Fontoura, fevereiro de 1991):

Waabee! Wabe kiekiehyky waabee!

Heke! Waabe, eisoehe wabe timytyhykybosõe anahuny waabee!

Waabee brotyrè mahådumyso aderakre waabe!

Waabe Siku adiwekre Siku, brotyre-ki ydunykre waabe!

Waabe timytyhykrebo so waabe, iotyhylemyso rareri, waabe, wabekiekie waabe!

Hajure, um! Um! Hajure, hajure, um! Um!

Tiwese inyõ taini ariwe!

Waabe, tikibohe ahãmyhyte waabe!

(“*Wabe!* Eis como vai ser na verdade a coisa boa, como vou ter relações sexuais! Com o pessoal *brotyrè* eu vou ter relações sexuais!”)

Eu vou ter relações sexuais com o Chico (menino regional que estava ouvindo e que era criado pelos Karajá de Fontoura) quando ele estiver sentado junto aos *brotyrè*!

Como serão as coisas boas?

Está perto de acontecer, está chegando o tempo (do *Hetohoky*)!

Com quantas pessoas vou ter relações sexuais?

Wabe! Aonde vocês estão?")

Entre os seres da cosmologia Karajá que afrontam as mulheres utilizando-se da menção a temas sexuais o *wabe* é seguramente o mais freqüente. Sua aparição é motivo de hilaridade, pois costuma surpreender as mulheres, correndo atrás delas balançando objetos grosseiros como se fossem pênis enormes, de até um metro e pouco. Em meio às risadas as mulheres correm do *wabe*.

No *Hetohoky*, quando o *jurè* é levado ao *ijoina* por seus parentes, o *wabe* chega a tornar-se incômodo e francamente desagradável a esses últimos. A mãe, parentes masculinos e femininos e os *brotyrè* devem permanecer parados e quietos, formando um círculo em torno ao iniciando e evitando assim que o *waben*i tenha acesso ao iniciando. O *wabe* passa então a abraçá-los, balançando e esfregando a representação ou o próprio pênis envolvido em suas mãos, em seus corpos. Constrangidos, e muitas vezes de mau humor, os parentes agüentam calados.

Ijekumari (nome próprio)

Não possui nenhuma informação.

Kurisirise (a mãe do Kurisiri, nome próprio)

Parece ser um *aõni* trazido aos *Hetohoky* Javaé e dos Karajá de Macaúba, a aldeia Karajá que mais mantém contato com os Javaé. Os *kurisirise* de Macaúba e Kanoano são muito parecidos. Não existe nas demais aldeias Karajá.

Aõnihiky ("o grande *aõni*")

Ver *Harabòbò*

Ājiwèsa Aõni

É um ser bravo da floresta, semelhante a um *ixyju* (índio bravo). Está sempre presente quando o *ijoi* se reúne para trabalhos rudes e arriscados na aldeia ou no mato, alagados lagos e rios. São fortes, baixos (ou andam com o tronco meio inclinado), violentos e mexem muito com o seu pênis.

Em suas aparições na aldeia ataca mulheres e crianças. Parece ser um dos *aõni* violentos e mantenedores da posição prevalescente do *Hetokrè* e da sociedade masculina sobre o restante da população da aldeia.

Aparecem em diversas fases do *Hetohoky* e sua representação envolve quase a totalidade dos membros do *ijoi*.

Durante a realização dos trabalhos preparatórios para o *Hetohoky*, quando os homens estão no mato ou mergulhados nos alagados derrubando ou trazendo o tronco do *too* para a aldeia, no clímax do esforço muitas vezes o grupo de trabalho transformava-se em *Ājiwèsa aõni*. São reconhecíveis pela sua risada sarcástica (*hu, hu, hu, ha, ha, ha...*) em momentos de esforço coletivo ou em situações de perigo, como quando se empreende a perigosa operação de levantamento do *too* na aldeia. Nesses instantes eles riem das ameaças de serem esmagados pelo tronco do *too* revelando destemor frente ao perigo.

Apareceram no encerramento do *Hetohoky* de Santa Isabel em 1980 formando um grupo único com os participantes das lutas entre os *ijoi hirètu* e *saura*, recém encerradas. Antes de sua “ronda” todas as mulheres e crianças se fecham nas casas. Os *Ājiwèsa aõni* então percorrem a aldeia em passo acelerado, quase correndo, arrebataram o *mayrehe* (“faca fina e comprida”, espécie de bastão de comando do *ixytby*) das mãos de uma mulher que saiu de sua casa para lhes entregar, bateram com paus nas casas e mataram duas galinhas. Os jovens iniciando *jurè* acompanham-nos quietos e assustados. Retornam ao *ijoi* e destroem o *Hererawo*. Sujam-se com a terra do local onde foi enterrado o *worosylabiè*. Com o desmanche do *Hererawo* e posteriormente da Casa Grande, encerra-se a festa do *Hetohoky*.

Uma estória que me foi contada pelo filho de Atau (não tenho seu nome) em Santa Isabel em 1980, conta um episódio envolvendo os *ājiwèsa aõni*:

“Antigamente os *ājiwèsa aõni* atacaram uma aldeia dos Xavante e mataram todos. O padre tentou acalmá-los e também foi morto. Alguns homens tentaram matá-los e conseguiram jogando gasolina neles e queimando-os. Vivem no mato. Como os *iny* eles também saíram para a superfície da terra através de um buraco”.

O episódio, certamente emprestado de um episódio do contato dos Xavante nas décadas de 50 ou 60, mostra-os como um grupo de seres bravios, mais violentos que os Xavante, tidos como inimigos temíveis, e somente destrutíveis pelo fogo, elemento constante nas estórias de extermínio dos Karajá.

Worosylabiè (“o avô dos mortos onde *worosy*=mortos//*labiè*= avô)

A representação do *worosylabiè* é feita através de uma grande cabaça, recortada como uma cabeçorra, com fendas para os olhos e boca, cabelo humano no crânio e no bigode e um nariz pronunciado de cera. O efeito que a máscara produz é realmente muito forte. O aspecto descarnado da cabaça, suas proporções e o cabelo ralo dá a impressão de uma alegoria de um cadáver grotesco.

Durante o *Hetohoky* os *jurè* demonstram muito medo do *worosylabiè*. É interdito olhá-lo de frente. A máscara deve estar sempre meio inclinada para ser vista.

O *worosylabiè* aparece nas fases finais do *Hetohoky*. O seu enterramento, na frente da Casa Grande, entre essa e o início do corredor onde se agrupam os grupos do *ijoi*, assinala o encerramento definitivo do *Hetohoky*.

O *worosylabié* parece ser uma das mais importantes entidades disciplinadoras da manutenção do comportamento correto por parte dos homens do *ijoi*, dos neófitos do *Hetokrè* e da aldeia.

9.4. Os *aõni* e seu relacionamento com a comunidade

Os homens estabelecem relações diferenciadas com os *aõni*. De alguns deles conhece-se apenas uma canção, seu papel numa série de mitos, sua forma de dançar, de rir ou uma série de comportamentos.

Existem *aõni* com os quais os homens mantêm um relacionamento frio e formal. Outros, no entanto, serão temidos e/ou queridos, imitados, convocados para os mais diversos fins, ou então, combatidos.

Os homens dominam de forma diferenciada o relacionamento com os *aõni*. Os comuns conhecem seus cantos, suas formas de manifestação e sabem dos benefícios que deles podem vir ou do perigo que podem representar. Sua relação com os *aõni*, no entanto, é basicamente dada por sua participação em formas de representação coletivas, que veremos a seguir. Isso não quer dizer que boa parte dos homens Karajá não possuam noções de como atacar ou se defender através dos *aõni*, ainda que neguem tais conhecimentos. Ainda assim a maioria não estabelece sistematicamente relações particularizadas com os *aõni*. São relações intermitentes visando fins imediatistas. O exercício dessas práticas de diletantes visa obviamente desejos particulares. Não raro a suspeita ou o conhecimento de tais práticas leva a acusações, comentários e reações que podem incluir agressão física por parte dos que se julgam prejudicados.

A relação com os *aõni* se torna pública através dos cantos onde os *hàri* narram suas experiências. Fora disso, são relações particulares secretas, alvos de suspeitas e botaria pelo perigo que podem representar para a comunidade.

Já os *hàri* têm uma ligação particular e individualizada com diversos *aõni*. Eles são seus guias e mestres nas suas explorações do cosmo. Os *aõni* são seus aliados fiéis ou seus adversários bem conhecidos, com os quais se relaciona por toda sua vida. Os *aõni* hostis representam um perigo concreto para os *hàri* e para a comunidade. Com um deles, no entanto, cada *hàri* terá uma ligação toda especial. Esse *aõni* é geralmente o primeiro que se manifestou ao *hàri* e aquele que o iniciou no contato com outros seres e outros níveis cosmológicos.

As relações dos *aõni* com os *hàri* são de conhecimento público, pois são mencionados nos cantos xamânicos desses últimos e em conversas informais. Assim, numa comunidade, todos sabem quais são os *aõni* “guias” de cada um dos *hàri* da aldeia, quais os *aõni* atacantes em diferentes momentos e quais os *hàri* e *aõni* que, atuando conjuntamente, pretendem defendê-los.

A relação pública com um *aõni* que atua positivamente na defesa da comunidade atribui visibilidade à atuação do *hári*, qualificando-o como um defensor da aldeia. Relações secretas, objetivando fins particulares através da intervenção dos *aõni* são, por outro lado, suspeitas e potencialmente ameaçadoras. Assim para exemplificar, o *hári* ljetura de Fontoura se liga ao *Kréni* (*aõni* do pássaro martimpescador); Atau e Karirama de Santa Isabel se ligam, respectivamente, ao *Walahyri* (*hári/aõni* “formigão”) e ao *aõni* de uma espécie de pomba.

O *hári* e seu comportamento são definitivamente influenciados pela natureza dos *aõni* igualmente perigosos. Os Karajá, relativamente ao relacionamento *hári-aõni*, levam às últimas conseqüências o dito “diga-me com quem andas e eu te direi quem és”.

A acusação de que um *hári* ameaça a comunidade é geralmente justificada pela revelação de suas ligações secretas com *aõni* perigosos. Dessa forma, em 1989, comentava-se em Santa Isabel que Warumani, acusado de ser o causador da morte de um homem (pai de Ijahuri Karajá, assessor do governo goiano) atacado por um jacaré, mantinha ligações com o *Aboròrò aõni* (espécie de jacaré) e com o *biu Aralahu*, “o Kaiapó celeste”, ambos *aõni* extremamente violentos.

Da mesma forma, o *hári* Alfredo, acusado da morte de duas jovens em fevereiro de 1991 na aldeia de Fontoura, era reputado “perigoso” por ser um *biu hári*, um “*hári* celeste” e manter ligações com os *aõni* celestes, *biu aõni*, igualmente perigosos. Referindo-se a essas acusações, Alfredo dizia que eram mentiras e que, na verdade, os *aõni* aos quais se ligava era um “peixinho” (*bexiwã*), uma espécie de formiga (*urari*) e uma cobra grande (*hukumari*). Todos esses *aõni* mencionados por Alfredo estão, naturalmente, bem longe dos perigosos e ambíguos domínios celestes. Apesar de sua defesa, Alfredo era um suspeito definitivo. Após a morte da segunda mulher, presenciei seu espancamento em frente à casa da falecida pelo irmão, que chegou a quebrar a coronha de um rifle nas suas costas, causando ferimentos consideráveis em Alfredo, um senhor com aproximadamente 60 anos.

Os *hári* se ligam aos *aõni* conforme suas qualidades para o tipo de atividade específica em que estão empenhados. Assim, para ir aos níveis celestes ele se liga ao “*aõni* gaivota” (*aõtxie aõni*) ou espécies de beija-flor (*nowirisa* e *kàbede aõni*), para ir às profundezas, gaivota (novamente) ou morcego (*turehe aõni*). Para andar na terra, raposa (*ijorò aõni*) e para matar, a onça pintada (*hãlòe aõni*). Como cada animal oferece possibilidades específicas um *hári* experiente tem praticamente todo o reino animal à sua disposição, como um arsenal com as portas abertas às suas necessidades, incluindo-se aqui até animais recém introduzidos, como o cachorro doméstico. Daí sua periculosidade potencial.

Além dessa relação particularizada com o *hári* os *aõni* entram em contato com a comunidade através de inúmeras formas de representação feitas basicamente pelo *ijoi*. Os homens já iniciados da aldeia, durante o conjunto ritual denominado de *Hetohoky*, que vai de agosto/setembro até março/abril, recebem e

personificam uma extensa série de *aõni* e, em menor número, de outros seres cosmológicos. Todos eles são os *Hetohoky woludu*, os “habitantes do interior da casa grande”, os convocados para a festa que atinge seu clímax no auge da estação das chuvas e com a entrada dos jovens no *Hetokrè*. O conjunto de *aõni* participantes do *Hetohoky* é, ao mesmo tempo, uma relação dos mais comuns e recorrentes *aõni* coletivamente representados.

A maneira como os Karajá são capazes de lembrar os *aõni* e demais seres que compõem os *Hetohoky woludu* demonstra o conhecimento diferenciado desses assuntos por pessoas comuns e por especialistas. Dessa forma, dois homens (Paulo Kwaji e Carlos Waiximahuri, ambos de São Domingos), sem conhecimento xamanístico específico, relacionaram cerca de 8 a 10 personagens. Já o experimentado *hàri* Ijetura forneceu-me, sem esforço, uma lista de 24 personagens. Um grupo de homens maduros e velhos, reunidos no *ijoina* de Fontoura, entre os quais um jovem *hàri*, e que completavam suas informações dos *aõni* ligados a animais; *hàris* e outros especialistas enfatizam também a série que intitulei de “outros *aõni*”.

Quando menciono “especialistas” estou me referindo especificamente aos *Hetohokytyby*, “os pais do *Hetohoky*”, a quem cabe comandar a recepção aos *aõni* e outros seres, durante esse ciclo de festas. Isso porque nas formas de representação e recepção coletiva dos *aõni*, o *hàri* não intervém de nenhuma maneira.

Nessas representações coletivas os homens cantam as canções e dançam como o fazem cada um dos *aõni* diferentemente. De outros *aõni* adotam formas comportamentais bem definidas, como uma maneira de rir, de atuar frente ao perigo, de gritar de alegria, de molestar as mulheres e crianças mantendo-as em “seu lugar” e, muito comumente, de manifestar-se quanto a assuntos sexuais. É praticamente impossível mencionar-se todos os momentos que os Karajá manifestam-se como *aõni*. Em quase todos os momentos em que o *ijoi* encontra-se reunido seus membros já não são pessoas comuns, eles “são” *aõni* ou *worosy* (mortos).

Alguns desses *aõni* são personificados por categorias de idade bem determinadas.

Por exemplo, os jovens, durante o processo de iniciação, serão considerados, pintados e referidos, como *jurè aõni* (*aõni* da aririnha). A representação da chegada dos *jurè* à aldeia é feita pelos rapazes das categorias de idade *bòdu* e *weriribò*, que reúnem os jovens, recém-saídos do processo de iniciação que terminou no ano anterior.

A representação do *bàdolekè* (pirarucu), *kynyadura* (peixe “bicudo”), *waritete* (espécie de sapo), *ture* (pirarara) e *hariybirè* (espécie de peixe) também é comumente reservada às categorias de idade dos jovens solteiros, genericamente chamada de *weryrybò*. A representação do *hariybirè aõni* ilustra este tipo de relação. Durante a época das chuvas, grupos de oito a dez jovens, numa fila

formada por pares, todos segurando uma folha de palha que representa uma espécie de pendão dorsal que esta espécie de peixe possui, percorrem a aldeia cantando e dançando. Na frente da fila caminham os *weryrybò* (os jovens iniciados há pelo menos dois anos), depois deles os *bodu* (jovens recém-iniciados (*jurè*), numa graduação que privilegia, entre os jovens, àqueles que há mais tempo foram iniciados.

O *labièheky*, um velho que foi morto por ter presenciado incorreções das categorias de idade mais jovens no seu relacionamento, com os *worosy* (ver **A história do *Labièheky***), por outro lado, é personificado pelos velhos da aldeia.

A caracterização de cada *aõni* respeita também o conjunto de comportamentos, aparência e hábitos da espécie animal a que se refere. Por exemplo, o *lokò* (espécie de muriçoca pequena) *aõni*, chega ao cair da noite, o mesmo horário da aparição do inseto que lhe empresta o nome; o *jurè* (ariranha) *aõni*, chega nadando do meio do rio e assim por diante.

Quando estão juntos os membros do *ijoi* riem como os *ajiwesaoni*, dançam aos pares como *iòbase aõni* e assim por diante. Cada pequeno detalhe de conduta é marcado pela estilização de voz, movimentos e conduta de um determinado *aõni*.

O contato coletivo com os *aõni* de animais, durante o *Hetohoky*, tem um sentido que poderia ser descrito como o de assegurar proteção aos membros do *ijoi* durante a execução de tarefas que os Karajá julgam perigosas, tais como cortar a árvore e levantar o mastro, tõi, feito com ela, lutar cerimonialmente com os de outras aldeias e outras tarefas que incluem risco de dano físico concreto.

A forma desses contatos visando proteção varia desde danças do tipo *lobàse aõni* feitas apenas por dois homens até outras feitas pela quase totalidade do *ijoi* da aldeia numa longa fila formada por pares de homens. Cada um desses pares canta e dança como um *aõni* específico, independentemente dos que estão atrás ou na frente. O estilo, porém dos movimentos feitos pela fila de homens distingue diferentes modalidades de dança do conjunto de *aõniaõni*. A disposição dos homens nessa fila se faz segundo a categoria de idade a que pertencem. Na frente caminham os homens maduros com filhos (os *ijoiityhy*, “o *ijoi* de verdade”), depois os casados há pouco tempo (*ijoiityhytamara*, “o novo *ijoi* de verdade”) e os mais velhos (*ijoiityhyraryana*, “o *ijoi* de verdade dos mais velhos”), depois as categorias de idade dos jovens solteiros, os *weryrybò* (“meninões novos”): *weryrybò bodu* (rapazes solteiros) e *jurè* (iniciandos).

Esses *aõniaõni* “coletivos” do *Hetohoky*, principalmente os representados por jovens solteiros, estabelecem vínculos com os moradores de determinadas casas da aldeia que costumam alimentá-los. As pessoas que tem condições, põem a comida no ube, pátio em frente a casa, onde os *aõni* comem parte do alimento. Em seguida levam o restante para a casa grande, *Hetohoky*, e, depois, para a casa pequena, o *Hetoriorè*. São alimentados dessa forma por algumas vezes durante os últimos meses da festa. Vi os seguintes *aõni* estabelecerem esse tipo

de relação com a aldeia: *weryry*, *weeho* e *lobàse*. Os primeiros, inclusive, tem comportamento hostil em relação às mulheres da aldeia, quando atrasam sua alimentação. A localização da casa que os alimenta é sempre longínqua em relação ao ponto de seu aparecimento na aldeia. Isso permite que se defina uma rota de deslocamento dos *aõni* assim alimentados: eles saem do *ijoina* cantando, percorrem toda a aldeia até a casa dos alimentos; depois retornam, correndo, pelo mesmo caminho, ao *ijoina*.

Ao *aõniaõni* que visitam a aldeia no ciclo de festas do *hetohoky*, os *hetohokywoludu*, são assim representados de forma coletiva pelo *ijoi*.

Essa modalidade de contato com os *aõni* tem duas características básicas: a primeira é uma certa benignidade para a comunidade. O *aõni*, que se faz presente através de seus cantos, danças e comportamentos específicos, é alimentado e hospedado na casa grande. Em troca, defende a comunidade da agressão de outros *aõni* ou da ação de *hàris* mortos e vivos. A segunda característica dessa forma de relacionamento coletivo com os *aõni* é o seu papel constante de “defensores” das formas de relacionamento consideradas adequadas com seres de sua cosmologia e das prerrogativas e direitos dos homens em relação ao restante da aldeia. Em poucas palavras, os *aõni* apresentam-se como defensores da ordem estabelecida e dos papéis sociais.

A terceira forma de relacionamento com os *aõni* é dada pelo relacionamento específico com os *ixyjuni*, “espírito de índio bravo” como dizem os Karajá e Javaé. Com efeito, o relacionamento com o *ixyjuni* apresenta tantos aspectos individualizantes como de representação coletiva. É uma relação de uma pessoa com um *aõni* determinado, onde a posse do *aõni* é transmitida dentro dos limites do grupo de descendência.

Quando um guerreiro da comunidade mata um inimigo, o *tytyby*, “espírito” na tradução Karajá, desse último se transforma em *nohõ* (xerimbabo/criação) do matador. Ele passa a pertencer ao matador. Este transmite o *ixyjuni* para crianças de ambos os sexos (filhos de seus filhos, filhos de sua irmã ou irmão). O “espírito de índio bravo” passa, então, a ser *nohõ* dessas crianças.

Conheço apenas um tipo de *aõni*, o *òrera* (espécie de jacaré), que passa a se ligar a uma pessoa de forma semelhante aos *ixyjuni*. Entre os Javaé, se alguém mata um índio bravo ou um *òrera* (animal) fica ligado ao *òrera aõni*. Posteriormente ele cede a ligação com o *òrera*, temporária ou permanentemente, a um parente seu. O *òrera*, ainda entre os Javaé, aparece como “escolta” aos *ixyjuni* quando percorrem a aldeia.

A ligação com um *ixyjuni* é extremamente benéfica para as crianças. Assegura-lhes continuidade do seu desenvolvimento, “é bom, traz saúde” nas palavras de Arutana em português. Se o pai e a família não alimentam ou tratam de maneira adequada o *ixyjuni* ele pode trazer problemas, tais como transformar-se em cobra e morder seu senhor. A ligação com o *ixyjuni* é feita em ocasiões de passagens

decisivas na vida de uma pessoa: nascimento, iniciação masculina, marcando os festejos relativos ao primeiro sangue da menina.

A transmissão do *ixyjuni* é feita entre grupos de irmãos, de um para outro, depois aos filhos e assim por diante. Cada um desses que detém a posse temporária com o *ixyjuni* transmite a ligação para as crianças para que seja utilizada em uma dessas passagens descritas acima. A cessão ao uso geralmente se faz entre pessoas separadas por uma geração (para os filhos do filho) ou de gerações diferentes (para o filho do irmão ou irmã). Encerrando a passagem o *ixyjuni* volta a ficar, de forma latente, com aquele que recebeu o *nohõ*. Quando ficar uma pessoa madura ele vai doá-lo, por sua vez, a um parente seu. Nas palavras de Paulo Ijawari:

“Antigamente a gente lutava com os Tapirapé, Xavante, Kaiapó e *tori*. Então existem alguns que tem o *tyytyby* para os filhos de seus irmãos, para o filho de suas irmãs, para quem tem o filho de seus filhos. Quando alguém mata *tori*, ou mata Kaiapó, ou mata Xavante, ou mata Tapirapé, então esse que matou, com o espírito, um outro “espiritualiza-o” (*tai tahe tarioreiore-o, itytyby-di ijõ rityytybynymy*, transforma/produz o espírito) para os filhos de seus filhos ou para o filho de sua irmã, outro para o filho do irmão mais velho, depois entra na casa de seu irmão mais velho ou então de seu filho (para lhes entregar o *ixujutytytyby*).

“(...) As pessoas cujos irmãos têm muitos filhos vão passando de um para outro e depois passa para outro. Nunca vai acabar” (Paulo Ijawari, Karajá de São Domingos. Traduzido de relato gravado em Karajá).

Aquele que cede o *ixyjuni* recebe, em troca, coisas valorizadas como canoas, ou então gêneros agrícolas conforme as posses e as circunstâncias para a qual o *ixyjuni* é convocado. A forma de solicitação de presentes por essas pessoas é singular: entram na casa dos pais da criança e vão enumerando o que gostariam de receber.

“(...) Uma pessoa nunca vai esquecer uma canoa. As pessoas também não esquecem todos os *tyytyby* de Kaiapó, todos os de Tapirapé e todos os de *tori*, nunca vai acabar/esquecer. E assim vai indo, um passando para outro, entre seus netos, nunvai acabar” (Paulo Ijawari).

O paradigma da atuação desses *ixyjuni* em situações de passagens é dado por sua intervenção na iniciação masculina. Os Karajá e Javaé fazem com que um jovem “se sente” (seja introduzido) no *Hetokrè* através da atuação de diferentes categorias cosmológicas: dos *ijasò*, dos seres designados como *Hetohoky woludu* ou através dos *ixyjuni*.

Os Karajá e os Javaé enfatizam de forma diferente o papel dos *ixyjuni*. Entre os primeiros ele aparece como um *aõni* coadjuvante junto a rituais formatados basicamente pelo contato com os *Hetohoky woludu* e com os *ijasò*. Comumente mencionam um *ixyjuni* específico, o *wouni* (Tapirapé), como que representando toda essa categoria, embora reconheçam a existência de outros. Entre os Karajá

parece haver variação, de aldeia a aldeia, na caracterização de alguns desses *ixyjuni*. Na aldeia de Macaúba, por exemplo, caracteriza-o o *torihu*, *aõni* de *tori*, de maneira bastante diferente que em Santa Isabel. Reconhece-se, no entanto, que é o mesmo *aõni*.

Entre os Javaé o *ixyjuni* aparece como protagonista principal em uma série de eventos onde entra em contato com os rapazes das categorias de idade masculinas mais jovens. O “tempo do *ixyjuni*”, *ixyjuni-u*, é o da colheita do milho e da melancia, em plena estação das chuvas onde as roças representam parte fundamental da alimentação dos Javaé. Sua aparição, como a dos *ijasò*, está bem ligada às peculiaridades e contingências da disponibilidade sazonal de alimentos, no caso de origem vegetal.

A forma da articulação e montagem das cerimônias onde intervém o *ixyjuni* é semelhante às das festividades *ijasò anaràky*, em meio às quais se realiza. A obtenção de alimentos é feita da mesma forma que em relação aos *ijasò*, através do processo do *ijasòròte*, onde o *ijoi* reunido decide entregar a responsabilidade do fornecimento de alimentos para um de seus membros. Apesar de que a responsabilidade maior seja de uma pessoa que sabidamente possui boas roças, ou um salário, os demais cabeças de família, em especial as famílias que mantêm *ijasò*, também contribuem com parte considerável da comida. Entre os Javaé, o oferecimento de melancias, banana, milho e farinha era considerável da produção agrícola da aldeia de Kanoano. Dessa forma o calendário da vinda dos *ixyjuni* se liga ao controle que a comunidade exerce sobre a produção das roças de seus membros. Ano de fartura, muito *ixyjuni*, ano de penúria, pouco.

Presenciei dois *ixyjuni*, no início e no final de janeiro de 1979, ambos na aldeia Javaé de Kanoano. Os *ixyjuni* são representados pelas categorias de idade dos jovens casados (*ijoi tymara*), *weryrybò*, *bòdu* e *jurè*. Saem do mato, os mais velhos à frente, e numa longa fila percorrem a aldeia escoltados pelos *òrera* (espécie de jacaré pequeno) *aõni* que golpeia as casas com uma pesada vara, atemorizando mulheres e crianças e soltando interjeições com voz possante e surda.

A caracterização dos *ixyjuni* como eu a vi entre os Javaé em 1979 é bastante semelhante ao desenho de uma máscara e um boneco de cera e palha feitos pelos Karajá de Aruanã em 1908 e coletados por Krause em 1908 (1940-44, vol.70, 144-145) com o nome de “*ioouni*”, provavelmente *wouni*. Em junho de 1908, Krause se encontrou com um grupo de Karajá com essas máscaras e que se dirigiam a uma outra aldeia para “dançarem e trocarem gêneros alimentícios”. Como as máscaras Javaé, a dos Karajá em 1908 também ficavam guardadas no mato. Diz que a dança, que não presenciou por temer uma traição dos índios, é “relacionada a um culto mortuário”, mas não disse por que (idem, 144). É, em todo caso, curiosa, e atual, a menção de que os *ixyjuni* se ligavam à troca de produtos agrícolas entre comunidades diferentes. Comparando-se essas informações com as atuais nota-se que os *ixyjuni* de fato se associam com o intercâmbio de alimentos entre unidades produtoras, sejam famílias numa aldeia formada pela

soma de diversos grupos locais (Kanoano em 1979) seja entre famílias pertencentes a comunidades diferentes em 1908).

No *ixyjuni* que presenciei, os dançarinos, nós, têm o corpo totalmente pintado de preto, que é a maneira através da qual os Karajá representam um *ixyjuni* (“índio bravo”). O prepúcio do pênis é fortemente atado por uma tira fina de embira, que o empurrava para dentro da bolsa escrotal, numa posição certamente bastante incômoda. Usam uma comprida máscara feita de duas folhas de palmeira trançadas. A representação de *ixyjuni* que caminhava na frente das demais era totalmente branca, não ostentava pintura de urucum sob a palha ou no tingimento dos adereços móveis de algodão. O seu cortejo silencioso numa longa fila através da aldeia deserta, ao som dos urros do *òrera aõni* não deixava de ser meio impressionante. Em seguida ao seu deslocamento pela aldeia os *ixyjuni* se dirigem ao *ijoina* onde são formalmente entrevistados por velhos membros do *ijoi* conhecedores das músicas e formas de relacionamento com os *aõni*. Depois retornam ao mato onde abandonam as máscaras. Começa então a chegar ao *ijoina* grande quantidade de comida trazida da aldeia. Os jovens dançarinos distribuem a comida aos presentes, que retornam à aldeia e se dispersam carregados de melancias e bananas. A comida, embora tenha sido ofertada aos *ixyjuni*, foi consumida quase simbolicamente por estes últimos durante o início da cerimônia, quando seguravam uma amostra do que seria oferecido em suas mãos. Conseguida, em boa parte pela família dos jovens em processo de introdução no *Hetokrè*, a comida se liga a esses últimos. Confirma-o seu papel na sua distribuição.

Como conclusão das relações dos *aõni* com a comunidade gostaria de enfatizar seus aspectos mais importantes. Os *aõni* podem se manifestar através de dois tipos de relações com a comunidade: relações individualizadas ou coletivas. As primeiras, feitas através de *hàri* ou de pessoas menos conhecedoras estão carregadas de ambivalência. Podem ser positivas, se tomada pública e posta ao serviço da defesa da comunidade contra *hàri* e *aõni* agressivos; pode ser negativa, se feita de maneira oculta e perseguindo fins particulares.

As relações coletivas, embora possam vir a tornar-se perigosas, se conduzidas de maneira não adequada, são geralmente benignas. O contato com os *aõni*, e em particular com os *ixyjuni*, assegura proteção em momentos de passagem, de redefinição da identidade social ou no tempo de atividades julgadas perigosas e propensas à atuação de *hàri* e *aõni* de forma nociva. Nessas relações coletivas a figura do *hàri* não intervém e o relacionamento com os *Hetohokywoludu* e os *ixyjuni* é feito por representantes da totalidade da comunidade, como o *Hetohokytyby*. Finalmente, o contato dos iniciandos ou pessoas em situação liminares, com os *aõni* é visto como uma coisa benéfica. Os *aõni*, nesses casos, são aliados dos Karajá contra agressões que possam vir a tolher o desenvolvimento das pessoas.

A potencialidade de perigo ou de coisas boas que um dado *aõni* traz para a comunidade é mais definido pelo tipo de contato e inserção visando fins

específicos do que por uma natureza intrinsecamente positiva ou negativa (para a comunidade) que possuam. Ou seja, apesar de terem características bem definidas, é o contexto que qualificará a atuação do *aõni*. Malignos ou benignos os *aõni* vivem a todo instante com os Karajá. Saber manipulá-los a seu favor é uma necessidade reconhecida. A ênfase dada no convívio com os *aõni* durante a entrada do rapaz na esfera masculina da sociedade reafirma o papel que doravante desempenharão junto aos novos membros do *ijoi*. Serão seus acompanhantes, companheiros ou inimigos, pelo resto de sua vida aqui na superfície. Saber lidar com os *aõni* – e daí o esforço para que o jovem didaticamente entre em contato com um grande número deles - é condição de sucesso na defesa de suas pessoas e de suas famílias.

10. *Biuludu*, os habitantes do céu

A designação *biuludu* abrange diversos tipos de seres que existem exclusivamente nos três planos celestes, bem como os *aõni* celestes, vistos atrás.

Todos os habitantes do céu possuem uma importante característica comum: todos eles “são” Xiburè, um ser que vive no terceiro e mais elevado nível. Todos os seres celestes são formas assumidas por Xiburè. Ele pode se transformar em um sem número de formas e maneiras de ser: diversos tipos de *ijasò*, de seres alados (pássaros) e personagens míticos como os *ljanaòtu* e *Kanysiwê*, heróis criadores dos Karajá, poderosos *hàri*, grandes *aõni*.

Apesar de todos esses seres terem uma caracterização individual bastante forte, suas diferentes personalidades são facetas de um mesmo ser. Xiburè. Os Karajá mesmo acentuam esse caráter de muitas formas de Xiburè:

“(...)Xiburè inihe *biu-ki rasynomyhyre*, *tiki biu wedutyhymy ratximyhyre*, *aõmaki ijasò riwedunomyhyre*, *kia tahe Xiburè rexiòru*, *iotaotamy rexiwinomyhyre*, *ijõ aohõkylemy ratximyhyre*, *ijõ tii ijasohykylemy ratximyhyre*. *Tikile tikireri hãre ti-wana Iraburemy reamyhyre*, *ti-wana Habuxeweriamy reamyhyre*, *ti-wana ljanaòtummy rohonomyhyre*, *myle Xiburexehe rare*, *tikihyky aõmamyhy*, *ta hitxihitximy rininimyhyre* (...)” (Relato de Pedro Ijetura, 4ª parte).

“Xiburè vive/existe no céu. Ele é o dono verdadeiro do céu. Ele é o dono/quem cuida dos *ijasò* (celestes), então o Xiburè se faz ficar semelhante, existindo em outras formas, algumas vezes como *ijasò* de verdade. Ele mesmo, ele mesmo fica às vezes como *Iraburè*, às vezes fica como *Habuxiwéria* (nomes de *ijasò* celestes), às vezes como *ljanaòtu* vai saindo/aparecendo (aqui na superfície). Assim é o mesmo Xiburè, a ele mesmo nomeia-se separadamente”.

Tudo que existe no céu, a princípio, pertence a Xiburè. Desde diversas espécies de seres até o sol (um deles, aliás), as estrelas, etc.

Os seres celestes aparecem de uma forma mais fluida que o das profundezas. Ou seja, um mesmo ser celeste aparece alternadamente como um pássaro, como um *ijasò*, como personagem mitológico. Apesar dessa fluidez os seres celestes estão separadamente dispostos e em relação uns com os outros. Formam o *ijoi*, grupos de homens aparentados de um mesmo grupo local, específicos. Por exemplo, o *Iraburè*, um ser que aparece como *ijasò*, faz parte do *ijoi* do *Rararèsa* (urubu rei), um outro ser que aparece como *ijasò* e como animal alado. Entre eles, à maneira dos *ijasò* das profundezas, não se mencionam mulheres.

10.1. *Biu ijasò, os ijasò celestes*

Os *ijasò* celestes são caracterizados de maneira mais simplificada que os de *Berhatxi*, das profundezas. É difícil associá-los com um lugar específico ao qual corresponde outro na superfície, como ocorre com os das profundezas. Sua localização é vaga. “Estão/existem no céu” (*biu-my ryira*) e isso parece ser suficiente para situá-los. Tampouco estão em relação direta e reconhecida com espécies de animais. Apesar disso, possuem aparência externa e canções diferenciadas. Os seres dos quais esses *ijasò* se originam possuem conhecimentos admiráveis, excepcionalmente benéficos para a comunidade.

Mais o que os das profundezas, esses *ijasò* aparecem como um “estado” possível a seres como o *Rararèsa*, urubu rei, ou seres de comum citação mitológica como os *ljanaòtu*. Já os *Berhatxi ijaso* são antes de tudo, *ijasò*. Os *ijasò* celestes parecem ser estados e formas de ser assumidas pelos seres do céu. Todos eles pertencem e fazem parte de Xiburè, que é o seu “dono”, *wedu*, verdadeiro. Nesse sentido se diferem dos das profundezas, que não estão em relação com nenhum tipo de senhor. Ao contrário, os *ijasò* das profundezas são seus próprios senhores e de muitas espécies de animais que liberam para os da superfície. Os seres celestes, como veremos adiante, estão em relação com outras fontes de sustento que não os animais.

No final do ciclo de festividades *ijasò anaràky*, os *ijasò* das profundezas desaparecem no mato, retornando a *Berhatxi*. Já os *ijasò* celestes entram na *ijasò heto*, pouco depois escuta-se por duas vezes o barulho do trovão (*rawararunyreri*=trovoando): é o sinal de que eles já regressaram aos seus níveis celestes.

Sua inserção nos *ijasò anaràky* é feita da mesma forma que a dos *ijasò* das profundezas. A uns e outros reserva-se os mesmos cuidados e atenções.

Quadro 24: os "ijasò habitantes do céu", *biuludu ijaso*

<i>Xiburè</i>	
<i>Latenisò</i>	" <i>Lateni</i> vermelho"
<i>Iraburè</i>	
<i>Rararèsa</i>	"urubu rei"
<i>Habuxiweria</i>	
<i>Alubederi</i>	
<i>Ijanaòtu</i>	
<i>Txunohõ</i>	"xerimbabo do sol"
<i>Lateniura</i>	" <i>Lateni</i> branco"
<i>Xiburè Lateni</i>	"o <i>Lateni</i> de Xiburè"
<i>Iwerudi</i> (Macaúba)	
<i>Syranohõ</i> (Macaúba)	
<i>Teru-teru</i> (Javaé)	
<i>Koxitamaru</i> (Javaé)	
<i>Oxitamaru</i> (Karajá)	
<i>Weru</i> (Fontoura)	
<i>Ijareheni</i> (Fontoura)	

Observação: Estes são os *ijasò* celestes comuns aos Javaé e Karajá. Os que aparecem somente entre um desses grupos ou apenas numa aldeia Karajá estão assinalados.

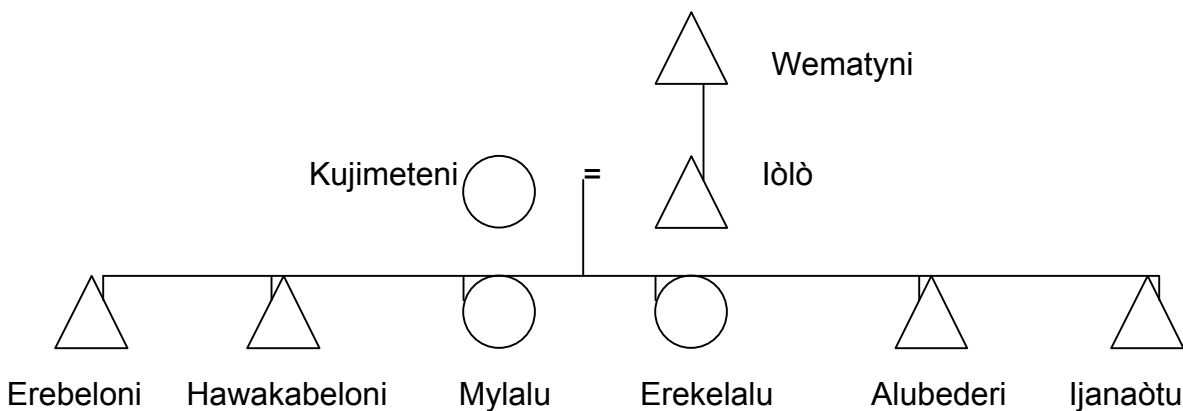
10.2 Os *ljanaòtu* (Karajá) ou *ljanatu* (Javaé)

Por esse nome designa-se uma série de seres mitológicos irmãos, personagens de tempos antigos quando o interior da ilha era ocupado por *ixyju*, tribos hostis, *aõni* poderosos e por uma vegetação fantástica.

Nesse tempo, *ljanaòtuboho*, “os *ljanaòtu*”, viviam numa serra grande, á leste de onde o rio Javaés se separa do Araguaia. *Ijewé*, um *aõni* que foi amante e marido de sua mãe, vivia próximo à lagoa *Sohoky*. Uma tribo hostil, os *Kuriawahaky* (os grandes *Kuriawa*), viviam no local da aldeia *Wariwari*. Dessa forma os locais dos eventos míticos em que aparecem os *ljanaotu* compõem, em grande parte, o “coração” do território Javaé no século passado e até a primeira metade do século XX. Talvez por isso sejam os melhores conhecedores de suas histórias.

O território onde viveu *ljanaòtu*, no interior da Ilha do Bananal, é considerado pelos Karajá como *wasureny*, “a terra da gente” (Karajá e Javaé) de maneira geral e de forma específica pelos seus habitantes históricos, os Javaé. Isso dá uma idéia de que os atuais Karajá enfrentam adversidades naturais e sociais semelhantes às que enfrentavam *ljanaòtu* em seu tempo aqui. Parece existir uma expectativa para que os Karajá se desvencilhem delas da mesma forma e com recursos semelhantes aos de *ljanaòtu*.

“Os” *ljanaòtu* na verdade foram, uma vez no tempo, uma família formada pela mãe *Kujimeteni*, o pai *Ikòlòku* (*lòlò*) ou também chamado *Kajamiru*, os filhos homens mais novos *Erebeloni* e *Hawakabeloni*, duas mulheres mais velhas: *Erekelalu* e *Mylalu*, e os irmãos homens *Kalubederi* (ou *Alubederi*) e *ljanaotu* propriamente dito. Esses irmãos tem um avô paterno, chamado *Wematyni*. Quando se menciona “os *ljanaòtu*” comumente se refere apenas a *Erekelalu*, *Alubederi* e *ljanaòtu*.



Ao longo de uma série de estórias, os *ljanaòtu* conseguem apoderar-se de uma série de *òwòru*, artifícios maravilhosos que eram propriedade de uma série de *aõni* (como o *Kuwòruni*, *aõni* de peixe elétrico e o *lrurèrurè*) e *ixyju* (como os *Kuriawa*) aos quais vão sucessivamente enganando e derrotando. Com esses *òwòru*, aliado ao seu grande conhecimento das práticas próprias dos *aõni*, os *ljanaòtu* conseguem vingar a morte do pai (o primeiro e mais extenso dos episódios) matando a mãe e seu novo marido, o *aõni* *ljewe*. Num segundo episódio, destroem os inimigos de seu avô, *Mabio* e *Bõtõhõwe*. Num terceiro episódio, *Alubederi* e *ljanaòtu* casam-se com as filhas do sol e conseguem atender uma série de pedidos feitos pelo sol, seu sogro, que objetivava destruí-los. Nessa série de estórias, os dois irmãos mais novos são mortos pelos *ixyju*. *Alubederi* e *ljanaòtu* conseguem fazê-los ressuscitar, fazendo-os sentarem na sepultura onde estavam deitados. O seu mau cheiro, no entanto, faz com que os *ljanaòtu* preferissem deixá-los como estavam, mortos e deitados.

Os *ljanaòtu* são sempre referidos como grandes *hàri*. São os maiores *aõni* que os Karajá conhecem. Além de conseguirem se apoderar de todos os conhecimentos dos *aõni*, eles se valem desses últimos em diversas ocasiões. Os *ljanaòtu* vivem permanentemente associados com os *aõni*. Enganá-los é praticamente impossível. Como eles mesmo dizem, a certa altura da estória:

- *Diary boho etyhy aõni aroire amo riwabodumykõlemy!*
 (-“Nós somos *aõni* de verdade! Ninguém pode nos derrotar!”)

“Os” *ljanaòtu* não dominam os conhecimentos *aõni* de forma homogênea, nem são todos grandes *hàri*. Os maiores *hàri*, os *aõni* verdadeiros são *Alubederi* e, depois dele em grau decrescente, *Erekelalu* e só então o próprio *ljanaòtu*. Os irmãos mortos mostram que, num mundo dominado por *aõni* poderosos e tribos hostís, só os “fortes” sobrevivem. Só os *aõni* verdadeiros, os grandes *hàri* conseguem a obtenção de seus desígnios. A saga dos *ljanaòtu* mostra o valor dos conhecimentos xamânicos para a consecução dos objetivos pessoais e em grande parte culturais que a vida coloca no seu caminho.

Os *ljanaòtu* defendem valores tidos como corretos:

- a vingança da morte do pai causada por sua mãe, uma mulher infiel e ardilosa que se juntou a um *aõni* violento;
- a defesa do avô maltratado por dois valentões;
- o atendimento cortês das exigências do sol, um sogro cruel e assassino, secundado por um genro bufão.

Talvez por isso os Karajá de Luciara e Fontoura, que conhecem elementos da pregação adventista, se referem a *ljanaòtu* como “Jesus Cristo”. *ljanaòtu* e *Alubederi* aparecem também representados como *ijasò* celestes.

10.3. Kanysiwè (Karajá) ou Nasiwe/Tanysiwè (Javaé).

Kanysiwè viveu no Araguaia e no rio Javaés. É o protagonista principal de uma série de estórias onde consegue uma série de coisas que foram herdadas pelos Karajá. Nas suas andanças foi ainda o responsável pela formação de cachoeiras, lagos, etc. O atual território Karajá é marcado pelas intervenções passadas de Kanysiwè. Grande parte dos animais devem muito de seu aspecto e comportamento às intervenções de Kanysiwè. Esse herói ancestral é mais um transformador da vida na terra, pois que ela já se encontrava em grande parte formada antes de sua intervenção. Por esse papel poderia ser descrito como o herói transformador e criador dos Karajá.

Kanysiwè conseguiu o fogo de diversos animais que dormiam em sua casa; o sol do *Rararèsa* (o urubu-rei); o machado de pedra de *Tonikòkò* (espécie de lagartixa); a canoa do *Helãrè* (pato mergulhão); o canto do *Hatana* (pássaro cigano); um pênis avantajado do *Naiawe* (ema); os desenhos dos mortos (*Worosy*) e assim por diante.

Foi também o responsável pelo aspecto atual de muitos animais como o *Urè* (camaleão) a quem acrescentou um papo, do *Ibòrò* (arraia), do *Hatana* (pássaro cigano) a quem colou um penacho na cabeça e dos peixes.

Todas essas intervenções de Kanysiwè nem sempre foram benignas aos homens. Por exemplo, ele criou o esporão com o qual a arraia ataca, a cauda que possibilita aos peixes fugirem e outras coisas que absolutamente não facilitam a vida aqui na superfície da terra.

A maneira pela qual Kanysiwè consegue todas essas coisas é sempre a mesma. Através de artifícios engenhosos faz com que os animais troquem as coisas que possuíam por imitações de barro. Outras coisas consegue espionando e outras, como a luz do sol, capturando e ameaçando animais como o urubu-rei. Outra vez, para manter relações sexuais com sua avó, disfarça-se em *ixyju*, índio bravo. Por tudo isso Kanysiwè pode ser descrito como um ser mais engenhoso que xamânico. Ele tem pouco de *aõni* e *hàri*.

Suas práticas costumeiras incluem a mentira, a dissimulação, trocas visando prejudicar o próximo, disfarces para esconder sua identidade, fugas em momentos apropriados, etc. Com esses meios Kanysiwè persegue fins como tomar coisas de outros seres, a satisfação de seu apetite, manter relações com sua própria avó e perseguir e exterminar as testemunhas de suas ações.

Kanysiwè é definitivamente caracterizado como um cínico, um impudente incorrigível. Suas engraçadas aventuras mostram-no perseguindo os mais delirantes desígnios pessoas através de quaisquer meios imagináveis. Apesar ou talvez por isso suas estórias são tão apreciadas e sua personalidade tão atraente. Todos na vida já agiram ou vão agir como Kanysiwè. Um povo de mercadores

como os Karajá, que entabulam relações com povos e seres tão diferentes, sem dúvida alguma tomam emprestadas atitudes típicas de Kanysiwè. Prova-os uma série de episódios contados em estórias, onde, através de ardis conseguem vitórias, ou amargam derrotas, no seu contato com grupos indígenas vizinhos, principalmente os Tapirapé.

Sua atitude em relação às normas sociais é de desrespeitá-las sistematicamente à medida que constituam impeditivos à sua vontade. Dois episódios demonstram esse seu comportamento.

No primeiro deles, na estória do *Kuritxi*, Kanysiwè, desejando copular com a avó, disfarça-se de *Kralahu ixuju* (Kaiapó) e violenta a velha quando ela estava no mato pegando lenha. Em seguida, perseguiu e matou o pássaro *Kuritxi* que presenciou os acontecimentos e passou a cantar o sucedido.

No segundo episódio, na estória da criação das cachoeiras, Kanysiwè aparece casado com Morihoko e tendo por cunhado Māriweni. Kanysiwè, durante a noite, defeca na porta da casa em que viviam, dentro do pilão, urina no interior da casa, etc. pela manhã acusa o cunhado à mulher. Depois fala para a mulher dizer ao irmão que jogue a comida para os peixes (que Kanysiwè criava num cercado de varas) do lado de fora do cercado. O cunhado faz o que lhe foi dito. Como os peixes escapam todos Kanysiwè acusa a esposa e o cunhado de serem os causadores da fuga, objetivando atrapalhar sua vida. Argumenta que havia dito para jogar a comida dentro do cercado, o que é uma mentira. Na perseguição aos peixes evadidos Kanysiwè vai construindo cercados com rama, Araguaia abaixo. Esses primitivos cercados de rama feitos no rio Javaés, transformaram-se em pedra porosa, que deram origem às cachoeiras desse rio. Já os cercados construídos de barro no Araguaia transformaram-se em cachoeiras formadas por pedras mais duras, posto que originárias de barro e não de ramas como no rio Javaés.

Esses episódios, se comparados com os que Ijanaòtu aparece, colocam dois tipos de conduta quase polares. Num extremo Kanysiwè desprezando convenções sociais, como a interdição sexual á avó e o respeito ao cunhado. Num outro extremo temos Ijanaòtu que respeita convenções e papéis sociais mesmo quando são explicitamente usados para prejudicá-lo. Ijanaòtu mata os que desrespeitavam seu avô, atende de maneira cortês os desejos do sogro que pretendia matá-lo, não faltando com o respeito a um cunhado ridículo e subserviente ao sogro.

Talvez pelos seus meios e fins, talvez pela conduta social adotada por Kanysiwè, os Karajá de São Domingos e Fontoura referem-se a ele, comparando-o a figuras cosmológicas cristãs, como sendo “Satanás”. Essa polaridade comportamental de Ijanaòtu-Kanysiwè é assim traduzida em termos cristãos pelos Karajá de São Domingos como “Jesus Cristo-Satanás”, respectivamente. Embora evidentemente a caracterização dos personagens envolvidos não se encaixe nos modelos é interessante ver como o comportamento do herói cultural foi “criminalizado” pelos valores adventistas incorporados pelos Karajá.

Nunca vi ljanaòtu ou Kanysiwè comparados com personagens cristãos em nenhuma aldeia à exceção de São Domingos e Fontoura, onde houve atuação adventista entre 1935 e 1977.

Kanysiwè vive no segundo nível celeste, “abaixo” daquele em que vive Xibure. Kanysiwè aparece basicamente como personagem de narrativas mitológicas. Não é representado como *ijasò*, nem como *aõni*.

10.4. *Hàri tykytyby*, os “espíritos” dos *hàri* mortos ou os *hàri* celestes

Ao contrário dos seres humanos que não são *hàri*, depois da morte desses últimos, seu *tytyby* ou *tykytyby*, “espírito” na tradução Karajá, não permanece sobre a superfície da terra. Os *hàri* continuam a viver numa existência celeste, cheia de fartura de alimentos. Lá permanecem até que decidam voltar a viver entre os da superfície, “entrando” no corpo de uma criança. É considerado comum que o *hàri* leve seus parentes (pais, irmãos, tios maternos e paternos) para viverem com ele, no céu, depois que morrem aqui na terra. Em vão perguntei por uma aldeia celeste onde viveriam os *hàri* mortos, à maneira dos *pãtxe*, xamãs Tapirapé. Os *hàri* mortos vivem em contato com Xiburè, ljanaòtu e outros habitantes celestes, além dos *aõni* do céu. De lá entram em contato com os *hàri* aqui da superfície, tornando-se seu guia e protetor. Nesses casos, sua figura parece fundir-se com os *aõni* “guias” que vimos atrás formando uma só entidade aliada de um *hàri* específico.

Como os *aõni*, a identidade desse *hàri* morto é conhecida de todos através de cantos onde o *hàri* menciona-o. A associação com esses *hàri* celestes é sempre vista como ambígua: pode trazer grandes benefícios ou prejuízos à comunidade. Além de destino temporário após uma existência terrena, o céu (*biu*) é o espaço onde os *hàri* Karajá gastam parte de suas existências. O *tytyby* dos *hàri* percorre todos os níveis cosmológicos não só após sua morte, mas também em vida. Assim, viagens ao céu fazem parte da rotina de suas existências. É no primeiro nível celeste, mais que em *Berahatxi*, que os *hàri* se encontram, conversam ou se enfrentam.

O deslocamento do *hàri* ao céu, até seu ponto mais alto, o lugar do Xiburè, *isy*, é marcado por uma série de obstáculos. Esse deslocamento ao alto é feito através da *hàriruro*, “o caminho do *hàri*”, do qual a via-láctea faz parte, compondo seu trecho mais visível para os que não são *hàri*.

À medida que ascende o *hàri* encontra uma cobra ameaçadora, *werirybo*; em seguida o *woredisitana*, um objeto/espaço (?) fechado, sem ar, instalado por Xiburè para matar os *hàri*; depois o *ramanihiky*, uns pequizeiros gigantes, com frutos de um metro de diâmetro que se atingem o *hàri* podem esmagá-lo; em seguida o *hàrikowona*, um pau comprido de ponta afiada, “como um facão”, colocado na vertical e no qual o *hàri* tem que se equilibrar, caso contrário, cai e é

perfurado. Somente depois de vencer essas dificuldades o *hàri* chega ao Xiburè *isy*, o lugar onde vive Xiburè contemporaneamente.

Os grandes *hàri* que completam a perigosa ascensão seja em vida, seja depois de sua morte aqui na superfície passam a ser chamados de *Xiburèhàri*, “os *hàri* de Xiburè”. Aqueles que não completam a ascensão, permanecendo no nível de *ljanaòtu*, são chamados, genericamente, de *biu hàri*, “*hàri* do céu”.

10.5. Xiburè

Xiburè vive num local em tudo semelhante à superfície. Ele é um “habitante de terra de verdade” no sentido de elemento básico, *Xiburè suludu tyhy rare*. Esse local fica lá no alto, entre as estrelas do céu, muito distantes das nuvens e da lua que estão mais próximas. Lá existem homens e mulheres numa existência semelhante à da superfície da terra num regime de fartura constante.

Xiburè vivia na superfície da terra. Durante algum tempo conviveu com os Karajá. Naquela época era só pedir o alimento que Xiburè conseguia. Dessa forma havia muito peixe, melancia, etc. Um *weryrykyky* (categoria de idade, “meninão”, fase em que ocorre a iniciação) pediu então um calugi feito de fezes. Xiburè preparou, mas o menino não quis comer. Furioso, Xiburè subiu aos níveis celestes e desde então lá permanece.

Xiburè vive cercado de seres maravilhosos cuja variedade e caracterização difere muito de aldeia a aldeia e entre os Karajá e os Javaé. De qualquer forma os *biu mahãdu*, “a turma celeste”, inclui pessoas como os Karajá, outras loiras, numa grande variedade. Os Karajá distinguem o *lbutumytyby*, o “pai de todos nós”, um velho de compridos cabelos e barba branca que usava um roupão branco até os pés. Os Javaé por seu lado mencionam os impressionantes (pelo menos para os recém re-contactados Javaé nas décadas de 40 e 50) padres dominicanos de batinas imaculadas que os visitaram intermitentemente. Não sei se o *lbutumytyby* dos Karajá são os mesmos dominicanos lembrados pelos Javaé, talvez sim porque também foram atingidos pelas suas desobrigas a partir de Conceição do Araguaia.

A população do Xiburè *isy* inclui diversos *hàri* Karajá e Javaé de memória quase mítica, lembrados nos dois grupos.

Xiburè é dono de diversos animais, não só alados, de maneira complementar àqueles que são possuídos pelos *ijasò* das profundezas.

A caracterização dos habitantes do terceiro nível celeste varia muito de local a local e mesmo de pessoa a pessoa. A subjetividade que se inclui na descrição do lugar e dos habitantes do “lugar” de Xiburè constitui um contraste marcante com a coincidência das versões e a homogeneidade das descrições das profundezas.

Nunca consegui captar de maneira satisfatória a figura e atributos de Xiburè. Ele é vagamente descrito como “bom”. Parece se afirmar mais como um princípio que se manifesta nas suas inúmeras formas possíveis do que uma personalidade com uma forma definida. Waixa, um conhecido *hàri* Javaé, afirmou que Xiburè não é apenas um, mas muitos seres, todos eles com estatura reduzida, de 50 cm a pouco menos de um metro. Xiburè é também descrito como sendo intrinsecamente jovem, um “menino”, *weryry*.

Os assuntos relativos a Xiburè são pouco conhecidos pela maioria da população Karajá. Apenas os homens, e entre eles os *hàri*, tem conhecimentos a respeito. Assumir que se viaja costumeiramente para o céu, privando da intimidade com Ijanaòtu e com Xiburè, é um fato negado por aproximadamente a metade dos *hàri* que conheci. Como veremos adiante, a qualidade das informações e técnicas acumuladas pelos *biu hàri*, os *hàri* celestes, são de tal poder e ambivalência para a comunidade que trazem consigo a marca da suspeita e o controle do comportamento do *hàri* pelos demais aldeões. Os *biu hàri* são suspeitos porque são eficazes. As informações sobre os níveis celestes circulam discretamente na comunidade dos *hàri*, não são para os comuns.

De qualquer forma parece que os Karajá distinguem dois tipos de *hàri* celestes. O primeiro é o Xiburè *hàri*, o que completa a ascensão e vive próximo à terra de Xiburè. São os *hàri* mais poderosos e relativamente bons para a comunidade. O segundo é o *hàri* celeste que não completa a ascensão ou prefere relacionar-se com seres potencialmente perigosos, como os Ijanaòtu, que vivem próximos mas separados de Xiburè. Os *hàri* perigosos para os Karajá parecem ser os que não completam o movimento ascensional. Esses parecem ser caracterizados como aventureiros e especuladores das viagens cósmicas em seu proveito próprio. Os que chegam até Xiburè parecem representar um papel menos ambíguo. Seriam benignos e poderosos pela convivência íntima com Xiburè e por não terem um temperamento agressivamente afirmativo como os *hàri* menores.

10.6. Os habitantes celestes, *biuludu*, e a comunidade

De uma maneira geral a comunicação com os habitantes celestes se faz basicamente através dos *hàri*. O papel desse último é mais pronunciado que na relação da comunidade com os seres das profundezas e com os *aõni*. Isso se deve ao fato de que a ascensão e a comunicação com os níveis celestes é considerada uma viagem mais difícil que as que são feitas para se contatar seres da superfície ou das profundezas. Somente os *hàri* com considerável experiência visitam os domínios de Xiburè.

Os seres celestes, especialmente os *hàri* mortos, Xiburè, Alubederi e Ijanaòtu são considerados a fonte primeira e depositários de todo o conhecimento xamanístico. Os *aõni* e os *ijasò* das profundezas também dominam parte desse conhecimento, mas em grau muito diferenciado que os seres celestes. Na qualidade de

interlocutores dos detentores das técnicas e conhecimentos capazes de curar e matar, de trazer grandes benefícios ou prejuízos à comunidade, os *biu hâri* estão permanentemente na mira da comunidade, como vimos atrás, ao tratarmos do relacionamento com os *aõni* celestes. Poucos admitem abertamente serem *biu hâri*. Como me disse uma vez ljetura:

-*Biu hâri teburè raroimy*, igual Satanás.

(“Os *hâri* celestes são bravos/valentes, igual Satanás”)

Os cantos que presenciei serem entoados por ljetura durante um processo de cura de três jovens em Fontoura (e que duraram aproximadamente um mês), expressam sua preocupação em esclarecer a origem de seus conhecimentos xamânicos. No início dos cantos sempre aparecia a seguinte estrofe:

-*Diary taheka ljanaòtu hâri aõkõ!*
Diary Berahatxi hârimy watximahare, watximahare!

(“Eu não sou *hâri* de ljanaòtu!
Eu sou/atuo como *hâri* das profundezas!”)
(Ver **Canto do *hâri* ljetura** anexo)

Como ficou dito atrás, acusações de malefícios atribuídas a determinados *hâri* são feitas através de sua caracterização como *biu hâri* e de ligações secretas, visando fins particulares ameaçadores, com seres celestes. Existe um consenso facilmente constatado em relação à periculosidade e ao poder dos *hâri* celestes. Talvez por isso sua reputação de eficiências seja tão estabelecida.

A ligação com os seres celestes é marcada por essa ambigüidade essencial em relação ao que pode trazer à comunidade. Manifesta-se quando os seres celestes são convocados pelos *hâri*, tornando-se seus aliados para atuarem como aliados da comunidade ou seus inimigos quando postos a serviço de seus desígnios pessoais.

As formas de ligação coletivas com os seres celestes, em especial com os *hâri* mortos, apresentam, por outro lado, características definitivamente benéficas para a comunidade.

Os Javaé tem um conjunto de cerimônias, chamado *Iweruhuky*, “comida grande”, feito em abril, onde se entra em contato com os *hâri* mortos, pedindo-lhes boas colheitas. No ponto culminante da festa, ante a comida reunida no *ijoi*, os *hâri* de fama consolidada sobem numa alta escada e de lá dirigem-se aos *hâri* mortos, como que representando a comunidade. A prova material do contato realizado se dá quando o *hâri*, do alto da escada, joga grãos de milho e de amendoim sobre a assistência extasiada. Na minha primeira viagem em 1978, os Javaé me traduziam esses *biu hâri* que trazem a comida do céu como “anjos”, “espíritos”.

A ascensão representada pela subida na escada e a interpretação aos *hàri* celestes são consideradas como difíceis, possíveis somente aos que detém os conhecimentos dos grandes *hàri*.

Um episódio, ocorrido em Kanoano, mostra como pode ser embaraçoso a uma pessoa, que se pretende grande xamã sem, no entanto, deter conhecimentos suficientes, tentar se dirigir aos *biu hári*. No *Iweruhuky* provavelmente de 1976, um Javaé falastrão de nome Tajju (ou “João Mentira”) conhecido pelas estórias improváveis que inventava, se dizia *hàri* com conhecimentos suficientes para interpelar os *hàri* mortos. No momento crucial, quando estava no alto da escada, desequilibrou-se e caiu, de forma espetacular, sobre as bacias cheias de calugi de mel, ante o riso de todos que assistiam à cena. Esse episódio relativamente célebre, embora contado de maneira reservada, ainda provocava risadas três anos depois de ocorrido.

Tajju repetiu, de forma cômica, as terríveis conseqüências a que se expõe os *hàri* que perdem o equilíbrio quando tentam alcançar o lugar de Xiburè, especialmente no obstáculo *hàrikowona*, o comprido pau sobre o qual o *hàri* deve se equilibrar para não ser perfurado. A subida na escada exemplifica, como numa miniatura simplificada com fins cerimoniais, aspectos da ascensão aos níveis celestes. Naturalmente, para um *hàri*, as conseqüências do fracasso em conseguir alcançar os níveis celestes não tem nada de engraçado. Pelo contrário, os *hàri* que falham podem mesmo morrer aqui na superfície ou ter sua razão afetada, devido aos danos causados ao seu *tyytyby*.

O papel desempenhado pelos *biu hàri* mostra que eles estão ligados a uma série de fenômenos celestes (chuva, sol, animais que prejudicam a colheita) que afetam decisivamente a produção agrícola. Seu papel em relação à agricultura parece ser o único exclusivo dos habitantes do céu em relação às fontes de sustento tradicionais.

Esse papel apresenta-se como complementar ao desempenhado pelos *ijasò*, celestes e das profundezas, na garantia de outros tipos de alimentos, notadamente os de origem animal.

No entanto, o sentimento geral da relação com os seres celestes é de natureza muito diversa da benignidade difusa e constante em relação dos que provem das profundezas. Esses últimos estão incluídos no limite daquilo que basicamente já passou e se repete de maneira constante, estável. É o passado congelado e mantido de forma extremamente conservadora pelos Karajá e Javaé. Já o céu é o devir, no sentido de mudança de estado contínua. Esse estado de permanentes transformações inclui as mais agradáveis maneiras de se existir. O céu, além de ser o local onde vivem os mais notáveis seres que já existiram na terra, é o destino acessível apenas aos *hàri* ou aos seus queridos.

A transferência para o céu causa uma mudança fundamental na relação com os que estão na superfície. Os *ljanaòtu*, descritos como “Jesus Cristo” por seu papel

nos eventos mitológicos passados durante sua existência aqui na terra, tornam-se um perigo para a comunidade quando invocados como auxiliares para consecução de fins particularistas de *hàri*.

Essa fluidez dos mutáveis seres celestes, que ora apresentam-se como animais, ora como *añni*, ora como *ijasò*, ora como personagens mitológicos parece ser exatamente sua maior virtude. É devido a essa sua “plasticidade” que eles se prestam a variadas formas de manipulação e invocação. Eles são como conteúdos à espera de continentes. Podendo ser muitas coisas os seres dos níveis celestes trazem consigo a ambivalência no seu mais alto grau. Dependendo da maneira individualista ou coletivista com que se lida com essa ambivalência, pode-se obter fins polares: extremamente negativos ou positivos.

Os níveis celestes são ainda o local de inserção do novo, de novos personagens, como personagens da cosmologia cristã que os Karajá tiveram, em termos classificatórios, que alocar dentro da sua própria. Também personagens históricos, como os missionários dominicanos, foram caracterizados como conterrâneos, literalmente, de Xiburè. Dessa forma o céu, como um conjunto aberto de seres, contrapõe-se às profundezas, que constitui um conjunto relativamente fechado.

Seres celestes e das profundezas atuam como intermediários na relação com as fontes tradicionais de sustento. As profundezas apresentam, além disso, a benignidade que advém da relação com um passado estável e previsível. Já os níveis celestes são os territórios do novo, do risco classificatório, do imprevisto, da ambigüidade. Os níveis celestes estão mais conectados com as novidades que aparecem à medida que o tempo passa.

O relacionamento com seres das profundezas e celestes rege a vida presente dos Karajá. Os primeiros advêm de seu passado, os segundos inclinam-se ao seu futuro seja através de um devir intrínseco seja através de seu valor como devir ideal. Essa maneira ideal de existir, juntamente com Xiburè no mais alto nível celeste, é a forma concreta de se completar, individualmente, o movimento ascensional, iniciado pela saída dos Karajá das profundezas e que continuou no seu movimento histórico *ibòò-ò*, em direção ao alto (Araguaia).

11. *Worosy*, os mortos

Os mortos das pessoas comuns (i.é., que não são *hàri*) compartilham, sob um estado diferente de existência, o mesmo nível cosmológico que os vivos: a superfície da terra. Os mortos existem como *tyytyby*, “espírito”, que significa uma forma quase imaterial de existência, com consistência próxima à do vento. Os *hàri* que visitam os *worosy* dizem que eles se vêem de forma difusa, como à noite, sob a luz da lua. A palavra *worosy*, em geral, é empregada para designar um coletivo deles, apesar da designação Karajá não marcar singular ou plural.

A caracterização do *tyytyby*, “espírito”, nas suas fases iniciais de existência se liga ao tipo de morte que teve. Quando uma pessoa sofre morte violenta, vítima de borduna ou espingardeamento, passa a existir como *uni* ou *kuni*. O *uni* fica mexendo nas coisas da casa, batendo portas, fazendo barulho, como de tomar água, derrubando coisas, etc. São como mortos inconformados com a súbita separação de seus semelhantes. O *uni* é como um *tyytyby* “bravo”, especialmente apavorante aos vivos e fatal aos demais mortos. Os Javaé e os Karajá revelam especial temor aos *uni*. Após mortes violentas, famílias inteiras transferem-se para a casa de seus pais, unindo-se no medo aos *uni*. Aparições horripilantes são mencionadas. Depois de um tempo o *uni* “sossega” e se conforma a viver seu destino. Os Javaé tendem a utilizar *uni* como designativo de “mortos”. O segundo tipo de mortos, *worosy*, são os que sofrem morte normal, vítimas daquilo que é chamado geralmente de *binana*, malefício, ou *òwòru*, feitiço de forma mais específica.

Seja qual for a forma de existência inicial dos *tyytyby*, *uni* ou *worosy*, depois de um tempo passam a compor o coletivo dos mortos, chamado de *worosy*, localizados nos cemitérios das aldeias onde viveram. Os *worosy* temem aos *uni* dos que morrem assassinados de forma violenta, pois estes últimos, permanecendo deitados no chão, agarram os *worosy* que passam sobre eles e os transformam em redemoinho. Os *worosy* levam uma vida de privações, nus, comendo porcarias, peixe cru, bebendo água estragada, verde, que encontram no mato, com frio e com saudades de seus parentes que continuam a viver. Esses espíritos dos mortos, *tyytyby*, acompanham permanentemente seus parentes vivos. Como dizem os Karajá, nós não sentimos sua presença, sentimos somente o vento. O *hàri* pode enxergar esses *tyytyby* e por eles, prenciar a chegada de seus parentes vivos aos quais se ligam. É também graças à ação dos *hàri* que os *tyytyby* dos mortos queridos podem reaparecer através da sua introdução em crianças.

O processo de transformação em espírito (*riytybybynymyhyre*, “tornar espírito”) é o seguinte: depois que uma pessoa morre de morte não violenta, ele é recepcionado pelos *worosy*, que levam-no para pescar primeiro para cima (*ibòò*), durante dois dias, e depois para baixo (*iraru*), também por dois dias. A família deve esperar esses quatro dias até saber se o morto está junto com os demais *worosy*. Depois desse prazo, leva comida e acende o fogo para aquecer o morto no cemitério.

O morto, de sua parte, sente saudades dos vivos e dificuldade em se adaptar às suas novas condições de existência. É comum os mortos recentes tentarem retornar à aldeia. Para isso eles tentam pegar um caminho que, do cemitério ou do local onde estão, vai para a aldeia. Mas o coletivo dos *worosy* não permite sua volta aos seus parentes, fazendo-o pegar um caminho que acaba sempre retornando à morada dos mortos.

Muitos deles, no entanto, burlam a vigilância dos demais e entram em contato com os seus parentes vivos. O *tyytyby* do morto, quando entra em contato com seus parentes vivos, é geralmente benigno: traz boas coisas, revelações surpreendentes e meios mágicos de se obter comida. Mas o contato com os vivos é interdito e, quando descobertos, os *tyytyby* infratores podem ser “mortos” pelos *worosy*, que o transformam em redemoinho, uma forma de não existência (ver a **estória do morto que virou redemoinho**). Os *worosy* estão sujeitos a diversas formas de perigos na sua forma de existência. Lá, como aqui, seu *tyytyby* luta para sobreviver. Mesmo quando se restringem ao seu mundo os mortos ainda assim tentam proteger seus parentes vivos dos perigos que os cercam: as pessoas recebem avisos em sonhos, vozes sussurram em seus ouvidos, etc. Um bom exemplo disso são os sonhos premonitórios de sua própria morte tidos por Kanarí, Karajá de Santa Isabel. Numa série de sonhos, Kanarí viu o Labièheky chegar para ele e ameaçar de guardar seu *tyytyby*, depois viu seu pai (falecido) puxar o Labièheky pelos cabelos, afastando-o de seu filho. Depois desses sonhos e visões Kanarí foi visto sozinho no mato, dançando à maneira do Labièheky. Alguns dias depois desses sonhos Kanari morreu. Independente do veredicto da medicina *tori*, os Karajá construíram um quadro onde a morte de Kanari era o resultado “lógico” do cruzamento de uma série de variantes. Uma delas, é o que vale destacar aqui, era a figura benigna do pai morto, que defendia seu filho do ser que provavelmente causou sua morte.

Os Karajá e Javaé identificam os diferentes coletivos de mortos de que fazem parte pelo local onde foram enterrados seus ascendentes específicos.

Cada pessoa tem o seu *wabàdè* (*wa*=meu, *nosso/bàdè*=lugar), o lugar onde estão enterrados seus ascendentes. A palavra *wabàdè* foi traduzida de forma incompleta como “cemitério”. Na verdade ela é cemitério mas não é um cemitério qualquer, é um cemitério determinado. Dentro de uma mesma aldeia às vezes existe mais de um local de sepultamentos, em geral indicativos da localização de grupos familiares antes de sua reunião numa única aldeia. Descendentes de aldeias extintas que vivem em outras aldeias têm seu *wabàdè* no local de seus antepassados.

Os *worosy* são os espíritos dos mortos que estão sepultados ou que viveram nessas aldeias. Dessa forma cada aldeia pode ter mais de um grupo de *worosy*. Sua morada, logicamente, é no cemitério(s) da aldeia (extinta ou atual). O *ijoi* traz os *worosy* durante praticamente todo o ano para o interior do *Hetokrè*, que é sua morada quando estão na aldeia.

Os *worosy*, representados pelos seus descendentes masculinos, são conhecidos pelo nome de seu cemitério de origem. Por exemplo: os habitantes de Santa Isabel referem-se aos *worosy* de Fontoura como *Wabahaba worosy*, ou seja, os *worosy* de *Wabahaba*, que é o nome do cemitério de Fontoura. Esse reconhecimento da origem dos *worosy* dos que vivem em uma determinada aldeia ou dos que vem de outras aldeias só se manifesta durante o *Hetohoky*, quando diversos deles são reunidos numa só aldeia.

Quando os *worosy* de uma dada aldeia se reúnem para uma festa sem participantes de fora são considerados como uma unidade: são *worosy* simplesmente, desconsiderando-se suas origens diferentes. Nunca vi diferenciação de *worosy* fora do *Hetohoky*.

Quando os Karajá se reúnem para o *Hetohoky* todos os *worosy* dos participantes da festa (ou seja, os espíritos dos ancestrais mortos de sua aldeia de origem), representados pelos seus descendentes, são recepcionados pelos da aldeia onde será levantada a casa grande. Isso se dá mesmo depois que os descendentes encontram-se reunidos numa só aldeia. Os *worosy* identificam a origem dos mortos ancestrais dos habitantes de uma ou mais aldeias quando se reúnem.

Sempre que *worosy* de origem diferente se encontram são recepcionados com lutas (*worosy ijesu*, “luta dos mortos”).

A seguir alguns exemplos disso:

-Encontro dos *worosy* ancestrais de habitantes de uma mesma aldeia:

A aldeia de Santa Isabel foi formada por habitantes de diversas aldeias: *Uryhawa* (aldeia de Bacaba), *Hãlòe luku*, *Manawitxi*, *Huotuby* e *Iway*. No *Hetohoky* de Santa Isabel os *Uryhawa worosy*, *Hãlòe luku worosy*, *Manawitxi worosy*, *Huotyby worosy* e *Iway worosy* apresentam-se sob seus próprios nomes e representados por seus descendentes masculinos. Ou seja, os mortos enterrados em cada uma dessas antigas aldeias são representados por seus descendentes que vivem reunidos em outra aldeia, Santa Isabel. Esses mortos chegam em canoas pelo rio e são recepcionados pelos *worosy* das famílias de Santa Isabel, i.é., que tem sua morada (seu cemitério) nessa aldeia. Quando o *Hetohoky* é feito em Fontoura os *worosy* de Santa Isabel formam um grupo unitário, *Hãwalò worosy* (os mortos da aldeia do Morro) que se oporão aos da primeira aldeia.

-Encontro dos *worosy* ancestrais de habitantes de aldeias diferentes temporariamente reunidas:

Parte dos habitantes de *Rêhãwa*, aldeia de São Domingos, se transferiram em final de 1990 para Fontoura uma vez que diversos meninos dessa aldeia seriam iniciados no *Hetohoky* dessa última aldeia que ocorreu em fevereiro de 1991. Os *Rêhãwaworosy* (os espíritos dos mortos da aldeia do Martim Pescador) foram recepcionados pelos *Bõtoirã worosy* (os espíritos dos mortos de Fontoura). A recepção formal aos *worosy* ocorreu em final de fevereiro. Seus descendentes haviam chegado alguns meses antes. Os *worosy*, apesar de serem representados

pelos seus descendentes vivos, não se confundem com eles. Posteriormente os *Rèhãwa worosy* e os *Wabahaba worosy* (os mortos de Fontoura) formarão um só grupo de *worosy* que recepcionará os *Hãwalòworosy* (os mortos que estão em todos os cemitérios dos ancestrais dos que vivem em Santa Isabel).

-Encontro dos worosy para a festa do *Hetohoky*:

Ainda no *Hetohoky* de Fontoura, como em todos os demais, os *worosy* das aldeias onde se levanta a Casa Grande e os da principal visitante, respectivamente Fontoura e Santa Isabel, compõem dois grupos que se contraporão em danças, cantos e se enfrentarão em lutas. Formarão apenas dois grupos, com os nomes dos cemitérios das aldeias onde vivem presentemente, independente do fato de cada um deles ser composto pelos *worosy* de diferentes aldeias, extintas ou temporariamente incorporadas.

Ou seja, ainda que internamente os Karajá distingam os “mortos diferentes” que compõem uma mesma comunidade, quando uma aldeia se relaciona com outra, os mortos componentes de uma e de outra apresentam-se federados.

A representação dos *worosy* pela sociedade masculina se faz através de diversos tipos de arrumações feitas com palha de palmeiras ou de outros materiais onde fica evidente a displicência e o evidente desleixo que caracteriza os mortos. Às vezes, uma simples faixa de palmeira amarrada na cabeça, em torno aos pulsos ou ao tornozelo ou ainda ao redor da barriga. Já vi um enfeite de algodão para as pernas (*woudesi*) ser usado, displicentemente amarrado ao redor da cabeça. O rosto dos que o representam pode estar também irregularmente pintado com carvão. Sua voz é grossa, até chegar ao caricato. Reclamam e discutem muito entre si, sempre em voz grossa sem, no entanto, chegarem a se indispor uns com os outros.

Os *worosy* assumem formas de diferentes animais, por exemplo, cachorros e ariranhas, dependendo do contexto e da atividade a que se dedicam. Os *worosy* podem assumir a forma de *jurè* (ariranha) para auxiliarem seus parentes na pesca ou na perseguição aos recalcitrantes que insistem em voltar à aldeia (ver estória do morto que virou redemoinho). Num dos rituais de um *Hetohoky* de Santa Isabel os *worosy* tentam se acertar com tições em chamas. Certa vez um dos *worosy* foi atingido na região entre o peito e a barriga por um tição em fogo e caiu no chão. Quando seus companheiros chegaram mais perto só encontraram um cachorro lá, sentado no lugar onde deveria estar o *worosy*. Este fato, tido como verídico, me foi contado por Ijoriwe Karajá em agosto de 1984 e teria ocorrido há pouco tempo.

Os Karajá associam a liderança dos mortos a uma série de personagens, referidos diferentemente de aldeia para aldeia, e que aparecem durante o *Hetohoky*: o *worosytby* (pai dos mortos”, onde *worosy*=mortos/*tby*=pai de) ou *worosytbyhyky* (“o grande pai dos mortos” onde *hyky*=grande); o *worosylabie* (“o avô dos mortos”) e o *Labièheky* (“o grande avô”), visto em 9.3. Muitos Karajá associam os três personagens acima como sendo um só. Adiante, na parte reservada à festa e encerramento (anexo) do *Hetohoky*, voltaremos a esses personagens.

Na concepção Karajá, a idéia dos mortos aos quais uma pessoa se liga e descende se aproxima da idéia de mortos transmitidos por linha paterna. Isso se torna claro quando os Karajá chamam de *worosy* não só os descendentes de parentelas espacialmente localizadas (que adotam os nomes de seus cemitérios de origem) que vimos acima, como também o coletivo dos grupos de praça (*ijoi*), que reúnem os descendentes por linha paterna de grupos espacialmente localizados. Esse coletivo dos *ijoi*, embora denominado *worosy*, não se refere à origem diferenciada dos mortos e sim a grupos de *ijoi* ao qual se liga por transmissão patrilinear. Isso transmite a idéia de que são mortos transmitidos por linha paterna, ou seja, que se ligam a um *ijoi* determinado.

Como designativo dos *ijoi* reunidos os *worosy* atuam como grupos de caça, pesca e no trabalho para a fabricação e manutenção da parafernália cerimonial durante as *Ijasò Anaràky*, sob as ordens do *ixytyby* (“pai do povo da aldeia”), descendente das mais antigas parentelas locais. Os Karajá e Javaé se referem à totalidade dos homens do *Hetokrè* ora como *ijoi* (durante certas etapas do *Hetohoky*), ora como *worosy* (durante as “festividades do *ijasò*”). A importância dos *worosy* no ciclo ritual será vista adiante. A nível interno (à comunidade) os *worosy*, como o conjunto dos *ijoi*, se opõe ao “povo da aldeia”.

Toda comida, conseguida por seu intermédio, é simbólica oferecida a eles; os homens impõem as mãos sobre o alimento e o *hári* fala:

-Dexi! Birosienyhe worosy mahãdu!

(“Aqui está! Comam, turma dos mortos!”)

Os Javaé, mais que os Karajá, davam muita atenção à educação dos jovens como coletivos de mortos. Era comum, no final da tarde a reunião dos jovens da aldeia, caracterizados como *worosy* com faixas de palmeiras na cabeça e nos pulsos, percorrerem os locais próximos ao *Hetokrè*, cantando, correndo em fila, orientados por homens mais velhos.

Os *worosy* são, em resumo, uma das mais importantes designações do coletivo dos homens da aldeia durante praticamente o ano todo, ao lado dos *ijoi*, os grupos de praça. Representa os mortos ancestrais a nível interno e na relação das parentelas locais com as de fora.

“*Worosy*”, finalmente, significa uma série de coisas imateriais e de classificação mais difícil. Certa feita, quando caminhávamos em direção ao *Hetokrè*, Hydori Javaé olhou a forte cor vermelha do pôr-do-sol e me disse, apontando para oeste:

-Worosy!

12. *Hàri*, o xamã

O *hàri* exerce papel fundamental na ligação dos Karajá com o cosmo. Mesmo que boa parte dos seres cosmológicos possa ser representada pelo coletivo dos homens iniciados, contatos realmente proveitosos para a comunidade só são realizados pela atuação do *hàri*. A animação coletiva de formas de representação dos *aõni* e *ijasò* não pressupõe um contato aprofundado através de possessões violentas. Somente o *hàri*, capaz de visitá-los nos seus níveis de existência ou de ser visitado por eles, pode apresentar-se como um intérprete fiel, trazendo-os para a aldeia ou combatendo-os. Como um viajante do cosmo privilegiado, o *hàri* praticamente intermedia todas as relações profundas da comunidade com o cosmo. Todos os atuais *hàri* são homens. Parece, no entanto, terem existido mulheres *hári*, entre os Karajá, num passado não muito longínquo, provavelmente meados do século XIX (Krumare:1988). Entre os Javaé existem registros de mulheres xamãs num passado mais remoto, anterior ao século XVI. Seriam do grupo indígena *Werè*, que os Karajá dizem ser os mesmos Javaé, com os quais estiveram associados; boa parte do conhecimento xamânico Javaé teria sido aprendido com essas mulheres xamãs dos *Werè*.

O *hàri* cumpre dois tipos de papéis e funções, dados basicamente por seu relacionamento com dois tipos de seres. No primeiro dos papéis ocupa-se dos *ijasò*. Esta é a parte “pública”, cerimonial de suas funções. O segundo papel é dado basicamente por seu relacionamento com os *hári* celestes e com os *aõni*. O primeiro papel é marcado pela benignidade com relação à comunidade. O segundo é ambíguo. O primeiro é rotineiro, maçante até; o segundo implica em grandes riscos (não só para o *hári*), mas também traz grandes recompensas.

Vamos ver a seguir esses papéis. Como *ijasòwedu*, “dono de *ijasò*”, o *hàri* intermedia a relação da comunidade com os *ijasò*, fazendo operar um calendário de festividades que associa determinadas cerimônias à oferta sazonal de alimentos, dos quais os *ijasò* são donos. Basicamente ele cuida da recepção aos *ijasò* na aldeia e obtenção de alimentos para (as festividades devidas a) eles. Juntamente com os *ijasòtyby*, “os pais do *ijasò*”, famílias encarregadas de providenciar comida e cuidar dos *ijasò*, fazem operar durante todo o verão e boa parte do inverno as *ijasò Anaràky*, festividades ligadas aos *ijasò*. Também durante o *Iweruhuky* Javaé, conjunto de festividades Javaé, o *hári* entra em contato com os *tytyby* dos *hári* mortos, procurando garantir o resultado das colheitas. Em ocasiões cerimoniais especiais o *hàri* traz e guia o seu *ijasò* pela aldeia, segundo o que lhe é determinado pelo *ixytyby*, ou acertado em reuniões do coletivo dos homens no *ijoi*. Importantes *hári*, ao lado de novatos que se iniciam na carreira são assim postos lado a lado no cumprimento dessa sua função cerimonial pública, garantindo a continuidade da ligação com as fontes tradicionais de sustento. A única diferença visível entre eles é que, durante um ciclo de festividades (*Ijasò Anaràky*), os jovens *hàri* são responsáveis por apenas um *ijasò* (um par de máscaras) e, os mais experientes, por três ou quatro. Assim, para termos uma idéia da diferença entre os *hári* baseada na sua ligação com os *ijasò*,

vou exemplificar com alguns dados da aldeia Javaé de Kanoano: nos três ciclos de *Ijasò Anaràky* (de 1978, 1979 e 1980) os *ijasò* foram trazidos por cerca de sete *hàri*. Nenhum deles aparece de maneira contínua nos três anos, mas isso quer dizer pouco, pois era um período de muita migração entre as aldeias. Desses sete *hàri*, quatro (Malahani, Tobixei, Waixa e Antero Waira) ocuparam-se da ligação com somente um *ijasò*; um *hàri* (Kojjama) ocupou-se de cinco *ijasò* e um deles (Örihele), de pelo menos sete *ijasò*. Como se vê a importância entre os *hàri* nos ciclos de festas ligadas aos *ijasò* varia muito. No exemplo acima, do total dos *ijasò* “permanentes” durante o ciclo, cerca de 70% deles foram trazidos por apenas dois *hàri*. Os outros cinco *hàri*, cuja presença não era tão constante quanto os dois já mencionados, mantinham ligação com apenas um *ijasò* cada um.

O *hàri* traz a “comida dos *ijasò*” para ser consumida pela comunidade. Alertado por esses últimos sobre a existência de “seus” animais ou de mel nas proximidades, o *hàri* conduz os homens da aldeia em excursões de pesca, caça e coleta, rumo ao alimento liberado pelo *ijasò*. Nesses sentidos os *hàri* devem ter uma sensibilidade, para a oferta sazonal de alimentos, superior à dos homens comuns. As previsões dos *hàri* sobre caça e pesca são sempre ligadas às atividades cerimoniais subsequentes e nas quais os alimentos serão consumidos. Na concepção Karajá, o *ijasò* pede a festa ao *hàri*, orientando-o também sobre como conseguir o alimento necessário. Durante os rituais a comida é entregue aos *ijasò* e é, simbolicamente, consumida por eles. Posteriormente, é dividida entre os homens do *ijoi* e, depois, pela aldeia.

O exercício público de seus poderes como *hàri* para trazer e alimentar os *ijasò* é visto como a parte menos interessante do ofício. Ainda que sejam recompensados pelos “pais” do *ijasò* por tê-lo trazido para seus filhos, o dia a dia ao lado de “seus” *ijasò* se limita a uma solicitação de cerimônias, baseadas na disponibilidade sazonal e sua consagração aos *ijasò* que os trouxeram. A presença dos *hàri* ao lado dos *ijasò* é meramente “protocolar”, quase uma questão de deferência para com esses seres, nas maiores festas. E os *hàri* fazem questão de mostrar seu enfado, agitando visivelmente sonolentos suas varas *hitxiwa*, com a qual “levantam” os diversos planos cosmológicos. Paramentados e amontoados ao lado de seus *ijasò* nas grandes festas, reclamam da demora do *ijoi* em se decidir e organizar para o início das detalhadas cerimônias. No ritual *Worosy hojuju* (“o *hojuju* dos mortos”, que veremos adiante), em abril de 1978 em Kanoano, o *hàri* Antero, irritado com o andamento moroso das festividades chamava em voz alta por alguém que entendesse “desse negócio de *worosy* (em português)”. Aliás, mesmo nas ocasiões excepcionais, muitos *hàri* consagrados aparecem vestidos como se fosse uma ocasião absolutamente normal, destoando completamente dos demais. Seu comportamento me parece como o de virtuosos no contato com o cosmos, aborrecendo-se com seu papel de coadjuvantes em roteiros cerimoniais já conhecidos e dirigidos pelo *ixytyby* e interpretados pelo coletivo dos homens, o *ijoi*.

O segundo papel desempenhado pelo *hàri* é dado pela sua relação com tipos diferentes de seres cosmológicos, especialmente os *hàri* celestes, *biuhàri*, e com

os *aõniaõni*. É na sua relação com eles que construirá sua carreira e reputação como *hári*. Essa relação será dada pela ligação particularizada do *hári* com um elenco de seres que lhe asseguram proteção e conhecimentos. O cumprimento de sua função “pública”, “cerimonial” é estável, rotineira, predizível no conservadorismo ritual dos Karajá e Javaé. Já a carreira individual de *hári* não tem nada de estável e se constrói através do histórico de suas relações com seres ambíguos, bem como de seu resultado para a comunidade em que vive. Pode alcançar grande prestígio e acumular valiosos bens materiais cobrados por seus serviços. Pode também ser gravemente acusado de ser um “trabalhador da morte”, espancado ou forçado a mudar-se de aldeia. São raros os casos de assassinatos de *hári*.

Ser um *hári* afamado significa, entre os Karajá e Javaé, exercer o ofício mais prestigioso e bem recompensado que existe nessas sociedades, como eles próprios admitem. O único que combina prestígio cerimonial e ganho de bens materiais. Além disso, os *hári* têm um destino especial depois de sua morte na superfície da terra, alcançando condições ideais de existência no último nível celeste.

Os *hári* encontram-se, conversam ou se enfrentam sob formas de existência simultâneas às dos vivos, mas invisíveis para os comuns. Fazem alianças entre si, contra outros seus inimigos. Eles têm seus próprios horários para encontros, podem trabalhar juntos, trocar informações, segredos e conhecimentos, acusar-se mutuamente, enfrentar-se e mesmo matarem-se uns aos outros, através de terríveis embates de seus *tytyby*, “espírito”, com os de outros *hári* ou contra seres cosmológicos. Por tudo isso os *hári* constituem um grupo discreto no interior da comunidade. Através de seus cantos tratam-se como uma “turma”, *hàri imahãdu*. Assemelham-se a uma comunidade paralela ou interna à comunidade dos vivos, deslocando-se em planos de existência e horários próprios.

Os *hári*, que se transportam com seus corpos para “o lugar do Xiburè”, alcançariam condições ideais de vida. Completam o movimento ascendente iniciado pela saída da região subterrânea e que continuou com o deslocamento histórico da população Karajá “para o alto” (sul), *ibòò-ò*.

12.1. Formação dos *hári*

Embora seja comum pessoas adultas decidirem tornar-se *hári*, pagando por um processo de aprendizado junto a outros *hári*, existe o reconhecimento de que alguns tem uma sensibilidade especial, como se fosse um dom, ou uma condenação. Quando uma criança, por exemplo, diz que alguém ri como morcego é sinal de que começa a “enxergar” (conjugações do radical –*òbi*, “ver, enxergar”), como dizem, mais do que uma pessoa normal. Nesses casos, se a família decidir impedir o desenvolvimento das capacidades xamânicas da criança, chama um *hári*, que impede que seus olhos continuem a “enxergar” demais, tapando-os como se lhe tivesse posto um pano escuro por cima. Não é aconselhável, por

outro lado, que jovens pratiquem as técnicas características dos *hári*. O jovem *hári* tende a ser demasiado impetuoso e agressivo no afã de proteger ou vingar as agressões sofridas por sua família. Os *hári* na meia idade, por esse mesmo ponto de vista, tem um temperamento mais adequado que os moços ou casados. Essa é a idade em que se dá o auge da atividade xamanística individual. O sinal de que uma pessoa possui qualidades xamânicas se dá em geral através de experiências místicas, onde aparecem os seres que a acompanharão por toda sua vida de xamã. Apesar de se reconhecer uma sensibilidade precoce por parte de algumas pessoas, nem por isso os *hári* que se fizeram através do aprendizado formal com outros *hári* mais velhos são menos considerados. Com o tempo, acabam tendo suas próprias visões e passam a igualar-se a esses jovens “inspirados”.

O aprendizado das técnicas xamanísticas é dado pela associação do aprendiz com *hári* vivos e mortos (parentes ou não) e um, ou mais de um, *aõni* específico. Esses serão seus mestres de técnicas e conhecimentos, além de guias nas suas explorações cosmológicas por toda a vida. A pessoa é escolhida pelo *aõni* ou pelo *hári* por razões que lhe são totalmente alheias. Essa primeira aparição do *aõni*, do “bicho” como dizem os Karajá, se dá relativamente cedo, quando o homem é recém iniciado ou rapaz novo solteiro.

Essas aparições parecem ser altamente estilizadas e seguem o modelo de uma revelação. Ocorrem em geral quando a pessoa está no mato, caçando, pescando, acompanhando ou só. Imediatamente depois dessa primeira manifestação particularizada do *aõni* ou do *hári* a pessoa passa a sofrer dores de cabeça, ou espalhadas pelo corpo, estados febris, etc. O primeiro contato é sempre uma experiência muito dolorosa e perigosa. É acompanhado de visões fantásticas e de uma contínua música de fundo. A pessoa nesses momentos vai paulatinamente perdendo domínio de seus sentidos, sua vista já não vê o que está na sua frente ou passa a vê-lo de forma bizarra, desconhecendo a aldeia, seus parentes, até o ponto que passa a não reconhecer o próprio corpo. A nova entidade vai progressivamente tomando conta de sua consciência e de seu corpo. O ser que doravante guiará o *hári* então apresenta-se e anuncia que durante certos períodos tomará conta de seu comportamento e de seu corpo.

Faz com que a pessoa “enlouqueça” (*itxytèmy*), ou “fique doida” na tradução Karajá, demonstrando-lhe de forma definitiva quem está no controle do corpo. A pessoa não perde a consciência; ela permanece passiva, dialogando com o ser que ocupou-lhe o corpo. Segundo a unanimidade dos depoimentos, as pessoas sentem um medo terrível nas primeiras possessões; passada a possessão, uma grande vergonha pelos atos praticados. Essa forma de loucura que se manifesta publicamente, causada pelo *aõni* que entra dentro do corpo de uma pessoa não acostumada, segue um padrão de comportamento pré-estabelecidos ou esperados, como extrema agitação ou prostração absoluta, correr muito no meio da aldeia, gritar ou então apresentar-se distante, calado, sem apetite, etc. Muitos jovens solteiros ou recém casados “enlouquecem” sem que sofram, ao mesmo tempo uma revelação. São possuídos por seres que lhe são unicamente nocivos e que não tenham nenhum caráter formativo como o que se manifestam ao jovem

hàri. Essa forma de “loucura” apresenta características violentas e mais destrutivas que uma possessão orientada por uma entidade guia, tais como apresentar-se sujo, com o cabelo desgrenhado, atear fogo às casas, andar com arco e flecha ameaçando companheiros, matar e comer galinhas cruas, sorvendo seu sangue, mascar vidro, andar à noite no mato, etc. Qualquer pessoa “enlouquecida” (*itxytè*), pode ser ou não firmemente contida a conselho de seus parentes, para que não se faça mal. Essas primeiras possessões públicas são como uma “demonstração de força” do *aõni*, destinados ao convencimento da pessoa e da comunidade de que existe um vínculo com um ser determinado. Podem durar vários dias, acompanhadas em geral por uma piora progressiva do estado físico da pessoa, que passa a dormir mal, comer pouco, etc.

O *hàri* ljetura descreve a experiência (na tradução duma conversa gravada em Karajá), ocorrida quando ainda era jovem *weryrybò*, recém iniciado:

“Mais tarde, quando anoiteceu, logo eu fiquei enlouquecido. Quando corri no meio do povo não reconheci meu corpo e não vi ninguém dos que vivem aqui desse lado (do cosmo).

Eu não via o povo, eu não via nada. Na noite, eu via somente os *ijasò*. O *Krèni* (a entidade guia) veio, dois deles. A palha de suas vestes era branca, era um *ijasò* bonito. O *Krèni* falou para mim:- Você vai ficar louco para eu ver. Corre! Você vai correr muito entre o povo da aldeia!” (**Relato de ljetura Karajá**, 1ª parte, anexo).

A experiência mística do *hàri* Karajá Maloarè de Santa Isabel também é interessante. Anotei suas palavras em meio a uma conversa que tivemos em 1980. Depois de sentir-se mal em meio a uma pescaria de pirarucu ele é trazido de canoa pelo seu companheiro à aldeia:

“Na volta, no caminho pelo rio, em meio à febre, Maloarè delirava. A canoa agora não era mais como a dos Karajá, estreita e comprida. Continuava a mesma canoa, só que com proporções gigantescas. A largura tornou-se muito maior. Maloarè escutava o som de vozes de homens conversando, mulheres, crianças e de dança dos *ijasò*.

No meio do sonho (pois encontrava-se desacordado) aparece o *hàri Urarere* (também mencionado como *Urareni*, “o *aõni Urare*”), a entidade que o introduziu à atividade xamânica, que lhe diz:

-“Você não viu que os pirarucu que vocês perseguiram e mataram eram gente? Vocês não viram ele tentar falar com você e cuspir na sua boca?” (O *hàri* usa como recurso cuspir na boca das pessoas vítimas de malefícios, fortalecendo-as com parte de seu *tytyby*).

Depois, ao chegar na aldeia, Maloarè sentia asco da carne de pirarucu que lhe era oferecida. Para ele aquilo era carne humana (**Relato de Maloarè Karajá**, anexo)”.

Entre os Karajá, para marcar a benignidade de sua manifestação junto a um novo *hàri*, o *aõni* ordena, através da pessoa, que ela e seus familiares preparem alimentos para festejarem sua vinda como *ijasò*. A família então contata o *ixytyby* (ou tradicionalmente o *ixydinodu*), o “pai do povo”, que mobiliza os homens do *ijoi* para os preparativos. O *ijasò*, apenas uma manifestação do *aõni*, aparece então de forma maravilhosa. Esse *ijasò* inesperado pode ser incorporado ao ciclo de festividades *Ijasò Anaràky* ou tomar parte numa aparição única. Nunca ouvi falar da chegada inesperada de *ijasò*, fruto da experiência individual e apoiada por sua família, entre os Javaé.

Com o tempo a pessoa passa a acostumar-se e a controlar as violentas aparições do *aõni* que “senta” no seu interior e a estabelecer um diálogo regular e sem medo com o *hàri*.

Depois desse início público o *aõni* começa a mostrar, ao jovem *hàri* as maravilhas que pode operar com seu conhecimento. Transporta-o aos muitos níveis cosmológicos, transmitindo-lhe seu conhecimento específico, suas técnicas, remédios e formas de magia. O aprendiz passa a ter seus horários de contato com esses seres.

Esse ser que atua como guia do *hàri* é formado geralmente pela superposição de um *aõni* ligado a animais, do qual leva o nome, com um *tyytyby*, “espírito”, de um *hàri* celeste. Para exemplificar, Ijetura, um xamã Karajá da aldeia Fontoura, era orientado pelo *Krèni*, ou “o *aõni* do pássaro Martim-pescador”, sobreposto ao *tyytyby*, “espírito” de um *hàri* Javaé já falecido, chamado Warikina. Mas o “*aõni* do Martim-pescador” não é uma entidade individualizada, mas um coletivo de seres, muitas vezes referidos como “a turma dos *aõni* do Martim-pescador”, *Krèni mahãdu*. Nesse caso o *Krèni* havia sido enviado por Warikina, mas normalmente o *aõni* e o *hàri tyytyby* parecem formar um único ser. Às vezes me parecia que a identidade do *hàri* sobreposta à do *aõni* servia para especificar este último de alguma forma. No caso da entidade guia do *hàri* Maloarè ela é identificada pelo nome do *hàri*, *Urarere*, ao qual se acrescenta o pós-fixo *-ni*, resultando *Urareni*; o nome indica estarmos em presença de um ser dotado dos atributos dos *aõni*.

Cada *hàri* passa a estar assim fortemente ligado a um *aõni* específico, bem como a um *hàri tyytyby*, “espírito de um *hàri* morto”. Essa ligação é de domínio público, uma vez que passa a ser tema de cantos desse *hàri*, dos *ijasò*, de conversas informais sobre a qualidade dos serviços prestados pelos *hàri*, etc.

O progressivo aprimoramento das técnicas de se transportar sob a forma de *tyytyby* a outros planos cosmológicos começa então a dar consistência ao desenvolvimento das potencialidades de um *hàri*. Passam também a controlar o ritmo e o horário de seus contatos com os seres do cosmo. O horário mais comum é durante a noite, enquanto as pessoas normais dormem. O *hàri*, deitado em sua cama, começa a “enxergar” os níveis celestes através das frestas das palhas do teto, transportando-se progressivamente para cima, ou deixando-se ficar junto ao corpo, limitando-se a “olhar” os habitantes dos níveis celestes ou das profundezas.

Os Karajá enfatizam substâncias mágicas capazes de melhorar a capacidade de “enxergar” e ao mesmo tempo de “transportar” o espírito do *hàri*. A principal delas é o tabaco (*oti*), chamado também de “flor celeste” (*biunoirysoõ*) em relatos mitológicos e cujo verbo indicativo de seu consumo (“fumar”) é o mesmo de “chupar” doces (*aritòkre*, “eu fumo/chupo”). Entendido como uma doce substância celestial, o tabaco é um acompanhamento indissociável do *hàri* no seu ofício, atuando não só como propiciador da liberação de seu espírito como ferramenta em seus processos de cura e agressão. Embora existam relatos de *hàri* que fumam até ficarem desacordados (ver **A história de Ahuderi**, o mito do dilúvio, em anexo), nunca observei seu consumo nessas proporções. Os *hàri* fumam muito através de seus *werikòkò*, cachimbos tradicionais, e durante certos rituais de cura parecem estar permanentemente envoltos numa nuvem de fumaça e transpiração. Os *hàri* Javaé utilizam-se, para “clarear a vista” (em português), uma planta designada *orina*, com a qual se faz uma mistura líquida que se passa sobre os olhos e o corpo.

Além do tabaco, inseparável acompanhante, os xamãs Karajá e Javaé têm uma série de instrumentos com os quais apresentam-se publicamente e que utilizam nas suas práticas. O mais importante deles é a *hitxiwa*, uma vara que mede cerca de meio metro, decorada com penas de arara vermelha. O *hàri* agita-a para cima e para baixo, simbolicamente levantando e abaixando níveis cosmológicos como folhas de um livro deitado, para que seu “espírito” possa alcançá-los. O xamã mantém uma relação muito próxima com a *hitxiwa*, utilizando-a em todos os momentos, envolvendo-a com a fumaça de seu cachimbo, etc. É o mais conhecido e característico instrumento xamânico utilizado entre os grupos de língua Karajá. Os xamãs utilizam-se também de uma outra vara a que chamam de *oworu-ràby*, um pau de madeira mole, cuja ponta queimam, passando o carvão nos pés e na língua dos que representam os *ijasò*, para que eles não errem o canto e a dança. O *hàri* usa também uma delgada testeira feita de folha de buriti revestida com plumas de arara vermelha, conhecida como *ratana*. Nunca observei o maracá, *weru*, ser utilizado em processos de cura ou no contato com o *ijasò*. Existem, no entanto, interessantes relatos onde os maracás de mulheres *hàri* “falam”, manifestando fome ou a presença de Kaiapó inimigos nas proximidades (Krumare:1988). Não conheço nada a respeito de sua utilização como instrumento xamânico secundário entre os Karajá e Javaé. A importância da *hitxiwa* para os Karajá e Javaé atualmente é semelhante à do maracá para grupos Tupi. O maracá, *wèru*, é considerado basicamente um instrumento musical, utilizado como acompanhamento ao canto de alguns *ijasò*.

12.2. Ser *hàri*

Num mundo habitado por seres de diversos planos cosmológicos, que mudam de forma e aparência constantemente, introduzindo-se ou influenciando-se uns aos outros, ser *hàri* ou ter acesso aos serviços um deles é mais que uma necessidade: é quase uma premissa para a sobrevivência.

O conhecimento xamânico constitui-se em boa parte pelo domínio de técnicas de (“excorporação”), que possibilitam ao *tytyby*, “espírito”, do *hàri* viajar nu para toda parte, relativamente invisível e livre do corpo que fica na sua casa ou então de introduzir-se em diversos tipos de seres, de poder evocá-los e conviver com eles no seu interior (“incorporação”). Liberado do corpo que o abrigava e retinha, o *tytyby* do xamã percorre distâncias incríveis atingindo facilmente São Paulo, Brasília. Quanto mais virtuoso o *hàri* mais ele aparece como onipresente, senhor do espaço. Ele pode, também, escutar o que se diz dele em toda parte. Diversos Karajá de diferentes aldeias acreditavam firmemente que o *hàri* Javaé Ôrihele tinha o poder de escutar perfeitamente o que dele se dizia em qualquer parte.

A liberdade do *tytyby* de um *hàri* para viajar pelo cosmo, conhecendo e aprendendo com seus habitantes, além de sua possibilidade de se inserir em outros seres seriam as maiores qualidades de um xamã Karajá. Um dos paradigmas de seu virtuosismo seria dado pelos grandes *hàri*, que conseguiriam entrar no interior de um morcego em pleno vôo. Completa sua qualificação um grande conhecimento de uma infinidade de recursos mágicos, *òwòru*, que adquire junto aos seres com os quais entra em contato.

O *hàri* e seu comportamento são definitivamente influenciados pela natureza do *aõni* ou do *hàri tytyby* aos quais se liga. Um *hàri teburè*, valente/agressivo, adquire esse comportamento por seu contato com seres igualmente *teburè*, como vimos atrás. Embora acusações de feitiçaria sejam geralmente justificadas pela revelação de relações secretas do *hàri* com *aõni* violentos ou com *biu hàri*, “*hàri celestes*”, não se pode dizer que a ligação de um xamã com determinados seres possa ser, por princípio, boa ou nociva à comunidade. Os bons *hàri* são sempre agressivos e valentes. Sua atividade se caracteriza por enfrentamentos sucessivos, com *aõni*, *hàri* vivos e mortos e outros seres que habitam o mundo Karajá. Quanto mais agressivo for, e quanto mais terríveis forem as entidades à ele associadas, maior será sua eficácia. Os Karajá, embora condenem os *hàri* que utilizam seu conhecimento para fazer mal as pessoas, não deixam de admirar, por outro lado, seu conhecimento prodigioso, sua técnica e sua capacidade de influenciar e atemorizar os demais. Apesar de dizerem, por exemplo, que os *hàri* celestes “são como Satanás”, dizem também que eles são *teburè*, um adjetivo que combina noções como valentia, agressividade, despreocupação com a vida, etc. Existe um consenso em relação á periculosidade dos *hàri* que mantêm vínculos com seres celestes, o que lhes traz uma reputação de eficiência. O que diferencia o benigno “curador”, *ohutibedu*, do *oworuwedu* maligno, “o dono da magia/feitiço” (ou *òwòrudu*, “o que conhece magia”) é o fim a que destina seu conhecimento. Os que se dedicam a curar, prestando serviços publicamente para a comunidade se contrapõem aos que utilizam seu conhecimento de maneira secreta, visando a satisfação de desejos particulares. Dessa forma, mesmo os *hàri* com fama consagrada de “curadores” confessam adquirir conhecimentos com perigosos *biu hàri*, vivos e mortos, muitos deles com reputação consolidada de “trabalhadores da morte”. Um bom exemplo é o *hàri* ljetura de Fontoura, um “curador” conhecido e respeitado, que afirma abertamente ter relações com Warikina, um cruel *biu hàri* Javaé já falecido, que segundo conta ljetura, se compraz em fazer pessoas

definharem e morrerem. Ocorre com o *hàri* a mesma coisa que ocorre em relação às práticas mágicas, *oworu*: ela é, em si, uma coisa neutra, capaz de trazer coisas boas como os *ijasò* (ver 8.2) ou utilizada como forma de malefício para prejudicar o próximo, caso em que é traduzida como “feitiço”.

Ser *hàri* é uma necessidade que todos os homens sentem, para a defesa de suas famílias e de sua pessoa. A totalidade da população adulta da aldeia conhece e enumera uma série de modalidades de malefícios ou pequenas magias, como “simpatias”. Uma interessante relação de diversos malefícios correntes na aldeia de Macaúba em 1976 e 1977 pode ser encontrada em Donahue (1982, 214). Boa parte dos homens manipulam parte diminuta dos conhecimentos dos *hàri*, sendo capazes de fazerem certo número de *òwòru*, “feitiços”, embora quase sempre neguem terminantemente. Nesse sentido todo homem da aldeia é encarado como um *hàri* em potencial, passível de ser acusado ou de comentarem que ele lida com malefícios. Muitos dos acusados de serem feitiçeiros são no mais das vezes, pessoas marginais à comunidade: os que perderam a família, homens violentos, abandonados pela mulher, bêbados, doentes crônicos, velhos decrepitos, misantropos, pessoas com problemas de ordem neurológica como epilepsia, etc. São mais bodes expiatórios que *hàri* temidos propriamente ditos. São os “acusáveis” de feitiçaria mais á mão, o que não quer dizer que eles não lancem mão, esporadicamente, de tais práticas. Se uma pessoa pede uma lista dos *hàri* da aldeia a um Karajá e Javaé ele certamente lhe dará uma relação dos grandes *hàri* e desses “desafetos” comunitários consagrados. Os verdadeiros *hàri* não se confundem com esses marginais, diletantes de suas técnicas, *hàri* intermitentes. Ao contrário, um *hàri* tem uma carreira minimamente regular, com atendimentos contínuos, curas e possessões públicas, processos de aprendizado com colegas e encargos rituais definidos pela sua ligação com os *ijasò*. Esses são os *hàri*tyhy, “os verdadeiros *hàri*”, os únicos cujo *tytyby*, “espírito” tem, depois da morte, um destino diferente dos comuns, passando a viver no último nível celeste, “no lugar do Xiburè”.

Apesar dessa diferenciação entre os *hàri*tyhy dos eventuais diletantes, a prática de magia, *òwòru*, como forma de malefício por diletantes de identidade ignorada, é especialmente temida por ser de etiologia ignorada (não se sabe quem ataca e com que aliados cosmológicos conta).

Em aldeias de até 100 pessoas encontra-se geralmente uma pessoa conhecida como hábil curador, além de quatro a cinco pessoas também reconhecidas como *hàri* menores. É muito comum nessas pequenas aldeias, onde inexiste a figura do “pai do povo”, *ixytyby*, que a condução de boa parte dos assuntos cerimoniais e de ligação com os *ijasò* ou outros seres fiquem a cargo do principal *hàri*, que se entende com as lideranças da aldeia.

Em Kanoano, a maior aldeia Javaé, com quase 400 pessoas, havia, entre 1978 e 1983, cerca de dez *hàri* principais e “contínuos” no tempo, facilmente reconhecíveis, pois atuavam como *ijasò wedu*, “donos de *ijasò*”. Os Javaé parecem ter mais pressa que os Karajá para a “institucionalização” do *hàri*

iniciantes. Ou seja, mesmo pequenos e recentes curadores assumem pesados encargos cerimoniais, responsabilizando-se publicamente pelos cuidados devidos a um *ijasò*. Nesses casos esses *hàri* iniciantes ficam sob a tutela informal de um *hàri* mais experiente, que dirige seus passos e corrige sua inserção nos procedimentos rituais. Do total de dez *hàri* principais anotados no período acima entre os Javaé de Kanoano, apenas cinco ou seis eram considerados “curadores” de primeiro time; dois deles eram especialmente considerados: Waixá e Òrihele. O primeiro é uma pessoa ambígua, grande curador, mas também perigoso “dono do feitiço”, além de *kasasadu*, grande bebedor de cachaça... Òrihele, o mais famoso, é quase uma lenda viva entre os Javaé e Karajá. É um grande *biu hàri*, consagrado por sua benignidade. Diversos *hàri* com quem estive em aldeias Karajá perguntaram-me se eu havia estado pessoalmente com Òrihele. Perguntavam-me muitas vezes a opinião de Òrihele quando eu os interrogava sobre algum ponto, temendo que suas opiniões fossem confrontadas com a de um grande mestre.

Em aldeias Karajá grandes ou pequenas, de maneira geral o número de *hàri* atuantes como “donos de *ijasò*” ou curadores é sempre inferior aos de aldeias Javaé de tamanho correspondente. Em compensação o número de “acusados” de serem feiticeiros é muito maior que em aldeias Javaé. Se um *hàri* atua como *ijasòwedu* significa que ele já possui reputação suficiente de curador para intermediar publicamente a ligação da comunidade com os benignos e respeitados *ijasò*. Por isso a relação dos *ijasòwedu* ao longo dos anos reflete em boa parte a relação dos *hàri* reconhecidos pela comunidade. Para se ter uma idéia da diferença entre os Karajá e Javaé no tocante à quantidade de *hàri* basta compararmos o número de *ijasòwedu* das maiores aldeias Karajá e Javaé, ambas com população pouco inferior a 400 pessoas, na virada da década de 80. Em janeiro de 1979, haviam seis *hàri* na aldeia Javaé Kanoano (Waira, Tobixei, Òrihele, Siari, Waixa, Kojama); em agosto de 1980 haviam apenas dois *hàri* (Maloare e Arutana) atuando como *ijasòwedu* na aldeia Karajá de Santa Isabel. Em Fontoura, outra grande aldeia Karajá, em janeiro de 1991 também encontrei apenas dois (Tajiu e Karirama). Em geral a quantidade de *hàri* atuantes como *ijasòwedu* ou curadores em aldeia Javaé e, quase sempre, de duas a três vezes maior que aldeias Karajá. Apesar de designarem apenas os *hàri* ligados aos *ijasò*, no exercício de funções cerimoniais, o número de *hàri* disponíveis na aldeia para trazerem os *ijasò* e exercerem o papel de “donos” no decorrer de ciclos rituais sucessivos, acaba por dar uma idéia do número dos que tem prestígio suficiente como para lidar publicamente com os *ijasò*.

O *hàri* é procurado pelos familiares do doente, muitas vezes da mesma parentela que ele próprio e, portanto parentes em graus variáveis. Parentes ou não o *hàri* cobra caro por suas intervenções. Se bem sucedido no tratamento pede geralmente coisas valorizadas, como arara vermelha, rádios, armas de fogo, bicicletas, etc. São comuns deslocamentos temporários de famílias para levarem seus membros doentes para serem tratados com *hàri* de outras aldeias. São comuns também indivíduos que fazem estágios com *hàri* de outras aldeias, submetendo-se a um muito bem pago processo de aprendizagem. O *hàri* Javaé

Kojama pagou uma canoa, no início da década de 80, para aprimorar seus conhecimentos com um *hàri* Karajá. Os *hàri* renomados, como os atuais Ijetura (de Fontoura), Maloare e Atau (Santa Isabel), Waixá (Boto Velho) e Òrihele (Kanoano) são constantemente procurados em suas aldeias por aflitos de aldeias próximas ou distantes, pouco importando se *hàri* ou paciente sejam Karajá ou Javaé. Soube que em 1991 uma família Karajá de São Domingos recorreu a um xamã Tapirapé, o que marca o prestígio da renascida atividade xamânica entre esse grupo Tupi vizinho, que sempre recorreu aos *hàri* Karajá desde o assassinato seu último grande *pãtxé* nos anos 60. Como na família em questão a mãe era filha de pai Tapirapé, não se pode dizer que os Karajá recorram a outros xamãs que não sejam de grupos falantes do Karajá.

Os rituais de cura são feitos em geral na casa do paciente, em esteiras postas no lado de fora ou nos cômodos interiores. Os *hàri* podem tratar simultaneamente de diversos pacientes, trazidos para um só local. Já vi um *hàri* tratar de três mulheres simultaneamente e as pessoas me diziam ser procedimento normal. Os tratamentos em geral são feitos depois que escurece, prolongando-se noite adentro. Casos graves são tratados durante o dia, enquanto durarem os períodos de crise no estado do paciente. Ainda em casos graves são comuns tratamentos conjuntos feitos por dois ou três *hàri*, como vi acontecer no atendimento de Korina, uma senhora que viria a falecer na aldeia de Kanoano em 1980.

O *hàri* dispõe de um arsenal de técnicas de tratamento que incluem massagens, fricções, sucções com a boca, aplicação de fumaça de tabaco ou substâncias mágicas que variam conforme a missão a que se dedicam. Os tratamentos que testemunhei entre os Karajá e Javaé ocorreram por volta das nove horas da noite, na frente da casa dos pacientes, diante de grande audiência composta por crianças e curiosos das casas vizinhas. O clima de descontração da audiência contrasta com a preocupação das famílias dos pacientes e com o tom dramático da conduta e dos cantos do xamã. Este caminha dançando para frente e para trás, sempre olhando para o levante, progressivamente transtornado, suando muito enquanto canta apresentando-se, dizendo-se um *hàri* benigno (das profundezas ou celeste), e apresentando a entidade que o orienta e que o possuirá durante certos momentos dessa noite de tratamentos. Um de seus assistentes passa-lhe substâncias mágicas no corpo, à seu pedido. Em seguida passa a se referir aos que julga causarem mal à pessoa, acusando-os e afirmando-se seu defensor perante essas entidades, dando detalhes de seus enfrentamentos com os atacantes, *hàri* ou *aõni*, e de seu sucesso ou derrota. O xamã diz que está “na frente” da vítima, oferecendo-se como uma barreira aos atacantes. Os cantos são geralmente cheios de comentários em tom reflexivo sobre as pessoas da aldeia, seus hábitos, os *hàri* e seu comportamento irresponsável, causando-se mortes recíprocas por utilização de *òwòru*. Um canto como esse, dura até cinco minutos. Um bom exemplo dos cantos xamânicos está em anexo (ver ***Hàri rybe, a fala do hàri***, anexo). Depois o xamã senta, acalma-se um pouco, fuma muito e passa a atender os doentes massageando-os, apertando-os, sugando-os, lambuzando-os com saliva e a fumaça de seu cachimbo. Em meio aos atendimentos começa a cantar, como que repentinamente possuído. O tom é sempre bastante sério, com

alguma pessoa próxima ao xamã secundando-o no manuseio de seus muitos objetos. Depois de vinte a trinta minutos atendendo os pacientes, voltava a cantar e dançar. As sessões que vi eram atendimentos a casos graves, e o *hàri* cantou creio que umas oito vezes, prestando outros tantos atendimentos ao lado do paciente. Essas sessões duraram cerca de duas a três horas.

Atendimentos a males menores podem durar apenas sessões de cerca de vinte minutos cada. Em 1984, na aldeia Javaé de Boto Velho, atormentado por um persistente torcicolo, submeti-me a um rápido tratamento com um *hàri* local chamado Kojjama. Pedi seus cuidados na hora do almoço. Chegou para me atender, na casa do capitão da aldeia onde eu estava hospedado, depois do jantar, às 8:30 da noite, acompanhado de sua jovem mulher. Depois de me pedir para deitar de costas numa esteira no chão, com os dedos em brasa por sua fricção com pedras, aplicou-me uma massagem nas costas e na nuca que durou cerca de trinta minutos. O torcicolo não desapareceu no ato, mas a região ficou muito aliviada e depois de um dia ou dois já não sentia mais nada. Terminada a massagem Kojjama me mostrou o resultado de seu serviço: uma mão cheia de *wyhy*, pequenas farpas de madeira, como lascas de uma caixa de fósforos, que haviam sido introduzidas e que teriam me causado a dor. Hábil prestidigitador, Kojjama introduziu as farpas em suas mãos pouco antes do final da massagem, quando necessitava das duas mãos livres, perante numerosa audiência.

Todas as formas de malefícios são genericamente chamadas de *binana* (*bina*=coisa ruim, *binana* é um aumentativo). O nome completo de cada um dos muitos malefícios traz sempre *binana* como aposto. Por exemplo, o *hawyy-binana* (“malefício das mulheres”), um “feitiço” que faz com que a mulher tenha necessidade de manter relações sexuais quase ininterruptamente oferecendo-se a muitos homens.

A forma mais comum de malefício utilizada pelos Karajá e Javaé consiste na introdução de princípios ou seres no corpo de outras pessoas, alterando seu comportamento, atingindo seu corpo e seu “espírito”. Geralmente introduz-se magicamente diminutas flechas, *wyhy*, no corpo da vítima. Entre os Javaé eram chamadas de *karowara* ou *arowara*. Essas flechas são disparadas por pequenos arcos apontados em direção ao alvo: do interior de uma casa para a pessoa que passa lá fora, sobre seu rastro no sentido de seu caminhar, etc. Pode-se introduzir outras coisas e animais (como baratas) que passam a destruir as entranhas da vítima. Usa-se também uma série de substâncias, algumas feitas com osso pulverizado, que são misturadas à comida ou bebida (até em pinga) da vítima. O acúmulo de *wyhy* ou outros “feitiços” no corpo de uma pessoa faz com que ela perca peso e morra. São comuns também a construção de objetos mágicos, referidos como *òwòru*, “magia” simplesmente, que permanecem enterrados ou escondidos, muitas vezes elaborados com “partes” das vítimas e que atuam sobre elas. Esses objetos podem causar as coisas mais estranhas, influenciando as pessoas de diversas formas: causando-lhes perda da fala, necessidade de dormir muito, forte fluxo menstrual, “enlouquecimento” quando bêbado, apetite sexual incontrolável, ficar violento, ter períodos de “loucura”, etc. Podem causar também

uma série de acidentes, fatais na sua maioria, como fazer uma canoa virar quando seu ocupante encontra-se bêbado, etc.

Na sua expressão concreta o malefício causa a perfuração do corpo da vítima por uma série de objetos pontiagudos, o que é extremamente grave e cheio de conseqüências. Há uma coincidência de sentidos entre palavras como “penetrar”, “flechar”, “copular, fazer mal”. A forma de dizer “eu flecharei” e “eu copularei” é a mesma, *ariwekre*. “copular” aqui se usa no sentido de fazer mal (como “foder” no Brasil e “to fuck” em inglês). Os Karajá temem que alguém lhes “foda o corpo” em que vivem (“eu foderei teu corpo”, *deary atyky-o aresekre*, onde *deary*=eu *aresekre*=terei relações sexuais, causarei dano, *atyky-o*=ao teu corpo). Por isso, quando se diz em Karajá que alguém foi “flechado” isso significa que ele foi “enfeitiçado” (penetrado por *wyhy*, flechas mágicas), e conseqüentemente “fodido” por outrem.

O acúmulo de *wyhy*, a influência do *òwòru* ou a possessão violenta da pessoa por atuação de algum *aõni*, pode causar a “loucura” pública, quando a pessoa é reconhecida como *itxytè*. O *itxytè* configuraria o caso mais grave de perda de razão motivado pela atuação de feitiços. A evolução dos casos mostra que os que não são resolvidos pela intervenção imediata dos *hàri* tendem a tornar-se *itxytè*, “loucos” crônicos, por períodos variáveis de tempo. Algumas pessoas, conheci apenas duas, perdem definitivamente a razão, aparentando estarem permanentemente fora de si.

Os *hàri* costumam trazer *aõni* violentos, através da manipulação de pequenas representações de cera misturada a restos de mortos, introduzindo-os no seu corpo ou no de outras pessoas com diferentes finalidades. Quando recebe um *aõni* violento o *hàri*, com seu próprio corpo, pode fazer coisas que normalmente não seria capaz, violências como “tirar o fígado das pessoas e comer” (ver **relato de Pedro Ijetura, 3ª parte**).

Outras vezes o *hàri* introduz o seu *tyytyby* em diversos animais, servindo de suas formas e habilidades para conseguir seus fins.

O corpo, *tyy*, é entendido como um invólucro do *tyytyby*, “espírito”, que o ocupa. Através de coisas que estiveram em contato com o corpo (rastros, roupas) ou que fizeram parte dele (secreções), chega-se ao *tyytyby* do seu ocupante. Podem ser utilizadas, por exemplo, para fazer um malefício, atingindo a pessoa, “matando seu corpo”. Podem ser utilizadas pelos grandes *hàri* para operar milagres, como na história de um *hàri* de nome Xiwelori que misturava sua saliva à água e fazia com que os peixes aparecessem entorpecidos na superfície. Depois de sua morte aqui na terra, parte dos atributos do *tyytyby* permanece agregada aos seus restos. Dessa forma os ossos de um poderoso *hàri* são disputados pelos interessados em fazer *luahi*, remédios ou *òwòru*, “feitiço” benigno ou maligno.

Mas os *hàri* não se limitam a utilizar materiais “tradicionais”, como restos humanos, partes de animais, etc. Incorporam tubos de borracha, garrafas de

cachaça e diversos outros objetos de origem não Karajá na construção de seus objetos mágicos. Sua inventividade parece não ter fim. Nas palavras de Ijeseberi Karajá, eles são como “cientistas”, sempre pesquisando novas técnicas, materiais e experimentos.

Os Karajá, como muitos outros grupos indígenas diferenciam doenças introduzidas pelos *tori* das nativas. A combinação das duas pode ser especialmente perigosa. A morte da pessoa, em todo caso, é sempre atribuída, de forma predominante, à atuação de um malefício, ou a um acúmulo de malefícios. Assim são comuns comentários como “fulano estava derrubado pela malária, o povo da aldeia flechou ele (com feitiço) aí morreu mesmo” ou “criança doente de desidratação, povo da aldeia põe *òwòru* (feitiço) aí morre”. Como as doenças são causadas basicamente por malefícios, as famílias geralmente entregam o comando do tratamento ao *hàri*. É ele quem diz quando as famílias devem procurar recursos de saúde *tori* ou quando esses devem ser interrompidos. Atendentes da Funai ou missionários geralmente se queixam da intromissão ou da suspensão do tratamento devido às ordens do *hàri* e a docilidade da família em obedecer suas ordens. Tentam inutilmente fazer com que as famílias retornem seus pacientes para conclusão dos tratamentos quando os *hàri* ordenam sua remoção para a aldeia. Nessas ocasiões o *hàri* raramente se expõe. É a família quem retira, sob suas ordens, os pacientes das enfermarias e hospitais.

O *hàri* não se confunde com o *luahidu*, “o (conhecedor) dos remédios (*luahi*)”, que se caracteriza por profundos conhecimentos botânicos, fazendo e prescrevendo diversos tipos de bebidas, alimentos e óleos para os mais diversos fins. São em geral homens e mulheres de idade, publicamente reconhecidos como especialistas.

A mulher do finado Arutana, *ixytyby* de Santa Isabel, é uma dessas *luahidu*. O *hàri* detém um conhecimento botânico considerável, mas acredito ser um aproveitamento um tanto especializado das virtudes das espécies vegetais. Grandes *hàri*, como o Javaé Òrihele são também *luahidu*.

Os homens concretos que operam como *hàri* são os responsáveis pelo atual conceito do xamanismo entre os grupos Karajá. Gostaria de mostrar brevemente alguns dos muito *hàri* Karajá e Javaé que conheci. Selecionei os *hàri* que representam pontos extremos e medianos, entre o prestígio absoluto e as pauladas que pode vir a receber de seus companheiros.

O mais conceituado *hàri* que conheci foi sem dúvida o Javaé Òrihele, conhecido pelos regionais como Zezinho Doutor, do qual já falei muito atrás. Era um senhor baixo, tímido, com cabelos encaracolados e que não falava quase nada de português. Nunca o vi no posto. Considerado como um poderoso *biu hàri*, xamã celeste, ele realizava a toda a potencialidade de seus poderes. Era considerado praticamente onisciente (por escutar tudo o que dele se diz) e onipresente (pela quase infinita possibilidade de deslocamento de seu *tytyby*). Era o mais requisitado e presente em todos os tratamentos de casos graves de Kanoano enquanto estive lá. Sua fama chegava a outras aldeias Karajá e Javaé, de onde

acorririam doentes de canoa, avião ou caminhão. Através de conselhos à família, exercia controle absoluto da administração de medicação *tori* aos doentes, conforme achava conveniente. Por isso contava com a hostilidade velada dos atendentes da Funai e dos médicos regionais, que o acusavam de interromper tratamentos e causar mortes de muitas pessoas. Ôrihele, no entanto, estava acima disso tudo. Era, como a maior parte dos homens Karajá e Javaé, periodicamente acusado de feitiçaria. Mas essas acusações nunca chegavam a causar tensão alguma. O jeito de Ôrihele, tímido e discreto, com todo um passado de curador consagrado, não permite, no entanto, muito espaço para acusações levianas. Ôrihele era o único caso que conheci de *hàri* reconhecido como “celeste”. Poucos são os que afirmam publicamente dispor de tanto poder. É preciso, como se diz, ter “confiança no próprio taco”. Como vimos atrás, o contato de um *hàri* com os níveis celestes apresenta uma carga cada vez maior de ambivalência, à medida que se aproxima do último deles, o nível de Xiburè, a entidade geradora principal para os Karajá e Javaé. A maioria dos *hàri* nega manter ligações com os níveis celestes, apresentando-se como *Berhatxi hàri*, o benigno xamã das profundezas. Os *Xiburè hàri*, os *hàri* que completam a difícil ascensão, são os mais poderosos existentes e geralmente benignos. Podem ser também os mais perigosos. Ôrihele era um *Xiburè hàri*, capaz de enfrentar e sobrepujar todos os outros perigosos xamãs celestes, vivos e mortos. Ôrihele era também responsável pela ligação pública com um grande número de *ijasò*. Segundo me disse foi orientado na sua formação como *hàri* por seu *wanyry*, primo cruzado mais velho (MBS), Waxurie.

O segundo exemplo de *hàri* é Warumani, também conhecido por “Luiz Alves” por ter morado numa corrutela com esse nome. Seu apelido é *hàriwèrehè* “o *hàri* da barriga comprida”, pois é magro e comprido. Era filho do “velho Sabino”, famoso xamã da aldeia Karajá da barra do Tapirapé, mencionado por Wagley (1988, 204). De 1978, quando o conheci, até 1991 encontrei Warumani vivendo nas aldeias Javaé de Kanoano e nas Karajás da barra do Tapirapé (de onde é originário) e Santa Isabel. Em todas elas era sempre considerado como um *hàri tebare*, um *hàri* bravo, sendo bem solicitado e competente. Encarregava-se, nas aldeias por que passou, da ligação cerimonial com muitos *ijasò*, o que era suficiente para caracterizá-lo como um *hàri* publicamente reconhecido. Na pequena aldeia da barra, Warumani coordenava praticamente sozinho todas as atividades referentes ao *Ijasò Anaràky*, “festividades dos *Ijasò*”, dirigindo as cerimônias de acordo com as lideranças locais. Segundo me disse, ele possuía conhecimentos cerimoniais suficientes para realizar a festa da “Casa Grande”, organizada por *experts* em cerimoniais como o *ixytyby* ou *Hetohokytyby*. Muitos homens me confirmaram que ele possuía conhecimentos suficientes para tanto. Mas o que causava o deslocamento contínuo de Warumani por uma série de aldeias era uma inseparável fama que o acompanhava. Era considerado um *biu hàri* agressivo e que, com o tempo, acabava por ser acusado ou efetivamente causar malefícios a diversas pessoas da comunidade que o recebia. Não obstante seus reconhecidos conhecimentos xamânicos Warumani era precedido pela sua fama. Em casos graves, transformava-se no culpado mais à mão. Em 1988, em Santa Isabel, ele foi considerado responsável, por boa parte da aldeia, pela morte de um homem

atacado por um jacaré. Foi acusado de manter ligações secretas com o *Aboròrò* (espécie de jacaré) e com o *biu Aralahu*, “o Kaiapó celeste”, ambos *aõni* extremamente agressivos. Nessa ocasião sofreu muitas ameaças de vida, ficando muito abalado com o clima a sua volta. Chegou a ligar para minha casa em São Paulo, solicitando auxílio para se retirar de Santa Isabel, pois eu havia dito, meses antes, que queria gravar alguns de seus cantos. Warumani é um exemplo de *hàri* competente, como curador e conhecedor do ritual, mas era também considerado suficientemente poderoso para ser, a médio prazo, uma faca de dois gumes para a comunidade. Sua peregrinação de aldeia a aldeia, entremeada de ameaças e agressões por parte dos parentes de suas alegadas vítimas, mostra a ambivalência de seu prestígio como *hàri teburè*.

Já o *hàri* Pedro Ijetura Karajá, de Fontoura, combina eficiência xamânica com a manutenção do prestígio de sua parentela nessa aldeia. Ele se diz um benigno *hàri* das profundezas, orientado pelo *Krèni* (*aõni* do Martim-pescador) e pelo “espírito” do falecido *hàri* Javaé Warikina. É reconhecido como um curador respeitado na aldeia onde vive. Até onde sei sua fama não vai além de Fontoura e São Domingos. Descendente das mais antigas parentelas locais, seu irmão mais velho Wajurema é o *ixytyby*, “pai do povo” nessa aldeia. Ijetura mesmo foi, durante muitos anos, *abitão* de Fontoura. Como o *hàri* mais solicitado da aldeia intervém na maioria dos casos graves. Atua conjuntamente com seu irmão mais novo, Ituhere que também é *hàri*. Juntos, segundo ele, tentam defender sua parentela das agressões dos demais *hàri* da aldeia. Apesar de suas alegações de que muitos de seus parentes já morreram vítimas de magia, é difícil não reconhecer que ele é um membro da mais prestigiada parentela da aldeia. Sua estratégia de atuação como *hàri* e líder parece reforçar essa perspectiva de manutenção de sua posição frente às demais parentelas, defendendo-se e atacando inclusive como *hàri*. Representa um caso interessante de *hàri* à serviço da parentela.

O último *hàri* que veremos é Taji, o “João Mentira”, um Javaé falastrão e alegre de Kanoano. Conhecido pelas histórias que inventava Taji dizia-se *hàri*, “*hàri teburè*” (perigoso/valente) acrescentava, embora fosse considerado com muito ceticismo pelos demais. “O João só é perigoso para a comida” diziam... Acredito que seus pacientes limitavam-se aos doentes de sua própria casa. Muitos acusavam-no abertamente de ser um charlatão vigarista, negando-lhe qualquer conhecimento xamânico. Não obstante o pequeno número de ocasiões em que era solicitado como curador, chegou a ter um discreto reconhecimento como *hàri*, tanto que era responsável pelo *ijasò ljaraheni* no ciclo cerimonial de 1984, segundo me informou o antropólogo Matthias Bauer. O ponto mais baixo em sua carreira medíocre ocorreu no clímax da cerimônia *Iweruhuky* em 1976: quando tentava fazer contato com os seres celestes caiu de uma escada em cima das bacias de calugi, em meio às risadas de seus companheiros, num episódio já visto atrás. Taji, apesar de parecer convencido de seu poder xamânico, é encarado como risível por seus companheiros. Pior: alegando mexer com magia sem talvez dominar o assunto arrisca-se a ser acusado de produzir malefícios. Nunca conheci ninguém, cerimonialmente reconhecido como *hàri*, e que estivesse numa posição tão fraca como Taji. É o extremo do desprestígio da carreira individual de *hàri*.

12.3. Os combates dos *hàri*

Parte considerável das descrições das atividades xamânicas é dedicada aos violentos embates que os *hàri* travam entre si. Esses enfrentamentos são como provas diárias a que o *hàri* tem que enfrentar. Os *hàri* estão permanentemente controlando os movimentos uns dos outros. Vigiam-se permanentemente e, quando percebem que o *tyytyby* de um deles abandonou seu corpo, saem em sua perseguição. O “espírito” do *hàri* deixa seu corpo esvaindo-se através de certas aberturas do corpo: orelhas, pontas dos dedos da mão e dos pés e outras extremidades do corpo. Os Karajá dizem que escutam um estrondo, como um trovejar, quando o *hàri* deixa seu corpo. Se um *hàri* está furioso e agressivo, querendo brigar, seu “espírito” abandona o corpo abruptamente pela parte inferior e central das costas. Segundo Ijetura, um xamã de Fontoura, os *hàri* vigiam-se e procuram-se uns aos outros, da mesma forma que o *tori* faz com “aparelho” (provavelmente radar). Os *hàri* enfrentam-se jogando um objeto chamado *asioròrò* no tórax de seus adversários. O *asioròrò* (ou a sua representação) é um grosso anel feito por paus maleáveis entrelaçados e recobertos por casca de árvores, como embira. Seu diâmetro pode ser de um metro ou mais, aproximadamente. O *asioròrò* envolve o tórax da vítima, como um anel ao redor do dedo, e vai apertando, apertando até matá-la. Esse objeto, cujo nome não consegui traduzir, parecendo uma espécie de nome próprio, faz parte de uma série de cerimônias Karajá e Javaé. É consagrado como a arma dos *hàri*. Essa modalidade estilizada de enfrentamentos parecem verdadeiras arenas onde os *hàri* medem forças todas as noites. É por isso que os *hàri* amanhecem com o corpo cansado (de tanto brigar). O envolvimento do tórax pela pressão dos braços ou do *asioròrò* é considerado um meio eficiente de interromper possessões e de reter o *tyytyby* da pessoa. Se a compressão da barriga é contínua, pode causar a morte. Os *hàri* conhecem a técnicas para escapar dos *asioròrò* que lhes são destinados e lançar outros tantos em direção do peito de seus adversários.

Esses combates invisíveis causam, segundo os Karajá, a morte de muitos *hàri*. É uma das formas de morrerem, pois segundo se acredita os *hàri* não morrem de velhice e sim vítimas de meios violentos como o *asioròrò*, tiro, flecha, machado, etc. Mas os *hàri* sabem da inevitabilidade da morte e retornam continuamente, em outros corpos, à aldeia onde foi eliminado de forma violenta. Mesmo ferido de morte o *hàri* tem o poder de ressuscitar-se a si mesmo, cantando e se auto-medicando.

Por outro lado, enquanto encontram-se existindo como *tyytyby* qualquer coisa que aconteça com o seu corpo aqui na terra pode causar-lhes sérios problemas. O corpo de um *hàri*, enquanto está aparentemente adormecido (pois que seu espírito está fora dele) não deve ser tocado ou molestado. Uma vez a esposa de um *hàri* Karajá, o conhecido líder Atau, tentou acordá-lo quando seu *tyytyby* estava fora do corpo. Quando “voltou”, Atau ficou furioso e gritou com a esposa, pois esta poderia tê-lo matado inadvertidamente. Da mesma maneira os *hàri*, objetivando fazer mal

aos seus colegas, tentam fechar as entradas por onde o *tyytyby* deles tentarão retornar aos seus corpos. Se um *tyytyby* não consegue voltar pode causar a morte do corpo que ficou na aldeia, e o *hàri* tem que iniciar uma nova existência.

12.4. O *asioròrò* e a expectativa de novos *hàri*

Essa arma própria dos *hàri*, o *asioròrò*, idealizada para matar segundo a concepção vista acima, é utilizada em diversas cerimônias dos Karajá e Javaé. O *asioròrò* serve como móvel de uma série de disputas rituais que opõem homens de um lado e mulheres de outro, constitutivas do ciclo de festividades ligados aos *ijasò*, *Ijasò Anaràky*. A mais comum dessas cerimônias é designada *Asioròrò*, simplesmente. Nela, mulheres e homens disputam, como num cabo de força, para ver quem conduz o *asioròrò*. As mulheres querem levá-lo ao rio e os homens querem levá-lo ao *ijoina*, o lugar dos homens. Como o *asioròrò* sempre se rompe no calor da disputa, homens e mulheres se agarram ao que é agora uma comprida e grossa corda, disputado à força dos braços, beliscões, empurrões, puxões de cabelo, queixas chorosas, etc. O clima de competição meio violenta não deixa de apresentar certa sensualidade no encontro dos corpos transpirados e nas guerras particulares de pessoas que se correspondem de alguma forma, nem que seja a tapas. Depois que o *asioròrò* se parte em muitos pedaços eles continuam sendo disputados pelos participantes. Mesmo quando ele é jogado na água pelas mulheres, pode ser recuperado pelos homens e a disputa reiniciada, quantas vezes quanto durar a animação. Os participantes dessas *adosi*, “brincadeiras”, segundo prescrevem os Javaé e segundo o que eu vi, são os jovens casais e solteiros. Crianças e pessoas mais velhas limitam-se a observar, à distância, no *ijoina* ou na aldeia, divertindo-se com os tombos, empurrões e a gritaria geral. É uma brincadeira alegre e sensual, que em nada lembra o lado destrutivo do móvel da disputa, o *asioròrò*. Outra utilização desse objeto é durante a cerimônia Javaé denominada *Hawyky Asioròrò* (“o *asioròrò* das mulheres”). Aqui constróem-se dois deles: o *asioròrò tybyhyky* (“o grande e velho *asioròrò*”) e o *asioròrò riore* (“o pequeno *asioròrò*”). Na primeira parte desse ritual, as mulheres e crianças são convidadas pelos mortos, *worosy*, representados pelos homens do *ijoi*, a flecharem o pequeno *asioròrò*, depois de um *ijasò* tê-lo feito com sucesso. Para isso são levadas ao *ijoina* e ali lhes entregam arcos e flechas. O seu desempenho faz com que os *worosy*, que assistem a tudo ocultos na casa dos *ijasò*, literalmente caiam no chão de tanto rir. Naturalmente, só as flechadas erradas são engraçadas. Na segunda parte dessa festa ocorre a disputa do *asioròrò* grande entre homens e mulheres, tal como já vimos. As diferentes modalidades de disputa do *asioròrò* são conhecidas dos Karajá e Javaé. Apenas estes últimos, no entanto, praticavam-na regularmente entre 1978 e 1984, que foi quando eu as registrei. Nunca vi essas disputas entre os Karajá, apesar de me terem dito que ainda são correntes em grandes aldeias.

Acredito que todas essas modalidades de disputas do *asioròrò* entre homens e mulheres sejam representações de um único tema, a saber, a disputa pelo instrumental xamânico, explicitado pela presença do *asioròrò*. No ritual *Hawyky*

Asioròrò os mortos masculinos literalmente riem das mulheres que tentam “flechar” (que como vimos significa o mesmo que atingir através de utilização de *wyhy*, flechas mágicas) o *asioròrò*. Como a sua construção e apresentação cerimonial é uma tarefa masculina, a mulher na verdade aparece como eterna coadjuvante numa série de reencenações de eventos simbólicos destinados a marcar a primazia dos homens sobre esse objeto e sobre todo o saber xamânico e de ligação com seres de outros planos cosmológicos. A descompressão de uma tal situação se dá através de disputas simuladas, onde os homens permitem às mulheres que vençam, jogando o *asioròrò* no rio, ao invés de reconduzi-lo à praça masculina. Essa derrota simulada nesse “jogo”, que os homens confessam num misto de modéstia e generosidade, não impede que se veja o resultado do “campeonato”, já decidido antes das equipes entrarem em campo: as mulheres estão definitivamente afastadas do instrumental xamânico e de seu conhecimento em geral. Como fiadores dessa situação aparecem os mortos, os *worosy*, representados por seus descendentes masculinos vivos, que coordenam a apresentação simbólica e intermitente do símbolo do predomínio masculino às mulheres.

Mas a utilização do *asioròrò* nos ritos de iniciação é, a meu ver, a que lhe dá seu caráter mais completo. No clímax da festa da Casa Grande, quando os jovens que serão admitidos na casa do *ijasò* são levados pela primeira vez ao lugar dos homens e depositados em esteiras. Os homens presentes, portando pequenos arco e flechas, fazem então uma demonstração aos iniciandos: flecham miniaturas de veado, *bàrorè*, e do *asioròrò* (semelhante a um pequeno disco de vinil), ambos feitos de cera, enquanto aconselham os meninos. Esse episódio dos ritos de iniciação marca o início do aprendizado formal de técnicas de caça, pesca, canto, contato e representação de diversos seres cosmológicos pelo qual passará o jovem iniciando durante sua estadia na casa dos *ijasò*. Uma vez concluída a fase inicial desse aprendizado, o jovem passa a ser um membro do *ijoi*, o grupo dos homens iniciados. Os Karajá enfatizam, pelo que se depreende da sua simbologia ritual, que o jovem deve aprender a ser um hábil caçador, pelo flechamento da miniatura do veado, e um *hàri*, ou pelo menos conhecedor de suas técnicas (pelo flechamento da miniatura do *asioròrò*). O processo de aprendizado do iniciando, que se transforma ele mesmo em um *aõni*, o *jyrè* (ariranha), inclui uma introdução às técnicas de representação e contatos coletivos com seres do cosmo, *ijasò* e *aõni*. Feitos por formas de possessão leves e contatos pouco profundos marcam, no entanto, o primeiro passo em direção ao desenvolvimento de uma pessoa como *hàri*. Acredito, em resumo, que o flechamento exemplar do *asioròrò* durante os ritos de iniciação marcam a expectativa de que os novos homens sejam, também, novos *hàri*. Somente assim ele corresponderá a imagem de *persona* social completa, no exercício de todos seus papéis e capacitado a defender-se e à sua família de agressões de quaisquer origens.

12.5. O que as pessoas falam dos *hàri*?

Como vimos existem muitos tipos de *hàri*. Existem os hábeis curadores de memória lendária, os que se jactam de si mesmo, os discretos, os malditos e assim por diante. Seria difícil tentar apontar uma personalidade típica dos que são reconhecidos como *hàri*.

Para além das caracterizações individuais existe uma expectativa e uma crítica anterior, dadas pela experiência e pela construção de uma imagem social dos *hàri*. Apesar de sua hegemonia como curadores, e o temor de suas agressões, existe um forte preconceito contra a categoria dos *hàri* em geral, ao ponto de que o termo “*hàri*” é muitas vezes utilizado em sentido depreciativo, como “feiticeiro”. A maior parte dos *hàri* auto-denominam-se *ohutibedu*, curadores ao invés do ambígua designação “*hàri*”. Em seus cantos, utilizam “*hàri*” ora para se referir aos outros, os mal intencionados, ora a si mesmo e seus aliados. *Ohutibedu* ou não, todos são, no entanto, *hàri*.

Existe um consenso em torno da cupidez que os caracteriza. Todos os *hàri* tendem a ser vistos como muito interessados nas recompensas que vão pedir aos parentes do paciente. Não que seus serviços não sejam necessários. Ocorre que muitas vezes eles são mal feitos e superavaliados. Os Javaé costumavam criticar a maneira pela qual os tratamentos são feitos. Alguns exemplos:

-“Antigamente” (*juhuu*) os *hàri* tiravam *wyhy* (feitiço: pequenas flechas mágicas) do corpo do doente com sua *hitxiwa*, a varinha mágica. As *wyhy* saíam pela pele e grudavam na *hitxiwa*; hoje os *hàri* ocultam a representação de *wyhy* na boca, no chão e oportunamente exibem-na ao paciente.

-“Antigamente” o *hàri* engasgava e sofria com *òwòru* (magia/feitiço) que saía dolorosamente de suas entranhas. Hoje em dia engolem cera e dizem que é o *òwòru*. Cospe longe, representam ficar muito mal, trata-se com substâncias mágicas e alega ter sofrido muito em seus embates cosmológicos...

-“Antigamente” o *hàri* retirava uma espécie de corda, chamada *esõ tiura*, considerada como uma forma de extração de *òwòru*, de seu próprio corpo. Tiravam-na do braço, da testa, de outras partes do corpo. Atualmente embolam essa espécie de corda na mão e depois fingem tirar da testa.

Essa crítica aos *hàri* não significa que os atuais são todos charlatões. Significa que eles escolhem a forma de tratamento mais fácil, menos dolorosa mas também menos eficaz de tratamento. E por esse tratamento incompleto pedem o que deveria-se pedir por um bem feito. Aí reside a injustiça.

Os *hàri* são também caracterizados como valentões e prepotentes, tomando objetos arbitrariamente e ameaçando seus proprietários com feitiços, caso reclamem. Outros *hàri* ainda manipulam a relação com os mortos de maneira a

extrair o máximo de benefício de sua intermediação com o cosmo, explorando a dor da família que se recusa a aceitar a separação com o ente que se foi. Como dizia o *hàri* ljetura, muitas vezes o *hàri* apenas finge manter contato com o morto, transmitindo seus supostos desejos à sua família:

“ Os *hàri* Javaé matadores de gente se enganam uns aos outros. Aqui em Fontoura também. Aqui estou eu (como se fosse) o que faz trabalho de morte. Então eu falo para Maywere (nome próprio):

-“ Seu filho morreu e está com fome, eu falo para ele. Então leva comida para ele comer no lugar dos mortos (cemitério).

“ Não! Nada! Quando o morto morre acabou (a atuação do *hàri*) “ (**relato de Pedro ljetura**, 7ª parte). Aqui ljetura se refere especificamente a essas manipulações das relações mortos-vivos por *hàri* inescrupulosos que cobram por suas intervenções.

Outras vezes os pequenos e malignos *hàri* iludem-se tanto a si mesmos a respeito de seus poderes que acabam acreditando-se imortais e com poderes para trazer de volta o *tyytyby* dos que se foram:

“Desse jeito a turma dos *hàri* falam, os *hàri* que trabalham com a morte:

-“ Eu vou ficar novo outra vez. Vou sair (nascer) novamente para cá como criança.

“ Diz que eles falam assim, mas isso não existe, não tem, só ficam mentindo. Na verdade talvez o Satanás esteja enganando eles. Quem fala isso para mim é a turma do meu *hàri* das profundezas” (idem, 7ª parte).

Os *hàri* conhecidos como *ràbudydu* (*ràbu*=matar/assassinar, *dyy*= trabalho, atividade; *du*= agente, o titular), “os que trabalham com assassinatos”, “trabalhadores da morte”, são descritos como um grupo de homens mesquinhos e desprezíveis, freqüentadores de cemitérios ao meio-dia (quando não há ninguém lá), que se escondem com seus feitiços no meio do mato durante a noite e se comprazem em ver as pessoas emagrecerem e morrerem. A maioria são covardes pusilânimes que fogem ao se confrontar com um *ohutibedu*, curador. Não tem muita confiança nos seus poderes reais. Outros mais capazes chamam irresponsavelmente seres terríveis em seu auxílio, terminando por sujeitar-se a eles. Valem-se de seu conhecimento duvidoso para a satisfação de seus fins particulares como: manter relações sexuais com mulheres, iludirem as pessoas com tratamentos mal feitos, explorar inescrupulosamente a relação com os mortos, tudo em função de recompensas materiais. O tipo mais perigoso desses que trabalham com a morte são os valentes, *teburè*, os que de fato possuem conhecimento e o utilizam para prejudicar o próximo. São, enfim, aventureiros cosmológicos que podem causar toda sorte de infortúnios para a comunidade. Nunca ouvi falar de assassinatos de *hàri* como sendo comum entre os Karajá e Javaé. Mais comumente os *hàri* acusados se expõem à violência física por parte de membros da família da vítima, sofrendo ameaças e muito freqüentemente, tendo que mudar de aldeia. Já presenciei um espancamento de um *hàri* Karajá,

Alfredo, acusado de ser causador da morte de uma moça em 1991, na aldeia de Fontoura. A violência era tamanha que, como já disse atrás, um irmão da finada chegou a quebrar a coronha de um rifle aplicando-lhe um golpe nas costas. Se a animosidade fosse um pouco maior não duvido que os ferimentos infligidos não pudessem lhe causar a morte. Era, no entanto, um assunto particular: da família da vítima com o *hàri*. O restante da aldeia permanecia como espectadora.

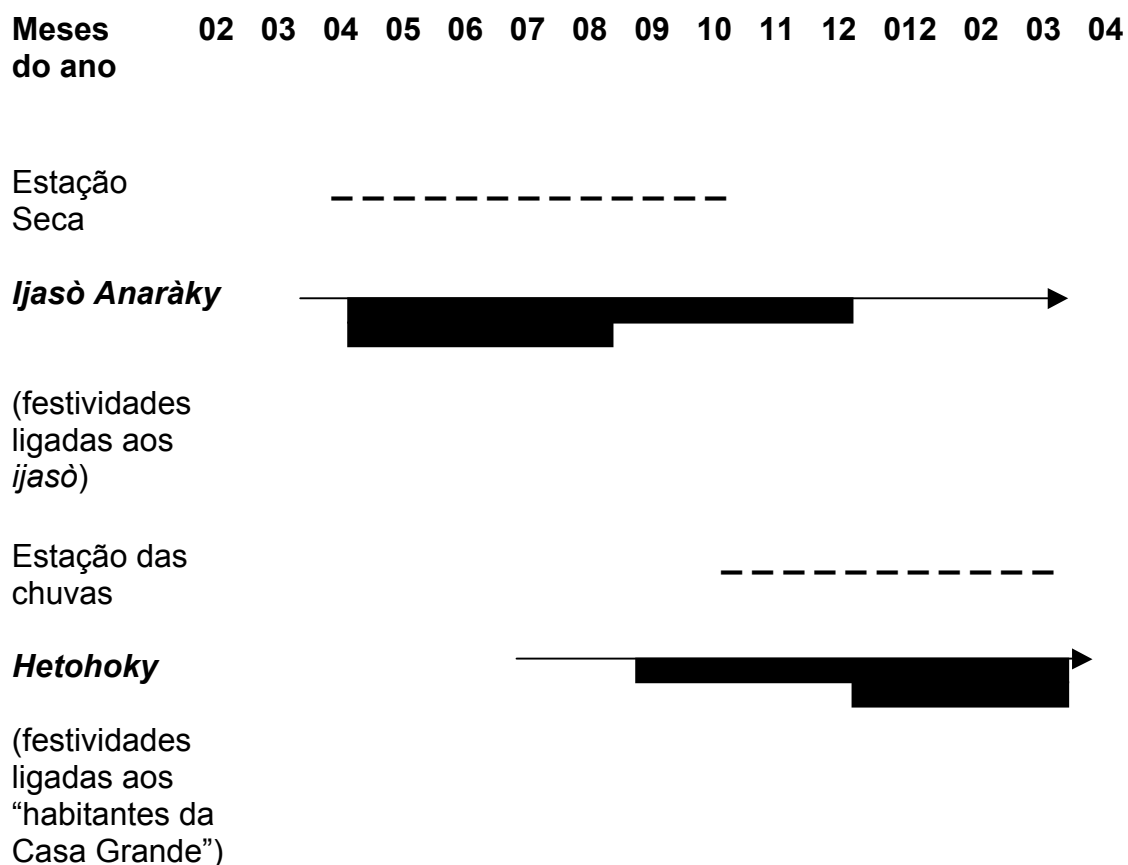
A crítica a respeito dos *hàri*, em suma, diz respeito á uma superavaliação de seus poderes, feita por eles mesmos, de maneira a explorar a comunidade, exagerando sua dependência em relação a eles. A isso se sobrepõe, ainda segundo essa crítica, uma certa irresponsabilidade na exploração dos recursos mágicos, por parte daqueles que realmente o dominam. Os Karajá e Javaé estão muito longe de uma crise no sistema de crenças que cerca a atividade dos *hàri*. Eles continuam sendo essenciais, como defensores da comunidade contra as agressões cosmológicas, como defesa contra eles mesmos e por seu papel na concepção de volta cíclica dos *tytyby*, “espíritos” dos que já se foram.

O conhecimento dos *hàri* parece ser pensado como aceitável quando posto a serviço da comunidade. O reconhecimento de que não se está adquirindo unicamente conhecimentos benignos “das profundezas”, mas o conhecimento poderoso dos níveis celestes traz uma grande ambigüidade. Se o *hàri* completa a perigosa ascensão *ibòò-ò*, “para cima”, passando a visitar ou viver junto a *Xiburè hàri*, uma “xamã de *Xiburè*”. Se, ao contrário, seu interesse em práticas mágicas for muito além das meras atividades de curador, será encarado de forma diferente. É como se permanecesse intencionalmente nos níveis celestes intermediários, privando com entidades potencialmente perigosas, como os *Ijanaòtu*. Nesse caso, torna-se patente seu interesse especulativo: ele passa a ser suspeito. Depois de assumir uma certa notoriedade, resta ao *hàri* duas saídas: assumir o papel de defensor da comunidade ou abandoná-la, se for acusado de “trabalhar com assassinatos”.

13. Os ciclos rituais Karajá e Javaé

Um ciclo ritual Karajá e Javaé dura pouco mais de um ano: inicia-se no final das chuvas (março/abril), prolonga-se durante a estação seca e termina junto com a nova estação das chuvas. A idéia de ciclo vem da sucessão esperada de conjuntos de cerimônias distintas, ligadas a seres cosmológicos específicos e realizada por atores rituais bem definidos. Um ciclo inicia-se com as *Ijasò Anaràky*, “festividades dos *ijasò*”, que tem seu auge no apogeu do verão. A essas vão sendo agregadas progressivamente, um outro conjunto delas, ligadas basicamente à recepção dos *aõni* e outros seres que participarão da festa da Casa Grande. À medida que nos aproximamos da estação das chuvas esse último conjunto de cerimônias cresce de importância, até atingir seu ápice com a reunião final dos seres cosmológicos que compõem o elenco dos “habitantes da Casa Grande”, em plena estação das chuvas, em fevereiro/março. O encerramento formal da festa da Casa Grande, ao final das chuvas, marca também o final das festividades ligadas aos *ijasò* do ano anterior, que até então vinham sendo com menos ênfase, mas de maneira paralela e contínua. Depois disso, novos atores surgem para ocupar os papéis rituais que serão redistribuídos: um novo ciclo se inicia, com uma interrupção que não excede algumas poucas semanas. Muitas vezes o novo ciclo se inicia sobre as “ruínas” do anterior: utilizando-se boa parte da “infra-estrutura” de vestimentas cerimoniais e edifícios que já se encontravam prontos. Os seres cosmológicos que os animaram e habitaram no entanto já retornaram aos seus níveis de existência. Agora, tudo é “novo”.

Quadro 25: Composição do ciclo ritual Karajá e Javaé durante o ano.



Além desses rituais, um ciclo cerimonial compõe-se também por um terceiro conjunto, dado pelas diferentes modalidades de iniciação masculina que recorta e intervém nos anteriores. Como afirmam os Karajá, a forma de iniciação mais completa que existe é feita através do *Hetohoky*. Praticam regularmente, no entanto, outras modalidades de introdução dos jovens ao mundo masculino. Essas outras modalidades são feitas em aldeias pequenas ou como “reforço” à introdução via *Hetohòky*. Algumas delas são decididas *ad hoc*, como resultado de obtenção extraordinária de gêneros vegetais suficientes para receber diversos *aõni* e *ijasò*.

Apesar de lidarem com seres cosmológicos e atores rituais diferentes, os conjuntos cerimoniais acima apresentam-se intimamente combinados durante um ciclo de festividades. Um mesmo ritual pode reunir elementos do *ijasò Anaràky* e do *Hetohoky*. Nesses casos, a concepção Karajá e Javaé agrupa-os em momentos rituais diferentes. Um exemplo é o ritual Javaé chamado *Iwojuju* (nome de um prato típico: um bolo de mandioca ralada com um peixe assado no seu interior) é reconhecidamente composto de duas partes. A primeira, feita pela manhã, é uma festa típica dos *ijasò*, com oferecimento de peixe e farinha trazida a

esses seres por dançarinas, filhas das casas dos *ijasòtyby*, “os pais do *ijasò*”, que oferecem o alimento. Este é levado ao *Hetokrè*, dividida entre os homens que a consomem no local e o *hàri ijasòwedu*, “dono do *ijasò*”, que leva sua metade, podendo comê-la no local ou levá-la para sua casa. A segunda parte da festa, feita à tarde, opera com atores e divisões cerimoniais que tem a ver com o *Hetohoky*: os homens em clima de festa, abraçados ou de mãos dadas, percorrem a aldeia a partir do norte em direção sul, recolhendo as crianças que são seus *wara* (ZS, ZD) e levando-as ao *ijoina*, o pátio dos homens no *Hetokrè*. Lá, as crianças são dispostas em duas esteiras, que revelam o *ijoi*, grupo de praça, a que pertencem: *hirètu* ou *saura*. Mulheres trazendo comida, suas mães, avós, irmãs da mãe vêm se juntar às crianças nas esteiras. A comida é passada de leve nos lábios das crianças. De repente o *ixytyby*, o “pai do povo” manda os homens *Hirètu* e *Saura* recolherem “sua comida” (i.é., do *ijoi*). Tudo, então, passa-se muito rápido: as mulheres agarram-se às crianças, recolhem esteiras e saem correndo de volta à aldeia; os homens por sua vez tomam-lhes bruscamente todas as panelas e frutas até então postadas em torno à elas e às crianças. Num ritual desses, ocorrido em 1980, uma velha gorda, Marcelina, se atrasou ao tentar recolher algumas bananas que lhe caíram dos braços e que queria levar para sua casa. Isolada das demais mulheres e momentaneamente só entre os homens foi beliscada, empurrada e tratada de forma bastante grosseira por animados jovens recém iniciados. De pouco valeram seus reclamos. Depois de molestada retornou à aldeia humilhada, em meio às gargalhadas dos homens do *ijoi*.

Como se vê, o *Iwojuju* combina nas duas partes que o compõe elementos das *Ijasò Anaràky* (como o consumo de “comida do *ijasò*”, a atuação do *hàri* e do “pai do *ijasò*”) pela manhã, e do *Hetohoky* (os grupos de praça, o *ixytyby*) à tarde do mesmo dia. Seja qual for sua origem, abordam o mesmo assunto: a preponderância dos homens como *hàri* a providenciarem os alimentos de seus antepassados e a predominância dos homens no interior dos grupos de praça.

Os Javaé, sem dúvida alguma, tinham uma vida cerimonial muito mais ativa que os Karajá no período de minhas pesquisas de campo entre eles. Aldeias grandes e pequenas promoviam eventos coletivos na maior parte dos dias da semana. Rara era a semana em que não acontecia alguma cerimônia maior que as costumeiras festividades dos *ijasò*. Costumavam, mais que os Karajá, reencenar episódios isolados do *Hetohoky*, como o *Hererawo*. Já estes últimos mantêm a regularidade das festividades ligadas aos *ijasò*, realizando porém uma variedade menor de rituais ou cerimônias. Da época em que iniciei minhas visitas aos Karajá (1978) aos dias de hoje (1992) boa parte das pequenas aldeias recuperou sua vida cerimonial normal, juntamente com a estabilização das disputas territoriais e um crescimento contínuo de população, interrompido nas décadas de 70 e 80. Não conheço nenhuma aldeia Karajá e Javaé hoje em dia com população acima de 60 pessoas que não tenha vida ritual normal. Apesar disso, diversos Karajá, entre eles alguns *ixytyby* como Arutana, me repetiam que o empobrecimento ritual Karajá, especificamente das *Ijasò Anaràky*, era um fato e que os Javaé, comparativamente, realizavam os rituais de maneira correta e assídua.

Os Karajá e Javaé classificam os ritos de seu ciclo cerimonial em *Ijasò raraynyky* (ou *laraynyky*), “festas dos *ijasò*”, *adosi* (-*sil*/*-siny*=brincar), “brincadeiras” e *Hetohoky*, no sentido de que os eventos são (fazem parte do) *Hetohoky*. Comumente, no entanto, os Karajá e Javaé se referem a tudo isso, em português, como “brincadeiras nossas”.

As *adosi*, “brincadeiras”, são na sua maioria jogos entre homens e mulheres, realizados geralmente ao cair da tarde, depois das festividades principais ligadas aos *ijasò* ou ao *Hetohoky*. São jogos de realização muito regular onde não existe nenhuma forma de contato com o cosmo. São diferentes tipos de disputas entre homens e mulheres, envolvendo diferentes objetivos: no *alorè* (ou *halorè*) Javaé os homens tentam desenterrar uma prenda (pode ser um jenipapo, ou um limão, ou um pedaço diminuto de torta de milho com gordura animal embrulhada com folha de bananeira, uma batata, etc), previamente colocada pelas mulheres que tentam a todo custo impedi-los de cavar. Os Karajá tem um jogo bastante comum entre eles, o *bijina weraru*, em que homens e mulheres tentam colocar o sexo oposto “de bobo” mantendo entre si a posse de um jenipapo que jogam um para o outro. Outras “brincadeiras” são feitas entre meninos e jovens recém iniciados nas praias durante o verão ou nos matos próximos ao *ijoina*. David Fortune descreve a manifestação de uma delas, certamente observada entre os Karajá (1982, 18) e que chama *ixymy* (*ixy*=porco do mato). A *adosi* com o mesmo nome que vi entre os Javaé é muito semelhante à sua versão Karajá. Nas duas versões representa-se o ataque de “porcos” a uma roça, “matando-os” à tapas moles, segurando-os pelas roupas, puxando cabelos, etc. Entre os Javaé caçavam-se os “porcos” empregando-se canas verdes e relativamente moles para atingi-los. Os “porcos” eram mais selvagens que os seus congêneres Karajá, atacando as pernas dos “caçadores” até derrubá-los.

13.1. As festividades dos *ijasò*, *Ijasò Anaràky*, no ciclo ritual.

O *ijasò* é quem, formalmente, solicita essas festividades. Como intermediário de sua relação com a aldeia aparece o *hàri*. O *ijasò* indica ao *hàri* não só as festas em que deseja aparecer, como os alimentos que deseja comer. O *hàri* transmite os desejos dos *ijasò* aos *ijasòtyby*, os “pais do *ijasò*”, que podem contar com a ajuda do conjunto de homens da aldeia, “os mortos”, *worosy*, como grupo de trabalho para sua obtenção (segundo os Karajá eles sempre conseguem comida pois são auxiliados pelos *hàri* e pelos *ijasò*). A descrição de uma expedição de coleta de mel, feita pelo coletivo dos homens acompanhados pelo *hàri* está em anexo (ver ritual *Biji*). Os seres cosmológicos majoritários nesse conjunto de festas são os diversos *ijasò*, das profundezas, *Berhatxi*, ou celestes, *biu ijasò*.

Essa é a modalidade mais comum de manifestação ritual dos povos de língua Karajá. Nela tudo segue um modelo pré-estabelecido: os *ijasò* saem cantando do *ijasò heto*, nas costas da aldeia, pelos caminhos, *diraso ube*, que vão em direção às casas de seus “pais” na aldeia. Depois de um certo tempo a comida começa a chegar na casa dos *ijasò*, vinda da casa de seus “pais”. Os *ijasò* e os homens

recolhem-se no interior de sua casa. A comida é então oferecida aos primeiros, que a provam simbolicamente; depois, seu consumo é liberado para todos os homens presentes. O que sobra é, idealmente, a parte da aldeia. Os “pais do *ijasò*” levam suas panelas de volta para suas casas na aldeia, os *ijasò* depois de “alimentados” saem satisfeitos para dançar e cantar até que dure a animação dos dançarinos. Esse ritual começa geralmente no final da tarde. Em aldeias grandes pode ir até as duas da madrugada do dia seguinte; em aldeias pequenas às 10 horas da noite já estão todos dormindo. Nas proximidades de festas importantes os Karajá e Javaé ampliam esse horário, fazendo com que os *ijasò* “saíam” para dançar e cantar ainda pela manhã, voltando ao final da tarde e estendendo-se madrugada adentro, até algumas horas antes da alvorada do dia seguinte. Esse modelo básico de ritual é o *ijasò raraynyky*, “festas/celebrações dos *ijasò*”, também chamado de “*mask dance*”, “dança do Aruanã”, do “bicho” ou do “*Idjassó*” na bibliografia sobre os Karajá e Javaé. Vou me referir a ela como “festas dos *ijasò*”, que é o que mais se aproxima da concepção original, que inclui a idéia de que, paralelamente ao seu cantar e dançar ocorre também o consumo do alimento do *ijasò*, numa alegre reunião social. Ocorre continuamente durante todo o ano, diminuindo de intensidade á medida que se aproxima o tempo do *Hetohoky*.

Os Javaé e Karajá acrescentam diversos detalhes de procedimentos cerimoniais na “festa dos *ijasò*”, como modalidades de entrega de comida aos *ijasò*, suficientes para que eles as considerem como outros tipos de festa. Além dessas variações estilísticas em rituais que na essência são os mesmos (muitas vezes um *hàri* encaminha a festa de maneira diferente que um outro) os Karajá inserem diversos rituais que, combinados com “festas dos *ijasò*” especialmente dilatadas na sua duração e feitas em maiores proporções, dão origem a um grande número de cerimônias. Apesar de cada uma delas receber um nome específico, são todas modalidades das “festas dos *ijasò*”. Entre os Javaé de Kanoano, a aldeia com mais ativa vida ritual que conheci, as “festas dos *ijasò*” eram feitas quase todos os dias da semana. Cerimônias maiores como aquelas a que me refiro ocorriam aproximadamente de uma a duas vezes por semana.

Presenciei cerca de sete delas entre os Javaé e três entre os Karajá. O nome completo dessas cerimônias é precedido pelo nome do *ijasò* que solicitou sua realização. Assim por exemplo os Javaé fizeram em 17 de janeiro de 1979 a cerimônia *ijasò Waraurani Ixo* (“A festa *Ixo* do *ijasò Waraurani*”); três dias depois fizeram outra cerimônia: a *ijasò Hariri Ixo* (“A festa *Ixo* do *ijasò Hariri*”). Ou seja: a mesma cerimônia é repetida depois de três dias. Na primeira vez foi pedida pelo *ijasò Waraurani*, através de um *hàri* que é seu dono, e o seu “pai” responsabilizou-se pela comida e demais preparativos. Três dias depois a mesma festa se repete com todos seus detalhes. Só que agora o *ijasò* que a solicitou, o *hàri* e o “pai” do *ijasò* são outros. Todas essas cerimônias que vi apresentavam-se combinadas com “festa dos *ijasò*” e eram organizadas pelo esquema visto acima. Os Karajá e Javaé costumam repetir a festa tantas vezes quanto existir alimento para ser consumido e/ou redistribuído. Assim, na época do mel, pode-se repetir a cerimônia *Biji* (“mel/doce”) tantas vezes quantos forem os dias em que os homens saíam bem sucedidos em suas expedições de coleta. As pessoas costumam observar se

as festas proporcionadas, além de cumprir sua função redistributiva, estão “agradando” ou se estão bem organizadas e despertando interesse. Existem cerimônias que ficam “de moda” em um ciclo sendo repetidas à exaustão, terminando por “enjoar” e desaparecendo nos seguintes. De um total de dez cerimônias associadas às festividades de *ijasò* que presenciei, três delas (as cerimônias Javaé *Biji* e *Ixo* e a Karajá *Wona*) eram variações das festas de *ijasò* costumeiras, ampliadas em suas proporções, e em seus detalhes e com alterações no sistema de reunião e distribuição de alimentos conseguidos através dos *ijasò*. As demais cerimônias observadas (as Javaé *Worosy Hojuju*, *Hawyky Hojuju*, *Arinoky* e duas modalidades da *Asioròrò*; e a Karajá *Wahita*),, como muitas outras que conheço apenas através de descrições superficiais, são fundamentalmente diferente das “festas dos *ijasò*”, incluindo formas estilizadas de disputas ou de trabalhos conjuntos entre homens e mulheres. Uma descrição resumida de todas as cerimônias que presenciei encontra-se em anexo.

Seja qual for o enredo dos cerimoniais Karajá e Javaé, e seja qual for a origem dos seus rituais componentes, todas as festividades ligadas aos *ijasò* pressupõem a mediação do *hàri* em seus contatos com a comunidade e a presença dos *ijasòtyby*, como mantenedores da festa. O “assunto” dessas festividades são disputas simbólicas entre homens e mulheres ou entre os “mortos”, *worosy*, e o resto da aldeia. Disputa-se desde a predominância de um dos sexos nos contatos com o cosmo (através de utilização simbólica de instrumentais xamânicos, como o *asioròrò*, ou de objetos que fazem parte de disputas entre os mortos, *worosy*, como o *hojuju*) até a posse de um pedaço de bolo de milho por um dos sexos.

13.2. O *Iweruhuky*, “a festa do grande *iwèru*”

Iweru é o nome de uma espécie de sopa típica de todos os grupos Karajá, feitas em diversos “sabores”: de arroz, de milho, de amendoim, etc, moídos, misturados com água e adoçados com açúcar ou mel e servido morno ou frio. O conjunto de cerimônias Javaé conhecido como *Iweruhuky*, “o grande *iwèru*”, marca o tempo da colheita e consumo de boa parte dessas espécies vegetais, março e abril (de outras, como o milho, marca o final da colheita).

O *Iweruhuky* é uma festa característica dos Javaé, sendo desconhecida dos Karajá. Realiza-se geralmente em abril, logo em seguida ao encerramento do *Hetohoky* do ciclo cerimonial anterior, o que se dá em fevereiro ou março. Apesar de ser organizada pelo *ixytyby* ou *ixywedu*, “pai” ou “dono do povo”, o *Iweruhuky*, segundo enfatizam os próprios Javaé é um conjunto cerimonial distinto do *Hetohoky*. Ainda como eles dizem, enquanto nesse último atuam os grupos de praça *Hirètu* e *Saura*, no *Iweruhuky* atuam os homens e as mulheres, opostos em partidos que se enfrentam em competições estilizadas com o *Hojuju* e *Asioròrò*.

O clímax da festa, que dura aproximadamente uma semana, ocorre quando os *hàri*, xamãs, sobem numa comprida escada e interpelam os *biuhàri*, os xamãs celestes que vivem no último nível celeste junto a *Xiburè*, solicitando-lhes boas

colheitas e fartura em gêneros vegetais. Ato contínuo, o *hàri* atira grãos de amendoim torrado e milho, conseguidos graças aos *biuhári*, para a assistência extasiada. A ascensão aos níveis celestes, representada pela subida numa precária escada, é considerada como difícil, requerendo alto grau de “equilíbrio” do *hàri* para escapar aos desafios mortais que o caminho apresenta.

Durante o *Iweruhuky* aparece de maneira bastante marcada o *iolo*, “boa pessoa”, como aconselhador dos homens e mulheres e com um papel de destaque nos rituais. Cada pessoa da aldeia dirige-se à casa de somente um *iòlò*, seu parente. Em geral existe um *iòlò* atuante em cada parentela específica. Homens da geração acima da do *iòlò*, irmãos de seus pais (FB,MB), carregam-nos nos ombros.

Assim como o período final do *Hetohoky* concentra todos os temas que haviam sido tratados nos meses precedentes, também o *Iweruhuky* faz o mesmo em relação as *Ijasò Anaràky*, “festividades dos *Ijasò*”. Dessa forma a oposição entre homens e mulheres e a intervenção do *hàri* na ligação com as fontes de sustento tradicionais servem como referenciais para a criação dos muito rituais que compõem o *Iweruhuky*.

Os Javaé me garantiram que a realização do *Iweruhuky* se ligava à realização anterior do *Hetohoky*. Nesse sentido, intuo, pois nunca assisti a um *Iweruhuky*, que ele marque o encerramento das *Ijasò Anaràky*, “festividades dos *Ijasò*”, do ano anterior, assim como o encerramento do *Hetohoky* marca a dispersão final dos seres cosmológicos convocados. O *Iweruhuky*, segundo acho, poderia ser encarado como um encerramento grandioso das *Ijasò Anaràky* do ano anterior. Mas tudo isso são hipóteses à espera de novas pesquisas. Posso estar enganado e nesse caso o *Iweruhuky* seria uma grande cerimônia de abertura do “tempo dos *ijasò*”.

13.3. O *Hetohoky*, as muitas festas da Casa Grande

O *Hetohoky* (*Heto*=casa; *hoky*=grande) é basicamente um cerimonial de iniciação masculina. Ao lado das *Ijasò Anaràky* é o maior conjunto de cerimônias dos Karajá e Javaé. Como em outras formas de iniciação desses grupos, a introdução do menino na casa dos *ijasò* se faz através de seu contato com diversas categorias de seres cosmológicos. O *Hetohoky* Karajá e Javaé é considerado por esses grupos como a forma de iniciação ideal e mais completa porque nela o iniciando entra em contato com a maior e mais extensa lista de seres cosmológicos, que inclui uma extensa relação de *aõniaõni* e *worosy*, “os mortos”, ambos de diversas procedências.

Os “habitantes do interior da Casa Grande”, *Hetohokywoludu* (-*wo*=por baixo/dentro; *ludu*=habitante) que é como se referem ao elenco de seres cosmológicos convocados para as festividades, começam a chegar na aldeia em agosto ou setembro. As diferentes modalidades de recepção a esses *aõni*, cada

um representado por grupos de idade distintos em formas de representação que atendem às suas características animais (ver 9.4.), se realizam paralelamente às festividades dos *ijasò*. Sua reunião se completa em fevereiro/março que é quando chega o último deles: o *aõni* específico dos iniciandos: o *jyrè*, “ariranha”. Com a chegada dos “mortos” de outras aldeias que disputarão com os locais a derrubada do *tòò*, um gigantesco mastro levantado no centro do *ijoina*, o local dos homens, da aldeia, a festa atinge seu auge.

Os Karajá e Javaé dividem os *Hetohokywoludu*, “habitantes do interior da Casa Grande”, conforme sua origem. Primeiro chegam à aldeia os *biuludu*, “habitantes celestes”, depois os *suuludu*, “habitantes da terra”, e depois os *bèèludu*, “habitantes da água”. Nessa ordem: celestes, da terra e da água. Uma relação dos *Hetohokywoludu* Karajá, que fiz compilando diversas versões encontra-se abaixo. Geralmente um *Hetohoky* se faz com a convocação de cerca de 70% do elenco dessa lista ideal. Não possui uma relação assim completa para os *Hetohokywoludu* Javaé.

Quadro26: “Os habitantes do interior da Casa Grande” (*Hetohokywoludu*) Karajá.

(Seres cosmológicos reunidos para o cerimonial *Hetohoky* Karajá nas aldeias de Santa Isabel e Fontoura)

(Relação pela ordem de chegada dos que chegam antes da construção da Casa Grande:)

“Habitantes do céu” *Biuludu*

<i>Harabòbò</i>	<i>aõni</i> sem características animais
<i>Ohõre</i>	<i>aõni</i> do jacu
<i>Hawyy hàri</i>	“a mulher xamã”
<i>Lokò</i>	<i>aõni</i> de muriçoca pequena
<i>Kuritxi</i>	<i>aõni</i> do mutum
<i>Warure</i>	<i>aõni</i> do jaburu
<i>Bâtoè</i>	<i>aõni</i> de pomba (esp.)

“Habitantes da terra” *Suuludu*

<i>Hauri</i>	<i>aõni</i> da paca
<i>Ijorò</i>	<i>aõni</i> da raposa
<i>Ahula</i>	<i>aõni</i> do lobo guará
<i>Kusewehe</i>	<i>aõni</i> da ema
<i>Weeke</i>	<i>aõni</i> de pássaro não identificado
<i>Hatana</i>	<i>aõni</i> do pássaro cigana
<i>Asy</i>	<i>aõni</i> do macaco guariba
<i>Aròbi</i>	<i>aõni</i> do macaco prego

<i>Kue</i>	<i>aõni</i> da capivara
<i>Hãlòe</i>	<i>aõni</i> da onça pintada

“Habitantes da água” *Beeludu*

<i>Harisa</i>	<i>aõni</i> do pacu
<i>Turè</i>	<i>aõni</i> da pirarara (peixe)
<i>Harybirè</i>	<i>aõni</i> de peixe pequeno não identificado
<i>Kynahyky</i>	<i>aõni</i> de crumata
<i>Karowete</i>	<i>aõni</i> de espécie de sapo
<i>Bàdolèè</i>	<i>aõni</i> de pirarucu
<i>Txury</i>	<i>aõni</i> de peixe cará (ou carapirosca)
<i>Buhã</i>	<i>aõni</i> de boto
<i>lobàsè</i>	<i>aõni/ijasò</i> sem características animais
<i>Ahadura</i>	<i>aõni</i> de peixe bicudo
<i>Huiri</i>	<i>aõni</i> de traíra
<i>Abiròrò</i>	<i>aõni</i> de jacaré (esp. não identificada)
<i>Ehy</i>	<i>aõni</i> de peixe cuiucuiu

(a partir daqui listo os *aõni* e outros seres que chegam depois que a Casa Grande é levantada:)

<i>Hawyywabe</i>	<i>aõni</i> não ligado a animais
<i>Hurukuku</i>	<i>aõni</i> não ligado a animais
<i>Huru</i>	<i>aõni</i> de sapo (esp. não identificada)
<i>Ijekumari</i>	<i>aõni</i> não ligado a animais
<i>Weehõ</i>	<i>aõni</i> não ligado a animais
<i>Weryry</i>	“os meninos” (<i>aõni</i>)
<i>Inyni</i>	“o que parece gente” (<i>aõni</i>)
<i>Jyrè</i>	<i>aõni</i> da ariranha
<i>Wabe</i>	<i>aõni</i> não ligado a animais
<i>Worosy mahãdu</i>	“os mortos” (de fora)

Observação: para caracterização desses *aõni* e dos outros seres ver itens 9.1, 9.2 e 9.3.

Como o *Hetohoky* inclui rituais de recepção apropriadas para cada um desses seres acima, compreende-se que a festa inicie-se seis meses antes da reunião total de seu elenco cosmológico. Não satisfeitos de propiciarem contatos da comunidade e dos iniciandos com esses seres, os Karajá e Javaé ainda associam a eles um certo número de *ijasò*, que atuarão como seus “protetores”. Isso justamente porque vêem o contato com uma tal variedade de seres potencialmente nociva aos iniciandos. Estes são formalmente apresentados a uma série de técnicas de representação e de incorporações, todas pouco profundas,

dos *aõni*, *ijasò* e outros seres. No seu primeiro *Hetohoky* o jovem é introduzido na Casa Grande, a sede do *ijoi*. No seguinte, um ano depois, ele tomará parte no grupo de idade dos *weryrybò* (recém iniciados e/ou solteiros), os mais animados atores rituais, responsáveis por um sem número de tarefas e responsáveis pela representação de boa parte dos seres cosmológicos vistos acima.

Além de intercalarem as cerimônias de recepção aos habitantes do interior da Casa Grande com as festividades dos *ijasò*, os Javaé ainda tem o costume de decompor partes inteiras do clímax da festa e rerepresentá-las durante o “tempo dos *ijasò*”, em cerimônias como o *Hererawo*. Outras cerimônias reconhecidas como pertencentes ao conjunto do *Hetohoky* são as também *Javaé Ixè* e *Iwojuju*. Na primeira os homens cantam e dançam de diversas maneiras em frente às casas da aldeia, dispostos em grupos de praça, *hirètu* a *saura*, recolhendo alimentos que serão consumidos e/ou divididos no *ijoina*, o lugar dos homens; na segunda trata-se de uma exposição didática às crianças de sua ligação com seus grupos de praça específicos, ao que se segue uma demonstração de força dos homens, que mostram sua predominância no comando desses grupos (ver descrição dessas cerimônias em anexo).

Apesar de demorar seis meses, tempo dedicado à recepção dos *Hetohokywoludu* em cerimônias feitas no tempo dos *ijasò*, a fase culminante do *Hetohoky* ocorre apenas no último mês. Quando se menciona o “tempo do *Hetohoky*”, *Hetohoky-u*, está-se referindo em geral ao período compreendido pelas festividades do último mês. O clímax da festa ocorre com a chegada dos *worosy*, mortos de outras aldeias, representados pelos visitantes das comunidades de fora, que permanecem apenas um dia: do final da tarde à manhã do seguinte. Depois dos ritos da introdução dos iniciandos na Casa Grande, pela manhã, os visitantes embarcam discretamente de volta às suas aldeias. Só depois de um mês fazem-se os ritos de encerramento e destruição parcial das casas e boa parte da parafernália cerimonial construídas para a festa.

Todas as descrições, fotografias e menções ao *Hetohoky* Karajá desde a década de 50 apontam para uma festa que não me parece ter mudado em nenhum de seus muitos detalhes.

O *Hetohoky* é uma festa de grandes aldeias, com um *ijoi*, grupo de homens numeroso. Nunca vi ou soube que o *Hetohoky* se fizesse em aldeias com população inferior a 200 pessoas. Parece haver um número adequado de homens necessários para animar as inúmeras categorias de seres cosmológicos e para fazerem ‘funcionar’ os grupos de praça.

Os Karajá fazem o *Hetohoky* regularmente nas aldeias de Fontoura e Santa Isabel. Essas duas aldeias fazem a festa cada ano em uma delas, mas é comum também que aconteçam paralelamente nas duas. Formam assim, alternativamente, grupos do local, *ibòò* (“os do alto”), e visitantes, *iraru* (“os de baixo”) com uma longa história de rivalidade. Desde 1978, quando iniciei minhas pesquisas, são realizados regularmente numa ou noutra aldeia. Parece que

durante a década de 70, no entanto, sofreu interrupções de vários anos. Os Karajá de Macaúba realizam, irregularmente, um pequeno *Hetohoky*, para o qual convocam os grupos de montante, principalmente os da aldeia da barra do rio Tapirapé, que fazem o papel dos “de baixo”, *iraru*. O último *Hetohoky* dessa aldeia que tenho notícia realizou-se no início da década de 80.

A descrição do *Hetohoky* observado em 1978 em Santa Isabel (Souza Filho:1978) é extremamente fiel àquele ao qual assisti o início em 1991 na aldeia Fontoura. Exploram-se mais ou menos alguns pontos, enfatizando-se uma cena ou outra, mas os roteiros dos eventos do último e mais denso mês de festividades são o mesmo. Os relatos dos “pais do *Hetohoky*”, *Hetohokytyby*, líderes cerimoniais dessas duas aldeias (Wajurema e Arutana) sobre detalhes da organização de suas festas corroboram-se mutuamente.

Nunca vi um *Hetohoky* Javaé, nem disponho de nenhuma descrição ou reconstituição minuciosa de todo seu desenvolvimento. Essa é uma lacuna grave nesse trabalho. Os Javaé enfatizavam que eu tinha que ver a festa; longas descrições de uma festa de vários dias, recheada de detalhes aborrecia-os excepcionalmente. Disponho apenas de descrições de aspectos ou fases da festa. Os Javaé faziam regularmente seus *Hetohoky* anuais até o final da década de 80, quando parece que não foi feito durante alguns anos entre 1985 e 1987 em parte devido á morte de Ovídio, seu antigo e famoso *ixytyby* e *Hetohokytyby*, “pai do *Hetohoky*”. Em 1988 retomaram a realização anual da festa, com a escolha de um novo *ixytyby*. Dessa data até o presente o *Hetohoky* é feito regularmente entre os Javaé.

Dessa maneira pode-se dizer que, hoje em dia, o *Hetohoky* é feito regularmente nas grandes aldeias Karajá (Fontoura e Santa Isabel) e Javaé (Kanoano) e irregularmente em Macaúba.

A seguir os principais eventos que marcam o início da fase culminante e final do *Hetohoky* Karajá. Como já vimos, esta fase é seqüência da recepção aos “habitantes do interior da Casa Grande”:

-Trabalhos de busca do *tòòhoky*, “o grande *tòò*”, um tronco geralmente de landi (*teriò*), no mato alagado; levantamento e instalação do *tòò* no centro do *ijoina* da aldeia.

-Representação da chegada e recepção aos *worosy*, “mortos” das aldeias que são ligadas em termos de parentesco à aldeia que proporcionará a festa. São como ‘mortos aliados (porque parentes)’, que receberão, juntos, os de outras aldeias. Danças de *aõni* no porto da aldeia e “lutas (rituais) dos mortos”, *worosy ijesu*, no *ijoina*.

-Construção das Casas Pequena e Grande, *Hetoriorè* e *Hetohoky*, respectivamente pelos grupos de *ijoi* considerados “de baixo”, *iraru* e “do alto”, *ibòò*.

Todos os eventos acima levam de duas a três semanas para estarem concluídos. Depois disso, passa-se às preliminares da festa, que descrevo a seguir, à qual se segue, um ou dois dias depois, a chegada dos visitantes, que dura apenas uma noite e parte da manhã, e que marca o clímax da festa:

- O “pai da Casa Grande”, *Hetohokytyby*, fornece substâncias mágicas para proteção dos *worosy*, mortos locais, no seu embate com os de fora. Como são violentos e estabados, os *worosy* acabam sempre por destroçar a panela com o líquido que o *Hetohoky* aspergiu sobre eles e que, depois, eles mesmos jogaram sobre suas cabeças.

-O “pai da Casa Grande” distribui os grupos de praça, entre as Casas Grande e Pequena, assinalando a localização de cada um através de espécies vegetais enfileiradas entre as casas. Essas espécies vegetais serão os esteios de uma comprida construção, algo como um corredor coberto ligando as duas construções. Esse ‘corredor’ é denominado *Hererawo* (“o que vai por dentro de *herera*”, que não traduzo). Os homens, divididos e associados segundo seus *ijoi*, sentam-se sob esses esteios. Os grupos de praça recebem encargos específicos do “pai da Casa Grande”: conseguir comida, cozinhá-la, preparar artefatos rituais, etc.

-Chegada dos “mortos” *worosy* das aldeias visitantes ao cair da tarde ou à noite. Recepção com danças dos *aõni* no porto da aldeia e “luta dos mortos” no *ijoina*. Os visitantes são recebidos com gritos ferozes e intimidatórios, muitos homens forçam a voz para deixá-la extraordinariamente grave e grossa. Doravante, em danças, cantos e diferentes modalidades de disputa aparecerão basicamente dois grupos, dois partidos: os homens de todos os *ijoi* da aldeia que recebe, que passam a se designar “os do alto”, *ibòò mahãdu* e os de fora, “os de baixo”, *iraru mahãdu*. Os “do alto” ficam alojados na Casa Grande, os “de baixo” na Casa Pequena. Em todas suas disputas os “do alto se localizam de frente ao levante olhando para ‘o lado de onde sai o sol’”, *txuòlona weribi-ò*, leste. Este é considerado como luminoso e adequado para os *worosy* locais, envolvidos nas disputas, olharem. Os visitantes, ao contrário, estão sempre olhando para o poente (oeste), “o lado onde o sol entra”, *txurotena weribi-ò*, considerado escuro, esfumaçado e inadequado aos *worosy*.

-*Tòhòky ijesu*, “a luta do grande *tòò*” ou *Hetohoky ijesu*, “a luta da Casa Grande”: nessa mesma noite começa a principal disputa do *Hetohoky* realizada entre os “de baixo” e os “do alto”. Esses últimos tentam manter o *tòò* em pé e os de fora, com o auxílio de forquilhas (*hojuju*) tentam derrubá-lo e jogá-lo no rio, que é o seu objetivo na disputa. São relativamente poucos os casos em que os visitantes conseguem derrubar o *tòò*. A luta dura toda a noite, terminando poucas horas antes da alvorada.

-*Tòòsõmõ ijesu*, “a luta da miniatura do *tòò*”: os meninos que serão iniciados são levados ao *ijoina* ricamente enfeitados, dispostos em esteiras feitas para a ocasião e assentados num banquinho também especial. Seus *brotyrè* sentam-se ao redor. Em torno a eles, os *Wabe* e outros seres cosmológicos representados pelos homens tentam ter acesso sexual ao iniciando, mas são impedidos pelos seus “defensores”, os *brotyrè* que os bloqueiam usando seus corpos como barreira. Entre eles e as edificações masculinas (Casa Grande e Pequena, *Hetokrè* e *Hererawo*) é disposta, à maneira de uma cerca, uma série de paus roliços firmemente apoiados no chão à força de braços. Essa é uma disputa entre os *worosy* locais e os de fora. Ambos tentam passar para o outro lado da cerca, espremendo seus corpos entre os paus e forçando sua abertura com sua cabeça. Esses paus que compõem a cerca são considerados “pequenos *tòò*”, daí o nome da cerimônia. A idéia é de que os *worosy* locais defendam seus iniciandos contra as agressões dos de fora. Caso consigam passar para o lado onde estão os iniciandos, seus *brotyrè* e parentes, os *worosy* de fora açoitam-nos com galhos de *hederubò*, espinho de tucum. Caso os *worosy* do local consigam atravessar para o lado dos visitantes, a disputa é interrompida, podendo ser retomada depois. A disputa dura até que as horas próximas à alvorada. O ritual da furação do beijo, *ijèti ruremy* (“a furação do lábio do osso”), é feita nesse instante. Não está ligada de maneira rígida aos ritos de iniciação. Os meninos que terão o lábio perfurado pelo *Ibàruhukydu* (o senhor dos cantos *Ibáruhuky*) podem ser ou não iniciados. Se forem passam para a fase seguinte; se, de outra forma, forem ainda muito novos para serem iniciados, são levados para o *ijoina* apenas para a furação do lábio e depois são levados de volta à aldeia nos ombros de seu *brotyrè*.

-Logo cedo, a última fase da festa. Terminadas as provações da longa noite dos meninos e de seus *brotyrè* aparecem os benéficos *ijasò*. Apertam as crianças de encontro ao seu peito, abraçando-as firmemente pelas costas, até fazê-las soltar o ar e quase gritar. O *ijasò* pisa também no pé da criança e puxa seu corpo para cima, esticando seu corpo e propiciando seu crescimento. Levantam os *brotyrè* por debaixo dos braços, alçando-os ao alto. Todas essas práticas do *ijasò* são tidas como benéficas. Finalmente o grande momento: meio tontas de cansaço pela noite terrível, as crianças são postas nos ombros dos homens que são seus *brotyrè* e levadas para dar uma volta em torno das Casas Grande, Pequena e o *Hetokrè* em sentido horário, saindo “do alto” para “baixo” ou de sul para norte. As crianças, juntamente com seus *brotyrè* homens e mulheres, entram na Casa Grande e “sentam-se” com seus banquinhos no seu interior, o que marca sua admissão no mundo dos homens iniciados. Em seguida eles assistem ao flechamento, com diminutos arcos e flechas, de miniaturas em cera de um *asioròrò* (instrumento xamânico) e um veado, *bàrorè*, pelos homens presentes ao *Hetohoky*. Depois do flechamento, as mulheres retornam à aldeia e os visitantes embarcam para a viagem de regresso. No outro dia seus enfeites de menino são retirados, seu cabelo é cortado e seu corpo pintado: ele agora é um *jyrè* (ariranha) *añni*. Os *brotyrè* dos meninos também cortam seu cabelo como seu protegido. Tradicionalmente a criança era levada para caçar para “cima” (*ibòò*) e para “baixo” (*iraru*) durante vários dias. Atualmente essas caçadas foram substituídas por

caçadas simbólicas de quaisquer animais nas redondezas. Esses animais são associados aos grupos de *ijoi* dispostos no *Hererawo*. Permanece uma semana dormindo e comendo na Casa Grande. Depois passa progressivamente a gastar a maior parte de seu dia junto com os homens, retornando para a casa de sua mãe somente para comer e dormir.

- O encerramento das festividades da Casa Grande: aproximadamente um mês depois da disputa do *tòò* e iniciado o processo de admissão dos meninos na Casa Grande, procede-se aos ritos de encerramento, centralizados no enterramento do temido *Worosylabié*, “o avô dos mortos”. Quem o ‘traz’ e representa (performing) é geralmente um *hàri* ou um prestigiado líder de *ijoi*. Nesses ritos, como em outros do *Hetohoky*, intervêm grandes quantidades de *aõni*, especialmente o *Ãjwèsà*, um especialmente violento e visto em 9.3., a quem as mulheres entregam o *mayrehe*, símbolo de liderança utilizado pelo *ixytyby*, o “pai do povo”. Com a dispersão final dos *Ãjwèsà aõni* acabou o *Hetohoky* e o ciclo cerimonial anual dos Karajá.

Considerações sobre o sentido do *Hetohoky*- A disputa que os “mortos” travam à noite em torno ao *tòò* é, reconhecidamente, o ponto crucial da festa. Olhando para o *tòò*, o grande mastro levantado no centro da praça masculina da aldeia, o *ijoina*, um homem de Fontoura me disse, em tom de brincadeira, que aquele era o *ijoi nõõ*, “o falo do *ijoi*”. Assim compreendido, a disputa dos “mortos” de fora com os locais em torno à sua derrubada parece estar associado com a vitalidade e a fecundidade da comunidade que recebe. Os mortos de fora devem ser bem recebidos e alimentados, mas eles são, definitivamente, os adversários que tentam derrubar a vitalidade da comunidade que os recebe. Acredito que a maioria dos homens e mulheres Karajá assim entendam o sentido da festa. Associam a derrubada de *tòò* acontecido em Santa Isabel no final da década de 80, à perda da vitalidade e da força dos homens dessa aldeia em função de doenças, consumo de pinga e comida *tori*. O constrangimento da comunidade derrotada, numa cultura que valoriza a iniciática masculina e põe as mulheres numa posição passiva, leva à idéia de que o *ijoi* da aldeia falhou, está fraco e desmoralizado. A derrota dos homens da comunidade frente aos visitantes, faz a aldeia duvidar de suas próprias forças.

Por outro lado, todo o sistema simbólico utilizado para a construção das categorias que dividirão os homens e seu espaço durante a festa valoriza inequivocamente o movimento ascensional, para cima, *ibòò-ò*. Vejamos melhor isso: apesar de separados pelos *ijoi*, grupos de praça comuns aos Karajá e Javaé, dos quais fazem parte durante boa parte da festa, a população masculina envolvida é dividida (apesar de pertencerem aos mesmos *ijoi*) em os “do alto” e os “de baixo”. Os primeiros, a quem cabe a precedência ritual, são chamados de “o grande *ijoi*”, *ijoihiky*, e instalados no interior da Casa Grande. Os “de baixo” ficam na Casa Pequena e obedecem ao “pai do *Hetohoky*”, o *Hetohokytyby*, que é um dos “de cima”. Sobrepondo-se à divisão dos homens em seus grupos de praça, a consideração de que os que recebem são sempre “os de cima”, informa que se

considera, temporariamente, que eles são os ‘verdadeiros pioneiros’ do movimento ascensional, iniciado com a saída das profundezas prolongando-se com a ocupação do território, também realizada para o alto, para o sul, subindo o Araguaia. Por essa noção de pioneirismo na ocupação de diferentes espaços os “do alto” sempre “caminham na frente” dos demais.

O móvel da disputa entre os “de cima” e “de baixo”, o *tòò* também merece ser visto mais de perto. O grosso tronco de *landi* é buscado nos alagados próximos aos Araguaia. Em geral localiza-se em meio a manchas de cerradão (mata relativamente alta e aberta) inundadas durante a estação das chuvas. Quando encontram a árvore ideal, os homens descem de suas canoas e cortam o tronco desferindo-lhe golpes de machado por baixo da água. Nunca consegui que me explicassem o porquê de tal prática. Como eles cortam o tronco em locais onde possam ficar em pé, com a água até o pescoço, poderiam perfeitamente cortá-lo acima da água, perdendo no máximo dois metros, o que não é muito levando-se em consideração o tamanho do *tòò*. Mas o costume indica explicitamente que o tronco deve ser cortado por baixo da água. Derrubada a árvore, os homens andam em fila, diversas vezes, sobre o tronco meio submerso. Depois de trazido para a aldeia, durante os duros trabalhos de levantamento do *tòò*, observa-se sempre *hàri* agitando suas varas mágicas, favorecendo uma comunicação entre planos cosmológicos. O trabalho de levantamento do *tòò* é considerado arriscado devido à possibilidade de acidentes (como ser esmagado pelo tronco) causados pela intervenção dos *aõni* inimigos e *worosy*, estes últimos representados por ocasionais visitantes de outras aldeias que sabotam a operação. Terminado o levantamento, e mesmo durante ele, os homens dançam muitas vezes como *aõni*, solicitando ou agradecendo sua intervenção como protetores. De tudo isso não é difícil deduzir que o *tòò* é concebido como um objeto que estabelece uma ligação vertical de todos os níveis cosmológicos. O *tòò* é uma metáfora do grupo de homens da comunidade: sai de baixo da água (o mundo original dos Karajá), tem sua base enterrada no centro masculino da aldeia e aponta para o alto, o destino ideal dos Karajá. Pela intervenção dos *hàri* e pelos perigos cosmológicos implícitos, me parece que os Karajá tem consciência de aspectos da simbologia do *tòò*. De todas as formas acredito que o seu entendimento pleno (que certamente não teve condições de reconstituir) seja reservada a uma meia dúzia de especialistas, velhos *hàri* consagrados e família do *ixytyby*; o vulgo contenta-se com noções vagas de vitalidade e com o calor da disputa. A “luta do *tòò*”, vista dessa forma,, é uma disputa entre grupos de mortos, onde está em jogo a legitimidade do *ijoi*, grupo de homens do local para continuarem a realizar seu destino ascensional, no espírito dos ‘verdadeiros pioneiros’. Ela testa a possibilidade do *ijoi* local continuar hegemônico na condução dos assuntos cosmológicos e cumprirem sua vocação ascensional. Estão sob observação das mulheres da comunidade e dos Karajá de outras aldeias. A disputa do *tòò* testa e legitima a vitalidade e o potencial xamânico ideal dos homens de parentelas associadas que se arvoram a se considerar como “do alto”. Apesar de ser feito em disputas estilizadas, nem por isso são menos duras ou violentas.

O *Hetohoky*, finalmente, pode ser considerada com a festa nacional dos Karajá. O sistema de divisão em grupos de praça e de grupos “do alto” e “de baixo” é comum a todos os Karajá, permitindo a inclusão de membros de aldeias diferentes e sem contatos e mesmo de outros grupos que falam Karajá. É uma festa onde praticamente todos os habitantes do mundo Karajá participam, e onde os homens se fazem representar através dos mortos de que descendem. Como dizem, num *Hetohoky* existe gente de todas as partes, altos, magros, gordos, baixos, escuros, mais claros. A diversidade acentua o fato de que todos eles, o universo do *Hetohoky*, participam da mesma religião, têm basicamente o mesmo sistema de crenças e práticas, definitivas para o estabelecimento dos limites da nação Karajá (*inyboho*, “nós”, “a gente”), onde se incluem os Javaé, Karajá e Karajá do Norte.

Os Karajá e Javaé costumam convidar jornalistas, antropólogos, autoridades da Funai e da região para assistirem à festa da Casa Grande. As administrações regionais da Funai já estão acostumadas a colaborar com a festa, providenciando gado para abate e barco para o transporte dos “mortos” visitantes, que antigamente chegavam de canoa. Recentemente foi feito um vídeo por uma equipe da Rede Manchete de televisão na aldeia de Santa Isabel; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação de São Paulo também fez um vídeo sobre a festa. Esta é apresentada como um cartão de visitas do grupo, utilizada para afirmar sua indianidade e a manutenção da cultura tradicional. Sua importância, como uma elaboração da imagem deles mesmos para os tori, é semelhante ao Quarup, a festa dos mortos dos grupos indígenas do alto Xingu.

13.4. Cerimônias de iniciação

Os Karajá e Javaé introduzem os meninos no *Hetokrè*, a casa dos *ijasò* na aldeia, através de três processos diferentes. Cada um deles se define basicamente pelo tipo de personagem cosmológico que intervém como protetores e/ou iniciadores dos meninos. Como me afirmava Paulo Ijawari:

“Os pais dos *jyrè* (iniciandos) fazem três maneiras para o *jyrè* entrar e sentar (no *Hetokrè*). Um (pai) faz *ijasò*, outro faz *Hetohoky* para fazer o menino sentar lá dentro. Os pais que tem roça grande, que são trabalhadores de verdade fazem *Hetohoky*” (ver relato de Paulo Ijawari, anexo).

(Jyrè inataõ sõemý, tyby riwinymyhyre, ijõ weryry aõma-o ralomyhyre jyrèmy. Ijõ tasy ijasò-ò jyrèmy runyhyre, ijõ tahe Hetohoky tyhyhe aõmarare jyrè, tyby aõwidutyhyry ryimyhyre tuu riwinymyhyre Hetohokymy aõmasydydydumy tyby ryimyhyre).

A referência a “sentar” como sinônimo de introdução ao grupo dos homens se refere ao ato físico do iniciando, que recebe um banquinho zoomorfo especial com o qual é instalado, pela primeira vez, no interior da Casa Grande. O costume de cada homem ter seu banquinho para participar das reuniões do *ijoi* deve certamente remontar ao tempo em que os Karajá e Javaé assim procediam.

Ijawari, que depois se refere à terceira forma de iniciação (*Hetohoky*), liga a escolha da forma de iniciação às condições da sua família em termos materiais. Com efeito, durante o *Hetohoky*, a mais completa, e cara, forma de iniciação os encargos são pesados: os pais devem, além de prover alimentação para o *ijoi* durante vários meses, no auge da festa, prover também os homens de fora. Além disso, os *brotyrè*, os parentes que atuam como defensores das crianças durante as cerimônias, devem ser todos bem presenteados, o que causa a dispersão de boa parte dos bens materiais dos pais do iniciando.

Vamos ver a seguir os principais momentos da iniciação masculina mais comum, e também mais econômica: a que é feita através da intervenção dos *ijasò* e em especial dos *ijasò Lateni*. Essa é a maneira preferida pelos Karajá de pequenas aldeias, onde não *Hetohoky*, ou por pais sem recursos para arcar com os gastos dessa festa. Quando um menino entra na puberdade seu pai recebe um *Lateni* de um dos *hàri* da aldeia, que lhe solicita, em nome do *ijasò* a cerimônia a seguir. Durante os quatro ou cinco dias, ele deverá conseguir alimentos para os *ijasò*, levando-os para o *ijoina*, o lugar dos homens. Essas festas começam em geral com todos os *ijasò* da aldeia dançando e cantando em direção à casa do menino durante um ou dois dias. Entre os Javaé os *ijasò* circulam por três vezes a casa. No último dia pela manhã a casa é assediada pelo *lateni*, que golpeia suas paredes com uma comprida vara, gritando, enfiando a mão através da palha e correndo ao seu redor. No seu interior o menino apavorado chora e se agarra à mãe. Finalmente, por volta das nove horas dessa manhã o menino, ricamente ataviado é levado pelo seu *walana* (MB) ao *Hetokrè*. Antes de entrar lá pela primeira vez, os homens, divididos em seus grupos de praça (*Hirètu/Saura* entre os Javaé e *Ibòò/Iraru* entre os Karajá), travam lutas cerimoniais no *ijoina*. Ao final delas ele é admitido no *Hetokrè* sendo advertido para manter segredo frente às mulheres daquilo que ali verá e aprenderá. Nessa sua primeira visita o iniciando não deve se demorar muito. Limita-se a auxiliar os que estão dançando, ajeitando suas máscaras, fazendo-lhes favores, etc. Em pouco tempo é novamente levado à aldeia. No outro dia, todo enfeitado, o iniciando é levado ao mato pelos homens do *ijoi*, principalmente pelo seu *walana* que lhe construiu uma pequena cabana rústica, como um abrigo de caça. Ali, em tom de brincadeira, continuará sendo aconselhado a não brigar, não bater na mulher, ajudar a família, etc. tem então seu cabelo cortado pelo *walana*, que também ajudará a pintá-lo segundo a maneira característica dos *jyrè*, que já vimos atrás. Durante todos esses dias a mãe do menino leva comida aos *ijasò*. Diversos Karajá me garantiram ser comum que o *jyrè* seja conduzido pelo *Lateni* até o *Hetokrè*.

Essa primeira forma é a mais simples possível de fazer a introdução dos meninos ao *Hetokrè*. Esse *Lateni* pode ser ou não incorporado aos demais *ijasò* existentes no *Hetokrè* na aldeia. Em caso positivo passará a tomar parte nas *ljasò Anaràky*, as festividades ligadas aos *ijasò*, sendo rotineiramente solicitado pelo *hàri* a providenciar alimentos e cerimônias aos *ijasò* dos quais são os “pais”, *ijasotyby*. Em caso negativo o *Lateni* retira-se ao seu plano cosmológico específico, as profundezas ou o céu, e sua representação (a máscara) é destruída.

Uma outra forma de aparição dos *ijasò* nos processos de iniciação faz-se através dos demais *ijasò* que não o *Latení*, que atuam como “protetores” da criança (menino ou menina) durante todo o ciclo cerimonial, que pode ou não ser encerrado pelo *Hetohoky*. Nesses casos o *ijasò* é mais um ‘protetor’ do menino que seu ‘introdutor’ no *Hetokrè*, como no caso do *Latení*. Essa modalidade de aparição dos *ijasò*, como a anterior, faz-se através da doação de um *ijasò* (que não o *Latení*) ao pai de uma criança por um *hàri*. O cabeça de família que o recebe passa a designar-se *ijasòtyby*, “pai do *ijasò*”, e passa a se responsabilizar por ele durante todo um ciclo de *ljasò Anaràky*, que como já vimos dura pouco mais de um ano. Em todos esses casos, a ligação com um *ijasò* é tida como benéfica para a criança. O *ijasò*, visto como *nõhõ* (“xerimbabo”) da criança, protege e propicia seu crescimento, como vimos em 8.2. Para termos uma idéia da diferença de disponibilidade de recursos pode-se dizer que a iniciação mais barata é a feita através do *Latení*. Geralmente é acompanhada pela manutenção de um *ijasò* durante um ciclo completo de cerimônias. Famílias consideradas abastadas, entre os Karajá e os Javaé, costumam manter, além do *Latení*, até quatro *ijasò* durante um ciclo completo para melhor protegerem seus filhos. Na maior parte dos casos, os pais recebem e mantêm um *ijasò* e um *Latení* para a iniciação dos filhos.

O contato dos iniciandos com uma segunda categoria de seres cosmológicos, também considerados como seus *nõhõ* (“xerimbabo”), caracteriza a segunda forma de iniciação masculina. Essa forma de iniciação é utilizada por todos os grupos Karajá: Karajá do Norte, Javaé e Karajá. Dessa vez os *nõhõ* são os *ixyjuni* ou *ixujutytyby*, “espírito de índio bravo” ou “espírito de guerreiros inimigos” (ambas traduções corretas) mortos em combate que, como já vimos em 9.2 e 9.4, são transmitidos no interior de uma mesma parentela. A doação desses “espíritos”, *tytyby*, de guerreiros Tapirapé, Xavante, Kaiapó ou de outros grupos falantes do Karajá mortos em combate é feita, como já vimos atrás, pelo oferecimento ao pai da criança, que não pode recusar nem o oferecimento nem em dar o que lhe pede o parente doador. Isso dá ao iniciando o direito a participar, com uma representação do “espírito de guerreiro inimigo” na cerimônia que leva seu nome, *ixyjuni* e que foi vista em 9.4. Essas cerimônias, cuja freqüência se liga ao oferecimento de gêneros agrícolas, principalmente no início da colheita de melancias e milho entre os Javaé, em plena estação das chuvas (janeiro). Em Kanoano, em janeiro de 1979 presenciei duas dessas cerimônias, uma realizada oito dias depois da outra. Era reconhecido por todos que sua freqüência era fruto da excepcionalidade da safra de melancias, milho e banana. O conjunto de rituais *ixyjuni* enfatiza o oferecimento de comida para consumo do *ijoi* e para ser redistribuída pela aldeia, quando apresenta-se inclusive ‘embalada’ para viagem. As pessoas contam com o *ixyjuni* para se alimentarem e controlam as roças dos candidatos e patrocinadores das festas.

A importância das festas *ixujuni* como ritos introdutórios varia entre os Karajá e os Javaé. Os primeiros chamam geralmente os *ixyjuni* de *wouni* (“espírito de guerreiro Tapirapé”), revelando a origem da maioria de seus *ixyju tytyby*, que são em menor número e variedade que os dos Javaé. Enquanto entre os Karajá os *ixyjuni* são coadjuvantes numa série de festividades basicamente ligadas às

festividades dos *ijasò* ou da Casa Grande, entre os Javaé eles são protagonistas de cerimônias independentes e que se inserem nas “festividades de *ijasò*” ou nas da “Casa Grande”. Nesse sentido, o esquema de distribuição da comida através do *ixyjuni* Javaé não tem nada a ver com os arranjos das “festas dos *ijasò*” nem com o *Hetohoky*. É uma festa particularizada e independente, organizada pelo *ixytyby*, “pai do povo” e pelo *ijoi*, e que conta com patrocínio específico.

Os Karajá do Norte, que perderam praticamente todo seu conjunto cerimonial, continuavam realizando até 1982, quando estive com eles, algumas seqüências daquilo que teria sido uma cerimônia de iniciação masculina, no Dia do Índio (19 de abril). Nela segundo a versão de Txuoè, uma mulher desse grupo, os grupos são levados por seu “tio” (não consegui o termo em Karajá do Norte) ao mato onde permanecem uma semana (provavelmente construindo uma casa ou abrigo como os Karajá e Javaé). Se, durante esse período, não forem devidamente aconselhadas por seus “tios” as crianças correm o perigo de se transformarem em “macacos”. Depois desse período as “almas” de Kralahu (i.é., *tyytyby*, “espírito”), representadas por máscaras de palhas (que efetivamente lembram os *ixyjuni* Javaé) animadas pelos iniciandos, são recebidas na aldeia e conduzidas, pelas mulheres suas parentes, às suas casas. Retornam então ao mato e só retornam no final da tarde, quando lhe é entregue, pelas mesmas mulheres, o *korotxu*, um bolo de beiju recheado com peixe (semelhante ao *ivojuju* Javaé). Essa cerimônia, pela descrição, é sem dúvida alguma semelhante em muitos pontos aos rituais Karajá e Javaé correspondentes. Combina de maneira original elementos vindos da iniciação Karajá e Javaé através dos *ijasò* (ligação com uma casa que recebe e alimenta o *nõhõ*, presença do “tio”, o *walana*, como ‘aconselhador’) e do cerimonial *Ixujuni* Javaé (presença do “espírito de um guerreiro inimigo” como protetor e introdutor do jovem no seu lugar na sociedade masculina). O ritual como um todo parece ser mais semelhante aos correspondentes Javaé que aos Karajá. Isso coincide, de resto, com as informações dos Karajá do Norte de que eles seriam mais próximos culturalmente aos primeiros.

Como se vê, o contato com “espíritos de guerreiros inimigos” é considerada, por todos os grupos Karajá como altamente benéfica e suficiente para proteger e orientar o menino na sua passagem para o mundo masculino. Sua importância parece se confirmar quando vemos que a iniciação masculina por seu intermédio foi a única cerimônia mantida pelo único Karajá que passou por um processo acentuado de perda da cultura tradicional. Em cada um dos grupos Karajá, no entanto, o conjunto de festividades deixadas aos *Ixyjuni* tem um peso diferente. Entra os Karajá do Norte ela é a única cerimônia remanescente e serve para uma iniciação completa; entre os Javaé é uma cerimônia autônoma e suficiente para a iniciação; já entre os Karajá os *ixujuni* são apenas mais uma categoria de seres cosmológicos atuantes nas festas de *ijasò* ou da Casa Grande. Em todos os grupos, entretanto, o *ixyjuni* “espírito de guerreiro inimigo”, é um protetor, aliado e introdutor dos meninos no mundo masculino.

A terceira forma de iniciação dos Karajá e Javaé é feita através das festas ligadas à Casa Grande. Nesse conjunto de cerimônias que vimos acima o menino é

introduzido na Casa Grande, centro do grupo de homens depois que chegam todo o elenco de seres cosmológicos que habitam em seu interior: diversos tipos de *aõni* e os *worosy*, os “mortos” do local e de outras aldeias.

Geralmente, os Karajá e Javaé fazem seus filhos passarem por todos os processos de iniciação vistos acima. Consideram “ideal” que o jovem tenha proteção vinda dos *ijasò*, dos *ixyjuni* e dos “habitantes do interior da Casa Grande”, ou seja, de todas as formas de iniciação possíveis em todos os principais conjunto de cerimônias. Consideram, no entanto, um rapaz como sendo iniciado se passar por apenas uma das modalidades vistas acima.

Um investimento material pesado para fazer seus filhos “sentar” no *Hetokrè* é visto por um Karajá como uma espécie de ‘seguro de vida’ para o novo homem. Muitas vezes, uma família extremamente dedicada a uma criança faz um grande esforço material para arcar com os custos da festa. Isso porque consideram que quanto mais ‘protetores’ se garantir aos filhos, melhor. Nesse sentido os Karajá não medem esforços para propiciarem o contato com o maior número possível de seres cosmológicos benignos. Famílias inteiras que moram em pequenas aldeias se mudam por quase um ano para aldeias maiores de onde são originários unicamente para proporcionar a seus filhos a oportunidade de participarem de um *Hetohoky*, a forma mais completa de iniciação masculina. Um bom exemplo dessa dedicação aos filhos me foi dada por um Karajá de S.Domingos, o líder Waiximahurí. Entristecido com a perda de um filho, alguns anos antes, ele decidiu mudar-se para Fontoura, onde se fazia o *Hetohoky*, unicamente para que seu outro filho mais novo pudesse participar. Segundo ele, o filho vivo, Lahirí, lembrava-lhe extraordinariamente o falecido. Por isso decidiu-se a fazer um esforço e ser um dos patrocinadores da festa de 1992 em Fontoura: para que Lahirí (e o falecido de uma certa maneira) tivessem o melhor. Junto com essa família mais duas mudaram-se para Fontoura pelas mesmas razões: a de Ijahiwa e a de Mahijahari.

Na verdade, a iniciação masculina é o assunto principal dos dois maiores conjuntos cerimoniais Karajá e Javaé: as *Ijasò Anaràky* e o *Hetohoky*. O que caracteriza a intervenção do *ixujuni* e do *Lateni*, e de outros *ijasò* sob certas circunstâncias, é seu papel explícito de ‘reforço’ nesses processos de iniciação. A iniciação masculina através dos *ixujuni*, a única cerimônia preservada pelos Karajá do Norte como já se disse acima, mostra sua importância como tema da sociedade Karajá como um todo e dos *ixyjuni*, “espírito de guerreiro inimigo”, como personagens propiciadores dessa passagem.

13.5. Interrupções, a morte e sua presença no ciclo cerimonial

São poucos os motivos que podem determinar períodos às vezes longos de interrupções do ciclo cerimonial: falta de comida e mortes. A falta de comida, quando aguda (o que muito raro), pode levar as festas dos *ijasò* a um período de latência e adiar aquelas ligadas à Casa Grande. Nunca vi a suspensão completa

de atividades rituais unicamente devido à escassez de alimentos. Ao contrário, pequenas coisas como uma enfiada de peixinhos, uma bacia de calugi ou meio quilo de açúcar são recebidos como dádivas preciosas de seus queridos *ijasò*, motivo suficiente para saírem cantando e dançando, mobilizando um grupo de rapazes e homens durante um dia inteiro de *raraynyky*, festividades. A falta de comida causa, na maioria dos casos, o adiamento das maiores cerimônias (como as do *Hetohoky*), ao mesmo tempo que se mantém as demais (as festas dos *ijasò*) na medida das modestas possibilidades.

A ocorrência de mortes em todas as comunidades que visitei sempre foi o motivo mais constante para o adiamento ou cancelamento de diversas cerimônias. Os Karajá e Javaé parecem esperar um tempo concebido como suficiente para o *tyytyby*, “espírito”, “alma” do recém falecido chegar e ser recebido na comunidade dos mortos para o reinício de suas atividades rituais. Esse tempo corresponde ao período normal que o falecido gasta para tornar-se parte dos *worosy* e sua duração depende do tipo de morte que teve. Toda a conceitualização da interrupção de suas cerimônias segue a idéia acima. O agravamento do estado de saúde de membros da comunidade, ainda que estejam muito mal não é visto como suficiente para interromper as festividades. Em 1979 os Javaé de Kanoano realizaram a grande cerimônia *Hererawo* enquanto uma senhora muito estimada na comunidade, Korina, agonizava vítima de um derrame. Em 1992 os Karajá de Fontoura realizavam normalmente seu *Hetohoky*, convivendo com a piora e crise no estado de saúde de duas jovens. Só interromperam a festa depois da ocorrência das mortes.

Em caso de mortes não violentas, ocorridas devido à prática de *òwòru* (magia, feitiço) esse período é relativamente curto, indo de uma a duas semanas. Já o *tyytyby* dos assassinados e vítimas de morte violenta tornam-se *uni*, uma espécie de ser inconformado e potencialmente perigoso aos vivos e aos próprios *worosy*. Só depois que o *uni* aceita seu destino, passando a viver junto aos demais *worosy* no *-bàdè*, o lugar de sepultamento das parentelas do local é que os Karajá e Javaé reiniciam suas festividades. Consideram-se então relativamente à salvo das horripilantes aparições e das voltas incontroláveis e indesejadas dos *uni* dos que se foram (ver item **11. *Worosy, os mortos***).

Os Karajá, como todos os outros povos, encaram de maneira diferente seus mortos, conforme sua posição social enquanto vivos. Teríamos assim, numa graduação que vai aos de menor aos de maior importância: bebês, crianças, pessoas jovens, mulheres, velhos e homens. Em caso da morte de líderes importantes como os *ixytyby*, os Karajá e Javaé chegam a queimar a casa dos *ijasò* na aldeia, simbolizando seu retorno para seus níveis de existência. Nesse caso consideram-se encerradas as *ljasò Anaràky* da estação, esperando-se um novo final das chuvas para sua reorganização. A morte de mais de um homem em um curto espaço de tempo, caso que vi ocorrer em fevereiro de 1979 na aldeia Karajá de Macaúba, também é motivo para que se queime a casa dos *ijasò* e se cancele todas as festividades.

O reinício do ciclo cerimonial se dá através de uma cerimônia onde os *itxèò*, postes tumulares que representam o morto, são entregues por membros do *ijoi*, grupo de homens iniciados, às mulheres da casa onde vivia, depois de um certo tempo decorrida a morte.

Atualmente essa cerimônia é feita somente pelos Javaé. O reduzido número ou mesmo a ausência dos *itxèò* na maioria dos cemitérios Karajá contemporâneos parece confirmar o aparente abandono das práticas dedicadas à sua construção e assentamento. Assisti a uma dessas cerimônias entre os Javaé em setembro de 1979, sua descrição completa está em anexo e já foi motivo de um trabalho específico (Toral: 1979). A cerimônia se realiza em dois planos paralelos e que definem os dois atores principais: a família do morto, concentrada na casa da família extensa à qual se liga sua mãe e os homens do *ijoi*, concentrados no interior da casa dos *ijasò*. Dez dias depois da morte da criança seu *walana* (nesse caso FMZS) e outros homens não necessariamente parentes do morto fazem, todos juntos, os *itxèò* na casa dos *ijasò*. Quando terminam, dois homens mal cobertos por um cobertor saem com os *itxèò* e caminham em direção à aldeia. Exatamente a meio caminho entre esta e a casa dos *ijasò* encontra-se a avó materna do morto. Numa rápida troca de palavras sussurradas os mascarados perguntam-lhe se podem reiniciar as *ijasò raraynyky*, as festividades dos *ijasò*. A mulher concede-lhes formalmente seu assentimento e os homens lhes entregam os dois *itxèò*. Cada um retorna ao seu lugar: a aldeia e a casa dos *ijasò*. Assim que a avó entre em casa portando os *itxèò* explodem gritos lancinantes e choros convulsivos por parte das mulheres que ali estavam reunidas, mãe e tias maternas do morto. O *itxèò* parece ser para os Javaé e Karajá uma representação tão associada ao morto, suficiente para despertar tais reações. Choros rituais começam a irromper também nas casas vizinhas e mesmo longínquas. A aldeia é um enorme chorar. Em seguida os mesmos homens que trabalharam na construção dos *itxèò* saem da casa dos *ijasò* e entram na casa do morto. Saem de lá carregando os *itxèò* nos ombros e se dirigem ao cemitério, seguidos de um cortejo que inclui os parentes do morto que estavam na casa, e se dirigem ao cemitério. Seu avô porta uma espingarda 22mm (não sei porque). Lá, eles cravam os *itxèò* nos pés e na cabeceira da sepultura, enquanto as mulheres colocam comida para seu ente querido, chorando muito, puxando seus cabelos, numa demonstração de tristeza pungente. Enquanto tudo é tristeza no cemitério e na aldeia, pois muitas mulheres aproveitam para trazer comida e chorar seus mortos, na casa dos *ijasò* reina um clima difícil de se imaginar: rapazes e homens trocando gargalhadas fazem os últimos preparativos nas roupas e adereços dos *ijasò*, preparando-se para entrar em ação, impacientes por não dançarem, cantarem e comerem com seus *ijasò* há dez dias. Esses eventos encerraram-se pela manhã. À tarde os *ijasò* saíram cantando, seus “pais” trouxeram comida e a tristeza ficou circunscrita basicamente à casa do morto.

O *ijoi*, como se vê, elabora a imagem social do morto e a conduz à sua morada, o seu *-bàdè*, onde continua a existir junto à comunidade de mortos, os *worosy* (dos quais, não por coincidência, os homens são descendentes e representantes). A família do morto apresenta-se sozinha em sua dor, meio isolada em relação ao

resto da comunidade representada pelo *ijoi*. O ritual de entrega dos *itxèò* parece tentar circunscrever o problema (a perda de um membro da comunidade) à sua família. As famílias vistas assim isoladamente, parecem parte constitutiva e ao mesmo tempo um obstáculo a ser transposto para o contato benéfico com o cosmo. Elas estão sujeitas às coisas da vida, e podem, individualmente entrar em crise. O *ijoi* apresenta-se como a força que leva ao movimento contínuo, através da administração da relação vivos e mortos e da relação com os seres que animam sua vida ritual. Quando a morte de um ou mais membros da comunidade não pode ser circunscrita a uma de suas partes, o problema torna-se comum a toda aldeia e a vida ritual como um todo entra em crise, com a debandada dos *ijasò* que visitavam a aldeia.

Para finalizar, gostaria de acrescentar uma obviedade que talvez seja importante. A maioria dos rituais do *Hetohoky* e *Ijasò Anaràky* Karajá e Javaé são festas marcadas pela alegria de estarem juntos, comendo e dançando, ocasiões lembradas como as boas coisas da vida. Com facilidade eles traduzem todos esses rituais como “brincadeiras”. Nada mais contrário a esse clima de perda de uma pessoa da comunidade. A morte interrompe suas “brincadeiras” pela obviedade de que a dor não tem nada a ver com a alegria de viver.

13.6. Conclusões

A religião Karajá e Javaé, tal como expressa por um conjunto de idéias e ritos associados, funciona como o principal ordenador do tempo social e do relacionamento das parentelas e famílias que formam uma comunidade. Tudo gira ao redor do ciclo cerimonial: a vida numa aldeia parece estar sempre marcada pelos preparativos ou pela realização de algum ritual. A religião dos Karajá, nesse sentido, é um eficiente meio de articulação de parentelas e famílias extensas, que teriam, de outra forma, elevado potencial de dispersão.

Um ciclo compõe-se de dois grandes conjuntos cerimoniais: as festas ligadas à Casa Grande e as festas dos *ijasò*. No primeiro conjunto de festividades, a aldeia é visitada por diversos tipos de *aõni* de animais e seres fantásticos, além de *worosy*, os “mortos” de outras aldeias. São trazidos para a aldeia pela intervenção do *ixytyby*, o “pai do povo” e representados pelo coletivo dos homens. A atitude de alguns desses seres em relação aos vivos é ambígua: nem todos são benignos, representando perigo especialmente para as mulheres, crianças e iniciandos. No segundo conjunto de festividades, os seres cosmológicos predominantes são os benignos *ijasò*, trazidos pelos *hàri* e entregues a uma família da aldeia, que atuam como seus “pais”. Tanto os *aõni* como os *ijasò* são representados pelo coletivo dos homens em incorporações pouco profundas, ou seja, o homem que é possuído por um desses seres dificilmente perde a consciência de seus atos. Sem embargo, os Karajá e Javaé enfatizam o uso de tratamentos mágicos para evitar o perigo da continuidade das relações dos homens com os *ijasò*, depois que os primeiros retornam às suas casas e estejam entre as mulheres. Acordar cantando como *ijasò* é certamente um perigo, pela quebra das interdições às mulheres, mas

não se compara aos perigos a que se expõem os que sofrem violentas incorporações individuais em casos de *-txytè*, “loucura”, ou no exercício das capacidades xamânicas.

Quadro 27: Atores do ciclo cerimonial Karajá e Javaé

Conjunto Cerimonial	Oposições enfocadas	Seres cosmológicos mais presentes	Intermediação com o cosmo:
Hetohoky	<i>Hirètu X Saura</i> (Javaé)	<i>aõni</i> <i>worosy</i>	<i>ixytyby</i> (“pai do povo”)
	<i>Iraru X Ibòò</i> “de baixo” “do alto” (Karajá)		
Ijasò Anaràky (*)	<i>ijoi X aldeia</i>	<i>ijasò</i> <i>worosy</i>	<i>hàri</i> (o xamã)

(*) No caso Javaé aqui se inclui o conjunto de cerimônias *Iweruhuky*

Nesses dois grandes conjuntos de cerimônias, a comunidade convoca os seres que podem lhes dar proteção (como os *aõni* e *ixyjuni*, “espírito de guerreiro inimigo”) e os que garantem sua ligação com as fontes tradicionais de sustento (com os *ijasò* e os *biu hàri tyytyby*, “espíritos dos xamãs celestes”). A preocupação básica das formas de representação cosmológica coletiva é, sem dúvida alguma, o bem estar da comunidade.

Através de sua comunhão mística com seus ancestrais, os *ijasò*, os homens obtêm sua comida. Esse alimento, formalmente oferecido ao *ijasò*, é simbolicamente consumido por eles e só então distribuído à aldeia. Mas essa comida, como vimos atrás, faz parte dos *ijasò*, como vimos em 8.1 e 8.2. A celebração religiosa cotidiana dos Karajá e Javaé não deixa de ter homologias com a fé cristã: em ambas a aliança da comunidade dos vivos com as potências sobrenaturais se dá através do consumo de alimentos considerados sagrados: para os cristãos é o pão e o vinho, simbolizando o corpo do filho de Deus, enviado em sacrifício para o estabelecimento da aliança com os que crêem; para os Karajá são os tucunaré, o porco queixada, a tartaruga: todos ‘xerimbabos’, *nõhõ*, dos *ijasò*, criaturas que lhes são tão próximas que são consideradas como extensões de seus corpos. As coincidências terminam por aí. Enquanto entre os cristãos existe a noção de sacrifício que estabelece um modelo de ligação com o cosmo, entre os Karajá essa ligação celebra a alegria de estar vivo e comendo todos os dias; os primeiros reservam a noção de tempo sagrado principalmente para certos momentos cerimoniais muito específicos, entre os Karajá essa religiosidade marca

todos os momentos e dias de sua vida. Essa religiosidade difusa não os faz pessoas sérias e preocupadas com o Além. Ao contrário, a religião dos Karajá funda-se em formas de celebração onde predomina a alegria de viver, comer e cantar juntos. Não tem nada a ver com religiões ascéticas, nascidas no silêncio do deserto e fortalecidas na negação da fruição dos sentidos. Não se pode dizer, no entanto, que a religiosidade dos Karajá e Javaé seja voltada ao “Aquém”, no dizer de Baldus em relação aos Tapirapé (1970, 407), no sentido de que não se preocupam com o seu destino depois da morte, e que vise unicamente assegurar o seu bem estar na terra em que vivem. Ao contrário: sua história, suas crenças, ritos e boa parte de sua morfologia social refletem a valorização do movimento ascensional (*ibòò-ò*, “para o alto”, ou para o sul, o alto rio) em direção ao último nível celeste, o lugar do *Xiburè*, como ideal a ser perseguido pelo homem Karajá. O destino da “alma”, *tyytyby*, que volta ciclicamente em novos corpos por obra dos *hàri* completam um quadro onde o ciclo de vida não é concebido como limitado às considerações do Aquém. Os Karajá, ao contrário dos Tapirapé, preocupam-se com seu destino no Além. Grande parte das cerimônias que pontuam o *Ijasò Anaràky* refletem a preocupação de iniciar os jovens membros do *ijoi* nas técnicas xamânicas, capazes de fazer com que a pessoa cumpra seu destino ideal, completando o movimento ascendente, indo viver no último nível celeste.

Acredito que para a maioria de sua população, principalmente para as mulheres, zelosamente afastadas de toda atividade xamânica, esse ideal de existência permaneça como algo relativamente distante, que vivenciam apenas em alguns de seus aspectos. Realizam-no através de seus parentes masculinos, que se forem *hàri*, podem “levá-las” para a “terra de *Xiburè*”. Para o coletivo de homens, no entanto, o contato com o cosmo e a perspectiva de ascensão individual através da atividade xamânica, é algo mais concreto. Espera-se claramente, como se deduz dos ritos de iniciação da Casa Grande, que todos os homens sejam *hàri*, ou dominem parte de seu conhecimento para melhor se defenderem e à sua família.

A atividade xamânica individual permeia toda a vida cerimonial dos Karajá e Javaé, orientando as representações coletivas. O *ixytyby*, encarregado da recepção aos “habitantes do interior da Casa Grande”, não é mais que um *hàri* especializado na recepção a esse elenco de seres. Seu papel é, em grande parte, uma ampliação dos trabalhos do *hàri*, que garante a ligação com os *ijasò* e as fontes de sustento tradicionais. Em pequenas aldeias, onde inexitem chefes cerimoniais como o *ixytyby*, suas funções são assumidas por um experiente *hàri*, que comanda as festividades em acordo com as lideranças locais.

A solução encontrada pelos Karajá para fazerem com que sua vida religiosa e econômica permaneça à salvo dos acidentes históricos foi o de transferir seu comando para o grupo de homens de cada comunidade. Estes se dizem os representantes dos “mortos” seus ascendentes, o que lhes confere a legitimidade de continuadores de uma ordem pré-estabelecida e positiva. As mulheres nem por isso conformam-se com o seu papel numa tal hierarquia, apesar da antiguidade do arranjo, citado miticamente (ver **Origem dos Javaé e de outros povos**, anexo). As disputas entre homens e mulheres por representações simbólicas de

instrumentais xamânicos constituem, como vimos, tema de inúmeros rituais. As mulheres estão sempre em atitude de respeito frente aos benignos *ijasò*, mas prontas a rir ou parodiar de maneira a fazer parecerem ridículas as representações dos *aõni* feitas pelos homens. As mulheres, ou “o povo da aldeia”, *ixyhãwa*, vigiam de perto o desempenho dos que se arvoram em seus defensores frente ao cosmo. O antagonismo entre homens e mulheres manifesta-se também em diversas categorias de “brincadeiras” e ritos que já vimos atrás. Os Javaé chegam a realizar um grande conjunto cerimonial, o *lweruhuky*, tematizando diferentes modalidades desse antagonismo e o papel dos aconselheiros de parentela, os *ìòlò*, as “boas pessoas”, como atenuadores.

O lugar da mulher na sociedade Karajá e Javaé não é somente assunto de rituais. Está na ordem do dia. Foi pela insistência das mulheres em participarem da condução dos assuntos da comunidade que, hoje em dia, além das tradicionais reuniões dos homens em seu pátio, o *ijoina*, existem as reuniões no Posto da Funai, em escolas ou em quaisquer outros lugares neutros em relação à divisão do espaço masculino e feminino numa aldeia, o que possibilita a reunião de toda sua população. Por outro lado, a insubordinação contra os casamentos arranjados, a possibilidade da mulher contribuir economicamente para a subsistência da família através da venda de artesanato (Costa: 1978, 65) são sinais e evidências de que seu espaço tradicional na sociedade está sendo questionado e, em algum nível, mudado. A sociedade Karajá e Javaé gasta boa parte de seu tempo questionando e validando a base de seu sistema religioso, a saber, a separação entre homens e mulheres na relação com coisas consideradas sagradas. A antiguidade e a ritualização da disputa não querem dizer que ela não seja atual. Ao contrário, as sucessivas vitórias das mulheres em aumentarem seu espaço tradicional nessas sociedades, leva a crer que o tratamento ritual dessas questões é, mais que nunca, um tema candente que, literalmente, divide homens e mulheres.

Boa parte da vida cerimonial Javaé e Karajá faz-se à sombra dos ritos de iniciação masculina. Os pais dos iniciandos são os pilares de sustentação econômica e dos arranjos necessários para o *Hetohoky* e para as *Ijasò Anaràky*. Garantir uma passagem adequada do menino ao mundo dos homens, através de sua ligação com um grande número de seres cosmológicos protetores, é seu assunto principal. Embora abordem muitos outros temas que dizem respeito à constituição da sociedade, sua finalidade, reconhecida explicitamente, é a de formar, regularmente, novos membros do *ijoi*. Apesar do desafio permanente das mulheres e da penetração das “coisas do *tori*”, o *ijoi* da maioria das aldeias consegue colocar a reprodução dos seus membros acima dessas vicissitudes históricas. Entre os Karajá do Norte, que vivem um quadro de diglossia e perda da cultura tradicional, a iniciação dos jovens foi a única manifestação ritual mantida. Para além das crises e questionamentos, o sistema religioso Karajá e Javaé, tal como expresso pelo ciclo cerimonial, se mostra capaz de se renovar pela formação contínua e ininterrupta de seus membros mais proeminentes, os homens, como interlocutores do cosmo.

O ciclo cerimonial atua, finalmente, como instância redistribuidora de boa parte de tudo que entra na aldeia. Pela sua eficiência na distribuição de honrosos encargos rituais a qualquer pessoa que demonstre ter recursos materiais, os membros do *ijoi* fazem com que seja praticamente impossível o acúmulo acentuado de gêneros alimentícios, objetos valiosos ou dinheiro enquanto a pessoa viver na aldeia. Segundo a concepção Karajá e Javaé é exatamente assim que as coisas devem ser: todo o alimento conseguido passa primeiro pelo *Hetokré*, onde será repartido pelo *ijoi* ou pelos “mortos”, que ficam com a melhor parte. No entanto, é graças a esse arranjo promovido pelos homens que muita gente encontra o que comer, quando suas roças individualmente, não produzem. Os Javaé, especialmente, enfatizam a importância dessa complementaridade entre as unidades produtoras, as famílias e famílias extensas, como vitral para sua subsistência. Não é uma distribuição simbólica de alimentos; é uma distribuição contínua de gêneros agrícolas em grandes quantidades. Entre os Javaé o ciclo cerimonial atua como um regulador econômico. Em todos os grupos Karajá, no entanto, atua como única instância que, com sucesso, estabelece critérios para a centralização e redistribuição dos recursos da comunidade.

14.1. A religião e a sociedade Karajá, conclusões.

Uma descrição satisfatória da totalidade das instituições sociais dos grupos de língua Karajá só poderia ser feita com um estudo mais satisfatório a respeito dos Karajá do Norte e da abordagem de outros aspectos dessas sociedades, como parentesco, construção da noção de pessoa, diferenças no uso da língua por homens e mulheres, etc. O que se segue é um modelo do funcionamento e da estrutura dessas sociedades feito a partir de dados extraídos basicamente de sua história e religião.

O sistema religioso Karajá, como qualquer outro, é um todo formado por partes individualizadas, cultos particulares ao redor dos quais gravita um grupo de crenças e ritos, que mantêm relações de coordenação e subordinação entre si (Durkheim: 1968, 44). Nesse sentido, não se poderia dizer que os Karajá correspondam a um “tipo ideal” de sociedade dual, na qual todos os aspectos da vida social de seus membros estivessem ordenados de acordo com uma única fórmula antitética, como propõe Maybury-Lewis para os Xavante (1984, 362). Antes, essa sociedade parece ser formada pela hierarquização de diversos princípios diádicos. Adiantando partes da conclusão, ainda que boa parte do seu sistema religioso possa ser sintetizado como uma relação entre os princípios de “alto” e “baixo”, reduzir as demais dicotomias de sua vida social a ecos dessa última seria desvirtuá-las em sua natureza.

A religião Karajá reflete sua estrutura social. É um sistema de idéias, de práticas e de noções sobre a distribuição de poderes entre as pessoas e grupos que formam sua sociedade. É a religião de um povo organizado basicamente em famílias extensas, partes de grupos de descendência com expressão territorial, organizadas em facções com elevado potencial de fissão em relação à comunidade onde vivem. Suas menores aldeias são formadas por apenas uma família extensa onde um sogro vive acompanhado pelas famílias dos genros; as grandes, por uma reunião de grupos de descendência. Os componentes desses últimos, ainda, podem apresentar-se espalhados em diversas aldeias, apoiando-se e impedindo, historicamente, a existência de conflitos entre comunidades de língua Karajá. É uma base sociológica instável, com uma possibilidade grande de segmentações. Sobre esse terreno precário os Karajá construíram um sistema ritual elaborado, capaz de se manter nos menores grupos locais e de articular a totalidade de comunidades que formam os Karajá e Javaé. Essa adaptabilidade do seu sistema religioso e social, que se reproduz em pequenos acampamentos nas praias e em grandes aldeias, diferencia-os de outros grupos Jê, possuidores de uma morfologia social expressa em grandes aldeias. A seguir veremos quais as idéias que permitem uma tal economia ou prolixidade da série ritual e da série sociológica.

Os “mortos” e o povo da aldeia

Os Karajá se vêem como pertencentes a parentelas de vivos (*wasy*, “meu lugar/minha família”) e de mortos (*wabàdè*, “o lado/lugar de meus ascendentes”), associadas respectivamente aos lugares onde vivem concretamente e aonde viveram seus ancestrais. O território Karajá é visto como um território intimamente associado às parentelas dos mortos que o ocuparam, reconhecidas pelos nomes de seus líderes ancestrais masculinos, e aos líderes das parentelas de vivos que o ocupam contemporaneamente.

Suas aldeias são fisicamente divididas entre o espaço exclusivo aos homens iniciados e o espaço do resto da aldeia: o *Hetokrè* se contrapõe à aldeia; o *hirarina* (local de encontro ritual das mulheres) se contrapõe ao *ijoina* (o lugar dos homens). Todas essas divisões do espaço social refletem o princípio diádico básico e creio que fundante de boa parte das instituições sociais desse povo: o grupos de homens da aldeia, *ijoi*, se contrapõe “aos que olham”, *itxèredu mahãdu* (mulheres e crianças). Nunca ouvi os Karajá, Javaé ou Karajá do Norte se referirem ao *Hetokrè* como algo correspondente a uma “casa dos homens”. A casa que de fato é a casa dos homens é concebida como a “casa dos *ijasò*”. E isso não é apenas um detalhe. A casa dos homens é concebida como espaço sagrado – que se contrapõe à aldeia – porque nelas estão as representações de seres cosmológicos considerados, eles sim, sagrados. Seus habitantes, os homens concretos, não têm nada de sagrado: os seres que eles trarão, sim. A capacidade de interlocução do cosmo é a atividade supra valorizada entre os Karajá e Javaé. É exatamente essa possibilidade exclusiva de contato com o cosmo que diferencia o *ijoi* do restante da aldeia. É em relação a esse conhecimento que se manifestam as interdições devidas às mulheres e de onde advém a periculosidade dos iniciados por sua posição liminar. A atividade xamânica é considerada como sagrada entre os Karajá.

O coletivo dos homens, enquanto atua como grupo de trabalho ligado às “festividades dos *ijasò*”, *ljasò Anaràky*, é significativamente chamado de “mortos”, *worosy*. A ligação com os *ijasò* – positiva porque propiciatória do sucesso na caça, pesca e coleta – é feita por eles. O alimento (animais do céu, água e terra) conseguido “faz parte” dos *ijasò*, ancestrais dos atuais Karajá. Pode-se dizer que esses últimos alimentam-se, conceitualmente, através dessa comunhão mística com seu passado.

Temos então “mortos” atuando na ligação com ancestrais míticos benéficos e sagrados. A ligação com esse passado qualifica os homens como continuadores (legitimados pelos ascendentes que representam) de uma fórmula tradicional de obtenção e distribuição de alimentos. Implica não só um conjunto de cerimônias associadas à sua oferta sazonal, mas às formas concretas de trabalho para sua obtenção, distribuição e consumo. Uma visão conservadora da sua relação com o meio ambiente – através dos *ijasò* – é zelosamente mantida por aqueles que representam a ponte entre os que existem hoje e os que existiram num tempo

mítico: os “mortos” representados pelo coletivo masculino da aldeia. Cada aldeia Karajá e Javaé encontra-se assim dividida entre os que encarnam seu passado e os que os seguem, ainda que a contragosto e fazendo dessa exclusividade de interlocução com o cosmo tema de inúmeras disputas estilizadas entre os sexos.

Num nível mais amplo, toda a população Karajá e Javaé atualmente, e acredito que os Karajá do Norte no passado encontra-se dividida entre uma série de grupos de praça patrilineares com nomes de animais. O nome genérico desses grupos, *ijoi*, corresponde ao que designa o conjunto dos homens da aldeia. Mulheres e crianças são divididas em diversos rituais em seus *ijoi* específicos. Apesar disso os *ijoi* são compreendidos basicamente como grupos de praça masculinos, com lideranças específicas e que atuam como um todo hierarquizado que dispõe sobre a disposição de todos os Karajá e Javaé. No segundo mais importante conjunto cerimonial Karajá, a festa da Casa Grande, que reúne habitantes de diversas aldeias, é dentro dos limites da ligação aos seus *ijoi* específicos que se fará o ordenamento de seus participantes. Independente da aldeia, ou de ser Javaé ou Karajá, um homem se localiza cerimonialmente através de seu *ijoi*.

Como se vê, ambas as identidades adotadas pelo coletivo masculino, *worosy* e *ijoi*, advêm de sua condição de interlocutores e representantes dos mortos e de grupos (de praça) patrilineares, cuja totalidade é concebida como a totalidade Karajá ou Javaé. Apesar da bilateralidade de seus grupos de descendência, os Karajá parecem ter uma tendência à patrilinearidade. Isso se verifica quando examinamos (1) a referência, nos grupos de descendência, a ascendentes masculinos associados a parcelas do território; (2) identificação do coletivo dos homens da aldeia, o *ijoi*, aos “mortos” ancestrais da comunidade; (3) a ligação patrilinear aos *ijoi* (grupos de praça).

Os ancestrais, conceitualmente, fazem parte da sociedade. Apesar de não existirem linhagens, entendidas como continuidade de consangüíneos, os Karajá mantêm, não obstante, uma relação de continuidade entre vivos e mortos: na festa da Casa Grande são os “mortos” locais que defendem o *tòd*, a representação da vitalidade do *ijoi*; os vivos são permanentemente acompanhados pelo *tytyby* de seus parentes mortos. Esses últimos aparecem como protetores (ver **história do morto que virou redemoinho**) e como uma companhia agradável; o luto público, como vimos, termina quando o *ijoi* entrega à família do falecido sua representação dual. Marca sua chegada na comunidade dos mortos. Os homens não são representantes de seres cosmológicos distantes: eles arbitram sobre a relação das pessoas com seus entes queridos falecidos. Os vivos apóiam-se na manipulação da relação com os mortos, seus aliados, para se hierarquizarem internamente. Acredito que os Karajá não enfatizem tanto a oposição vivos/mortos como a sua continuidade e interação. Para os Karajá, ao contrário dos Jê, os mortos não são os outros, e a sociedade não é concebida como sendo formada somente por vivos (Carneiro da Cunha: 1978, 143). Ao contrário, os Karajá até aqui assemelham-se a sociedade marcada por um constante voltar-se ao passado, ao que já foi e, ainda assim, permanece.

Os vivos, no entanto, tem uma característica que os difere dos seus ancestrais que ficaram nas profundezas da terra: eles completaram uma etapa do movimento “para o alto”, *ibòò-ò*.

Os “do alto” e os “de baixo”

Os Karajá e Javaé enfatizam – através de sua mitologia, ritual, morfologia social e xamanismo – que sua existência nesse mundo é compreendida como um movimento ascensional contínuo. Tanto o movimento que marca sua saída das profundezas da terra, como o que descreve seu deslocamento histórico em direção ao sul, são orientados “para o alto/para cima”, *ibòò-ò*; sua contraparte é um ponto original situado “para baixo”, *iraru-ò* (norte). “Para baixo” se identifica com o passado; “para o alto”, com o futuro. Independente dessa interpretação, cada um dos *ijoi* Karajá e Javaé é considerado “de baixo” ou “de cima”, o que me parece ligado à instalação de parentelas numa ocupação pioneira do território, que discriminaria assim os que ficaram e os que foram mais além. Os grupos de *ijoi* “de cima/do alto” são vistos como a vanguarda guerreira da tribo, que concretamente expandiram seus limites Araguaia acima. Além de uma informação sobre a dispersão original dos *ijoi* no território atual, ser “do alto” é um valor partilhado alternadamente pelas aldeias que formam os grupos Karajá e Javaé. Significa a condição de pioneiros na relação com muitos níveis. Na festa anual da Casa Grande a comunidade hospedeira sempre é reconhecida como “do alto”, e os visitantes “de baixo”. O *ijoi* “do alto”, formado pelo conjunto de homens da aldeia que recebe é o “grande *ijoi*”, habitante da Casa Grande; aos “de baixo” é reservada a Casa Pequena. O comando de todos os *ijoi* é reservado ao “pai da Casa Grande”, o *Hetohokytyby*, um dos “do alto”. O conjunto de homens da tribo deixa de ser considerado como participantes de *ijoi* distintos e se sujeitam à hierarquia “alto/”baixo”. O conjunto dos *ijoi* é representado como uma enorme e única expedição guerreira, com vanguarda e retaguarda, comandos unificados, tarefas específicas, alimentação especial, etc.

Essa prerrogativa da comunidade a se considerar “do alto” é duramente testada com as disputas que se farão entre os “mortos” do local e os de fora. O direito a que um dado grupo de homens continue como representantes legítimos do espírito dos verdadeiros pioneiros na exploração “do alto” é testada pelos “mortos” de outras aldeias. O todo, “os de baixo”, disputa cooperativamente a pretensão de uma de suas partes em se considerar “do alto” – ou seja: legítimos continuadores do movimento ascensional.

O relacionamento dos Karajá com o cosmos foi institucionalizado de maneira que se pode observar as seguintes polaridades entre suas partes componentes: povo da aldeia X “mortos”; “mortos” de parentelas locais X “mortos” de outras aldeias. Realizar de maneira satisfatória o contato com o cosmo parece estar na base tanto da primeira polaridade como na da segunda. A iniciação masculina, razão explícita de seus maiores conjuntos rituais, procura fazer que o novo membro do *ijoi*, além de caçador e guerreiro, conheça técnicas de representação e contato

com inúmeros seres cosmológicos. O menino recém admitido assiste ao flechamento ritual dos objetos utilizados pelos xamãs para se atacarem entre si. Espera-se que todo homem seja capaz de superar seus agressores através de técnicas xamânicas. O guerreiro Karajá se defende com a borduna e como xamã, com seus aliados cosmológicos. Além de condições em vida muito mais satisfatórias que as dos comuns, os *hàri* tem um destino celeste ideal, podendo retornar ciclicamente introduzindo-se em crianças. O *hàri*, individualmente, é o único capaz de completar o movimento ascensional. A posição de interlocutor privilegiado do cosmo, como no caso da separação original dos homens e das mulheres, é o conceito chave para que o homem se aproxime de seu devir ideal.

Finalmente, ascender ao último nível celeste, confundindo-se com *Xiburé*, a entidade geradora primordial, e alcançando a plenitude das condições de existência, é tido como o destino ideal depois da morte. Naturalmente, ele só é acessível aos homens em geral e, dentre eles, aos *hàri*, especificamente.

Apesar dessa escatologia que valoriza a ascensão individual masculina, as formas coletivas de interação com o cosmo têm o objetivo de assegurar o bem-estar dos vivos, através de uma relação conservadora com um passado estabilizado. Com seus grupos de descendência e grupos rituais que se representam como continuidade dos “mortos” ou de grupos patrilineares, a sociedade Karajá acentua sua relação de continuidade do passado. A parte masculina da aldeia se “sacraliza” como interlocutores legítimos dos ancestrais da tribo. A escatologia Karajá, paradoxalmente, não valoriza esses que ficam para trás, no passado e nas profundezas, “para baixo”. Os grupos “do alto” são sempre postos em situação de predominância sobre estes últimos. Assim como em relação ao destino depois da morte, o movimento ascensional hierarquiza os homens.

Os Karajá parecem ser, enganosamente, uma sociedade fortemente hierarquizada pela predominância masculina nas polaridades homens/mulheres, alto/baixo. No entanto, suas representações da distribuição de poder não os caracterizam como uma “sociedade masculina”. Suas lideranças políticas e cerimoniais mais importantes, o *ixydinodu* (líder do povo) e o *ixytyby* (pai do povo) contemporâneo, comandantes do coletivo dos homens, são reconhecidos como “pessoas da aldeia”. Os homens trazem-nos nos ombros até o *ijoina*, de onde o *ixytyby* passa a comandá-los. Surpreendentemente, a liderança máxima não sai do conjunto dos homens; o “povo da aldeia” comanda os “mortos”, representados pelos homens. Associando os “vivos” com a aldeia e os “mortos” com os homens, a sociedade Karajá associa o destino ascensional desses últimos à vanguarda ofensiva (guerreira e xamânica) da tribo; são comandados, no entanto, por uma pessoa que sai de sua contraparte, “dos da aldeia”. Se – e isto corresponde a uma construção minha – os homens podem ser considerados como “os do alto”, o restante da aldeia seria “os de baixo”. Na relação entre os termos “alto” e “baixo”, homens e mulheres realizam destinos complementares e opostos.

Sua relação com o cosmo, em resumo, apresenta a sociedade Karajá como tendo realizado um movimento ascensional incompleto. A saída para a superfície foi

continuada com um movimento histórico também orientado “para o alto”. Os Karajá realizaram, territorialmente, a continuidade de sua origem cosmológica. O eixo espacial e o temporal parecem unidos na realização desse destino ascensional (“para cima” e “para o alto”= *ibòò-ò*) Tempo e espaço refletem apenas a continuidade dos Karajá no seu território. O presente, mesmo com as mudanças advindas do contato, não se apresenta como uma novidade em relação ao proceder habitual. A vida ritual expressa e resolve problemas dos “novos” tempos, creio que com boa dose de soluções tradicionais. Os Karajá tem uma visão conservadora do presente.

A hierarquização dos grupos sociais de maior visibilidade, “os mortos”, os *ijoi* e “o povo da aldeia” se faz em boa parte através de sua projeção diádica (“mortos” X aldeia, grupo de praça X grupo de praça, “mortos locais” X “mortos de fora”) como repetições dos princípios “alto” e “baixo”. Mas, como disse acima, o pensamento Karajá não leva essas homologias às últimas conseqüências. Nunca vi os homens serem reconhecidos como “do alto” e as mulheres “de baixo”. A discussão sobre se os Karajá são ou não uma sociedade dual “ideal” ainda precisa ser feita, inclusive com a inclusão de dados sobre parentesco.

A valorização do movimento ascensional e a unidade dos eixos temporal e espacial traz uma reflexão dos Karajá sobre seu destino. Chamados de “habitantes celestes” pelos seus ancestrais das profundezas eles o são, no entanto, somente quando se remetem ao passado. Para terem condições de continuar o movimento ascensional no presente, eles precisam se projetar como “pioneiros” na exploração de novos espaços, na aventura do futuro. Isso explica tanto a sua receptividade a elementos de culturas diferentes da sua, como a valorização da atividade xamânica, como forma de realizar individualmente essa vocação ascensional.

Essa talvez seja uma face que tenha favorecido a acomodação dos Karajá na sociedade brasileira: a realização de uma concepção tradicional de destino do grupo e do indivíduo só pode ser feita através da exploração e internalização do novo e de novos espaços.

14.2 Os Karajá e seus vizinhos Jê

Para finalizar, gostaria de comparar rapidamente os “fatos” Karajá com os de seus “vizinhos” Jê, colocando-os numa perspectiva comparativa em relação aos grupos que vivem na mesma região. A “província” Jê do Brasil central abrange grupos das famílias Jê e Bororo, todos pertencentes ao tronco Macro-Jê. Tradicionalmente vistos como pertencentes a um “complexo cultural comum”, suas diferenças são vistas como conjuntos de alternativas possíveis e comuns, “variações de um único tema sociológico” (Maybury-Lewis: 1984, 368-370)). Um elemento básico de uma “infraestrutura Jê” seria dado pela matrilineagem de mulheres nos grupos domésticos; uma ideologia dual constituiria, por outro lado, um elemento importante de sua superestrutura (idem, 370-1). Os Karajá certamente poderiam

ser analisado através dos traços utilizados por Maybury-Lewis para descrever as particularidades dos Jê do Norte e Centrais: facciosidade intensa, casa dos homens, agressividade cerimonial contra as mulheres e belicosidade como característica de relacionamento entre homens de uma aldeia e estranhos de outras aldeias.

Por esses critérios os Karajá se aproximariam dos Jê centrais, Xavante e Xerente, pela sua tendência à patrilinearidade (expressa pela referência a ancestrais masculinos e ligação patrilinear aos grupos de praça), existência de uma casa dos homens e pela agressividade cerimonial contra as mulheres. Diferentemente desses últimos, no entanto, os Karajá não reproduzem essa agressividade através do uso de violência na relação com estranhos de outras aldeias. Trabalha nesse sentido, acredito eu, a descendência bilateral. Maybury-Lewis avança a hipótese de que o facciosismo seria mais intenso “onde se baseasse em grupos de descendência unilinear, o que asseguraria automaticamente a continuidade das facções” (idem, 372). Parece que esse é o caso Karajá: os grupos de descendência bilaterais cessam de existir como referência depois de algumas gerações; por outro lado, sua distribuição em parentelas bilaterais espalhadas por diversas aldeias impede a continuidade de facções e o acirramento de suas diferenças. A belicosidade entre os Karajá, apesar de também ser valorizada como expressão de masculinidade, não é acompanhada pela violência contra os de outras aldeias, como entre os Xavante e Kaiapó. Os Karajá, finalmente, assemelham-se aos Kaiapó e Xavante pela presença de sistema de categoria de idades.

Os Karajá aproximam-se de grupos Jê, de uma forma geral, pela adaptabilidade de modelos diáticos para a explicação de sua sociedade: oposição centro/periferia, homens/mulheres, etc.

Em suma, as instituições sociais Karajá se “parecem” com as de muitos grupos Jê e com nenhum em especial. Creio que exatamente como ocorre em relação aos Kaiapó, Xerente, Xavante, Timbira, etc. Como eles, sua sociedade parece resultante da conjugação peculiar do mesmo conjunto de alternativas. Os Karajá me parecem definitivamente ligados a esse “complexo cultural” Jê.

Uma das mais características instituições Karajá em relação aos demais Jê, o xamanismo, apresenta muitos pontos comuns com seu correspondente Bororo: o *hàri*, xamã Karajá, apresenta muitas semelhanças com o *bari*, um tipo de xamã Bororo, especialmente no que diz respeito à sua iniciação mística, relacionamento com seres cosmológicos que atuam como orientadores, combates com outros xamãs, etc. (Crocker: 1985). Dentre os grupos ligados ao tronco Macro-Jê, aquele que possui o xamanismo que mais se assemelha ao Karajá é, sem qualquer sombra de dúvida, o Bororo.

As influências Tupi-Guarani sobre sua escatologia e xamanismo me parecem muito remotas e pouco claras. As práticas do grupo Tupi mais próximo, os Tapirapé, são muito diferentes, apesar dos privilégios reservados aos *panché* e

hàri nas duas culturas (Baldus: 1970, 401). A importância dos grupos de idade na morfologia desse grupo Tupi parece remeter mais a modelos Kaiapó que Karajá, apesar da importância cultural desempenhada por esse último grupo num passado recente. Não acredito, de qualquer forma, que os Karajá representem um “continuum” Tupi-Jê (Petesch: 1987). São, como já disse acima, um grupo ligado culturalmente a outros do tronco lingüístico Macro-Jê.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRE, José Martins Pereira
1864/1865 – “Annaes da província de Goyaz”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*. Rio de Janeiro, XXVII (2), XXVIII, (2).

ANDRADE, Lúcia M.M.
1982 – “Xamanismo e Cosmologia Asurini”. São Paulo. Comunicação apresentada no I Encontro de Estudos Tupi, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BALDUS, Herbert
1937 – “Mitologia Karajá e Teren”, In Baldus, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Brasiliense.
p.108-159 (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5ª, vol.101).
1948 – “Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios”. *Revista do Museu Paulista: nova série*. São Paulo, (II): 137-168.
1970- *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Editora Nacional/EDUSP (Brasiliense, Série Grande Formato, vol 17).
1976- “O xamanismo na aculturação de uma tribo tupi do Brasil central”. In: Schaden, E. (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora nacional. P.455-485

BAUER, Matthias
1982 – *Geistervorstellungen der Karajá (Brasilien)*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade Ludwig-Maximilians de Munique (RFA).

BUENO, Marielys Siqueira
1975 – *Macaúba. Uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Goiânia. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade federal de Goiás.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1978- *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.

CASTELNAU, Francis de
1850-1851 – *Expédition dans le parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para. Histoire du Voyage*, 6 tomos. Paris.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros

1986 – *Arawete: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

CHAIM, Marivone Matos

1974 – *Aldeamentos Indígenas na Capitania de Goiás, Oriente*.

COSTA, Maria Heloisa Fénelon

1978 – *A arte e o artista na Sociedade Karajá*. Brasília, Fundação Nacional do Índio

CROCKER, Jon Christopher

1985 – *Vital souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, The University of Arizona Press.

DIETSCHY, Hans

1956 – “Geburtshutte und ‘Mannerkindbett’ bei den Karajá”. *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*.

Basel. LXVII (2): 114-132.

1957 – “Rahamena eine indianische Olympiade im Herzen Brasiliens”. In: *Blaukreuzkalender*. Bern.

1959 – “das Hauptlingswesen bei den Karajá”. *Mitteilungen aus den Museum fur Volkerkunde in Hamburg*, (XXV): 168-176

1960 – “Le systeme de parente et la structure sociale des indiens Carajá”. Comunicação apresentada no 6º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas, Paris (Manuscrito)

1962- “Mannerhauser, heiliger Pfahl und Mannerplatz bei den Karajá – Indianern Zentralbrasiliens”. *Anthropos*.

Freiburg (Suíça) (57): 454-464.

1970/1971 – “Die Tanzmasken der Karajá – Indianer und der Aruanã-Fisch”.

Bulletin der Schweizerischen

Gesellschaft fur Anthropologie und Ethnologie.

Zurich (47): 48-53.

1974- “L’homme honteux et la femme-crampon”. *Bulletin de la Societe Suisse des Americanistes*. Gneve (38): 35-40

1977 – “Espace sociale et ‘affiliation par sexe’ au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucu)”. In: *Congres Internacionale des Americanistes*, 2, Paris. Actes. P. 297-308. Paris.

DONAHUE Jr., George Rodney,

1978/80 – “Os Karajá encontram os Tapirapé”. *Arquivos de Anatomia e Antropologia do Instituto Antropológico Prof. Souza Marques*. Rio de Janeiro, 4 e 5: 219-21.

1982 – *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil*. Tese (Doutorado) apresentada à Universidade de Virgínia (EUA).

DURKHEIM, Emilio

1968 – *Las formas elementales de la vida religiosa – El sistema totêmico en Austrália*. Buenos Aires, Schapire.

EHRENREICH, Paul Max Alexander

1892 – “Sudamerikanische Stromfahrten”. Globus.

Braunschweig (RFA). (LXII). Parte I: 1-4,
parte II: 33-40, Parte IV: 100-106.

1894 – “Materialen zur Sprachenkunde Brasiliens: I, Die Sprache der Caraya (Goyaz)”. *Zeitschrift fur Ethnologie*. Berlim (XXVI): 20-37, 49-60.

1948 – “Contribuições para a Etnologia do Brasil”. *Revista do Museu Paulista: nova série*. São Paulo, (II): 7-136.

FERREIRA, Manoel Rodrigues

1977 – *As bandeiras do Paraupava*.

São Paulo: Prefeitura Municipal.

FONSECA, José Pinto da

1867 – “Cópia da carta que o alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao Exmo. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de Índios, dirigida do sitio onde portou”. *Revista trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*.

Rio de Janeiro, (VIII): 376-390.

1920 – idem, *Revista trimensal de Historia e Geographia*. Rio de Janeiro, (LXXXIV): 115-126.

FORTUNE, David & FORTUNE, Gretchen

1975 – “Karajá men’s –women’s speech differences with social correlates”. *Arquivos de Anatomia e Antropologia do Instituto Antropológico Prof. Souza Marques*. Rio de Janeiro (1): 110-24.

FORTUNE, David Lee

1963 – “The phonemes of the Karajá Language” (Manuscrito).

1964 “Karajá Grammar”. Manuscrito. Março

1977 – “Gramática Karajá: um estudo preliminar em forma transformacional”. In: Bridgeman, L. (org.), *Série Lingüística, n o 1*. Brasília, Publicações do Summer Institute of Linguistics. P.101-161.

GALVÃO, Eduardo

1979 – *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*.

Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GIANNINI, Isabelle Vidal

1991 – *A Ave Resgatada: “A Impossibilidade da leveza do Ser”*. São Paulo. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade de São Paulo.

GOMES, Valentim

1961-1964 – Relatórios, radiogramas e comunicações do agente encarregado do Posto Indígena Damiana da Cunha a Iridiano Amarinho de Oliveira, chefe da 8ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios (Microfilmes). Rio de Janeiro. Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (Funai).

GOMES, Vicente Ferreira

1862 – “Itinerário da cidade da Palma, em Goyaz, à cidade de Belém do Pará, pelo rio Tocantins, e breve notícia do norte da província de Goyaz”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*. Rio de Janeiro (XXV).

GUASCH, Antonio

1981 – *Diccionario Castellano-Guarani y Guarani-Castellano*. Assunción, Loyola.

IJYRARO, Antonio

1990 – “Hãwãlo-my ijyy (História da aldeia Santa Isabel do Morro)”. In: M.Maia, F. Vieira e A. Toral (supervisores), *Cartilha Karajá*. Rio de Janeiro, Museu do Índio (Funai)/Imprensa Oficial do Município, p.283-285.

JARDIM, Joaquim R. de Moraes

1880- “O rio Araguaya. Relatório de sua exploração pelo Major d’Engenheiros Joaquim R.M.Jardim, Precedido de um resumo histórico sobre sua navegação Pelo tenente-Coronel d’Engenheiros Jerônimo R. De Moraes Kardim e seguido de um estudo sobre Os índios que habitam suas margens, pelo Dr. Aristides de Souza Spinola, Presidente de Goyaz”. Rio de Janeiro, s.ed.

KARIRAMA

1978 – “Inynimy ijyy”. In: *Ihetxiu ijyy. Estórias dos tempos antigos -3*. Brasília, Summer Institute of Linguistics, p.8-11, 21-22.

KRAUSE, Fritz

1910 – “Tanzmaskennachbildungen vom mittleren Araguaya (Zentralbrasilien)”. *Jahrbuch des Stadtischen Museums fur Volkerkunde zu Leipzig* (III): 97-122.

1911 – “Die Kunst der Karajá-Indianer (Staat Goyaz, Brasilien)”. *Baessler-Archiv* II (1): 1-31. Berlim e Leipzig.

1940-1944 – “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo (LXVI-XCV).

KRUMARE, Davi

1990- “Delemy Aralahu-wana iny wimy robire (A primeira vez que os Karajá viram os Kaiapó)”. In: Maia, Vieira e Toral (supervisores), *Cartilha Karaja*. Rio de Janeiro, Museu do Índio (Funai)/ Imprensa Oficial do Município, p.299-300.

LEACH, Edmund Ronald

1964 – *Sistemas políticos de la Alta Birmânia. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Anagrama.

LIPKIND, William

1940 – “Carajá Cosmography”. *The Journal of American Folk-lore*, New York, L III (210): 248-51.

1948- “The Carajá”. *Handbook of South American Indians*, III, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. *Bulletin*, Washington (143).

MACHADO, Othon Xavier de Brito

1947 – *Os Carajás (inan-sin-uera)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

MAIA, Marcus Antonio Rezende

1986- *Aspectos Tipológicos da Língua Javaé*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1987- *Relatório de visita ao P.I. Xambioá*. Manuscrito.

MALCHER, José Maria da Gama

1964 – *Índios: grau de integração na comunidade nacional. Grupo Lingüístico, localização*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

MALHANO, Hamilton Botelho

1986- “A construção do espaço de morar entre os Karajá do Araguaia: aldeia, casa e cemitério”. *Boletim do Museu Nacional*, N.S.Rio de Janeiro (55), separata.

MAYBURY-LEWIS, David

1984- *A sociedade Xavante*, São Paulo, Francisco Alves

MATTOS, Raimundo Jose da Cunha

1836 – *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão, pelas províncias de Minas Geraes e Goyaz*. Rio de Janeiro.

1874/1875 – “Chorographia trimensal da Província de Goyaz (1824)”.

Revista trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil, Rio de Janeiro, XXXVII (1): 213-398; ibidem XXXVIII (1): 5-150

MELO, José Alves de, coord.

1976- “Relatório de Levantamento sócio-econômico realizado nos Postos Indígenas da Ilha do Bananal, em conformidade com a portaria 0086 de 04 de março de 1976, por determinação do diretor do DGPC” (Funai).

MELLO, Manuel Silvino Bandeira de

1927-1931 – Relatórios e comunicações do encarregado do Posto redenção Indígena (atual Santa Isabel) ao Tenente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goyaz (Microfilmes). Rio de Janeiro.

Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (Funai).

MONTEIRO, John

1985- *São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society*. Chicago. Tese (Doutorado) apresentada à Universidade de Chicago.

MOREIRA NETO, Carlos Araujo

1971 – *Política Indigenista Brasileira durante o séc. XIX*.

Tese (Doutoramento) apresentada à Universidade de Rio Claro (UNESP).

NIMUENDAJU, Curt

1983- *Os Apinayé*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi

1942- *The Serente*. Los Angeles. The Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund IV, Southwest Museum.

NIMUENDAJU/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

1981 – *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*.

Rio de Janeiro, IBGE/FNPM-MEC.

PALHA, Frei Luiz

1942 – *Índios curiosos...* São Paulo, s.ed.

PERET, João Américo

1979 – *Mitos e Lendas Karajá. Inã Son Wéra*. Rio de Janeiro, s.ed.

PETESCH, Nathalie

1987 – “A trilogia Karajá – sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi” 20 p. (Manuscrito).

1987- “Structure et dynamique cósmico-sociales chez lês Karajá du Brésil central”. 32p. (Manuscrito).

RATIER, Hugo H. & TORAL, André A.

1983 – “Os Karajá do Norte e a UHE Santa Isabel”. Rio de Janeiro. 110 p. Relatório preparado para a ENGEVIX S.A.- Estudos e projetos de Engenharia.

RIBEIRO, Francisco de Paula

1848 – “Roteiro da viagem que fez o capitão...às fronteiras da capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815”. *Revista trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro (X).

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna

1986 – *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.

SEGURADO, Rufino Theotônio

1870 – “Viagem de Goyaz ao Pará”. *Revista trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro (X).

SOUZA FILHO, Odilon João

1977- “A festa da Casa Grande”, 41 p. (Manuscrito).

SOUZA, Luiz Antonio da Silva e

1849 – “Memória sobre o descobrimento, governo, população e cousa mais notáveis da capitania de Goyaz”. *Revista trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro (XII).

TORAL, André Amaral

1979- “A morte na vida ritual dos Javaé – Alguns elementos para análise”. 9 p. (manuscrito).

1980 – “Os grupos Karajá não assistidos pela Fundação nacional do Índio. 1ª parte: descendo o Araguaia. De Aruanã a Barreira do Campo” 67 p. (Manuscrito)

1981- “Os Javaé e a defesa de sua terra”. In: *A Questão da*

Terra Indígena, Cadernos da Comissão pró-Índio/SP
 (2): 69-82. São Paulo.
 1982- “Os Karajá de Luciara (*Re hãwa mahãdu*)”. 50 p. (manuscrito).
 1984/85 – “Os índios negros ou os Carijó de Goiás:
 a história dos Avá-Canoeiro”. *Revista de Antropologia*
da Universidade de São Paulo, São Paulo
 (XXVII/XXVIII) separata.
 1991 – “Mataram o Eliseu!”. In *Povos Indígenas no Brasil*
 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, p. 487-488.

TURNER, Terence Sheldon
 1966- *Social structure and political organization among*
the northern Cayapo. Tese (Doutorado) apresentada
 à Universidade de Harvard.

VERSWIJVER, Gustaaf
 1985 – *Considerations on Mekrãgnotí warfare*. Tese (Doutorado)
 apresentada à Rijksuniversiteit (Holanda).

VIDAL, Lux Boelitz
 1977 – *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira.*
Os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo,
 Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

WAGLEY, Charles
 1988 – *Lágrimas de boas-vindas. Os índios Tapirapé do*
Brasil Central. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo,
 Editora da Universidade de São Paulo.
 1976 – “Xamanismo Tapirapé”. In: Schaden, E. (org.),
Leituras de etnologia brasileira. São Paulo,
 Editora Nacional, p. 236-67.