

O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruaná - GO)¹

Eduardo Soares Nunes

Universidade de Brasília

RESUMO: Este artigo explora dois contextos de produção das *peças misturadas* dos Karajá de Buridina, pessoas internamente repartidas entre uma “metade indígena” e uma “metade não indígena”. Nesses dois contextos, o artesanato e a pesca, elementos indígenas e não indígenas se fazem simultaneamente presentes, mas, dependendo de qual aspecto os Karajá enfocam, ou seja, dependendo de qual relação é ativada, e de que maneira, cada ação evidencia um conjunto específico de disposições corporais, karajá ou brancas. Esses indígenas reconhecem muitas rupturas em relação ao modo de vida dos antigos, mas como, sob que forma, essas transformações aparecem para eles? Meu argumento, nesse artigo, é que elas não aparecem como uma nova forma de vida karajá, mas como a coexistência de duas formas de vida, uma indígena e outra branca. A *mistura*, para os Karajá, é uma forma de relação que não gera híbridos. Concluo fazendo alguns comentários sobre o caráter totalizante da transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Karajá, transformação, hibridez, *mistura*, perspectiva.

Hibridez é uma ideia bastante em voga nas discussões atuais sobre “cultura” ou “tradição”. Contrapondo-se a imagens de sistemas fechados e definidos por características “puras” ou “prístinas”, muitos pesquisadores e pesquisadoras vêm insistindo sobre o caráter histórico, dinâmico e, em

muitos casos, híbrido dos sistemas socioculturais. O que se chama de “cultura”, em suma, não seria maculado pela apropriação de elementos estrangeiros; antes, esta seria mesmo sua dinâmica de constituição. O panorama atual dos povos indígenas em território hoje brasileiro (e na América do Sul, de uma maneira geral) é, certamente, muito propício para essas discussões: o engajamento com o mundo dos brancos é cada vez mais intenso e as populações que se reconhecem como “misturadas” estão em um processo crescente de visibilização – seja devido ao acúmulo de etnografias que se debruçam sobre elas, seja por seu próprio esforço de se tornarem visíveis como comunidades indígenas (incluindo aqui os casos de “emergência étnica”). Tudo se passa, em suma, como se o resultado do processo histórico que arrebatou essas populações – sobretudo nas áreas de colonização mais antiga – fosse, do ponto de vista de sua continuidade e de seu modo de vida atual, uma hibridez. E o esforço dos pesquisadores e pesquisadoras que têm teorizado sobre a questão é o de mostrar que esses fenômenos são algo muito diferente de uma “perda cultural”; o de apontar, em suma, que não há nada de ilegítimo nisso, que não se “deixa de ser índio” devido à “mistura”.

Em certo sentido, meu esforço nesse artigo vai no caminho contrário: pretendo mostrar como o que os Karajá de Buridina chamam de *mistura* corresponde à coexistência de elementos indígenas e não indígenas sendo, entretanto, avesso à hibridez – a *mistura* é uma anti-hibridez. Quero mostrar, em suma, que o engajamento com o mundo dos brancos não implica, para esses indígenas, em uma transformação de sua *cultura*, mas sim na aquisição de um segundo ponto de vista. Como o título do texto indica, meu fio condutor, aqui, é aquilo que Marilyn Strathern chamou, em *The Gender of the Gift* (1988), de “constrangimento da forma”: a vida atual dos Karajá dessa pequena aldeia passou, certamente, por inúmeras transformações ao longo de sua história, mas como, sob que forma, essas transformações aparecem para eles?

Na parte final do texto, travo um diálogo com um artigo recente de Santos-Granero (2009), que tem uma dupla finalidade: por um lado, utilizo-o como um contraponto à minha descrição sobre Buridina, com a finalidade de deixar mais claro porque a *mistura* não é uma hibridez; por outro, arriscando um argumento mais abrangente, tento mostrar, junto com outros autores, que “transformar-se em Outro” é sempre um processo total ou totalizante, a despeito do fato de ser operado, muitas vezes, por pequenos elementos, que, de um certo ponto de vista, poderíamos considerar como “partes” de alguma entidade maior – uma “cultura” ou uma “tradição”, por exemplo. Como ficará claro, a formulação do engajamento indígena com mundos outros (o mundo dos brancos aqui incluído) em termos de hibridez, assim como em termos de *mistura*, depende da maneira como lidamos com a ideia de *transformação*.

A questão que persigo, melhor deixar claro de saída, não é a da historicidade, a de se os índios têm ou não, se estão ou não na história (para falar de uma maneira rápida e um tanto grosseira), mas simplesmente a de como as transformações aparecem para esses indígenas. São essas *formas inỹ* que persigo aqui. Para tanto, é necessário, primeiro, que vejamos, ainda que brevemente, o que precisamente é a *mistura* para os Karajá e, em seguida, que nos foquemos em dois de seus contextos de produção – o artesanato e a pesca, duas atividades fundamentais em seu cotidiano – para compreendermos como o desempenho dessas atividades evidencia capacidades, afecções e disposições corporais específicas.

A mistura em Buridina

Os Karajá, grupo falante de uma língua tardiamente classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê – o *inỹrybê*² –, ocupam imemorialmente a calha do Rio Araguaia. A maior parte de suas aldeias está situada na

Ilha do Bananal (TO). Buridina é a aldeia mais à montante deste território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. No início do século xx, Buridina estava situada ao lado – separada apenas pelo córrego Bandeirantes³ – de um presídio chamado Santa Leopoldina, em torno do qual cresceu um vilarejo homônimo. Tendo sido outrora, segundo a memória de seus moradores, a maior aldeia karajá de que já se teve notícia, na década de 1940 dois incidentes relacionados à feitiçaria dispersam quase toda sua população. Buridina se vê, então, resumida a um homem, Jacinto Maurehi, que opta por ficar ali e reúne em torno de si, nas décadas subsequentes, um pequeno contingente de parentes, em torno do qual a aldeia se reestruturou. Na década de 1970, a já então cidade de Aruanã, em decorrência do crescimento do turismo, começa a se expandir e atravessa o córrego Bandeirantes. Cerca de uma década depois, Buridina já está, exceção feita ao lado rio, rodeada pela malha urbana, restrita a um espaço de aproximadamente dez mil metros quadrados. Ainda nos anos 1970, sua pequena população, restrita a um núcleo de parentes muito próximos, inicia um processo de intercasamento com a população regional, processo esse que ainda segue seu curso. Hoje, uma parcela considerável da população é *mestiça* – termo utilizado pelos próprios indígenas.

Depois de mais de quarenta anos vivendo nessa situação de extrema conjugação com os brancos, os Karajá se dizem hoje *misturados*, termo que se refere comumente aos casamentos interétnicos, mas não apenas. Para virtualmente todos os aspectos da vida desses indígenas, há “dois lados”, como dizem: fala-se o *inÿrybè* e o português; come-se “comida de índio”, obtida essencialmente pelas vias tradicionais (sobretudo a pesca), e “comida de branco”, comprada geralmente no comércio local; todos têm um nome indígena, dado pelos avós, segundo o sistema tradicional de nomenclatura, mas também têm um nome de branco, escolhido pelos pais, ao modo tori⁴; aldeia (*inÿ hãwa*) e cidade (*tori hãwa*) são fisicamente distintas⁵ e marcadas

por socialidades diferentes, referidas, de um lado, como “a cultura”, “o jeito cultural”, “a organização aqui de dentro” ou “a lei do índio” e, de outro, como “a lei da cidade”, “a lei do branco” ou “a organização lá de fora”; todos têm *tori* em suas famílias e, portanto, entretêm relações de parentesco com eles, mas a incapacidade desses parentes brancos de se comportarem como parentes verdadeiros marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu aspecto outro⁶. E a lista poderia se estender indefinidamente.

Todas essas distinções, ênfase, são feitas pelos próprios indígenas, que falam constantemente dos “dois lados”, do “lado indígena” e do “lado não indígena”, enfatizando sua importância. “Eu sempre falo que eu valorizo as duas partes, porque uma complementa a outra, o conhecimento do índio e o conhecimento do não índio”, como me disse certa vez o cacique Raul Hawakati. E essa duplicidade é constitutiva também da pessoa, os Karajá se reconhecendo como pessoas duplas. Os corpos *mestiços* são o protótipo dessa duplicidade, pois contêm dentro de si os dois (ou mais) sangues de seus ascendentes: um *mestiço*, filho de um *karajá puro* com uma branca, por exemplo, é dito ter dois sangues, Karajá e *tori*⁷ – e não um único “sangue misturado”, como fazem os Piro (Gow, 1991). Essa duplicidade, entretanto, não se restringe aos *mestiços*: se nem todos têm um pai ou uma mãe não indígena, todos são *misturados*. Vejamos, por exemplo, uma fala de Renan Háburunatu, ele próprio índio puro⁸, que faz uma transição sutil da *mestiçagem* à *mistura*. Em um curso de formação de professores indígenas, uma índia de outra etnia, falando sobre os casamentos com brancos, lhe perguntou: “o que você acha da mistura?” Ele próprio me relataria a pergunta e sua resposta, depois do acontecido.

A mistura não tem problema, não. Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados. Para mim, não importa a característica, se é de índio, se não é. Importa é ele saber quem ele é, filho de índio. Então, para ele, as duas coisas são importantes, tanto o conhecimento do índio como

o do não índio. As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças. O meu lado direito [do cérebro] pode ser *inỹ*, o esquerdo é *tori*!

Ou como em uma fala de sua irmã, Karitxỹma: “Nós somos seres humanos que têm outras culturas e outros costumes, me vejo como índia que tenho duas culturas: Karajá e não índio” (Portela, 2006, p. 197). As pessoas dos Karajá de Buridina, em suma, são elas próprias *misturadas*, pessoas internamente repartidas entre um “lado” ou “metade” *inỹ* e um “lado” ou “metade” *tori*. Essa duplicidade é uma duplicidade dos corpos, as *pessoas misturadas* são de corpos duplos: cada uma das suas “metades internas” objetifica um feixe de afecções, capacidades e disposições distinto, i.e., um “corpo” (cf. Viveiros de Castro, 1996, 2002a) distinto. Em minha dissertação desenvolvi esse argumento em detalhes, mostrando como essa duplicidade corporal é produzida no seio do processo do parentesco (cf. Nunes, 2012, caps. 4 e 5). Mais adiante, nas descrições sobre a produção de artesanato e a pesca, alguns dos contextos de produção dessa duplicidade que é a *mistura* serão vistos em mais detalhes.

Minha proposta é que a *mistura* pode ser descrita como a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não indígena. Nela, os dois “lados” encontram-se conjugados, mas não fundidos: eles co-habitam em um mesmo sistema (uma pessoa ou um coletivo), mas não se fundem, dando origem a um terceiro elemento. O resultado de se *misturar* com os brancos não é um terceiro tipo de povo, *mestiço*, mas, antes, uma comunidade *inỹ* capaz de acessar dois pontos de vista distintos, *inỹ* e *tori* – voltemos à fala de Karitxỹma, citada acima, na qual ela se diz *uma* índia que tem *duas* “culturas”. A *mistura* não é um jogo de soma zero, no qual ganhar de um lado implica, necessariamente, em perder do outro; ela é mais bem uma “antimestiçagem” (Kelly, 2011), uma anti-hibridez, uma soma cujo resultado é uma unidade repartida entre os dois elementos geradores. A *mistura* não é um *entre dois*, no sentido

de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não indígena; ela não é um *um*, é um *dois sem intervalo*, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. A *mistura* é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo, ela é *a possibilidade de ser ambos*.

Os dois lados, assim, precisam se manter separados. Os Karajá distinguem categoricamente a “origem” das coisas, das línguas, das formas de demonstração de afeto, respeito e, de um modo geral, das formas de relação: eles dizem, por exemplo, que “na cultura é assim”, que “isso é da cultura”, que “na cultura isso não existe”. Conversamente, falam da “lei da cidade” ou da “lei do branco”, distinguindo-as do “jeito cultural”, da “lei indígena” ou da “tradição” (cf. Nunes, 2013). Essa duplicidade, insisto, não pode assumir a forma de uma hibridez. Como me disse certa vez Renan: “Então a gente tem que ter essas duas memórias [indígena e não indígena], e as duas são muito importantes para a gente. Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por aí!” Os Karajá dizem que “se misturar, bagunça”, enfatizando que essa “bagunça”, a obliteração da diferença *inỹ-tori*, i.e., a possibilidade de que eles não consigam mais distinguir entre os “dois lados”, acarretaria o fim da aldeia enquanto uma aldeia *inỹ*, o fim de sua continuidade enquanto um coletivo karajá – Buridina se tornaria, como me disse um homem, apenas mais um bairro da cidade. Assim, esse mesmo homem disse-me, em outro momento, que “o importante para nós é guardar a cultura na memória, no sangue”. O importante, para dizer de outro modo, é que se continue fazendo dois movimentos paralelos, “virar índio” e “virar branco”.

A questão da alternância é, portanto, fundamental. As *pessoas misturadas* só podem se ver ou ser vistas como efetivamente duplas (ou múltiplas) quando na posição de “objeto”, como algo produzido, o resultado ou a objetificação da ação de outras pessoas (Strathern, 1988, p. 251). Ou, para usar o vocabulário de Strathern, quando na posição

de *pessoa* (idem, pp. 272-3). Enquanto *agentes*, elas só podem ser uma coisa ou outra, cada ação só pode evidenciar um feixe de afecções, capacidades e disposições, *inỹ* ou *tori*¹⁰. Para agir, é necessário eclipsar uma de suas “metades internas” e se dar a ver como *um*, como uma unidade, em relação a – na relação com – outra pessoa. Há, portanto, um certo paralelismo entre as *pessoas misturadas* dos Karajá de Buridina, entidades compósitas de uma parte Eu e uma parte Outro, e os andróginos melanésios de que fala Strathern. Também entidades compósitas, mas de uma parte masculina e outra feminina, os andróginos “não agem; ou seja, pessoas são ativadas, se tornam agentes, apenas em uma condição de mesmo sexo [*same-sex*], como masculino ou feminino” (idem, p. 299). Os andróginos, assim, são estéreis.

Um homem ou uma mulher só podem encontrar seu oposto se ele(a) já descartou os motivos de sua própria diferenciação interna: assim, um andrógino dividual é tornado um indivíduo em relação a uma contraparte individual. Uma dualidade interna é externalizada ou elicitada na presença de um(a) parceiro(a): o que era “metade” de uma pessoa se torna “um” de um par (idem, pp. 14-5 – tradução minha).

Essa alternância, entretanto, não é uma questão de livre escolha, mas sim um modo de ativação de relações determinadas. As afecções e capacidades (por exemplo, talhar madeira, fabricar cestaria, comercializar artesanato) de um corpo só se conhecem por seus efeitos, e nunca *a priori*: elas precisam, assim, ser elicitadas, o que só pode ocorrer por meio da ativação de uma relação específica, concreta. Uma mulher, por exemplo, se conhece uma boa mãe quando seu filho ou filha responde positivamente ao ato de ser alimentado(a) e cuidado(a) por ela, demonstrando apreço pelo ato de ser alimentado(a) e pela própria comida. E, ao se conhecer como uma mãe, essa mulher se produz como tal. Se a

criança age como seu filho/sua filha, é porque ela é mesmo sua mãe – é por meio da reação da criança que se pode conhecer a efetividade das ações maternas como alimentar ou dar carinho. Quando, porém, a criança responde negativamente ao ato de ser alimentada/cuidada por sua mãe, essa mulher se conhecerá como algo diferente de uma mãe, de um parente. Nada está garantido, qualquer estatuto só pode ser conhecido *a posteriori*. Presenciei, por exemplo, uma situação em que uma criança com menos de um ano se recusava a comer carne de peixe e de tartaruga quando sua mãe lhe oferecia. Isso gerava uma tensão ou incerteza no grupo doméstico, e o fato de ser também o estatuto de mãe que estava sob suspeita era evidenciado por comentários do avô da criança, que dizia sobre sua filha coisas como “essa menina não alimenta a criança direito!” Quando retornei à aldeia em um período posterior de trabalho de campo, a criança já estava maior e não apenas comia, como demonstrava apreço e vontade de comer peixe e, sobretudo, tartaruga – o alimento iní por excelência –, e o clima de incerteza sobre o par mãe-filha havia se desfeito. Relações interpessoais e intrapessoais, não podem, assim, ser isoladas: é por meio de uma relação com outro que uma parte ou “metade interna” da pessoa aparece como “a pessoa inteira” (cf. Kelly, 2001; Wagner, 1991).

* * *

A ideia da *mistura*, tal como a elaboro aqui, não é, com efeito, exclusiva dos Karajá de Buridina. Formulações muito semelhantes aparecem, por exemplo, nos trabalhos de Kelly (2011) e Vilaça (2000) – ambos importantes fontes de inspiração para minha etnografia; além do mais, como listei rapidamente em outro lugar (Nunes, 2012, pp. 76-77), há alguns indícios na literatura ameríndia de que essa forma de relação entre os pontos de vista indígena e não indígena pode ser algo mais geral do

que se poderia a princípio pensar. Isso não quer dizer, porém, que meu argumento seja extensível, por exemplo, para o conjunto dos grupos inã, nem tampouco para os Karajá propriamente ditos: minha descrição, neste texto, diz respeito exclusivamente à Buridina. Com efeito, os Karajá de outras que tive a oportunidade de conhecer, como Santa Isabel do Morro (Ilha do Bananal, TO), no que se refere a seu engajamento com o mundo *tori*, me parecem enfrentar questões muito semelhantes às de Buridina, mas resolvendo-as diferentemente¹¹.

Artesanato

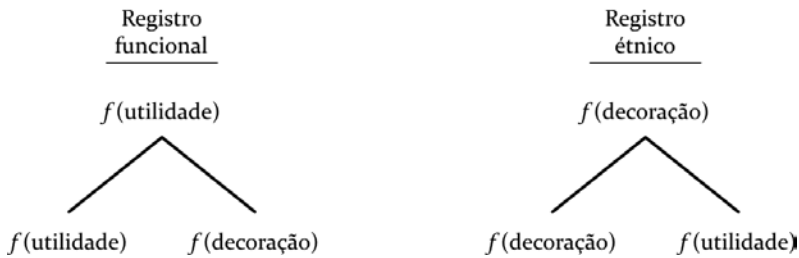
Uma das principais fontes de renda dos Karajá de Buridina é a venda de artesanato. Logo na entrada da aldeia se encontra o “Museu”, um Centro de Cultura que foi construído em 1994 e que faz parte do Projeto Maurehi¹². O local é visitado por uma grande quantidade de turistas e é ali que os indígenas vendem a maior parte de seu artesanato. O que não impede, porém, que os artesãos vendam eles próprios suas peças em casa – por vezes, compradores procuram artesãos específicos para encomendar peças como remos, gamelas, arcos, burdunas etc., peças maiores e de saída mais difícil, que geralmente só se fabrica sob encomenda.

Os turistas que compram artesanato, porém, não são um grupo homogêneo, fato bem conhecido pelos Karajá, observadores atentos que são. Isso levou os indígenas a perceber que esses *tori* se apropriam de seus objetos em dois registros: 1. como um objeto funcional, operando uma tradução de um objeto indígena para a funcionalidade de um objeto não indígena; ou 2. como um objeto étnico, agregando valor à peça justamente por sua origem indígena, associada à “cultura” Karajá, e, geralmente, pensando-o como um objeto decorativo. Vale dizer que são geralmente as pessoas de maior poder aquisitivo, a elite goiana,

pessoas vindas de São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e outras cidades brasileiras mais distantes, e, principalmente, os estrangeiros, que operam por meio desse segundo registro, ao passo que são os *tori* de menor poder aquisitivo e/ou vindos de cidades mais próximas que operam por meio do primeiro. Exemplos de objetos que são apreendidas por meio do primeiro registro são as canoas de vários tamanhos (1 a 5 metros) e as gamelas, que geralmente são adquiridas para serem usadas como fruteiras ou como vaso de plantas para colocar no jardim, e os remos, que são comprados por muitos donos de embarcação. No segundo caso, entram várias peças como arcos, flechas, adornos plumários de cabeça, lanças, colares de miçanga, bonecas talhadas em madeira ou feitas de cerâmica. Alguns objetos, como os cestos de seda de buriti, congregam quase sempre os dois significados, interessando os compradores tanto por sua funcionalidade – observando os turistas nas compras de artesanato, pode-se escutar comentários como “esse aqui é bom para colocar canetas” ou “aquele dá pra usar como bandeja” – quanto pela “origem cultural”. Esses dois registros ficam claros também quando se observa as estratégias que alguns indígenas usam para convencer seus clientes indecisos, sugerindo possibilidades de uso (utilitário ou decorativo) para o objeto: “A senhora pode colocar na parede, assim, fica muito bonito”, “você pode colocar no jardim, colocar umas plantas, ou então em cima da mesa para usar como fruteira”.

Há, aqui, na verdade, ao lado da oposição entre os registros funcional e étnico, que é predominante, uma segunda oposição, aquela entre objetos utilitários e objetos decorativos. Essas duas oposições se emparelham, mas são distintas. Valorizar uma peça por ser bonita [*f*(decoração)], por exemplo, é diferente de valorizá-la por ser indígena (registro étnico). Em um sentido, portanto, a separação entre os aspectos útil e decorativo das peças é artificial, pois a compra de um objeto útil sempre leva sua estética em consideração, em alguma medida, ao passo que a própria

decoração é uma utilidade do objeto. Mas como aqueles que compram os objetos principalmente por seu valor decorativo são geralmente os turistas que vêm de longe e que, em sua maioria, valorizam a origem étnica do objeto, a $f(\text{decoração})$ e o registro étnico acabam por se sobrepor. Do mesmo modo, como aqueles que se interessam principalmente pela funcionalidade das peças são os turistas moradores de cidades mais próximas, que, em sua maioria, não dão tanta importância para a origem étnica do objeto, a $f(\text{utilidade})$ e o registro funcional também acabam se sobrepondo. Assim, dependendo do registro em que um objeto é apreendido, uma das funções predomina: no registro funcional, a $f(\text{utilidade})$ é não marcada; no registro étnico, é a $f(\text{decoração})$ que é não marcada.



Também os Karajá têm que fazer algumas traduções para que suas vendas sejam mais eficazes, sobretudo no que diz respeito à estética dos objetos. Pois mesmo que a origem étnica agregue valor às peças para os turistas, isso não parece ter um peso maior do que as suas preferências estéticas ou certas imagens que fazem dos índios. Certa vez perguntei a um homem se ele lixaria uma peça talhada em madeira que guardava marcas sutis da ferramenta utilizada (formão), de modo que estas marcas sumissem. Ele me disse que alguns turistas apreciavam que as peças ficassem daquele jeito, mais rústicas. Disse inclusive que uma vez ele fez uma gamela sob encomenda de uma senhora e lixou com uma lixadeira.

Quando sua cliente viu a peça, ela ficou surpresa, pois queria um objeto rústico. Ele então talhou um pouco mais o objeto de maneira que as marcas do formão ficassem aparentes. Na produção de artesanato, as preferências estéticas dos turistas são levadas em conta para a execução de alguns detalhes, e os indígenas que não são bem sucedidos nesse exercício de tradução visivelmente vendem menos.

A produção de artesanato em Buridina opera em dois registros distintos, um indígena e outro não indígena. Distintos, porém, na maior parte das vezes, simultâneos, e isso tanto nas técnicas quanto nos instrumentos e nos materiais utilizados. Os Karajá produzem peças “tradicionais” ou “da cultura”, mas muitas vezes se utilizam de materiais e instrumentos *tori* para fazê-lo. A emplumação das flechas ou de outros artigos que utilizem a mesma técnica, bem como a atadura da haste das flechas, é geralmente feita usando linhas industrializadas. A menos que o comprador solicite que o artesão utilize os materiais “tradicionais”. Ou ao menos que o artesão julgue que é assim que o comprador deseja. Quando, ainda em 2009, com pouco tempo de campo, encomendei três flechas como tipos diferentes de ponta para Renan, ele optou por fazer a amarração das penas com seda de buriti, a atadura da haste com imbé e, no caso da flecha para peixes, fazer a ponta com osso¹³. (Provavelmente ele não estava enganado em julgar que os antropólogos ou antropólogas são aqueles que esperam mais de sua “tradicionalidade”). Os instrumentos utilizados são praticamente todos ferramentas *tori*. Os principais são a faca e o facão, mas outros, como formão, enxó, plaina, tesoura, agulha e lima, são também muito comuns. Hoje, a quantidade de ferramentas elétricas, como furadeira, lixadeira e pirógrafo, têm aumentado bastante, e os homens têm se utilizado muito delas para agilizar o trabalho. As bonecas de cerâmica, cuja produção foi recentemente retomada com força – sob o estímulo do Projeto Ponto de Cultura e do recém-aprovado registro do ofício e dos modos de fazer essas bonecas como patrimônio

da cultura imaterial brasileira – são mais comumente moldadas com barro trazido da cidade de Goiás e pintadas com tinta industrializada.

Os Karajá concebem que a utilização de toda essa gama de materiais e técnicas não indígenas os produz como *tori*. Por outro lado, objetos como arcos, remos, burdunas, bonecas de cerâmica etc., são inequivocamente *inỹ*, e, ao produzi-los, os Karajá produzem a si próprios como indígenas – a fabricação de um remo, por exemplo, ao elicitare capacidades e afecções propriamente *inỹ*, faz com que o homem que o fabrica se conheça como humano, *inỹ*. De fato, as duas coisas estão ocorrendo ao mesmo tempo.

Com outras peças, porém, é o inverso que se passa. Os Karajá também fabricam artesanato *tori*, como brincos, colares, pulseiras, prendedores de cabelo, chaveiros, camisetas com pinturas indígenas, peças decorativas (como peixes esculpidos em madeira ou cascos de tartaruga ostentando pintura karajá que servem de decoração para paredes). Muitas das técnicas e materiais usados, por outro lado, são *inỹ*. Os brincos, por exemplo, são feitos principalmente com materiais naturais, como penas, ossos de alguns animais, madeira, cascas de coco, escamas de pirarucu etc. Esses materiais, conjugados com sua forma de manejo, são considerados como *inỹ*: a habilidade de lapidar ossos (que eram usados nas pontas de flechas para peixes, por exemplo) e o conhecimento sobre eles, a habilidade de talhar madeira e a utilização de penas para a confecção de diversas plumárias são disposições, afecções ou capacidades dadas por um corpo humano, i.e., *inỹ*. Para os Karajá, que os homens talhem madeira (para fazer remos, arcos, canoas, lanças etc.) é um dado, é um dos componentes dos conjuntos de associações convencionais que definem uma imagem da humanidade e que são tidos como “inatos”, como parte da natureza das coisas – e não como o resultado da ação das pessoas (cf. Wagner, 1981). Assim, ao fazer um brinco de penas utilizando a técnica de emplumação das flechas, um homem se conhece como

humano, *inỹ*, i.e., ele se produz como tal – porque isso é algo que os homens *inỹ* fazem. As mulheres fazem bolsas (objetos *tori*) utilizando a técnica da cestaria ou aquela utilizada na fabricação das esteiras; outra peça comumente produzida pelas mulheres são prendedores de cabelo de palha (utilizando a técnica da cestaria) com palitos de madeira, alguns deles com um fio pendente no qual são amarrados pequenos feixes de penas (a técnica é outra que a da emplumação das flechas). Uma mulher precisa que seu marido fabrique o palito de madeira para seus prendedores, pois o trabalho dos materiais sofre uma clivagem de gênero: cestaria (utilizando seda de buriti) e cerâmica são trabalhos exclusivamente femininos, ao passo que o trabalho com madeira é atividade masculina. Assim, o que disse acima sobre a atividade masculina, vale também para o caso das mulheres. O domínio da cestaria e da olaria não é visto como capacidades que uma mulher *inỹ* pode ou não ter, mas como disposições e afecções, imanentes como a humanidade dos Karajá, que definem o que uma mulher *inỹ* é. Se uma mulher não domina essas técnicas, é porque ela “perdeu a cultura”; e se ela reaprender, o que está ocorrendo é que ela está “resgatando a cultura”. Se ela domina essas técnicas, em suma, é simplesmente porque ela é uma mulher humana, *inỹ*. Ao fazer uma *ritxoko* (f.f.; *ritxoo*, f.m.), as famosas bonecas de barro *inỹ*, uma mulher se conhece como indígena, i.e., ela se produz como tal.

Quer, portanto, se trate de peças indígenas feitas com materiais e técnicas não indígenas ou de peças *tori* feitas com materiais e técnicas *inỹ*, materiais e técnicas indígenas e não indígenas coexistem na produção de objetos indígenas e não indígenas¹⁴. E o efeito disso é uma duplicidade. Quando um homem fabrica um arco ou um remo, ou quando ele faz os palitos de madeira para os prendedores de cabelo que sua esposa fabrica, ele se conhece como indígena; ele se conhece como uma pessoa portadora das capacidades e afecções que caracterizam a humanidade *inỹ*. Mas quando seu foco está voltado para o fato de que ele faz isso com

instrumentos de metal, alguns deles elétricos, com técnicas de manuseio desses instrumentos que foram aprendidas com os *tori*, que ele usa energia elétrica para tal, e que para tanto ele tem que pagar a conta de luz, e que para tanto ele tem que, por exemplo, vender aquela peça que ele está fabricando, e que para tanto ele tem que acessar a perspectiva dos turistas sobre aquela peça, conhecer sua lógica de consumo para que sua produção tenha vazão, em suma, quando seu foco está voltado para esse outro “lado”, ele se situa em um processo de *devir tori*, i.e., ele se conhece como “branco”.

Meu argumento é que não só os dois *movimentos* coexistem em Buridina, mas que, em alguns casos, eles se dão simultaneamente. Tânia Stolze de Lima (1996) mostrou, lá se vão quinze anos, que a duplicidade é própria mesmo da perspectiva: para cada uma das partes envolvidas em algum acontecimento, coisas diferentes se passam. Tomemos os casos da venda de um arco, um remo, uma lança, uma esteira ou uma boneca de barro. Comprar/vender uma peça é um evento diferente para os Inỹ (I) e para os *tori* (T), e não apenas pelo lado da transação comercial em que cada um se situa:

- I. (vender uma peça para) *colocar comida em casa* [parentesco]
- T. comprar artesanato [comércio]

Mas essas partes diferentes em relação podem ser internas à pessoa. E aqui a simultaneidade de que falava. Do ponto de vista de cada uma das “metades internas” da pessoa, a “metade *inỹ*” (MI) e a “metade *tori*” (MT), i.e., dependendo de qual relação é ativada, algo diferente se passa. Continuemos com o mesmo exemplo.

- MI. *colocar comida em casa* (ativado pela relação com a esposa)
- MT. *vender* uma peça (ativado pela relação com o comprador)

E, dependendo de *como* a relação é ativada, as coisas podem se inverter.

MI. vender um *peça inỹ* (ativado pela relação com o comprador)

MT. vender uma peça para *comprar* comida (ativado pela relação com a esposa)

Em Buridina, o dinheiro obtido com a venda de artesanato – assim como aquele obtido com a venda de peixe, como veremos adiante – é investido, em sua maior parte, na compra de comida no comércio local. Ao menos, isso é o que um homem deveria fazer com boa parte do dinheiro que ganha. Um artesão pode fazer uma boa venda e, com os recursos obtidos, fazer uma compra de comida para um mês: sua esposa poderá, então, em resposta àquele evento, lhe tratar como um bom marido – lhe devolvendo, assim, o conhecimento de que ele é um bom marido; o homem, então, se conhecerá como indígena, pois “colocar comida em casa” é algo que os maridos *inỹ* fazem. Mas, como disse, dependendo de *como* a relação é ativada, as coisas podem se inverter. Digamos que esse homem fique um tempo longo – todo o mês de julho, por exemplo, quando o fluxo de turistas é bastante intenso – trabalhando apenas com artesanato. Ele pode, durante esse período, obter dinheiro suficiente para não deixar faltar comida em casa. Absorvido com essa atividade, entretanto, ele não terá tempo para pescar e, assim, sua família passará todo esse mês comendo arroz, feijão, carne bovina, frango etc. Sua esposa, então, poderá reclamar com ele dizendo que ela só está comendo “comida de branco”, que está fraca (pois não está comendo tartaruga) etc. – ou ela poderá mesmo xingá-lo, dizendo que ele está se portando como um branco, que só pensa em dinheiro e não pesca para sua esposa. O homem, assim, se conhecerá como ele próprio “branco”, pois os *tori* alimentam suas esposas com comida não indígena, e fazem isso por meio do dinheiro. E o mesmo para a relação com o comprador: dependendo de como a relação for ativada, o artesão eclipsará sua “metade *inỹ*”, apa-

recendo/se conhecendo como “branco”; e se a mesma relação for ativada de uma outra maneira, ele eclipsará sua “metade *tori*”, aparecendo/se conhecendo como *inỹ*.

Acima, utilizei o exemplo de peças *inỹ* fabricadas com ferramentas, materiais e técnicas *tori*, mas a mesma análise é válida também para os objetos do segundo tipo, peças *tori* fabricadas com materiais e técnicas *inỹ*, como, por exemplo, uma bolsa feita com a técnica da cestaria. Assim, quer se trate da relação com os *tori*, quer se trate da relação mesma entre as partes ou “metades” internas das pessoas, a produção e a venda de artesanato promovem, alternada ou simultaneamente, dois movimentos: por um lado os Karajá se conhecem (se produzem) como *inỹ*; por outro, eles se conhecem como *tori*. Esse, portanto, é um aspecto de sua constituição como *peessoas misturadas*. Uma descrição da pesca fará as mesmas questões aparecerem. Vejamos.

Pesca

Os Karajá nunca foram agricultores nem caçadores tão dedicados quanto são exímios pescadores. A maior parte da proteína animal que eles consomem vem do rio Araguaia (e dos muitos lagos anexos a ele), e esses são seus alimentos mais valorizados: uma quantidade de espécies de peixes de escama e, sobretudo, o tracajá (*kòtu*, f.f.; òtu, f.m., *Podocnemis unifilis*) e a tartaruga (*kòtuni*, f.f.; òtuni, f.m., *Podocnemis expansa*), o alimento *inỹ* por excelência. A despeito das variações na possibilidade de captura do pescado e dos quelônios – em termos da quantidade, dos locais e das técnicas – impostas pelo ciclo anual das águas do rio¹⁵ (cf. Nunes, 2012, pp. 217-220), a pesca é uma atividade executada durante todo o ano e, além de sua importância econômica, é uma aptidão masculina extremamente valorizada e considerada como propriamente *inỹ*.

Os peixes e as tartarugas, entretanto, não entram nos grupos domésticos apenas como comida. Parte da produção pesqueira é comercializada e, portanto, convertida em dinheiro. Os Karajá sabem tanto que os brancos que lhes comprem pescado o fazem seguindo a mesma lógica que quando comprem um pacote de pão no supermercado quanto que as atividades tradicionais de pesca são a contraparte indígena da principal atividade de “subsistência” não indígena, o comércio. Renan, por exemplo, costuma dizer que o “o rio é o nosso armazém, quando a gente precisa, a gente vai lá e pega”. Assim, a “pesca” passa por um processo de tradução, por assim dizer, chegando aos *tori* como “o trabalho dos índios”: uma atividade técnico-econômica por meio da qual garantem sua subsistência. E assim como no caso do artesanato, os Karajá precisam fazer uma tradução simétrica, pois é preciso acessar a perspectiva dos brancos sobre a pesca e sobre a venda para que se possa comercializar o peixe com sucesso. Os turistas, mas principalmente os regionais, são insistentes, alguns quase incansáveis, na barganha do preço, pedindo descontos, querendo pagar valores irrisórios ou, depois da negociação fechada, colocando um peixe a mais na sacola dizendo se tratar de um “brinde”. Os indígenas mais hábeis na negociação são os que se dão a ver, nessas situações, como semelhantes aos compradores, ao dizer coisas como “eu não posso fazer por menos que tanto, esse é meu ganha-pão, é assim que eu sustento minha família”. Para alguns, isso soa como uma evidência de que estão diante de “índios aculturados”, pois o “índio” é ingênuo, não sabe negociar. Os menos habilidosos acabam se apreendendo sob o ponto de vista desses compradores. E não ser habilidoso nesse jogo é correr o risco de não conseguir “colocar comida em casa”, pois a pesca, em Buridina, não é algo barato: é necessário comprar gasolina para se deslocar até os locais onde há mais peixes e a aquisição dos materiais para fabricação de redes também é dispendiosa. Se não se consegue ver a pesca e a venda do pescado como um negócio – para que haja lucro, é preciso gerar uma

renda bruta maior do que os custos de produção –, pode-se ficar em maus lençóis. Por outro lado, o “ato da compra” sofre uma tradução no sentido inverso, chegando aos índios como “parentesco”, pois da mesma forma que os indígenas recorrem ao rio para “colocar comida em casa” (seja diretamente seja por meio do dinheiro que a pesca gera), i.e., produzir corpos-parentes, os brancos recorrem ao comércio para criar seus filhos, i.e., sustentar sua família. Na venda do peixe, portanto, para cada uma das partes algo diferente se passa.

- I. (vender peixe para) *colocar comida em casa* [parentesco]
- T. comprar o produto do trabalho de outro [comércio]

Também nesse caso, para cada uma das “metades” internas do pescador, dependendo de qual relação é ativada, e de que maneira, algo diferente se passa.

- MI. colocar comida em casa (ativado pela relação com a esposa)
- MT. *vender* peixe (ativado pela relação com o comprador)

- MI. vender o produto de *uma atividade inỹ* (ativado pela relação com o comprador)
- MT. vender peixe para *comprar* comida (ativado pela relação com a esposa)

Pescar é uma das capacidades ou afecções que, como a técnica de trabalho da madeira, a cestaria e a olaria, são atributos da humanidade indígena. Pescando, um homem se conhece como *inỹ*, se produz como tal. Por outro lado, os materiais e as técnicas utilizadas são, em larga medida, *tori*: canoas de alumínio, motores de popa, linhas de nylon, anzóis, pesca com rede. A habilidade no uso da canoa e no manuseio do remo, porém, são atributos *inỹ*¹⁶. Os alvos e as finalidades são parte indígena e parte *tori*: captura-se peixes que são parte da dieta *inỹ* e ou-

tros que não o são; peixe de escama assado ou frito é comida indígena, caldeirada de peixe (de couro) é comida não indígena; o pescado pode ser comido ou vendido. E quando o peixe é vendido, boa parte do dinheiro é usada para comprar comida: frango, carne bovina, carne suína, bolachas, refrigerantes etc., são “comida de branco”; farinha de puba é “comida de índio”. Aqui, como no caso do artesanato, há dois movimentos ocorrendo simultaneamente. Quando os Karajá enfocam o fato de pescarem e a articulação dessa atividade com o parentesco, algo que, no caso dos homens, resume-se com a injunção da necessidade de “colocar comida em casa”, eles se conhecem como *inỹ*; quando, porém, enfocam o fato de pescarem usando canoas de alumínio, motores de popa, redes de material industrializado e de que parte do pescado é vendido para conseguir dinheiro, eles se conhecem como *tori*.

Uma conversa que tive com Renan, ainda que trate de outras questões, pode servir de exemplo aqui. Certo dia, perguntei a ele sobre o *tyytàby* (a “alma”)¹⁷ dos *mestiços*, posto que um de seus genitores é *tori*. Ele me respondeu que um *mestiço* têm dois *tyytàby*, um *inỹ* e outro *tori*, que convivem em seu corpo. “Se ele está conversando com você e diz: ‘amanhã eu vou dar uma flechada num peixe’, aí você sabe que é o *tyytàby inỹ* que está lá. Se ele diz: ‘amanhã eu vou pilotar a canoa e pescar com rede’, é o *tori*. Só precisa saber de qual lado cada *tyytàby* está. Porque ele é dividido [fazendo uma linha vertical com o dedo, dividindo seu corpo em dois]. Se o lado esquerdo é *inỹ*, o direito é *tori*”. Essa foi a única vez que alguém me disse que os *mestiços* teriam dois *tyytàby* – outras pessoas foram categóricas em afirmar que cada pessoa, *mestiça* ou *pura*, só tem um (cf. Nunes, 2012, pp. 109-111). Essa fala, porém, é interessante tanto por indicar que a *mistura* é totalizante – que mesmo ali onde o consenso aponta para uma unidade, algumas pessoas podem ver uma duplicidade – quanto por apontar para o mecanismo de eclipsamento das “metades internas” das pessoas – para o fato de que, do ponto de

vista de uma ação determinada, concreta, as pessoas aparecem como uma coisa ou outra, como *inỹ* ou como *tori*. O *tyytàby*, aqui, assim como o sangue, fornece uma linguagem potente para falar sobre essa duplicidade que, como disse mais acima, não se restringe aos *mestiços*.

Assim como no caso da produção e venda de artesanato, portanto, quer se trate da relação entre os indígenas e os *tori*, quer se trate da relação entre suas partes internas, pescando e consumindo ou vendendo o pescado, os Karajá de Buridina tanto “viram *inỹ*” quanto “viram *tori*”: a presença simultânea de alvos, objetivos, técnicas e materiais indígenas e não indígenas propicia sua produção como *peessoas misturadas*.

* * *

A leitora ou o leitor atento deve ter notado que, ao descrever a produção de artesanato e a pesca apresentei uma formulação que, aparentemente, contradiz uma outra que fiz no início do texto. Lá havia dito que os Karajá de Buridina são *peessoas misturadas*, que contêm, internamente, uma “metade *inỹ*” e uma “metade *tori*”, mas que, a cada momento, só se pode ativar um desses “lados”: as pessoas só aparecem como duplas quando em uma posição de “objeto”; mas, para agir, elas têm que aparecer como um de um par. Depois, porém, afirmei que algumas ações propiciam dois movimentos *simultâneos*, “virar índio” e “virar branco”. Esta última formulação, entretanto, não implica que é possível *agir* sob ambas as perspectivas ao mesmo tempo. Também aqui, as pessoas só podem aparecer como duplas quando na posição de “objeto”, mas a objetificação dessa duplicidade deve ser posta na minha conta. Como enfatizei, o ato de pescar com rede industrializada é localizado ora como em um devir *inỹ*, ora como em um devir *tori*, *dependendo de quais aspectos os Karajá enfocam em cada situação concreta, i.e., dependendo de qual relação é ativada, e de que maneira*: quando o que está em foco é a contraparte

masculina do trabalho feminino para criar os filhos, essa pesca evidencia as capacidades ou afecções de um corpo *inỹ*, e o homem se conhece como tal; quando o fundo torna-se figura, quando o que aparece é o fato da pesca ser levada a cabo com instrumentos e técnicas não indígenas, ou de o pescado ser vendido, e não diretamente consumido, a atividade evidencia as capacidades ou afecções de um corpo *tori*, e o homem se conhece como tal. Isso fica claro na estrutura das conversas que tive com algumas pessoas sobre o assunto: quando meus comentários colocavam em primeiro plano os aspectos não indígenas da pesca, as respostas que obtinha eram do tipo “no passado pescava só de flecha mesmo”, ou então “aqui acabou, é que nem *tori*, mesmo”; quando eu comentava sobre os aspectos karajá da pesca, obtinha respostas como “nós, Inỹ, somos assim, nós vivemos mais é da pesca. Caça e roça também, um pouco, mas mais é pesca, mesmo”, ou, como numa fala já citada aqui, “o rio é nosso armazém”. Nunca os Karajá me disseram coisas como “(1) nós vivemos da pesca, (2) mas pescamos hoje de uma maneira diferente da que nossos avós o faziam”. Essas duas injunções não aparecem juntas, segundo entendo, pois elas são signo da ativação de relações diferentes. É, portanto, enfocando simultaneamente essas duas possibilidades de relação – uma objetificação que aparece por meio de minha etnografia, como disse, e não pelas bocas indígenas – que afirmo que essas ações promovem dois movimentos simultâneos, “virar índio” e “virar branco”.

***Mistura* como anti-híbridez**

A *mistura* é uma forma de relação que não gera híbridos, e os Karajá enfatizam esse ponto dizendo que uma tal hibridização (a formação de um terceiro tipo de povo, *mestiço*) acarretaria seu fim enquanto uma aldeia karajá: sua continuidade como um coletivo *inỹ* depende da

manutenção da diferença *inỹ-tori*, da capacidade de distinguir entre os “dois lados”. O leitor ou a leitora, porém, poderia talvez objetar que, se os Karajá distinguem categoricamente a origem das coisas, algumas delas sendo “tradicionais” ou “culturais” e outras pertencendo aos *tori*, essa prática corresponde menos a um exercício de identificação – como se a pertença das coisas a um dos “dois lados” fosse inequívoca – que a uma prática de purificação: a descrição que apresentei aqui deixa claro que a duplicidade inerente à *mistura* se faz presente em qualquer ato, que cada ato pode evidenciar capacidades *inỹ* ou *tori*, dependendo de qual relação seja ativada de que maneira. Se cada ato tem aspectos indígenas e não indígenas, como logram os Karajá fazê-los aparecer como “apenas um”? Por que não insistir, justamente, na hibridez evidente desses atos?

Isso é o que Fernando Santos-Granero faz em um artigo recente, no qual, apontando para “a importância da mudança cultural como um processo de transformação corporal e identitária em curso” (2009, p. 477 – tradução minha), ele define o que chama de “paisagem corporal” [*bodyscape*] dos Yanéscha atuais como sendo híbrida. Compartilho uma série de pressupostos com o autor – sobretudo no que diz respeito à equivalência entre “mudança cultural” e transformação corporal –, mas seu argumento sobre a hibridez não me pareceria adequado para descrever o caso dos Karajá de Buridina, pois deixa de considerar um aspecto crucial das transformações em questão. Vejamos.

Santos-Granero nota que, apesar da hibridez ter se tornado um conceito muito recorrente na literatura contemporânea, não há um consenso dos autores em relação a seu “status analítico”. Nosso autor distingue dois modos principais de compreender o que é a hibridez nos tempos coloniais e pós-coloniais, e diz que as paisagens corporais yanéscha são híbridas nos dois sentidos:

[...] elas aparecem simultaneamente como o produto de tradições em confronto e como a expressão de uma abertura duradoura dos Yanesha para o Outro. Entretanto, se se assume uma perspectiva de longa duração, torna-se claro que a visão da hibridez como contingente às noções de tradição e modernidade é insuficiente para entender os padrões yanesha de mudança cultural. A hibridez entre os Yanesha é uma práxis cultural – tanto um ponto de vista quanto um modo de ser –, e não apenas um evento histórico isolado e bem delimitado. [...] A hibridez como um confronto entre as tradições yanesha e europeias é, assim, apenas um exemplo de um fenômeno muito mais amplo: a constante incorporação de aspectos selecionados de Outros socialmente significativos para a constituição do Eu [*Self*] yanesha (idem, p. 492 - tradução minha).

“Pareceria apropriado ver as roupas yanesha”, diz Santos-Granero, “como produtos híbridos resultantes da *fusão* [*merging*] e da *coexistência* de elementos tradicionais e modernos” (idem, p. 491 – grifos meus). A roupa dos antigos e a roupa dos brancos não são mutuamente excludentes. “Até os homens e mulheres yanesha mais peruanizados”, diz o autor, “sempre apresentam um item da vestimenta e ornamentação nativas. De modo similar, mas inverso, eles tampouco vestem roupas nativas sem combiná-las com acessórios peruanos, tais como relógios de pulso, bonés, óculos de sol ou grampos de cabelo” (idem, p. 482). Nenhuma vestimenta, portanto, seria “completamente” tradicional.

Outro argumento importante do autor diz respeito à recuperação do uso da vestimenta tradicional, a *cushma*, no contexto político atual. Isso poderia parecer algo como um “retorno à tradição”, mas a opinião de Santos-Granero é que, antes, trata-se de uma passagem de uma tradição à modernidade e, depois, à uma nova tradição (idem, p. 489), “um novo jeito de ser Yanesha” (idem, p. 490). As *cushmas* que as mulheres vestem hoje, por exemplo, não são mais fabricadas com pano de algodão

feito por elas mesmas, e sim com um análogo industrializado, além de ostentarem desenhos ausentes nos modelos antigos. Porém, “isso não significa que os Yanéscha que usam *cushma* são mais tradicionais do que os que não usam. Antes, isso indica que usar uma *cushma* se tornou um símbolo de ser progressista [*progressive*] e orientado para o futuro [*forward looking*]” (idem, *ibidem*): a tradição, assim, seria um signo da mudança. Mas a vestimenta “tradicional” esteve sujeita ao mesmo processo: há evidências históricas que alguns itens considerados hoje como “tradicionais” foram adotados de Outros (os missionários franciscanos, por exemplo). “Assim, a vestimenta nativa yanéscha está longe de ser tradicional. Ela denuncia [*betrays*] uma longa história de interação com agentes estrangeiros” (idem, p. 491). Essa proposição de Santos-Granero evoca, certamente, a questão da história ou, mais precisamente, de como conceitualizar as mudanças sofridas pelo grupo estudado. Que o leitor ou a leitora me permita abrir um parêntese.

A partir da década de 1980, a etnologia amazonista de inspiração estruturalista incorporou as relações com os brancos como tema de discussão. A literatura que se dedicou ao assunto, ao integrar os não indígenas no panorama mais amplo de relações com a alteridade e ao utilizar os quadros conceituais desenvolvidos a partir de outros temas (como parentesco, produção da pessoa, xamanismo e cosmologia) para lidar com as assim chamadas “relações interétnicas”, acabou por fornecer uma formulação alternativa para o problema da “aculturação” – para a ideia de que o engajamento com o mundo dos brancos teria um efeito desestruturante sobre as “culturas” indígenas¹⁸. Se, como essa literatura tem apontado, os povos indígenas da América do Sul “reproduzem-se por meio de alterações radicais sucessivas, que envolvem a transformação em outro e a aquisição de sua perspectiva” (Vilaça, 2008, p. 177), “virar branco” pode ser visto como apenas mais um movimento na direção da captura de perspectivas outras. O engajamento com os brancos, assim,

funcionaria como um combustível a mais para a máquina ameríndia, favorecendo sua continuidade – ou, ao menos, não sendo contrária a ela – e não como um fator de atrito, de desgaste.

Muitos autores têm suas reservas em relação a essa posição, pois pensam que a dinâmica de transformação tem que ter seus “limites”, para além dos quais ela colocaria sim problemas de continuidade. Carlos Fausto, por exemplo, expõe a questão nos seguintes termos:

Quando afirmamos que mudanças não são uma mera perda cultural, mas são parte de um padrão de invenção cultural alopoiética, estaríamos sugerindo que o mundo indígena é uma máquina capaz de digerir infinitamente o mundo não indígena? Quais são os limites e as condições para que tal abertura funcione como um meio para a continuidade indígena? [...] Seria a abertura ao Outro um desiderato ontológico absoluto ou seria ela influenciada [*inflected*] pela própria estrutura do processo histórico mais amplo no qual ela opera? (2009, pp. 497-8 – tradução minha)¹⁹.

Essa tensão em torno da qualidade transformacional dos mecanismos ameríndios de “reprodução social” me parece, porém, resvalar frequentemente na confusão comum entre alteração e mudança (sociocultural). O caso dos Karajá de Buridina bem mostra por quê. Nem sempre a relação com o mundo dos brancos é uma questão de “digestão”, uma incorporação de elementos alienígenas no seio da vida indígena, uma junção cujo resultado só pode aparecer de duas formas: ou como uma “re-significação” ou “re-elaboração” desses elementos estrangeiros, que passariam, assim, a compor aquilo que os indígenas chamam de sua “cultura”, aos moldes da ideia de “indigenização da modernidade”, de Sahlins (1997a; 1997b); ou como uma hibridez, aos moldes do que falam Santos-Grano sobre as “paisagens corporais” yanesha e Patrícia Rodrigues (2007, 2008) sobre a concepção como a imagem privilegiada para a teoria da

“ação criativa” javaé²⁰. Essa incorporação pode se dar segundo outros moldes, como diz Vilaça sobre a conversão Wari’: “o que se tem é um sistema que contém em sua estrutura central um lugar a ser ocupado por um outro, que é objetivado diferentemente a cada momento” (2008, p. 194). A questão é que esse ponto de vista estrangeiro é incorporado *como Outro*, a diferença é mantida – internalizada na pessoa, como vimos aqui. Isso não é uma digestão.

Problemas, porém, certamente se colocam, e as reflexões de muitos grupos indígenas sobre sua situação atual dão prova disso²¹. Meu ponto é apenas que isso não é função direta da transformação em branco, ou em Outro. Esses “limites e condições” da transformação, eu tendo a pensar, não são aqueles relativos a “o quanto” se pode absorver do mundo dos brancos sem colocar problemas insolúveis para a questão da continuidade indígena; esses “limites” correspondem à eficácia dos mecanismos de estabilização da perspectiva humana que permitem que sempre se possa ir *e voltar* (cf., p. ex., Vilaça, 2005), à eficácia daquilo que Wagner (1981) chamou de “repolarização do controle” – elaborei esse ponto em mais detalhes em outro lugar (cf. Nunes, 2012, pp. 321-330). Para usar um fraseamento comum dos Karajá de Buridina, o importante é “manter a cultura”, o que significa, na prática, que a diferença entre as perspectivas *inỹ* e *tori* se mantenha como um contraste marcado, radical, que os “dois lados” se mantenham distintos – pois, lembro, “se misturar bagunça” (cf. supra). Em suma, transformação (no sentido que a etnologia ameríndia confere ao termo) e mudança (sociocultural) não se equivalem.

E essa proposição não tem qualquer coisa a ver com a historicidade ou não dos Karajá – ou de outros grupos. As sociocosmologias ameríndias “estão na história”, são eminentemente históricas, estão em um processo constante de transformação (ou de mudança...). Isso é algo incontestável. Como já afirmara Lévi-Strauss (1962, p. 310 – tradução

minha), a questão é que “as sociedades humanas reagem de modos muitos distintos a essa condição comum” que é a de que “toda sociedade está na história e de que muda”. Uma questão a se perseguir, portanto, é a maneira como essas mudanças aparecem para cada grupo. Voltemos, então, ao argumento de Santos-Granero.

A recuperação do uso da *cushma* pelos Yanesha é, em certo sentido, algo análogo ao que os Karajá de Buridina chamam de “regate cultural”. Mas a assertiva de que a retomada da feitura das bonecas de barro, por exemplo, é uma passagem da tradição à modernidade, e desta a uma nova tradição, que isso remeteria a “uma nova forma de ser Karajá” – posto que essas bonecas, hoje, são feitas principalmente com barro comprado e pintadas com tinta industrializada –, seria simultaneamente verdadeira e falsa. Se pensarmos que, há cerca de dois séculos atrás, os Iny praticamente não conheciam o dinheiro e os bens dos brancos, e que hoje esses itens são elementos cada vez mais imprescindíveis para a vida em aldeia (inclusive para a feitura das bonecas, que, além do mais, são hoje vendidas, ao passo que no passado eram feitas apenas como brinquedo para as crianças), é possível, então, dizer que se trata de “uma nova forma de ser Karajá”. Não pretendo negar isso, algo, afinal, que careceria mesmo de propósito – os próprios indígenas reconhecem muitas rupturas em relação ao modo de vida dos antigos. Mas como, sob que forma, essas mudanças aparecem para os Karajá de Buridina? Elas não aparecem como uma nova forma daquilo que Nathalie Pétesch (1992) chamou de *inỹcité*, da humanidade *inỹ*, mas como a coexistência da *cultura* com “a lei” ou “a organização” dos *tori*. Quando uma mulher fabrica uma peça de cestaria, mesmo utilizando uma agulha de metal e adaptando a peça ligeiramente de acordo com o gosto estético dos consumidores não indígenas, ou quando faz uma boneca, mesmo que com tinta e barro comprados, ela se conhece como *inỹ*, como um corpo-pessoa que dá a ver capacidades e afecções propriamente humanas.

Nesse sentido, ela está fazendo exatamente a mesma coisa que faziam as “Inỹ antigas”, como dizem: tanto outrora como hoje, a fabricação de uma boneca elicita uma *forma inỹ*, um feixe de afecções, capacidades e disposições propriamente *inỹ*. O que mudou é apenas que, em outros momentos (ou no mesmo momento, se ela ativar outra relação), o corpo das inỹ de hoje, em Buridina, pode dar a ver capacidades e afecções *tori*. Para os Karajá, o que está em primeiro plano em relação à sua diferença frente à vida dos antigos é o fato de que estes últimos viviam sem nenhum acesso aos bens dos brancos – como disse um jovem de Buridina, “Ah, Karajá mesmo é poder viver só da caça e da pesca, poder ficar bem longe do pessoal dos brancos, poder falar só na linguagem dos índios” (Portela, 2006, p. 206 – grifos originais omitidos) – e não a questão de que o povo de hoje faz de um modo diferente as mesmas coisas que os antigos faziam. E quando são esses “modos diferentes de fazer” que estão em questão, esses indígenas não apreendem sua “tradição” atual como uma “nova tradição”, mas dizem simplesmente que “a cultura acabou” ou “está acabando”. Em um mundo, como o karajá, no qual a humanidade é imanente (cf. Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 1996, 2002a; Lima, 1996, 1999), só há uma maneira de “virar índio”, só há uma forma sob a qual as pessoas podem aparecer como *inỹ*; a *cultura* não é algo que pode ter continuidade apesar (ou por meio) de suas transformações, mas sim algo que se pode “perder” – ou “ganhar” novamente, recuperar, “resgatar” (cf. Nunes, 2013). A *cultura* dos Karajá de Buridina é sempre uma virtualidade total, por mais que o que esteja em questão seja apenas uma “parte” dela: a *cultura* de que falam é uma perspectiva e, como tal, é total ou totalizante, não pode ser fracionada. Assim, talvez caiba lembrar, aqui, que, se a metáfora da hibridização tornou-se, em anos recentes, foco de importantes desenvolvimentos teóricos na antropologia, ela tem sido, no mais das vezes, importada parcialmente, pois um de seus aspectos não vem sendo considerado com a devida atenção:

assim como os andróginos, os híbridos são estéreis²². E casos como o dos Karajá de Buridina, abordado aqui, apontam para a possibilidade de que, talvez, esse não seja um detalhe menor, pelo menos se nos atentamos para a forma como as transformações na vida indígena aparecem para os próprios sujeitos pesquisados.

Isso nos leva de volta à assertiva de Santos-Granero de que a vestimenta tradicional nunca é “completamente” tradicional, e vice-versa. Aqui, novamente, trata-se simultaneamente de algo verdadeiro e enganoso. Verdadeiro se nos atentamos para o fato de que as práticas consideradas pelos Karajá como “tradicionais” ou “da cultura” nunca são atualizadas em contextos ou por meio de elementos “completamente tradicionais”, como os casos do artesanato e da pesca, que abordei nesse texto, deixam claro. Mas eu repetiria a mesma pergunta: como, sob que forma, essa questão aparece para os Karajá? O ponto, aqui, é que a transformação é algo totalizante: não se pode “virar *um pouco* branco”, do mesmo modo que não se pode “virar *um pouco* índio”. Entendo o incômodo de vários etnólogos e etnólogas com a recente difusão de afirmações como “os Fulanos de Tal estão ‘virando brancos’”; se bem os entendo, seu problema é com a ideia que essa expressão poderia, talvez, transmitir; a ideia de que, para usar uma formulação extrema, os índios estão abdicando de suas tradições e aderindo às nossas, estão deixando de ser indígenas, estão virando “completamente” brancos²³. Mas a transformação é um processo, e não um estado, um devir, e não um Ser: ninguém “termina de devir”, mas está constantemente “devindo”. É por isso que falo de “virar índio” e “virar branco” como dois *movimentos* que coexistem. “Virar branco” é sempre virar “completamente” branco, por mais que não se vire branco completamente: não é necessário se dar a ver e ser visto como um semelhante aos *tori*, ou à qualquer outro Outro, *em todos os aspectos possíveis* para que se “vire Outro”. Um dos principais efeitos da fractalidade, como J. Kelly demonstrou para o caso ameríndio, é colocar

em cena uma outra ideia de totalidade – ou tirar essa ideia de cena, talvez fosse melhor dizer. Se a mesma relação entre os termos se replica em todos os níveis, o que é uma parte para o nível superior aparece como um todo em seu próprio nível. E isto para *qualquer* todo/parte, pois esse todo não é uno: não há um todo que não seja também uma parte.

O englobamento através da troca de uma parte da pessoa leva-nos à qualidade fractal a que quero me referir: o encerramento do todo (de uma pessoa) na parte (de uma pessoa); a conversão de partes de pessoas em pessoas inteiras — o filho de um matador wari⁹, o filho de um matador jívaro e, podemos adicionar especulativamente, o novo nome (alma) do matador tupinambá. É necessário manter em mente, então, quando adiante falo em troca de partes do corpo, que o que é trocado é *uma versão em escala reduzida da pessoa inteira* (Kelly, 2001, p. 102 – grifos meus).

Um traço comum a muitos complexos guerreiros ameríndios, quando estes ainda eram operantes, pelo menos nos casos tupi – cf. Viveiros de Castro (1986, 2002b) para os Araweté e Oakdale (2001) para os Kayabi –, é a contaminação do matador com o sangue da vítima, o que provoca o inchaço de sua barriga e lhe rende acesso ao ponto de vista do morto: o matador tem que ficar recluso, pois corre o risco de ver seus parentes com os olhos do inimigo, como eles mesmos inimigos. Uma parte do morto, assim, aparece como o morto inteiro, uma pessoa inteira, e, por meio dela, o matador tem acesso a essa perspectiva outra. É claro que o matador não “vira completamente Outro” – no sentido de que ele continua fazendo parte de seu grupo –, mas isso é menos uma questão da transformação ser ou não total, do que dele estar envolvido não em um devir, mas em dois: devir parente, humano, e devir inimigo, Outro. Daqui podemos retornar ao caso das roupas yanesha, da conjugação da cushma com assessórios peruanos como botas de borracha, relógios

de pulso, óculos de sol etc. Assim como o sangue do inimigo morto aparece como o inimigo inteiro, a *cushma* também não poderia ser vista como uma parte fractal da “tradição” *yanesha*? Também ela não poderia aparecer como “a tradição inteira”? A esse propósito, cito parte do comentário de Carlos Fausto ao artigo de Santos-Granero do qual estamos nos ocupando aqui.

Meu terceiro ponto envolve a noção de hibridez. Embora eu esteja basicamente de acordo com o uso que Santos-Granero faz do conceito de Latour como um contraponto ao esforço modernista de produzir tradições “puras” ou “autênticas”, eu gostaria de vê-lo distinguir essa noção de outra relacionada, *mestiçagem* [*mestizaje*], que é tanto uma importante categoria local na América Latina quanto uma noção academicamente reconhecida (Gruzinski, 1999). Além do mais, os ameríndios também praticam [*play on*] uma “purificação” ou, para empregar o vocabulário de Strathern (1988), um “eclipsamento”. As paisagens corporais híbridas dos ameríndios têm seus próprios mecanismos para se fazer visíveis como não híbridas em relações específicas (Kelly 2005). *Não estaria Chemell²⁴ eclipsando sua hibridez para aparecer ritualmente como “um todo” [one and a whole] em uma aparição [séance] interétnica pública?* (Fausto, 2009, p. 498 – tradução minha; grifos meus).

É precisamente algo dessa ordem, penso, que ocorre no caso dos Karajá de Buridina, do qual a produção de artesanato e a pesca, descritas aqui, servem de exemplo: capacidades, afecções, objetos, técnicas e materiais *iny* aparecem como “a cultura”; suas contrapartes *tori* aparecem como “a lei” ou “a organização” dos brancos; e, em ambos os casos, são mundos inteiros, não partes ou pedaços de mundos. Por isso, não há eufemismo ou paliativo no mundo que resolva a questão. “Virar *iny*” ou “virar *tori*” são movimentos totais, por mais que a passagem de um registro à outro

seja levada a cabo por elementos ou capacidades mínimas²⁵, que poderíamos considerar como “uma parte” de “um todo”. Como argumentei alhures (Nunes, 2009, pp. 107-8), esses elementos são *operadores de perspectiva*, eles efetuam mudanças de registro totais ou “completas”. Quando, por exemplo, a Escola Maurehi estava funcionando em dois turnos (ano de 2009), os indígenas se referiam ao turno matutino como “aula de *inỹrybè*” (aula da língua karajá) – que incluía o ensino da língua escrita e diversas outras atividades consideradas como “da cultura”, como artesanato e ‘brincar na praia’ – e ao turno vespertino como “aula de *torirybè*” (aula de português) – que, além do português, englobava todas as outras disciplinas do currículo das escolas públicas estaduais, matemática, geografia, história etc. Em uma reunião ocorrida em 2011, um homem fazia uma apresentação, para os *tori* presentes, de uma atividade que ocorreria na sequência. Ele falou a palavra “*torirybè*” e, ao se dar conta de que sua audiência muito provavelmente não conhecia tal palavra, ele procedeu a uma explicação: “*torirybè* é a cultura de vocês”.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão compactada e revisada de um dos capítulos de minha dissertação de mestrado (Nunes, 2012). Agradeço à leitura atenta e aos comentários de Marcela Coelho de Souza e dos dois membros de minha banca de defesa do mestrado, Luis Cayón e José Antonio Kelly.
- ² *Inỹ* é o termo de autodesignação dos Karajá, Javaé e Xambioá; *Rybè* significa “fala”, “língua”, “modo de falar”. Essa língua apresenta uma diferenciação da fala segundo o sexo do falante, caracterizada pela queda, na variante masculina, de uma consoante (majoritariamente a oclusiva velar surda /k/) localizada entre duas vogais ou no início de palavras da fala feminina (Cf. Ribeiro, 2012, cap. 3). As variações na fala segundo o gênero do falante estão sinalizadas no texto, quando necessário, pelas siglas f.f. (“fala feminina”) e f.m. (“fala masculina”).

- ³ Este córrego, juntamente com outro, Xibiu, situado pouco mais à jusante, são, hoje, os limites sul e norte da Gleba 1 da T.I. Karajá de Aruanã, que conta ainda com outras duas Glebas. Para mais informações sobre a Terra Indígena e o processo de demarcação, cf. Braga (2002), e para uma descrição mais extensa da história da aldeia, ver Nunes (2009, 2012) e Portela (2006, pp. 151-163).
- ⁴ Termo da língua karajá que designa os não indígenas ou brancos.
- ⁵ Buridina nunca perdeu a configuração tradicional das aldeias inĩ, compostas de uma ou mais fileiras de casas paralelas ao rio, exceto pelo fato de que lá não há a “casa de Aruanã” (*hetokrè* ou *ijasò heto*), que se situa na região mediana das fileiras de casas, um pouco afastada na direção do mato e com sua abertura voltada para o sentido oposto às casas – sobre a configuração das aldeias inĩ, cf. Toral (1992, pp. 51-56), Krause (1941, pp. 253-254), Donahue (1982, p. 181; pp. 183-184).
- ⁶ Alguns indígenas reclamam que os brancos que vêm morar na aldeia não respeitam a *cultura* ou a “lei do índio”. Um senhor me dizia certa vez que “se eu fosse morar na cidade eu ia respeitar a lei deles”, mas que a recíproca não é verdadeira.
- ⁷ Com efeito, uma pessoa *mestiça* tem tantos sangues quantos forem seus ascendentes de “origem” distinta. Comentando sobre o caso dos filhos de um homem *mestiço* de Karajá e Javaé casado com uma mulher *mestiça* de Karajá com Tapirapé, por exemplo, um outro homem me disse que essas crianças “têm três sangues no mesmo corpo, na mesma pessoa”.
- ⁸ Os Karajá de Buridina se utilizam de uma tríade classificatória básica para falar dos casamentos com branco e dos filhos gerados por eles: índio puro, mestiço e *tori* – cf. Nunes (2009) e Schiel (2002). Interessantemente, o que parece ser uma tríade é, com efeito, uma estrutura que oscila entre o dois e o três – uma característica bastante difundida em estruturas da sociocosmologia inĩ (dos patamares do cosmos ao plano da aldeia), nas quais os pontos extremos da tríade possuem várias características em comum, o que faz com que, em alguns contextos, eles se oponham conjuntamente ao elemento mediano, formando, assim, uma oposição binária (cf. Pétesch, 1992, 1987; Rodrigues, 1993 e Schiel, 2007). Assim como veremos mais adiante, do ponto de vista da ação, os *mestiços* ora aparecem como índios, ora como brancos (cf. Nunes, 2009, p. 98).
- ⁹ A imagem do “sangue”, potente como essa substância, é usada pelos Karajá para falar de uma série de coisas relacionadas à *mistura*, dentre elas “a continuidade da família”: partilhando do mesmo sangue que seus ancestrais indígenas (diretos ou mais remotos), as pessoas “dão continuidade” – como os Karajá costumam dizer – à *cultura* ou à “lei do índio” (cf. Nunes, 2012, cap. 4).

- ¹⁰ Cada ação só pode fazer as coisas e/ou as pessoas aparecerem de uma *forma* específica, *inỹ* ou *tori*. O que chamo aqui de forma, portanto, não se relaciona a um formalismo, à diferença entre as propriedades formais e o conteúdo, mas simplesmente ao conjunto de capacidades, afecções e disposições específicas que cada ação elicitava nas pessoas.
- ¹¹ Essa é, de fato, apenas uma impressão, mas que valeria ser investigada mais a fundo. De todo modo, penso que mais etnografias de aldeias menores seriam de grande valor para a compreensão da situação sócio-histórica atual dos Inỹ como um todo, posto que as “aldeias grandes” (Santa Isabel do Morro, Fontoura e Macaúba, do lado karajá, e Canoanã, do lado javaé), como dizem os Karajá, são politicamente proeminentes e muito mais visíveis, tendo sido terreno das principais etnografias sobre o grupo. E, apesar de a história de Buridina, por exemplo, ter início apenas no começo do século xx, o histórico de relações com os brancos é tão longo quanto o de Santa Isabel, por exemplo, já que foi de lá que o fundador de Buridina saiu – nesta última aldeia, por exemplo, os moradores mais velhos ainda guardam na memória uma narrativa sobre o *tori ubu* (cf. Nunes, 2012, p. 373), que provavelmente se refere à chegada dos bandeirantes à região do Médio Araguaia. E, como mostra a história dessa aldeia, os próprios motivos que levaram Kabitxana, seu fundador, a abandonar Santa Isabel foram determinantes para a configuração que Buridina tomou, e, logo, para a estabilização da *mistura* como uma forma de relação com os brancos.
- ¹² O Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi, ao qual por vezes os Karajá se referem como projeto de “resgate cultural”, opera majoritariamente em duas frentes: a Escola Estadual Indígena Maurehi e o Centro de Cultura Maurehi, referido simplesmente como “Museu”, local onde os Karajá expõem e vendem seu artesanato. Para mais informações sobre o projeto, cf. Pimentel da Silva (2009).
- ¹³ Nas flechas de pesca feitas para uso, a ponta de osso é comumente substituída por um pedaço de arame e, no caso daquelas para caça, a própria haste de madeira pode ser trocada por um pedaço de arame liso ou mesmo por um aro de bicicleta.
- ¹⁴ A produção de peças inỹ, é claro, envolve também materiais e técnicas karajá, ao passo que nos objetos não indígenas são também utilizados materiais e técnicas *tori*. Se estou enfatizando a utilização de materiais e técnicas não indígenas na produção de peças karajá, e vice-versa, é para marcar que na produção de artesanato, como um todo, não é possível isolar momentos, unidades ou peças indígenas das não indígenas, pois, a todo instante, independentemente do “tipo” de peça que esteja sendo produzida, materiais e técnicas *inỹ* e *tori* coexistem.

- ¹⁵ A alternância entre um período de chuvas e de cheia do rio, o “inverno”, e outro de seca e baixa das águas, o “verão”.
- ¹⁶ Mesmo que se use o motor para chegar até o local da pescaria, dentro do lago, por exemplo, quando a rede vai ser armada ou quando vai-se “olhar a rede” (conferir se algum peixe foi capturado), é preciso usar o remo, pois o barulho do motor espanta os peixes.
- ¹⁷ *Tjytàby* (f.m.; *tàkytàby*, f.m.) pode ser traduzido por “pele velha” – *tàky* é “pele”, “casca” ou “roupa”, *tàby* é “velho”. É um dos componentes da pessoa. Os *tjytàby* formam um estoque limitado: quando uma criança nasce, ela recebe um *tjytàby* já existente, ou seja, que no passado ocupou outros corpos inỹ vivos; quando essa pessoa morrer – exceto se ela morrer “no sangue”, i.e., derramando sangue ou por morte violenta (assassinada, afogada, atacada por animal, por suicídio etc.) –, seu *tjytàby* se juntará aos *woràsỹ*, a coletividade dos mortos, até que, um dia, volte a ocupar outro corpo inỹ vivo (cf. Rodrigues, 1993).
- ¹⁸ Digo uma formulação alternativa pois, antes desse movimento, a “aculturação” já vinha sendo alvo de fortes críticas em solo brasileiro, e outras correntes teóricas já haviam formulado soluções para o problema – como, por exemplo, a noção de “fricção interétnica” proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (1972[1964]).
- ¹⁹ Cf. também, Fausto, 2001, pp. 541-543.
- ²⁰ A leitora ou o leitor familiarizado com a literatura inỹ talvez tenha estranhado o fato de que, em um texto dedicado à análise de uma forma específica de relação entre um princípio Eu e um princípio Outro, até o momento eu não tivesse mencionado a “teoria javaé da história”, de Patrícia Rodrigues. Para a autora, todo tipo de produção social seria fruto de uma “ação criativa” caracterizada por “uma mediação tensa feita pelos agentes humanos, ao longo do tempo, entre forças desagregadoras e forças estabilizadoras” (2007, p. 40). A autora identifica a primeira dessas “forças” com um princípio de identidade (associado ao masculino e ao passado mítico) e a segunda com um princípio de alteridade (associado ao feminino e a todas as formas de alteridade, dentre elas os brancos). A concepção é a imagem mestra para essa teoria da ação: “toda criação depende da interação social entre dois princípios que se fundem, produzindo *um terceiro ser*, assim como pai e mãe fundem-se para produzir um filho [...]. Em suma, toda criação está no lugar simbólico dos filhos, em especial o primogênito, e só é possível a partir da relação com um outro (2007, p. 36 – grifos meus). Vê-se, assim, que a “teoria da ação criativa javaé” de Patrícia Rodrigues difere significativamente da *mistura* que descrevo para os Karajá de Buridina: o argumento da autora insiste, justamente, sobre a produção de um terceiro

elemento, um “filho híbrido” (2008, p. 801), ao passo que, como argumentei, o resultado da *mistura* é a produção de *peças misturadas*, peças internamente repartidas pelos mesmos elementos que a geraram – “elementos”, estes, que só foram capazes de produzi-la assim por serem eles próprios internamente repartidos; em lugar de uma estrutura orientada como a “espiral da história” de Rodrigues (2008, pp. 891-905), temos fractalidade (Nunes, 2012, pp. 88-91). Se não discuto o argumento de Rodrigues neste texto, é porque seria necessário um outro artigo para fazê-lo com a seriedade e o detalhamento que sua minuciosa e colossal etnografia pede. Em minha dissertação, fiz um primeiro, e ainda inicial, esforço nesse sentido (Nunes, 2012, pp. 330-345).

- ²¹ Em sua etnografia da aldeia javaé Txuiri, Oiara Bonilla (2000) aborda esses problemas de maneira bastante interessante, talvez justamente porque não os formule em termos de “continuidade”. Trata-se de uma aldeia formada a partir da ocupação de um antigo povoado não indígena, esvaziado no processo de desintrusão da Ilha do Bananal, e que, em fins da década de 1990, Bonilla descreve como orientada para um processo de “tornar-se branco” – vários pontos do que a autora descreve para essa aldeia, com efeito, se aproximam da situação de Buridina. A autora mostra que, assim como os primeiros humanos, vindos do mundo de baixo (*berabatxi*), tiveram que mudar seus corpos para se adaptar à vida na superfície, à beira do Araguaia, “os Karajá de Porto Txuiri tiveram de se apropriar de algumas características dos *Tori* para adaptar-se à nova vida ‘civilizada’” (idem, p. 59). Mas isso teve seus custos, esse processo tendo “resultado em transformações que nem todos desejam ou almejam”, e esses inỹ “acabam virando mais Brancos do que alguns poderiam desejar” (idem, 87). E, interessante notar, a *mistura*, no caso dos Karajá de Buridina, parece ser justamente uma maneira encontrada por eles para estabelecer um controle, mesmo que relativo, sobre esses “efeitos imprevistos” do *devir branco* – ver, por exemplo, a história de criação do Projeto Maurehi, tal como narrada pelo cacique Raul Hawakati (Nunes, 2012, p. 326). Porém, apesar dessas semelhanças, a autora não fala dessa transformação corporal que é o “tornar-se branco” como a aquisição de um segundo ponto de vista, de um segundo corpo, o que, como venho argumentando, me parece ser o caso para os Karajá de Buridina.
- ²² Rodrigues, por exemplo, ao definir a posição de sujeito histórico para os Javaé como um análogo dos “filhos híbridos”, precisa, justamente, que usa a palavra “no sentido de ‘originário do cruzamento de espécies diferentes’ (Ferreira, 1986), *mas sem a conotação de ‘esterilidade’ dos híbridos*” (2008, p. 801 – grifos meus).

- ²³ Certamente, não é isso que os etnólogos e as etnólogas que se valem da expressão “virar branco” têm em mente: mas o que se teme é que o que eles têm em mente difira daquilo que o leitor ou a leitora (seja ele formado em antropologia ou um agente que se opõe ao movimento indígena, p. ex.) absorverá de seu texto.
- ²⁴ Chemell é um Yanesha que fornece o caso com o qual Santos-Granero abre a narrativa do artigo. Convidado a participar de um evento, ele apareceu para falar vestido com uma cushma; depois de terminado o evento, ele tirou sua cushma e se vestiu com roupas peruanas. Um antropólogo peruano, amigo do autor, ao vê-lo trajando essa outra roupa, não o reconheceu.
- ²⁵ Cf., por exemplo, o caso matis, entre os quais a transformação em jaguar é efetuada pela reiteração, em intervalos regulares, de um monossilábico, não implicando “nem tomada de alucinógenos, nem pinturas corporais sofisticadas, nem revestimento com ornamentos marcados pela semântica felina, nem postura, atitude, maneira ou comportamento particularmente evocativos” (Erikson, 2000, p. 43).

Referências bibliográficas

- BRAGA, A. G.
2002 *A Demarcação de Terras Indígenas como Processo de Reafirmação Étnica: O Caso dos Karajá de Aruanã*. Brasília, monografia, DAN/UnB, 49 pp.
- BONILLA, Oiara.
2000 *Reproduzindo-se no Mundo dos Brancos: Estruturas Karajá em Porto Txuiri (Ilha do Bananal – Tocantins)*. Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS/MN-UFRJ, 102 pp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R.
1972[1964] *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo, Pioneira.
- DONAHUE, G.
1982 *A Contribution to the Ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. Charlottesville, tese, University of Virginia, 344 pp.
- ERIKSON, P.
2000 “‘I’, ‘UUU’, ‘SHHH’: gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amzônia Brasileira)”. In *Mana* 6(2), pp. 37-64.

- FAUSTO, C.
2001 *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo, EDUSP.
2009 “Coments to ‘Santos-Granero, Fernando. Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanesha patterns of cultural change’”. In *Current Anthropology*, v. 50, n. 4, pp. 497-8.
- Gow, P.
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.
- KELLY, J. A.
2001 “Fractalidade e troca de perspectiva”. In *Mana*, 7(2), pp. 95-132.
2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*. Tucson, Arizona, University Press.
- KRAUSE, F.
1941 “Nos Sertões do Brasil”. In *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. 78, pp. 233-256.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1962 *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon.
- LIMA, T. S.
1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. In *Mana* 2(2), pp. 21-47.
1999 “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, pp. 43-52.
- NUNES, E. S.
2009 *A Cruz e o Itxe(k)ò: Mestiçagem, Mistura e Relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Brasília, monografia, DAN/UnB, 137 pp.
2012 *No Asfalto não se Pesca. Parentesco, Mistura e Transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Brasília, dissertação, PPGAS-DAN/UnB, 401pp.
2013 “Socialidades alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina”. In *Registros do CMD*, v. 1, n. 1, pp. 92-112.

- OAKDALE, S.
 2001 “History and forgetting in an indigenous Amazonian community”. In *Ethnohistory*, v. 48, n. 3, pp. 381-401.
- PÉTESCH, N.
 1987 “Divinités statiques, hommes en mouvement. Structure et dynamique cosmique et sociale chez les Indiens Karaja du Brésil Central”. In *Journal de la Société des Américanistes*, v. 73, n. 1, pp. 75-92.
 1992 *La Pirogue de Sable. Modes de Représentations e d’Organization d’une Société du Fleuve: Les Karajá de l’Araguaia (Brésil Central)*. Paris, tese, Université de Paris x (Natèrre), 516 pp.
- PIMENTEL DA SILVA, M. S.
 2009 *Reflexões Sociolinguísticas sobre Línguas Indígenas Ameaçadas*. Goiânia, Editora da UCG.
- PORTELA, C. A.
 2006 *Nem Ressurgidos, Nem Emergentes: A Resistência Histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006)*. Dissertação, Departamento de História/UFG, 233 pp.
- RIBEIRO, E. R.
 2012 *A Grammar of Karajá*. Chicago, tese, Departamento de Linguística da Universidade de Chicago, 292 pp.
- RODRIGUES, P. M.
 1993 *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Brasília, dissertação, PPGAS-DAN/UnB, 438 pp.
 2007 “O meio como o lugar da história”. In *Campos*, 8(1), pp. 33-43.
 2008 *A Caminhada de Tan̄yxiwè: Uma Teoria Javaé da História*. Chicago, tese, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, 933 pp.
- SCHIEL, H. M.
 2002 *Etnicidade ou Lógica Cultural? Os Karajá de Buridina e a Cidade de Aruanã*. Brasília, monografia, DAN/UnB, 63 pp.
 2007 “As organizações triádicas existem? O caso dos *ijoi* karajá”. In RODRIGUES, A. D.& CABRAL, A. S. (orgs.). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília, Editora da UnB/FINATEC, pp. 97-107.

SAHLINS, M.

1997a “O ‘pessimismo sentimental’ experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. In *Mana* 3(1), pp. 41-73.

1997b “O ‘pessimismo sentimental’ experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. In *Mana* 3(2), pp.103-150.

SANTOS-GRANERO, F.

2009 “Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanésya patterns of cultural change”. In *Current Anthropology*, v. 50, n. 4, pp.477-512.

STRATHERN, M.

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. London, University of California Press.

TORAL, A. A.

1992 *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 287 pp.

VILAÇA, A.

2000 “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 4, pp. 56-72.

2005 “Chronically unstable bodies: reflections in Amazonian corporalities”. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, pp.445-464.

2008 “Conversão, predação e perspectiva”, In *Mana*, 14(1), pp. 173-204.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.

1986 *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Editora da ANPOCS.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In *Mana* 2(2), pp. 115-144.

2002a “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 345-399.

2002b “A imanência do inimigo”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac&Naify, pp. 265-294.

WAGNER, R.

1981 *The Invention of Culture*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

1991 “The fractal person”. In GODELIER, M & STRATHERN, M. (orgs.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

ABSTRACT: The present paper explores two contexts of production of Karajá's Buridina village *mixed persons*, that is, persons internally divided into an "indigenous half" and a "non-indigenous half". In these two contexts, craftworking and fishing, indigenous and non-indigenous elements coexist, but depending on which aspect the Karajá focus on, that is, depending on which relation is activated, and in which way each action evinces one specific set of bodily dispositions, Karajá or white ones. This indigenous population recognizes a number of discontinuities between their actual life and that of the ancient people. But in which manner, under which form, do those transformations appear to them? In this paper, I argue that they do not appear as a new Karajá way of life, but as the coexistence of two ways of life, one indigenous and other white. For the Karajá, *mixture* is a form of relating that does not generate hybrids. I conclude making some remarks on the totalizing character of this transformation.

KEYWORDS: Karajá, transformation, hybridity, *mixture*, perspective.

Recebido em outubro de 2012. Aceito em junho de 2013.