

Universidade Federal de São Carlos  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**NOMES, CORPOS E LUGARES NA  
ETNOGRAFIA PIRAHÃ**

Pedro Vaz Felizes

São Carlos 2021

# **NOMES, CORPOS E LUGARES NA ETNOGRAFIA PIRAHÃ**

Pedro Vaz Felizes

Dissertação de mestrado apresentada  
no Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade  
Federal de São Carlos Amazonas para  
a obtenção do título de Mestre em  
Antropologia Social.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

São Carlos 2021



## **AGRADECIMENTOS**

Esta pesquisa foi construída a partir de uma multiplicidade de vozes e de afetos. Ela é dedicada a todos que, ao longo dos anos, mesmo antes da sua existência, colaboraram de maneira direta ou indireta para a sua realização.

Em Primeiro agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos pelo o suporte institucional para execução desta pesquisa. Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela concessão da bolsa de pesquisa. Sem ela todo este trabalho seria inviável.

Ao meu orientador, professor doutor Geraldo Luciano Andrello, pela sua paciência e pela sua direção sempre inspiradora. Por ter sido sempre um grande condutor não só das ideias aqui presentes, como das minhas escolhas ao longo de toda a pesquisa.

Agradeço também a Marco Antônio Gonçalves, meu interlocutor privilegiado acerca dos Pirahã, durante vários anos a fio. Agradeço pelo acompanhamento e pelos comentários certos na definição dos elementos estruturais deste trabalho.

Ao professor Pedro Lolli, agradeço pela participação na minha banca de qualificação e pelas colaborações para o desenvolvimento da dissertação.

A todos os colegas do PPGAS, especialmente aqueles com os quais dividi debates ao longo destes anos: Michel, Caio, Izabel, Rochelle, Lize, Tainá, Túlio, Helena, Renan, Bruno, Ana, Daniella, Mateus, Gicele, Juarez, Márcio e Fernando.

Agradeço também aos professores do PPGAS, especialmente Pedro Lolli, Marcos Lana, Jorge Mattar Villela, Filipe Vander Velden e Catarina Morawska Vianna

Agradeço a todo o corpo de funcionários da secretaria do PPGAS em especial ao Fábio Alessandro Urban.

Gostaria de exprimir minha gratidão a Luísa Valentini, amiga de longa data, que sabiamente me guiou pelos cantos do mundo da antropologia brasileira. Preciosa ouvinte e conselheira. Sou grato pela sua insistência e pela sua condução neste processo de aprendizagem e amadurecimento.

Minha gratidão se estende a Marta Rosa Amoroso, que leu o meu primeiro projeto de pesquisa e me encorajou a continuar com os Pirahã. Pelos seus conselhos e pela partilha de conhecimento. Uma interlocutora incansável.

Agradeço a Karen Madora, sempre disposta a tirar as minhas dúvidas sobre a língua Pirahã e que esteve ao meu lado durante boa parte do trabalho de campo. Por me receber em sua casa na missão na Transamazônica e partilhar a sua vivência longa junto ao grupo. Agradeço pela reciprocidade e pela troca sempre instigante durante todo período da minha estadia.

Agradeço também a Raiane Oliveira Salles que também me acompanhou durante algumas semanas. Agradeço por compartilhar comigo a sua experiência e os seus aprendizados junto aos Pirahã. Sou grato pela parceria e por todo o apoio neste processo.

Agradeço aos “suspeitos do costume”, amigos de toda uma vida, aos portugueses: David, Pedro, Sílvia, Filipe, Ricardo, Dora, João, Sérgio, César, Vânia, Tiago, Ana, Pedro, Patrícia, Ania, Joana, Francisco e Miguel, aos brasileiros: Manoel, Mariá, Carolina, Alessandro, Adriana, Tiago, Viviane, Ramon, Ion, Gislene, Luana, Camila, Caio, Danilo, Rafael, Diana, Renato, Vitor, Bárbara, Anderson, Igor e Kael.

Agradeço a todos aqueles que fazem ou fizeram parte da companhia Teat(r) Oficina Uzyna Uzona ao longo da sua história. Minha companhia de teatro e que, de certa forma, teve um papel preponderante para eu chegar até aos Pirahã.

Agradeço à minha família, aos presentes e aos ausentes, agradeço pelo suporte incondicional que sempre me deram.

Por fim, e não menos importante, agradeço aos Pirahã, com os quais vivi e, portanto, cresci. Foram dias preciosos e intensos que certamente constituem uma experiência, no mínimo marcante. Entre eles comi, cacei, pesquei e sobretudo partilhei caminhos e histórias. Agradeço pela sua incansável amizade pela sua maestria em

receber bem. Agradeço a Ioá, Tsiapaubi, Aibi, Ibitchian, Iosii, que me deram o meu nome de Hiaitabi e por serem meus companheiros próximos no dia a dia. Agradeço às palavras sábias dos mais velhos Capixaba, Thoáfisi e Domingo que sempre provocavam o meu pensamento. Agradeço pela sua recepção calorosa, por sempre voltarem e por nunca me deixarem a só, mesmo nos momentos mais complicados.

## RESUMO

Esta proposta de pesquisa propõe um conjunto de possibilidades mediante a problematização das concepções de lugar, corpo e pessoa entre os Pirahã, povo falante da língua Mura da bacia do rio Maici da Amazônia central. O projeto desenvolve-se em torno das concepções próprias ao universo Pirahã em confronto com outros universos, e da forma como estes constituem mundos habitados específicos. Toma como ponto de partida o debate antropológico sobre o mundo ameríndio na Amazônia, particularmente acerca dos regimes prático-cognitivos nos intercâmbios produzidos pelas relações de afastamento e proximidade diferencial entre homens, animais, plantas, espíritos, minerais, objetos e fenômenos. Enquanto hipótese geral a pesquisa procura atualizar o problema da especificidade através da qual o povo Pirahã pensa e age no território, nas possibilidades das dinâmicas da vida social e das dinâmicas do cosmos se traduzirem num código de corpos, de nomes, de lugares e de ações dotados de um modo de existência co-extensivo próprio. Neste sentido, a análise busca dispor das imaginações conceptuais sobre os Pirahã, tanto de trabalhos etnográficos, históricos linguísticos, entre outros, e articulá-los com os temas clássicos da antropologia Amazônica, tendo em vista o aperfeiçoamento de seus instrumentos de investigação. Assim pretendemos dar destaque aos conceitos e teorias ditas “nativas” no que diz respeito aos seus sistemas de classificação e às concepções sobre o ambiente, fauna, flora e as demais “entidades”, de modo a qualificar o que as ciências modernas usualmente opuseram na forma de dualismos estanques: Natureza/ Sociedade; Homem/ Animal; Sujeito/ Objeto; Corpo/ Espírito; Aldeia/ Cidade.

## ABSTRACT

This research proposal proposes a set of possibilities through the conceptions of place, body and person among the Pirahã, a group who speak the Mura language of the Maici river basin in central Amazonia. The project was developed around the way Pirahã conceptualize their own world in confrontation with other worlds, and how these specific create very different living places. It takes as its starting point the anthropological debate about the Amerindian world in the Amazon, particularly about the practical-cognitive regimes in its result obtained through the relationships of distance and differential proximity between men, animals, plants, spirits, minerals, objects and phenomena. As a general hypothesis, the research seeks to update the specific problem through which the Pirahã think and act in the territory, in the possibilities of the dynamics of social life and the dynamics of the cosmos to be translated into a code of bodies, names, places and actions endowed with a co-extensive mode of existence of their own. In this sense, an analysis seeks to use the conceptual imagination about the Pirahã, both from ethnographic and historical linguistic works, among others, and to articulate them with the classic themes of Amazonian anthropology, with a view to improving their research instruments. Thus, we intend to highlight the so-called "native" concepts and theories with regard to their classification systems and the conceptions about the environment, fauna, flora and other "entities", in order to qualify what modern sciences usually opposed in the form of watertight dualisms: Nature / Society; Man / Animal; Subject / Object; Body / Spirit; Village / City.

## SUMÁRIO

Introdução.....	14
Prólogo.....	15
Os Pirahã.....	19
A Pesquisa.....	13
Entre corpos nomes e lugares.....	26
Sinopse.....	38
Parte I.....	42
Antes da Partida.....	43
Antepassados.....	47
Nimuendaju.....	51
Missões da Língua.....	56
A Pesquisa Etnográfica.....	60
Parte II.....	73
Na Cidade.....	74
Aproximação à terra.....	83
Com os Pirahã.....	92
O Estatuto da Vizinhança.....	98
No Rio.....	108
Parte III.....	130
Um Paradoxo Social na Transamazônica Contemporânea.....	131
Gluckman na Amazônia.....	139

Parte IV.....	152
O Ensino da linguagem.....	153
A Língua dobrada.....	158
Aágiípaó.....	163
Parte V.....	172
Cosmos, Trajetórias e Espíritos.....	173
Cartografia.....	194
Em Terra de Olhos Quem Tem Rei é Cego.....	207
Considerações.....	219
Bibliografia.....	224

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.....	I
Figura 2.....	II
Figura 3.....	III
Figura 4.....	IV
Figura 6.....	V
Figura 6.....	VI
Figura 7.....	VII
Figura 8.....	VIII
Figura 9.....	IX
Figura 10.....	X
Figura 11.....	XI
Figura 12.....	XII
Figura 13.....	XIII
Figura 14.....	XIV
Figura 15.....	XV
Figura 16.....	XVI
Figura 17.....	XVII
Figura 18.....	XVIII
Figura 19.....	XIX
Figura 20.....	XX
Figura 21.....	XXI
Figura 22.....	XXII
Figura 23.....	XXIII
Figura 24.....	XXIV
Figura 25.....	XXV
Figura 26.....	XXVI
Figura 27.....	XXVII
Figura 28.....	XXVIII

## NOTA SOBRE A GRAFIA PIRAHÃ

A maioria das palavras Pirahã são paroxítonas e oxítonas, portanto, optei por seguir a convenção linguística conforme apresentada nos trabalhos de Daniel Everett (1983), Karen Madora (1998) e Raiane Salles (2015). Tentei seguir a grafia dos termos nativos, que aparecem sempre em *itálico* exceto no caso de nomes próprios.

### **Consoantes:**

*/p/* oclusiva bilabial surda (como p em português)

*/b/* oclusiva bilabial surda (como b em português)

*/g/* fricativa alveolar surda (como o j em português)

*/t/* oclusiva alveolar surda (como t em português)

*/k/* oclusiva velar surda (como em “carro”)

*/m/* nasal bilabial (como m em português)

*/n/* nasal dental (como n em português)

*/ʔ/* oclusão glotal

*/s/* fricativa alveolar surda (como em “nosso”)

*/h/* fricativa glotal (como o h em inglês)

### **Vogais:**

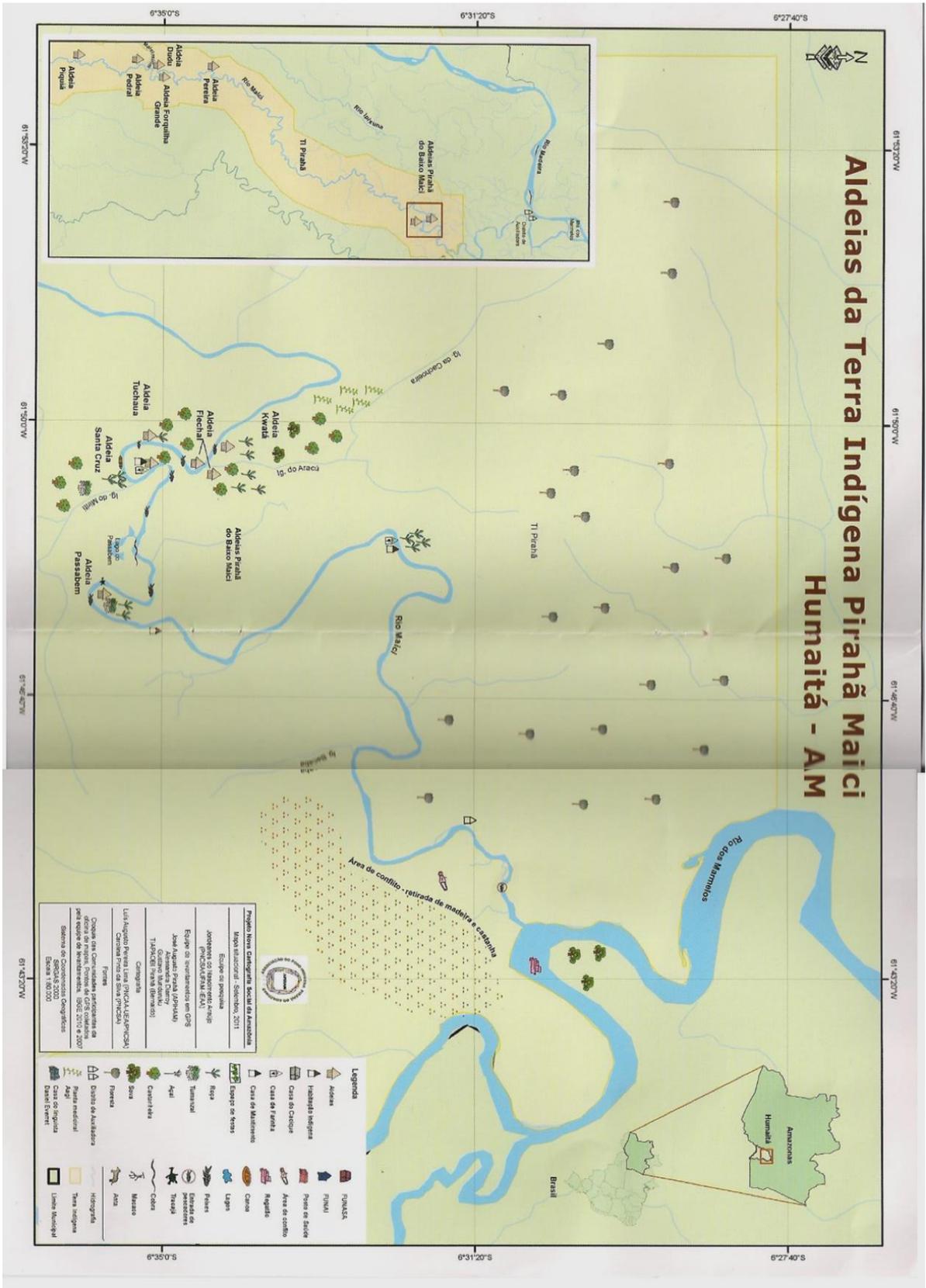
*/i/* vogal anterior alta não arredondada (como i em português)

*/i/* vogal anterior média não arredondada (como e em português)

*/a/* vogal central baixa (como a em português)

*/o/* vogal posterior alta arredondada (como u em português)

*/ó/* vogal central baixa não-arredondada (como o em português)



\*Mapa elaborado com base numa colaboração direta entre desenhos pirahã e uma equipe de cartógrafos do UEA

## INTRODUÇÃO

*“Enquanto o pio pertence à própria ave esclareço  
que me vieste libertar das apropriações das coisas próprias  
da atribuição dos denominadores às coisas, da técnica  
flagrante de meditação. A imaginação serena,  
depois do que o sabor me fez suspender  
a natureza para nova proposta da cultura.  
Fechei o olhar, e tudo o que esplende e passava  
pela paleografia, a minha secreta fase, ordena  
que para além da volúpia da insignificância  
da significação, embora lhe chamem semiótica,  
eu designe meu corpo infiel à filosofia e fiel a ti mesmo.”*

Fiama Hasse Pais Brandão<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Trecho do poema “A Ideia de Árvore que pertence ao Arbusto” em *Novas Visões do Passado*, Fiama Hasse Pais Brandão, *Obra Breve*, 1991

## PRÓLOGO

O problema do exercício que parte da análise antropológica, das condições que o tornam possível e dos obstáculos que a ele se opõem, pode ser colocado a partir de um esforço comparativo entre práticas de sentido distintas que entram numa relação de conhecimento. Por essa razão o conhecimento antropológico implica, em certa medida, uma relação social: entre sujeitos que se constituem reciprocamente enquanto expressões de mundos possíveis que projetam diferentes horizontes de transformação e diferentes experiências de pensamento. Mais do que extrair o recipiente organizacional das várias sociedades e das suas representações coletivas, através de proposições interpretativas, modelos de processos cognitivos ou esquemas de comportamentos, a exegese da antropologia deveria ser tomada, fundamentalmente, a partir de uma matriz intersubjetiva sobre a qual os diferentes seres procedem e pressupõem. Ou seja, definir um campo de reflexão que permita reconstituir o movimento de ressonância interna e externa do contágio entre expressões de existência totalmente heterogêneas que sejam capazes de estabelecer as suas próprias condições de inteligibilidade<sup>2</sup>.

O texto em epígrafe indica esse pressuposto como possibilidade de compreensão do fazer antropológico, como o lugar para o qual a relação com o outro poderia, enfim, inventar “a imaginação serena” produzida no encontro entre universos conceptuais distintos. O texto aponta também para um modo específico de realizar uma experimentação que substituí as soluções da língua, do entendimento cognitivo,

---

<sup>2</sup> O problema da prática da antropologia é amplamente discutido, debatido e constantemente reposicionado por toda a história da disciplina desde da sua formação. Não é nossa intenção aqui percorrer todas as suas correntes e/ou os seus múltiplos pontos de inflexão, apenas procuramos descrever um determinado posicionamento da proposição de pesquisa antropológica que se afasta, em certa medida, de algumas das experiências mais formalistas para se aproximar de referenciais que privilegiam um exercício reflexivo da disciplina que torna o conhecimento produzido por ela enquanto parte da relação dos antropólogos com o seu campo, como vem sendo debatido, principalmente nos trabalhos de Marilyn Strathern (1988, 1991, 1999), Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2004, 2009) e Roy Wagner (1975, 1986, 2010)

pelos problemas das práticas de ser e de estar, até provocar um novo problema, questões em processo, cuja a função é metamorfosear, no sentido diplomático do termo, o outro no seio de si e vice-versa: “eu designe meu corpo infiel à filosofia e fiel a ti mesmo.” Poderíamos ver aqui o vestígio de uma teoria da co-dependência entre os discursos do antropólogo e os discursos dos sujeitos sob os quais se debruça, assim como a condição mútua que constitui cada um desses discursos, dos laços complexos, diretos e indiretos que os une e atualiza.

Ao falarmos em dependência ou equivalência não implica que os problemas e soluções apresentados pela antropologia estejam fixados sob um mesmo pano de fundo teórico, mas ao invés implica reconhecer a sua variação e, portanto, os respectivos reportórios de conceitos que a matéria do real coloca em relação. O que estaria em jogo seria, portanto, menos os diferentes modos de agir e de pensar que os objetos desse agir e desse pensar; uma possibilidade de experiência projetada por diferentes sistemas de pensamento<sup>3</sup>. Ainda seria necessário acrescentar que a condição da prática da antropologia encontra no confronto a sua expressão privilegiada: daquilo que estabelece a mútua alteração dos discursos em questão, partindo de um princípio de igualdade de direito de equivalência entre ambos. O antropólogo passa, então, a experimentar reciprocamente os efeitos de conhecimento sobre os sujeitos que estuda<sup>4</sup>.

Finalmente o texto em epígrafe poderia servir de pretexto para a formulação de toda uma série de problemas liminares propostos por um determinado tipo de abordagem da disciplina: como reconstituir a passagem do discurso antropológico para o discurso que está sendo estudado, de modo a considerar a sua necessidade e os seus

---

<sup>3</sup> Não se trata de seguir os critérios filosóficos ocidentais, dentro de análises da epistemologia, e sim propor uma investigação sobre os parâmetros possíveis de reflexão, fruição e produção de expressões pertencentes a outras práticas de existência onde os debates produzidos por Joana Overing, Peter Gow, Tim Ingold, Judith Okely, Marilyn Strathern, Alfred Gell, entre outros, na coletânea organizada por Tim Ingold: *Key Debates in Anthropology* (1996) são uma referência fundamental.

<sup>4</sup> Lembramos aqui a célebre proposição de Roy Wagner (1975): “Todo o esforço de compreensão de uma outra cultura deve ao menos começar com um ato de invenção.” e continua mais a diante: “O passo crucial — que é simultaneamente ético e teórico — consiste em permanecer fiel às implicações de nossa pressuposição da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós.” (p.9, p.46)

efeitos de transformação? Como nos situar, a nós mesmos, em relação a uma experiência de um outro pensamento que está sempre diferindo? Quais as suas consequências? O que acontece quando o propósito do antropólogo deixa de ser interpretar, explicar, contextualizar sistematizar esse pensamento e o considera como um ponto de partida? Quando outra ordem de conceitos se coloca em sintonia com as teorias gerais do pensamento antropológico? Estas são questões que não seriam estranhas a uma introdução de um exercício dentro de uma abordagem antropológica e etnográfica; elas pretendem, apenas, fazer ressoar no conhecimento uma noção co-constitutiva da disciplina sobre a qual nossa análise, aqui, necessariamente, vai assentar.

A presente pesquisa é um experimento. Pretende desenvolver um conjunto de problemáticas e traduções possíveis a partir de determinadas categorias presentes na Amazônia Indígena, tanto relacionadas à noção e constituição do lugar bem como do corpo, como do nome. Trata-se de indagar, via estudo etnográfico e profunda revisão bibliográfica, pelos termos, a partir dos quais o pensamento amazônico, em particular o caso Pirahã, constrói a sua especificidade na relação com o território habitado. Isto é, procura-se encaminhar as condições para uma reflexão sobre as formas de ocupar e configurar a paisagem na Amazônia Indígena e da sua articulação com a constituição da pessoa, do corpo e da cosmologia<sup>5</sup>.

Embora nos situemos de imediato no contexto das terras baixas da América do Sul, vai ser a partir dos Pirahã, povo falante da língua Mura da bacia do rio Maici da Amazônia Central, que nos guiaremos até aos problemas conceptuais implícitos na exploração destas categorias, onde o “simbolismo” do lugar, do corpo e do nome exercem um papel preponderante na conceptualização das pessoas sobre o modo como elas se relacionam. Adivinhamos nesta incursão que nem tudo é tranquilizador. Ao nos debruçarmos sobre um outro modo de agir e pensar, enfim, sobre um outro mundo com outras categorias, somos surpreendidos e tomados assalto pelo movimento deste pensamento particular, que na sua forma discursiva vai, inevitavelmente, se misturar com o nosso. A navegação pelos rios, os deslocamentos entre aldeias, as andanças ao

---

<sup>5</sup> O reconhecimento de “um mundo a ser descoberto a respeito da maneira como os povos indígenas da América trabalham o virtual” (Laymert Garcia dos Santos, 2005)

longo das matas, as festas, os ritos xamânicos, os encantamentos e as narrativas apresentam-nos uma continua partilha de caminhos, palavras e paisagens que dimensionam o fio particular da multiplicidade que atravessa todas as cadeias de relação onde este experimento procura, sensivelmente, se situar.

Neste sentido, estar com os Pirahã não é somente a constatação de um determinado sistema de interações, sociais e cognitivas, mas a expressão de um certo ritmo existencial com dilemas e espessura singular. Cada momento do nosso envolvimento nesse mundo constituiu, por si só, um constante reposicionamento e reordenação tanto das práticas etnográficas como das perspectivas em jogo. Encontramo-nos sujeitos à tensão dos léxicos conceituais, que jamais estão em suspenso: noções abstratas uniformemente encadeadas – mas que configuram antes, posições ocupadas em campos mútuos de percepção e de ação.

Na escrita sobre o dia a dia, ao ouvirmos e traduzirmos as narrativas, começamos, então, a entender como a nossa presença estabelece também ela própria, um campo relacional, na medida de um entrecruzamento, em que expressões distintas como: cantos, explicações cosmológicas, entendimentos científicos ou crônicas de viagem – entrecruzam as atenções, as sensibilidades e os interesses. Somos levados por nossos interlocutores Pirahã a uma experiência não só de pensamento, mas de atitude. Uma experiência que se dá nas fronteiras entre esses distintos pressupostos e distintas práticas de vida.

## OS PIRAHÃ

Os Pirahã habitam hoje uma região da Amazónia no interflúvio do rio Madeira e do rio Aripuanã, mais propriamente na totalidade da extensão do rio Maici e num trecho das terras cortadas pelo rio Marmelos, no município de Humaitá, no estado do Amazonas.

Foi Curt Nimuendaju (1982) que, por ocasião de sua viagem aos rios Maici e Marmelos, em 1922, identificou os Pirahã como os modernos remanescentes da antiga “nação Mura” outrora habitante das margens do rio Madeira (AMOROSO, 1991). De facto, segundo os estudos indicam (MENENDEZ, 1981; RODRIGUES E OLIVEIRA, 1977, apud. GONÇALVES, 2001), na passagem dos séculos XIX e XX os vários remanescentes dos povos Mura, devastados por guerras e doenças, concentraram-se nas regiões das cabeceiras dos rios Marmelos e Madeira e deram origem aos Pirahã propriamente ditos. Hoje, apesar de manterem uma língua distinta em vários níveis, os Pirahã guardam ainda muitas semelhanças com aquilo que seria a sua matriz Mura. Evidente nos seus traços sociais e culturais, principalmente naquilo que diz respeito ao sistema de aliança / parentesco e à composição do cosmos.

Os relatos de viajantes, de onde surgem as primeiras referências ao povo Pirahã, destacam uma atitude belicosa e a “falta de vivacidade” do grupo, chegando mesmo a classificá-lo de preguiçoso, bem como faz referência à sua “precária cultura material”, dando como exemplo as suas habitações “elementares” e o desejo natural que tinham em viver ao relento na época seca (ORTON, 1870; NIMUENDAJU, 1925; GONDIM, 1928)<sup>6</sup>. Já na segunda metade do século vinte uma ação do Summer Institut

---

<sup>6</sup> “...felizes na sua pobreza, (...) até hoje pouco têm ligado às vantagens da civilização. São extremamente indolentes, mas pacíficos, tanto que não me consta nenhuma hostilidade contra

of Linguistics (SIL) levou três casais de missionários (1962, 1967, 1978), ao território Pirahã e a elaborar vários trabalhos acerca da língua e da sintaxe Mura Pirahã (SHELDON, 1967, 1969; EVERETT, 1986, 1988). Finalmente, em 1986, Marco Antônio Gonçalves chega à aldeia Kohoibihí no rio Maici e desenvolve uma longa pesquisa etnográfica que irá culminar na mais importante monografia sobre o grupo, defendida em 1995 no programa de pós-graduação em antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

A terra indígena Pirahã foi demarcada em 1994 pela FUNAI, tendo como limites a norte no rio Marmelos do igarapé Folharal até ao igarapé Água Azul, a sul a ponte sobre o rio Maici, na rodovia Transamazônica, e a oeste uma extensa faixa de terra que percorre mais de oito quilómetros; a T.I soma cerca de 400 mil hectares, uma extensão de 410 km<sup>2</sup>. A geografia da região é caracterizada pela mata exuberante típica da floresta tropical da Amazônia, e pelos conjuntos de rios e igarapés que pautam as dinâmicas da vida social. Para além disso os períodos de seca e chuva marcam a mudança da sazonalidade das estações e afetam diretamente a ocupação no território.

Os dados demográficos atuais, de acordo com o levantamento realizado pela SESAI que atua junto aos Pirahã desde a primeira década dos anos 2000, apontam uma população total de 850 indivíduos, a maioria crianças entre 3 e 15 anos, espalhadas em aproximadamente 15 aldeias e conjuntos dispersos ao longo das margens dos rios. Atualmente, podemos dizer que os Pirahã continuam a ser um grupo de pescadores e navegadores extremamente habilidosos. Dependem intimamente do rio e da sua saúde para a reprodução das condições de vida. Nos últimos anos, a sua população tem apresentado um crescimento demográfico progressivo e acentuado. Esse aumento populacional tem correspondência direta, em grande medida, com as políticas de auxílio à natalidade, por parte das infraestruturas do estado nacional, e com o controle de doenças infectocontagiosas, tais como a febre amarela, a malária ou a pneumonia.

Por seu lado, os órgãos de apoio estatais, pela necessidade de estabelecerem uma convivência menos belicosa junto aos Pirahã, procuram consolidar a sua presença nas diferentes aldeias ao longo dos rios Maici e Marmelos, influenciando, muitas

---

os civilizados, invasores de seus castanhais, apesar dos frequentes abusos que estes intrusos cometem.” Curt Nimuendaju. 1948

vezes, nas decisões locais, o que tem contribuído para uma aproximação contínua – ainda que tímida – dos índios com a sociedade ocidental.

Nessa continuidade, o acesso aos bens, às técnicas e à assistência dos brancos seria, para os Pirahã, a reformulação moderna de alguns temas centrais da sua mitocologia, que diz respeito ao destino e ao controle das posses legadas pelos habitantes dos outros patamares, celestes e terrestres. As explicações que envolvem o aparecimento de remédios e de determinados objetos são exemplos dessa temática que procura traduzir, a partir da teoria pirahã, a diferença radical entre a sua humanidade e a humanidade dos ocidentais. Sob esta perspectiva, fica evidente que a relação com a SESAI, a FUNAI e outros agentes não se constrói na oposição, mas na partilha: de bens, de conhecimentos e de afinidades que representam, para os Pirahã, aquilo que podemos definir enquanto um modo de existência.

Esta breve apresentação da sociedade Pirahã, das assimetrias a ela associadas, não visa a justificar o nosso estudo, como se este fosse determinado apenas por critérios “sociológicos”, “econômicos” ou “históricos”, muito embora eles tenham uma importância preponderante. A nossa intenção, aqui, não é mais que produzir um escopo analítico próprio, revelado na tensão ontológica entre universos conceituais distintos (ALMEIDA, 2013). Ou seja, apresentar um conjunto de premissas que sejam capazes de imaginar um regime de possibilidades para a compreensão da ação e dos critérios de vida a ela associados, produzido, precisamente, no encontro de modalidades da existência distintos – a nossa e a Pirahã. Acima de tudo, trata-se de construir uma alternativa para equacionar os princípios que se sustentam a partir da articulação destes critérios com os problemas conceituais em disputa, a fim de colocá-los em contato e captar algo da dimensão particular das dinâmicas presentes na experiência do universo pirahã.

## A PESQUISA

O trabalho de campo foi realizado, principalmente, junto à ponte do rio Maici, cortado pela rodovia Transamazônica, BR 230, perto das comunidades desse primeiro trecho do rio até aproximadamente trezentos quilômetros a jusante, na qual habitam mais de 150 pessoas. No mês de Março de 2019 desloquei-me até à região da ponte do rio Maici. Lá permaneci, aproximadamente, dois meses junto das cerca de cinco famílias que ali moravam na praia. Acompanhei os seus ritmos diários e aproximei-me dos dilemas que, diariamente, os índios enfrentam frente a sociedade ocidental nessa região de fronteira. Dois meses mais tarde, entre Maio e Agosto do mesmo ano, naveguei a jusante do rio Maici até às comunidades que frequentam esse lado do rio. A partir daí, entraria definitivamente na terra indígena pirahã. Atualmente nessa região existem cinco aldeias conhecidas com pelos nomes de Pregão (Iboíóóíí), Pequiá (Piíkiá), Dudu (Aooitaoiaíí), Forquilha Grande (Agiopai), Pereira (Tchiígií), onde moram cerca de 30 grupos domésticos que ocupam, regra geral, dois lugares ao longo do ano. A maior parte do tempo fiquei instalado em Pequiá, a cerca de duzentos quilômetros da praia da ponte. Aí, pude presenciar e viver de perto o dia a dia dos meus anfitriões: nas pescarias, nas refeições partilhadas, nas festas, nas caçadas noturnas, nas caminhadas ou simplesmente nas conversas corriqueiras. Foi nessa altura que se deu grande parte do desenvolvimento da pesquisa, associado ao desenvolvimento do pensamento especulativo pirahã e aos questionamentos que dele derivam.

Daquilo que depreendia, a alta mobilidade e a circulação pelo território eram aspectos fundamentais do modo de vida dos meus anfitriões. Estava relacionado ao vasto conhecimento que possuem sobre os trajetos, os igarapés, os animais e a vegetação local. Sabia de antemão que a grande maioria dos Pirahã vivem segundo a sazonalidade do rio e as estações do ano. Tinham gosto especial por ocupar duas topografias distintas, decorrentes das mudanças características de cada época. Na estação seca, de vazante do rio, os Pirahã preferem ficar sobre a areia, próximos ao

rio, onde a concentração e afluência de pessoas se intensifica. Este período corresponde aos meses entre Junho e Novembro e é marcado enquanto “o momento aglutinador da vida” (GONÇALVES, 2001) dedicado maioritariamente às atividades de coleta e de pesca, ao tempo da vida comunitária, onde prevalecem a abundância, os rituais, o xamanismo e as festas. Já no início da época das chuvas, que começa nos finais do mês de Novembro, os Pirahã organizam-se para deixar a praia e aquilo que construíram sobre a areia. As unidades domésticas então movem-se para as denominadas terras altas para ocuparem o lugar entre a floresta e o rio. Constroem-se casas mais robustas, maiores, feitas de modo a resistir às fortes chuvas. Aqui predomina um estilo de vida mais autônomo, fragmentado e independente. Desta forma, tanto na ponte sobre o Maici, como nas comunidades da primeira metade do rio, pude presenciar esses dois registros de morada, de maneiras dispares de ocupar o território. Vi, num primeiro plano, como esta atitude provoca, em diferentes épocas do ano, maneiras de organização e de comportamentos específicos, derivados dessa mesma sazonalidade, que impacta em todas as cadeias da produção da vida social.

No que dizia respeito aos conjuntos residenciais, todos pareciam ser constituídos por relações pautadas pela contiguidade espacial e pelos laços de consanguinidade e afinidade. Ao que tudo indica, formam sistemas interdependentes entre si, separados por distâncias consideráveis, onde, por conseguinte, se dão os casamentos e as trocas. O casal, seria a unidade mais perceptível. “*Kagi*” é a designação para uma relação entre duas pessoas de sexo oposto; já “*magi*” designa os parentes distantes e “*ahaiigi*” os parentes próximos. A partir daqui, destas classificações, dava para perceber como os meus anfitriões engendram formas distintas de reciprocidade e consequentemente operacionalizam diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão das estruturas residenciais.

Curiosamente, os Pirahã, por serem um grupo praticamente monolíngue e endogâmico, aparentam estar a meio caminho entre os povos ditos “isolados”, tipificados pelas suas “fronteiras étnicas” e os povos ditos “multiétnicos” tipificados pela influência alargada de um vasto sistema intergrupar. A extensão do intercâmbio Pirahã com o resto das sociedades da região percorre grande parte do interflúvio do rio Maici, do rio Ipixuna e do rio Marmelos, sendo possível montar um registro que envolve para além da sociedade ocidental um conjunto alargado de povos vizinhos:

Parintintin, Apurinã, Juma, Tenharim, Paumari, entre outros, pautados por dinâmicas não só de trocas, alianças e festas, mas também por roubos, perseguições e desentendimentos. No entanto, em contraste com outros povos da região, os Pirahã permanecem avessos às várias formas de captura externa o que lhes permite manter grande parte das suas instituições intactas.

Eu acabaria por permanecer em Pequiá até ao início do mês de Agosto, época em que um evento forçado obrigou-me a deslocar-me novamente até à praia da ponte sobre o rio Maici. Abandonei nessa altura os meus interlocutores e fiquei impedido de subir o rio em direção a outras regiões. Nos últimos dias do meu trabalho de campo um outro acontecimento de grande impacto viria a redefinir toda a estrutura da pesquisa e a importância do confronto e da equívocidade na relação entre Pirahã e estrangeiros. Este acontecimento deixara-me suspenso na região por mais alguns dias, até que em meados de Agosto partiria definitivamente de volta a São Paulo. Totalizava um pouco menos de seis meses, apenas uma pequena amostra, um pequeno recorte para adentrar mais profundamente no conjunto de problemáticas que os Pirahã provocam quando olhamos de perto a sua realidade.

Cada dia que passei junto a meus anfitriões constituiu um desafio, uma necessidade de imaginação contínua, levantada com e para entendimentos mútuos através da qual a nossa pesquisa foi constantemente afetada. As variedades de descrições apresentadas, as narrativas, os cantos, os percursos em conjunto pela mata, passaram a ser abordados, não apenas como textos, mas como se fossem modalidades da própria ação, compostas por deslocamentos e por atos, ao qual não é possível se antecipar ou projetar, apenas reestruturar novos questionamentos cuja trajetória no início não era, então, evidente.

A fim de perseguir este movimento de fundo, suas necessidades e seus efeitos positivos, decidi lançar mão de um estudo de materiais variados, que vão desde os trabalhos já realizados, principalmente o de Marco António Gonçalves<sup>7</sup>, até à própria experiência em campo. Trata-se, aqui, de um esquema processual onde as trocas passam a ser pensadas e atualizadas a partir dos trajetos e dos sistemas de classificação

---

<sup>7</sup> Falamos principalmente do trabalho desenvolvido pelo autor com o grupo entre 1987 e 2001

que distinguem e diferenciam os agentes implicados nas redes socio-cósmicas. Ou seja, fazer um exercício que analise as possibilidades da mútua implicação dos temas da corporalidade, da noção de pessoa, da nomenclatura, do lugar e da paisagem enquanto elementos estruturantes das interações produzidas pelos Pirahã na conceptualização da existência. Ao mesmo tempo estabeleceria, inevitavelmente, comparações, conexões com o imenso conjunto das etnografias e debates produzidos recentemente acerca dos povos das terras baixas da Amazônia.

Acompanhar a organização da vida dos meus anfitriões, partilhar as suas falas, a suas performances, as analogias, as metáforas, e atento às articulações estabelecidas entre eles mesmos e o cosmos, permitiu a este trabalho experimental produzir um exercício de imaginação variável, em estado permanente de construção. De entender que aquilo que presenciara durante a minha estadia em campo não se configurava enquanto uma amalgama de signos, ou pistas, prontas a serem decodificadas pela mão do analista, mas antes enquanto vestígios, enquanto laços de interações relativos ao encontro entre sujeitos, entre intencionalidades que se misturam e que se guiam umas às outras.

## ENTRE CORPOS, NOMES E LUGARES

Sabemos que desde dos escritos imprescindíveis de Claude Lévi-Strauss contidos na tetralogia das “Mitológicas” publicados entre 1964 e 1971, o americanismo, até então periférico dentro dos paradigmas antropológicos, atingiu um alcance conceitual sem precedentes. Apresentado, numa primeira análise, como sendo um estudo meramente formal, dedicado à compilação e relação dos mitos nas duas américas, as “Mitológicas”, revelaram elementos que os etnólogos que começavam o seu trabalho de campo tanto na Amazônia como noutras partes do continente não demoraram a perceber. Isto é, que os materiais simbólicos e as estruturas constitutivas que as sociedades indígenas evidenciam são capazes de estabelecer um outro conjunto de categorias refratárias da antropologia tradicional, e, por isso mesmo, demandam toda uma série de novos modelos analíticos. Princípios cosmológicos inseridos dentro de conjuntos de oposições de qualidades sensíveis, economias simbólicas orientadas por princípios de alteridade, inscritas nas mais diversas relações entre os idiomas do corpo e dos seus fluxos materiais, ou a ênfase particular nas passagens entre a “natureza” e a “cultura”, entre o “contínuo” e o “discreto”<sup>8</sup>; tudo isto, tomava o lugar de mananciais teóricos com que a antropologia, até então, descrevera as sociedades de outras partes do mundo: através de sistemas generalizados da troca, de prestações e contraprestações, de grupos corporados fixos, onde linhagens, regimes de propriedade ou de herança assumiriam o foco central das descrições.

O empreendimento de Lévi-Strauss, longe de assumir uma espécie de conteúdo super-estrutural das formações dos diversos grupos indígenas das Américas, desempenhou, antes de tudo, um papel paradigmático na maneira de se pensar o universo mitológico ameríndio, a partir, justamente, das suas relações de

---

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss insiste no “Finale” de “L’homme nu” de 1971, último volume da tetralogia, que os mitos revelam os detalhes fundamentais sobre a sociedade de onde provém, e o fazem na exata medida em que revelam as operações mais fundamentais do intelecto humano.

transformação, baseadas em fragmentos dispersos que se interpenetram, do desdobramento infinito de códigos e temas conceituais que revelavam uma forma de proceder e de pensar específica.

A partir daqui a etnologia sul-americana, em particular no Brasil, no início da década de 1970 e de 1980, inicia um amplo e concentrado avanço na reflexão dos pressupostos teóricos que incidem sobre os universos indígenas. Uma parte considerável dos etnólogos desta geração, alinhados com a inspiração estruturalista, vão se dedicar, precisamente, a problematizar e a restabelecer uma continuidade entre os diferentes sistemas indígenas, o que permitiu acoplar à crítica teórica dos “modelos africanos” uma perspectiva apropriada às teorias nativas de cada região. Pesquisadores como Peter Riviere (1970), Joanna Overing (1975), Roberto Da Matta (1976) ou Manuela Carneiro da Cunha (1973) contribuíram, em larga medida, para a inscrição das questões do parentesco e da organização social no campo de investigações mais amplas das concepções ameríndias da pessoa e do cosmos<sup>9</sup>. O resultado foi a disseminação de etnografias tecnicamente modernas, que não demoraram a construir sínteses comparativas entre temas, regiões e conceitos, e a elaborar um campo de problemas comuns aos diferentes grupos.

O texto crucial, publicado no boletim do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1979, “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”, escrito por Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, é um exemplo fundamental de uma síntese temática no estudo das sociedades indígenas brasileiras. Tem por objetivo redimensionar o problema da construção da pessoa e os processos sociais a ela associados. Os autores argumentam, que as sociedades das terras baixas da América do Sul, ao contrário do que acontece em outras regiões, tem nos idiomas simbólicos do corpo: na contração de doenças, no papel dos fluidos, na atribuição dos nomes próprios, nas restrições alimentares ou na ornamentação, o ponto focal das estruturas e do funcionamento da organização social.

---

<sup>9</sup> Importante mencionar aqui o projeto conjunto dos pesquisadores de Harvard e os pesquisadores do Museu Nacional que ficou conhecido como: Harvard Central-Brazil Research Project, coordenado por David Maybury-Lewis que se dedicou a aplicar os princípios de análise estrutural a sociedades e cosmologias particulares.

O artigo começa por observar o impacto que cada região etnográfica teve na história da antropologia e por reivindicar um lugar específico na etnologia sul-americana ao propor a tese:

*“Que a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmológica destas sociedades.”* (SEEEGER, Da MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.3)

A construção da pessoa e da corporalidade, seria, portanto, o ponto de inflexão teórica característico destas sociedades, que tomava o lugar das linhagens e da aliança, passando a inscrever-se na centralidade dos pressupostos sociocosmológicos. Com isso, recusava-se por completo tomar os universos indígenas como simples cenário de manifestação de categorias genéricas de outros modelos de análise, dentro de estruturas alógenas e demasiado abrangentes.

Em seguida Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro procuram situar o tema dos estudos sobre a noção de pessoa a partir de duas vertentes distintas nas suas contribuições para a história da disciplina da antropologia. Por um lado, a tradição iniciada por Marcel Mauss e mais tarde retomada por Luis Dumont e Clifford Greetz que *“considera as noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas -; enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis.”* (SEEEGER, Da MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.5). Uma hipótese sustentada por um olhar relativista que vê a pessoa enquanto um constructo de *“formas elementares da individualidade”* (MAUSS, 1938)<sup>10</sup>. Por outro lado, a tradição da

---

<sup>10</sup> Marcel Mauss vai inaugurar o início do debate sobre a noção de pessoa num texto, um tanto enigmático, de 1938: *“Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de Eu”*, onde pretende averiguar e, em certa medida, aplicar a hipótese druckheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade.

antropologia social britânica através de Radcliffe-Brown supunha uma divisão, categórica, entre o “indivíduo” e a “pessoa” assente sobre uma base de diferenciação entre os aspectos biológico e social da existência humana. O primeiro aspeto corresponde ao indivíduo, ser biológico e intelectual, e o segundo corresponderia à pessoa dentro das redes de relações sociais concretas, ao ser social<sup>11</sup> .

Neste sentido, os autores vão se afastar, progressivamente, das tradições focadas em imagens conceituais de “indivíduo”, “sociedade” ou “cultura” legadas pelo funcionalismo britânico ou pelo culturalismo americano, para se abrirem a uma análise mais fina das premissas socioculturais nativas onde a noção de pessoa não é, absolutamente, um elemento da invariante sociológica, mas “construções culturalmente variáveis” (SEEGER, Da MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Apresentam, então, diversos exemplos de debates produzidos por antropólogos americanistas, onde a necessidade em se construir modelos próprios às sociedades sul americanas trona-se evidente, seja para descobrir uma linguagem mais apropriada para exprimir os fenómenos “contestados” de uma forma não determinista, seja para afastar a ilusão de que o material sul americano enfatiza traços de sociedades “fluidas”, “flexíveis” e sujeitas à “manipulação individual”. Ao examinar algumas das etnografias da altura, em diferentes regiões do Brasil, do Xingu ao Rio Negro, tais como a de Roberto Da Matta sobre os Apinayé (1976), de Anthony Seeger sobre os Suyá (1974) ou a de Reichel-Dolmatoff sobre os Tukano (1968), os autores constataam um novo lugar de destaque indicado pelas ideologias nativas em volta da corporalidade:

*“Tudo neste trabalho conduz à sugestão de elaborar a noção de corporalidade não só como uma categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico que provavelmente nos permitirá interpretar certos papeis*

---

<sup>11</sup> O modelo proposto por Radcliffe-Brown e mais tarde pelos funcionalistas britânicos diz respeito a uma teoria social em sentido amplo e a qualquer sociedade humana empírica numa ordem abstrata. Abandonava, por isso, segundo os autores, as “noções” nativas de pessoa e sociedade, acabando por projetar, sobre os diferentes grupos, as concepções ocidentais, preconcebendo que “*uma unidade mínima do sistema corresponderia invariavelmente a uma entidade individual*” (Goldman, 1995)

*sociais como o de chefe, bruxo, cantador ou xamã.*” (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.14)

A ideia deste instrumento de análise centrado no corpo faz parte do argumento apoiado no princípio de que as concepções de “nome, de substância, de alma e de sangue” se sobrepõem aos planos das entidades políticas e jurídicas bem como às linguagens entre direitos e deveres. Ao mesmo tempo, uma continuidade entre o plano do corpo físico e o plano da organização social, indicava, de maneira mais consistente, todo o complexo de restrições / prescrições relacionadas tanto à vida sexual, à predação e aos hábitos alimentares, e que tornava explícito um eixo geral da classificação e organização da vida. Para Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro a decodificação nativa do corpo assume a forma da inovação daquilo que seria a criatividade das concepções que os povos nativos das terras baixas fazem sobre si próprios, nos seus valores e expectativas, fundamentalmente, no significado que elas mesmo dão a outras entidades e eventos<sup>12</sup>.

O artigo de 1979 anteciparia, por isso, grande parte dos trabalhos investigativos no território sul-americano das décadas seguintes influenciando as futuras contribuições aos modelos analíticos dos diversos regimes de diferenciação e transformação presentes nessas regiões. Vale notar, que o artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro também faz uma menção particular ao caso da nomeação<sup>13</sup> presentes em alguns grupos, como por exemplo os Jê ou os Tukano, enquanto um processo relevante para a apreensão da pessoa ameríndia. No entanto, esta possibilidade estava ainda subsumida no idioma geral da corporalidade.

---

<sup>12</sup> “...lembramos novamente a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da praxis social concreta e única via não-etnocêntrica de inteligibilidade desta praxis. Uma localização na noção de pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como “parentesco”, “economia”, “religião”.” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979, p.16)

<sup>13</sup> “Mais importante do que o grupo, como unidade simbólica, aqui é a pessoa; mais importante que o acesso à terra ou às pastagens, é aqui a relação com o corpo e com os nomes.” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979, p.14)

O que importa, de facto, é que muitas pesquisas posteriores feitas, principalmente, no contexto amazônico, se dedicaram, de uma forma ou de outra, a questões derivadas dos temas da corporalidade, de tal maneira que o corpo acabou, em parte, por substituir a sociedade como principal elemento analítico da disciplina. Isto desembocou em tentativas cada vez mais sistemáticas de compreensão das denominadas “inter-relações” entre as várias dimensões das cosmologias nativas, principalmente nos processos da chamada “economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993) que tanto englobaram o “perspetivismo ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOZE-LIMA, 1996, VILAÇA 1998) como o “animismo” (DESCOLA, 1986,1994). Conforme revela uma leitura atenta de várias etnografias subsequentes, o corpo tomado enquanto um objeto teoricamente distinto, tornou-se capaz de provocar mudanças na amplitude crítica da disciplina e nas suas agendas de pesquisas. De um lado indica uma virada fundamental no eixo do pensamento sobre e com os coletivos indígenas da América do Sul, possibilitando o aparecimento de novos conceitos e de novas categorias analíticas que promovem a redefinição dos problemas-chave a serem tratados por meio dos trabalhos de campo. De outro organiza e mapeia o fluxo de sistemas de relações, logo de transformações, no interior desses mesmos coletivos.

Nossa hipótese inicial requer que nos situemos, desde logo, no seio deste conjunto alargado de debates derivados dos temas da corporalidade, suficientemente próximos para encarar os seus desdobramentos em cadeias conectivas que contribuem para a definição particular dos regimes de relações presentes na sociocosmologia pirahã. Pouco a pouco procuramos verificar os seus efeitos e impactos dentro dos dilemas da afinidade e dos mecanismos de produção da alteridade, utilizando, para isso, o alcance de alguns dos conjuntos de pressupostos tomados do estudo das sociedades indígenas, sempre com a condição de colocar em diálogo a multiplicidade de práticas e narrativas a partir dos quais essas sociedades se pensam a si mesmas.

Ao rever os trabalhos escritos, principalmente por Marco António Gonçalves (1990, 1993, 1995, 2001), apercebemo-nos de uma certa evidência que coloca os Pirahã no conjunto dos coletivos indígenas a partir da qual a noção de mundo pode ser pensada em níveis diferentes de complexidade, tendo como ponto de partida os regimes de cuidado com a intersubjetividade que se caracterizam por meio de uma

relacionalidade transespecífica em torno dos dilemas da diferença e da aliança. Neste sentido, a categoria de corpo parece expandir o seu escopo analítico para poder alcançar determinadas particularidades e discursos acerca das dinâmicas da interação presentes neste universo. Já na sua dissertação de mestrado, Marco António Gonçalves (1993) chamava a atenção para as dinâmicas da nominação entre os Pirahã e a sua centralidade tanto para a compreensão da construção da pessoa ao longo das diferentes fases da vida, como para o domínio das interações com o cosmos: “*A lógica dos nomes pessoais parece ser uma chave para se articular um sentido, uma amarração possível das ideias sociais e cosmológicas. Falando dos seus nomes, sobre a nominação, os pirahã anunciam um discurso sobre a sociabilidade, o ritual, a morte o canibalismo, a guerra, o físico e o metafísico, o corporal incorporal, o interior e o exterior, o humano e o não humano.*” (GONÇALVES, 1993, p.9). Ao longo de todo o seu trabalho há um cuidado em estabelecer uma continuidade gradativa entre os seres e o cosmos a partir da sua forma corporal da qual deriva uma forma de nominação: do *ibiisi* (corpo) ao *kaoaiboge / toipe* (corpos / espíritos) passando pelos *abaisi* (corpos duplicados imperfeitos)<sup>14</sup>. Para além disso, Gonçalves atenta também para uma série de referências a outras esferas temáticas que compõem arcabouço teórico-narrativo do pensamento pirahã. A reflexão sobre os códigos intrínsecos desencadeados pela replicação infinita dos diferentes tipos de seres nos mais diversos patamares celestes e terrestres, bem como dos ciclos de vida da pessoa e da escatologia dão um exemplo de como a dimensão do corpo tal qual a formulação de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979): “*como um instrumento de atividade, que articula significações sociais e cosmológicas*” pode ser extrapolada e encontrar implicações profundas noutras categorias.

---

<sup>14</sup> Marco António Gonçalves faz referência ainda à capacidade que os nomes têm de estabelecer relações entre as diferentes entidades e os seus corpos na direção exterior / interior: “*Os nomes vêm do exterior, produzem uma interferência no interior. Parecem necessitar, assim, de elementos que estão situados na exterioridade sociológica como contrapartida à exterioridade cosmológica. Assim, o afim (o conjugue) e o inimigo entram como possibilidade efetiva da nominação. Ambos vêm de fora do sistema e ao nomear os corpos ensejam entre o exterior e o interior da sociedade. A construção da nominação por meio dos abaisi, o afim e o inimigo é uma maneira de articular exterioridade e interioridade.*” (Gonçalves, 1993, p.142)

A partir daqui o nosso trabalho procura compreender tais implicações. Trata de expandir a esfera da corporalidade, do corpo, às categorias do nome e do lugar. De abrir por isso o raio de discussões a outros referenciais capazes de considerar estas categorias como um ponto de convergência, ainda insuficientemente explorado. Se é verdade que a intenção, num momento inicial, era de avaliar a centralidade do idioma do corpo enquanto um dispositivo fundamental para a compreensão dos enunciados que os povos nos mundos ameríndios fazem sobre si, é também verdade que, numa abordagem mais detalhada, a sua construção depende intimamente de outros dilemas, ao que tudo indica, derivados da nomação e da interação com os lugares. Neste sentido, o caso pirahã adquire um carácter particularmente estratégico no tratamento destas questões. Não apenas por oferecer um suporte para reavaliar e reaproximar algumas das abordagens recentes na etnografia das terras baixas, mas também por ser especialmente interessante para evidenciar essa certa co-dependência nos dispositivos que mobilizam tanto o corpo, como o lugar ou o nome, que ainda aguardam a devida atenção pela disciplina.

Ao longo de toda a pesquisa e todo o trabalho de campo, são vários os momentos em que estas formulações parecem ficar subentendidas, em suspenso. Os acontecimentos do dia a dia, seja nos diferentes confrontos com a sociedade ocidental, seja na construção dos problemas internos, parecem evidenciar uma série de elementos onde as classes de seres, de corpos, de nomes e de lugares, ocupam um lugar de destaque. Funcionam enquanto expressões centrais da dimensão da existência que associa a vida prática com os recursos discursivos que operacionalizam as significações cosmológicas. É sabido que durante o percurso da vida, entre os Pirahã, o corpo assinala a matéria prima constituída de uma pessoa, seu “involucro de sangue”, que ao sofrer uma interferência de eventos externos, acidentes, o transformam. Dessa transformação é gerado uma série de produtos ou duplos possíveis desse corpo, seres sobre e infra-humanos que permitem que o vivente se equacione com os outros substratos do cosmos. Os nomes estabelecem os vínculos, as conexões, entre a forma corporal e a replicação dos demais tipos de seres, habitantes dos patamares celestes e terrestres, responsáveis pela diferenciação que prolifera ao longo de toda a cadeia sociocósmica. Os lugares tornam-se visíveis a partir desses registros simultâneos, de prestações e contraprestações, entre viventes e duplos, que ativam os percursos, os

trajetos, delimitam os territórios e marcam a ressonância dos ciclos sociais, biológicos e geológicos. Assim, podemos pressupor todo um modo de conhecimento e de vida singular, dotado de estilos, reportórios, regras e formas de interação específicas que contrastam com temas, com categorias, que se desenham a partir da necessidade permanente de conviver com a diferença. A sócio-cosmologia Pirahã parece ser caracterizada por essa composição: de unidades diferenciais correspondentes a grupos de seres diversos (humanos, sobre-humanos, infra-humanos, animais, plantas, etc.) que se definem não só pelos seus idiomas corporais, mas principalmente pelos modos de nominação e pelo diálogo constante com a territorialidade. Corpos geram nomes que geram lugares e vice-versa.

Esta brevíssima descrição acerca da interação entre estas noções e do que elas implicam corresponde a processos que serão consequentemente alvo de análise e apenas arranham a superfície de como podem ser concebidas as dinâmicas que arregimentam as relações no universo pirahã.

Na nossa pesquisa, as palavras corpo lugar e nome não querem classificar esferas unitárias separadas umas das outras dentro da função cognitiva global, são antes momentos co-dependentes e transsubstanciais encadeados no quadro da ação no qual as agências se sobrepõem, ao mesmo tempo que configuram o fluxo das transformações. Isto é, são noções que fazem parte de um movimento de trocas sensíveis entre si que acopla os estados do corpo aos estados do lugar e do nome, constituídos um com respeito ao outro, um implicando o outro, num universo plural onde a relação prevalece sobre a substância.

Quando falamos de corpo falamos de um microcosmos implicado de socialidades, deslocamentos, trajetos e posições de que depende a performance de relações, de dentro e de fora, para a sua visibilidade. Refere-se ao elemento chave que grande parte da tradição teórica acerca da etnografia das terras baixas da América do Sul tem vindo a debater nos últimos anos. Um estatuto da pessoa que configura uma determinada condição dos aspetos biológicos e afetivos, da percepção e da acção, onde as diferentes dimensões da existência se encontram em processos de mutualidade participativa que afetam diretamente a maneira de presentificar o mundo. Uma ideia que segue, em certa medida, os exemplos dados por Aparecida Vilaça (1998) a respeito

dos Wari, ou Anne-Christine Taylor (2012) acerca dos processos de “transmissão” entre os seres no mundo Achuar: *“Se o “Eu” enquanto pessoa é um estado, ele é também, por natureza, um estado altamente instável, na medida em que a paisagem interior da pessoa é moldada pelo entendimento que ela tem da percepção que os outros têm dela mesma. A integridade da sensação que se tem de si mesmo é vulnerável em dois aspectos. Primeiramente, ela está exposta à morte de outros, ao estilhaçamento daquele espelho do qual depende.”*(Taylor, 2012, p.219) ou no caso Wari: *“Para eles o corpo (kwere - sempre seguido de sufixo indicador de posse) é o lugar da personalidade, é o que define a pessoa, animal, planta ou coisa. Tudo o que existe tem um corpo, que é o que lhe dá características próprias.”* (Vilaça, 1998, p.13). Desta forma, o corpo constitui, portanto, uma espécie de estado focal de uma pluralidade de afetos sensíveis compartilhados com o mundo que produz e pelo qual é produzido.

Quando falamos de lugar falamos de uma profusão de paisagens, territórios e espacialidades que envolvem o movimento de todos os elementos presentes no cosmos. Mais do que um simples substrato sobre a qual se vai imprimir as diferentes atividades de cada ser existente, ou uma superfície contínua feita por uma rede topológica ordenada por pontos de características físicas distintas, o lugar é uma malha de tramas justapostas de diferentes experiências de seres vivos que percebem, atuam, pensam, apreendem e conhecem através de seu envolvimento interativo. Marcela Coelho de Souza (2016) desenvolve uma reflexão, a partir da sua etnografia no Alto-Xingu com os Kisêdjê, que evidencia o tratamento dado a essa categoria no contexto das terras baixas: *“O ponto de partida foi a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. Pois toda a análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parece-nos deixar como resíduo o seu carácter, ou talvez efeito, constituinte: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos dos sujeitos como coisas que transitam entre um evento e um agente – ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos “harmônica”, de uma pluralidade de agentes.”* (M.

Coelho de Souza, 2016, p. 116). Neste sentido o lugar torna-se numa noção que adquire a consistência das interações da multiplicidade de seres, intensidades e intencionalidades que habitam nas teias de relações, para além da sua camada externa, para além do pano de fundo tridimensional.

Quando falamos de nome falamos de um instrumento que operacionaliza a distinção entre os agentes que constituem os meios da ação, garantindo a obtenção das capacidades vitais ao largo da produção dos afetos e das alianças. Falamos da fabricação da diferença atribuída a cada ente numa posição específica de pertencimento e por sua vez num destino póstumo. No jogo de comparações, “endonímicas” e “exonímicas”, a respeito dos sistemas onomásticos presentes na América do Sul Eduardo Viveiros de Castro (1986) escreve: *“Haveria que construir um sistema de transformações entre as onomásticas (e teorias conexas sobre alma) sul-americanas, de modo a se perceberem suas implicações metafísicas e seu valor estratégico para a apreensão das diferentes “topologias sociais” envolvidas, o modo como articulam as relações entre Interior e Exterior do socius, como se inscrevem na temporalidade, o que intentam.”* (E. Viveiros de Castro, 1986, p.384). O nome constitui uma pessoa na medida em que constitui uma relação. É parte do manejo de forças ou da convivência com um fluxo cuja proveniência tanto pode ser interior como exterior e que define uma existência num determinado lugar no cosmos. Assim, o nome seria, finalmente, mais do que um gesto indicativo que diferencia as pessoas que compõem uma sociedade, seria uma forma de construção de relações que entrelaça conjuntos de significado das várias dimensões da existência.

Assim, a proposta de analisar a mútua implicação dos corpos, dos nomes e dos lugares tornar-se-ia, portanto, num objeto privilegiado para a compreensão do registro da produção da vida conjunta entre as diferentes entidades que povoam o cosmos pirahã. Trata-se de reconhecer tudo aquilo que já foi desenvolvido, individualmente, em relação a estes temas dentro de outros contextos das terras baixas<sup>15</sup> e abrir uma possibilidade de repensar a sua complementaridade. De destacar as vias de acesso

---

<sup>15</sup> Como já foi citado em cima, existe uma grande variedade de trabalhos que desenvolvem as questões em onomástica ameríndia em diferentes regiões (Viveiros de Castro, 1986; Gonçalves, 1991; Pissolato 2007; Andrello, 2016) ou sobre a constituição dos lugares (ver por exemplo: Coelho de Sousa, 2013, 2014, 2016; Bonilla, 2006 ou Soares-Pinto, 2014, 2017)

privilegiado presentes nas narrativas e nas interpelações que o caso pirahã nos fornece e imaginar de que forma o corpo, o nome e o lugar compatibilizam o caráter heterogêneo das realidades ameríndias.

No decorrer do convívio diário com os Pirahã, as encruzilhadas conduziriam-nos, de forma lenta, à exploração das implicações destes temas. Desde da chegada até à saída de campo, o nosso olhar encaminharia as suas reflexões para as diferentes condições possibilidades de conexão entre eles. Durante as várias etapas, são muitas as linhas movediças, presentes, principalmente, em situações e acontecimentos concretos. No entanto, a sua maioria, parece apontar para uma necessidade de se pensar a imbricação constante dos corpos, dos nomes e dos lugares. De como essas categorias se articulam, quase de forma unívoca, aos distintos modos da ação e da transformação. Tudo para conseguir visualizar um instrumento teórico que permita compreender, ainda que parcialmente, os conhecimentos e a produção da vida que circula no mundo pirahã: das histórias vividas por eles e experimentadas junto em nossa convivência, das suas observações, na forma como as relações operam, nas falas xamânicas, na cadeia trófica ou na escatologia.

É na medida do nosso envolvimento que surgem, vagarosamente, esses esquemas condutores. Como funções de onda que se expandem e replicam sequências ordenadas multidimensionais em constante atualização. Cada momento não é senão uma reativação de novos eixos, condensados e organizados em novos planos que direcionam o entendimento a situações práticas ainda mais remotas sem propriamente um ponto de partida nem tampouco um local de chegada. Através da planície da floresta ou do zigzaguear do rio aprendemos a esperar a incerteza com que estes filamentos se estruturam, as lacunas se preenchem, as conexões se estabelecem tal possibilidade de justapor as nossas descrições e reflexões com a matéria vivida, concedida em expansão a um outro ritmo da existência.

A presente pesquisa não é mais que um roteiro de encontros. Um roteiro dessa “imersão inquieta”, como assinalado por Marilyn Strathern (1999), que muito se assemelha à abertura de uma caixa de pandora, repleta de entidades, de monstruosidades, de outras moradas, subterrâneas ou celestes, manifestamente incertas, disparadas pelo fluxo enérgico do convite à transposição, no sentido

derradeiro da palavra. É um exercício multifacetado de arriscar uma entrada no turbilhão sócio-biodiverso de uma determinada capacidade para apresentar o mundo, por natureza, aberto e inconcluso. Desse modo a estrutura deste roteiro de encontros procura tornar evidente esses entrecruzamentos, experimentados em meio do convívio junto aos Pirahã: seja no que se refere aos episódios quotidianos, seja na reflexão sobre a variedade de pontos de vista da multidão de acontecimentos e agenciamentos que povoam esses lugares.

## SINOPSE

A estrutura desta dissertação segue de perto o caminho percorrido junto aos meus anfitriões. Acompanha, por isso, a marcha demorada dos episódios diários e das situações inusitadas. Antes de um percurso linear, a tentativa foi a de percorrer as diferentes partes, de forma progressiva até a uma proposta de entendimento da socialidade e da cosmologia pirahã. Acredito, que no folhear destes distintos circuitos, conseguir colher os elementos que permitam, ainda que apenas em parte, elucidar o conjunto de problemas postos em tela. Neste sentido, a dissertação está estruturada em cinco partes conectadas entre si:

A primeira parte corresponde ao momento antes da partida, ao percurso bibliográfico e histórico dos Pirahã, permeada pelos contatos e pelas várias abordagens rememoradas por diferentes autores. Começa com uma discussão acerca dos elementos que compõem a sua história, desde desses primeiros encontros com os colonos portugueses, no confronto com a ordem da civilização ocidental durante do período da antiga nação Mura e da ocupação do rio Madeira. Passa depois para a origem do etnónimo Pirahã e para os primeiros contactos dos finais do sec. XIX, até à etnografia realizada por Marco António Gonçalves nas décadas de 1980 e 1990. O objetivo seria

o de apresentar o universo Pirahã pelo olhar daqueles que os descreveram ao longo da história.

A segunda parte, dedica-se à chegada e permanência em campo. Aqui é abordada a amplitude do contraste existente entre Pirahã e estrangeiros. Fala-se dos encontros, das trocas estabelecidas entre alteridades distintas, sempre permeadas por dinâmicas que dialogam dentro de um contexto de multiplicidade étnica regional. Para isso, destaca-se, tanto as narrativas das populações locais, seja na cidade, seja na Transamazônica, quanto, e mais detalhadamente, as narrativas dos próprios Pirahã, enquanto via de acesso privilegiado para compreender as categorias de alteridade em jogo. Além disso, procura-se descrever a vida junto aos Pirahã, os momentos diários e as reflexões que eles provocam, ao mesmo tempo que se ensaia uma apresentação geral da sua sociedade.

A terceira parte nasce de um momento específico do trabalho de campo, referente ao conjunto de conflitos e alianças desenvolvidos na convivência dos Pirahã com o seu entorno de vizinhança, principalmente na ponte sobre o rio Maici, na estrada da Transamazônica. Parte da necessidade de interpelar a situação vivida pelo fechamento da ponte por parte dos Pirahã, e de compreender as suas dimensões possíveis contidas nos vários campos relacionais, equacionados tanto pelos Pirahã como pelos estrangeiros e agentes locais. O objectivo, é propor uma reflexão ao mesmo tempo crítica e criativa, acerca das dinâmicas envolvidas nesse episódio, marcado pelo culminar de um processo de reivindicação por parte dos Pirahã nas disputas locais, segundo a qual, os diferentes grupos se imaginam e contra-imaginam uns aos outros.

A quarta parte, segue o movimento desencadeado pelo fechamento da ponte e vai ao encontro dos postulados pirahã sobre tal acontecimento. Aproxima-se de outros momentos do trabalho de campo que possam fornecer um conjunto de instrumentos possíveis para visualizar o que estaria em causa naquilo que poderíamos chamar de “confronto ontológico”. Recuamos até aos primeiros contactos estabelecidos junto a meus anfitriões, ao episódio concreto da aprendizagem da língua Pirahã. Um momento chave para imaginarmos a forma como os Pirahã pensam a sua própria língua e alguns dos seus conceitos particulares e que nos vão servir de elo interpretativo para

problematizar parte dos dilemas que estariam em interação na situação do fechamento da ponte. A partir do episódio concreto de um dos diálogos com um interlocutor, vamo-nos aproximar aos principais debates na etnografia das terras baixas para entender as formas de relação intrínseca à compreensão das categorias do corpo e da oralidade. Fundamentalmente, procuramos produzir um debate que sirva para situar as inquietações dos meus interlocutores frente a sociedade ocidental.

Finalmente, na quinta parte, seguindo o fluxo das partes anteriores, o objetivo é testar os modos como as diferentes categorias do universo pirahã: *ibiisi*, *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe* se refletem nos diversos níveis da sua sociocosmologia: na constituição da pessoa, no modo como ela se configura, na transmissão de conhecimentos, no xamanismo, na vida ritual, nas diferentes formas de alianças e de trocas, tudo ligado a dinâmicas de afastamento e proximidade e à determinação de uma posicionalidade no mundo. Daqui depreendemos que as categorias de corpo, de nome e de lugar, estabelecem uma relação intrínseca. Reverberam na actual classificação existente entre os vários tipos de seres e as ações por eles perpetradas nas redes de relações. A fim de mapear o referencial de enunciados, de procedimentos e estabelecer uma complementaridade mútua entre corpo o nome e o lugar procuramos salientar os elos de ligação e a inseparabilidade entre estes temas. Para isso recorreremos a outras situações vividas durante o campo, nomeadamente ao o material recolhido referente à produção de estruturas cosmográficas transportas para o papel, para nos aproximamos de um modo de conhecimento envolvido nessa complementaridade entre o verbal e o visual. No estudo da interface com estas imagens procura-se articular elementos da cosmologia, das noções de pessoa e do pensamento xamanístico pirahã.

Voltemos então ao texto inicial em epigrafe. Perante a “volúpia da insignificância da significação” a nossa atividade distancia-se das simples explicações, justificações, generalizações, contextualizações ou interpretações para passar a ser uma ferramenta de “comparação de comparações” (Marilyn Strathern, 1999) sempre implicada, ou melhor indissolúvel na costura permanente do sensível e do inteligível. Dizer “a natureza para nova proposta da cultura” trata-se menos da critica de uma determinada característica disciplinar presumida numa unidade da natureza para uma

pluralidade de culturas que da recusa de toda a representação projetada aos referenciais identitários ou das suas propriedades na dependência de uma ordem que as precede.

Por isso, o nosso esforço vai na direção de pelo menos tentar orquestrar um apontamento, sempre parcial, mas interessado, da articulação entre as distintas redes da causalidade, das modalidades da ação que lançam os participantes às transformações recíprocas entre linguagem e referente, na condição de positividade relacional de “comunicar por diferenças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) provocada pelos movimentos de contágio estabelecido no entre-mundos tanto dos índios das terras baixas, dos Pirahã, como do nosso.

## PARTE I

*“Aquilo mesmo que busco  
Como saída, me interrompe  
Num tempo de esquecimento  
Em suspenso  
Suspense. Ânsia edificada no ar  
Não tenho a oferecer ao outro  
A não ser uma vida concluída.  
A terminar.  
Um exílio forçado,  
Não-voluntário.  
Um susto, muitos riscos  
Uma eterna ascensão  
Um lugar não tombado  
Nenhum traço de união  
Só uma obra de arte  
O espaço que ocupo  
Completo, não despojado  
Dos meus receios e temores  
Dos meus ódios e amores  
Do olhar dessemelhante  
De qualquer ângulo em que estás.”*  
Beatriz Nascimento<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Poema “Espera”, de Beatriz Nascimento, de 1990, extraído de “Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios”, organização de Alex Ratts e Bethânia Gomes.

## ANTES DA PARTIDA

No meio da floresta, após as breves chuvas tropicais da manhã, logo antes de voltar a ouvir os despachos que anunciam o início das caçadas, existe um momento que se segue ao entusiasmo e ao fascínio de estar perante um universo particular, um sentimento de melancolia que faz estremecer os rios e as árvores. Uma sensação de impotência, à maneira de Levi Strauss<sup>17</sup>, estabelecida pelos limites efetivos do nosso etnocentrismo – um momento em que as fronteiras parecem impor uma divisão tal entre a consciência das nossas experiências, dos nossos encontros e a substância dessas mesmas experiências e encontros. O que está em jogo é nosso logocentrismo, ou seja, a cadeia de significações que conduz o nosso olhar e que garante a esquematização da variedade dos elementos apresentados. Faz-nos herdeiros de ruínas prolongadas e, nesse sentido, apercebemo-nos que temos em mãos um quebra-cabeça complicado e complexo para discernir a filigrana de um desenho, de tal maneira fino, a ponto de obrigar toda a imaginação a arrastar-se para regiões estranhas e inexploradas.

Tudo começa antes mesmo da partida, antes da incursão etnográfica de fundo no interior da floresta Amazônica, no meio de lugares em tudo diferente ao conforto de casa e das cidades. Lugares repletos de paisagens estranhas, de acontecimentos imprevistos e pormenores sutis, minunciosamente significantes para o resultado final da investigação.

---

<sup>17</sup> Aqui nos referimos ao mal-estar na antropologia descrito por Levi Strauss (2008, p.10) em vários dos seus trabalhos. Escreve em “Raça e História”, a propósito do etnocentrismo: “*E, no entanto, parece que a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenómeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo; nestas matérias, o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou em encontrar o meio de a ela se resignar.*”

O trabalho etnográfico começa ainda antes. Nas primeiras divagações em volta da documentação bibliográfica, na série de registros produzidos por historiadores, viajantes e pesquisadores que me precederam. Em todas aquelas publicações: teses, artigos, diários, folhetos, notícias, documentários e filmes que, direta ou indiretamente, envolveriam o denominado “povo Pirahã”.

Era comum, já durante a minha estadia em campo, ouvir, por parte de meus interlocutores, histórias e relatos sobre outros pesquisadores, missionários e aventureiros. Narrações, que do ponto vista dos próprios Pirahã eram quase sempre instigantes. Possibilitavam olhar para o modo como o envolvimento global de pessoas pertencentes a universos conceituais, ontologicamente distintos, adquire disposições e sensibilidades imprevisíveis no decorrer de situações sociais concretas, a partir da simples partilha do cotidiano. Nesses instantes, sentia que a imagem desses outros “estrangeiros”, que viveram e privaram de perto com aquele povo, se sobrepunha, de alguma forma, à minha própria imagem. Sem sombra de dúvida que todos esses trabalhos produzidos noutros contextos e noutras alturas serviram, inumeráveis vezes, de guia nos variados percursos e interações que permearam as minhas próprias experiências com os Pirahã.

Ao folhear os antigos relatos e os argumentos teóricos produzidos pelos exploradores e etnógrafos do sec. XIX e XX acerca dos povos amazônicos apercebemo-nos que, muitas vezes, estes grupos foram caracterizados, erroneamente, por meio dos seus marcadores sociais quase sempre variáveis e repletos de sistemas inconstantes de reciprocidade. As dinâmicas de ocupação territorial, na maior parte dos casos, apareciam descritas com base em morfologias espaciais de difícil – ou impossível – compreensão e a ausência de uma centralização política global dificultava um entendimento mais profundo sobre os sistemas de organização social e económica. Tais interpretações, sob certo ponto de vista, geralmente conduziam a uma correlação direta entre a estrutura social desses grupos e a mobilidade territorial, apreendida, sobretudo, no contraste entre o sedentarismo, a fixação dos grupos, e o desenvolvimento “civilizatório”. Um tipo de ecocentrismo baseado numa estratégia de vida associada a uma necessidade de deslocamentos sazonais constantes, devido à escassez de alimentos, “características do paleolítico” (HILL; HAWKES, 1983).

A história das teorias referentes às terras baixas sul-americanas, muitas vezes, classificou os povos da região como “sobreviventes” de universos puramente “naturais”, onde a adaptação dos grupos aos fatores limitantes do ambiente seria a base para a compreensão da sua organização social. De acordo com Eduardo Neves (1999) e Ana Roosevelt (1992), essa perspectiva deve-se à influência da ecologia cultural norte-americana e do determinismo ecológico que colocava a Amazônia em um contexto periférico da história pré-colonial das duas Américas. No entanto, nos últimos 50 anos, essa tradição vem sendo criticada em favor de modelos mais integrados que compreendem a natureza como parte da complexidade social, já que ela é parcialmente, nessas paragens, produto da ação humana – e não uma variável totalmente independente.

As evidências recentes (MORAN, 1993; MAYER, 1990; BALÉE, 1994) demonstram que as formações sociais amazônicas, pretéritas e contemporâneas, possuem uma matriz implicada em uma vasta rede de circulação de pessoas e bens em áreas multiétnicas extensas que exercem grande influência na biodiversidade, resultante de formas específicas de manejo do território. Certamente, a contribuição inestimável da revolução copernicana proposta por Pierre Clastres (1963, 1969) fiel a um princípio político-epistemológico de autodeterminação sociopolítica das sociedades indígenas previa muitos destes aspectos. A partir de uma posição contrária à ecologia cultural de Julian Steward, editor do indispensável *Handbbook of South American Indians*, Clastres recusa a doutrina evolucionista baseada em práticas locais de subsistência (agricultura itinerante, caça e coleta) enquanto resposta adaptativa a um ambiente natural hostil e propõe uma inversão no foco da análise baseado num olhar mais atento para as dinâmicas de residência, para as trocas cerimoniais e para a dinâmica política para lá da exogamia local<sup>18</sup>. Além disso, é preciso reconhecer que sob uma perspectiva crítica, as sociedades indígenas, direta ou indiretamente, sempre foram objeto de observação e de estudo no âmbito de situações coloniais concretas, cujas profundas consequências constituem, ao longo dos anos, importantes focos de

---

<sup>18</sup> Ainda hoje as coordenadas levantadas pelos estudos de Perre Clastres influenciam grande parte das pesquisas contemporâneas desenvolvidas na região das terras baixas da América do Sul fundamentalmente naquilo que corresponde à análise etnográfica detalhada dos sistemas indígenas de codificação das identidades coletivas e das relações de alteridade bem como na determinante recusa de reduzir a sociedade indígena à escala da comunidade local autocentrada.

análise. Em momentos diferentes da história, os dispositivos de controle e vigilância das “sociedades ocidentais” durante o acelerado processo de expansão territorial afetaram – e afetam – de forma integrada a vida de todos os grupos indígenas.

Ao reler atentamente toda a série de documentos e registros torna-se evidente que a história do povo Pirahã encontra-se inserida, precisamente, neste contexto de debates mais amplo, no interior de um vasto sistema regional impactado pelas ações de diferentes agentes, em diferentes períodos. Ao longo dos anos, são vários os indicadores que avaliam os impactos gerados na relação dos Pirahã não só com outros grupos vizinhos e com seu território habitado, mas também, com as diversas frentes de colonização e os seus efeitos desastrosos. Neste sentido, torna-se praticamente imprescindível verificar as estratégias particulares utilizadas, tanto pelos Pirahã como pelos seus interlocutores, e reavaliar as interpretações acerca das consequências desses contatos, embutidos simultaneamente em ações de territorialização (do processo colonial), políticas (estratégias de resistência) e simbólicas (formas da alteridade). Sínteses que me parecem, a um só tempo, disjuntivas e conjuntivas<sup>19</sup> que nos dá acesso

---

<sup>19</sup> Disjuntivas para os Pirahã e conjuntivas para as frentes de colonização. As ideias de síntese disjuntiva e conjuntiva foram amplamente trabalhadas por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972, 1980) e, posteriormente, por Eduardo Viveiros de Castro, em um importante artigo de 2007 sobre as suas implicações na teoria do parentesco. Não nos cabe aqui tratar estas terminologias com o cuidado necessário, apenas apresentar um brevíssimo resumo da sua origem, recorrendo a citações dos autores. Sumariamente, a questão do uso das sínteses é o que percorre toda a crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise tradicional. As sínteses conectiva, disjuntiva e conjuntiva determinam critérios imanentes do denominado “inconsciente maquínico” que, ao contrário das operações psicanalíticas tradicionais, apresentam o inconsciente enquanto um campo imaneente correlato à crítica da imagem tradicional do pensamento. A síntese conectiva “é a síntese de registro, primeiramente que põe, sobre a sua superfície de inscrição nas condições de Édipo, um eu determinável ou diferenciável em relação às imagens parentais que servem de coordenadas (mãe, pai).” (DELEUZE; GUATTARI, 2001, p. 98). A síntese disjuntiva: “Uma disjunção que permanece disjuntiva, e que afirma, todavia, os termos disjuntos, que os afirma através de toda a sua distância, sem limitar um pelo outro nem excluir um do outro, talvez seja o maior paradoxo. ‘Ou... ou’ em vez de ‘ou então’.” (Ibidem, p. 106). A síntese conjuntiva “trata-se de algo totalmente distinto: trata-se de identificar as raças, as culturas e os deuses com campos de intensidade sobre o corpo sem órgãos, de identificar os personagens com estados que preenchem esses campos, com efeitos que fulguram e atravessam esses campos. Onde o papel desempenhado pelos nomes em sua magia própria: não existe um eu que se identifica com as raças, povos, pessoas, numa cena da representação, mas nomes próprios que identificam raças, povos e pessoas como regiões, limiares ou efeitos numa produção de quantidades intensivas. A teoria dos nomes próprios não deve ser concebida em termos de representação, porque remete à classe dos ‘efeitos’: estes não são uma simples dependência das causas, mas o preenchimento de um domínio, a efetuação de um sistema de signos.” (Ibidem, p. 120) No nosso caso, uma coincidência entre as sínteses disjuntivas e conjuntivas corresponde à possibilidade para se pensar uma continuidade entre universos intrinsecamente diferenciais e heterogêneos: “dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o (des)conhecido mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96).

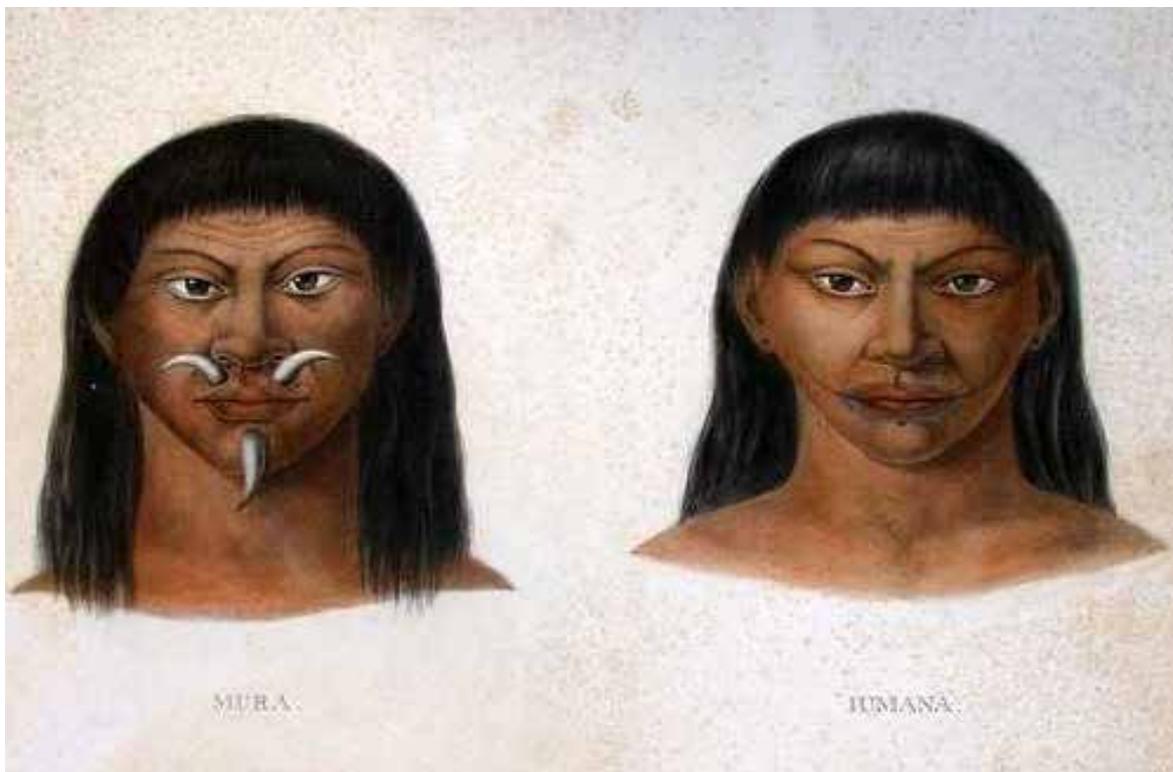
a um rico universo de significados e permite resolver muitos dos problemas de um certo paradigma que, no decorrer dos anos, fez dos povos indígenas personagens passivos em sua própria dramaturgia.

## ANTEPASSADOS

Atualmente, ao que tudo indica, podemos afirmar, com relativa segurança, que o povo Pirahã pertence ao grupo remanescente da antiga nação Mura, outrora habitante das margens do rio Madeira. Apesar de fragmentados, os registos históricos revelam que, antes mesmo da chegada dos europeus, havia uma longa tradição de trocas e afiliações grupais resultantes de fatores tanto exógenos como endógenos protagonizadas pelos diversos povos dessa região.

Foi Curt Nimuendaju (1982), na época da pacificação dos Parintintim, o primeiro a sugerir que existiria uma proximidade inegável entre os antigos Mura e os atuais Pirahã, habitantes das margens do rio Marmelos. Ao observá-los, constatou a presença de um sistema relativamente homogêneo, fundamentado na exogamia linguística e na configuração dos assentamentos locais de caráter não permanente, que associava os dois grupos. Assim, com base em critérios exaustivos de comparação – dos modos de navegação, dos comportamentos, do regime de trocas, da cultura material ou da mitologia – passou a nomear aquele grupo que parecia isolado por Mura-Pirahã.

O termo Pirahã como etnônimo coletivo para o grupo habitante dos rios Marmelos e Maici teria sido utilizado pelos povos vizinhos, principalmente os Torá e Parintintim, que os chamavam de “Pirianaus”, a fim de descrever aqueles moradores de margem de rio, compostos por um coletivo de exímios navegadores e pescadores e com quem ocasionalmente guerreavam. Mas vai ser somente no fim do século XIX que o etnônimo propriamente dito passará a constar nas crônicas de viagem e em



**FIGURA 1** - Duas cabeças indígenas: Mura e Jumana. Acervo Mário de Andrade

documentos oficiais, identificando isoladamente aquele grupo da região atualmente atravessada pela Transamazônica.

Ao seguir as fontes históricas acerca do contato com os antepassados pirahã – os Mura, habitantes do rio Madeira –, apercebemo-nos que tudo teve início com as frentes de colonização desde o final do século XVII e princípios do século XVIII. Ao que tudo indica, os contatos iniciais deste povo com os brancos foram conflituosos, com seus protagonistas atuando de forma beligerante, ávidos por promessas expansionistas e de conversão religiosa. Os registros disponíveis (AMOROSO, 1991) sugerem que o próprio rio Madeira tenha sido mencionado pela primeira vez no relato de Gaspar de Carvajal, quando este navegou até à sua foz junto de Francisco de Orellana, em 1542.

Depois de um contato inicial turbulento, um século mais tarde iniciar-se-ia finalmente a missão jesuíta pela mão de Cristobal de Acuña, que marcava o estabelecimento definitivo das relações entre o “mundo civilizado e o mundo selvagem” (AMOROSO, 1991). Será em 1714 que aparecerá o etnônimo Mura, no processo de identificação dos índios conhecidos do rio Madeira, a pedido de Jacinto de Carvalho, superior da ordem Jesuíta, a fim de criar uma base para reconhecimento e ocupação do território. Junto com eles são listados: os Torá, os Pama, os Cajaripuna, os Unicoré, os Terari, os Apurinã e os Iruri (AMOROSO, 1991). Entre outras características, os Mura ficaram conhecidos pela sua maestria na navegação dos rios e pela sua enfurecida belicosidade na forma como reagiam à colonização durante todo período do século XVIII e boa parte do século XIX, frustrando, desse modo, a tentativa dos jesuítas e dos comerciantes de estabelecerem pacificamente aldeias nas margens do rio Madeira.

Os Mura, índios de uma língua isolada, estimados em uma população de mais de 60.000 indivíduos espalhados por um território que abarcava os rios Madeira, Solimões, Negro e Japurá (NIMUENDAJU, 1928; MOREIRA NETO, 1988), viviam em deslocamentos constantes nas suas canoas feitas de casca de árvore, dominando toda a região das margens e das bocas desses rios. Conforme indicam os escritos da época, eles gostavam de saquear e pilhar tanto os povos vizinhos como os colonizadores, deixando marcas inconfundíveis à sua passagem.

Ainda na primeira metade do século XVIII, a companhia de Jesus promoveu uma devassa contra os Mura, que insistiam em comprometer o sucesso e o crescimento tanto das atividades missionárias quanto das trocas comerciais com a Colônia. Apesar do grande número de depoimentos e calúnias, a coroa portuguesa não adotou medidas de uma guerra ostensiva, deixando o rio Madeira livre de tropas pelo menos por mais meio século.

Importantes documentos da época (AMOROSO, 1991) indicam, por isso, as inúmeras dificuldades que os Jesuítas enfrentariam em, por um lado, lidar com a “pacificação” do povo Mura e, por outro, combater as levas de doenças que assolavam a região, principalmente as epidemias de varíola e de malária. Assim sendo, no início da segunda metade do sec. XVIII, devido ao fracasso do empreendimento Jesuíta e com a abertura da via fluvial do eixo Madeira-Mamoré-Guaporé enquanto rota estratégica para o comércio de manufaturas e escravos, os Mura – “gentio do curso” – passam a ser citados como inimigos militares. Tal fato intensificou progressivamente a presença de escoltas armadas nas embarcações coloniais e, por vezes, deflagrou em massacres contra os índios.

De maneira geral, aos olhos dos colonizadores, os Mura atacavam ferozmente todos aqueles que estavam “fora dos círculos restritos da administração colonial traçada pelos espaços urbanos” (AMOROSO, 1991, p. 105), tornando-se nocivos a qualquer empreendimento de expansão civilizatória<sup>20</sup>. A partir daí, os Mura passam a ser mortos ou capturados como escravos. É precisamente nesse contexto de guerra aberta que os relatos passam a ganhar uma maior definição “científica e literária”, como menciona Marta Amoroso (1991).

A imagem do “Mura Agigantado” exposta no poema de Henrique João Wilckens, de 1785, “Muhuraída ou o triunfo da Fé”, é talvez o maior documento do discurso colonial face ao povo Mura. Ao longo do poema são retomados todos os acontecimentos que produziram as representações que o século XVIII construiu sobre este povo. A ideia de uma ocupação fluvial superdimensionada, o nomadismo

---

<sup>20</sup> “[...] por sua natureza, conserva cruel e irreconciliável inimizade com todas as mais nações, não executando os índios: que professa por intuito a pirataria, grassando por todos os lugares do publico território, em que deve3 haver a maior segurança: que nas suas guerras e assaltos usa a mais barata tirania, não perdoando mesmo aos mortos, em que cometem inarráveis crueldades” Ribeiro de Sampaio, Diário de Viagem, apud. Marta Amoroso, 1991, p. 107.

constante, a incerteza acerca da sua morada e o grande número de indivíduos somados à sua ação predadora constituem o perfil do inimigo fugidio e dissimulado longe dos padrões de guerra europeia setecentista.

*“Tal do feroz Muhura, agigantado,  
Costume é certo; invariável uzo;  
Que desde do Rio Madeira, já espalhado  
Se vê em distância tal, e tão difuzo  
Nos rios confluentes, que habitado  
Parece só por elle, e ao confuso,  
Perplexo passageiro intimidado,  
Seus bárbaros intentos vai logrando.”* (WILCKENS, 1784, p. 10)

Todo este universo de imagens construiu um corpo homogêneo de um inimigo compartilhado por todas as esferas do poder colonial. Nesse sentido, o documento de Wilckens serviu de suporte para instrumentalizar e moldar todas as práticas ofensivas utilizadas pelo poder colonial para lidar com o caso Mura. Durante décadas a fio este povo foi perseguido e massacrado pelas investidas do exército, até que finalmente, na última década do século XVIII, a guerra dá lugar ao processo de pacificação e ao estabelecimento do “gentio do corso” em aldeias coloniais. É possível que já nessa altura, flagelados pelas contínuas batalhas, os Mura tenham recuado e se isolado nas áreas compreendidas pelo rio Maici e a boca do rio Marmelos, território original dos índios Torá (MENENDEZ, 1981).

No século XIX, são poucas as fontes que cobrem a região do Madeira. Alguns relatos de viajantes referem-se, pontualmente, às hostilidades frequentes entre os diferentes grupos de índios. Outros documentos fazem um breve apontamento sobre a participação dos Mura no levante contra as forças legalistas. Os dados não esclarecem muito sobre a magnitude dos efeitos diretos dessas incursões, mas é possível saber que esses ataques provocaram um efeito dominó de gente em fuga para os territórios de

grupos mais afastados, levando os antepassados tanto dos Pirahã quanto de outros povos aparentados a se submeterem ao exílio. De acordo com os testemunhos da segunda metade do século (GONÇALVES, 2001), em 1853, surge, no relatório de Ferreira de Pena, presidente da província, a primeira referência aos Pirahã propriamente ditos, que identificava parte dos índios habitantes das margens do rio Marmelos e Maici como “Pirianaus”. Anos mais tarde, os franciscanos mencionam o mesmo grupo quando avaliam a possibilidade de formação de uma aldeia no rio Marmelos, de modo a agrupar os vários grupos indígenas presentes nas imediações daquele lugar.

João Barbosa Rodrigues, engenheiro e naturalista brasileiro, encarregado pelo governo imperial de explorar o interior da Amazônia, numa missão científica durante a década de 1870, vai ser o primeiro a reconhecer uma divisão interna entre os povos Mura. Estes seriam os Pirahã, Burahã e Yahahi, habitantes de áreas distintas e espalhadas, mas constantemente interligados por trocas intertribais. É sabido que a vasta área que compreende os rios Ipixuna, Manicoré, Marmelos e Maici foi palco durante vários anos de conflitos envolvendo os Parintintin, os Pirahã, outros Mura, os Matanawi, os Torá e os Munduruku. Acontecimentos estes que tornaram impossível qualquer ocupação missionária ou de outra ordem, pelo menos até o início do século XX, e que provavelmente resultou em novas dinâmicas de organização e de ocupação territorial por parte desses povos.

## NIMUENDAJU

Depois de décadas de conflito, no dia 4 de fevereiro de 1922, o etnólogo alemão Curt Nimuendaju chegava ao rio Maici, acompanhado por mais oito indivíduos. Integrava uma expedição para pacificar os índios Parintintin, a pedido do inspetor do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), que no ano anterior havia instalado um posto de monitoramento aos povos da região. O objetivo de Nimuendaju, para além de auxiliar

os órgãos estatais na interlocução com os diferentes grupos indígenas, era observar e mapear a cultura destes povos com o objetivo de obter alguns objetos e registros etnográficos para os acervos de museus.

Depois de ter trabalhado nos estados de São Paulo e do Mato Grosso por mais de quinze anos, recolhendo informações sobre os hábitos, a cultura e a língua de muitos coletivos indígenas, dentre os quais os Guarani e os Kaingang, e de ter sido celebrado enquanto grande etnólogo americanista, Nimuendaju optou por aventurar-se pelas regiões inexploradas do Pará e da Amazônia central, sobre as quais desenvolve alguns dos relatos e descrições fundamentais sobre os Parintintin e Tikuna. Segundo os depoimentos de Nimuendaju e dos seus acompanhantes à época (SHADEN, 1967,1968), a viagem para estes lugares exigia grandes preparativos, pois grande parte dos povos da região eram considerados hostis e de difícil acesso, constantemente pilhando e armando ciladas aos viajantes. Por isso, navegar pelos rios Madeira, Maici e Marmelos exigia enorme cautela.

Inicialmente, Nimuendaju permaneceu por mais de cinco semanas no posto avançado de pacificação do Maici Mirim, no qual observou, em detalhes, a movimentação e o comportamento dos Parintintin (NIMUENDAJU, 1924). Nessa ocasião, enquanto elaborava os primeiros levantamentos da língua Parintintin e realizava estudos preliminares, ouviu histórias sobre a famosa belicosidade dos Pirahã. De acordo com Bento Lemos, inspetor do SPI, a pacificação dos Parintintin tinha a pertinência estratégica de acabar de vez com parte dos conflitos que assolavam a região e, assim, permitir, que seringueiros e outros exploradores pudessem atuar tranquilamente nas suas empreitadas (NIMUENDAJU, 1924).

Foi a partir desse contexto que Nimuendaju decide fazer o reconhecimento das trilhas e dos caminhos fluviais frequentados pelos Parintintin e estabelecer um posto de pacificação exclusivo. Na viagem, registrou cerca de doze aldeias mura nas margens do rio Madeira, tendo visitado os Pirahã do alto e do baixo Maici. Seu primeiro encontro com os Pirahã teria acontecido perto da boca do rio Marmelos, onde fez entrevistas e elaborou um importante artigo publicado em 1948 no *Handbook of South American Indians*.

Nas primeiras páginas do referido artigo, Nimuendaju contrasta os Pirahã com os Parintintin:

*“The Pirahã have remained the least acculturated Mura tribe, but they are known only through a short word list and unpublished notes obtained by the author during several brief contacts in 1922, when efforts were being made to pacify the Parintintin. [...]*

*In 1923, they numbered around 90. In 1921, the "Serviço de Proteção aos Índios" established a center to give them aid but, apparently content with their present state, these Indians have shown little inclination to acquire European culture. Except for a few implements, they show almost no sign of any permanent contact with civilized people. They showed no interest in the utensils and clothing given them by the Serviço de Proteção aos Índios. Neither did they steal. In fact, no two tribes offer a more striking contrast than the Pirahã and their neighbors, the Parintintin. The latter were active, clever, greedy for new things, ambitious, and thieving.*

*In general, the author found the Pirahã dull and unresponsive. Their sullenness made field research among them difficult. Their indifference and aloofness is probably more apparent than real, and seems to stem from their deep resentment at seeing their old enemies, the Parintintin, being favored by the governmental authorities, whereas they, who had never been hostile to the Neo-Brazilians, were treated with much less regard.” (NIMUENDAJU, 1948, p. 267).*

Para o autor, os Pirahã surgem como um povo muito pouco aculturado, de difícil interação, que mantém intactas as suas tradições, o que passa pela percepção do seu nomadismo, pelo modo da sua fala, pela feitura da sua aparência física ou pelo seu desinteresse pelas coisas civilizadas. Seria este conjunto de fatores que teria permitido, justamente, a este grupo permanecer atrasado face aos outros povos vizinhos. Nimuendaju constata as dificuldades dos órgãos estatais, particularmente do SPI, para lidar com a “falta de vivacidade” desses indígenas que demonstravam pouca inclinação para adquirir os implementos da “cultura europeia”. Comparados aos Parintintin, estes mais “ativos, espertos, avarentos pelas coisas novas, ambiciosos e furtivos”, os Pirahã

eram apáticos e indiferentes; ambos os povos estavam em níveis distintos de inclusão e de diálogo, o que tornava a pesquisa destes últimos extremamente difícil. Seja pela impossibilidade de compreensão da língua, seja pelo desinteresse dos Pirahã, Nimuendaju apenas conseguiu elaborar pequenos apontamentos sobre a cultura material e sobre a dinâmica social deste povo. Começa por descrever com algum detalhe a configuração das suas habitações “rudimentares”, passando pela aparência dos seus trajes, pela quase ausente fabricação dos objetos, pela prática guerreira e pela suposta inexistência de instrumentos musicais quando cantavam durante horas a fio debaixo da lua cheia<sup>21</sup>.

Neste sentido, como era comum nos trabalhos etnográficos da época, seguindo uma mistura de influências entre o evolucionismo da tradição germânica iniciada por Robert Lowie com as práticas de campo mais atuais dos autores britânicos e norte-americanos, Nimuendaju estava interessado em estabelecer um termo de comparação entre os diferentes grupos das terras baixas da América do Sul, que serviria na análise dos aspectos da vida material e ritual.

Os apontamentos sobre os estudos da língua, das atividades de subsistência, das construções, da ornamentação ou da performatividade religiosa deixam evidente uma tentativa de subordinação ao rigor científico e à adequação de procedimentos analíticos que procuram traduzir e coletar uma série de materiais do conhecimento nativo e transportá-los para a linguagem “moderna”. O autor sempre via no habitante das selvas um semelhante, um merecedor de profunda simpatia e de grande amizade. Foi absolutamente incontornável como um dos responsáveis pelos primeiros passos na política de proteção aos povos indígenas. Apesar disso, Nimuendaju era um antropólogo do seu tempo, que, inevitavelmente, na comparação com outras etnias, conduziu as análises a uma imagem um pouco depreciativa dos Pirahã, principalmente, quando colocadas sob a lente da “civilidade”. Mesmo assim, os seus estudos marcam o início e um ponto de virada fundamental para registro etnográfico acerca dos Pirahã.

---

<sup>21</sup> “*The dwellings of the Pirahã were rudimentary and badly constructed. Some were merely a poorly thatched roof covering a rude platform which served as a floor. As the huts were built on the beach slopes, the downhill ends of the flooring poles rested on a horizontal pole supported on two forked posts, while the uphill ends were stuck in the sand of the slope.*” (CURT NIMUENDAJU, 1948, p. 259).

Além de Nimuendaju, na mesma época, Joaquim Gondim (1925), jornalista e pesquisador do SPI, que também integrava uma das expedições de pacificação dos Parintintin, chefiada pelo norte-americano Rudolph Schansee, faz uma série de referências aos Pirahã e ao seu estado de beligerância contra seus vizinhos.

Gondim menciona, em um dos seus relatórios sobre a atitude destes indígenas na presença de visitantes:

*“esses índios são de uma invencível preguiça intelectual que não concorda, absolutamente, com o seu olhar expressivo e nada estúpido. Quando um estranho se aproxima, vestem imediatamente a roupa, sentam-se em cima dos jiraus e esperam que o visitante saia outra vez. Não sabem nada, não querem saber de coisa alguma. No momento em que o visitante se quer retirar, começam então a pedir algumas coisas naquela linguagem horrivelmente mutilada e grotesca, esquisita mistura de língua geral com o português.”* (GONDIM, 1925, p. 7).

É interessante notar que ambos os autores, Nimuendaju e Gondim, caracterizam os Pirahã pelo traço distintivo de sua personalidade, que teima em se desvincular de interesses materiais imediatos e da sua atitude preguiçosa em estabelecer qualquer tipo de comunicação. Não é de surpreender, portanto, que os “Pirahã”, enquanto identidade única e coletiva, sejam atualmente considerados pela FUNAI como um “povo de recente contato”, uma vez que toda a sua história de interação com a sociedade ocidental dependeu de situações específicas de pequenos grupos locais, frente aos quais eles quase sempre demonstraram pouco interesse por estes que os visitavam.

Os dados do SPI indicam, no ano de 1922, a construção de um novo posto de monitoramento instalado no alto Maici, que forneceu assistência aos Pirahã até à década de 1940. Durante o período de funcionamento desse posto, consta em alguns documentos o apelo de inspetores para a resolução das constantes invasões às terras frequentadas pelos Pirahã no período da safra da castanha.

## MISSÕES DA LÍNGUA

Já em 1959, segundo os dados oficiais do SIL (Summer Institute of Linguistics), inicia-se nos rios Maici e Marmelos uma série de missões levadas a cabo por esta instituição internacional de base protestante, cuja perspectiva era a de iniciar um processo de evangelização e, simultaneamente, documentação da língua Pirahã, a fim de transcrever os ensinamentos bíblicos. O primeiro casal a integrar esta missão foi Arlo Heinrichs e Vivian Heinrichs, em 1960. Instalaram-se inicialmente no estirão grande do rio Marmelos e viveram lá até 1966. Enfrentaram grandes dificuldades de adaptação pois dificilmente conseguiam comunicar-se com aquele povo que insistia em esquivar-se das investidas da missão, mais preocupados com os conflitos interrompidos com os invasores que procuravam castanhas no local. Arlo e Vivian Heinrichs apontam, no seu relatório, a situação conflituosa na qual os Pirahã viviam, denunciando as disputas com os regionais e a impossibilidade da missão se estabelecer.

Steve Scheldon e Linda Scheldon, em 1967, foram o segundo casal a instalar-se junto aos Pirahã, lá permanecendo por dez anos, especificamente até 1977. Enquanto filólogo, Steve Scheldon realizou as primeiras sessões de trabalho linguístico que proporcionaram as primeiras listas de palavras na língua Pirahã. Também coletou diversos diálogos na língua nativa e criou uma série de instrumentos com finalidades didáticas, tais como gramáticas, dicionários e listas de vocabulário, produzindo, assim, o primeiro metadiscorso sobre a língua, que posteriormente seria documentado em dois trabalhos de teor acadêmico – sobre a gramática e a fonologia pirahã<sup>22</sup>. O fazer papel, “*kapigakai*”, passou, desde então, a circular informalmente enquanto prática daqueles estrangeiros que se utilizavam de desenhos escritos para transformar em ortografia a tradição oral dos Pirahã. A partir dessa estadia, configurou-se a primeira relação de longa duração entre estes indígenas e as figuras do estranho mundo ocidental, engajados em manter relações pacíficas e a estabelecerem-se definitivamente entre eles. Esse período também foi marcado por

---

<sup>22</sup> Referimo-nos a “Some morphophonemic and tone perturbation rules in Mura-Pirahã”, 1974, e “Os sufixos verbais Mura-Pirahã”, de 1988.

uma dramática queda demográfica da população Pirahã, devido, principalmente, ao surto de febre amarela e de malária advindo da construção da rodovia Transamazônica.

Mais tarde, depois de Steve Scheldon ser convidado para dirigir as ações do SIL no Brasil, a partir de 1977, Daniel Everett e sua esposa Karen Everett chegam ao baixo Maici para continuarem o trabalho de seus predecessores e fazerem um levantamento mais aprofundado da língua Pirahã.

As ações do SIL configuram – não só juntamente aos Pirahã, mas no contexto ameríndio das terras baixas – a primeira abordagem mais sistemática na aprendizagem e documentação das línguas nativas, depois do trabalho metucioso, especialmente na primeira metade do século XX, da cartografia linguística elaborada por Nimuendaju. Antes disso, o estudo da língua indígena estava associado ao exercício isolado de missionários e de viajantes; que consistia apenas de algumas listas lexicais, do levantamento de alguns fonemas e de raras tentativas de descrição de outros aspectos do vocabulário.

Uma das principais características do SIL estava em seu caráter não eclesástico da evangelização pela tradução (MENDES BARROS, 2004). Neste sentido, os seus membros estabeleceram as mais diversas alianças com as instituições locais, desde indigenistas a universidades até setores do poder público, não oficializando qualquer forma de conversão ostensiva e elaborando importantes registros de línguas até então pouco – ou nada – documentadas. Porém, por meio da presença permanente em campo e do diálogo por parte dos missionários com os grupos locais, a tradução e a documentação da língua estabeleceriam uma modalidade de evangelização lenta e gradual. No Brasil, a presença do SIL visava oficializar um modelo de alfabetização nas línguas indígenas, como programa de ensino para estes povos; para tal, propôs-se a enviar, entre as décadas de 1960 e 1980, mais de setenta linguistas para iniciar os trabalhos, catalogar as línguas e participar dos programas escolares.

Ao contrário daquilo que aconteceu em outras partes da América Latina, onde missão do SIL entrava por convênio ou por meio da burocracia indigenista, os missionários no Brasil fizeram uma ampla aliança com a academia, com vários dos seus membros ingressando em programas de mestrado e de doutorado nestas instituições. Atualmente, o SIL perdeu grande parte do prestígio e apoio acadêmico de

outrora, tendo se articulado com outros grupos evangélicos nacionais que passaram a atuar em conjunto tanto no campo político como no campo logístico e prático.

Segundo Bruna Franchetto (2008, p. 37), “ouvir dos índios as palavras ‘Ele fala a nossa língua, é dos nossos’ representaria o coroamento do moderno trabalho missionário”, trazendo a possibilidade, lida nas entrelinhas, de afetar intimidades e crenças, de convencer os “povos originários” a aceitarem princípios que entram em conflito com a sua própria história, com a sua própria cosmologia<sup>23</sup>.

Daniel e Karen Everett foram os últimos enviados do SIL para a terra Pirahã. Estavam inicialmente focados no empreendimento especializado da tradução do novo testamento para línguas ágrafas. Diferentemente dos outros missionários, ambos se encontravam inseridos no meio universitário, vinculando-se, por isso, a uma tradição científica marcada, por um lado, pelo culturalismo americano da linguística descritiva de Franz Boas e Edward Sapir, e, por outro, ligado ao cognitivismo filosófico de Charles Peirce e John Dewey. Aplicaram, por isso, critérios formais de análise e de descrição associados a uma metodologia sistemática de compreensão da língua. O trabalho desenvolvido tanto por Daniel Everett como por Karen Everett rendeu várias contribuições acadêmicas e alguns dos debates fundamentais sobre a estrutura e repercussão da língua pirahã<sup>24</sup>. Uma das principais contribuições tem a ver, precisamente, com a argumentação de que a língua pirahã é uma língua não recursiva, não apresentando qualquer tipo de autoencaixamento sintático, desafiando, assim, a abordagem da gramática gerativista enquanto teoria universal da linguagem (D. EVERETT, 2005).

---

<sup>23</sup> “A conjunção entre linguística e missão é sacramentada e a questão da escrita de línguas indígenas torna-se o cerne de todo o sistema. Chegar ao estabelecimento de uma ortografia cientificamente correta pressupõe uma longa pesquisa de campo, com descrição e análise da língua em todos os seus níveis para que possa ser o instrumento da evangelização. A nova escrita imprime, afinal, a palavra de deus e transforma-se no ponto de partida imprescindível para a alfabetização em programas educacionais sempre declinados segundo a filosofia oficial de cada governo. É a dupla conquista civilizatória.” (FRANCHETTO, 2008, p. 38).

<sup>24</sup> Dentre os seus trabalhos mais importantes, estão: as pesquisas de mestrado e de doutorado de Daniel Everett defendidas na UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) – “Aspectos da Fonologia Pirahã” (1979) e “A Língua Pirahã e a Teoria da Sintaxe: descrição, perspectivas e teoria” (1990), respectivamente; o artigo intitulado “Pirahã Critic Dubling”, publicado em 1986 na revista *Natural Languages and Linguistic Theory*; o famoso artigo de 2005 - “Cultural Constrains on Grammar and cognition in Pirahã”; e os artigos de Karen Everett – “The Acoustics Correlates of Stress in Pirahã”, publicado em 1998 no *Journal of Amazonian Languages*, e “Language Learning as an Art, as a Performance”, publicado na revista do Summer Institut of Linguistics, no ano de 2000.

Desde os anos 1950, a proposta relativista da hipótese Sapir – Whorf<sup>25</sup> vem sendo colocada em causa, em favor de uma perspectiva mais cognitivista, que leve em consideração as faculdades da linguagem de forma ampla. Neste contexto, Noam Chomsky (1956, 1965, 2002) propõe, em contrapartida, um entendimento da linguagem a partir do seu conceito universal de recursão<sup>26</sup>, o que opera uma mudança, significativa, na maneira de olhar para as unidades de significado linguístico e suas inter-relações, e estaria na base da teoria universal da gramática generativa.

Ao longo dos seus trabalhos, Daniel Everett (1990, 2005) vai opor-se à abordagem chomskiana, apresentando evidências da falta da capacidade gramatical recursiva dos Pirahã, desafiando, assim, as teorias universais da linguagem e reivindicando a cultura como um fator determinístico na interface das capacidades cognitivas humanas. Ao afirmar que *"a cultura pirahã restringe a comunicação a sujeitos não abstratos que se enquadram na experiência imediata dos interlocutores"* (D. EVERETT, 2005, p. 609), Everett aproxima-se daquilo que seria uma versão mais relativista da hipótese Sapir – Whorf, em que as propriedades gramaticais pirahã estariam relacionadas com a experiência cultural imediata e não com um encadeamento abstrato.

Apesar de todo este debate<sup>27</sup>, o processo de descrição da língua Pirahã está ainda longe de ser terminado. A sua complexidade e o seu relativo isolamento fazem com que o entendimento desta língua constitua um desafio exigente.

A relação de Daniel e Karen Everett com os Pirahã é algo que perdura até aos dias atuais. Durante mais de quarenta anos de convívio – permanente ou esporádico – conquistaram a reputação de grandes amigos, de saberem bem a língua, de serem

---

<sup>25</sup> De maneira genérica, a hipótese Sapir – Whorf, formulada por Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf nos anos de 1930, postula um condicionamento recíproco entre a percepção e a linguagem e, conseqüentemente, a cultura, ou seja, propõe uma teoria em que pessoas vivem segundo culturas diferentes inseridas dentro de universos de pensamento distintos que são exprimidos, e talvez determinados, por meio das diferentes línguas que falam. Deste modo, a correlação direta entre linguagem e pensamento conduz o estudo das estruturas da linguagem à elucidação de uma concepção de um mundo próprio que a acompanhe. Esta proposta gerou uma infinidade de debates e conduziu os estudos da linguagem, principalmente, entre as décadas de 1940 e 1950. Cf.: Edward Sapir, 1921, 1961; Benjamin Whorf, 1956; John A. Lucy, 1997).

<sup>26</sup> Segundo a definição de Keith Brown publicada na “Encyclopedia of Language and Linguistics”: *“um mecanismo vinculado a um procedimento ou regra autorreferente, que combina o estoque discreto de palavras ou constituintes da sentença em estruturas frasais hierárquicas que podem novamente ser incorporadas em outras estruturas hierarquicamente organizadas”*. (BROWN, 2006, p. 1650).

<sup>27</sup> Conferir também: GORDOM, 2004; SALLES, 2015.

exímios contadores de histórias e de se tornarem importantes aliados, a quem os Pirahã geralmente recorrem para resolver potenciais conflitos ou aprender coisas sobre o mundo dos brancos.

## A PESQUISA ETNOGRÁFICA

O final da década de 1970 também traz consigo os primeiros antropólogos, vinculados tanto a instituições acadêmicas quanto a museus, a fim de estudar o povo Pirahã. A antropóloga Adélia Engrácia de Oliveira e a museóloga Ivelise Rodrigues, do museu Goeldi, desenvolveram um projeto de pesquisa conjunto em duas aldeias do alto e do baixo Maici. Do seu trabalho surgem os primeiros registros sobre as terminologias do parentesco e alguns levantamentos importantes acerca da cultura matéria Pirahã<sup>28</sup>.

Em 1978, Saviano Roppa, antropólogo do Instituto de Antropologia Souza Marques, passa dois meses entre os Pirahã. A partir da sua estadia, faz uma estimativa desta população em 97 indivíduos, agrupados em um total de quatro aldeamentos, a saber: dois próximos à boca do rio Maici, outro na confluência do rio Maici com o rio Marmelos e outro próximo à ponte da rodovia da Transamazônica. Os dados colhidos por Roppa trazem uma listagem da altura e da idade dos indivíduos, além de incluírem descrições preliminares sobre a agricultura, a pesca, a caça e o vestuário pirahã.

Apenas mais tarde, já nos anos 80, é que seria iniciado, de facto, o primeiro trabalho etnográfico de fundo tendo como objeto de pesquisa o povo Pirahã. Marco Antonio Gonçalves, chegaria a uma aldeia das margens do rio Maici debaixo das chuvas do inverno amazônico no ano 1986. O então estudante do Museu Nacional da Universidade do Rio de Janeiro fazia parte da primeira geração de antropólogos sob a orientação de Eduardo Viveiros de Castro, que incluía, além de Marco Antônio

---

<sup>28</sup> “A terminologia de parentesco Mura-Pirahã” e “Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã” (RODRIGUES, 1977, 1978).

Gonçalves, outros pesquisadores que ajudaram a redefinir o panorama da disciplina nas últimas décadas, tais como Tânia Stoze Lima, Aparecida Vilaça ou Carlos Fausto<sup>29</sup>.

A partir da necessidade de se procurar um novo vocabulário para descrever as sociologias dos povos das terras baixas (cf. SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1977), estes autores voltaram-se para uma análise fina da relacionalidade e da afinidade presentes nas cosmologias nativas através das suas próprias premissas. Enquanto os etnólogos das “teorias do contato” estavam preocupados em traçar processos de construção de identidades indígenas no contraste com a sociedade ocidental, esta geração – influenciada, em parte, pela escola estruturalista francesa – tentava reestabelecer uma continuidade entre os diversos sistemas indígenas, situando os seus processos de articulação na experiência específica de cada grupo, dentro de um quadro histórico e sociológico mais abrangente. Seria a consolidação deste vasto trabalho coletivo, dessa e de outras gerações, que contribuiria substantivamente para a proliferação da importância dos povos indígenas da América do Sul para a teoria antropológica e etnográfica como um todo.

No âmbito desta tradição, Marco Antonio Gonçalves inicia a sua pesquisa junto aos Pirahã da foz do Maici, local que visitou diversas vezes no final dos anos 1980 e durante a primeira metade da década posterior. No decurso dos primeiros anos de trabalho, o antropólogo acompanhou quase sempre o mesmo grupo, realizando, esporadicamente, viagens pelos rios para visitar outras localidades. Sua estratégia de pesquisa envolvia a alternância entre períodos de maior convivência com o grupo em épocas do ano diferentes, acompanhando os ritmos de cheia e vazante dos rios. Gonçalves recebeu dos seus anfitriões o apelido de *Hooaiipi*, e ainda hoje os mais velhos narram histórias sobre a sua presença em campo, principalmente no convívio cotidiano.

---

<sup>29</sup> Este grupo de alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS do Museu Nacional/UFRJ desenvolveu projetos de pesquisa de mestrado e de doutorado cujo objetivo era produzir etnografias de sociedades até então pouco conhecidas: Pirahã, com Marco Antonio Gonçalves; Arara, com Márnio Teixeira Pinto; Waimiri-Atroari, com Márcio Silva; Wari, com Aparecida Vilaça; Juruna, com Tania Stoze Lima; e Parakanã, com Carlos Fausto. Entre as principais linhas de investigação, estavam os temas fundamentais da descrição e interpretação dos sistemas cosmológicos e a análise dos sistemas de aliança e parentesco.

Inicialmente, o trabalho de Marco Antonio Gonçalves apresenta uma série de análises acerca dos acontecimentos sociocosmológicos em torno dos quais giram os principais interesses dos Pirahã<sup>30</sup>. Nas linhas iniciais da sua pesquisa de mestrado, cujo título: “Nomes e Cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirahã”, defendido em 1988 no Museu Nacional, o antropólogo ressalta, justamente, a importância com que o significado dos nomes é gerado, correlativamente a acontecimentos que, por sua vez, referem-se às interações entre os diferentes tipos de seres que habitam o cosmos. Anos mais tarde, em 1995, Gonçalves defende a sua tese de doutorado, posteriormente publicada em livro, em 2001, sob o título “O Mundo Inacabado, Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica”. Este trabalho constitui até hoje a principal e a mais completa descrição etnográfica dos Pirahã. O seu objetivo é destacar, em profundidade, os vários aspectos – conceituais e práticos – do universo pirahã. A “ação” e a “experiência” configuram o objeto do enfoque teórico que serve de chave para compreender as motivações compartilhadas pelos diversos conjuntos de seres nos diferentes contextos, do particular, dentro da organização social, ao geral, correspondente às dinâmicas da cosmologia.

Ao longo de toda a sua pesquisa, Gonçalves apresenta uma imagem da realidade pirahã em estado permanente de construção e constituição, repleta de dinâmicas e de processos que configuram uma miríade de pessoas implicadas em socialidades, deslocamentos, trajetos e posições.

Em seu primeiro trabalho (1988), o autor começa por propor uma abordagem da cosmologia pirahã conforme uma redistribuição dos valores associados ao nome, na tensão *sui generis* da economia ontológica dos componentes que formam um corpo ao longo da vida. Para tal, assume o desafio de suscitar uma revisão do estatuto dos humanos e dos extra-humanos a partir de um exame atento às especificidades sociocosmológicas relativas ao comportamento de uma multiplicidade de seres em constante transformação e desdobramento. A nomenclatura aparece enquanto um fator

---

<sup>30</sup> “Ainda no começo da pesquisa, não sei precisar o momento exato, ouvi a frase “Tse ibiisi abaaigio” (Tse – eu; ibiisi – corpo; abaaigio – somente; em uma tradução livre, “somos apenas corpos”) Tendo como ponto de partida esta frase, que evoca a importância da matéria do corpo, do sangue, visto que ibiisi é “invólucro de sangue”, orientei grande parte do meu interesse de pesquisa, procurando decifrar seu sentido, avançar pelos caminhos que significava “o estar e o agir naquele mundo” e o ser “apenas corpo.”” (GONÇALVES, 2001, p. 15).



**FIGURA 2** - Ebahui'ui tece braçadeira de palha. Fotografia de Marco Antônio Gonçalves

diacrítico central para a definição concreta da pessoa pirahã, que envolve uma dinâmica própria de transmissão transespecífica entre os habitantes dos vários patamares.

Já o segundo trabalho (1995) privilegia uma abordagem mais ampla dessa sociocosmologia pirahã, na qual o etnógrafo elenca os diferentes aspectos que compõem a vida pirahã. Começa por destacar as modalidades da vida social em suas particularidades cotidianas e na forma como estas variam de acordo com os ambientes ao longo do ano. As observações acerca da sazonalidade e da mobilidade informam as classificações relevantes para entender a composição dos grupos locais; é ela que engendra padrões específicos de sociabilidade, formas de ocupação e de uso dos lugares para além das maneiras de realizar as atividades produtivas.

Gonçalves procura evidenciar as atividades de pesca, de caça, de coleta e da fabricação de objetos por meio de descrições que contemplam a dicotomia entre a época seca e a época das chuvas. Narra, minuciosamente, os dias nas duas estações do ano através da investigação dos movimentos de cada grupo, nas formas construtivas, na captura dos animais e dos peixes, nas performances rituais. Ademais, estabelece uma perspectiva sobre as funções das trocas sociais e econômicas. Seu olhar para o parentesco e para o casamento enfatiza a fluidez e a plasticidade dos arranjos e das regras sociais<sup>31</sup>.

Posteriormente, o autor passa a descrever a composição do cosmos, fornecendo um enquadramento conceitual para as interpretações dos Pirahã sobre como o mundo é e como se constitui na sua forma atual. A partir daí, a “lógica da ação” rege todo o sistema de intercâmbios presentes enquanto “relação positiva que supõe por si só pensar todo o universo através da lógica da troca.” (GONÇALVES, 2001, p. 23). A ação é, portanto, o motor da cosmologia<sup>32</sup>. Para entender melhor esta definição, é

---

<sup>31</sup> O tema dos arranjos matrimoniais torna-se relevante para entender as mudanças, a fragmentação ou a reconfiguração dos grupos locais. Nesse sentido, as descrições de Marco Antonio Gonçalves deixam transparecer uma certa integração das famílias em conjuntos mais alargados, demonstrada por uma série de termos classificatórios como, por exemplo, entre parentes próximos e parentes distantes. Algumas notas referem-se ainda a frases e marcadores tipológicos ou conceituais na língua pirahã, de modo a tornar mais inteligível a exibição dos dados.

<sup>32</sup> “*Para eles a ação é fundamental para se estar e para se constituir uma percepção sobre o Cosmo porque é ela que descreve, vincula palavras e objetos, observações e a sua explicação, pensamento e ato. Ao relacionar os seres e as coisas, altera suas formas, inverte seus papeis, criando e recriando o*

necessário refletir um pouco mais sobre a maneira como Gonçalves aborda os temas do xamanismo, da vida ritual e do mito pirahã.

O mito de recriação do mundo evoca o fenômeno da reestruturação do cosmos e a importância da causalidade na mediação entre os planos terrestres e celestiais.

*“Certo dia, a lua estava bem perto e brilhava com mais intensidade, transformava a noite em quase-dia. A lua parecia estar ao alcance de uma flecha. A “terra” de cima parecia mais baixa do que o normal. Um homem resolveu conferir: retesando o arco, disparou uma flecha em direção à lua. Este disparo produziu um efeito que transformou este mundo. Não era ilusão de ótica, a lua estava mesmo baixa; a flecha a atingiu e seu sangue começou a verter. Ferida, sangrou até se apagar. Quando o sangramento parou só restava escuridão. Os Pirahã esperavam o sol nascer, com o desejo de que o mundo voltasse a ser o que fora. A espera foi em vão. O sol não nasceu e, então, perceberam o que se passara: o efeito que o disparo da flecha produzira fora interminável. Aquele homem, a flecha e o seu disparo determinaram, daí em diante, outra forma de existência nesta terra. As pessoas escutaram estrondos, a terra de cima começou a cair. Dois homens correram e foram cortar grandes troncos de madeira para sustentá-la. Os troncos impediram a queda, mas o mundo ficou escuro, sem lua. As onças, os porcos, as pacas e os veados, que habitavam a floresta, chegaram bem próximos da aldeia. As pessoas com medo dos animais passaram a viver nas árvores, construindo jiraus nos galhos mais altos. A água do rio secou, os peixes morreram e, aos poucos, os animais foram desaparecendo, por não conseguirem encontrar água. Restou somente uma espécie animal: a cobra paba, vivendo em minúsculos poços de água alimentados pela umidade da floresta. Os homens resistiram à seca porque sabiam retirar água do cipó cravo e passaram a alimentar-se da cobra paba.*

*A escuridão fez com que outros índios se aproximassem, e os Pirahã guerrearam contra eles até o último homem morrer, restando no mundo apenas três*

---

*mundo que se apresenta sempre inacabado, em eterno processo de construção” (GONÇALVES, 2001, p. 28).*

*mulheres. Sentindo falta dos homens, não possuindo mais o fogo nem tendo o que comer, as mulheres começaram a chorar. Estavam dispostas a chorar até ao fim dos seus dias. O ruído que o choro produziu era tamanho, que Igagai, ser que habita a camada celeste, escutou e, penalizado, resolveu ajudá-las, evitando, assim, o desaparecimento dos Hiaitsiíhi.*

*Igagai recriou o mundo. Fabricou animais em seu patamar e, depois de prontos, os lançou nas florestas e nos rios do patamar de baixo. Os pesados, depositava bem devagar com medo de quebrar o seu braço. O tracajá era jogado pois o casco resistiria à queda. Igagai tentou jogar os peixes, mas na maioria das vezes, caíam em terra; o rio era muito estreito e ele não tinha boa pontaria. Fez outra lua e mandou seu ajudante Aitoe, que mora no patamar de subterrâneo, fazer as estrelas e espalha-las na terra de cima de modo a iluminar o habitat dos Pirahã. Depois cavou um buraco em sua terra para que a água do rio de cima enchesse os rios do patamar pirahã.*

*Após a interferência de Igagai, o mundo estava quase como antes de o homem flechar a lua. Mas era um mundo habitado apenas por três mulheres, que continuavam chorando a falta dos homens. Igagai fez os animais, uma nova lua, repôs a água, mas não podia fazer um homem. Decidiu jogar uns frutos de lá de cima na direção das mulheres. Os frutos, ao caírem, assustaram as mulheres fazendo com que ficassem grávidas. Seus filhos nasceram homens, porém incompletos sem pênis. Igagai, com a palha de uma palmeira, trançou um pênis para os homens poderem copular. As mulheres pararam de chorar, mas ainda não estavam satisfeitas, pois, desde a escuridão, haviam perdido o fogo comendo alimentos crus. Igagai devolveu o fogo de cozinha e jogou farinha. As pessoas comeram e gostaram. Então, ele jogou rama de mandioca.” Transcrição do mito a partir de Marco Antonio Gonçalves (2001).*

Toda a mitologia orienta-se em função de uma lógica de constituição do mundo em que não existe um “aparecimento” ou um “surgimento”, mas antes uma série de transformações e derivações, desencadeadas pelo fenômeno catastrófico da “morte da lua”, que redimensionou e reordenou os diversos patamares, traçando a periodicidade entre o dia e a noite. A flecha atirada à lua por um homem levou o mundo antigo à

destruição, e as três mulheres restantes, em razão de seus lamentos, permitiram que o mundo fosse recriado, dando assim origem a cada patamar de características e especificidades ecológicas diferentes. Segundo o etnólogo, o cosmos pirahã apresenta-se como uma sobreposição vertical de camadas, de patamares sobrepostos em estratos, cada um habitado por diferentes tipos de seres entre os quais a comunicação se dá, principalmente, por meio de acontecimentos compartilhados. Todos os patamares são designados, em geral, por *Migi* (mig – “terra”; i – locativo), embora a diferença entre eles seja classificada por nomes específicos que determinam posições e diferenças de potencial na propriedade dos seres que os habitam. *Meegeu'ai* é o primeiro patamar subterrâneo, *Mee' iuapigagai*, o segundo; *Hibagai* é o segundo patamar acima dos Pirahã, *Hio'ai* é o imediatamente sobreposto ao intermediário. Cada um desses patamares é habitado por diferentes tipos de seres e de corpos, cada um deles com modos próprios de agência. O patamar intermediário é habitado exclusivamente por seres *ibiisi*, que correspondem aos seres humanos, e pelos demais animais. Os outros patamares são ocupados pelos *abaisi*, exceto o patamar subterrâneo imediatamente abaixo do intermediário, que abriga também os *kaoaiboge* e os *toiipe*.

Nos escritos de Marco Antonio Gonçalves, as designações das classes de seres presentes no mundo pirahã manifestam uma possibilidade de replicação personificadora que equivale ao estabelecimento de uma posição no universo. Assentam, fundamentalmente, num duplo aspecto: por um lado, identificam seres e corpos singulares, como um ente, ou uma singularidade; e, por outro, são conceitos utilizados pelos Pirahã na elaboração de significados compartilhados e do seu pensamento sobre o mundo. *Ibiisi* opera como uma designação genérica para “ser humano”/“corpo humano” que define os Pirahã, outros índios e os brancos. Dentro dos *ibiisi*, *hiaitsihi*, são os habitantes exclusivos do patamar intermediário de referência, correspondem à designação com a qual os Pirahã se identificam. *Abaisi* contrasta diretamente com *ibiisi*, são seres de corpos deformados, incompletos, antropomorfos, porém, dotados de enorme saber e conhecimento, portadores de um outro discurso e de uma outra maneira de fazer as coisas, em contraste com a ignorância e a falta de capacidade dos *ibiisi*. Já os conceitos de *kaoaiboge* e *toiipe* são definidos como “espectros que assumem a forma corporal humana”; estão associados à deterioração do corpo e à escatologia, materializando-se nos patamares subterrâneos após a morte de um *ibiisi*.

Os vários campos da diferença entre as classes de seres partem da matéria corpo, centrada, sobretudo, na noção de *ibiisi*. É ela que coloca em movimento a construção da cosmografia, estimula a classificação, a particularização e aprofunda as diferenças. Nesse sentido, para Marco Antonio Gonçalves, os *abaisi*, *ibiisi*, *kaoaiboge* e *toipe* habitam posições referenciais, nos eixos vertical e horizontal, possuem artefatos e costumes próprios que os distinguem não só no âmbito do comportamento, mas da organização peculiar das tipologias do cosmos.

*“De um lado estão os ibiisi, matéria construída, e de outro, os abaisi os kaoaiboge e os toipe, produtos, transformações, daquela matéria original. A ideia de transformação / não-transformação é importante para definir esses seres. A partir do corpo, matéria não-transformada, mas transformável, coloca-se em movimento a construção do Cosmos. É interessante observar o fato da economia transformacional desses conceitos ser regida pelo sentido da ação que engloba predação/ produção. [...] O poder desta lógica produz os abaisi, os ibiisi, os kaoaiboge e os toipe. O abaisi é produto do ibisi, de uma interferência que o ibiisi sofreu em sua matéria original, a partir de um evento que lhe alterou a forma, ou seja, animais ou vegetais ao colidirem com a matéria do ibiisi produzem neste alterações que dão surgimento a um novo ser, o abaisi.”* (GONÇALVES, 2001, p. 242)

Vemos, assim, como este esquema cosmográfico exhibe, em determinado ponto, um plano sincrônico na maneira de distribuir as várias entidades, pois tanto acima como abaixo a economia transformacional dos classificadores *abaisi*, *ibiisi*, *kaoaiboge* e *toipe* é regida pelo sentido da ação, como bem salienta Marco Antonio Gonçalves, que configura cada experiência individual dentro de um *continuum* cosmológico.

A nomenclatura, conforme elaborada na primeira pesquisa (1988), aparece enquanto um fio condutor para o entendimento das estruturas subjacentes da implicação dos Pirahã com os demais seres/conceitos *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe*. Segundo Gonçalves (1995, p. 42), “um Pirahã recebe o primeiro nome antes mesmo de nascer, ainda no ventre materno. O nome que recebe tem uma estreita relação com a sua concepção. Esse nome é a sua marca”. Os Pirahã descrevem este evento, que dá

origem ao nome, como um “susto” que a mulher leva enquanto resultado de algum acontecimento inesperado, surgido na relação com a “natureza”.

Assim sendo, a maioria dos nomes de criança são nomes de animais, plantas e, por vezes, objetos<sup>33</sup>. Durante a idade adulta, um *ibiisi* vai adquirindo outros nomes lhe atribuídos pelos *abaisi*, que corresponderiam a nomes de “alma”, de “destino”. De acordo com a descrição de Marco Antônio Gonçalves estes nomes seriam os responsáveis por fazer a ligação dos corpos ao cosmos, permitindo o trânsito xamânico e a possibilidade de criação de um destino póstumo. Um *ibiisi* ao receber um nome de um *abaisi* estabelece um laço inalienável ao cosmos, passa a poder visitar os demais estratos celestes e terrestres e garante a sua morada pós-morte no último patamar celeste junto do demiurgo *Igagai* depois dos *kaoaiboge* e dos *toiipe* reconverterem o seu corpo de *ibiisi*. Logo, os mortos são condutores dos nomes para os vivos e vice-versa (GONÇALVES, 1988). O autor define, assim, uma continuidade gradativa estabelecida entre os seres e o cosmos a partir da sua forma corporal da qual deriva uma forma de nomação: do *ibiisi* (do corpo humano) ao *kaoaiboge/toiipe* (corpos duplos) passando pelos *abaisi*. Com isto, vemos de que forma Gonçalves aborda os sistemas de classificação e transformação inerentes ao pensamento pirahã e como, a partir daí, reestruturará todas as interpretações que até então eram feitas. Inaugura, portanto, um olhar mais qualificado sobre os Pirahã, contrapondo-se, assim, às análises anteriores, que apenas referiam os aspectos meramente formais da produção da existência.

Um outro ponto central para entendermos a classificação e a cosmografia pirahã, nas pesquisas de Marco Antonio Gonçalves, tem a ver, precisamente, com o papel desempenhado pelo xamanismo. Em um dado momento do trabalho o etnólogo relata da seguinte forma a função do xamã nas suas incursões pelo cosmos:

---

<sup>33</sup> “*Paíái* é um dos nomes que ostenta um menino de apenas três anos. Seu nome evoca um episódio em que sua mãe esteve envolvida com o objeto fecundante, neste caso o peixe *jatuarana* (*paíái*). Sua mãe estava viajando de canoa quando, de repente, viu um peixe boiando e resolveu pegá-lo. Ao tentar apanhá-lo encostou a mão em sua guelra que estava podre e isso a assustou.” (GONÇALVES, 1988, p. 48).

*"O xamã "hiahoai" viaja por todos os patamares do Cosmos, desloca-se verticalmente e entra em contato com os seus habitantes, os abaisi, os kaoaiboge e os toipe. É responsável pelo estabelecimento da ligação entre estes patamares e as relações entre seus habitantes. Deslocando-se neste espaço produz um novo tempo no momento em que transmite os nomes dos abaisi às pessoas, permitindo-lhes que tenham um destino. O que aproxima o matador e o xamã é o fato de que ambos criam espaços específicos de atuação que ajudam a produzir, através da nomenclatura, um novo tempo para as pessoas, o destino: da origem dos kaoaiboge e toipe ao estado imortal da onça pintada. O xamã recria o espaço do Cosmos ao articular os seres que ali habitam."* (GONÇALVES, 2001, p. 145)

De acordo com a descrição supracitada, o xamã percorre os vários patamares entrecortando caminhos ao longo das cadeias de interlocução estabelecidas com outros seres (*ibiisi, abaisi, kaoaiboge e toipe*), todos distintos entre si e portadores de conhecimentos diversificados. O seu repertório permite-lhe monitorar, pensar e atuar sobre estes seres potencialmente agressivos ou benfazejos, tendo em vista garantir a harmonia da vida entre todos os habitantes. No trajeto, realizam-se novas conexões que atualizam os processos de interação e de formação que implicam os habitantes de todos os patamares. A mobilidade do xamã é considerada fundamental para validar todo o conjunto de significados das classificações cosmológicas que fornece a charneira da tradução entre as experiências dos diferentes tipos de habitantes no universo pirahã.

Marco Antonio Gonçalves, tomando como referência as diferentes abordagens de autores como Levi Strauss, Roberto da Matta ou Eduardo Viveiros de Castro, compreende o movimento cósmico não em termos de grades de referência fixas que orientam as pessoas, mas sim em termos das práticas, das experiências e das transformações que os diversos planos da existência suscitam no ambiente e nos indivíduos. Isto torna-se evidente nas descrições dedicadas à transposição das sessões de xamanismo que o etnógrafo presenciou e transcreveu. Nas rodas, os participantes trazem à vida tanto os animais predados como os habitantes dos outros patamares, narrando, por exemplo, os movimentos dos *abaiisi* ou os lamentos dos animais mortos.

Aí fala-se dos encontros e das reivindicações, transmitem-se nomes e executam-se encantamentos por meio dos quais os xamãs trocam de posição com outras entidades que circulam pelos diversos planos cósmicos; trazem canções, executam curas e encantamentos de proteção.

Todos estes aspectos conduzem o autor a construir uma etnografia que acentua as particularidades e a potência de um “mundo inacabado”, que insiste em mostrar-se diferente, em processo. Uma forma específica de abordagem da constituição de uma realidade que articula materiais e processos diversificados, no âmbito de uma análise antropológica que é um prolongamento das interações presentes nas redes de relação produzidas pelos Pirahã na sua conceitualização da vida social e cultural.

Ainda nos dias de hoje, o trabalho de Gonçalves é um dos responsáveis por redesenhar os temas de interesse do americanismo, cujo desenvolvimento teórico foi conquistando a crescente visibilidade que a etnologia amazônica atualmente desfruta. Trata-se de uma contribuição importante na reconstrução do centro temático desenvolvido pela etnologia americanista ao longo das últimas décadas, que gravita em torno do problema da “diferença” e da “alteridade” enquanto questões centrais dos próprios regimes sociológicos e dos modos de pensamento ameríndios. Fica evidente, nas concepções sobre uma dinâmica “transformacional” entre seres, agentes e sujeitos, que o autor propõe uma teoria possível para a elaboração do estatuto da “alteridade” enquanto pilar de sustentação na construção teórica sobre o mundo pirahã. Tais relações, ampliadas à medida mesma do próprio universo social nativo, serviram de suporte para uma reavaliação e uma reaproximação do foco das temáticas amazônicas. Deslocou-se das descrições formais, das condições e dos planos em que se estabeleciam as práticas guerreiras e/ou predatórias para se aproximar, cada vez mais, do estatuto mesmo das relações aí presentes e das formas de alteridade que lhes corresponderiam. Temas que são contemporâneos e que permeiam o contexto disciplinar da antropologia no quadro dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul.

Depois do longo trabalho desenvolvido por Marco Antônio Gonçalves, durante mais de uma década, são poucas as referências e os relatos de pesquisadores junto ao povo Pirahã. Apenas poder-se-ia destacar o trabalho recente de da linguista Raiane

Oliveira Salles<sup>34</sup> que tem por objetivo atualizar todo o debate em volta da sintaxe e da morfologia da língua pirahã resgatando para isso o tema da recursividade levantado na década de 1980 por Daniel Everett.

Nas difíceis tentativas de delinear um percurso lógico através das narrações e das experiências vividas mutuamente por outros pesquisadores e seus interlocutores Pirahã, eu procurava, não sem alguma dificuldade, situar-me no meio da encruzilhada. A partir dos principais marcos cronológicos, era fácil constatar que toda a história pirahã, tanto ao leste quanto ao oeste, se caracterizava por uma constante flutuação nas relações com os ocidentais, em gradientes de contato bastante variáveis, dependendo do momento e das comunidades que participaram desses encontros. Sabia que minha estadia e presença em campo continha todo um passado impossível de ignorar. Sabia que teria que voltar a percorrer muitos dos mesmos trajetos e a enfrentar outras dificuldades que meus predecessores, não porque a minha presença fosse alterar significativamente a organização da vida diária de meus anfitriões, mas porque os desafios e o tempo eram outros. A atenção teria de ser redobrada para pequenos gestos, para as memórias rituais, percursos, alinhamentos corporais ou para formas de organização que, de alguma forma, ajudassem a elucidar um caminho para um maior aprofundamento na compreensão das dinâmicas presentes na sócio-cosmologia pirahã.

A pesquisa de campo teria que acompanhar, ainda que vagarosamente, o trajeto de observação desse fluxo inter-semiótico que conecta nomes a corpos, a lugares, a animais, a espíritos, a modos de ação e a formas de ocupação na paisagem. Exigiria que eu soubesse me situar nesses círculos de festa noturna, nas narrações oníricas, nos encontros da mata onde os Pirahã fazem convergir para si potências e se situam para cercar, curar e manifestar as essências dos movimentos que faz a miríade de seres que povoam o seu cosmos pulsarem na partilha de um mesmo mundo vivido. Graças aos relatos e ao trabalho de todos aqueles que vieram antes, compreendi, aos poucos, a importância da posição do pesquisador dentro de um campo relacional que se estende continuamente, muito para lá da mera relação sujeito de pesquisa e objeto pesquisado, e muito mais perto de um pacto etnográfico, para falar como Bruce Albert (2010), onde

---

<sup>34</sup> A autora apresentou em 2015 a tese de mestrado sob o título: “Understanding recursion and looking for self-embedding in Pirahã: the case of possessive constructions.” na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, na qual discute a questão da não-recursividade na língua Pirahã

o etnógrafo se compreende apenas como uma parte na relação de sujeitos mutuamente implicados, cujo o foco principal é “fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões e levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada.” (ALBERT, 2015, p.525). Imbuído dessa predisposição, tentava ver naquilo que me esperava mais do que projeções de imagens ou símbolos a seres descobertos e decodificados, pistas, campos de rastros que apontem sentidos até à vida, aos afazeres diários de pessoas concretas, companheiros na pesquisa capazes de guiar e de transformar o próprio sentido da investigação.

No meio da floresta, nada existe e nada acontece por acaso. A sedimentação do solo, a espessura dos ventos, o pio dos pássaros, o despertar dos relâmpagos ao meio da tarde, tudo é construído de tal modo que cada um dos seus pontos se reflete e reverbera em um outro. Às vezes, quando vemos uma mão afagar, em silêncio, a filha mais nova, ou ouvimos uma garganta deixar respirar uma canção enquanto o olhar domina o horizonte, pode-se, por momentos, talvez, perceber esse aspecto, quando adere, simultaneamente, o estado da substância das coisas com a ordem cósmica de um universo compartilhado. Os versos em epígrafe trazem também essa dimensão: “*Aquilo mesmo que busco / Como saída, me interrompe / Num tempo de esquecimento / Em suspenso*”. Uma dimensão em que “a alteridade”, mais uma vez, assume “*Um susto, muitos riscos / Uma eterna ascensão*” no interior do traçado dos afetos, como um fundo inescapável de uma outra maneira de fabricar intencionalidades.

## PARTE II

*“Primeira lição*

*Os gêneros de poesia são: lírico, satírico, didático, épico, ligeiro.*

*O gênero lírico compreende o lirismo.*

*Lirismo é a tradução de um sentimento subjetivo, sincero e pessoal.*

*É a linguagem do coração, do amor.*

*O lirismo é assim denominado porque em outros tempos os versos sentimentais eram declamados ao som da lira.*

*O lirismo pode ser:*

*a) Elegíaco, quando trata de assuntos tristes, quase sempre a morte.*

*b) Bucólico, quando versa sobre assuntos campestres.*

*c) Erótico, quando versa sobre o amor.*

*O lirismo elegíaco compreende a elegia, a nênia, a endecha, o epitáfio e o epicédio.*

*Elegia é uma poesia que trata de assuntos tristes.*

*Nênia é uma poesia em homenagem a uma pessoa morta.*

*Era declamada junto à fogueira onde o cadáver era incinerado.*

*Endecha é uma poesia que revela as dores do coração.*

*Epitáfio é um pequeno verso gravado em pedras tumulares.*

*Epicédio é uma poesia onde o poeta relata a vida de uma pessoa morta.*

*olho muito tempo o corpo de um poema*

*até perder de vista o que não seja corpo*

*e sentir separado dentre os dentes*

*um filete de sangue*

*nas gengivas”.*

Ana Cristina César<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Poema de 1980 publicado em Poética Obra Completa, 2013.

## NA CIDADE

Numa manhã do dia 12 de Março do ano de 2019 cheguei a Humaitá, pequeno município do estado brasileiro do Amazonas, banhado pelo rio Madeira, a duzentos quilômetros de Porto Velho, capital de Rondônia, e a dois dias de Manaus para quem percorre a rodovia Transamazônica (BR 230) em direção a norte. Aqui, durante o inverno, o ar úmido misturado ao calor castiga, em demasia, até os forasteiros mais destemidos. O conjunto de mosquitos, mariposas, cigarras e outros insetos da entomofauna prodigiosa da bacia amazônica teimam em desestabilizar o sossego. As chuvas intermitentes disparam o caudal de todos os cursos de água, provocam inundações e não dão trégua aos seus habitantes.

No entanto, a cidade de Humaitá constitui, inegavelmente, um triunfo do progresso sob as hostilidades impostas pela região. Parte do sonho de uma Amazônia conquistada. Ao longo dos anos, o pequeno vilarejo de casario frágil, feito de madeira e zinco, construiu o seu espaço e deu lugar a um entreposto comercial feito de casas de alvenaria e telha francesa, à semelhança das antigas cidades portuárias do velho continente europeu. As vias de comunicação fluvial e rodoviária, hoje proliferam; são a retribuição devida pela intensificação do povoamento e das trocas com outras regiões dos estados de Rondônia e do Amazonas. Os moradores, outrora aventureiros, vieram de longe, de outras partes do país, para trabalhar na conquista da floresta. Atualmente, são comerciantes, professores, fazendeiros, advogados e prestadores de serviços, em virtude das modernas condições de vida que aí vão se instaurando progressivamente. De facto, em Humaitá, as coisas se sucedem, rapidamente. No meio da planície Amazônica a urbanidade recebe a forma oposta à da floresta.

A cidade também é feita das medidas entre o seu espaço e os acontecimentos produzidos no intercâmbio de pessoas, cada qual com um atributo que lhe é próprio. Quem adentra nas ruas vê placas e publicidade escrita nas paredes afora. O olhar tem tendência a se perder na variedade de lojas, vitrines, bancadas de fruta, expositores de instrumentos agrícolas ou de material de pesca. Num instante, as pessoas caminham, passam de carro pelas ruas transportando mercadorias, nas esplanadas comem

grelhados de boi ao fogo da lenha seca de açaí do Amazonas, ou ainda, conversam por debaixo das pequenas áreas de sombra que encontram a esmo; noutra instante, as ruas ficam vazias, mudas, como se a temperatura quente comprimisse os movimentos e fizesse convite ao sono.

Essas duas projeções de si mesma acompanham o passar dos dias em Humaitá. Uma cidade que só é visível na extremidade da bacia do rio Madeira na hora em que suas luzes se acendem e permitem distinguir no vasto horizonte os seus traços pontilhados. Em volta, a massa florestal é um todo de altos bastiões de verdes muralhas flanqueando os rios e os igarapés, cujas extensas paredes de tronco recobrem seus contornos. No interior do mato não há divisórias, tampouco telhados ou pavimentos, não há nada de aparentemente humano, exceto talvez a visível ordem áurea de suas proporções. O fato é que, no entanto, quem está em Humaitá ou em qualquer outra cidade da região não pode deixar de sentir que está do lado de fora, em um exterior, sem saber realmente quais outros segredos, quais afinidades se guardam do lado de lá da floresta.

A viagem ao Maici e ao encontro com os Pirahã é adiada a cada dia. As fortes chuvas, o excesso de tempestades, as estradas e as pontes fechadas, bem como a falta de embarcações, a febre e a espera de possíveis autorizações para entrada em terra indígena fazem com que o pesquisador se resigne até que as condições se mostrem mais favoráveis.

Depois de alguns dias e algumas perguntas, as histórias proliferam: começa-se a ouvir falar do malefício da demarcação das terras indígenas, da indignação em relação à “enorme” quantidade de reservas ambientais e das restrições impostas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) para ocupação e uso dos territórios adjacentes. Ouvem-se relatos sobre roubos, dívidas e esquemas de corrupção envolvendo a extração ilegal de madeira ou o tráfico de drogas; comenta-se o descaso com a saúde e a falta de estrutura na educação. Acima de tudo, ouve-se as reclamações contra os vários povos indígenas da região, suas maneiras despojadas e sua teimosia ao recusar por completo se transformarem em cidadãos ditos “normais”.

É sobretudo no início do mês, nos hotéis próximos à rodoviária de Humaitá, que os indígenas em trânsito se reúnem e se multiplicam pela cidade. Vêm receber os seus pagamentos, tratar de documentação ou comprar mercadorias para levar para as suas terras. Permanecem poucos dias, o suficiente para resolver problemas burocráticos, sacar o dinheiro e gastá-lo. Nessas ocasiões, as injúrias proferidas pelos habitantes locais sempre se intensificam. Os vários grupos de indígenas são, em sua maioria, das terras demarcadas próximas ao município. Torá, Tenharim, Parintintim, Jiahui, Apurinã, Juma, dentre outros, abandonam suas casas na companhia das famílias para empreenderem uma viagem que pode durar até vários dias a pé, de ônibus ou de carona, para, no final, conseguirem aceder aos bens industrializados da cidade que, aos poucos, passam a constituir parte do seu cotidiano.

Aqueles que moram em Humaitá olham com enorme relutância para estes visitantes que chegam do interior do mato, no qual eles mesmos não se atrevem a aventurar-se. Entendem que os índios se apropriam e se aproveitam indiscriminadamente de dinheiro, bens e recursos destinados pelo “estado progressista” à sua inserção na “sociedade civilizada”. Decididamente os moradores da cidade presumem que os indígenas não gostam de trabalhar, e quando o fazem é sempre por um curto período de tempo. Acreditam que os índios levam uma vida preguiçosa, que preferem dormir o dia inteiro, no interior de suas casas estranhas e insalubres, a se dedicar ao cultivo e ao manejo de seus territórios. É uma gente que não quer se emancipar e começar, finalmente, a contribuir para o desenvolvimento do país. Insistem em ter uma vida fácil, sem problemas, sem as responsabilidades do trabalho árduo e, no entanto, estão constantemente a reivindicar “privilégios” e “regalias”. Querem possuir motos, carros, celulares e televisores, mas lutam determinantemente por ser um entrave ao progresso. Sobretudo, os índios “são um povo no qual não se pode confiar”, exercem na população local uma espécie inquietação mórbida - representam um perigo cotidiano, sempre imprevisível. Em um momento são pacíficos e afáveis, em um outro tornam-se desordeiros e selvagens.

Recentemente, um episódio fatal marcara ainda mais o afastamento e a progressiva desconfiança dos habitantes locais em relação às populações originárias. Após a morte do cacique Ivan Tenharim, importante liderança do povo Tenharim, encontrado morto num trecho da rodovia Transamazônica, no final do ano de 2013, e

o subsequente desaparecimento e morte de três moradores de Humaitá, o clima de tensão entre brancos e índios rapidamente deflagrou uma atmosfera de permanente beligerância. As semanas que se seguiram ao desaparecimento dos três moradores locais foram marcadas por manifestações violentas por parte dos habitantes da cidade. Ataques sucessivos a órgãos destinados à proteção local dos povos indígenas, como a intendência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ou a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), bem como a destruição de diversos veículos e mantimentos, demonstraram uma investida ameaçadora que fez com que todo indígena fosse visto como um pária na região<sup>36</sup>. Mesmo após 49 dias de buscas e a mobilização de um contingente considerável de policiais e militares, que culminou na prisão preventiva de seis suspeitos, as represálias e as injúrias continuaram comprometendo a segurança não só dos Tenharim, como também a dos demais grupos da região. Apenas com o passar dos anos a normalidade conseguiu novamente se impor sobre o vasto e constante clima de desconfiança.

Aqui, encontramos-nos dentro da continuidade daquela cadeia de fatores exógenos advindos do processo de expansão colonial: doenças, pressões territoriais, escravização, conversão religiosa etc. Fatores estes filtrados pela dinâmica inescapável dos sistemas sociopolíticos indígenas. Algo que vem sendo repensado e debatido pela antropologia contemporânea focada no modo como as sociedades indígenas estruturam, reorientam, interpretam ou influenciam o rumo do encontro colonial, ao invés das análises orientadas aos meros sistemas de submissão e assimilação, de forma passiva, aos sistemas de captura ocidentais (SAHLINS, 1981, 1988, 1993; CLIFFORD, 1988; COMAROFF; COMAROFF, 1991; HUGH-JONES, 1988, 1992; FARAGE, 1991).

Se, por um lado, os habitantes da cidade especulam sobre aqueles indivíduos desconhecidos e selvagens, vindos do interior da floresta e que os visitam com intenções duvidosas para adquirir bens industrializados ou se embriagarem nas ruas; por outro lado, os diferentes grupos indígenas parecem tomar a cidade enquanto espaço

---

<sup>36</sup> Diversos veículos de informação reportaram esta série de conflitos que teve lugar entre o final de 2012 e o ano de 2014, quando o processo foi encerrado. Conferir a série de matérias que foram veiculadas em jornais como O Globo, Amazônia Real, Diário do Amazonas, bem como reportagens na revista Veja ou Agência Brasil, entre outros.

caótico e antissocial que procuram continuamente “pacificar” por meio da linguagem das trocas comerciais enquanto um instrumento privilegiado para “domesticar” aquele lugar e seus habitantes violentos. É como se os índios procurassem por algum tipo de controle simbólico e material sobre aquelas pessoas periféricas ao seu universo social imediato. Isto permitiria contornar os riscos que a sociedade nacional representa, ao mesmo tempo que possibilitaria a aquisição de mercadorias para colocá-las em circulação com o intuito de apreendê-las, administrá-las e explorá-las em sua potência sócio-simbólica, canalizando-as a serviço de um universo próprio de “reprodução social e cultural”<sup>37</sup>.

Apesar do tratamento assimétrico e das tensões permanentes com a população local, os diferentes grupos indígenas da região constituem parte fundamental da dinâmica diária da cidade de Humaitá. Ao submeterem as mercadorias da cidade a uma lógica de intercâmbio governada por valores e normas de suas próprias sociedades, ao frequentarem as ruas, as lojas e os bancos, os indígenas demonstram uma sofisticada estratégia de resistência que permite ajustar – embora sem superar – as contradições das experiências dissonantes entre os povos da floresta e os povos da cidade.

Nos últimos dias em que permaneci na cidade, os restaurantes, os hotéis e as praças anunciavam bordões de conversas entusiasmadas. O albergue onde me hospedara oferecia a companhia de uma família de Parintintin que se encontrava em trânsito. No almoço ou no jantar, diferentes semblantes, ora alegres, ora taciturnos, apareciam para me emprestar suas palavras e sua escuta. Costumavam encerrar as falas com insinuações impactantes: “conheço índio que é até professor”, “índios são como nós, uns são comportados, outros não”; ou com frases de efeito: “índio é protegido pelo governo que nem bicho, deveria ficar no mato, não tem que viver em dois mundos”.

Dentre as várias etnias que consegui ouvir enumeradas em meio às conversas locais, o nome dos Pirahã era pronunciado circunstancialmente. Inspirava um

---

<sup>37</sup> Como lembra Marshall Sahlins (1993, p. 16), ao "*incluir o universo dentro do próprio esquema cultural um povo abre um espaço definido na reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade*". Neste sentido, as sociedades indígenas, ao se confrontarem com a sociedade ocidental passam necessariamente por um processo de transformação / domesticação, na medida em que seus sistemas de construção simbólica da alteridade do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição.

sentimento distinto aos dos outros grupos que eram citados. Uma mistura inesperada de fascínio e compaixão para além da habitual incompreensão e desprezo; falava-se deles como se se tratasse de seres pertencentes, de facto, a um outro universo. Raramente eram vistos pela cidade, mas, quando surgiam, dificilmente passavam despercebidos. Muitos costumam descrevê-los como sendo um povo ainda em “estado selvagem”, falantes de apenas uma língua, incompreensível, com vocábulos por demais exóticos. Apareciam pelas ruas sempre “demasiado sujos e desordenados”, mais até do que era habitual para os próprios índios. Homens de roupas rasgadas, sem camiseta, despojados de quaisquer adornos. Mulheres de estatura baixa, com vestidos compridos multicoloridos, que pouco ou nada interagem. Crianças seminuas a correr sem rumo pelas ruas afora, ingênuas dos perigos das cidades. Todos teimam em andar descalços, desconsiderando por completo as temperaturas escaldantes do solo sob seus pés. Chegam em famílias de grande número, instalam-se nos hotéis, nas pousadas, preferindo o conforto duro do chão às camas elevadas. Antes de abandonarem os quartos, deixam para trás restos de comida, excrementos, papéis e plásticos espalhados pelo chão ou pelos corredores do estabelecimento.

Para os locais é impossível integrá-los à vida moderna. De sua efêmera experiência na civilização, apenas conservam o vestuário brasileiro e alguns utensílios. Desconhecem os “limites da propriedade” ou “as regras do bom comportamento”. Não contam, nem escrevem, nem sequer sabem lidar com dinheiro. Mesmo após diversas tentativas de “assimilação” e “integração” por parte de órgãos estatais dos diferentes governos, os Pirahã, aos olhos dos locais, parecem permanecer indomáveis; não demonstravam qualquer interesse por aprender a Língua Portuguesa, ou pelas atividades em geral dos “brancos”. Rapidamente se desfazem de roupas e de outras mercadorias que lhes são doadas e que não lhes têm uma aplicação imediata.

Na floresta, junto ao curso do rio, gostam de vaguear. Os órgãos estatais constroem-lhes casas de madeira robustas com divisórias, paredes, tetos e chão para protegê-los. No entanto, os Pirahã continuam a viver e a dormir ao relento. Querem os obrigar a fixar-se em aldeias, fazem postos avançados de monitoramento, levam geradores, energia elétrica e edificam escolas, mas, não obstante, os Pirahã insistem em seus movimentos nômades, sempre entregues a si próprios, aos antigos modos de vida e às técnicas tradicionais. Para os habitantes de Humaitá, estes índios são

incompreensíveis, porém, estão sempre sorridentes e bem-dispostos, à semelhança de crianças alegres e simples. Por isso mesmo são considerados “índios verdadeiros”, aqueles que ainda não se deixaram corromper pela ganância e ambição desmedidas, tal qual os seus pares dos outros grupos da região.

É uma ilustração perfeita dessa situação sociológica que tende a tornar-se recorrente em diversas partes das terras baixas da América do Sul tropical, qual seja: a de “povos tradicionais” submetidos a um processo político-cultural de expansão colonial brutalmente imposto, no qual a sua adaptação criativa gera novas condições de possibilidade de existência. A denominada “intertextualidade cultural” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968; ALBERT, 1992; GALLOIS, 2007) no contato entre os habitantes da cidade e os Pirahã nutre-se tanto dessa retórica discursiva – negativa ou positiva – pelas quais os brancos constroem "os índios" e vice-versa, quanto das imagens recíprocas, o que faz com que ambas as posições se estranhem continuamente.<sup>38</sup>

Quando os Pirahã se dirigem a Humaitá vão fundamentalmente para cuidados de saúde, a pedido da SESAI, a fim de tratar de documentação, normalmente assessorados por um responsável da FUNAI, ou para adquirir alguns bens manufaturados específicos que passaram a fazer parte do seu dia a dia, tais como: panelas, facas, machados, agulhas, linhas de pesca, café, tecido ou tabaco de corda para mascar. Estar na cidade implica relacionar-se com as suas dinâmicas tecnicamente potentes, mas moralmente decaídas. Os Pirahã fazem o possível para conduzir as suas relações com os diversos agentes com os quais entram em contato de modo a preservar sua própria independência, mobilidade e liberdade de escolher as melhores alternativas.

A inserção de objetos industrializados, ou mesmo de dinheiro, entre os Pirahã passou a constituir um elo fundamental da sua relação com os brancos. Esses bens não

---

<sup>38</sup> É interessante lembrar aqui uma outra passagem conhecida de Levi Strauss em *Raça e História* (1987; p.21) que ainda hoje ilustra este estranhamento. Durante os primeiros anos da colonização das Grandes Antilhas, diz o antropólogo, enquanto os europeus se perguntavam se os índios eram humanos, ou seja, se tinham alma, estes últimos imergiam os prisioneiros brancos para verificar se seus cadáveres eram sujeitos a putrefação. Apesar da assimetria de poder, esse exemplo e tantos outros revelam que o encontro colonial sempre foi uma conversa de mão dupla marcada por tocas incessantes, interpretações e reinterpretções sobre o outro e seu mundo.

são necessariamente aceites de forma passiva, reduzidos a mero valor ou utilidade econômicos por quaisquer que sejam os padrões da razão prática, tampouco podem ser simplificados como mera representação da riqueza ocidental. Vindos da periferia de seu mundo social, os objetos manufaturados são condutores possíveis de doenças caóticas, de energias perigosas com usos e consequências imprevisíveis. Ao mudarem de domínio, estas matérias mudam igualmente de significado, haja vista que se revestem de outros sentidos e poderes cristalizados em forma material. Assim, a manipulação desses emblemas semânticos passa a constituir uma forma de discurso performativo apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais<sup>39</sup>. O consumo de café industrializado e a panela de metal são exemplos de manufaturas que passaram a constituir parte fundamental da vida pirahã. O café, como um alucinógeno, é ingerido durante as sessões de xamanismo que podem durar até vários dias seguidos; passou a ser um elemento indispensável da própria performance ritual e da interação sociocósmica. Por outro lado, as panelas de alumínio possuem um lugar de destaque na confecção de alimentos. As variações nos seus tamanhos orientam usos distintos, seja para ferver a água do café, seja para cozinhar o mingau ou a caça; a sua resistência permite que seja transportada e utilizada por um maior período de tempo. Ambos os bens estão estreitamente conectados às concepções simbólicas que fundamentam todo um sistema de trocas. São redistribuídos por afins e amigos, logo, pertencem ao centro da geografia social, fortalecem e regeneram os laços vitais de toda uma rede de relações.

Nesse sentido, a postura pirahã frente aos brancos e seus objetos, seus bens de troca, manifesta-se sob variadas operações que aparecem ao longo do seu cotidiano. Ao contrário do que poderíamos imaginar, a resposta aos perigos potenciais que

---

<sup>39</sup> A respeito da apropriação dos bens industrializados entre os Waiwai, Catherine V. Howard (2002, p. 39) descreve: “*Os bens ocidentais simbolizam mercadorias e muito mais: representam os brancos e todas as dolorosas contradições advindas do contato, ao mesmo tempo que servem de veículo para que os Waiwai consigam controlar as condições que geram tais contradições. Os bens ocidentais são símbolos das ameaças maiores que os brancos trazem para os Waiwai, em seu potencial de submergirlos e marginalizá-los. Os Waiwai procuram re-situar-se no centro de sua geografia social por meio da socialização de mercadorias e, por extensão, pela "domesticação" da sociedade envolvente. A maneira atual de lidarem com os bens ocidentais reflete não apenas sua longa história de trocas intertribais, mas também o seu esforço de sobreviver ao encontro histórico com uma sociedade potente e radicalmente diversa.*”

acompanham as alianças com aqueles que moram na cidade não passa por uma forma de negação ou por um fechamento completo ao exterior; passa, antes, por uma procura ativa de submeter esses contatos externos ao seu próprio controle, de assimilar seus poderes, seus significados e, então, canalizá-los para outros fins distintos daqueles que seriam óbvios à primeira vista.

Em um tal contexto, os interlocutores locais e os Pirahã parecem encontrar na divergência dos seus lugares de enunciação relações de intercâmbio que podem ser entendidas enquanto uma metamorfose que transforma coisas estranhas, soltas e sem sentido em artefatos culturais, domesticados e significativos, capazes de replicar e simbolizar a densa trama de identificações, seja de proximidade ou de afastamento, pela qual todos circulam.

Assim, a sonhada cidade de Humaitá, mais que um leque de recordações de um belo porto nas margens do rio Madeira, dos ângulos retos das ruas, das grades das janelas, dos alpendres de mesas empilhadas, ou do olhar de quem passa preso na ambição do infinito, é um ponto de convergência; uma rede multilocal e multiétnica; um lugar da existência compartilhada onde se instalara a incerteza sobre as regras que corresponderiam ao seu surgir, ao seu prosperar.

## APROXIMAÇÃO À TERRA

É finalmente chegado o dia da viagem com destino ao quilômetro oitenta e cinco da Transamazônica (BR 230) na ponte sobre o rio Maici. No porto, ao lado do rio Madeira, depois das fortes chuvas dos últimos dias, vários barcos vêm atracar com um carregamento de cargas que vão desde combustíveis a tabaco, passando por sacos de soja e utensílios de cozinha. Apesar da quantidade de panos, miçangas, panelas, comidas e equipamentos, paira sempre a sensação de esquecimento, de que algo foi deixado para trás. Conviver com o cotidiano dos Pirahã, tal como acompanhar os seus deslocamentos, a pesca, os trabalhos na roça, as festas, as incursões na caça, exige o preparo necessário para se inserir em uma modalidade de vida em tudo diferente.

O barco nos espera. Ainda com parte da Transamazônica submersa, várias embarcações menores são designadas para fazer o transporte entre Humaitá e o fim do primeiro trecho da BR 230. Do lado de lá, o horizonte conserva altivas as faixas de árvores pioneiras de uma grande floresta antiga capaz de perfurar o entrelaçado das trepadeiras e das plantas rasteiras em direção ao céu. Um bioma próprio que, apesar da depredação séculos afora, parece ter conseguido preservar a face intacta da sua virgindade, erguendo em volta, até ao último de seus troncos, patamares hexagonais de ordem inexplicável.

A simetria do curso das águas contrasta duas atitudes disciplinares de geomorfologia. Outrora, antes ainda da época do “descobrimento”, toda a zona do Madeira constituía o *habitat* de agrupamentos de indígenas pertencentes aos mais variados conjuntos linguísticos, até à chegada dos Jesuítas e dos comerciantes sulistas, que fundaram as cidades que atualmente ladeiam suas costas.

Ao que tudo indica, teria sido a partir do século XIX – com os eixos de migração em torno dos diferentes projetos de infraestrutura – que a fisionomia de toda a faixa costeira do rio se alterou. O primeiro desses projetos foi a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), que liga Porto Velho e Guajará-Mirim. Essa linha férrea, terminada apenas no início do século XX, tinha por objetivo escoar a borracha produzida por empresas brasileiras e bolivianas localizadas nas bacias e nos trechos

encachoeirados do rio Madeira. Nessa época, as correntes do alto rio Madeira configuravam um imenso obstáculo para a navegação e circulação desses produtos, sendo necessário, portanto, construir uma alternativa para ligar essas *commodities* aos mercados consumidores europeus e norte-americanos (MONGELÓ, 2019). Assim, dezenas de milhares de trabalhadores de todos os lugares do Brasil e do exterior foram trazidos para a execução desta obra, financiada, em grande parte, pelo capital estrangeiro, em especial, norte-americano e inglês (MILLER, 1992). Nesse instante, os aglomerados que iam surgindo no curso do rio não eram ainda os municípios de hoje. Mesmo assim, a sua aparição foi fundamental para o desenvolvimento nos anos que se sucederam.

Cinquenta anos mais tarde, o processo de subjugar as adversidades do alto rio Madeira atingiria outro ponto de inflexão: a construção da BR 364, durante as décadas de 1960 e 1980, que ligava Cuiabá a Porto Velho e seguia o eixo da antiga linha de telégrafo, instalada pela comissão do general Rondon na primeira metade do século. Aqui, a curva de crescimento demográfico atingiu níveis sem precedentes. Os municípios de Porto Velho, Humaitá, Manicoré e Borba atingiram dimensões próximas às dos dias atuais, sobretudo, devido à intensificação do fluxo dos comércios e em virtude das condições da vida moderna que aí foram instauradas (MONGELÓ, 2019).

Recentemente, a construção controversa de duas hidroelétricas – a de Jirau e a de Santo Antônio – veio completar o quadro de garantia da posse de uma nova província em volta do leito deste que é o mais longo e importante afluente do rio Amazonas. O ciclo de sua ocupação talvez corresponda a uma evolução histórica cujas marcas representam o saque definitivo da torrente antiga do rio que, com o passar das eras, teria cravado nos seus flancos planícies de magnífica selva.

A voadeira parte até à outra margem do rio Madeira. Em vez de águas claras e lisas da época seca, uma corrente barrenta cerca o horizonte. Apenas esporadicamente uma ave muda pousa em um pedaço de madeira destacado. O olhar percorre o céu em direção a um pouco de azul que contrarie o presságio dos vendavais e da chuva. O movimento e o barulho do motor da voadeira dificultam as conversas entre os tripulantes.

Ao chegar à outra margem, a paisagem muda subitamente de fisionomia. Achamo-nos transportados, como pelo prestígio de uma fala encantatória, ao meio de pequenos igarapés conectados por labirintos ziguezagueantes de lençóis de água escura. Descortinam-se, por detrás da ampla massa de verde, antigas moradas de uma fauna que ainda teima em ficar por ali. O ouvido passa a reconhecer melodias que se sucedem como numa partitura musical da qual não se pode modificar ou deslocar qualquer nota. O canto dos tucanos, o palrear das araras, a fala dos macacos e dos saguis e o grito das cigarras distinguem-se ao longo do caminho cada vez mais estreito. O panorama do céu enevoado deu lugar a copas de árvores multicores que formam verdadeiras coberturas. A luz tem dificuldade em trespassar as suas reentrâncias; os poucos raios que chegam parecem fazer ondular a imatura superfície aquática, tocada pelo pressentir de um tempo distante. A planície amazônica surpreende em cada um de seus elementos. Principalmente na disposição das suas metamorfoses, conectadas por percursos entre pontos suspensos de manifestações de vida, que se pode ver emergindo de onde quer que se olhe.

Ao longe emerge uma clareira. O barqueiro informa que a Transamazônica se aproxima. Numa época seca, os lagos e os igarapés não existiriam e este percurso seria feito a pé ou de carro.

A voadeira encerra o seu curso. Junto à clareira observam-se algumas casas feitas em alvenaria, com seus telhados de zinco elevados para abrigar as famílias que ali vivem de suas hortas e da criação, em pequena escala, de gado. Em seguida, apresentava-se o panorama, característico do interior amazonense, que se tornaria, nos meses seguintes, simultaneamente familiar e indispensável: planaltos sem relevo ou, então, ligeiramente declinados no meio de horizontes longínquos de vegetação e de mato onde se podia ver, de tempos em tempos, pradarias repletas de bois a apreciar o ar quente.

O chão que agora se pisava estava coberto por uma película lamacenta formada pela junção do lodo dos igarapés com a terra avermelhada do sertão. Caminhava-se com extrema cautela, sempre numa mesma direção, tentando encontrar o trajeto mais adequado às circunstâncias sob o solo modificado pela ação das chuvas. A estrada correspondia mal à esperança que nela se depositava. Os poucos veículos que por ela

seguiam não tinham sequer outra solução a não ser a de colocarem suas rodas nas valas comunitárias cavadas no barro pelo peso dos caminhões e deixarem-se guiar por essas marcas até ser possível transitar com alguma normalidade.

A rodovia Transamazônica é o resultado de um empreendimento fundamental durante a ditadura militar brasileira, especificamente no governo de Emílio Garrastazu Médici, tendo sido uma obra planejada para atravessar o Brasil no sentido leste-oeste. A sua construção foi iniciada em setembro de 1970 e dada por inaugurada em 1974. Despertou, à época, a euforia de diversos setores, pois materializava o pilar do projeto civilizatório da ocupação efetiva da Amazônia, mesmo depois do fracasso da construção da Ferrovia Madeira-Mamoré, no começo do século XX, sobretudo devido às mortes por doenças e à grande violência na região (MANOEL RODRIGUES FERREIRA, 2005).

O projeto da nova rodovia, era uma espécie de continuação da marcha para o oeste implementada por Getúlio Vargas. Previa toda uma infraestrutura de transportes, de redes de comércio, de educação e de saúde, tudo para possibilitar a instalação, a permanência e a fixação de novos moradores, principalmente aqueles vindos do Nordeste e do Sul do país, em busca de terras para viver e trabalhar, a fim de alcançarem melhorias nas suas condições de vida.

Para tornar efetiva a ocupação, o governo de Médici elaborou uma série de incentivos por meio da criação de programas e de projetos, tal como o Programa de Integração Nacional (PIN), do qual fazia parte o programa de redistribuição de terras e estímulo à agricultura do Norte (PROTERRA); e o programa integrado de colonização e vários sistemas de crédito facilitado (MARTINE, 1982). Paralelamente a esses objetivos, a estrada facilitaria também o acesso à exploração dos recursos minerais e contribuiria para alçar o Brasil ao posto de potência mundial.

No entanto, o seu impacto foi profundamente devastador para os povos indígenas da região. Para além de ter tencionado o contato, dilacerou territórios ancestrais e propagou doenças que, na maior parte dos casos, resultaram em numerosas vítimas fatais flageladas por enfermidades como: gripes, malária, disenteria, dentre outras (BARROS LARAIA; DA MATTA, 1978). Povos como os Parakanã, os Arara, os Apurinã, os Parintintin, os Apinayé, os Tenharim e os Pirahã estão entre os mais

impactados por todo o processo. Ao passo que as primeiras frentes expansionistas, dos séculos passados, eram caracterizadas por comerciantes, missionários, seringalistas, garimpeiros e fazendeiros agindo de modo individual ou como companhias de pequeno porte que dispunham de pouco capital e tecnologia, este novo processo de desenvolvimento trouxe as grandes corporações estatais e multinacionais, que expropriavam sistematicamente os povos originários com métodos extremamente modernos e investimentos maciços<sup>40</sup>. Perante este novo contexto, dada a ameaça da expansão da fronteira agropecuária, da mineração e da extração de madeira, parte dessas populações indígenas foi forçada a um isolamento involuntário (VIVEIROS DE CASTRO, 2016)<sup>41</sup>.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1994, p.29):

*“Os anos 1970 são os do “Milagre”, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral – é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da Balbina, do projeto dos Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do progresso, diante da qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se índios mais de uma vez,*

---

<sup>40</sup> “Novos projetos rodoviários e de colonização, tal como a construção da capital federal em Brasília no fim da década de 1950, aliviaram os desequilíbrios regionais e redigiram a vida econômica do país das regiões litorâneas do Centro-Sul para a imensa área inexplorada do Norte. Em longo prazo, argumentavam os planejadores do Governo, esses programas criaram condições para a integração econômica do Brasil”. Conferir: “Vítimas de um Milagre: o Desenvolvimento e os Índios do Brasil”, de Shelton Davis, 1978, p. 66.

<sup>41</sup> “A imagem do arquipélago sugere que todos os povos indígenas da América deveriam ser considerados “isolados”. Isolados uns dos outros, bem entendido; mas também isolados ou separados de si mesmos, na medida em que a imensa maioria deles perdeu parcial ou totalmente sua autonomia política e teve os fundamentos morais de sua economia severamente abalados. Esses povos se encontram, portanto, em uma situação de “isolamento involuntário”, mesmo lá, o que está longe de ser excepcional, onde seu contato inicial com os Brancos foi mais ou menos voluntário. Pois foi a ocupação estrangeira e o despovoamento da América indígena que criou o arquipélago: pela abertura de vastos desertos demográficos (epidemias, massacres, escravização), que esgarçaram até um quase completo rompimento as redes interétnicas preexistentes, isolando seus componentes; e pelo sequestro dos múltiplos nós destas redes e seu confinamento em aldeias missionárias, mais tarde em territórios “protegidos”, isto é, cercados e acossados por Brancos de todos os lados. A invasão europeia interrompeu assim uma dinâmica indígena altamente relativista — caracterizada pela permeabilidade e a fluidez das identidades coletivas —, congelando estados historicamente contingentes do fluxo sociopolítico continental mediante a fixação territorial e a essencialização etnômica dos coletivos sobreviventes, transformados doravante — do ponto de vista dos Estados invasores — em entidades de uma ontologia administrativa rigidamente “atomista”. Eduardo Viveiros de Castro, Brasil, País do Futuro Pretérito, Aula Inaugural do CTH, PUC-Rio, 2019.

*primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras.”*

Passados mais de quarenta anos, atualmente, a Transamazônica está, em grande parte, por pavimentar. Os veículos andam de forma inconstante, aos sobressaltos, devido às irregularidades no piso da estrada. Na época seca, a poeira intoxica o ar e a visão de quem por ela transita; na época das chuvas, o barro dificulta a mobilidade até dos motoristas mais habilidosos. A maioria das famílias pioneiras que ali foram morar atualmente já abandonaram o lugar e instalaram-se nas cidades mais próximas. Restam apenas alguns ranchos nos quais se concentram em aumentar o número de cabeças de gado, e algumas casas unifamiliares com tímidas hortas. Ali é habitual a ausência de energia eletrificada e o desamparo no que concerne às infraestruturas básicas. Os fracassos de inúmeras safras perdidas, a baixa produtividade do solo, a descapitalização, o flagelo das doenças e as dívidas acumuladas montam o enquadramento perfeito da desilusão do sonho da “conquista da Amazônia”.

O ônibus nos espera. No meio da rodovia os passageiros carregam as suas mercadorias. Alguns ainda sonham em construir um futuro nobre para si, inspirado de riquezas insuspeitas pelo suor do trabalho; outros esperam passar dias, levam modestos mantimentos para as famílias e recordações de uma outra vida, agora formulada em silêncio. Os passos seguem não o que se encontra fora do alcance do olhar, mas dentro, sepultado, estranhamente portador de um tempo ainda por cumprir. Ouve-se o ruído monótono e estridente produzido pela fricção do eixo das rodas na carroçaria metálica do ônibus. Logo arrancamos.

Os itinerários sinuosos percorridos de voadeira através dos igarapés dão lugar à monotonia do percurso retilíneo. Na estrada, ora recoberta por lençóis de água, ora soterrada por diferentes camadas de barro, avança-se numa velocidade extremamente reduzida. Com sorte chega-se à ponte do rio Maici antes do pôr do sol. O calor e o suor se impõem. A pista parece agora estranhamente nivelada, resultado acidental da ação repetida da passagem dos carros e dos caminhões que transformaram lama em asfalto.

Pela janela, no interior do ônibus, pode-se ver as pessoas de balde retirando água de dentro de suas casas, crianças encostadas nos parapeitos para evitar encharcar

as roupas, entregues aos seus próprios recursos. Perto, alguém improvisa uma canoa para ir buscar um cão que pulou do alpendre para comer um pedaço de polenta que ali boiava. O mesmo cenário se repete várias vezes ao longo do caminho. Estranha inversão do equilíbrio imaginário existente entre vida civilizada e os modos antigos, cuja proximidade não nos deixa cair em esquecimento.

À medida que nos afastamos da cidade, o casario fica cada vez mais raro e maiores ficam os espaços que o separam. Planícies de erva dura, ruída até à raiz pelo gado vão sendo menos frequentes. Para sul e para leste ainda é possível ver os restos de algumas tentativas de terreno cultivado para plantação de milho ou de soja. Atualmente deserto, onde o abandono contrasta fortemente com a desolação que é domar aquela floresta, fervilhantes enquanto explorados, tanto quanto agora que estão letárgicos. Insistem em querer conservar cada dobra, cada tentativa que houve de fazer nascer algo ali, enquanto a mata em volta não reclama suas terras, enquanto a ruína não passa a memória.

Nuvens negras se avolumam no céu e a chuva volta a cair sem piedade. Depois de pouco tempo, o sol retoma o seu brilho.

Ainda durante a estadia em Humaitá, alguém mencionara o fato de algumas famílias Pirahã viverem intermitentes nas praias do lado da ponte do rio Maici, já depois dos limites da sua reserva. Isso dava-se não só pelas espantosas características naturais daquele local, das suas grandes dimensões de areia ou da facilidade na pesca, mas sobretudo pela dinâmica criada por alguns junto da população local.

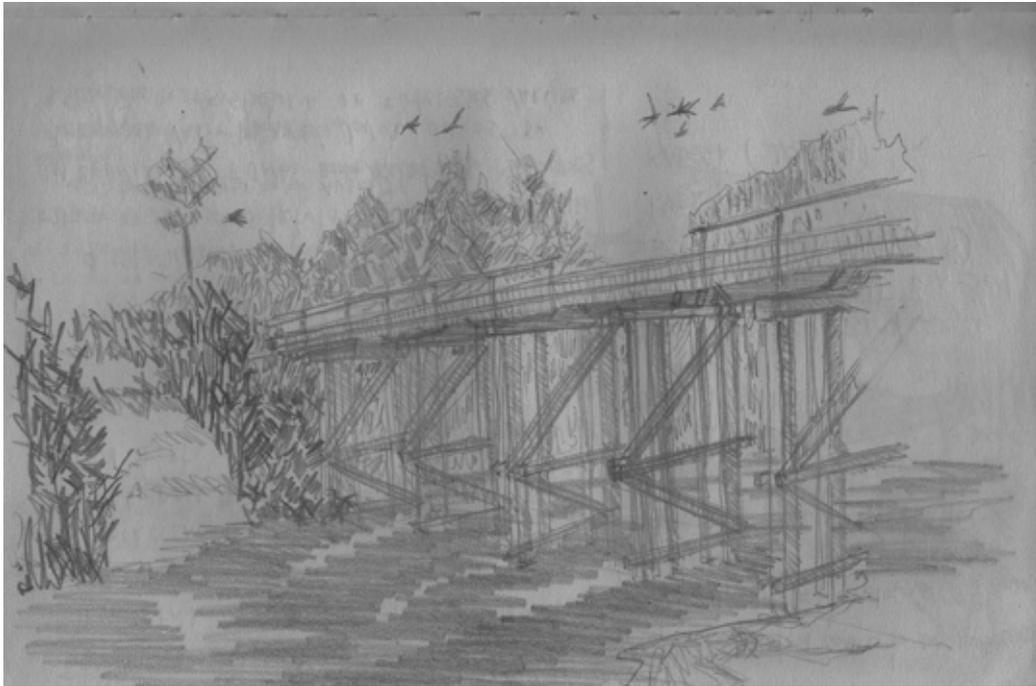
Tinha noção, que até recentemente, antes mesmo da demarcação, o território pirahã não se apresentava como um espaço fechado em seus limites meridionais e setentrionais, mas configurava-se antes a partir de uma vasta região de ocupação sazonal, ao longo dos eixos dos rios afluentes do Madeira e que sofria incursões episódicas por parte de estrangeiros como: regatões, missionários, agentes de governo e, principalmente, por grupos de aventureiros em busca de riquezas florestais de valor flutuante e efêmero. Apenas em 1994 teria sido homologado, de facto, o processo definitivo de demarcação da Terra Indígena, com limites específicos, que, ao que tudo indicava eram extrapolados pelos próprios Pirahã, que, devido à sua alta capacidade de mobilidade, por vezes iam até às margens do rio Ipixuna, território Parintintin, ou

até à nascente do Maici, para além da ponte da estrada da Transamazônica, já no estado de Rondônia. Imaginava, portanto, que aqueles indígenas da praia, mais habituados a lidar com estrangeiros não estranhassem demasiado a presença de um pesquisador.

Com muito custo, após mais de nove horas de viagem desde Humaitá, chegasse, enfim, à ponte do rio Maici. Os olhos encontravam uma ponte construída inteiramente de madeira, em estrutura treliçada, para sustentar o peso das carretas e de outros veículos de grande porte que a atravessavam com a maior cautela, pois não era incomum notícias sobre o rompimento de pontes naquela região.

A integração do rio Maici foi feita por volta de 1974, na inauguração do último trecho da rodovia Transamazônica, o qual fazia a ligação entre as cidades de Itaituba e Lábrea (OLIVEIRA, 2013). A ponte, à semelhança de outras pontes deste trecho, fora inicialmente projetada para mais tarde ser substituída por uma estrutura de concreto ou de metal. O passar dos anos dissipou essas ilusões de que ali haveria capa asfáltica e um programa de manutenção constante. Há não muito tempo, especificamente no ano de 2010, um caminhão com excesso de peso chegaria mesmo a derrubar a estrutura da ponte do rio Maici, deixando a estrada parcialmente interditada até ser reerguida um ano após o desabamento. Mais do que um emblema de desigualdades regionais, a ponte representa a herança do desejo expansionista, nesse movimento paradoxal em direção à entropia. Por debaixo, apenas o rio Maici, que logo se vê carregar no seu leito o sopro cálido da oculta face da Amazônia.

Mesmo antes de atravessar a ponte, já era visível um pequeno conjunto de casas e jiraus pertencentes a uma ou duas famílias Pirahã. Algo chama, desde logo, a atenção do estrangeiro que para aqui viaja pela primeira vez. Dentre as tantas coisas que poderiam surpreender – tais como a fisionomia particular dos Pirahã que se fazem ver nas extensões de areia junto à ponte, a quantidade de animais de criação que os acompanha, a felicidade das crianças correndo atrás do ônibus, o som das palavras impenetráveis da sua língua, a quantidade de objetos, utensílios e resíduos espalhados em volta –, é a morfologia das suas casas e a sua disposição ao largo da praia que mais se destacam. A impressão visual é de uma certa desordem, como se as coisas estivessem descuidadas ou mesmo esquecidas fora do lugar. A aparente simplicidade de quatro troncos de madeira estacados ao alto, suportando uma cobertura em estrutura



**FIGURA 3** - Desenho da Ponte sobre o Maici.

de tesoura e terças preenchida por folhas de babaçu, abrigando um jirau desnivelado que consiste apenas num estrado de varas soltas de madeira sobre forquilhas cravadas no chão, faz com que muitos desmereçam aquele lugar, chamando-o pretensiosamente de “acampamento”. Aos mais despercebidos, a cultura material daquele povo pode ser interpretada como sendo extremamente pobre e rudimentar. Isto ocorre somente porque tal cultura não é suficientemente analisada sob um olhar mais atento às suas sutilezas. É, precisamente, através da abundância da circulação contínua de objetos que se pode investigar a tecnologia e a cultura material pirahã. Isto é, nas intersecções dentro das cadeias de relações entre pessoas, objetos e lugares em contextos específicos da ação na qual essa produção se desenrola. Alguns utensílios como ganchos, bolsas, amarras, cestos, forros são fabricados e descartados em um curto período de tempo; são considerados geralmente “imperfeitos”, porém, adequados a uma determinada finalidade. Outros objetos, como os arcos ou os colares de miçangas e conchas, são constantemente feitos e refeitos, permanecendo inacabados e, por isso, estão em contínua atualização em busca de um ideário de perfeição.

Em volta, a morada dos Pirahã tem o aspecto de se alastrar para além das fronteiras daquilo que poderíamos chamar de espaço doméstico; isso se dá não só pela proximidade entre as diferentes casas, mas também pelos deslocamentos dos Pirahã na forma como manobram o seu entorno. Fato é que não existem muros, nem ruas, não se veem divisões aparentes, não há nada que faça com que aquilo se assemelhe a uma aldeia no sentido tradicional, excetuando, provavelmente, a dinâmica de corpos e de trocas que por ali circulam.

Os galhos das árvores mais próximas são utilizados para pendurar enxadas, facões, terçados, panelas e cestas com frutas, ficando dispostos nos ramos mais baixos. Alguns arcos e flechas estão encostados a um dos pilares da casa; mais distante, nos arbustos, veem-se panos e a roupa a secar. Enquanto uns dormem diretamente sobre a areia, outros se preparam para a pesca noturna. As mulheres amamentam os recém-nascidos ou fabricam cestos entoando cantos em sussurro; as crianças brincam com pitorescos crânios de macacos e de cutias consumidos recentemente. Aos poucos, a perplexidade com aquele embate inicial vai cedendo lugar para a compreensão da presença imanente de uma paisagem singular, criada e recriada no curso do processo vital da habitação em conformidade com um determinado meio da existência. O lugar

de vida dos Pirahã, na visão do pesquisador, estabelece uma estranha sensação de vibração minimalista, em que a possibilidade de estar corresponde a um conhecimento particular e profundo sobre aquele território.

## COM OS PIRAHÃ

O ônibus encerra temporariamente o seu trajeto. A fome e o desejo de esticar as pernas fazem com que todos no interior do veículo saiam. As crianças e as mulheres pirahã correm para olhar de perto os recém-chegados. Trocam alegremente palavras entre eles; as expressões das falas sugerem comentar sobre a aparência dos viajantes. Para quem sai, aquilo funciona também como uma espécie de saudação. Na sua timidez, os Pirahã esperam receber alguns salgados para comer ou algum refrigerante que possa ser adquirido numa das lanchonetes mais próximas.

A desconfiança figura como elemento forte da relação com os estrangeiros, faz parte da estratégia de sobrevivência nesta região marcada não somente pelas difíceis relações de vizinhança, mas também pela violência, pelo preconceito e pela perseguição perpetrada tanto pela população local quanto pelas investidas de missionários. Por este motivo, a grande maioria dos Pirahã prefere ainda manter-se invisibilizada, longe das regiões em que possa existir contato com outras populações; no entanto, outros procuram interagir com quem passa ou vive próximo, na tentativa de aceder a alguns bens e serviços.

Às vezes, para os Pirahã que ali estão, a presença destes viajantes dá a impressão de causar uma espécie de inquietação e estranheza. Chegam naquela estrada, naquela ponte, dentro de um ônibus e em grande número; comem, bebem,



**FIGURA 4** - Pirahãs esperam o ônibus

fazem suas necessidades, pagam e logo vão embora novamente. Não estabelecem quaisquer tipos de laços. Não respeitam o tempo dos outros. Muitas vezes, os Pirahã observam atentamente os seus comportamentos infantis; presenciam esses viajantes destratarem com frequência os seus pares, seus “parentes”, que lhes vendem produtos e que lhes limpam as mesas. Quando estão a almoçar e apercebem-se dos indígenas vindo na sua direção, logo procuram evitá-los e, quando não o fazem, demonstram sempre um enorme desdém ao interagirem de maneira jocosa. Passam-lhes a mão pelos cabelos, correm atrás das crianças ou tiram fotografias abraçados, sem o mínimo pudor, sem perceberem o potencial caótico, ambivalente e sub-humano que tem a interação próxima de corpos na transferência de doenças e de outros malefícios. Trata-se de um manifesto de atitudes imodestas e de uma arrogância desenfreada.

Porém, já há algum tempo, estes Pirahã parecem também ter percebido a importância de se relacionar com os “estrangeiros”, inimigos em potencial, enquanto uma forma de apreendê-los e, assim, mitigar potenciais ameaças. Em vez de optarem pelo afastamento contundente, o confronto com os brancos permitiu aos Pirahã expandir o seu universo social cotidiano, de modo a englobar aquelas pessoas, a domesticá-las, como mais uma fonte de bens e de conhecimento. Na medida em que a teia de contatos se alastra por tramas cada vez mais complexas com a sociedade dominante, o dia a dia e os costumes encontram novos pontos de readaptação. Conforme a evolução das circunstâncias, o objetivo dos Pirahã talvez seja o de alcançar aquele equilíbrio difícil: o de cultivar novas relações com os forasteiros sem, no entanto, deixar-se dominar por estes<sup>42</sup>.

No momento em que saí do ônibus, pude sentir ligeiramente o bálsamo que emanava dos castanheiros e das copaibeiras ao redor. Em surdina, conseguia-se ouvir os vigorosos sons de trompetes e clarinetes dos jacus prestes a acasalarem. Do solo emanava um cheiro característico, o de cevada quente achocolatada, que não é senão o aroma da vegetação tropical misturado com a decomposição orgânica das folhas caducas. Perto do Maici, as árvores cresciam em todos os sentidos, flores e frutos

---

<sup>42</sup> Interessados nesse mesmo processo, Comaroff e Comaroff (1991, p. 12) observam: "*No processo mesmo de serem englobados pelo sistema capitalista europeu – por ironia consumidos por ele enquanto consomem seus bens e seus textos-esses 'nativos' de outros mundos buscam muitas vezes apreender os símbolos, questionar a autoridade e integridade do sistema e reconstruí-lo à sua própria imagem*".

desenvolviam-se em cascatas de tons de cristal terrestre. Não dava para distinguir se o rio serviria de irrigação a esse admirável jardim ou se seria a multiplicação das plantas e das lianas, cuja extensão tornava impossível precisar seus limites, a responsável pelo vigor da correnteza da água. Bastaram apenas alguns minutos para abolir definitivamente o mundo exterior. Invertera-se o universo. Os sentidos habituais cediam lugar a outros sentidos, mais próximos do corpo, menos complacentes à vista.

Depois de descarregar a bagagem, dirigi-me àqueles que seriam meus futuros anfitriões. Nesse mesmo instante, chega também para cumprimentar os recém-chegados aquele que parece ser o principal interlocutor pirahã que morava ali do lado da ponte; os conhecidos chamam-no de *Ioa*. Trazia consigo uma sacola contendo peixes recém-pescados para eventualmente trocar com os viajantes por sabão, arroz, farinha, tabaco, isqueiros ou um pacote de sal. Tentamos nos comunicar. Os Pirahã sabiam poucas palavras em língua portuguesa, pronunciavam apenas nomes de alguns bens consumíveis, tais como bolacha, fumo ou refrigerante. Por meio de gestos e palavras, procurava explicar-lhes que eu iria em direção de sua aldeia para com eles estudar, “*kapigakai*” (fazer papel) como costumam falar. A fonética pirahã proporcionava uma sensação agradável aos ouvidos: tons anasalados, estranhamente musicais, dentro de uma fala precipitada, com palavras corridas e frases curtas. Todas as vogais eram claramente pronunciadas, alternando as vocais com as guturais, além de toda uma vasta gama de fonemas arrastados em vibratos de diferentes notas em suspenso.

Ao longo da segunda metade do século XX, vários estudos sobre a língua pirahã atestam o seu carácter tonal particular, com altas e baixas tonalidades, segundo a qual existe um pequeno conjunto com oito consoantes: / p /, / b /, / t /, / k /, / g /, / m /, / n /, / ʔ /, / s /, / h /; e três vogais: / i /, / a /, / o / (HEINRICH, 1964; SHELDON, 1974, 1988; SANDALO, 1989; KEREN EVERETT, 1998; TOPINTZI, 2004; GORDON, 2005; DANIEL EVERETT, 1983, 1986, 1992).

De acordo com a análise linguística, na língua pirahã existe um grupo de dezenove sufixos que se manifestam morfologicamente segundo as noções aspectual, temporal e adverbial. Ao contrário das línguas indo-europeias, na estrutura verbal pirahã não há uma marcação temporal evidente, sendo esta expressa por uma



**FIGURA 5** - Ioá com seus filhos

combinação de fatores de enunciação, de contexto e de advérbios de modo. A ordem constitutiva e canônica da construção frasal segue o modelo: sujeito – objeto – verbo, podendo variar ligeiramente conforme o contexto (EVERETT, 1986). Frequentemente, quando falam com estrangeiros, os Pirahã costumam se comunicar em uma mistura de vocábulos em português e palavras em Nheengatu – língua implementada pelos Jesuítas e considerada língua franca na Amazônia, principalmente durante o século XIX (NAVARRO, 2011). Expressões do tipo: “Kunhã pescar” ou “Curumim banho toma” são utilizadas quando são inquiridos sobre o paradeiro de mulheres e crianças. Expressam com alguma clareza a presença destes dois léxicos, combinados com a estrutura gramatical original, enquanto principal recurso para se fazerem entender.

Pouco a pouco, os outros viajantes que ali estavam subiram no ônibus e partiram em direção a outras paragens. Fiquei a sós na ponte com aqueles Pirahã. Partilhava a sombra de uma mangueira com alguns homens e crianças naturalmente curiosas.

De início, quando fomos apresentados, os motivos da minha permanência estavam longe de serem claros, gerando toda uma série de desencontros de expectativas acerca da natureza da pesquisa e dos seus possíveis resultados.

Tratei de instalar-me o mais próximo possível da praia onde estavam localizados os Pirahã debaixo da ponte, procurando não me impor em demasia. As primeiras noites foram acometidas pelo frio, pela umidade ou pelo latido dos cães que tentavam afastar as presenças indesejáveis. A floresta já apresentava a sua máscara de inverno: plantas murchas e ressequidas estendidas pela areia, árvores despidas de folhas, o capim amarelado. Pretendia deixar à mostra o lado austero daquela paisagem. Era época de pouca caça; as antas, as cutias e os porcos ainda vagueavam pelos planaltos no interior de bosques impenetráveis. As chuvas eram cada vez menos frequentes e o rio permanecia cheio, o que tornava as suas águas turvas de difícil pesca.

Num primeiro momento, a minha relação com os Pirahã foi pautada pelas necessidades de auxiliá-los na interlocução com as diversas burocracias estatais e também na comunicação com os vizinhos para a execução das trocas. A maioria das conversas eram, fundamentalmente, motivadas pelo seu interesse pragmático em

resolver problemas cotidianos e, por vezes, no aprendizado rudimentar de sua língua, graças ao esforço e à paciência incomensuráveis dos Pirahã em ensiná-la. Com o tempo, os motivos que me tinham trazido tão longe de casa foram ficando cada vez mais plausíveis.

Durante essas primeiras semanas de estadia na praia da ponte do rio Maici, o fluxo do tempo, com efeito, obedecia a outra ordem. As cinco famílias que ali moravam temporariamente formavam uma pequena comunidade de parentes próximos, cada uma composta por um casal mais uma ou duas crianças. Viviam principalmente da pesca, da coleta de alguns frutos e da mandioca cultivada em roças não muito distantes. Todos se tratavam mutuamente em termos bastante cordiais. A maioria dos adultos, à exceção de um único casal, era ainda jovem. Partilhavam um equilíbrio matrimonial fruto da sensibilidade e da experiência de cada dia. Acordam cedo, reanimam o fogo da noite anterior para se aquecerem como podem, antes mesmo do nascer do sol. Depois se alimentam de algumas das sobras da véspera. Um pouco mais tarde, a maioria dos homens parte, ora em grupo, ora separados; saem em expedições de caça ou de pesca. As mulheres permanecem nos acampamentos, onde amamentam as crianças e tratam dos afazeres culinários. Os primeiros banhos no rio Maici acontecem quando as temperaturas atingem o conforto diluído do abraço solar. Na água, a mãe leva o recém-nascido acoplado à sua anca, enquanto os filhos mais velhos brincam em lutas amigáveis, exageradas pelo gosto natural da ternura. As ocupações cotidianas variam pouco. O preparo das refeições, geralmente, é a tarefa que exige mais tempo e cuidados. Entre ralar e espremer a mandioca, secar a polpa e cozê-la, ou então, partir e ferver a pupunha, dá-se o passo lento da alimentação. Por vezes, conforme a necessidade, as mulheres e as crianças partem em jornadas de colheitas ou de apanha de alguns frutos silvestres. Outras vezes, em grupo sentadas na areia tecem cestos de cipó, ou ainda, acoradas com as nádegas apoiadas nos calcanhares talham e fiam colares e pulseiras de miçangas e conchas. Se, no entanto, estão mais cansadas, catam os piolhos umas das outras. Nas horas mais quentes, a praia fica entorpecida. Aqueles que ali se encontram juntam-se nas sombras de seus abrigos para gozar de um momento relaxado de sono. No resto do tempo, todos permanecem alegres e risonhos, em conversas leves acompanhadas por longas gargalhadas. Já perto do final da tarde, os homens que regressam da caça e da pesca trazem uma nova



**FIGURA 6** - Giisogii a preparar farinha de mandioca

vivacidade. Comentam sobre a empreitada enquanto comem farinha de mandioca e preparam o fogo para cozinhar aquilo que apanharam durante o dia. Os outros homens, os que ficaram na praia e não partiram, entregam-se ao fabrico de flechas, arcos e instrumentos musicais. Quando a noite cai, é momento de irem nos matos vizinhos cortar a provisão de madeira para a madrugada. Os grupos familiares reconstituem-se em torno de fogueiras do lado de cada respectiva habitação. As crianças rodeiam os pais com carinhos inquietos e exigentes. Reciprocamente, o céu azul abre espaço ao crepúsculo. O resto do serão é passado em conversas ou, por vezes, em cantos e danças que se prolongam até o raiar do dia. No momento em que se preparam para dormir sob os paus rolados dos jiraus, as famílias estreitam a distância entre seus corpos. Os pais apertam contra si as crianças adormecidas; marido e mulher trocam alguns jogos de carícias e tudo se faz embalar pelo ligeiro calor das brasas aquecidas.

Compartilhar o dia a dia dos Pirahã permitiu perceber, lentamente, outras formas de interação, seja por meio de desenhos, de falas atravessadas em diferentes idiomas, de gestos, ou pela escuta atenta. Os meus anfitriões eram particularmente curiosos pelas notícias das terras distantes. Não poucas vezes sabatinam a respeito desse outro mundo. Perguntam acerca dos métodos de fabricação de mercadorias, das muitas “coisas dos brancos”, tais como: carros, motos, barcos, aviões, rádios, comidas, celulares, roupas, filmes etc. Gostam de saber características específicas dos norte-americanos e dos japoneses, bem como sobre os animais e peixes desses lugares e sobre o tipo de “espírito” que os abriga. Perguntavam a respeito das grandes cidades e dos seus modos de vida. As narrativas desses lugares distantes rapidamente se associam ao fazer mítico e xamânico da cosmologia pirahã, sempre a partir de uma forma relacional que exige a expansão e a articulação desses novos referenciais à vida cotidiana. Passam a fazer parte dos sonhos e da própria interação xamânica com o cosmos.

Nesse sentido, os nossos discursos – o meu e o dos Pirahã – começavam a se misturar conforme o efeito dos nossos conhecimentos recíprocos. Eu encontrava uma outra coisa que a típica relação de conhecimento entre o pesquisador e os sujeitos de sua pesquisa. Algo distinto da posição estratégica do analista, de alguém que está preocupado em explicar e interpretar aquilo que presencia, por meio de uma descrição aguda sobre as culturas respectivas, a partir de uma vantagem epistemológica

específica. Estava mais próximo a um jogo de reflexos intraduzíveis. Logo, de onde quer que olhasse ou fosse olhado, só podia perceber um aflorar de fragmentos de possibilidades remotas, resultado de uma equivalência extraída a partir de dentro, no seio de uma interação entre interações<sup>43</sup>.

## O ESTATUTO DA VIZINHANÇA

Certa manhã, depois de servir e compartilhar o café matinal com os meus anfitriões, não pude resistir à formulação de uma questão particular, instigado pelos contornos misteriosos da construção e da configuração daquelas casas, na aparente subversão de determinados princípios arquitetônicos fundamentais:

“— Por que razão os Pirahã gostam de dormir assim, sem paredes?”.

A praia debaixo da ponte do rio Maici estendia-se ao longo de uma faixa considerável de mais ou menos 100 metros de areia, povoada por cerca de 20 pessoas distribuídas em cinco habitações, cada qual marcada pelo seu jirau. As dimensões de cada construção pareciam rudimentares, o suficiente para abrigar um jirau e uma

---

<sup>43</sup> Esta sensação é descrita a algo próximo daquilo que foi debatido por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p.117): “Este artigo propõe as perguntas seguintes. O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? Se, em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, conseqüências a aposta oposta — que somos todos ‘antropólogos’ (Wagner 1981:36), e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes? O que muda, em suma, quando a antropologia é tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre, como equivalente a elas?”.



**FIGURA 7** - Vista da praia da ponte sobre o Maici

pequena quantidade de bens que cabem em duas ou três cestas otimizadas para as deslocações frequentes ao longo do rio.

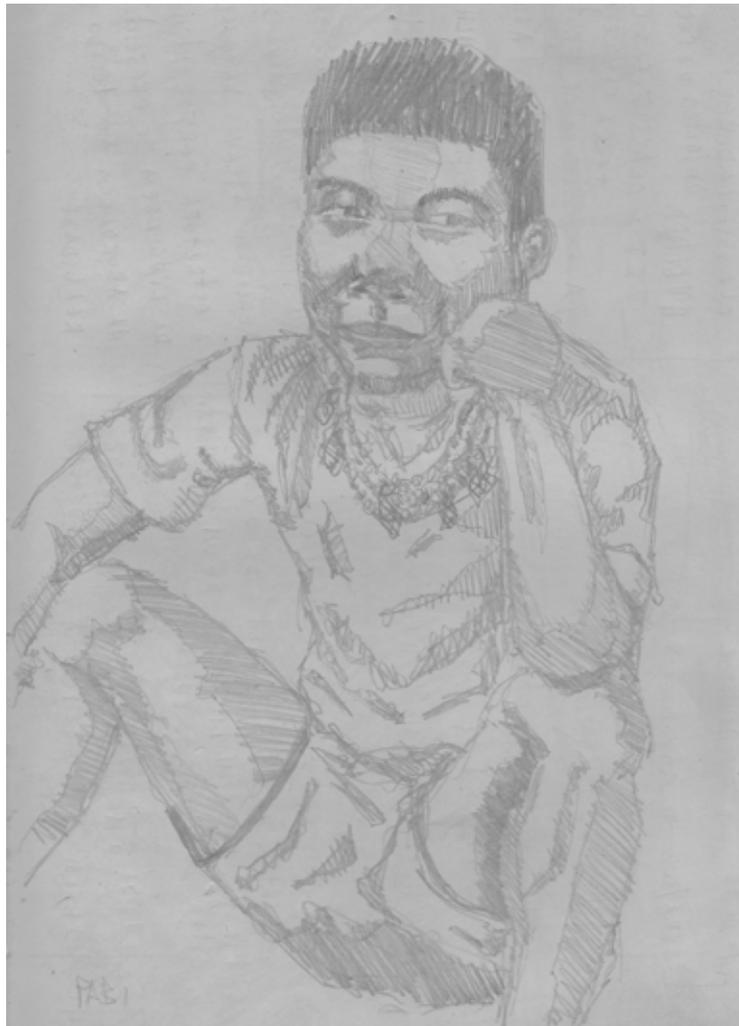
Capoogo, que recentemente adquirira o nome de Tsiapaubi, esboçou um sorriso alegre de quem teria adivinhado a natureza de tal pergunta. Inspirou e tranquilamente respondeu-me: “— *Ithauem maa, Aipipai maa.*”. “Para dormir é melhor. Para sonhar é melhor.”

Tsiapaubi sabia que, ao descrever dessa forma a razão por detrás das construções daquelas casas, a minha mente poderia partir, por sua conta e risco, para rumações equivocadas, nas quais poderiam estar encruzilhadas de alto risco, sem solução possível. Tudo para que pudesse explicar – ou imaginar que explicava – algo que era óbvio e que estava diante de si: uma casa sem paredes, tal como aquelas que os Pirahã habitam, é um bom lugar para sonhar, para encontrar outras moradas, para ver e ser visto. Qualquer ideia de casa – ou do sentido de dormir e de sonhar – que as palavras de Tsiapaubi evocassem à minha volta, eu apenas era capaz de as visualizar por meio de um observatório situado, mesmo estando ali, no meio da praia, diante de objetos de proporções e de formas extraordinariamente mínimas, aconchegado pela aura doce como numa tela de Henri Rousseau.

Ainda não satisfeito com aquela resposta, voltei a inquiri-lo, assaltado por mais uma evidência: “— Mas não é perigoso?”.

Tsiapaubi pediu-me mais um trago de café, que já se encontrava frio na chaleira. Estávamos sentados na casa mais próxima ao rio, a cobertura ainda deixava passar alguns dos raios de sol que atravessam seus interstícios. Era a minha segunda semana na ponte sobre o Maici. Princípio do mês de abril e, apesar de as chuvas já não serem tão frequentes, o rio ainda estava cheio, a extensão da areia ainda não permitia a chegada de mais parentes que, por ora, permaneciam nos barrancos.

Com o tempo, pude perceber que o sonho e as narrativas oníricas desempenham um papel crucial no conhecimento partilhado da cosmologia pirahã. Quando os Pirahã dormem nas suas casas sob o jirau ou sobre a areia, eles podem abandonar as suas formas materiais e realizar viagens por outros patamares ou outras épocas do cosmos, experimentando novas concepções do tempo e do espaço. O sonho – *aiipípaii* – configura uma forma de xamanismo por meio do qual todos podem ter acesso, em



**FIGURA 8** - Desenho de Tsiapaubi

primeira mão, ao conhecimento presente no cosmos, mas apenas alguns podem interferir nos acontecimentos e entrar em comunicação direta com os habitantes dos outros patamares. Neste sentido, para uma boa experiência onírica, fica expresso que é necessário “dormir bem” e “dormir muito”. O sono coloca em operação os diferentes “auxiliares” ou os “espíritos” de cada pessoa: os *Kaoaibogi* e os *Abaiísii* correspondentes, para que estes possam, portanto, estabelecer trajetos e fornecer ao sujeito a visualização dos processos de formação de agentes e dos aspectos que compõem o cosmos. Enquanto se dorme os domínios sensíveis do cosmos entram em relação, de maneira que afinidades e alianças são forjadas, ouvem-se narrativas e, por vezes, cantos de outros lugares, que logo são relatados ao acordar.

Assim, o sonho problematiza as relações de predação com os animais, bem como as implicações dos vários conjuntos de “espíritos”, ou ainda, a atividade sexual e as relações com os inimigos e estrangeiros. Tudo isto coloca em evidencia a possibilidade de situações específicas serem experienciadas de uma outra forma, sob um outro prisma. Estes aspectos são cuidadosamente analisados por Marco António Gonçalves (2001) no capítulo em que se dedica ao estudo da importância dos sonhos na etnografia pirahã. De acordo com o autor, o que parece estar em jogo é o ponto de tensão que demarca o lugar dos homens, o dos animais e o dos “espíritos”. Eles revelam conflitos e oposições transespecíficas, acentuam uma “reciprocidade inconstante”, donde os temas: da diferença, da construção das distintividades, da coresidência, da separação entre os vários tipos de ser e da reversibilidade das respectivas posições, que configuram as qualidades da atividade onírica que transformam os seres em outros diferentes de si mesmos (GONÇALVES, 2001).

Tsiapaubi, ainda com a minha última pergunta na cabeça, bebeu aquele café gelado e, antes mesmo de responder, direcionou o olhar para o interior da sua casa. Aquela estrutura perene que, semelhante a uma tenda, rapidamente se poderia desmontar e remontar, encontrava-se estranhamente cuidada. Quatro varas espetadas no chão, paralelas na bifurcação de outros quatro ramos plantados obliquamente em formato de cobertura de duas águas com uns poucos utensílios à mostra, estavam longe de configurar uma fortaleza ou um palácio típico das arquiteturas dos mundos ditos “civilizados”. E, no entanto, produzia uma inusitada harmonia. Talvez, meu interlocutor contemplasse a ausência de outros elementos na construção daquela casa,

talvez procurasse a razão para tal questionamento que associava a parede e o perigo. Enfim, disse: “— Cidade Pirahã ficar doente.”

De repente, a afirmação de Tsiapaubi incitava a reflexões que se estendiam para lá do campo teórico da casa ou da disciplina da arquitetura. Ela revelava simultaneamente a divergência dos nossos pressupostos de enunciação e a possibilidade de os fazer colidir. Mais que a ausência ou a abundância de edificações, de paredes ou de estradas, ou mesmo dos perigos e das proteções, o que estava em jogo era a construção de uma imagem que os Pirahã formulam acerca dos outros e de como essa mesma imagem se espelha de volta. Trata-se de duas faces equivalentes e interdependentes no processo de construção da alteridade ontológica e sociológica no âmbito de uma elaboração do saber e das práticas entre universos totalmente distintos.

Talvez, a cidade sob o olhar dos Pirahã seja vista como um lugar imaturo, irregular e antissocial, onde vivem apenas os brancos enclausurados no interior de casas demasiado enigmáticas, construídas em volta de labirintos feitos de muros intermináveis. Todos que ali moram possuem os mesmos nomes. Sempre vestidos com trajes estranhos, de tonalidades mistas, cor de berinjela, azul celeste, jabuticaba. Adereçados com minúsculos pendentos metálicos ou com fluorescentes óculos de sol. É difícil reconhecer naquelas pessoas os seus parentes próximos, os seus aliados ou inimigos, os seus devedores ou credores. Por toda a parte, sabem circular naquelas ruas, feitas por eles, repletos de nichos e reentrâncias, onde a cada esquina existe sempre mais uma mercadoria para vender, artefatos tecnológicos que simbolizam o prodígio de um povo. Naquele lugar disforme, os rios saem numa corrente fina de dentro de torneiras, o fogo de cozinha sopra em roda das laterais de chapas circulares e, ao anoitecer, luzes se acendem no alto para afugentar a escuridão e, eventualmente, competir com o brilho prata que emana da lua.

Para além disso, a cidade pode ser também uma redoma que se apresenta enquanto negação da floresta; sem outros animais, sem caça ou mato, sem a presença das outras entidades responsáveis pelos processos de preservação e manutenção das espécies. A convergência de superpopulações de um único tipo nos centros urbanos é percebida, portanto, enquanto resultado do comportamento ingênuo e negligente dos

seus habitantes, que desconhecem por completo a importância da interconectividade cósmica, da aliança com outros seres para além deles próprios.

Consoante os Pirahã, a proliferação das doenças infecciosas, das febres mortais e das alergias, está diretamente relacionada à ausência dessas conexões e à sua incapacidade em produzir mediações responsáveis com os agentes cósmicos. Nesse sentido, as cidades representam o espaço dos contágios. As paredes, os muros não eram senão barreiras ao trânsito xamânico. Impediam os Pirahã de sonhar com algo que estava do outro lado dos tijolos e do concreto. Inviabilizavam o controle das forças entrópicas presentes no cosmos e os deixam à mercê de fatores patogênicos maléficos que não cessam de os ameaçar.

A lógica por detrás dessas operações estruturais, na resposta de Tsiapaubi, demonstrava, em parte, um processo de reconfiguração sociocósmica despoletado na encruzilhada entre a cidade e a floresta; característico de uma criatividade analógica que permitiria aos Pirahã atualizar constantemente o seu arcabouço mitológico em função das novidades e da contingência dos acontecimentos imediatos. Longe de assumir apenas um discurso de oposição, esta reflexão induz-nos a um olhar estratégico que redireciona as referências cosmológicas para uma leitura de invenção de um posicionamento acerca do contato.

O perigo não estava na floresta, escondido atrás das folhas ou nas profundezas do rio, estava na cidade, periférica e inteligível, feita de muros e de paredes intransitáveis. O perigo estava, em última instância, nos seus habitantes, que assombam o imaginário pirahã desde seu aparecimento, por meio de diversas apropriações segundo diferentes graus de intensidade. O exercício perpétuo da construção simbólica da alteridade deve-se, afinal de contas, a um saber narrativo que se impõe na base de um modo de existência em transformação e que condensa toda uma gama de diferenças sociais, culturais, políticas e econômicas. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar, à semelhança de Roy Wagner (1991, p. 44):

*“conhecer outra cultura na medida em que isso requer familiaridade e participação íntima – também carrega a marca da autodiferenciação do “conhecedor” em relação à sua própria tradição. E isso também significa que o*

*apartamento da própria tradição é completamente derivado e relativo em relação ao sentido analógico segundo a qual se compreende o outro.”*

No universo pirahã, a noção do “outro”, do “estrangeiro”, está inserida no interior de um quadro suficientemente complexo capaz de agregar modalidades cosmológicas, corporais, preceptivas e comportamentais. Faz referência direta a todos aqueles não índios, incluindo europeus, japoneses, norte-americanos e brasileiros que estão situados na borda do centro de relações de troca cotidianas. O termo *áooi* é a palavra pirahã utilizada para definir todo este conjunto pessoas. Não corresponde, necessariamente, a uma designação baseada em características fenotípicas (tonalidades de pele, tipos de cabelo etc.) ou em aspectos físicos particulares enquanto principal critério de diferenciação étnica. Engloba antes, toda uma série de categorias mais abrangentes, que opõe indígenas e não indígenas com base em critérios sociais, produtivos, habitacionais e processuais. Distinção esta expressa sob as mais diversas formas do discurso mítico, histórico, político e coloquial.

Da mesma forma, os Pirahã consideram os membros da sociedade ocidental um estereótipo urbano, já que todo o tecido das suas relações sociais e de trocas orienta-se conforme a territorialização de um espaço físico – feito de si, para si e consigo. Por isso, podem ser considerados, em parte, “inimigos em potencial”, devido ao desejo permanente de subjugar os outros, de querer submetê-los aos seus próprios referenciais e, finalmente, de ansiar impor o seu mundo acima de todas as outras coisas.

Neste sentido, categoria *áooi* marca, por um lado, uma distância cultural e, por outro, uma distância política e geográfica. Serve, assim, tanto para definir grupos distantes e pouco conhecidos – mas que, potencialmente, podem ser melhor conhecidos e inseridos no circuito das trocas cotidianas – quanto para conservar a memória de grupos da mesma origem que já não estão presentes. Sublinha, em todo caso, uma distância nos campos conceituais e práticos que Pirahã e estrangeiros atribuem a seus mundos, muito para lá da isonomia identitária e homogênea.

Apesar de, ao longo das décadas, terem conservado uma imagem bastante negativa dos “brancos” e dos “estrangeiros”, os Pirahã demonstram uma profunda

admiração por seu engenho tecnológico, pela sua capacidade de produzir em larga escala bens manufaturados para os mais variados usos. A capacidade técnica na execução de utensílios é considerada um atributo eminentemente cosmológico associado ao “fazer bem”, “fazer devagar” (GONÇALVES, 2001), de manusear e aperfeiçoar de forma criativa as matérias retiradas do solo e das árvores; essas aptidões constituem um pré-requisito da inteligência estética e funcional. Evoca as atividades dos primeiros personagens míticos, dos habitantes dos patamares celestes, quando estes recriaram – e recriam – a flora, os rios, os animais, as estrelas, a lua, ou ainda, algumas práticas que, a partir de então, vêm sendo transmitidas por gerações. Os objetos industrializados são alvo de grande admiração, ao contrário de seus produtores, que organizam de maneira misteriosa e confusa o seu trabalho. Poucos compreendem o processo completo de fabricação dos seus produtos e ninguém conhece a totalidade do repertório tecnológico que se encontra na origem de cada etapa. Além disso, a relação entre o trabalho e a produção levanta demasiados problemas que, aparentemente, contradizem o pouco que sabem acerca da economia monetária e da lógica da troca subjacentes ao acesso às mercadorias pregadas por esses mesmos estrangeiros.

As questões derivadas das imagens e dos conceitos que os diversos grupos indígenas nas terras baixas da América do Sul fabricam a respeito dos ocidentais e das situações interétnicas às quais são submetidos têm uma longa tradição no contexto da produção teórica da antropologia da região, que se instituiu, principalmente, nas últimas três décadas. Uma grande quantidade de etnografias observa, com enorme precisão, a diversidade de regimes expressivos: palavras, narrativas, mitos, cantos, discursos, para além de ritos, trocas, conflitos e disputas pelas quais as sociedades indígenas têm vindo a construir as fronteiras da sua alteridade, por meio de uma consciência histórica, mítica e cosmológica em ação permanente. Trabalhos de autores como Manuela Carneiro da Cunha (1978, 2009), Alcita Rita Ramos (1998), Aparecida Vilaça (2000), Geraldo Andreollo (2010), Marcela Coelho de Sousa (2010), Bruce Albert (1992, 1997), apenas para citar alguns exemplos, além de várias coletâneas (HILL, 1988; DESCOLA; TAYLOR, 1993; ALBERT; RAMOS, 2002; CARNEIRO DA CUNHA & CESARINO, 2014) procuram ultrapassar os debates convencionais produzidos pela etnografia do contato nas décadas anteriores, pautados por análises

que desconsideravam, quase na totalidade, a importância dos sistemas cosmológicos e etnopolíticos, bem como as interpretações e representações dos “brancos” feitas pelas sociedades indígenas. O objetivo seria:

*“fazê-lo por meio de uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato. Tais sínteses revelam-se verdadeiros dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência); seu caráter de pacificação às avessas inspirou o título deste volume.”* (ALBERT, 2002, p. 5).

O caso Pirahã permitia reconhecer muito destes aspectos. As reflexões sobre as atitudes e procedimentos acerca dos seus vizinhos mostrava-se particularmente fértil para uma compreensão mais profunda daquele universo, sob uma perspectiva de “observador observado que observa ele próprio o seu observador” (DESCOLA, 2001, p. 314).

Na época em que cheguei na ponte sobre o Maici, a região estava se abrindo. Cada vez mais, a influência da extração de madeira, legal e ilegal, e a intensificação na produção da pecuária implementavam o delinear de um futuro que tomava forma a um ritmo impressionante. Graças à desregulamentação do Governo e à concessão de alguns apoios financeiros, parte dos moradores dos terrenos adjacentes à Transamazônica encarregava-se de fazer a transição da parca agricultura familiar para a criação em larga escala de gado bovino. Aqueles espaços informes, uma vez livres, outras vezes cobertos de mato, que se faziam ver do lado da estrada, adquiriam, dia após dia, uma estrutura semelhante à das paisagens vistas em outras partes do Brasil central: mato moído até o chão, onde a vegetação fica reduzida a umas poucas árvores espaçadas sob um solo seco e granulado.

Os Pirahã assistem pacientemente a essa tépida experiência de civilização. Ficam entregues ao plano cinematográfico da passagem dos caminhões debaixo de

uma névoa de pó cor laranja. Veículos imensos que circulam para trás e para frente com excesso de carga, com as rodas cravadas por camadas sobrepostas de areias e de lama. Vêm em um passo lento, que vão improvisando no meio de caminhos oscilantes, tal qual uma embarcação em alto mar, que navega com o maior dos cuidados a fim de evitar a perda da mercadoria. De norte para sul trazem troncos de samaúma, de jatobá, de paricá, de castanheiro, nos mais diversos tamanhos e feitios. De sul para norte trazem manadas de bois provenientes das mais variadas origens: nelore, holandês, guzerá, angus, brahman etc. Os homens que têm como profissão dirigir esses caminhões estão acostumados a circular por todo o país, durante semanas inteiras, por meses a fio; estão sempre prontos para as mais delicadas reparações e com uma disposição extraordinária para ficar retidos se algum obstáculo lhes barra temporariamente o caminho. Durante o tempo em que viajam, dormem nos seus caminhões na berma das estradas ou nas estações de serviço, comendo refeições enlatadas, privados das alegrias da cozinha familiar. Trazem sempre à mão uma carabina para se defenderem dos perigos improváveis dos ataques de animais selvagens, do desvio e do roubo de seus bens.

Para os Pirahã, estes aventureiros são preferencialmente evitados devido à sua feroz animosidade e sua permanente mesquinhez. Até recentemente, não era incomum o relato de ataques e atropelamentos a indígenas de grupos vizinhos. Limitavam-se, por isso, a observá-los de longe, no interior de suas casas sobre a areia da praia, como que se quisessem abandoná-los à perversidade daquele ciclo vicioso.

Os outros vizinhos, próximos à ponte, já produziam uma sensação mais trivial. Havia os donos de lanchonete com quem trocavam esporadicamente peixe, castanhas, cortes nobres da carne de caça, entre outros produtos, por refeições prontas, sabão, açúcar, refrigerantes, isqueiros e, por vezes, um ou outro utensílio de cozinha. São, em sua maioria, pessoas amistosas, sabem se reger por uma conduta definida por regras da harmonia e da sociabilidade. Falam com calma e evitam atos violentos; estão constantemente preocupados em preservar o bem-estar mútuo. Podia-se facilmente imaginar que estes vendedores faziam parte do grupo restrito daqueles ocidentais com os quais os Pirahã mantinham relações de proximidade. Ademais, havia também os vizinhos proprietários dos terrenos adjacentes à praia do rio Maici. Ao contrário dos primeiros, estes eram mais imaturos, mais subsocializados. Na verdade, eram figuras

potencialmente perigosas, pois costumam confrontar com assiduidade os Pirahã, imputando-lhes acusações de roubo e da invasão inadvertida dos seus terrenos.

Vale ressaltar aqui que noções de propriedade e de posse marcadas pela matriz do individualismo capitalista estão longe de produzir qualquer tipo de significado para os Pirahã. A aquisição ou o roubo de bens está potencialmente ao alcance de quem for capaz de se apropriar e de garantir a sua sobrevivência, e não sob o domínio de quem a eles tem o “direito”. Tudo pode ser adquirido ou perdido por meio do circuito das guerras, das trocas, das alianças e das doações.

No âmbito desta lógica, as incriminações destes vizinhos não faziam nenhum tipo de sentido e forçavam os Pirahã a evitarem o conflito por meio do talento diplomático de os engajar em restituições e trocas ocasionais. Havia, finalmente, a missionária que morava a alguns passos de distância de quem percorre a Transamazônica na direção a sul. Era ela a pessoa mais próxima a quem os Pirahã habitualmente recorriam para frequentar a escola, aprender sobre os modos dos “áooi” ou simplesmente partilhar um café num serão de final de tarde. Davam-lhe o nome de *Kaoapoi*. Poucas vezes os nomes pirahã aparecem atribuídos a estrangeiros, isso apenas acontecia quando estes eram vistos como possíveis parceiros, prováveis aliados na interlocução com seus pares e na obtenção de determinados produtos. Uma mistura entre companheiro, assessor, tradutor e distribuidor de dádivas.

Durante o dia, um pouco depois da hora de almoço, é costume duas ou três famílias se juntarem e deslocarem-se até à missão. Levam principalmente as crianças e as mulheres, que passeiam em conversas risonhas. Lá tentam aprender a ler e a escrever no alfabeto fonético internacional e procuram, com alguma dificuldade, saber os segredos da numerologia, a fim de desenvolver capacidades que lhes permitam lidar com a contagem de dinheiro, tão importante para a construção das relações sociais com aqueles vizinhos.

Lentamente, a imagem construída em volta da figura ambígua do “estrangeiro” – ao mesmo tempo próximo e distante, dispensável e necessário – marca também a construção de um projeto de (re)existência política, dentro de um contexto histórico no qual se torna cada vez mais evidente, aos olhos dos próprios Pirahã, as ameaças à

integridade de seu território, à autonomia de seu modo de ser e à sua sobrevivência física.

## NO RIO

Passado mais de um mês desde minha chegada na Transamazônica, partiria finalmente a montante do Maici para entrar, de uma vez por todas, na terra indígena pirahã. A viagem para Pequiá, principal comunidade ao descer o primeiro trecho do rio, era relativamente curta, a poucas horas de voadeira. Foi a FUNAI quem recentemente teria apelidado os lugares de ocupação dos Pirahã nos diferentes trechos da faixa fluvial. Pedrão, Pequiá, Dudu, Forquilha Grande e Pereira são as principais comunidades desde a nascente do Maici até à boca do rio Marmelos.

Ioá e Tsiapaubi esperam pacientemente na voadeira enquanto são transportados a gasolina e o restante das mercadorias para a viagem. A piroga talhada a partir de casca de árvore ou feita de tábuas paralelas unidas dava lugar à canoa de metal com um potente motor de popa. Todas as bagagens eram minuciosamente arrumadas. Pedidos de negociações de trocas, conselhos e cuidados marcam a despedida dos parentes na praia da ponte do rio Maici. O convívio daquele grupo de Pirahã estava fundamentado na troca de testemunhos de afetos, na partilha orgânica de funções, dependentes – como estavam todos e eu – das ações uns dos outros.

A partida nada tem de inédito. Deixamos o barqueiro escalonar o ritmo da velocidade e a voadeira seguia o seu curso natural. O ar perdera a transparência típica da estação seca. De madrugada tudo se misturava numa espessa mancha rosa e carmesim. Uma bruma matinal que sobe no choque térmico das águas. Pouco a pouco, o calor indireto se define e o corpo logo passa a sentir o vigor da mordedura do sol.

No final da estação das chuvas, entre maio e junho, quando as precipitações deixam de ser diárias, a temperatura pode elevar-se facilmente até 40° durante a primeira metade do dia.

Na água, o motor deslizava docemente. Ziguezagueava embalado ao longo daqueles estreitos braços de rio. Uma após outra, as curvas dividiam-se em pequenas unidades de navegação, suficientemente pronunciadas para não permitir se ver para além delas; apenas o condutor identifica o caminho a seguir. Os seus olhos perseguem os troncos e as pedras submersas que possam impedir o trajeto. A atenção é redobrada, pois uma colisão pode fender o casco e causar grandes transtornos aos tripulantes e às suas mercadorias. Os Pirahã, por serem um povo de margem de rio, cujos deslocamentos de montante a jusante e vice-versa são fundamentais para todo o seu sistema de circulações, são também um povo de formidáveis navegadores. Ainda nos dias de hoje as gerações mais velhas conhecem as técnicas de fabricação de canoas a partir de casca de árvore, mesmo depois de o contato com a FUNAI ter introduzido a maravilha das embarcações motorizadas feitas com metais duráveis ou em fibra de vidro inquebrável. O rio é o local em que se regozijam de prazer e alegria e onde passam muitas das horas do seu dia: pescam, navegam, tomam longos banhos e deitam-se a conversar nas extensões de areia das suas margens. É no verão, a época seca, quando a água é mais rasa e transparente, que os Pirahã se mudam temporariamente para as praias recém-formadas. Referem-se a este lugar por *Taahoasii*, enquanto “um espaço aglutinador da vida social” (GONÇALVES, 2001), onde prevalecem a abundância, a vida ritual, o xamanismo e as festas, em contraste com o lugar dos barrancos mais afastados da margem do rio, designado por *Miigi*, ocupado na época das chuvas, onde predomina um estilo de vida mais autônomo.

De um canto para o outro, a inclinação decorrente das pancadas na água pelo choque da proa da voadeira transformava o Maici em um novelo de linhas arqueadas que giravam em torno de si mesmas. Ocasionalmente, a embarcação toca ligeiramente os ramos da floresta inundada que domina as margens. O barulho do motor acorda um universo inumerável de pássaros e de outros pequenos animais que saltam da vegetação para nos oferecer rasgos de extraordinárias tonalidades e formas. Flores e folhas erguem-se sobre troncos sobrepostos em diferentes alturas. Trepadeiras e samambaias misturam-se umas às outras ligadas por passarelas de arbustos em



**FIGURA 9** - Viagem pelo Rio

suspensão. O espetáculo em volta cativa a atenção pela sua proximidade, a um só tempo, monótono e instável, capaz de provocar uma sensação inerte de admiração. Em momentos mais raros, um par de pacus se torcendo perto da superfície da água ou um bando de jacarés fervilhantes e inofensivos pintam a figura perfeita do Maici como um tapete monumental de estranhos losangos espelhados.

O topônimo *Pii*, “água”, é a forma mais utilizada pelos Pirahã para se referirem ao rio. Por vezes, quando passam num ponto específico do trajeto, ou por algum igarapé, atribuem um outro nome, como por exemplo *Maiitoli* (veado) ou *Mahaii* (catitu), pois ocasionalmente nomeiam locais específicos a partir de circunstâncias ou de eventos marcantes que ali se passaram. Um córrego tributário da subida do rio Maici levava o nome de *Oiitoi* (jacu) devido ao fato de um dos cunhados de Ioá, Paabií, ter flechado ali um jacu, e onde antigamente existiria uma grande família de jacus. Tais nomes são alusões a eventos que ocorreram em determinados locais, servindo posteriormente como importantes referências espaciais. Estão definidos por um substantivo nomeador associado à história de um determinado lugar que ressalta o seu principal agente e que, conseqüentemente, desdobra-se também em uma espécie de topônimo. Para além disso, os Pirahã indicam as relações entre os rios, pequenos cursos de água e afluentes, por meio de termos de classificação, que exprimem relações de parentesco reais (GONÇALVES, 2001)<sup>44</sup>, tal qual acontece com outros povos falantes da língua tupi, como o caso dos Awa Guajá (GARCIA, 2018).

Depois de algumas horas, chega-se à comunidade de Pegrão e à sua roça. Com a chegada do barco, todos se levantam e saem para cumprimentar quem ali mora. As crianças ficam animadas com a chegada da voadeira e abrem largos sorrisos. Logo partilhamos peixe moqueado, arroz e café, que foram colocados à disposição como oferecimento aos viajantes. As mulheres mais velhas entregam algumas sacolas com mandioca ainda por ralar, para serem transportada até Pequiá.

Os Pirahã são, atualmente, instruídos pelos funcionários da FUNAI a intensificar o plantio das roças, principalmente o cultivo da mandioca para a produção

---

<sup>44</sup> “Dois rios que se encontram são, necessariamente, de sexos opostos. Assim o igarapé Miriti é homem e encontra o Maici, mulher, que, por sua vez, encontra o Marmelos, considerado como um homem jovem por sua beleza, pelo vigor das árvores frondosas que crescem em suas margens e pela quantidade de esperma que carrega (uma espuma branca viscosa que os rios transportam, misturada de folhas e pequenos galhos).” (GONÇALVES, 2001, p. 107).

de farinha, pelo qual têm grande apreço. As suas roças são de pequeno porte, não mais de um hectare, produzindo em poucas quantidades mandioca, batata-doce, cana-de-açúcar e frutas. Não são fundamentais para o seu ecossistema e, muitas vezes, ficam abandonadas por longos períodos de tempo em detrimento da preferência pela independência e pela mobilidade. Em razão dessas características, os Pirahã podem, por vezes, ser considerados, um tanto genericamente, dentro do grupo de povos pescadores/caçadores – coletores. Tal observação remete para as discussões clássicas da etnologia americanista referente à existência e modos de vida dos povos caçadores – coletores na América do Sul tropical<sup>45</sup>.

De volta ao barco, preparamo-nos para enfrentar o último trecho do percurso até Pequiá. Agora o barco estava mais cheio, pois levava mais uma família e provisões. O motor subia com mais dificuldade o rio, em direção à foz do Marmelos, sendo necessária uma melhor acomodação da carga. Por volta das cinco horas da tarde, os trovões ribombam a larga distância. O céu começa a escurecer e a chuva ocupa o lugar do horizonte. As nuvens desfazem-se em lençóis de água desafiando os clarões a soar cada vez mais alto. Até praticamente ao final de nossa viagem, o mau tempo não dá trégua. Foi necessário o vento do final da tarde, bem como alguma paciência, para que aquele cenário ameaçador se desvanecesse por completo. Depois de ultrapassados mais alguns afluentes e riachos, surgia finalmente a comunidade de Pequiá. No cimo, do alto do barranco, tendo escutado há muito o barulho do motor da voadeira, muitas pessoas corriam para ver e saudar quem estava chegando.

Uma descrição de Pequiá, tal como aparece aos olhos do viajante, deveria conter, desde logo, o sentimento de pertença, uma vez que aqui tudo se estabelece na dimensão dos gestos, das distâncias entre o rio e o barranco, entre a casa e a floresta, entre um corpo e outro. Nada é ocasional. A povoação espalhava-se por cima de um planalto exuberante, em uma extensão de cerca de 20 hectares, constituída por não

---

<sup>45</sup> Em diversas análises (SILVERWOOD-COPE, 1990; RIVIÉRE, 1984; BARROS LARAIA, 1986), os vários coletivos indígenas de língua Nadehup ou Tupi-Guarani são tratados enquanto representantes desses conjuntos dotados de uma estrutura social amorfa, sem grupos fixos, marcados por um modo de vida em que a mobilidade se coloca enquanto forma de adaptação ao meio. Porém, alguns desses princípios vêm sendo postos em causa, como demonstra William Balée (1994, 1999) a respeito da noção de “regressão agrícola”, ao ilustrar a transição dos Guajá e de outros povos, de uma organização econômica associada à horticultura e à fixação dos grupos de residência para um sistema de caça e de coleta marcado pela preferência à mobilidade e à circulação.



**FIGURA 10** - Casa de Aíbbi em Pequiá

mais de 10 edificações habitadas por 15 famílias. Desde há alguns anos, a população vem num crescimento: os nascimentos já ultrapassavam as mortes e as doenças infecciosas encontravam-se parcialmente controladas. Diferentemente das casas que se viam na praia sob a ponte do Maici na rodovia da Transamazônica, as construções aqui eram maiores e mais robustas. Aquelas estruturas de pequenas dimensões, altamente perenes, que rapidamente podiam ser descartadas, davam lugar a edificações fixas de maior altura, com pilares e vigas constituídas de troncos de árvore de grande porte e que abrigam facilmente mais que uma família.

Recentemente, a SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), em parceria com a SEMED (Secretaria Municipal de Educação de Humaitá), instalou um posto avançado de monitoramento, uma escola, várias casas e banheiros, além de uma bomba de água e uma rede de energia com um pequeno gerador a diesel. Estas construções não podiam deixar de causar alguma estranheza entre os Pirahã que, aos poucos, viram suas habitações tradicionais, típicas do período das chuvas, serem substituídas por construções de pré-fabricados de madeira e zinco. Entre o edifício de apoio à saúde indígena, a escola, o cimento, o ferro, a porcelana, os tubos e os fios, todos pareciam reconhecer o surgimento de uma outra Pequiá no interior daquela já existente. No entanto, como em uma moeda furada de duas faces, já se podia notar, claramente, em muitas daquelas edificações, típicas da cidade, a retirada compulsória das tábuas laterais de madeira que compunham as paredes das casas ou a permanência dos jiraus exteriores onde os Pirahã procuravam preferencialmente dormir. Os banheiros e as duchas encontravam-se parcialmente abandonados e, em algumas ocasiões, destruídos. A rede de energia e a bomba de água raramente eram utilizadas, a não ser para conservar alguma comida ou encher alguma panela no meio da noite. Em Pequiá, havia uma divisão bem demarcada entre o conjunto habitacional exclusivo dos viajantes (agentes da SESAI e afins) e o lugar de morada das famílias que ocupavam o lado oeste da planície.

Ali, a comunidade se tece como num tear dessas linhas que refluem às ligações com os seus respectivos contextos, tanto de produção da vida como da morte. A memória é redundante, o que importa são os movimentos, os deslocamentos entre as matas, os igarapés, os rios, as roças, os patamares celestes e terrestres como traços da mão, escritos a cada passo, a cada narrativa. Ao pôr do sol, é possível acompanhar o

caminhar de homens e mulheres que se dirigem aos bancos atrás do posto de saúde. Começam a conversar e a partilhar café. Os homens contam piadas ou falam sobre os episódios do dia; as mulheres catam piolhos das filhas adolescentes.

A chegada do pesquisador estrangeiro parecia não trazer qualquer novidade para o grupo que aqui vivia. Muito provavelmente, já estariam habituados há presença intermitente dos assistentes de saúde da SESAI e dos educadores da SEMED. No entanto, para mim, umas poucas horas de voadeira a montante do rio Maici bastavam para dar, finalmente, a impressão de uma mudança inteira de planeta. O céu, a opacidade do ar, as formas, as sonoridades, os sabores exibiam sinuosidades e texturas ao mesmo tempo impressionantes e misteriosas. Nada presenciado anteriormente se assemelhava ao estado geometricamente invertido da paisagem, à calma e lenta transição das luzes e das cores, ao fragor dos perfumes ou ao prazer amolecido de uma refeição de peixe defumado na beira do rio.

Logo tratei de me apresentar aos meus novos anfitriões, que me receberam com enorme alegria enquanto me inquiriam sobre o tipo de mercadorias que trazia comigo. Instalei-me perto da casa do pai de Ioá, evitando, num primeiro momento, o privilégio de dormir num dos edifícios oficiais destinado aos viajantes. Naquele momento, no início do mês de Maio, não havia nada que demonstrasse que os habitantes de Pequiá estariam prontos a abandonar suas casas para se deslocarem para as praias. Viviam ainda nas casas da época das chuvas, que abrigavam mais que uma família por habitação, ao contrário do que havia presenciado na praia da ponte da Trasmazônica.

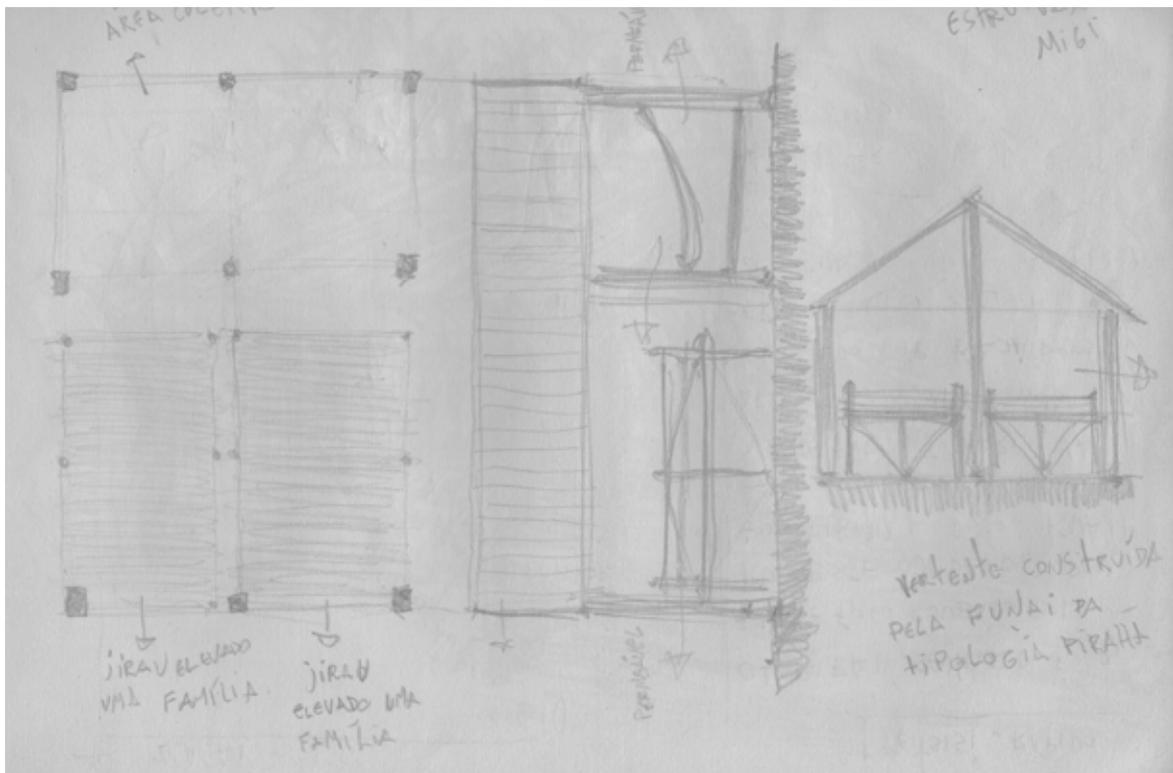
Sabia de antemão que o ano pirahã se divide, fundamentalmente, em dois períodos distintos: a estação chuvosa e a estação da estiada. Períodos de seca e de chuva que provocam alterações significativas na paisagem e afetam diametralmente as formas de uso e ocupação do território. Na época seca, largas extensões de areia branca formam-se ao longo das margens dos rios, que os tornam cada vez mais baixos e transparentes. No período das chuvas, uma grande quantidade de água invade a floresta formando igarapés e lagos de grandes proporções; a bacia hidrográfica dos rios aumenta e faz com que as praias desapareçam por completo. A sazonalidade configura um dos aspectos principais no modo de existência pirahã. A estação das chuvas tem início no final de novembro, chegando ao máximo das cheias nos meses de abril e

maio, ao passo que a estação seca se inicia em meados de junho e tem o seu auge nos meses de setembro e outubro.

O tempo e o espaço são geralmente caracterizados com o auxílio dos elementos naturais: astros, rios, condições meteorológicas, dia, noite ou tipologias de terra. Se, por um lado, a posição solar é o recurso utilizado para dividir o tempo diário, por outro, a classificação das águas marca as estações do ano. *Piiaíiso* (água baixa) e *Piiaabiíiso* (água cheia), é assim que os Pirahã se referem às duas estações do ano: época do rio baixo e época do rio cheio.

Aos primeiros sinais de descida dos rios, diversas famílias vão gradualmente instalando-se ao longo das praias que começam a emergir. O grupo divide-se em vários bandos nômades. Primeiramente, começam por confeccionar esteiras e, posteriormente, instalam os jiraus com coberturas de babaçu para se proteger da intensidade do sol. Uma construção por família, em que cada um vai cozinhar e se abastecer. Com o tempo, as praias se preenchem e ficam repletas de vida, com crianças a brincar nas águas e os adultos a pescar em suas canoas ou entoando cantos.

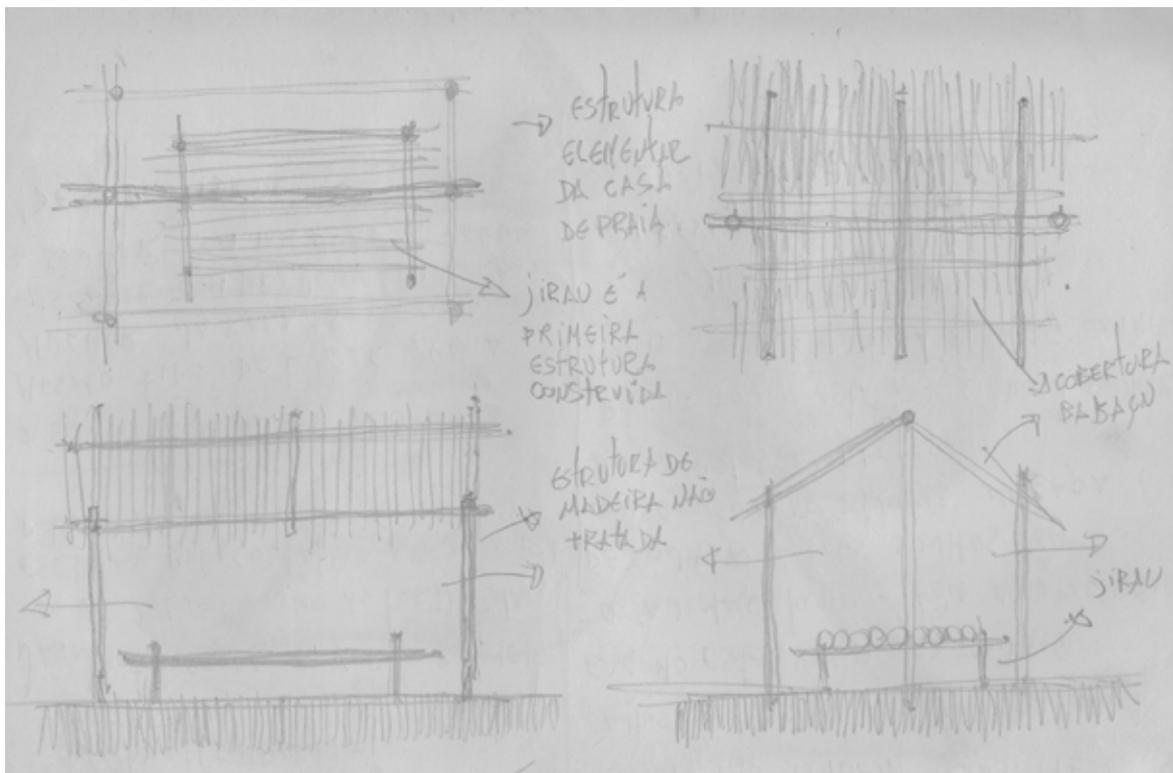
Na época seca, os Pirahã designam o lugar da praia por *Thaooasii* (areia). É percebida como a melhor época do ano, devido tanto à fartura de comida oriunda das pescarias invariavelmente bem-sucedidas, quanto à intensificação das festas e das práticas xamânicas e aos incontáveis rituais de casamento. Nessa altura, a quantidade de peixes e de frutas costuma ser tal que os peixes passam a ser assados a uma maior distância do fogo, a fim de que possam ser consumidos por um período mais longo de tempo. A atividade da caça é esporádica e premeditada, a maioria feita de tocaia, durante a noite ou ao amanhecer, em pequenos conjuntos de duas ou três pessoas. Ao final do dia, várias famílias se juntam durante o pôr do sol para entoar cantos e realizar as diferentes festas xamânicas com apoio de vários litros de café servidos ao longo da noite até aos primeiros raios de sol do dia seguinte. A situação cósmica também se modifica durante a época seca, tempo em que os patamares celestes podem ser visitados pelos xamãs, pois o fluxo de água que cai na terra durante o inverno é interrompido, permitindo que humanos subam para aprender e cantar junto dos *abaiísii*, e que estes possam descer à terra para cantar com eles.



**FIGURA 11** - Estudo da casa Pirahã na época das chuvas

Já ao fim de novembro, quando as primeiras chuvas caem e anunciam a subida dos rios, os Pirahã começam a organizar-se para deixar as praias e tudo aquilo que construíram sobre a areia. As várias famílias se dispersam e dirigem-se para os barrancos, terras mais altas designadas por *migi* (terra), onde engendram novos arranjos residenciais. A grande concentração ao longo dos areais contrasta com o afastamento entre os grupos, e as casas individuais dão lugar a construções maiores, com regras específicas de corresidência entre parentes próximos. A responsabilidade de construir as casas neste período é coletiva. A época das chuvas requer casas sólidas, resistentes às tempestades. Os homens empreendem uma expedição para derrubar troncos, coletar cipós para a amarração e palha de babaçu para o revestimento. Em conjunto, erguem uma estrutura geralmente assente em nove troncos estacados no chão – oito estacados nas quatro laterais e um no meio para servir de suporte à viga central da cumeeira, destacada a uma altura considerável. Depois amarram os caibros perpendicularmente à viga central, de forma a posteriormente sustentar a palha da cobertura. Finalizada a estrutura da cobertura, cada família ocupa um lugar próprio no seu interior, definido por um jirau respectivo; cada membro da família demarca um espaço de dormir e organiza os seus pertences. Geralmente, uma casa é composta por quatro jiraus paralelos entre si. Os dias durante a época das chuvas são pacatos. Enquanto os homens saem para caçar ou pescar, as mulheres permanecem com os seus filhos, conservando o fogo aceso e coletando alguns frutos para manter a família abastecida caso os maridos sejam malsucedidos nos seus empreendimentos. Devido à escassez de alimentos nesta fase do ano, a forma mais usual de cozinhar os alimentos é o cozido, que mistura peixes e frutos, sendo mais prático e rentável para alimentar as famílias. As festas e os rituais são raros e esporádicos neste período.

Para além das formas de residência, de economia ou de ecologia, as mudanças sazonais estão também associadas à ordem cosmológica, que afeta os vários planos da existência e implica todos os seus habitantes. A chuva ou o sol que faz na terra depende da ação controlada de outros seres, que projetem a multiplicidade de acontecimentos que afetam as diferentes cadeias de relação. Isto faz parte e configura o vasto conhecimento que os Pirahã possuem sobre o comportamento dos cursos de água, dos caminhos, dos animais, dos peixes, da vegetação ou da meteorologia.



**FIGURA 12** - Estudo da casa Pirahã na época Seca

Os órgãos de monitoramento estatal veem com alguma relutância este modo de dinâmica de ocupação da terra pirahã durante o ano. Insistem desafortunadamente para que os índios se fixem em lugares específicos, a fim de ser mais fácil fazer o acompanhamento médico necessário e promover o estabelecimento de um regime escolar permanente. Era o que acontecia, grande parte, em Pequiá, apesar de, na maioria dos casos, os Pirahã fazerem o possível para ignorar estas recomendações, ao mesmo tempo em que procuram manter um projeto de convivência equilibrada.

Ao apreciar o casario Pirahã: a sua estrutura, as soluções construtivas que garantem uma mobilidade sem precedentes, a forma como o lugar é habitado, ou o contraste entre as diferentes formas de residência nos barrancos e na praia, não podia deixar de indagar se haveriam outros princípios. Outra lógica subjacente ao pensamento especulativo pirahã além do fator cíclico dos movimentos de enchente e vazante do rio. Algo na constituição da sua sociocosmologia que fizesse com que as diferentes famílias de Pirahã habitassem pontos específicos da paisagem. Enfim, uma outra razão para a determinação de ocupação de lugares específicos e para a organização do fluxo de pessoas e coisas.

Os dias em Pequiá começavam silenciosamente. As crianças são as primeiras a acordar, mal o horizonte começa a clarear; logo as mães as acompanham, seguidas dos homens, quase sempre os últimos a se pôr de pé. Conversam em tom baixo, mas, à medida que as horas avançam, o número e o volume das conversas se intensificam. Planejam-se pescarias e caçadas. Os animais domésticos, enfeitados de colares, aproximam-se em busca dos restos de comida da primeira refeição; vivem em relações íntimas com mulheres e crianças. Ademais, auxiliam na caça e na coleta, sendo indispensáveis na escuridão noturna. Recebem os mesmos testemunhos de interesse e de ternura que qualquer outro membro da família. São sempre adotados com entusiasmo entre coleções de galinhas, preguiças, macacos, filhotes de porcos, cães e gatos, um vasto leque que acrescenta uma dinâmica singular de distração e divertimento. Nenhum deles recebe alimentação abundante, mas, mesmo em dias de fome, todos têm direito à sua parte. Até quando viajam para outros pontos do rio, a bicharada é embarcada com o restante das bagagens. Vão agarrados ao colo das crianças, suspensos nas cabeleiras dos homens e das mulheres, empoleirados no cimo dos cestos ou deitados e enrolados entre as sacolas de pano.

Na jornada diária, enquanto uns se entregam aos afazeres cotidianos da cozinha ou da confecção de objetos, outros partem em empreitadas imprevisíveis. As caminhadas pela floresta, a pescaria pelos rios e igarapés são executadas de modo eloquente em passeios alegres. Uma vez com falas de timbre estridente, outras, no mais profundo silêncio. De repente, passam a assobiar como forma de se comunicar e a fim de atrair outros animais. Os caçadores Pirahã desenvolveram uma linguagem assobiada bastante apurada e muito utilizada em situações de perseguição ou em pescarias, quando o som da voz humana pode estragar todo o esforço de horas de procura. Os códigos são estabelecidos graças à língua tonal e à duração dos sons, que podem ser ouvidos de longe, muitas vezes em conversas afastadas por distâncias consideráveis.

O interior da mata selvagem é, muitas das vezes, um local difícil. Exige daquele que nela se embrenha o rigor da intimidade com aquele universo vegetal de aparente desordem, formado por majestosos amontoados feitos de porções verticais de folhagens, arbustos, troncos e uma fauna misteriosa. Nela, os Pirahã andam descalços, confiantes da sua camada calejada por debaixo da planta dos pés. Distinguem o trajeto a percorrer escondido no solo entre labirintos instáveis de raízes, de rebentos, de musgo e tufo de folhas. Deslocam-se numa velocidade estonteante, em passos curtos e acelerados, que sempre encontram apoio firme, evitando as quedas. Quando se aproximam da presa, inclinam-se ligeiramente para cima e reduzem, consideravelmente, os sons que possam ser emitidos por qualquer parte de seus corpos. Reina, por um breve instante, um silêncio atrativo até, finalmente, se consagrar a caça e a presa perecer estendida no meio daquele espaço, recortado ao fundo pela copa dos castanheiros que, perante tal cena, metamorfoseiam-se em cúpulas arredondadas de uma arena desportiva.

De volta, prontamente, o peixe ou a caça é colocado para assar em grelhas de madeira improvisadas com pequenos galhos. Entre levadas familiares que vão e voltam, a comida vai pouco a pouco sendo consumida. Passa-se a seguir a histórias cômicas e trágicas. Estão todos sentados na frente da casa de Capixaba, Ihoii, principal interlocutor dos Pirahã com a FUNAI e a SESAI. Ouve-se o relato sobre o dia em que o agente da SESAI encontrou um queixada assustado, obrigando um a correr atrás do outro, em volta de um respeitável maciço de mato, até que, por artimanha do destino,

o homem caiu, permitindo ao queixada se aproximar. Encontraram-se bruscamente frente a frente; nenhum dos dois ousou fazer qualquer movimento, até que, enfim, Toaiisii, pai de Ioá, salvaria o homem flechando o queixada.

A hora das refeições em Pequiá, infelizmente, é infestada pelos insetos habituais da região. Marimbondos, mosquitos, borrachudos, moscardos, cigarras, minúsculos sugadores de sangue que voam em nuvens prontos a disputar os lugares mais favoráveis de quem está a comer. Habitualmente, eu partilhava dessas pequenas refeições. Pedacinhos de peixe defumado, colossos de costela de porco ou peças de paca cozida eram comidos misturados com a farinha em um bolo compacto, semelhantemente a um dia de festa e romaria – em pequenas doses, seguindo um longo período de tempo.

Naquilo que dizia respeito à produção de parentes, a estrutura social dos Pirahã em Pequiá obedecia, regra geral, ao que já fora amplamente debatido por Marco Antônio Gonçalves (1997), numa outra ocasião. Têm, ao que tudo indica, na forma de conceber os laços familiares, no âmbito do casal, o seu principal segmento básico de constituição e de diferenciação, por meio da qual a terminologia das relações adquire a sua sistematicidade, a sua variabilidade e os seus correlatos ideológicos e institucionais.

Até aos dias atuais, são raros os casos reportados de exogamia pirahã no casamento com outros grupos da região, salvo uma união matrimonial temporária entre um homem pirahã e uma mulher apurinã. Este fato dificulta ainda mais as tentativas de proximidade, em alternativas de relacionamento através da fabricação de parentes, não só com a sociedade ocidental, mas especialmente com os povos vizinhos mais inseridos nos costumes dos brancos.

O desenvolvimento teórico acerca do parentesco no contexto amazônico, entendido de maneira ampla, tomou a afinidade como um fator central para se pensar as múltiplas formas de aliança e a fabricação de pessoas e coisas, enquanto alternativa aos modelos, até então vigentes, de genealogia e terminologia. A afinidade, em relação dinâmica com a sua contraparte, a consanguinidade, assume formas variadas, que “não só determinam outros referentes que os nossos, como envolvem outros componentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 407). De fato, a partir da década de setenta, as

pesquisas etnográficas nas terras baixas da América do Sul conheceram um desenvolvimento na temática do parentesco, até então inédita, compreendendo aí um plano privilegiado de inteligibilidade, descrição e comparabilidade da organização social desses povos. Nesta paisagem, ao contrário do que acontecia em outros casos, consanguinidade e afinidade são concebidas enquanto atributos concêntricos e simultâneos, ambos consanguíneos de geração em geração (DUMONT, 1953). Ou seja, um fenômeno que estaria associado ao fato de esses sistemas gravitarem em torno de oposições sociocosmológicas, que organizam o espaço social com base nas categorias de interioridade e exterioridade, proximidade e distância, identidade e diferença<sup>46</sup>.

A produção de parentes, aqui, está relacionada com um universo amplo de subjetividades, onde as relações são marcadas por posições de consubstancialidade e pelos atos de partilha em processos constantes de transformação.

No caso pirahã, o “valor da afinidade” (GONÇALVES, 1997) adquire uma centralidade ainda maior. O casal, geralmente designado por *kaagii*, é a unidade mais elementar e mais perceptível dos núcleos residenciais. Representa uma relação entre duas pessoas de sexo oposto, entre cônjuges, utilizado também para se referir à família enquanto elemento de produção e de consumo. O casal fomenta um estilo de vida independente, evidenciado tanto pela forma de se organizar como pela sua constante mobilidade. Um grupo doméstico formado, geralmente, pelo marido, pela esposa e por seus filhos; é a unidade básica de produção e de reprodução responsável, exclusivamente, pelas expedições de pesca e de coleta, pela confecção dos utensílios do dia a dia. Os casais estão inseridos em núcleos ou agregados residenciais, cujo

---

<sup>46</sup> “Nesse quadro, a consangüinidade engloba a afinidade no plano local e é por ela englobada no plano global. A casa, o espaço aldeão, a roça, a vida cotidiana a família, os co-residentes, a parentela e assim por diante (Overing 1984) remetem diretamente ao universo da consangüinidade. Enquanto isso, as relações entre os grupos locais, a vida cerimonial, a floresta, os territórios distantes, a feitiçaria e a inimizade são marcados pelo signo da afinidade. Afinidade que, nos sistemas amazônicos, se submetia a gradações bastante curiosas. Assim, os Trio estudados por Rivière (1969) distinguem o “afim aparentado” do “afim não aparentado”, o primeiro, ligado por laços de parentesco anteriores e sociologicamente equivalente a um consangüíneo, o segundo, um forasteiro. Para com seus sogros, por exemplo, o primeiro teria muito menos deveres e muito mais prerrogativas que o outro. Dessa forma, o parentesco amazônico estaria situado na interseção de coordenadas genealógicas (históricas) e geográficas da vida social, com conseqüências diretas para os vocabulários da região.” Ver o artigo de Márcio Silva, 2004, p. 655.

número varia conforme as épocas do ano, mas que atualmente se concentram, maioritariamente, nas áreas do alto e do baixo Maici e na embocadura do rio Marmelos. Os núcleos residenciais fazem parte de um conjunto mais alargado de vizinhança, que mantêm relações pautadas tanto pela contiguidade espacial como por laços de consanguinidade e afinidade. Esses conjuntos são separados por distâncias consideráveis, por vezes, afastados por dias de navegação pelo rio, mantendo relações esporádicas entre seus membros, o que os torna independentes entre si. Apesar disso, é no interior desses conjuntos que se dão as principais dinâmicas da vida social: configuram-se as heranças de determinados territórios, organiza-se a classificação de parentes próximos e de parentes distantes e se dão os matrimônios. Neste sentido, os temas da vizinhança e da afinidade se sobrepõem, dando visibilidade às dinâmicas de circulação dos “dons”, de bens como: objetos, memórias, prerrogativas e direitos, entre pessoas “que estão num estado de dependência recíproca entre si.” (GREGORY, 1982, p. 19).

Tal como fica demonstrado por Marco Antonio Gonçalves (1997), por um lado, no âmbito dos classificadores, que evidenciam tal sobreposição, os termos “*ahaiigii*” e “*magii*” criam configurações próprias de afinidade e de troca que, conseqüentemente, produzem um sentimento de inclusão e exclusão a partir de distâncias genealógico-espaciais. Os “parentes distantes”, os “*magii*”, e os “parentes próximos”, os “*ahaiigii*”, referem-se a tipos de relações que medem a proximidade e a distância social e geográfica entre pessoas implicadas na organização de um sistema. Todas as pessoas do lado materno ou paterno, que se reconhecem enquanto consanguíneas e habitam em um mesmo núcleo residencial, são consideradas “*ahaiigii*”. À medida que as distâncias aumentam, afastando-se das dinâmicas de coresidência e chegando a outros conjuntos, elas passam a ser designadas por “*magii*”, que podem ser desde afins casáveis a inimigos em potencial. Gonçalves (1997) destaca que as definições *ahaiigii* e *magii*, ao contrário de termos de parentesco, são classificações usadas para explicitar um tipo de relação entre parentes “próximos” ou “verdadeiros” e parentes “distantes” ou “classificatórios”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> “*Ahaige são todos os “parentes” que um ego reconhece, tanto do lado materno, quanto do lado paterno. Se pensarmos a coincidência entre o termo de parentesco ahaige e esta expressão ahaige, indicando um tipo de relação, veremos que tanto o termo de parentesco quanto a relação, estão referidos, no sentido genealógico, às mesmas posições no sistema. Enquanto o termo ahaige cobre os*

Por outro lado, a descendência pirahã assegura aos parentes lineares a preferência sobre o “controle” dos territórios herdados em linha agnática. O controle ou domínio sobre um determinado lugar passa de pai (*baii*) para filho (*hoaágii*). O filho mais velho detém o controle sobre todos os locais que pertenceram ao seu pai, que posteriormente os divide com o conjunto de irmãos masculinos. Herdar um lugar significa, antes de tudo, estar conectado a uma área e reconhecer um território possível para habitação, coleta, pesca e perambulação. Desta forma, os locais transferidos patrilinearmente ajudam a vincular os indivíduos a determinados territórios, ao mesmo tempo em que asseguram formas específicas de seu uso e ocupação. Como bem salienta Gonçalves (1997), não existe, na sociedade pirahã, unidades definidas em termos de princípios de descendência, como forma de classificar e unir indivíduos por meio de uma figura ancestral; apenas subsiste um reconhecimento correspondente aos parentes paternos de se compartilhar um mesmo espaço territorial, os recursos aquáticos e florestais a ele associados, responsável pelos vínculos estabelecidos nos critérios de filiação.

Todas as relações de reciprocidade estabelecidas a partir dos léxicos classificatórios e dos nexos de descendência operam sob um sistema de prestações e contraprestações. Estão inseridas no interior de um horizonte de ideias e de valores inscritos em possibilidades de afinidade e de vizinhança, que faz emergir uma paisagem sociológica elaborada a partir de uma complexidade singular.

A escolha de cônjuges, entre os Pirahã, tal como ocorre com outros povos nas terras baixas da América do Sul, apresenta uma terminologia de parentesco de variante dravidiana. O rendimento do sistema dravidiano, descrito originalmente por Luis Dumont, em 1953, com base nos seus estudos sobre a Índia do Sul, apresenta, nos sistemas amazônicos, múltiplos desvios. Diferentemente dos sistemas indianos, estruturados a partir daquilo que se denomina por *circularidade*, que opera com base

---

*colaterais ascendentes e descendentes de ego, a relação ahaige inclui os colaterais e os lineares de ego, dando feição a uma estrutura de relação ego-centrada. Os mage são aqueles que a relação ahaige não abarca. Medem-se proximidade ou distância social e geográfica por meio desta classificação, que parece operar através de um cálculo genealógico/ espacial. Assim, os ahaige são considerados aqueles parentes que, se não residem no mesmo local, residem contiguamente. Os mage estão distantes, numa perspectiva espaço-temporal. A relação entre pessoas que se pensam como ahaige é marcada pelo companheirismo, pela realização de tarefas em conjunto, pela comensalidade e pela forma de estabelecer uma conversa.” (GONÇALVES, 1997, p. 59).*

em oposição de categorias como consanguíneo/afim, a variante amazônica seria infletida por princípio *diametral* ou *lateral*, capaz de distinguir parentes próximos e distantes em diversos graus, para além da simplicidade da fórmula canônica da sua nomenclatura<sup>48</sup>. Esta tendência influenciou – e ainda influencia – as diversas formas de análise nas estruturas do parentesco das diferentes sociedades indígenas, que nos remete tanto à ordem temporal da genealogia quanto à ordem espacial das relações de vizinhança.

Gonçalves (1997), no seu estudo sobre o parentesco pirahã, observa a possibilidade deste se encaixar em uma variante desse modelo. Segundo o autor, o caso pirahã deve ser entendido enquanto uma fórmula elementar da estrutura dravidiana, pois “*basta que haja uma distinção na geração de ego entre MBD=FZD e MZD=FBD para que o sistema possa operar pelo cálculo dravidiano.*” (GONÇALVES, 1997, p. 70)<sup>49</sup>. Sendo assim, podemos constatar um certo princípio que implica necessariamente uma dicotomia básica entre parentes de ligação do mesmo sexo e do sexo oposto, que distingue, respectivamente, posições como pai do pai e pai da mãe, mãe do pai e mãe da mãe, irmão do pai e irmão da mãe, irmã da mãe e irmã do pai, primos paralelos e primos cruzados, filhos do irmão (ego masculino) e filhos da irmã etc., todas fundadas na variação desse parâmetro.

A partir daqui, os arranjos matrimoniais são concebidos de duas maneiras possíveis, a saber: entre o grupo dos *ahaiígíi*, dos parentes próximos, implicando o casamento com a MDB/FZD; ou entre “parentes afastados”, os *magíi*, com quem ego

---

<sup>48</sup> O trabalho de Joana Overing, na década de 70, é o primeiro a aplicar na Amazônia o modelo de análise do dravidianato, em um desvio das regras colocadas por Dumont, a que chamou de “dravidianato diametral”, que mais tarde Eduardo Viveiros de Castro, na coletânea que organizou: “Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios” (1996) reformulou sob a forma de “dravidianato concêntrico” e que Márcio Silva apelidou de “princípio da lateralidade”, constam como as principais variantes desse modelo no contexto da Amazônia.

<sup>49</sup> “*Observando a terminologia, percebe-se, ainda, que a fórmula “affine of my affine is my brother”, apresentada por Dumont (1953:39), torna-se complexa entre os Pirahã, passando a ser formulada nos seguintes termos: “afim de meu afim pode ser meu irmão, mas pode ser, também, um afim”. Esta ambigüidade na classificação de um irmão e de um afim se apresenta na terminologia através do termo ahaige. A ambigüidade do termo ahaige explicita a possibilidade de um afim do afim ser irmão ou afim, lógica que leva em consideração a afinidade real: por um cálculo elaborado através da afinidade virtual, afim de afim só pode ser um irmão; por um cálculo de afinidade real, o afim de um afim pode ser um irmão ou um afim, dependendo, neste caso, do signo distintivo da relação que é, como já foi apontado acima, a posição que a mulher ocupa no universo da constituição da afinidade. Enfim, a afinidade real é crucial no estabelecimento das relações de afinidade entre os Pirahã.*” (GONÇALVES, 1997, p.70).

e os seus parentes próximos (*ahaiigii*) estabeleceram vínculo anterior, recebendo ou dando mulheres<sup>50</sup>. *Iibaiisi* corresponde ao modo como os Pirahã designam as mulheres com quem casam ou com as quais é possível casar; uma categoria que é imputada por um ego a uma alter de sexo oposto, significando uma possibilidade de casamento que recobre as posições genealógicas, MDB/FZD<sup>51</sup>.

Em contraste com o que acontece com outros povos da região, a terminologia de parentesco pirahã não é evidente nem serve, na maioria dos casos, de referência para as relações interpessoais. Apenas alguns termos, tais como *iibaiisi*, *baii*, *hoaágii*, são utilizados para melhor precisar uma relação entre afins.

Durante minha estadia junto aos Pirahã, pude observar que enquanto as relações sogro/genro e sogra/nora são expressas pela categoria *baii*, a mesma utilizada para pai, as relações sogro/nora e sogra/genro são classificadas por *iibaiisi*. Isto tem uma relação direta, tal como já foi observado, com a forma como os Pirahã consideram a obtenção da esposa.

Os Pirahã concebem duas formas para a obtenção da esposa: a primeira, menos usual, é estabelecida pelo “serviço da noiva”, designada pelo verbo *oaboii*. Essa forma só ocorre quando envolve mulheres solteiras ou quando, por alguma razão, as mulheres se separam e voltam para o controle do marido da mãe, podendo este ser ou não o seu pai biológico. Os bens são doados ao atual marido da mãe da noiva – seu sogro, designado aqui por *baii* (pai), substituindo o irmão da noiva em outros lugares –, que vão desde miçangas a panelas ou farinha de mandioca. Estes vão sendo cedidos ao longo do tempo, não dependendo da família direta do marido para efetuar as

---

<sup>50</sup> Marco Antonio Gonçalves também estabelece uma distinção nestas duas possibilidades de casamento: “O casamento com alguém, cuja relação é de *ahaige*, significa mais casar-se com um cognato, do que se casar com um afim, isto é, MBD/ FZD, afins virtuais, são consideradas *ahaige* e, neste sentido, parece haver um englobamento da afinidade virtual pela relação de *ahaige*. Quando uma pessoa diz que se casou com uma *ahaige*, quer dizer que, por definição, esta mulher é sua MBD ou FZD, as únicas posições casáveis dentro do grupo ego-centrado que a categoria *ibaiisi* recobre. O casamento com um *mage* é percebido como casar-se com um não-cognato, implicando que todo não-cognato ou *mage* é um afim potencial. Embora seja uma distinção de natureza que separa estas definições, não impede que estejam sobrepostas; assim, temos uma superposição de cognação/consangüinidade e não-cognação/afinidade.” (GONÇALVES, 1997, p. 77).

<sup>51</sup> Segundo Marco Antonio Gonçalves, “existem duas maneiras de se apreender a categoria *ibaiisi*: a) como uma possibilidade de casamento virtual, casando-se com pessoas com quem se pode estabelecer um cálculo genealógico; b) em qualquer casamento contraído, o cônjuge é considerado *ibaiisi*, não importando se foge aos princípios virtualmente estabelecidos e, neste caso, estão incluídos os casamentos com não-parentes.” (GONÇALVES, 1997, p. 7).

prestações; a segunda forma de casamento e a mais difundida é o “roubo” – *ígiaápií ipoii* (levar ou tirar mulher). Isto acontece no decorrer das festas, na maior parte das vezes, na estação seca, das quais participam pessoas provenientes de diferentes localidades. Durante a dança, os interessados trocam colares e pulseiras, demonstrando, assim, o interesse em iniciar uma relação de congnaçamento. Participam de diversos jogos de sedução que culminam, quase sempre, com uma fuga do casal, que pode ou não passar diversos dias isolado. O sucesso de um “roubo” depende do sigilo por parte dos fugitivos e do seu regresso à aldeia para continuar uma vida normal enquanto um novo casal. Neste segundo caso, não existe, de maneira evidente, qualquer tipo de prestação envolvendo o sogro ou, se for o caso, o ex-marido lesado.

O matrimônio entre os Pirahã aparenta ser extremamente instável. Um homem ou uma mulher experimenta durante a vida vários casamentos, o que implica em uma partilha de prole por meio de uma espécie de “filiação paralela” (GONÇALVES, 2001), na qual as filhas seguem a mãe e os filhos seguem o pai, originando, por sua vez, um casal formado por uma mulher e suas filhas solteiras e por um homem e seus filhos solteiros. A construção de um jirau comum é o principal indício de existência de um casal. A sua autonomia torna-se evidente nas expedições de pesca e de coleta, nas refeições em conjunto e até na fabricação de objetos, seja no fio de algodão que serve de amarração do arco, seja na esteira que cobre o jirau.

Os Pirahã, de muitas maneiras, gostam de arranjos matrimoniais que envolvem grandes diferenças etárias e em que a preferência, apesar do risco, é por cônjuges de gerações distintas. Quando uma mulher jovem casa, muitas vezes ainda em idade precoce, inicia um ciclo cujo objetivo é a passagem para a vida adulta, de esposa responsável. O mesmo acontece com os homens, e por isso, o casamento nessa idade tende a ser mais instável em comparação com os casamentos de cônjuges de faixa etária mais aproximada. Em Pequiá este facto tornava-se evidente. Os casais mais velhos permaneciam grande parte do quotidiano juntos, separando-se apenas ocasionalmente para alguma atividade esporádica, enquanto que os casais mais jovens passavam mais horas apartados e dependiam muitas vezes dos mais velhos para aconselhamento e suporte.

É importante evidenciar que todos estes traços, para além de revelarem caminhos genealógicos tortuosos, trazem para a superfície processos de consubstancialização, propiciados pela proximidade, convivência íntima, comensalidade, cuidado mútuo e desejo de se fazer parente. Esta matriz nos arranjos matrimoniais aproxima os Pirahã de outros povos da Amazônia, tais como os Araweté, os Guajá, os Parakanã, os Jarawara, os Waimiri-Atroari, os Piaroa ou os Trio, dentre tantos outros, que, desde sua introdução, pretende privilegiar uma noção nativa de parentesco, como algo a ser constantemente fabricado, tendo em conta a vida diária no seio das famílias e o núcleo doméstico como algo interno à parte constitutiva das relações.

Numa manhã quente de verão, enquanto acompanhava um grupo de homens numa pescaria, um deles veio inquirir-me sobre as capacidades reprodutivas do povo da cidade. Sugeriu que a fertilidade dos brancos seria o resultado de algum tipo de apropriação de poderes nefastos. Perguntava-me sobre os casamentos e sobre os procedimentos necessários para a obtenção de esposa. Talvez, aos seus olhos, a capacidade de procriação dos ocidentais tivesse um aspecto grotescamente exagerado, desenfreado e fora de controle, tamanha a incapacidade tanto de manter um casamento equilibrado, pautado pela sustentabilidade, como de saber escolher bem a mulher e ser escolhido por ela. Provavelmente, os Pirahã esperariam que as pessoas de bom senso controlassem o número de filhos e filhas, tendo nas relações sexuais um dos prazeres da vida, limitado a lugares, tempos e frequência específicos.

De certa forma, esta preocupação denota, como se sabe, uma composição do parentesco que opera em tudo sob uma lógica inversa àquela do isolamento genético: ele é, antes de tudo, tomado enquanto um sistema positivo de saque (roubo da mulher) ou de captura contínua e variável (vários matrimônios ao longo do período de vida), cuja abertura constitutiva para outrem determina o dinamismo do interior daquilo que circula dentro de um determinado grupo. Diferentemente dos regimes ocidentais, onde o casamento é visto enquanto um contrato reconhecido institucionalmente e intransmissível, resultado de uma relação interpessoal de intimidade entre duas pessoas, na concepção pirahã a função econômica do casamento parecia obedecer a regras de prestações e contraprestações que influenciavam todo um conjunto de pessoas. Uma espécie de reciprocidade em larga escala capaz de ordenar distâncias

sociais, temporais e espaciais, tendo no casal uma realidade estável que permite assegurar a subsistência. Daí a preocupação com a natalidade e número desequilibrado de gente entre a população dos estrangeiros.

Nas suas parcerias com membros de uns grupos com outros, para os Pirahã, o ritmo das prestações e contraprestações das heranças e da descendência configura um modo de conhecimento baseado em vínculos sustentáveis de longa duração. O crescimento desenfreado talvez perturbe a produção destes vínculos e dificulte amplamente a organização e a percepção dos grupos locais. Não era de surpreender, portanto, o fato de estas questões causarem uma certa inquietação entre os Pirahã pela absoluta incapacidade de seus vizinhos – o exótico povo da cidade – de compreenderem uma dinâmica da vida conjugal em consonância com os outros ritmos da aliança, e não algo separado, visto de fora no âmbito privado.

Esse contraste entre as atitudes matrimoniais e as funções econômicas fazia com que o meu olhar ficasse mais atento para os ritmos quotidianos de cada casal. Os assuntos amorosos retêm um grau elevado de interesse e de curiosidade na vida de Pequiá. Todos são ávidos de conversas acerca desses assuntos e os comentários parecem estar cheios de alusões e de subentendidos. Quando um homem, silencioso, com o cansaço acumulado no corpo, regressa a casa e atira para o lado o arco e as flechas, rapidamente se anima em gracejos com as mulheres mais jovens. As galhofas e as troças saúdam o seu regresso e o espírito lúdico das temáticas amorosas podem durar várias horas.

Assim, durante o meu período de estadia em Pequiá tentava juntar tais fragmentos e relacioná-los a práticas amplamente complexas e intrincadas, que nas margens dos rios Maici e Marmelos continuavam a provar o mistério.

Certa vez, ao final da manhã, após uma forte tempestade, decidimos acender uma fogueira e colocar água para ferver, a fim de preparar um caldo de peixe com arroz, farinha de mandioca e sal. Enquanto a água borbulhava, um pequeno grupo de homens e mulheres se ergueu e foi até o centro da fogueira para convocar os mais velhos para cantar e dançar. Capixaba, já estendido no seu jirau, começou a cantar com uma voz longínqua que mal parecia pertencer-lhe. Imediatamente, parte do grupo que ali estava em pé no meio da erva seca começou a pisar forte no chão e a andar em roda,

uns atrás dos outros, repetindo o cântico. As mulheres, em tom mais agudo, levantavam as cabeças em direção ao alto. Os homens, em tons mais graves, erguiam os braços por cima das cabeças, em palmadas estridentes. O tempo avança e os cantos tornaram-se mais nítidos e as vozes mais firmes, moduladas em uma língua alta, sonora e gutural, com articulações marcadas espaçadas pelo falsete. Cada uma distinguia-se por uma tonalidade especial: em alegre, em repique, mais prolongada, mais contida – todas entoavam em uníssono uma melodia que parecia simples. Homens e mulheres exprimiam um estilo conforme a própria natureza da sua voz, fazendo lembrar o coro de tenores e barítonos de uma orquestra nacional. À medida que o tempo avança, os temas vão sendo incontavelmente repetidos. Percebia-se que aquela criação poética estava atrelada à narrativa sobre a descida do rio e a abundância dos peixes. No alto, o sol devorava a água das superfícies deixadas pela chuva. O frenesi foi até o entardecer, sem esmorecer, sem qualquer tipo de interrupção. Eu apenas assistia, tentava adivinhar algo daquele costume, daquelas palavras. Tão próximo que estava – e ao mesmo tempo distante – de resolver uma questão inteligível de aparências confusas e equívocos confessos. Éramos sete pessoas no total. Todos, à exceção de mim, sabiam o seu lugar na roda e o tom do canto, empenhados que estavam na melhor execução possível daquela melodia orquestral. A palavra, o timbre ou as movimentações contínuas em círculo, serviriam para socializar o universo, para interpenetrar corpos e paisagens.

Ao momento de festa e de canto em roda os Pirahã chamam de *issaaopatchii* - cantar em conjunto. Conforme indica Marco Antônio Gonçalves (1993, p. 71), este constitui o momento social e político por excelência: “descreve o plano da sociedade colocando-a em movimento, instante em que a olhamos do ponto de vista sociológico.” Pelo ritual dão-se as principais interações com o mundo evolvente. Possibilita a comunicação com entidades que habitam os diferentes patamares do cosmos. Fazem-se pedidos, adquirem-se novos nomes, conhecimentos são transmitidos, aprendem-se novos cantos. É o principal canal pelo qual o regime de transformações é capaz de operar. O *Issaaopatchii* coincide a performance xamânica com a festa, o rito com a folia; coloca em relação o domínio social com o domínio cosmológico, materializa o processo de interação entre as diferentes entidades, sejam estas “humanas”, “sub-humanas” ou “mais que humanas”. É, portanto, por meio do canto que estes encontros ganham dramaticidade e sustentação.



**FIGURA 13** -A festa, Isaopatchi

*“Na percepção pirahã ambos os rituais são realizados com a intenção de provocar ruídos, de fazer barulho, para que o abaisi Igagai, localizado no segundo patamar celeste, possa ouvi-los e certificar-se de sua existência e do lugar exato aonde se encontram. Na língua pirahã o verbo ouvir (aobe) compreende um campo semântico que ultrapassa o significado estrito de “escutar”. Aobe significa “entender”, “localizar”.” (GONÇALVES, 2010; p.96).*

Neste jogo de transformações e perspectivas, o canto possibilita, justamente, influenciar o campo de percepção dos outros seres presentes no cosmos, ao mesmo tempo em que provoca transformações entre os diversos planos da existência. Logo, é parte fundamental do tecido xamânico que compõe a razão de ser daquele universo.

Em Pequiá, mesmo durante o inverno, os cantos e as danças eram comuns ao final do dia. Sempre presenciava, logo após o jantar, várias famílias pirahã se aglomerarem na parte mais a este da planície para entoarem lentamente os seus cantos. Normalmente, fazia-se uma grande panela de café, o suficiente para aguentar uma noite inteira ao lume. Umaz vezes as festas, o *issaaopatchii*, são mais animadas, com grandes gargalhadas e comentários jocosos misturados. Outras vezes, as festas são mais silenciosas e progressivas, com sessões de xamanismo mais delicadas.

O passar dos meses trouxe as amizades. As cerca de 15 famílias que ocupavam a região de Pequiá e arredores tinham-se tornados velhos conhecidos. Todos se vestiam de paciência para ouvir e responder às minhas perguntas com a maior parcimônia possível. Por vezes, quando não sabiam responder, convidavam-me para acompanhá-los em algumas incursões, subindo ou descendo o rio, em busca de um parente que tivesse uma resposta mais completa. Nessas ocasiões, aproveitavam para visitar os mais velhos ou mesmo para fazer farinha em um dos locais habitados. Eu fornecia a gasolina e umas poucas latas de conserva para comer durante o percurso. As viagens eram rápidas, não mais de uma hora. Nessas outras moradas, geralmente reuníamos-nos em torno de uma fogueira que ardia noite e dia. Os que chegam procuram por um jirau ou uma cobertura para descansar. Passam longos períodos de tempo a conversar, até que alguma tarefa demande atenção ou até que alguém chegue com comida. Uma

enorme frigideira é posta sobre o fogo para assar a farinha. Depois de seco e desfeito no almofariz pelas mulheres, o grão da mandioca é colocado sobre a superfície de ferro quente, operada por compridas tenazes feitas de cipó. Para além da pesca, da caça e da coleta, a atividade mais importante é, sem dúvida, a confecção da farinha de mandioca. Em diferentes períodos do ano, mulheres, homens e crianças vão até às proximidades das aldeias e derrubam árvores, arrancando raízes para poderem plantar uma quantidade suficiente de mandioca, a fim de mais tarde consumir.

A série de primeiras lições se acumulavam. Não havia uma mais importante que outra. O que à partida parecia difícil tornava-se um exercício de rotina instigante e agradável. Durante os meses da minha estadia, as reflexões junto aos meus anfitriões tinham tendência a imitar a marcha dos astros, vagueavam em movimento helicoidal de curvas que sempre reconduziam de volta ao ponto de partida. A atenção às falas, ao riso, à alegria, aos percursos de caça na mata, aos cantos, às narrativas oníricas e à performance xamânica arrastara-me para o centro de um ponto de vista em que as oposições como movimento-reposo, fluidez-forma, corpo-alma, natureza-cultura, visível- invisível, sujeito-objetos, eram constantemente colocadas à prova, lançam o pensamento especulativo a seguir direções movediças, linhas de fuga surpreendentes abertas pelas palavras, pelos passos, pelos gestos, pela ternura. Face às diligências e à catástrofe anunciada dos mundos ocidentais contemporâneos a continuidade de um ritmo da existência extramodernizante continha uma sedução especial. Sentia-me longe do passado, persuadido pelos novos jogos de sentido, tomado pelo desejo de compreensão de estruturas de significados que aparentemente configuram uma outra lógica da afinidade, outras formas de moradia ou uma particular política sócio-cosmica,

Aprendi que com os Pirahã, os dias se fazem das relações estabelecidas entre pessoas, animais, plantas e acidentes naturais, de todos esses lugares interligados, em que ações, história e memória coletiva foram – e são – continuamente inscritos.



**FIGURA 14** - Por do Sol sobre o Maici

### PARTE III

*“Eu sou a flor mais formosa  
Disse a rosa  
Vaidosa!  
Sou a musa do poeta.  
Por todos sou contemplada  
E adorada.  
A rainha predileta.  
Minhas pétalas aveludadas  
São perfumadas  
E acariciadas.  
Que aroma rescendente:  
Para que me serve esta essência,  
Se a existência  
Não me é concernente...  
Quando surgem as rajadas  
Sou desfolhada  
Espalhada  
Minha vida é um segundo.  
Transitivo é meu viver  
De ser...  
A flor rainha do mundo.  
Carolina Maria de Jesus<sup>52</sup>*

---

<sup>52</sup> Poema da década de 1960 publicado em *Clíris: Poemas recolhidos*, 2019.

## UM PARADOXO SOCIAL NA TRANSAMAZÔNICA CONTEMPORÂNEA

Eu desejava partir de Pequiá em direção das aldeias que se encontravam a montante do Maici até à foz do rio Marmelos. A ideia era ir na semana seguinte e regressar após um mês. Fazia já cerca de três meses que tinha entrado definitivamente em terra indígena. Nesta época, os grupos que moravam nos barrancos, finalmente, começavam a descer para ocupar as frondosas praias, recém-formadas no largo das margens dos rios que iam encurtando e diminuindo os seus leitos. A vista da floresta era ainda mais magnífica. Andares de arbustos de florescência escarlate, árvores floridas sobrecarregadas de folhas que ora eram brancas ou amarelas, ora púrpuras ou malvas; mal faziam crer que o verão poderia atingir uma escala tão desproporcionada a ponto de confundir o globo ocular, à semelhança de um sonho.

Nos últimos dias, tinha conseguido armazenar gasolina e comida suficiente, além de alguns tecidos, miçangas e outros presentes para levar aos meus novos anfitriões. Essa viagem seria mais demorada e arriscada que as precedentes e, por isso, exigia um outro nível de medidas cautelosas. Uma outra família teria aceitado as condições e estava pronta para se juntar à empreitada. Tais circunstâncias indicavam a possibilidade de conhecer mais pessoas, presenciar uma maior variedade de rituais e de festas, bem como expandir o grupo de amizades. Havia uma expectativa ardente pelas pequenas revelações advindas nas perspectivas inquietas dos novos arranjos de interações e performances que os Pirahã mais afastados da ponte poderiam apresentar. Ao mesmo tempo, um conjunto de dúvidas persistentes, que acompanha quase sempre as incursões deste tipo, acerca dos eventuais resultados da minha indesejada presença, causava uma angústia antecipada. Vãs expectativas e receios.

A manhã estava calma. Com exceção de alguns homens que permaneciam adormecidos, todos executavam em ritmo normal seus afazeres diários. O clima leve e espirituoso permanecia desde o romper da aurora. Com o contínuo aumentar da intensidade do sol, as mulheres iam descendo até perto dos rochedos, à flor da água,

para dar banho em seus filhos mais novos. No ar ressoavam, ostensivamente, os gritos dos macacos e dos papagaios que na copa dos castanheiros se misturavam entre as frutas e as folhas. Foi então que, sem qualquer aviso, de um momento para o outro, as pessoas que ali estavam pararam de repente as suas atividades. Um silêncio vivamente agitado tomou conta da planície. Podia ver nitidamente cada habitante de Pequiá juntar-se, um a um, no lado mais à norte da povoação, direcionando seus olhares para o horizonte à direita da corrente do rio Maici. Ninguém deixava transparecer o mínimo receio; durante cerca de dez minutos todos mantiveram um mutismo total. Contudo, apreensivo acerca da situação e claramente incomodado, procurei quebrar o sigilo. Em algumas palavras, pude descobrir que se tratava da chegada iminente dos agentes da FUNAI.

A presença dos representantes do Estado brasileiro para os assuntos indígenas no território pirahã não era novidade. De fato, já era esperada há algum tempo. Suas funções estão oficialmente justificadas pelo controle e manutenção das fronteiras daquele território, pela reparação de danos que os indígenas possam causar a seus vizinhos proprietários de terras rurais e, finalmente, pela aquisição e distribuição de mercadorias da cidade, compradas, em parte, com as verbas mensais da aposentadoria daqueles Pirahã mais idosos. Ao contrário da polícia ou do exército, os oficiais da FUNAI são considerados inofensivos, fazem parte da história da região no convívio esporádico, pelo menos no que se refere aos últimos trinta anos. Quase sempre são prestativos e honestos e costumam ser distinguidos individualmente, pelos seus respectivos nomes. Representam uma categoria de pessoas conotadas com poder político das democracias liberais que domina as sociedades dos estrangeiros, mas, sobretudo, são tidos como a principal fonte dos tão cobiçados objetos manufaturados. Atendem a pedidos para trazer: facas, panelas, café, tabaco de corda, machados, linhas de pesca, anzóis, redes, fósforos, isqueiros, entre outros bens. Por essa razão, geralmente, os grupos locais pirahã atendem às determinações e às demandas dos funcionários da FUNAI, retirando-se de zonas de conflito ou evitando o contato próximo com extrativistas e outros moradores locais. No entanto, também esperam receber em troca, além dos produtos indispensáveis, a proteção necessária contra a violência desmedida dos invasores, bem como o respeito à sua liberdade e autodeterminação.

Passado algum tempo, por fim, consegui ouvir o barulho ensurdecedor do motor do barco que se aproximava. Tinha mais de quatro meses que aquela visita dos funcionários da FUNAI era aguardada. Tooaiísi explicou-me que logo chegaria a peça necessária para consertar o seu barco propulsionado com motor de rabeta. Como era de se esperar, a embarcação irrompeu por detrás de uma das curvas do rio em uma velocidade medonha. Foi atracar perto do sopé da colina, onde todos se encontravam. De imediato, os homens desceram ávidos para descarregar as mercadorias prometidas. Quem chegava era recebido com uma cordialidade palaciana. Um dos funcionários referiu-se a Capixaba (nomeado pela FUNAI como cacique daquela comunidade), que lhe respondeu em voz baixa, sem que pudéssemos ouvi-lo. Apesar de os Pirahã apenas compreenderem parcialmente a língua dos estrangeiros, o comportamento recomendável com estes consistia em fingir humildade e obediência. Tentam imitar os modos de falar e a postura dos visitantes, a fim de evitar ao máximo qualquer tipo de conflito. Essa habilidade diplomática teria por objetivo manter as boas relações com aquelas pessoas, na estratégia delicada de as transformar em aliados e, assim, prevenir-se de comportamentos imprevisíveis que coloquem em causa a integridade de seu mundo.

Passado algum tempo, verifica-se, então, que, por algum incidente extraordinário, as mercadorias não se encontram em lugar algum. Reinou um descontentamento geral, visando alegadamente aos funcionários da FUNAI, considerados os responsáveis por aquela falta imperdoável. Escutaram durante algum tempo a conversa daqueles agentes, pois queriam saber as razões daquela ausência. Discutiram sobre seus planos para o futuro, acerca da importância de lhes obedecer e de seu vasto poder de coerção. Tudo o quanto os Pirahã conseguiram entender foi que não tinham mais permissão de ocupar as praias da ponte da Transamazônica, que tinham que permanecer dentro dos limites das suas terras e que não poderiam, sob nenhum aspecto, receber forasteiros e pesquisadores nas suas imediações.

Ninguém entendeu os pormenores e as razões objetivas daquelas demandas. A posição isolada na qual se encontram e a impossibilidade de se fazerem entender com clareza reduzem, consideravelmente, a capacidade dos Pirahã de se impor a tão estreitos limites que insistiam em cercá-los sem misericórdia. Os meus anfitriões estavam estarecidos. Em volta, a atmosfera de nervosismo sugeria que se lhes tinham

pedido demasiado. Este curto espaço de tempo era mais do que suficiente para apagar as ilusões de uma nova leva de abundância e de aclarar um novo ciclo de relações prósperas. O final das conversações com os encarregados da FUNAI foi pautado por promessas e pela concretização de um outro estratagema de monitoramento, mais chegado às preocupações cotidianas dos Pirahã. Estas últimas palavras não obtiveram qualquer resposta, logo, podia-se facilmente compreender que tinham sido ignoradas e esquecidas por toda a gente.

Depois de alguma indecisão, os habitantes de Pequiá voltaram para as suas atividades. Foi uma debandada geral e, por instantes, parecia que a harmonia tinha sido retomada. No que me diz respeito, seria minha obrigação acompanhar os responsáveis da FUNAI a jusante do rio até à rodovia Transamazônica. Graças a essa interferência, encerrava-se de vez minha estadia dentro da terra indígena pirahã. Eu tinha plena consciência dessa situação.

Entrei no barco de regresso às dez horas da manhã de um dia quente do mês de julho. Arranjei de me despedir da forma mais afável e sincera que conseguia expressar. Suponho que todos os que ali estavam se sentiam demasiado fatigados para poder notar o ar extenuado com que era acometido.

Parti. A bordo não havia mais que a companhia de três funcionários da FUNAI e um piloto, por demais ocupados em qualquer coisa suficientemente interessante para me ignorarem durante todo o trajeto. Ainda antes do final da tarde, já havíamos chegado à ponte do Maici, sob a areia da praia agora deserta. É inútil tentar descrever as sensações ou os receios de tal panorama, que começavam a escapar para o pesadelo e para a melancolia. Basta dizer que o estado de fraqueza tomou o seu lugar nos dias que se seguiram. Quis a sorte, porém, que mais uma vez voltasse a ver os meus anfitriões para um episódio, no mínimo, inusitado.

Ao cair da tarde do quinto dia após o meu brusco regresso, um grupo de seis homens pirahã se faziam ver, bastante animados, a ocupar novamente a praia debaixo da ponte. Tinham partido de suas casas na noite anterior, em duas embarcações pequenas de madeira puxadas pela vontade dos remadores munidos de coragem. Chegaram com os corpos pintados de urucum e jenipapo. A estatura, comumente baixa dos Pirahã, dava a impressão de adquirir maiores proporções, devido àquela aparição

que cobria o rosto, o cabelo, o tronco, as costas, os braços e as pernas em tons ameaçadores de preto e ocre. Nas mãos traziam os grandes arcos de madeira de palmeira e flechas longas feitas com as mais variadas pontas. O seu olhar estava vivo, apoderado da mais resoluta obstinação. Os Pirahã tinham decidido interromper o fluxo da Transamazônica: queriam fechar a ponte, em forma de protesto.

A prática de fechamento e interrupção do fluxo do transporte em importantes vias rodoviárias não configura qualquer novidade entre os povos indígenas da Amazônia central. Há muito que os diferentes grupos, cujas terras são adjacentes à malha de estradas, aperceberam-se da importância destas artérias para o escoamento de produtos e de pessoas no mundo ocidental. Por essa razão, as barricadas aos caminhões, aos ônibus e aos carros passaram a constituir uma importante forma de manifestação e de reivindicação contra as agressões perpetradas por garimpeiros, extrativistas, missionários, funcionários de governo e outros invasores. Há não muito tempo, ali na rodovia da Transamazônica, os Tenharim, vizinhos dos Pirahã, teriam recorrido, com sucesso, a este método quando reivindicavam indenizações e reparação de danos causados ao seu território e à sua população, em decorrência da construção da estrada.<sup>53</sup>

Tendo preparado aquele plano com todas as precauções e etapas necessárias, os Pirahã dispuseram-se a executá-lo o mais rapidamente possível. Perante o cenário que se apresentava, apliquei-me, o melhor que podia, em nada perder do que lá se passava. Reuni toda força e coragem necessárias para aparecer junto dos Pirahã e conhecer a viabilidade e as razões daquilo que estavam prestes a orquestrar.

A projeção dos acontecimentos possíveis de ocorrer atormentava até o maior dos corajosos, pois nenhum de nós imaginava sequer qual seria a reação por parte dos condutores desavisados e cismados em prosseguir em suas rotas. Acrescente-se a estas

---

<sup>53</sup> Os protestos que conduzem ao fechamento da Transamazônica por parte de povos indígenas é algo recorrente na região. Em 2006 uma grande mobilização por parte dos Tenharim que juntou perto de mil indígenas bloqueou por mais de 24 horas dois trechos da BR230 em protesto contra “o descaso do governo para com as comunidades indígenas da região, que estão sem recursos” conforme alega a reportagem do Brasil de Facto da altura. Outros veículos de informação reportaram o caso, que na altura teve uma ampla cobertura mediática, principalmente na imprensa regional. Desde dessa altura, os Tenharim fecham esporadicamente a estrada, em forma de protesto contra a destruição da integridade do seu território, e cobram pedágios aos condutores.

considerações o fragor daqueles corpos paramentados e a impressão que a hediondez da sua aparição e da sua fala produziria na mente destes homens que transitam pela estrada; quanto mais me aproximava, mais difícil era ignorar tais pensamentos. Três dos seis Pirahã designados para a execução do plano subiam vagarosamente a colina até à ponte, carregavam, sem maiores dificuldades, um enorme tronco de cedro, cortado nas extremidades e que, tal como estava previsto, seria imediatamente colocado sobre o piso da entrada sul da ponte do Maici, para servir de barreira aos transeuntes da BR 230. Durante mais de seis horas, a marcha impiedosa do espetáculo civilizatório que violentamente vinha-se afirmando, dia após dia, aos olhos dos Pirahã, estava interrompida. No eixo norte-sul não passavam mais caminhões fartos de madeira. No eixo sul-norte não existia mais a procissão de bois e de gasolina. Tudo tinha sido forçado a parar.

Julgar-se-á, talvez, que uma situação como aquela que agora acontecia deveria vir a demonstrar até que ponto os povos indígenas no Brasil são submetidos aos poderes coloniais externos e à lógica devastadora que os governa. Mas o que se passava arriscava a ser uma outra coisa; algo além do mero contraste entre as vítimas acuadas contra os sujeitos da história, algo além da simples reação a uma situação dualista de opressão. A esfinge amazônica estampa, de maneira brutal, a sua cara assustadora. Estranhos enigmas aparentemente indissolúveis abatem-se trêmulos de ansiedade.

Algumas horas se passaram. A meio da tarde o sol já descia no horizonte. Era evidente que aqueles que tinham sido obrigados a parar, antes e depois da ponte sobre o rio Maici, sofriam um desgaste maior do que o habitual. A norte e a sul, as fileiras de veículos amotinados duplicavam de tamanho em curtos espaços de tempo, atingiam já uma dimensão considerável. Tornava-se necessário fazer qualquer coisa para aliviar a situação. A cada assalto das vagas de caminhões e de carros a tensão subia um grau na escala do confronto violento que a dada altura podia ceder. Os Pirahã permaneciam imóveis, espantosamente calmos, ao lado do revoltado tronco de cedro que servia de barricada a todos que dependessem da rodovia para se deslocar naquele dia. Ninguém se atrevia a aproximar-se daqueles índios, tremenda que era sua aparência, incompreensíveis que soavam nas suas falas. As razões de tal situação, os motivos que, a despeito de todos os esforços, conduziram a tamanho protesto prevaleciam em

mistério. Era quase impossível que os acontecimentos fossem mais deploráveis. Aos olhos dos caminhoneiros, dos motoristas de ônibus, dos pilotos de todo-o-terreno e das gentes que os acompanham, os representantes Pirahã estavam no ponto de partida da humanidade. Configuravam seres primitivos que não sabiam sequer se comunicar, não possuíam qualquer percepção sobre as coisas do mundo moderno, tão perigosos quanto um jaguar ou um porco do mato que, por vontade divina, fixaram-se na orla do rio Maici para lembrar o papel indispensável da civilização.

Tudo aquilo para mim continuava a ser suspeito. Estava mais preocupado em compreender as intenções e o resultado esperado pelos Pirahã acerca daquela manifestação do que em aprofundar outras naturezas do contraste da fricção interétnica,

Às quatro da tarde, o vento de leste começou a soprar com alguma intensidade. O solo seco de argila avermelhada, que servia de pavimento à Transamazônica, levantava agora nuvens de uma poeira densa e cortante. Deixava de ser possível caminhar pela rodovia sem que as vistas fossem castigadas pelas ínfimas partículas minerais absolutamente penetrantes. Para quem esperava, a inquietação tornar-se-ia em angústia, o desgosto, em tortura. Este curioso incidente deveria rapidamente vir a demonstrar até que ponto meus receios eram fundamentados. Bem observadas as condições prévias, verificava-se, mais depressa do que seria habitual, o culminar de uma situação de hostilidade numa estrada que era, simultaneamente, terreno neutro e o objetivo de todas as disputas entre forasteiros e indígenas perpetradas há mais de cinquenta anos.

Na qualidade de espectador privilegiado, resolvi, apesar da minha incerteza, mostrar energia e consultar novamente os Pirahã. Um outro motorista decidira que seria bem-vindo e juntou-se ao meu lado em um passo rápido e decidido. No caminho perguntou-me se eu saberia os motivos pela qual aquele povo estranho, que não fala português, teria para causar tamanho constrangimento. Procurei explicar que, muito provavelmente, aquela situação se devia a uma promessa não cumprida pela FUNAI de entregar uma série de mercadorias aos índios que lhes eram devidas e também por uma maior liberdade de decisão sobre a circulação e uso do seu território. Quando chegamos perto da figura intimidadora dos seis Pirahã que guardavam a ponte e

impediam a circulação, iniciou-se um longo diálogo. Uma conversa repleta de equívocos tradutórios, a qual consistiu numa sucessão de monólogos, por parte do motorista, num tom queixoso, sem que ninguém respondesse. O raciocínio do meu companheiro aos ouvidos atentos dos Pirahã parecera não mais que um destroço à mercê de todas as correntes de uma emoção doente, excessivamente acelerada e rapsódica. Uma vez terminada a fala de provocações e protestos, ouvir-se-ia ao longe o anúncio de que os funcionários da FUNAI estavam a caminho e que chegariam em cerca de uma hora. Com um sorriso malicioso e um ar renovado de esperança, o meu companheiro retirou-se. Os Pirahã também davam a impressão de estarem mais aliviados. Tudo corria bem, a presença dos intermediários da FUNAI era algo desejado por ambas as partes. O estado de cólera violenta tinha se dissipado e dava lugar a um outro clima, de diminuída tensão. Todos os comportamentos apontavam para a expectativa de reconciliação na negociação daquele conflito.

Aproveitei para deixar-me ficar junto aos Pirahã até à chegada dos funcionários da FUNAI. Durante esse tempo conversamos pouco, apenas alguns comentários acerca da desconfiança dos Pirahã face ao povo da cidade, sempre com pressa, sem disposição nem interesse em dialogar com quem atravessa o seu caminho. Nesse momento, percebi a importância daqueles seis indivíduos em fazerem frente ao espetáculo da continua invasão dos estrangeiros. Demonstravam presencialmente que a conquista da Amazônia tem um rosto e uma agenda bem demarcada. Eu não sabia exatamente como reagir àquela situação complexa, apenas escolhera o meu lado. Uma espécie de posição intermediária destinada a uma tentativa precária de tradução diplomática entre universos distintos e proporcionalmente desiguais.

## GLUCKMAN NA AMAZÔNIA

Em qualquer história de simples conflito ou perigo, não podemos tirar conclusões certas, insuspeitas de sentidos e de relevância sólida, até mesmo dos elementos mais simples.

Por volta das cinco horas da tarde, chegavam por fim os agentes da FUNAI encarregados de resolver, de uma vez por todas, a situação que há mais de quatro horas perdurava na Transamazônica. Ao fundo via-se o carro que avançava em uma velocidade tremenda, esgueirando-se por entre as filas de veículos ansiosos pela partida. Apenas um dos Pirahã estava sentado em cima do tronco, mesmo ao pé da entrada da ponte, com seu arco gigantesco do lado. Os outros estavam levantados um pouco mais à frente, esticavam os pescoços para averiguar quantos eram os funcionários da FUNAI e o que traziam. Falavam entre si com um ar sério, muito embora não demonstrassem sinais de preocupação, como se podia depreender pelos seus gestos e pela sua calma inabalável. Quanto a mim, não alimentava qualquer ilusão de que as coisas ainda poderiam correr mal. Porém, este encontro iminente não diminuía em nada a minha confiança nas capacidades diplomáticas e de apaziguamento que somente a convivência com os Pirahã inspirava. Optei por deixar os meus anfitriões a sós e não interferir nas negociações, supondo que minha presença poderia suscitar inconveniências a ambas as partes.

Pouco tempo depois, quatro homens, vestidos a rigor, desciam de uma viatura branca manchada por múltiplas camadas de um pó fino e brilhante. Vinham munidos de sacolas de plástico contendo pacotes de bolacha, mais uma dúzia de cestas básicas para distribuir aos Pirahã. Foram recebidos com uma cordialidade frígida. De fora, não conseguia ouvir nem perceber a totalidade do que diziam, mas podia facilmente ver o efeito da conversa na fisionomia dos interlocutores. Nesse momento, os funcionários da FUNAI esforçavam-se por fazer recair a conversa para que houvesse o levantamento imediato da barricada, em troca daquelas mercadorias trazidas. Gradualmente, reprimiam a atitude deplorável de terem interrompido o trânsito, ao

mencionarem as consequências e as supostas reprimendas que comumente correm entre o “gentio” da floresta, ameaçado de ficar sem terra. Os Pirahã continuavam extremamente serenos quando, em um dado momento, pareciam concordar com aquelas condições, retorquindo com o desejo de voltar a ocupar a praia quieta e vazia debaixo da ponte do rio Maici. Além disso, pediam para receber em suas terras os amigos estrangeiros. Inconformados, os funcionários da FUNAI respiraram profundamente e, então, olharam uns para os outros como se estivessem à procura de alguma prova cabal que demovesse os índios daquela tolice. Voltam a alegar acerca dos perigos imprevisíveis que os vizinhos da Transamazônica representam, ou sobre os motoristas de caminhão e do mal que estes podem exercer nas mulheres daquele povo. Todas preocupações estavam bem fundamentadas e constituíam riscos bastante reais para os Pirahã, que os ouviram com sofrida paciência.

A negociação que ocorria no cimo da ponte aparecera-me como um acontecimento etnográfico incontestável, da mesma maneira que outros acontecimentos o teriam feito no decorrer da história da disciplina da antropologia. Lembremo-nos do famoso episódio da lição de escrita do chefe Nambikwara, narrado por Levi Strauss (1955), ou das acusações de feitiçaria por parte dos Azande no trabalho de Evans-Pritchard (1937). Aqui, encontraria, quem sabe, um sentido simétrico e inverso àquele do texto incontornável de Max Gluckman, originalmente publicado em 1940 e intitulado “Uma Situação Social na Zululândia Moderna”, o que, longe de o refutar, deslocaria as suas definições para outros circuitos inesperados.

Max Gluckman surgiu dentro da tradição do denominado estrutural-funcionalismo, na linhagem de Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, baseada na construção de modelos e na análise de sistemas sociais em equilíbrio. Estudos que contribuía, largamente, para uma redefinição da “teoria da ação” (COHEN, 1979) estruturada a partir de situações concretas, construídas por comportamentos contextualizados, pela mão de indivíduos específicos. Sob essa perspectiva, Gluckman rompe, em certa medida, com o até então “presente etnográfico” (KUPER, 1978), onde predominaria uma dimensão sincrônica da sociedade assente na análise dos sistemas políticos “tradicionais”: relativos à lei, à guerra e ao estudo dos conteúdos normativos e constitucionais (estruturas, processos e representações) dos povos ditos “primitivos” ou “arcaicos”.

Enquanto autor africanista da década de 1940, o estudo de Gluckman sobre o impacto dos conflitos coloniais configurava a razão de um projeto e, ao mesmo tempo, uma especialização da pesquisa antropológica, alicerçada por um embasamento histórico voltado para as características da mudança social.

Nascido em Johannesburg, na África do Sul, no ano de 1911, Gluckman ingressara na antropologia quando a influência de Malinowski cedia lugar à de Radcliffe-Brown. Fez o seu doutorado em 1936, sob a orientação de Evans-Pritchard e Fortes, tendo realizado um extenso trabalho de campo na Zululândia, então ocupada pela coroa britânica. Publicou os resultados dessa pesquisa em 1940, em um capítulo sobre os Zulu na obra “African Political Systems” (sob a organização de Fortes e Pritchard), capítulo este intitulado “Analysis of a social situation in modern Zululand”. Segundo Adam Kuper (1978, p. 173), “este foi o único escrito realista de análise política, tratando do contexto de dominação racial, que compõe esta coletânea.”.

Gluckman acabaria por se tornar, juntamente com Edmund Leach, uma figura proeminente da antropologia britânica da terceira geração, fundando, no ano de 1950, a Escola de Manchester, voltada, em grande medida, para o estudo de problemas relativos ao conflito de normas e à manipulação de regras em situações de opressão colonial, por meio de um método de análise situacional de casos detalhados. O seu trabalho proporcionaria as bases para o conjunto de conceitos, técnicas e métodos de pesquisa desenvolvidos, nas décadas de 1950 e 1960, por seus discípulos e colaboradores preocupados com as “mudanças sociais” referentes às assim chamadas “sociedades complexas” (GLUCKMAN, 1966, p. 11).

No artigo imprescindível de 1940, sob o título “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, Gluckman desenvolve, a partir do evento da cerimônia de inauguração da ponte Malungwana, uma noção de situação social que consiste em eventos observados pelo antropólogo, por meio dos quais é possível verificar a validade de suas generalizações. Tal como apontado pelo autor:

*“As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as*

*relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações.”*<sup>54</sup>  
(GLUCKMAN, 2010, p. 228)

A inauguração da ponte construída em território Zulu pela administração colonial britânica no contexto sul-africano configurara, sob o escrutínio de Gluckman, uma potente situação social central, para a qual convergiriam os interesses de grupos distintos e antagônicos. Por um lado, do ponto de vista colonial, a ponte permitia, finalmente, a comunicação do magistrado de Mahlabatini com parte do distrito zulu, a fim de melhor monitorar o comportamento daqueles povos; por outro, do ponto de vista zulu, a ponte tornava possível o acesso ao Hospital Ceza, para onde as mulheres poderiam recorrer para obter auxílio quando necessitassem de acompanhamento obstétrico.

Para o autor, o fato de os Zulus e dos europeus poderem cooperar no âmbito de um mesmo acontecimento – a inauguração da ponte – demonstra a existência de uma estrutura geral compartilhada por todos, de modo a conformar uma única comunidade branco-africana, cujos grupos possuem modos específicos de comportamento. Gluckman passa, então, a descrever detalhadamente os atores envolvidos neste processo, que vão desde colonos europeus ao magistrado local, passando por cirurgiões do distrito, missionários, funcionários do hospital, comerciantes, policiais, até representações zulu, trabalhadores e outros interessados locais. Elenca, portanto, os diferentes motivos e interesses que levariam aquelas pessoas à inauguração da ponte Malungwana, motivadas por relações dentro de um sistema caracterizado pela

---

<sup>54</sup> Neste sentido, as situações sociais estariam encadeadas a outras situações, no âmbito de um sistema social mais amplo, isto é, permitiriam revelar o sistema de relações subjacentes entre uma estrutura social e as partes dessa mesma estrutura, a saber: o meio ambiente físico e a vida cotidiana dos membros de diferentes comunidades que o habitam. Assim, por meio da análise de eventos sucessivos, Gluckman poderia compreender as linhas de cruzamento que marcariam uma determinada forma de produzir conflitos e conciliações dentro de contextos complexos.

convergência. Tais relações “podem ser estudadas como normas sociais, como pode ser demonstrado pela maneira como Zulus e brancos adaptam, sem coerção, seu comportamento uns aos outros”. (GLUCKMAN, 2010, p. 253). Tanto para a administração colonial como para a nação zulu, a inauguração constitui o ponto focal para apreensão de processos, ações e sequências de desenvolvimento de uma sociedade que se encontra em movimento e num constante fluxo.

As observações de Gluckman, apesar de apontarem para os problemas do conflito das normas e da manipulação de regras dentro da opressão colonial na África do Sul, procuraram evidenciar a formação de uma comunidade integrada. Seria, precisamente, o seu desdobramento metodológico que permitiu combinar dados provenientes da observação e da indagação, seguido de sequências de eventos centralizados em pessoas, tempos e lugares. A análise da inauguração da ponte apresenta, por isso, uma alternativa ao estudo das “representações culturais” enquanto, tão somente, formas estáticas de procedimentos que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garante um grau de comunicação específico entre indivíduos de um mesmo grupo ou segmento social. Uma situação social que abriria portas para se pensar os conflitos sociais e os pressupostos contrastantes presentes em diferentes grupos que circunscrevem uma ação comum dada em um contexto multiétnico, e que inauguraria a operacionalização da pesquisa da cultura enquanto um processo.

A situação diante do meu olhar na Transamazônica contemporânea parecera inverter a flecha do problema da convergência da formação de uma “comunidade integrada” que Gluckman nos apresentara setenta anos antes. O que estaria em jogo naquele lugar, entre os Pirahã e a tutela dos órgãos estatais, ao invés de uma cisão protagonizada por dois grupos desiguais incluídos dentro de um mesmo regime de disputas, ligado ao acesso a mercadorias ou à reivindicação por determinadas demandas<sup>55</sup>, seria antes, talvez, a demarcação de um conflito ontológico, para falarmos

---

<sup>55</sup> “Ambos diferenciados em suas inter-relações na estrutura social da comunidade da África do Sul, da qual a Zululândia constitui uma parte. Onde, através dessas inter-relações podem-se delinear separação, conflito e cooperação em modos de comportamentos socialmente definidos.” (GLUCKMAN, 2010, p. 243)

como Mauro Almeida (2013), ou o regime de equivocações, conforme sugerido por Eduardo Viveiros de Castro (2004), o fator determinante para compreendermos a complexidade daquilo que estava em disputa. O fechamento da ponte estaria mais para uma prova da autonomia política e ontológica dos Pirahã, para um desafio ligado à disputa inerente por uma determinada configuração de realidade, para compreender e se fazer compreender, dentro de uma situação de poder coercitivo muito concreta. Não se trata, apenas, de uma relação entre interior e exterior, característico das formas de análise da epistemologia moderna, sendo o interior as reivindicações privadas por mercadorias e pela ocupação da praia e o exterior a situação do conflito colonial mais alargado, mas tratar-se-ia antes de um confronto pela construção de uma alteridade radical, de a tornar evidente. Facto que desencadearia, necessariamente, dinâmicas de “equivocidade tradutória” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), que exige, por si só, um ajuste de categorias provenientes de diferentes origens, trazendo, assim, para um primeiro plano aspectos de um confronto de ontologias.

A ponte sobre o rio Maici, no quilômetro oitenta e quatro da rodovia de terra, diferente da ponte de Malungwana era palco não de uma cerimônia de inauguração presidida por um magistrado, que cumpriria determinados anseios dos diferentes grupos de envolvidos, na qual todos, colonos e colonizados, pareciam convergir e adaptar seus comportamentos uns aos outros, mascarando um conflito colonial mais profundo. Era palco de um clamor, de uma disputa pelo reconhecimento de uma modalidade da existência insubmissa, pelo seu “potencial de diferir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009) na autogestão de conhecimentos, de bens e de um lugar de morada próprios. Na visão de Gluckman, as relações entre europeus e zulus seriam marcadas por problemas no conflito de normas e manipulação de regras. A cisão entre os grupos tronar-se-ia, justamente, no fator central da integração dos diversos atores em apenas uma comunidade. Mais que uma forma de *sociologização* o conflito seria um mecanismo de integração, a serviço da manutenção das relações políticas. Sob esta perspectiva, todos os participantes na inauguração da ponte na Zululândia, apesar das suas divergências de princípio evidentes, estariam inseridos dentro de um sistema, baseado em valores comuns, incorporado numa mesma situação social da qual “podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade” (GLUCKMAN, 1995, p.228). Entre os Pirahã e os órgãos de

monitoramento estatais a disputa parecia apontar para um sentido oposto, precisamente, na gênese dos lugares de enunciação, na própria forma de uma sociabilidade que se quer divergente, no encontro de pressupostos ontológicos que se interseccionam insubordinados à integração.

Havia um claro esforço, por parte dos meus anfitriões, de se fazerem entender, de tentar explicar a razão dos seus deslocamentos constantes, nas formas de ocupar as praias das margens do rio Maici, mesmo estando além dos limites das suas fronteiras. Havia uma declarada intenção quando eles procuravam elencar os produtos imprescindíveis da cesta básica. Havia uma marcada vontade pela liberdade de decisão sobre quem frequenta e circula nas suas terras. Havia, enfim, a necessidade preponderante para um entendimento mútuo, de um reconhecimento efetivo da alteridade e da autonomia pirahã. Do outro lado, por parte dos agentes da FUNAI, apenas se viam acenos de cabeça, reiteraões acerca dos perigos que os índios enfrentariam se circulassem fora dos seus domínios e falas sobre as retaliações que poderiam sofrer por parte de quem circula naquela estrada perigosa. Os Pirahã davam a entender que não reconheciam estes perigos. Diziam que a FUNAI “não sabe floresta”, “não sabe ver” (“*kaba koobaii*”). Ao longe, eu apenas podia esperar pela melhor resolução possível, procurava por um entendimento mais aprofundado das razões subjacentes por detrás das reivindicações dos meus anfitriões, buscava um horizonte possível de definições daquele confronto.

Colocar-se-ia, portanto, um desafio: o do estabelecimento imprevisível de um regime de relações pautado por uma incompatibilidade metafísica entre povos pertencentes a mundos até agora irreconciliáveis. Certamente os Pirahã, atentos àquilo que outros povos indígenas viviam frente à sociedade nacional: nas amplas disputas por terra, na luta pelo acesso a mercadorias, no controle de seus territórios, nos actos de violência perpetrados, na depredação ou na doença; tinham conhecimento da eficácia de determinadas ações no fluxo de pessoas e coisas do povo da cidade. Eles mesmos tinham visto os seus vizinhos Tenharim se juntar com outros povos da região para fechar em conjunto a mesma rodovia. Tinham presenciado de perto outros a reivindicar por pautas de reparação histórica, de assistência médica qualificada, pelo fim da invasão nas suas terras, pelo direito à sobrevivência. Ação essa levada a cabo com algum sucesso. Imaginaram, portanto, que uma atitude semelhante poderia obter

os mesmos frutos. Pelo menos, ofereceria, quem sabe, um caminho de acesso privilegiado para o diálogo, para contornar os riscos que a sociedade dos estrangeiros representa, construir uma relação duradoura de troca e, finalmente, domesticar, mesmo que efemeramente, o estrangeiro.

Os seis Pirahã que ocupavam a estrada encontravam-se no meio de uma ferida aberta, que há mais de meio século, quiçá desde a chegada dos europeus ao rio Madeira, assombra a sua existência. Davam a impressão de estarem plenamente cientes dos riscos da decisão tomada em conjunto para impedir o trânsito na Transamazônica, tão caro aos seus vizinhos ocidentais. O cuidado e o escrúpulo configuravam, provavelmente, os sentimentos mais marcantes das intervenções junto a seus interlocutores, demasiado ansiosos, incompreensíveis, virulentos e poderosos. Desde a meticulosa preparação da barricada, da paramentação dos corpos, até à paradigmática benevolência com que escutavam cada uma das injúrias proferidas, os Pirahã sabiam do caráter das tradições e das imposições funestas dos *áooi* – habitantes das cidades – incapacitados de compreender as dinâmicas sutis do seu sofisticado sistema sociopolítico ou dos dispositivos rituais de forte densidade simbólica, ambos associados a necessidades de vida que se estendem no tempo e no espaço. O problema dizia respeito às formas de dar visibilidade às necessidades intrínsecas de seu mundo.

A seu modo, os funcionários responsáveis pela tutela dos povos da região, dentro do seu “léxico metropolitano” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), falhavam ao tentar encontrar acolhimento às questões dos Pirahã. Não faziam esforços por uma mediação tradutória, desconsideravam totalmente a equivocidade dos pressupostos, as equivalências impossíveis, as discordâncias presentes no seu regime jurídico face às características salientes da territorialidade indígena; desvalorizavam, enfim, a produção basilar de qualquer consenso.

O fluxo das intencionalidades da “situação social” por detrás do fechamento da ponte sobre o Maici envolvia uma pluralidade de posições: a de protagonistas, por parte dos Pirahã, que adotavam as rédeas da decisão sobre a ocupação e a utilização de um território e da sociocosmologia associada que é só sua; a posição dos transeuntes, preocupados consigo mesmos e vaidosos da sua civilidade, que procuravam contornar aquela inconveniência ignorando deliberadamente os motivos

do protesto; a dos funcionários da FUNAI, apressados em resolver aquele constrangimento e retomar a normalidade; e a do pesquisador, apreensivo com o bem-estar de seus anfitriões pirahã e por navegar a rede de equívocos e de sentidos implicados no processo assimétrico daquele acontecimento.

Se, por um lado, a presença dos índios no cimo da ponte do Maici poderia ser visto enquanto uma espécie de acto de rebeldia por parte de um povo, suficientemente selvagem e imprevisível, atrás de algum tipo de ganho pessoal que ninguém conseguira nem queria compreender direito; por outro lado, o risco tomado por parte dos Pirahã, naquela ação, enfatizava os efeitos nocivos da presença permanente dos estrangeiros nas imediações do seu território, evidencia a urgência de controlar as tentativas sucessivas de destruição do seu mundo. Enquanto transeuntes da rodovia e funcionários da FUNAI ansiavam pela pronta resolução daquele problema - que rapidamente aqueles indivíduos voltassem para o interior da mata e deixassem “a circulação voltar ao normal”; os Pirahã, apesar do seu numero reduzido e de terem empreendido uma longa viagem até ali, sentiam-se na responsabilidade de realizar uma cobrança formal, de resistir em conjunto através de uma ação de choque contra o mundo dos estrangeiros.

Ao contrário de seus pares ocidentais, os meus anfitriões, demonstravam uma clara intenção de se fazerem compreender, como se a autonomia do seu modo de ser, a construção do seu mundo e até mesmo a sua sobrevivência física dependesse disso. Utilizavam-se, o melhor que podiam de expressões em Português, enquanto estratégia político-simbólica, essencial na situação de enfrentamento interétnico (GALOIS, 2002). Os seus interlocutores pareciam pouco motivados para aquelas explicações, preocupados que estavam em dispersar aquela insurgência e em garantir que algo semelhante não se repetiria. No final, todos os esforços mal pareciam atingir o seu objetivo e, ao que tudo indicava, o desfecho seria pouco proveitoso.

Cerca das seis horas da tarde os funcionários da FUNAI declararam que iam voltar para a cidade. No cimo da ponte reinava uma plácida ansiedade. O vento estava sereno como ainda não se vira durante o dia; a temperatura do fim de tarde era quente e agradável. A tensão fatal com a qual aquilo começara tinha desaparecido quase que por completo do horizonte. A FUNAI e os Pirahã começavam a encerrar a conversa.

Três agentes se destacaram, separaram-se do grupo, dirigiram-se até à entrada da maldita ponte e arrancaram, não sem alguma dificuldade, o tronco que impedia tiranicamente a passagem dos veículos. Tudo indicava que os órgãos do Estado teriam obtido estrondoso sucesso em dissuadir os índios das suas primitivas incongruências, impossíveis de satisfazer à luz da legislação e das competências em vigor. Voltava-se, por tempo indeterminado, à tão desejada normalidade. Na última troca de palavras, os funcionários da FUNAI olharam na direção dos seis Pirahã, visivelmente cansados. Proferiram os últimos avisos e recomendações. Naturalmente, as várias pessoas que voltavam a circular na Transamazônica estavam agora distantes de todas aquelas disputas, despojadas de todo o tipo de responsabilidade pelos eventos ocorridos. Neste, como noutros casos não é o fato, mas a atitude solitária, amarga e desoladora que torna impossível, entre indígenas e ocidentais, a esperança por um cuidado mútuo. Cada um dos agentes tratou, por sua vez, de se despedir. Subiram no carro orgulhosos do êxito certo daquela operação de salvamento e seguiram o rumo da estrada de volta a Humaitá. A Transamazônica ficou vazia. A ponte sobre o rio Maici, depois de um longo dia de ocupação, voltava à solenidade melancólica das promessas que ficaram por cumprir. Porém, o que acabara de se suceder estava longe de me deixar respirar aliviado, pois ainda me encontrava atormentado pela quantidade abissal de questões que flutuavam na minha imaginação. Lembro-me agora de que o movimento era a ideia predominante em tudo o que perpassara desde o início da minha incursão, a realidade continuava estranha e sem resposta.

O conflito deflagrado pelos Pirahã tornar-se-ia nesse tipo de reversão do mecanismo de integração a serviço da manutenção das relações políticas – como tão bem apresentado por Gluckman – para passar, justamente, a revelar a divisão de pontos de vista ontologicamente heterogêneos, comparados, traduzidos, negociados e avaliados, mas jamais reduzidos a um solo comum. Não sabia de facto as razões reais e as intenções por detrás da atitude heroica dos seis homens que tinham viajado com as suas famílias até à ponte, ou se os meus anfitriões teriam considerado este encontro um sucesso com algum dos objetivos atingidos de fato.

Finalmente, quando recuperei o sangue-frio fui até ao encontro dos meus anfitriões Pirahã. No caminho pude observar a agilidade com que se predispunham a carregar as mercadorias, obtidas a duras penas, para dentro de suas embarcações. Seus

semblantes exprimiam uma grande tranquilidade e segurança. Passamos o resto do final da tarde num estado particularmente afável. Contemplávamos a floresta em volta até que as silhuetas dos corpos na contraluz se esfumassem na imensidão do céu escuro e nos fosse devolvido, de certo modo, os sentidos que tínhamos perdido.

Comentava-se sobre o ocorrido e sobre os meios infrutíferos de resolver tanto a minha situação como a necessidade dos Pirahã para voltar a ocupar a praia à nossa frente. Pude perceber que os meus anfitriões consideravam a sua atitude um fracasso completo. Sentíamos o coração a apertar-se-nos e quase lastimava a falta de resultado nas negociações, afinal menos terríveis que a escalada da violência. Por fim, um dos meus companheiros apresentaria um dilema no mínimo instigante. Frustrado por não se conseguir fazer entender perante os funcionários responsáveis pela sua tutela, expressava a mais profunda insatisfação contestando: “FUNAI não sabe língua, não, não sabe cultura!”

Mais uma vez, eu seria transportado para o interior dos enigmas especulativos do pensamento pirahã, influenciado por aquela perspetiva de língua e de cultura. Entendi, forçosamente, que ainda tinha uma árdua tarefa em mãos até conseguir sequer captar as várias dimensões do que acabara de acontecer.

Pouco depois, caí em um estado de semilatência, na qual passei a recordar retrospectivamente os momentos da estadia. Em particular, vinha à memória uma noite clara em Pequiá. Era o quarto dia depois de ter saído da Transamazônica. Estava sentado ao lado de Ioá e de seu pai, conhecido xamã. Vários homens, ávidos por recompensa, saíam para a habitual pescaria noturna. Caminhavam a passo rápido até perto dos locais úmidos da beira da praia, em busca de iscas com tamanho suficiente para atrair os maiores bagres. Depois carregavam as canoas com linhas, redes, malhadeiras, anzóis e lanternas. Partiam em grupos de duas ou três pessoas. Não muito longe dali, Piipaíio mostrava para a sua filha mais nova os métodos para acender uma fogueira. A madeira, naquela hora, estava levemente pegajosa, devido ao orvalho quente das ervas junto ao chão, o que dificultava todo o processo. Quando faltam os isqueiros ou os fósforos, sempre se recorre ao jeito tradicional. Apoia-se as duas mãos em uma pequena haste de madeira, que se faz girar sobre uma base composta por um troco seco rodeado de folhas de maniva, até aparecer a faísca que incendeia a mecha.

Aos poucos, uma e outra fogueira apareciam para vencer a escuridão nos primeiros momentos da noite. No horizonte, um traço ligeiro rasgara o céu para os lados da cabeceira do rio, o trovão ressoava longe.

Eu fazia perguntas e meus anfitriões continuavam, pacientemente, a descrever-me palavras e conceitos que consideravam fundamentais. Ora gesticulavam em voz alta, ora respiravam profundamente em meditação silenciosa. Quanto mais complicadas e desconhecidas eram as ideias que me passavam, mais eu os interrompia para tentar, de alguma forma, reconstruir as suas precisões e as etapas de cada ponto. Nunca poderia saber, com certeza, se Ioá e seu pai, Thoaiisii, queriam representar um evento ocorrido durante uma viagem, uma característica especial de alguma entidade, a façanha de um parente ou simplesmente indicar o nome de alguém. Fosse evidente ou confuso, aquilo que era revelado não poderia deixar de despertar atenção e curiosidade. As falas tinham o dom de ecoar tanto na mente como no corpo.

Uma ventania arrastara as nuvens que restavam do horizonte. Agora o corpo celeste da lua crescente ocupa inteiramente olhar; gravita lá no alto e refulge em conjunto com o prata reunido em torno do caudal dos rios. As estrelas e as constelações tornam-se de tal maneira numerosas, que é impossível contá-las com precisão. Não se vê um, mas muitos céus, todos de tamanhos díspares, suspensos por um vasto e ondulado fundo de azul escuro.

Os Pirahã contam que a lua foi fabricada por *Igagai* para se tornar o seu forno de farinha. Ela varia conforme o seu consumo: às vezes aumenta de tamanho, às vezes diminui. As estrelas e as Plêiades ficam a cargo dos *abaiisi*, que do alto do primeiro patamar celeste as acendem até que os restantes patamares fiquem preenchidos dos seus pequeninos focos. Pode ser que os astros noturnos tragam as sobras do vivo clarão solar para afastar as trevas do tempo mítico, ou pode ser que tenham sido construídos como oferta para cativar a benevolência do sonho que desperta a dança das coisas intangíveis e do intercâmbio cósmico.

A maioria dos Pirahã da ponte já dormia. Ainda antes de nos despedirmos, lembro-me da sensação exata pela qual era atormentado. Nós, os três, permanecíamos mudos, lado a lado. Aquilo que antes eram gestos amplos, palavras retumbantes e sobressaltos de euforia deu lugar ao silêncio; agora, frases e atos eram apenas

pensados. Os diálogos ficavam em suspenso, enquanto nós, imóveis, observávamos a lenta ascensão do fumo das brasas da fogueira. As brasas tanto sumiam em um fio de vento como ressurgiam ao estalar do fogo, e a resposta estava naquele movimento. Diante do calor da fogueira, revia as lições daquele dia, pensava na fala, nas descrições dos animais e no movimento das aves, seres que evocavam a amplitude de um multiverso povoado por criaturas estranhas de humores voláteis. Queria alcançar o lado de lá daquelas narrativas. Ou, então, a brasa simplesmente se detinha, logo depois de ressurgir, densa e lenta, evocando uma outra visão: para as exalações estagnadas sobre o sentido do discurso e a sua exigência, para o fumo opaco que insiste em não dispersar, a obstrução do pragmatismo que bloqueia a razão das existências transplantadas na alusão ao movimento. Imaginava o longo caminho a percorrer.

## PARTE IV

*“O poema ensina a cair  
sobre vários solos  
desde perder o chão repentino sob os pés  
como se perde os sentidos numa  
queda de amor, ao encontro  
do cabo onde a terra abate e  
a fecunda ausência excede  
até à queda vinda  
da lenta volúpia de cair  
quando a face atinge o solo  
numa curva delgada e subtil  
uma vénia a ninguém de especial ou especialmente a nós numa homenagem  
póstuma”*  
Luiza Neto Jorge<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Poema de 1966 publicado originalmente em O Seu A Seu Tempo

## O ENSINO DA LINGUAGEM

Depois de todo aquele gesto inesperado por parte dos meus anfitriões, de interromper o fluxo infernal da Transamazônica, depois da sua corajosa intervenção junto aos funcionários do estado e depois do modo estonteante como tudo se sucedeu, restavam, agora, ainda mais dúvidas e questionamentos.

A célebre expressão vociferada de forma tão veemente na conversa entabulada logo a seguir a estrada se abrir ao trânsito - “FUNAI não sabe língua. Não sabe cultura!” - ecoara em mim com a força de uma constatação estridente, de tal modo que teria que reconduzir o sentido da minha própria pesquisa. Uma expressão impactante para onde poderiam convergir toda uma série de posicionamentos, que poderia ajudar a situar melhor o olhar sobre a realidade pirahã. Algo que, estrategicamente, abrisse a consciência, de forma progressiva, para pensar com mais precisão a especificidade e a originalidade intelectual dos conceitos apresentados pelos meus anfitriões e interlocutores.

O claro contraste entre a forma com que os Pirahã se posicionavam frente aos agentes da FUNAI, o desejo iminente que tinham em se fazer entender, e a reação desinteressada com que eram recebidos, revelava, sem sombra de dúvida, a incapacidade daqueles vizinhos estrangeiros para compreender os sistemas de necessidades elementares relacionados a uma outra configuração ontológica, tal qual a dos pirahã. Uma incapacidade, em última instância, ligada à produção da língua, da fala, da cultura, e que terminaria por produzir uma eloquente equivocidade improdutiva.

Até onde tinha capacidade de compreender seria necessário, para mim, revisitar a quantidade gigantesca de ensinamentos recolhidos ao longo da minha estadia, tanto junto aos pirahã que moravam na praia da ponte sobre o Maici, como junto a todos aqueles que me acompanharam na minha estadia em Pequiá. Teria que empreender um esforço veemente para reviver tais experiências e encontrar nelas as pequenas

subtilezas, os pormenores inescapáveis, as evidências submersas que pudessem lançar a luz acerca desse contraste de mundos que os meus interlocutores tanto queriam fazer ver.

Surpreendentemente, a minha memória foi arrastada para uma das primeiras lições que tive sobre a linguagem e a fala pirahã, ainda na altura da minha chegada à ponte do Maici, aos meus primeiros dias junto das famílias que faziam a sua vida junto à fronteira da Transamazônica.

Foi num amanhecer, enquanto as águas quentes do Maici se abriam aos banhos matinais daqueles Pirahã que moram na ponte, e, no instante exato em que a flecha da luz do sol fere a palha seca das coberturas de babaçu reduzindo substancialmente a tranquilidade das sombras, me introduzi à aprendizagem da fala pirahã.

Ioá, que tão bem me tinha recebido dias antes, tinha um ar de desassossego. Tentava, em vão, com o seu sopro despertar as brasas das cinzas que anteriormente teriam servido para alguém cozinhar o peixe. O seu irmão mais novo ainda não aparecera da caçada do dia anterior. A inconfessada inquietude e o rosto taciturno insinuavam que *Ioá* mal tinha dormido naquela noite, apenas esperava. No meio da floresta, durante o breu noturno, as pacas, as antas e as cutias costumam penetrar nos igarapés que ficam próximos ao caudal do rio para beber água. É o momento perfeito para uma caçada, não fosse a concorrência de outros predadores que também saem nestas alturas para se banquetear.

Ioá sabia que a mata pode ser um lugar perigoso, por várias razões, mas principalmente pela presença dos *kaoailbogi* e dos *toipi* – presenças canibais – que por vezes por ali perambulam, atraindo os desavisados para as suas moradas subterrâneas. Perante as incertezas constantes nessas dinâmicas de transformações e das perspectivas resultantes de tais encontros, todos ocupam posições intercaladas, ora de predadores, ora de presas. Ioá tendo plena consciência desse fato procurava influenciar o campo de percepção do seu horizonte. Lançava através do seu diafragma uma espécie de glossolalia descompassada num volume considerável com o objetivo de sua voz encontrar o caminho até Ibitchain, seu irmão, na esperança de obter uma resposta e finalmente retomar a tranquilidade.



**FIGURA 15** - Hiaitabi na praia

Aquela era uma manhã em tudo diferente. O som dos macacos e dos pássaros confundiam-se em ecos que saudavam a claraboia do céu azul. A areia da praia aparecera ainda mais branca com as mulheres sentadas sobre ela entoando as harmonias suaves dos cantos que eram sussurrados numa cadência misteriosa. O dia chegava avisado desses fragmentos, esperava o acordar das araras e dos tucanos, esperava a vibração das folhas algues nas copas das árvores mais altas, esperava, enfim, a risada das crianças iluminar a memória do curso do rio.

Para os Pirahã a sequência dos dias parece obedecer a uma outra determinação do tempo. Na medida própria dos acontecimentos presentes, pois tudo o que se sucede está ali, em toda a sua extensão: os afetos, as angústias, as expectativas, as diferentes dimensões da experiência do ser e do estar, do qual se deduz a substância do real. A posição do astro solar serve de recurso para uma divisão das diferentes alturas do tempo diurno. *Iíssíí íííóó* (sol subindo) indica o período da manhã que vai até *ííssíí oíítsííái* (sol findou), que aponta o final do dia e o surgimento da noite, perfazendo um ciclo em que o sol começa e acaba no mesmo ponto depois de passar todos os patamares celestes e terrestres na sua trajetória. À noite, as fases da lua descrevem uma sequência temporal mais alongada<sup>57</sup>, fundamental para a orientação nas colheitas ou para informar os diferentes períodos de pesca ao auxiliar na informação sobre o movimento dos peixes, ou ainda indicar momentos propícios para a realização de certos rituais. A partir daqui estruturam-se os principais referenciais da cadência das atividades cotidianas, onde, irreversivelmente, presente, passado e futuro são expressões possíveis da temporalidade, mais diacrônica que sincrônica, pela virtude de justapor os sujeitos enunciativos aos acontecimentos cósmicos.

Em pé, ao lado da sua casa Ioá começou a preparar o café da manhã, parecia ter voltado à calma. Talvez tivesse obtido algum tipo de informação, ou talvez tivesse recorrido a algum tipo de conhecimento secreto, que subitamente fez com que seu rosto perdesse o ar de preocupação. Logo percebi que não só Ioá, mas todos os Pirahã têm um agudo sentido da audição, capaz de distinguir as suaves nuances dos sons, nas

---

<sup>57</sup> *Kaiíai'ái Píííaií* – lua nova, *Kaiíai'ái Oogíai* (lua nova, lua grande), *Kaiíaié*, *Kaiíai'ái Tsíííai* Koagáí (lua quarto minguante) *Kaiíai'ái Iíogíapi* (lua quarto crescente). Outra medida do tempo, a mais alargada, diz respeito ao fluxo hidrográfico do rio: maré cheia e maré baixa que corresponde a Píí (um rio, mais ou menos um ano). Estes dados podem ser também identificados no trabalho de Marco Antônio Gonçalves (2001)

mutações quase infra-perceptíveis daquele lugar. O irmão de Ioá surgiu por entre as árvores com uma paca ao ombro. Algo que só pude reparar naquele momento, mas que Ioá e os outros tiveram conhecimento bem antes devido às trocas de falas bem-sucedidas entre a mata e a aldeia. A harmonia retornava, e um triunfo na caça era o suficiente para que o constrangimento desse espaço à alegria.

Acendemos uma fogueira e colocamos água a ferver. Ioá derramou sal e óleo para a preparação do caldo de paca. Paabií cortava e dividia as carnes ao mesmo tempo que Piípaaiio repartia as diferentes peças pelas famílias que moravam ali na praia da ponte sobre o Maici. Cada um dos presentes contribuía com alguma quantidade de farinha em troca, que era posteriormente colocada numa outra panela. O cozinheiro salgava as peças de caça que sobravam e não iam ser consumidas naquela ocasião. Ficavam estendidas ao sol num varal improvisado. Quando a carne ficou pronta e bem cozida nos servimos. Uns sentados à sombra nos jiraus, outros de cócoras sobre os calcanhares. Entre relatos sobre a caçada e risadas das maneiras descuidadas dos estrangeiros, o caldo ia-se consumindo. Depois de finalizada a refeição, aos poucos a maioria foi-se retirando para a sesta do final da manhã. Ioá comentou que os Pirahã têm grande apreço pelos momentos de repouso. Era o momento de se entregarem às especulações do mundo onírico e às formas de um xamanismo compartilhado.

Enquanto alguns dormiam, as crianças retomavam às folias em saltos arriscados do alto da ponte do Maici. As primeiras notas de campo deixavam-se inscrever sobre as páginas do caderno; eram pequenos apontamentos e alguns desenhos. Tal era a sobreposição de películas abundantes, transparências incertas e alteridades mistas, dissolvido na incerteza do que estava a ser registrado. Foi assim que Ioá se dirigiu até mim com ar curioso. Veio trocar intimidades, ávido para captar algo das figuras do tal “fazer papel” (*kapigakagakatii*), como falam os Pirahã sobre a atividade dos brancos.

Olhou, então, em aprofundada confiança, para uma tentativa de um desenho do rosto do seu filho mais velho que boiava numa das páginas. Meditou, como se por momentos olhando-o tivesse adivinhado os motivos e a natureza da nossa pesquisa, daquilo que me tinha levado para tão longe de meus parentes e entes queridos. Daí, respirou com calma e começou a indicar, na língua Pirahã, um a um, cada elemento



**FIGURA 16** - Desenho de Pahioo filho de Ioá

que compunha aquele rosto. Primeiro a boca, os dentes, os lábios, depois os olhos, o nariz, o cabelo. Até que abandonou o rosto por completo e passou para as outras partes do corpo. Tal como um datilógrafo, tudo o que era proferido, imediatamente registrava, num ensaio experimental de escrita através de vogais e consoantes. Da agreste expressão sonora pela boca de Ioá emergiam as primeiras cifras arrecadadas daquela língua: eram partes de corpo, palavras que ganhavam o estatuto transposto e transviado entre o mental e o gráfico. Aqui a nossa escrita não era mais que um outro dispositivo da escuta, para um discurso que acontece num plano onde as traduções implicam, necessariamente, reconversões.

À medida que Ioá elencava os elementos e os conjuntos anatômicos era notável a expressão gestual que acompanhava cada descrição. Desde saltos a palmadas, viradas de cabeça, sopros ou movimentos específicos dos braços e das pernas. A sua explicação parecia querer alcançar o lado de lá do sentido palpável da fala. Esse era o ponto que conduzia a convicção que as palavras e o seu conhecimento, situadas entre a performance oral e a escrita, davam a entender, pela lição de Ioá, ser compostas por dados eminentemente visuais na experiência própria de quem as profere. Cada enunciado apresentado é um riquíssimo regime tátil que contém em si áreas de sentido demarcadas por um fluxo de analogias que passam por múltiplas e inesperadas instâncias. As proposições na língua pirahã acionam pontos de incerteza na estabilidade das traduções. Transformam o processo da audição e da escrita num texto de re-imaginação constante, completamente indecível, em que os saberes, os nossos e os dos Pirahã, parecem equivocar-se continuamente.

Neste sentido, quando Ioá apontava a região do olho no desenho e soletrava a palavra “*koossi*” não queria evidenciar, simplesmente, uma tradução literal de olho. Podia, a um só tempo, significar olhar, saber ou procurar. O sufixo “*ko*”, dependendo como for pronunciado, marca o plano relacional de tudo aquilo que diz respeito ao órgão associado à visão. Com o passar do tempo aprendemos que grande parte da estrutura verbal pirahã contém sufixação correlacionada às partes do corpo humano. Assim, todos os verbos que implicam ações da corporalidade, contém, no seu morfema elementar, a sua parte anatômica correspondente.



**FIGURA 17** - Gíisóogi com seu filho

De acordo com Daniel Everett (1986), a morfologia verbal pirahã é predominantemente aglutinativa, isto é, composta através da junção de um ou mais morfemas, e onde não existem qualquer tipo de marcadores temporais correspondentes às noções de presente passado e futuro, sendo eles entendidos a partir das combinações de afixos e prefixos dentro do contexto de quem fala. O verbo “*kohoaiipi*” pode ser traduzido tanto por comer como por ingerir (koho + aií + pi – comer + atélico + imperfectivo próximo) (Everett, 1986). O sufixo radical “*koho*” refere-se à boca “*kaoo*” que é quem performatiza o ato.

Se a erudição de Ioá fazia com que conhecesse em detalhes a estrutura do corpo, foi apenas porque ela atravessa todas as figuras da linguagem enquanto feixes de experiências e afeções. Foi isto que tornou possível a descoberta das subjetividades, ou, mais precisamente, das intersubjetividades, presentes nas distintas experiências da linguagem, e transformou aquilo que era de partida incompreensível num horizonte de interpretações e comunicações possíveis.

## A LÍNGUA DOBRADA

Todo o ato de compreensão implicava, por isso, uma atitude de tradução, de transcrição auditiva de pensamentos e palavras alheias. Constituíam um campo aberto de tensões, o que caracteriza a passagem da oralidade à escrita. Um movimento que desafia os limites do entendimento, do equilíbrio entre a literalidade e a interpretação, como bem coloca Bruna Franchetto (1986) quando se refere à sua experiência com os povos do alto Xingu. Na fórmula de Sapir (1921), onde cada língua implica necessariamente um mundo, uma construção de pensamento, uma estética e uma tradição próprias, a rede de contrastes prolifera. Se somarmos isso ao fato que o mundo pirahã é consideravelmente diferente daquele que deu origem às nossas formas

ocidentais de pensamento, então percebemos a distância a ser percorrida para que haja uma compreensão mais efetiva dos tipos de aproximações ou “concordâncias pragmáticas” (ALMEIDA, 2020) presentes no encontro entre esses universos conceituais.

Autores como Dennis Tedlock (1983), Roman Jakobson (1959) ou George Steiner (1975) evidenciam as impossibilidades de correspondência completa entre sistemas linguísticos, devido às suas “intrínsecas diversidades” e “não-adequação” condicionadas por fatores para além da linguagem e muitas vezes inconciliáveis. Para estes autores bem como para Jerome Rothemberg (1992) ou Eugenio Coseriu (1987) (apud. FRANCHETTO, 2012) traduzir não é uma prática mecânica onde existem regras prontas ou modelos efetivos, mas antes um trabalho de alta precisão de entrecruzar pressupostos e configurações de linguagem totalmente distintas umas das outras, uma “ousadia” que nos faz abandonar as pretensões de equivalência para procurar aproximações “felizes” no confronto dos respectivos contextos de enunciação (FRANCHETTO, 2012). Trata-se aqui de manter um paralelo e de criar uma zona de interação reflexiva entre as duas línguas, o pirahã e o português, como se o limite de que depende a tradução fosse dado, ao invés da convergência, pela divergência entre os dois regimes conceituais. No texto “Caipora e Outros Conflitos Ontológicos” Mauro Almeida (2013) dá um exemplo indispensável:

*“Quine convidou o leitor a imaginar um linguista-etnógrafo em terra estranha aprendendo a língua. O linguista vê um coelho passar enquanto o nativo diz ‘Gavagai’. Depois que a situação se repete várias vezes, o etnógrafo pesquisador anota “coelho” como tradução de “gavagai” no seu caderninho. Quine pergunta, contudo: “Quem sabe se os objetos aos quais esse termo se aplica não sejam sequer coelhos, mas meros estágios de coelhos, ou sucintos segmentos temporais de coelhos”, ou ainda “partes de coelhos?” Pois, diz ele: “Quando o linguista pula da semelhança de significados estimulatórios (a classe de estímulos aos quais o nativo reage dizendo “gavagai”) para a conclusão de que um gavagai é um coelho enquanto um todo durável, ele está pressupondo que o nativo é suficientemente parecido conosco para ter um termo geral sucinto para coelhos, mas não um termo geral sucinto para*

*estágios ou partes de coelho”. Quine conclui que toda tradução é indeterminada, e que a relatividade ontológica é inescapável. Não há como eliminar a relatividade ontológica com o simples apontar de um dedo, assim como não é possível eliminar a relatividade ontológica na matemática usando linguagens formais. Ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si (Da Costa, 1997; Da Costa e French, 2003). Cuidado: anarquismo ontológico, que é uma consequência possível do relativismo ontológico, não implica ausência de critérios parciais de verdade.” (ALMEIDA 2013, p.11 e 12)*

Neste sentido, a imaginação do tradutor deve evocar, justamente, essa disparidade externa colocando em evidência os conflitos das incompatibilidades que as palavras escondem na passagem entre linguagens radicalmente diferentes.

Como é sabido, as primeiras relações da escrita alfabética com os pensamentos indígenas remontam ao período colonial. Desde dos primeiros cronistas do século XVI ao tentar transcrever as narrativas Tupi-Guarani pelas lentes da teologia e da moral cristãs<sup>58</sup>, até às documentações realizadas de forma cada vez mais sistemáticas pela mão dos cientistas e viajantes do século XIX<sup>59</sup>, as traduções, apesar de reconhecerem, em alguma medida, as qualidades narrativas e poéticas das performances originais, geralmente eram acompanhadas por torções ontológicas ou apropriações genéricas, submetidas à linearidade da escrita alfabética. Vai ser apenas no século XX, principalmente a partir da segunda metade, com os estudos mais aprofundados de antropólogos e linguistas que se vão reunir, de fato, os principais conjuntos de traduções dedicadas às tradições orais dos povos da Américas.

Os quatro volumes das Mitológicas de Claude Levi Strauss, publicados entre os anos de 1964 e 1971, contribuiu, de maneira profunda, para a expansão dos estudos ligados ao pensamento narrativo ameríndio. Extraído a partir de diversas fontes,

---

<sup>58</sup> Veja-se como exemplo a “*Cosmografia Universal*”, de 1575, onde André Thevet registra a partir do contato com os seus interpretes a primeira versão escrita dos mitos tupinambá, ou a gramática guarani produzida pelo padre jesuíta José de Anchieta que foi, aliás um dos maiores conhecedores desta língua. apud. Pedro Cesarino, 2013

<sup>59</sup> Destaque para os trabalhos de Koch-Grunberg que traduziu uma série de narrativas dos povos do norte da Amazônia no seu livro: *Vom Roraima zum Orinoco* (1916-1928) ou Ermanno Stradelli que publicou em 1890 uma tradução italiana da *Lenda de Jurupari*.

apresenta de modo sistemático as conexões presentes entre mitos, cujas diferenças estabelecem formas de reflexão próprias sobre a cosmologia, a escatologia ou a temporalidade. Apresentado, numa primeira análise, como sendo um estudo meramente formal, dedicado à compilação e relação dos mitos nas duas américas, as “Mitológicas”, rapidamente revelavam elementos que os etnólogos que começavam o seu trabalho de campo tanto na Amazônia como noutras partes do continente não demoraram a perceber. Isto é, que os materiais simbólicos e as estruturas constitutivas que as sociedades indígenas evidenciam são capazes de estabelecer um outro conjunto de categorias refratárias à antropologia tradicional, e, por isso mesmo, demandam uma série de novos modelos analíticos. Aos poucos os escritos luminosos de Claude Lévi-Strauss ajudaram a substituir a lógica através da qual estas sociedades eram estudadas, focalizadas nas relações entre termos, através de sistemas generalizados da troca, de prestações e contraprestações, de grupos corporados fixos, onde linhagens, regimes de propriedade e de herança assumem o foco central das descrições, por uma outra lógica baseada nos princípios que delineiam o universo mitológico ameríndio, nos seus próprios termos, dentro dos seus sistemas de relação e de transformação.

A partir daí, surge nas décadas de 1970 e 1980 uma nova geração de antropólogos que vai aliar a pesquisa de campo a uma compreensão mais sofisticada das línguas e das suas respectivas configurações poéticas e rituais. Autores como Dell Hymes (1981), nos seus estudos e traduções das artes verbais dos povos indígenas da América do Norte, vai aproximar as contribuições da linguística estrutural à análise das qualidades da performance oral nos seus diferentes contextos, criando para isso, formas específicas de transcrever cada narrativa. Referente aos povos do Xingu, Ellen Basso (1987, 1995) e Bruna Franchetto (2000, 2001, 2003) produziram importantes traduções entre os Kalapalo e os Kuikuro, a que se soma ainda a contribuição de pesquisas fundamentais para o campo da etnomusicologia como a de Rafael Menezes Bastos, entre os Kamayurá (1990), e Anthony Seeger entre os Kinsêdjê(1987).

A reunião desse *corpus* de traduções abre caminho para o estudo e compreensão mais detalhada dos povos das terras baixas, que cada vez mais transparece numa perspectiva multidisciplinar, ao combinar a etnomusicologia, a etnolinguística e a etnografia para revelar uma série de características particulares que até então permaneciam obscuras ou pouco desenvolvidas. Recentemente Carlo Severi

e William Hanks (2014) editaram um dossier sob o título: “Translating Worlds: The epistemological space of translation”<sup>60</sup>, onde a tradução é tida como princípio epistemológico de validade geral para toda a antropologia (Hanks, Severi, 2014). Esta proposta visa ampliar o conceito de tradução através de uma série de movimentos que extrapolam a sua ideia corrente, tida como simples meio pela qual se transmite um determinado conhecimento. Ou seja, a tradução aqui não é mais apenas um meio comunicante, mas, ao mesmo tempo, um fator constitutivo da produção cultural onde o que se traduz e compara não são somente palavras, mas mundos (Hanks, 2014)<sup>61</sup>.

Tudo isto revela os desafios inerentes à tarefa da tradução, onde a língua é mais um fundamento da relação entre pessoas, que não pode ser separado do seu estatuto cosmológico e sócio-político, do que um objeto “discreto” de representações do mundo (COURSE, 2010). De perceber o envolvimento activo do tradutor e os seus efeitos materiais nos limites entre a faculdade de transformação das línguas envolvidas e as possibilidades do seu acesso.

Dentro daquilo que podia compreender e o verdadeiro regime intelectual e performativo dos meus anfitriões Pirahã só poderia trabalhar com hipóteses de pesquisa que partissem dessas diferenças fundamentais dos nossos modos criativos de interpretação. Ao invés de pensar em sistemas simbólicos distanciados da ação e das pessoas, a tradução, teria que ser vista enquanto uma prática corporal com capacidades específicas para afetar e criar relações. Traduzir seria parte de uma economia dos afetos, de uma ética da convivência.

Na boca que fala as palavras produzem ecos de enunciados que a mão que escreve tenta cruzar a meio caminho entre dois mundos. Ambas transitam pela indeterminação das maneiras de significar. Tudo num fluxo no qual o corpo é atravessado pelo fato que existe um dizer, como o dizer é atravessado pelo fato de que existe um corpo.

---

<sup>60</sup> Publicado na revista HAU: *Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 1–16, 2014

<sup>61</sup> “Aqui, justifica-se falar em conversão linguística e destacar as conseqüências geradoras da tradução, desde que tenhamos em mente que o que está emergindo não é um mero sistema lingüístico, mas um universo de práticas, formas de auto-objetificação e esquemas de tradução. interpretação - em resumo, se não um mundo novo, então novas maneiras de estar no mundo.” Hanks, 2014, p.32

## ÀAGÍPAO

Sentado ao lado de Ioá as palavras jogam um jogo reativo tanto pela sonoridade como pelo ritmo que atualizam os rastros corporais que constituem a própria heterogeneidade da linguagem.

Já estávamos quase no final da tarde, o sol começava a desaparecer por detrás das copas das árvores. Uma ou outra criança ainda brincava no rio. Ao redor, a floresta despertava para o tempo noturno ao som de cigarras, anfíbios e outras criaturas que entoam longe os seus cantos. Naquela luz avermelhada, os castanheiros altos eram plátanos dourados no início do outono e a areia ganhava os tons de amarelo grisalho. O rio Maici, a esta hora, inverte o horizonte da mata estendida, chegando mesmo a confundir-se com ela. Não é fácil nem evidente distinguir, num olhar, as texturas e separar as pessoas e os animais do verde do chão, todos misturados nas sombras, inconfundíveis ao cair do dia na Amazônia.

Ioá permanecia ao meu lado animado nas suas falas e explicações, determinado em ensinar de vez a língua pirahã. Para mim, esse novo mundo de linguagem tinha sobretudo dimensões estranhas, incomparavelmente mais complexas do que aquilo que teria previamente imaginado, inconcebíveis na sua totalidade. Não podia deixar de sobrepor palavras com imagens, olhares e gestos com metáforas. Era um exercício ao mesmo tempo surpreendente e angustiante onde tudo se ligava duplamente, transformando e identificando-se mutuamente. Com o passar do tempo, Ioá apercebendo-se da minha incontornável frustração em não captar a totalidade dos meandros da sua língua, acrescenta um comentário que lhe parecia crucial, naquela altura, para o saber definitivo da fala pirahã. Colocando a palma da mão, num movimento oblíquo, sobre o peito, fala num tom impetuoso: “precisa saber *aágiipao*”.

O termo *aágiipao* ou *aágiipai* (aágií + pao – frio + atélico<sup>62</sup>) dá-nos a impressão de ser um aspecto absolutamente central para o pensamento pirahã e suas formas verbais. Corresponde à parte do peito no corpo (*bohoóii*) onde se situa simultaneamente o coração e os pulmões, órgãos percebidos pelos Pirahã principalmente pelos movimentos de pulsar e de soprar através do verbo (*sohoagií*). *Áagiipao* transmite algo como o espaço fundamental do pensamento e da ação ligadas à fala, à voz de que depende visceralmente a elaboração da palavra, sem a qual seria impossível estabelecer qualquer relação de conhecimento e interação com o mundo. Através de uma tradução mais literal, podemos imaginar que o termo *aágiipao* se aproximaria de um tipo de sensação como o “frio na barriga” ou o frio produzido pelo sopro quando queremos arrefecer uma refeição demasiado quente. Uma expressão complexa percebida enquanto parte do campo perceptivo pirahã, que coloca em evidência a centralidade da capacidade de fala e da aprendizagem atribuída tanto ao domínio sensorial quanto experimental. É comum ouvir de alguns Pirahã, mais experimentados nos cantos e nas exegeses narrativas, que a região do peito, de fato, é local de armazenamento das expressões sonoras, das frases, dos cantos e dos assobios. Numa ocasião, após várias horas de roda em festa, alguns cantores apontando para seus peitos, comentaram que o *ágiipao* estaria maior pois teria aprendido novas falas naquela noite. O peito que pode ser explicado enquanto lugar de memória, tornado repositório do conhecimento, uma caixa de ressonância, diferente do pensamento atribuído à cabeça (*apapaií*) conectada ao saber mais prático e intuitivo do dia a dia. Mais que um substantivo, uma capacidade que vincula um estágio de expansão ou desvelamento de parte de um princípio vital.

O ar, o frio que vem dos pulmões ao chegar pela traqueia é acionado na garganta (*boitópai*) produzindo a voz que caminha até à boca onde sofre a ação da língua (*iipopaií*) tornando-se assim em fala (*aáhoai*) até encontrar um recetor que tanto capta pelo ouvido (*aáopai*) quanto pela vibração do *aágiipao*.

---

<sup>62</sup> Segundo o dicionário de termos linguísticos (2002) atélico corresponde “*termo usado na análise gramática do aspecto para referir uma situação que não tem um limite temporal bem definido. Em vários casos podem chamar-se atélicos verbos que descrevem situações atélicas. Os verbos “olhar” e “cantar” são exemplos de verbos atélicos, por oposição aos verbos atélicos, como por exemplo os verbos “cair” e “sentar”, que expressam ações com um limite temporal definido*”.

O sentido amplo deste termo encontra paralelo noutros povos das terras baixas. Dominique Buchillet (1987) ao descrever as falas de cura entre os Desana, habitantes do rio do rio Uaupés e afluentes, menciona a importância da palavra e da fala dotada de efeitos físicos, capazes de afetar a experiência íntima de uma pessoa de maneira tangível. Nesse método de cura, o *kubu* faz uso da capacidade de transmissão de palavras, ligadas à respiração, ao fôlego, para proferir encantamentos e terapias que possibilitam a reabilitação dos doentes<sup>63</sup>. Nádia Farage refere-se ao conceito de *udorona* ao descrever um “princípio vital que se encontra na fala, no sangue, na respiração”, tal como apresentado pelos Wapishana que vivem entre o vale do rio Branco (no Brasil) e o vale do Rupununi (na Guiana). A autora estabelece uma conexão intrínseca entre fala, pensamento e corpo que configuram a alma através da qual “o homem, pode ainda restaurar a criatividade da fala original, seu poder de transformar o mundo.” O caso do povo Marubo do alto rio Itu, analisado por Pedro Niemeyer Cesarino (20011, 2013, 2017) também faz uma relação direta entre corpo e fala. *Nokê chinã*, “nosso peito pensar”, de acordo com o autor, designa uma dimensão localizada no peito de cada sujeito, na qual reside a coletividade de “duplos habitantes da pessoa marubo responsáveis, em larga medida, pela performance intelectual da pessoa que os abriga” (CESARINO, 2011, p.38). O termo caracteriza um processo de cognição e visualização cujo ponto focal está na cavidade do tronco, ao invés do cérebro, que abriga os duplos responsáveis pela “fala pensada” ou “*chinã vana*” (CESARINO, 2011).

Neste caso, ao contrário do *áagiipao*, *Nokê chinã* remete a uma maloca interna que replica as dinâmicas sociais do cosmos onde os duplos têm para si o corpo enquanto lugar de habitação idêntico àquela ocupada pelos Marubo na referência externa. É nesse “corpo carcaça” que reside a tríade de irmãos, articulados entre si, responsáveis pelas competências intelectuais do sujeito (CESARINO, 2011)<sup>64</sup>. No

---

<sup>63</sup> “O discurso terapêutico do Desana é um discurso silencioso e sem destinatário. Seu modo de operação viola as principais funções da linguagem percebida como meio de comunicação e tradução de pensamento” Buchillet, 1987, p.226

<sup>64</sup> “Os Marubo concebem este nosso corpo como uma carcaça (*shaká*), na qual habitam agentes diversos, os *vaká*, aqui traduzidos por “duplos”, na medida em que, para si mesmos, eles possuem (ou não) corpos (e não exatamente “almas” etéreas, fugazes, imateriais). Esses duplos se articulam em uma tríade de irmãos. O mais velho (“núcleo do peito” ou “núcleo do coração”, *chinã nató*) é o mais sabido e mais próximo da própria condição dos espíritos



**FIGURA 18** - O Xamã por Alberto Marubo. Desenho recolhido por Pedro Niemeyer Cesarino. Esquema da pessoa Marubo

entanto enquanto que o modelo aqui é recursivo e posicional, a visão pirahã parece apontar para uma operação cognitiva que se desenha a partir do movimento de equilíbrio entre pensamento e substância, entre o peito da linguagem de quem profere a fala e o peito da linguagem que a recebe. Ao invés de uma replicação do espaço externo no espaço interno, como sucede no caso Marubo, o *áagiipao* é definido pela sua capacidade interativa determinada pela intersubjetividade, no deslizamento de fora para dentro, onde o corpo, a memória e o conhecimento estão imbricados. Por outras palavras, do ponto de vista pirahã, o princípio de *áagiipao* aparenta ser estritamente pessoal e precisa de ser desenvolvido socialmente, na aprendizagem, na comunicação entre pessoas e corpos.

Um outro exemplo é dado por um outro povo, também falante de língua pano, os Sharanawa, estudados por Pierre Deléage (2005), referente ao termo *shina*. Deléage observa que o termo faz parte do aspecto interno da pessoa, localizado no ventre, de especial rendimento para o xamanismo sharanawa, que condiciona todo o estatuto de enunciação das entidades cosmológicas e que extrapola a referência fisiológica para expressar algo de uma complexa dimensão interna (DELÉAGE, 2005). “*Um verbo modal que caracteriza a apreensão cognitiva do cantador nos cantos rabi – ahuun rabi shinahuui / shina ohui idiquin, eu vim pensar os cantos rabi / eu pensei suas palavras.*” (DELÉAGE, 2005 apud. CESARINO, 2011). Não obstante, as diferenças nos casos Sharanawa e Marubo, de um lado, e Pirahã de outro, os conceitos respectivos traduzem uma possibilidade de compreensão das dinâmicas de transformação e alteridade da pessoa, através da fala / pensamento assimilado no interior do próprio corpo e responsável pela ação direta no cosmos<sup>65</sup>.

---

*(entidades magníficas e prototípicas que permeiam as narrativas aqui traduzidas); o do meio é o duplo do lado direito (mechmiri vaká), também de inteligência notável; o mais novo, por sua vez, se associa ao lado esquerdo (mekiri vaká) e é o mais insensato. São eles os responsáveis pelas competências poéticas e intelectuais do sujeito identificado ao corpo-carcaça (aquele que costuma ser chamado pelos nomes correntes entre os viventes, tais como os dos autores dos cantos originais aqui traduzidos):” quem não tem duplos assim, não sabe pensar”, disseram-me certa vez.” Cesarino, 2013, p. 21*

<sup>65</sup> “*Optamos por traduzir / shina- / por "pensar", mas esse é um empobrecimento considerável do valor semântico desse verbo. É muito produtivo nos discursos do dia-a-dia, onde leva valor de “lembrar-se” ou “imaginar” (...). Em todos os casos, essa raiz verbal evoca a apreensão de uma realidade cujo status ontológico é sensivelmente diferente daquele da percepção “comum”. Sem querer esquematizar demais seu significado, parece-nos que esse verbo é particularmente adequado para descrever o tipo específico de apreensão exigida pela*

A etnografia Guarani também nos dá um exemplo substancial através da noção de *nhe'ë* como evidenciado nos trabalhos de autores como Valéria Macedo (2014, 2018) Renato Sztutman, 2012, 2014, 2018), Elizabeth Pissolato, 2007, 2020). Atribuído aos humanos Guarani pelas entidades celestes o *nhe'ë* é responsável pelas capacidades de comunicação, compreensão e agência singular de cada um. Um *princípio-palavra* (PISSOLATO, 2020) que tem a função de garantir a comunicação com o mundo divino e que toma a sua forma propriamente enquanto fala, cujo papel é crucial na construção das relações entre humanos. Algo que faz parte da interna composição da pessoa Guarani. Uma “*alma-palavra*”, que poderia ter como tradução alternativa “*linguagem-afeto*” (ou “*afeto-linguagem*”), por constituir uma modulação da força que circula e vincula os homens e os habitantes imortais dos domínios celestes.” (MAECEDO e SZTUTMAN, 2014). É bastante notório na literatura clássica sobre os grupos Guarani o aspecto afirmativo da palavra enquanto fundamento do ser, uma imagem que diz respeito ao potencial afetivo da pessoa humana que adquire contornos específicos a partir de sua proveniência e do seu destino. Aqui a *alma-palavra* Guarani parece ir ao encontro mais aproximado da construção de *ágiipao* entre os Pirahã, não só como fonte de individuação de seres e corpos na condição da possibilidade de interlocução com o mundo, mas, acima de tudo, pelo papel crucial no processo constante de construção da pessoa.

Existe ainda uma quantidade grande de expressões presentes noutros povos que parecem orbitar o mesmo campo de sentido daquele que caracteriza a noção pirahã de *ágiipao*. Poderíamos aqui incluir noções recorrentes como *karon / garon* dos grupos jê (COELHO DE SOUZA, 2013), o *awenewotá* dos Enawene-Nawe (RODRIGUEZ, 2003), o *hajtekerá* dos Awa Guajá (GARCIA, 2018), *vani* dos Candoshi (SURREALÉS, 2003) entre algumas outras. Guardadas as devidas idiosincrasias, elas correspondem àquilo geralmente designado, na literatura corrente, por “princípio vital”, “alma”, “sombra”, “corpo-vivo”, “pulsão-afetiva”, “sopro”, que, como bem notou Marcela Coelho de Sousa, não é encarado como uma questão de “doutrina”, transcendente ao corpo, “mas como algo aberto à inspeção empírica: denotando não uma substância, mas um modo de ação.” (Coelho de Sousa, 2002). José Exequiel Basini Rodriguez vai

---

*categoria de yoshi - a apreensão de uma "imagem" relativamente paradoxal que não é suscetível de ser dividida de forma direta.* “Déléage, 2009, p.144

falar justamente que o awenewotá corresponde ao pensamento onde a garganta é o locus da sabedoria: “*Quando um enawene se explana, argumenta, reflexiona, ele realiza um movimento com suas duas mãos. Este se inicia no tórax, logo se localiza na garganta, sai dela, e acaba num desenho de flor de lótus. Este gesto descreve o percurso do conhecimento, do saber, seu caminho e sua geografia. (...) awenewotá: o pensar, não está no cérebro, mas nas cordas vocais*” (Rodríguez, 2003, p.27). Alexandre Surralés acrescenta a respeito de *vani*: “*não é um atributo como, por exemplo, possuir um nariz, mas uma condição que se define em termos relacionais, precisamente a partir da possibilidade de se estabelecer comunicação*” (Surralés, 2003, p.46; apud. Cesarino,2011).

Apesar das diferenças inerentes a cada caso, o conjunto destas concepções compartilham a ideia de uma subjetividade integral, constituída não como dispositivo intermediário entre o intelecto e a coisa, mas no seu potencial metamórfico<sup>66</sup> constitutivo de todos os agentes cósmicos.

Para os Pirahã, *aágiipao* não parece estar unicamente englobado num dos “princípios vitais”, muito menos atrelado a uma noção “alma” qualquer. Creio que se poderia ligar, antes, à modalidade da própria comunicação e da transmissão de conhecimento. Talvez, mais que a essência de uma pessoa projetada no cosmos a partir de um ponto de referência, a noção de *aágiipao* gera no plano da experiência corporal um ponto de irradiação ou de inspiração para todo o sistema da percepção e da dedução da linguagem / pensamento. Hipóteses a verificar.

Partilhar palavras e gestos, sentir sua sonoridade pela boca e pelo peito, fazia parte de um processo de educação da atenção através da qual Ioá mostrava a razão desse sentido. Na sua fala, buscava por um engajamento perceptivo e sensível do seu novo aluno, tudo para situar um processo de pensamento, de visões e de falas, num movimento, sempre mútuo, sempre partilhado. Era através desse processo que as histórias, os sonhos, os cantos surgiam e passavam de pessoas para pessoas. Boca, ouvido, olhos e pulmões seriam os órgãos fundamentais para que o aprendizado de todas as palavras seja definitivamente incorporado pelo ato da memória. É habitual,

---

<sup>66</sup> Falamos aqui das “dinâmicas transformacionais” entre seres, agentes e sujeitos que alimenta parte das descrições das diferentes sociedades ameríndias.

dentro do contexto pirahã, bem como em outros contextos ameríndios que, entre aquele fala e o outro que escuta, o ouvinte repetir a última palavra da fala do outro e acenar com a cabeça sinalizando para o narrador que está seguindo as suas palavras, que as está a captar no seu sentido, tanto pelo ouvido como pelo peito, acompanhando o seu pensamento. Dessa forma “sentar para conversar e ouvir”, também é uma postura explícita do ato de pensar em conjunto, de caminhar um percurso simultâneo por meio das palavras e dos saberes.

A indignação do meu interlocutor, na praia debaixo da ponte sobre o Maici, depois do fatídico dia do encerramento da estrada, quando, precisamente, censurava a falta de capacidade dos estrangeiros para compreender a sua “língua”, a sua “cultura”, parecia estar diretamente relacionada à falta de modos de quem desconhece as dinâmicas do *aágiipao*, da importância de interiorizar a palavra performativa que ecoa no peito. Ao encarar os Pirahã e falar alto, sem o devido respeito, sem ter atenção ao sentido dos seus ouvintes, os ocidentais demonstravam que a origem da sua fala estava repleta de um saber desregrado, minada em aspectos tão importantes quanto o potencial interpretativo do corpo ou a estética da política. As cabeças e os peitos dos agentes do governo e dos vizinhos com quem os Pirahã frequentemente falavam seriam, portanto, um foco eterno de mal-entendidos onde a ação das suas línguas reafirmaria a razão da incomunicabilidade com a qual justificavam as suas imposições. Dava a sensação para os meus anfitriões que a ausência de *aágiipao* e a ausência de um esforço para conhecer as suas palavras formariam um vínculo alienado que estaria na base de uma percepção afetiva doente e ruínoza. As demandas feitas pelos funcionários da FUNAI eram evidência disso. O que mais perturbava os Pirahã não seria tanto a virulência das regras que lhes impõem, quando por exemplo os impedem de estar naquela praia e de receber quem quiserem em suas terras, muito menos seria o sentimento de dependência que geram, quando não trazem as mercadorias devidas. Seria antes de tudo a constatação de que os brancos seguem as suas próprias normativas, sem fazer o menor esforço para acolher as aspirações e compreender os anseios por detrás das necessidades dos Pirahã. Não se trata, como em relação a tantos outros aspetos da vida diária, de um esvaziamento da base cultural e da sua dinâmica, tampouco se trata de uma manifestação de ignorância dos aspectos particulares da cosmologia, trata-se da coerção de atitudes absurdas, nas quais os estrangeiros

insistem. Tratar-se-ia do desinteresse deliberado por qualquer tentativa de interlocução real.

Dentro de um determinado ponto de vista, poderíamos entender que essa recusa absoluta de todo tipo de intercâmbio está ligada à inexistência do conhecimento da língua no sentido universal e do *aágiipao* no particular, responsável tanto pela aprendizagem como pelo regime ativo da fala.

A pequena frase de indignação: “não sabe língua, não sabe cultura!” salienta precisamente essa relação unívoca entre a língua, a capacidade de interlocução produzida a meia distância entre corpos que se implicam mutuamente numa relação de sentido<sup>67</sup>; e a cultura, enquanto a capacidade de interação, de diplomacia, entre dois sujeitos representantes de modos de simbolização, pertencentes a universos conceituais distintos<sup>68</sup>.

Num sentido análogo, “*apaitiso*”, língua em pirahã, e *aágiipao*, repositório da intencionalidade da fala, se misturam. O “saber falar bem”, “saber cultura”, parece ser o resultado do delineamento da alteridade caracterizado pela busca incessante de equivalências entre dois diferentes; de ser capaz de trazer o outro à compreensão. Coisa que os vizinhos ocidentais desafortunadamente ignoravam. Fala, pensamento e cultura confundir-se-iam na construção do universo dos sentidos e da percepção pirahã. Ao contrário dos estrangeiros, fechados em si mesmos e impetuosos em suas atitudes, os indígenas conhecem bem os efeitos maléficos da ausência da comunicação. Sabem utilizar as palavras cuidadas, promover entendimentos, construir as condições de possibilidade na interlocução de uma comunidade imediata a seres e coisas que

---

<sup>67</sup> É importante referir o debate recente produzido em torno da definição de língua no contexto das terras baixas da América do Sul. Nesse contexto Bruna Franchetto nos lembra: “*Não temos com relação às línguas indígenas a mesma atenção destinada à variedade interna do português; elas são quase sempre apresentadas como ‘objetos’ homogêneos, compactos, sem fissuras, sendo que uma gramática escrita de uma delas deveria ser introduzida como uma gramática de uma de suas variedades, a que o pesquisador encontrou no seu caminho.*” (Franchetto, 2020, p.24)

<sup>68</sup> Lembremos a questão levantada por Manuela Carneiro da Cunha no icônico texto de 2009, “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais: “*Mas a questão é justamente esta: falar sobre a “invenção da cultura” é falar sobre cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo sobre a cultura. O que acrescentei aqui é que coexistência de “cultura” (como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”)* gera efeitos específicos.”

estão além dela. Joanna Overing recorda no importante artigo de 1984, “Estruturas elementares da reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico” que “o ato de pronunciar palavras é uma forma de prática, de modo que a palavra em si é sempre um aspecto da realidade social, e, portanto, constitui experiência. (...) A palavra tem efeito sobre a prática no mundo esteja ou não em harmonia com nossas proposições a respeito do mesmo.” (Overing, 1984, p.129).

Sempre que meus interlocutores relatavam acerca dos verbos, dos nomes, da fauna ou da flora, faziam questão que olha-se para seus corpos, para o movimento dos seus gestos exemplificando algum acontecimento ou uma analogia. Em especial, queriam que ouvisse pacientemente a sonoridade das suas palavras, no movimento da caixa torácica.

Os lábios comprimidos, a movimentação ténue da cabeça, o peito ora estufado, ora encolhido, certamente não eram em vão. Eram parte da pronúncia. A voz continha tudo o que havia sido englobado no corpo. Seus repertórios eram inexauríveis. Reflexo do conhecimento sobre a corrente harmónica que estava por detrás das infinitas possibilidades que as suas descrições apresentavam. As explicações pareciam sempre instituir novas referências, novos reportórios aparentemente indissolúveis e intraduzíveis e que, no entretanto, sempre renovava o prazer pela escuta, por aquele tipo de diálogo ramificado.

Tive a impressão que quando os meus anfitriões falavam dos funcionários da FUNAI ou dos seus vizinhos estrangeiros, uma espécie de subversão interna ao nosso próprio conhecimento acontecia. Pareciam operar dentro de uma lógica inscrita ao plano do sensível, num pensamento que precede a ordem do sujeito, numa concepção particular em que o “ser” existe por intermédio de um outro. Por isso, a descrição das partes do corpo, dos acontecimentos, enquanto elementos chave para a aprendizagem da língua pirahã, envolvia o compartilhamento de uma certa realidade, para lá de um discurso meramente essencialista e autocentrado. Nesse sentido, pude perceber que nada daquilo que acontecia era didático. Talvez fosse essa compreensão que precisamente faltaria aos outros membros estrangeiros para serem mais educados, mais bem-comportados e menos esquisitos.



**FIGURA 19** - Desenho de Paabii

## PARTE V

*“A manhã azul e ouro dos folhetos de propaganda  
engoliu o mamparra,  
entontecido todo pela algazarra  
incompreensível dos brancos da estação  
e pelo resfolegar trepidante dos comboios  
Tragou seus olhos redondos de pasmo,  
seu coração apertado na angústia do desconhecido,  
sua trouxa de farrapos  
carregando a ânsia enorme, tecida  
de sonhos insatisfeitos do mamparra.  
E um dia, o comboio voltou, arfando, arfando,  
oh nhanisse, voltou,  
e com ele, magaiça,  
de sobretudo, cachecol e meia listrada  
e um ser deslocado  
embrulhado em ridículo.  
Às costas - ah onde te ficou a trouxa de sonhos, magaiça?  
trazes as malas cheias do falso brilho  
do resto da falsa civilização do compound do Rand.  
E na mão, magaiça atordoado acendeu o candeeiro,  
à cata das ilusões perdidas,  
da mocidade e da saúde que ficaram soterradas  
lá nas minas do Jone.  
A mocidade e a saúde,  
as ilusões perdidas  
que brilharão como astros no decote de qualquer lady  
nas noites deslumbrantes de qualquer City.”*  
Noémia de Sousa<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Poema publicado na coletânea: “Sangue Negro” (2001)

## COSMOS, TRAJETÓRIAS E ESPÍRITOS

O dilema apresentado no fechamento da ponte, do ponto de vista dos Pirahã, alterava o centro de gravidade da linguagem, da esfera do mental para a esfera do corporal, entre a sensação de conhecimento e o conhecimento dessa sensação. Dava-se uma reviravolta inesperada, que obrigaria a problematizar, de uma outra forma, a centralidade da condição do tema do corpo, do nome ou do lugar, para o pensamento ameríndio.

Passava mais de uma semana desde dos eventos funestos da terça feira que impediram temporariamente o deslocamento infernal de veículos na rodovia da Transamazônica. Meus anfitriões, dispostos a remar até à embocadura do rio Marmelos, tinham partido para distribuir as cestas básicas fruto de seu protesto. Davam quase seis meses desde da minha chegada. As danças, os cantos, o gosto inconfundível do peixe moqueado, acompanhado pelas conversas do final da tarde já manifestavam a saudade dos olhos interiores, dando o complemento necessário para que a memória se deixe perder no devaneio. Eu estava sentado em cima de um dos jiraus vazios do lado da ponte. A areia quente da praia tinha um cheiro diferente. O rio excessivamente baixo deixava entrever um fundo barroso navegado por um ou outro peixe serpenteando. Sozinho lia com alguma atenção os meus apontamentos nos cadernos de campo. Desenhava para mim esquemas e estruturas que me possibilitasse entender, pelo menos parcialmente, as razões sistêmicas e o comportamento cosmológico por detrás da vida errante dos meus anfitriões. Procurava por algum indício justificativo no domínio das prestações e contraprestações que levava os Pirahã a habitar determinados pontos na paisagem, principalmente, aquela praia já fora dos limites do território indígena, exposta aos perigos incontáveis da interação com os forasteiros e os seus comportamentos grotescos. Na minha mente, as contradições, os paradoxos e as assimetrias não cessavam de me invadir, cada vez com mais

intensidade. Dali a um par de dias partiria definitivamente de volta para a cidade e aquelas perguntas ficariam, provavelmente, em suspenso, por responder.

De súbito, sem nenhum aviso, avistei duas canoas vindo na minha direção. Vinham conduzidas numa enorme precisão no sentido inverso da correnteza. A primeira trazia no seu convés um conjunto de duas famílias pirahã, uma quantidade mínima de bagagens e dois cães empoleirados tal qual timoneiro na proa da embarcação. Na segunda vinham três homens e algumas sacolas. Não tardaram a acenar vigorosamente e a gritar, em alto e bom som, o meu nome “Hiaitabi”, como forma de expressar um certo contentamento em me ver.

Geralmente, todos os bens pirahã cabem em duas ou três bagagens, compostas por cestos de diferentes dimensões tecidos pelas mulheres em taquara fendida. Colocam no fundo a farinha de mandioca, em sacolas menores, cobertas por algumas roupas e cobertores, em cima põe as panelas e demais vasilhas, e ao lado colocam outros instrumentos como facões ou machados. O resto da carga era composta, sobretudo, por bens consumíveis e algumas matérias-primas com as quais fabricam os objetos á medida que surgem as necessidades: pequenos paus e galhos de madeira, blocos de resina, novelos de fibras e linha de pesca, ossos, dentes e unhas de animais, bem como uma boa quantidade de conchas, pedras, missangas e grãos para o fabrico de colares e pulseiras. Os Pirahã fazem o possível para viajar com pouca carga, precisamente, para privilegiar a mobilidade em consonância com o estilo de vida nômade.

Assim, chegaram, novamente, meus anfitriões, num passo lento e sorrateiro, para ocupar a praia, recuperar os seus jiraus e aproveitar os benefícios da época seca. Carinhosamente nos cumprimentamos e rapidamente formamos uma roda de conversa acompanhada por café e alguns biscoitos que tinha comigo. A alegria e a boa disposição dominaram o local naquele início do dia. As mulheres e as crianças passaram a comentar sobre o evento do fechamento da ponte. Enquanto bebiam café riam das peripécias dos homens e da reação exótica dos condutores e outros transeuntes da Transamazônica. Brincavam com as diferenças da sua etiqueta e com os hábitos das suas falas.

Por sua vez, os homens estavam mais apreensivos, falavam menos enquanto olhavam as notas do meu caderno aberto no meio do chão. Não estavam indiferentes àquela quantidade de rabiscos e desenhos sem lógica. Tentavam adivinhar, pedaço por pedaço, a origem daquele meu impasse feito de fragmentos separados que não teriam encontrado um bom porto. Misteriosamente começaram a dar-me explicações que não demorou a produzir ecos de abertura a um novo léxico de perspectivas para os acontecimentos do cimo da ponte. Falaram-me dos eventos de meses atrás, na altura da festa de lua cheia naquele mesmo local, quando o *kaoaiboogi* lhes transmitiu os novos nomes. Falaram da cobiça destes seres pelos corpos dos vivos e do compromisso inalienável que os vincula à praia debaixo da ponte do rio Maici. Falaram, enfim, dos itinerários de caça e das ações que fortaleciam seus amigos e parentes a estar ali, naquele momento, presentes para providenciar uma modalidade tanto da vida como da morte.

Diante deste novo universo, reconhecidamente multivocal, a sinuosidade da minha percepção, do meu entendimento, parecia clarificar-se. O quadro enigmático da esfinge amazônica apontava para um sentido aproximado que remetia para os trabalhos clássicos produzidos pela etnografia das terras baixas desde da década de oitenta. Cercados das análises acerca da construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, no qual cada corpo e os processos dele derivados corresponde a uma determinada posição enunciativa potencialmente ocupável por toda e qualquer entidade no estabelecimento de uma interação (OVERING 1984, VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A fim de perseguir as dinâmicas abordadas por meus anfitriões naquele momento, precisaria abrir uma possibilidade descritiva que apresentasse um exame geral da construção dos significados por detrás do nexo de conexões que compõe a realidade pirahã, dentro, justamente, do conjunto de modalidades mais gerais dos temas amazônicos clássicos.

A etnografia pirahã permite reconhecer esse aspecto. Pela construção do corpo exige outras implicações, mais abrangentes, como aquelas presentes no domínio das qualidades sensíveis correspondentes à pessoa dentro da rede de relações sociais. Abre o caminho a um outro exercício de imaginação conceitual, a uma outra maneira de

olhar a variedade dos problemas. Neste contexto, a palavra “corpo” não ocupa um lugar único e estável dentro do sistema descritivo, ao invés desenvolve-se em conjunto com os próprios modos da socialidade e da sociabilidade, dos deslocamentos e das personalidades. A questão aqui não seria somente a de constituir uma univocidade ou totalidade. Tratar-se-ia de perceber a produção das multiplicidades, das disposições afetivas compartilhadas e integradas pelo campo instável da alteridade, sempre em atualização, sempre em transformação.

Um corpo, assim, pode ser designado, mais precisamente, como um posto autorreferencial que exprime um campo de afetos pela qual cada um experimenta a sua natureza dentro daquilo que, como afirmou Peter Gow:

*“Uma vida propriamente social constituída pela mistura segura dessas diferenças perigosas. Mas a mistura não quer dizer um apagamento das diferenças, pois estas precisam ser mantidas na borda do sistema para gerar sua contínua dinâmica.”*  
(GOW, 2003, p.70).

Os Pirahã não parecem dispor de um termo universal e compartilhado daquilo que possa designar a representação indicativa da forma visível que todos os seres animados e inanimados possuem. Cada conjunto de seres correlaciona-se à sua própria designação, à sua posição e à sua origem no universo. Isto é evidenciado pela própria estrutura do cosmos que postula uma tríade entre os patamares de ocupação, subdivididos e sobrepostos entre subterrâneos, terrestre e celestes. A diferença entre esses patamares é dada não só pelas características geográficas de cada um, mas também pelos conjuntos das classes de seres e corpos que os habitam: os seres subterrâneos, os humanos e animais mortais e os seres celestes. Estes poderiam ser distinguidos da seguinte maneira: os corpos / pessoas subterrâneas infra-humanas, os corpos / pessoas humanas, e os corpos / pessoas sobre-humanas. Todos mutuamente implicados nas suas formações e nos seus destinos, tal como narram os mitos e os discursos xamânicos. Todos combinados em dinâmicas marcadas por processos e narrativas que podem ser descritas enquanto uma complexa sinfonia que aciona simultaneamente relações de reciprocidade e de hostilidade por meio de inversões e

conjunções de perspectivas, consolidadas pela contínua *abertura ao outro*<sup>70</sup> (LEVI-STRAUSS, 1993). O emprego do pronome pessoal, relativo à terceira pessoa do singular *hi* é, portanto, essencial: um corpo é determinado pela relação de um sujeito com um alter, pelo reconhecimento da partilha e de um mesmo predicado, prefixado genericamente em todas as designações de espécies animadas e inanimadas presentes no mundo pirahã.

Neste sentido, seguindo de perto a interpretação de Marco António Gonçalves (1988, 2001), a partir de uma distinção geral entre corpos humanos terrestres (*ibiísi*), corpos celestes ou sobre-humanos (*abaísi*) e corpos subterrâneos ou infra-humanos (*kaoaiboogi* e *toípi*) pressupõe-se a tessitura da composição do *ethos* da cosmologia pirahã<sup>71</sup>.

O termo *ibiísi* (*i + bií + sí* – pronome + sangue + invólucro / continente) é a designação que mais se aproxima do enunciado daquilo que nós chamaríamos de “corpo-humano”, utilizado para se referir tanto aos Pirahã, aos estrangeiros e outros índios, habitantes do patamar terrestre de referência. É a rigor uma configuração ou uma composição específica de elementos que determinam e diferenciam uma corporalidade. Associa o sangue à camada da pele exterior. Tronco, braços, pernas são resultado da formação das partes internas como o estômago, o fígado, coração, pulmões, artérias e veias amarrados e unificados entre si. Uma noção que segue de perto outras definições como a yanomami de *bei sikê*, “pele ou involucro corporal” (Albert, 1985), a palavra *tyky* para os javaé enquanto “pele” (RODRIGUES 2004, 1993 apud. GONÇALVEES, 2001), o termo *ipirera* referente também à “pele”, “casca” entre os Guajá (GARCIA 2018), o *shaká* para os Marubo traduzido por “carcaça” que caracteriza a forma do corpo exterior (CESARINO, 2011), entre muitos outros

---

<sup>70</sup> Lembremos a célebre análise de Levi-Strauss na passagem do tema da filosofia moral da boa distância baseada numa contínua abertura ao mundo que nos conduz forçosamente a uma “abertura ao outro”: A reflexão sobre esta moral imanente, para o autor, salta de um vasto conjunto de mitos sul e norte-americanos, e que está relacionada a uma necessidade de modelagem do sujeito e dá passagem para uma meditação sobre a relação, estabelecida pelos ameríndios, entre os episódios concebidos no mito.

<sup>71</sup> “*Cosmos*” e “*Ethos*” são termos ainda imprecisos neste contexto, visto que suas definições clássicas de “estrutura total ordenada” e dos “conjuntos de comportamento que conformam a identidade de uma coletividade” são insuficientes já que tratamos de formas de caracterização da multiplicidade num mundo em permanente reconfiguração / transformação. (Bateson, 2006)

exemplos. Mais que um sistema de representação, formado por partes que estruturam uma totalidade ou um objeto do pensamento, o termo *ibiísi* pode ser compreendido, dentro da cosmologia pirahã, enquanto um operador que materializa uma certa composição corporal responsável por uma quantidade de atributos e capacidades, além de um determinado regime alimentar, que permite a sua diferenciação em relação aos demais habitantes do cosmos. Parafraseando Philippe Descola: “*a forma do corpo não é apenas a sua constituição física, e sim um conjunto completo de ferramentas biológicas que permitem ocupar um certo habitat e de nele desenvolver uma maneira de existência específica, pela qual pode ser identificado.*” (Descola, 2005, p.190).

*Hiaiítsihí*, faz parte de uma das classificações de um tipo de *ibiísi*. Refere-se, exclusivamente, aos Pirahã, habitantes do patamar intermediário, do patamar terrestre, diferente dos *ibiísi kapíioo’íai* (outros *ibiísi*), habitantes de outros patamares, ou dos *áooii*, como já foi referido, utilizado para se referirem aos brancos, estrangeiros e forasteiros. Outros índios, podem ser descritos por *hiaiítsihí-ígíabii* (parecido com *hiaiítsihí*), mas na maioria das vezes são reconhecidos pela sua entidade própria: os Parintintin, Munduruku, os Diarroi, Niahoo, os Mura, reconhecidos como os mais próximos aos Pirahã, são os *Píihai*, os *Toipihikoohoísaí*, Paítsi, etc. Estas marcações internas ao conjunto dos *ibiísi* assinalam, em parte, níveis distintos de afinidade e aliança, de inclusão e exclusão relativos a planos de proximidade e afastamento entre os subgrupos de “corpos humanos”. Conforme sugere Marco António Gonçalves (2001) os *ibiísi* são uma espécie de modelo completo de referência das formas dos seres que habitam o cosmos, possuem cabeça, tronco e membros, ossos e carne íntegros e perfeitos, ao contrário das outras entidades de características corporais imperfeitas, incompletas ou misturadas.

O aparecimento dos *ibiísi*, na sua versão mais corrente, remonta ao mito da recriação do universo após o cataclismo da morte da lua. Traça através da força e do poder criativo de *Igaagai*, habitante do primeiro patamar celeste, a gestação de um novo *ibiísi* dentro da barriga das mulheres: “*Fez o ibiísi de terra. Primeiro fez duas ibiísi grávidas esperando ibiísi homens. Depois que os homens nasceram das mulheres, Igaagai parou de fazer os ibiísi.*” (Gonçalves, 2001, p.226)

Fisiologicamente, cada *ibísi hiaítsihí* (Pirahã) tem uma origem específica, um fato que possibilitou a existência do seu corpo. Esse evento inicial é expresso pelo vocábulo *maíiaaga* (*maíi* + *aaga* – medo + ter), “assutar”. Os Pirahã contam que quando se apercebem que uma mulher engravidou, procuram, em conjunto, recapitular os episódios que poderiam ter originado a concepção, que só é possível devido a uma ocorrência externa, responsável por surpreender a mulher e desencadear, assim, a gestação de um novo corpo. Uma reação, descrita pela sensação do “susto” suscitado por episódios bastante diversificados como um acidente de canoa provocado por um galho no meio do percurso; um peixe que salta, de repente, no meio da água; a visão de um animal inesperado; a fruta que cai de uma árvore; etc. Após este acontecimento originário inicia-se o processo de fabricação do corpo através do intercuro sexual. Aí, os dois sexos cooperam com as substâncias do sangue e do sémen responsáveis pela configuração final do corpo do *ibísi*. O homem deposita o sémen, *itobíi* (*itoo* + *bíi* – sexo + sangue), que é sugado pela vagina da mulher durante o ato sexual, e que ajuda a formar os ossos, a carne e a pele da futura criança. Por sua vez, o sangue da mulher, que interrompe a menstruação, acumula-se e dá origem às partes internas do feto, aos seus respectivos órgãos: ao estômago (*kooí*), ao coração (*íioosí*), ao fígado (*ibíioí*), aos rins (*paaó*), às tripas (*kaiihíi*) e à formação das artérias e veias (*míioohoií*). O *ibísi*, produzido neste contexto, expressa uma singularidade dupla, inscrita, por um lado, no acontecimento único que lhe deu origem e, por outro, na junção das substâncias físicas, constituintes da vida do seu corpo.

Marco Antônio Gonçalves (1988) chama a atenção para a importância do primeiro nome entre os Pirahã: “nome de *ibísi*”, “nome de corpo”, que está intimamente associado ao processo que desencadeou a concepção de um novo *ibísi* e que este carrega até morrer:

*“Um pirahã recebe o primeiro nome mesmo antes de nascer, ainda no ventre materno. O nome que recebe tem uma estreita relação com essa concepção. Este nome é a sua marca. Ao mesmo tempo que o particulariza, fala de sua origem, referindo-se ao início da existência de um indivíduo.”*

*Diríamos que a primeira referência nominativa que indivíduo recebe, o conjunto de nomes, é uma fonte de história individual, sua partida seu começo. O indivíduo jamais perderá esse nome e se recordará para sempre dele, mesmo que deixe de usá-lo.” (GONÇALVES, 1988, p.42)*

O conjunto destes primeiros nomes que a criança recebe são, na sua maioria, provenientes de animais e de plantas: *Pípaíio* (*píi* + *paíi* + o – água + tronco / ramo + locativo) é o produto do susto que sua mãe sofreu quando viajava de canoa, *Paa'aíi* (jatuarana) corresponde ao medo que a mãe sentiu quando viu esse peixe, *Maahai* (caitatu, pecari) foi o animal que assustou a mãe, ao vê-lo correr na sua frente, no meio da floresta, e assim por diante. Entre a vida e a morte, do nascimento à velhice o corpo percorre um percurso sinuoso de transformações. Adquire nomes vinculados a diferentes etapas da vida, perde sangue e sémen, dá origem a outros seres e entidades, vai habitar e viajar em outros lugares, vai morrer, metamorfosear-se e ascender. Nesta direção, apercebemo-nos que os Pirahã distinguem o *ibíisí* a partir daquilo que engloba o conjunto dos elementos físicos, do “sangue”, que posteriormente dá visibilidade à camada externa de cada “corpo humano”, tal como uma imagem material e palpável, cuja condição de existência depende, intimamente, de uma externalidade, da relação com as outras agências que habitam o cosmos.

À semelhança daquilo que acontece em outras regiões das terras baixas da América do Sul tropical este classificador para o conjunto de “corpos humanos” não procura simplificar ou homogeneizar uma classe de seres biológicos pertencentes a um mesmo grupo e que se assemelham. Pretende antes indicar um conjunto de princípios comuns, um suporte transformacional, pela qual a diferença se dá. Lembramos da hipótese sustentada por Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro:

*“...a corporeidade humana e a subjetividade ou interioridade derivam da qualidade de membro de um grupo. Elas são o efeito deste atributo e não sua causa. Com efeito, ser uma pessoa e, portanto, membro de uma sociedade, é possuir por isso as disposições para se engajar em diferentes formas de interação com outrem, e é também ter o corpo que se presta a isso. A intencionalidade e a forma por meio das*

*quais são atribuídas as entidades-pessoas consistem precisamente no conjunto dessas capacidades relacionais. Elas representam o kit requerido para pertencer a um coletivo, mas não são, enquanto tal, o critério principal de um estatuto de pessoa ou de humano.”* (TAYLOR, VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.154)

Ao contrário de um indivíduo ou de um sujeito, um *ibiísi* poderia ser compreendido enquanto um ente ou uma singularidade que se forma e se fabrica por meio de um ciclo de acontecimentos, num diálogo permanente com a territorialidade e com as relações estabelecidas junto aos diferentes conjuntos de eventos e de seres-espírito (especialmente das duas categorias de *abaísi* e *kaoaiboogi*).

Por outro lado, embora aquilo que designamos por “animal” ou “planta” sejam também apreendidas pelo pensamento pirahã como entidades multifacetadas equivalentes, não possuem a mesma classificação pelo termo de *ibiísi*. Isto ocorre não só pelo facto de ambos terem uma aparência em tudo diferentes aos *ibiísi* e aos outros habitantes do cosmos, mas, principalmente, pelos seus comportamentos e pelo seu modo de fabricação. *Íisí* é o marcador que compreende a classe dos “animais” e *ihi* compreende a classe das “plantas”. Quando *Ígagai*, o demiurgo que recriou o universo, quis fabricar os animais e plantas o fez muito devagar e ao longo de muito tempo. Juntou diferentes materiais: barro, pedras, folhagens, ferro, agulhas, água, fogo e construiu cada um seguindo uma nova combinação de elementos. Depois de finalizados, os depositou nos outros patamares e lá permanecem até hoje. Segundo este modelo animais e plantas surgiram através dessa junção de diferentes partes até prefigurarem um determinado corpo zoomorfo. Enquanto a ideia de origem dos *ibiísi*, no mito da morte da lua, está associada à reprodução provocada pelo “susto” suscitado por uma ocorrência externa, os “animais” e as “plantas” têm sua origem devido à ação de *Ígagai* que os esculpiu a partir de diferentes referências<sup>72</sup>. Seus corpos são feitos de

---

<sup>72</sup> Marco Antônio Gonçalves ao longo da sua etnografia sobre os Pirahã dá vários exemplos de narrativas de criação sobre os diferentes animais. Por exemplo a anta: *“Ígagai desejava produzir um animal bem grande para andar na floresta. Juntou muita terra e, depois de moldar o corpo, não sabia como fazer sua cabeça; inspirou-se no próprio pé e, assim, fez um pé e o pôs no lugar da cabeça da anta; mandou que comesse somente frutas. Seu couro foi feito de uma casca de árvore. Depois de pronta, ganhou olhos, orelhas e foi levada ao fogo; por isso, a anta ficou preta, como se fosse queimada.”* Gonçalves, 2001, p.321

partes acopladas, misturadas, que resultam em aparências compostas, de linguagem estranha, com outros comportamentos e hábitos, quando comparados aos *ibiisi*, seres de composição corporal “completa”. Geralmente, nos cantos e nas festas, durante o *issaaopatchii*, os Pirahã tomam conhecimento do ciclo de reprodução dos animais, que hoje se reproduzem tal qual os *ibiisi*, sabem acerca do estado de cada espécie, ou mesmo sobre as novas criações de *Ígagai*.

Os animais e plantas estão presentes em todas as camadas celestes e terrestres; o seu processo de criação é infinito, contínuo, controlado por *Igagai* e pelos *abaiisi* que impedem que estes escasseiem e desapareçam. Igual aos *ibiisi* possuem vastos reportórios de cantos e uma capacidade vocal original e estão inseridos numa mesma cadeia trófica que, ao que tudo indica (GONÇALVES, 2001) operar segundo um plano sociopolítico mais alargado, na qual a transmissão de substâncias é o elemento crucial<sup>73</sup>. Por essa razão, os Pirahã parecem compreender a classe dos animais, das plantas, dos peixes, das árvores a partir de uma distinção interna que remete para a quantidade de sangue (*bii*) que carregam em seus corpos. Não poucas vezes, mencionam que os peixes, o frango e a mandioca são bons de comer devido à sua pouca quantidade de sangue, ao contrário da onça ou da cobra<sup>74</sup>. O conjunto de restrições dos regimes alimentares parecem apontar para esse detalhe: regula a caça, a pesca bem como o cultivo e coleta de certos vegetais. Na ocasião em que caçam, pescam, colhem frutos ou derrubam uma árvore, os Pirahã desencadeiam uma série de processos de transformação, experimentados no plano corporal e que produz consequentemente um novo nexo de relações. Quando uma paca ou um castanheiro morrem, o seu sangue é absorvido pelo agressor e passa a fazer parte do seu próprio corpo. Posteriormente esse facto vai conduzir à transformação dos mortos em outros seres que passam a habitar os patamares subterrâneos e onde depois podem se vingar

---

<sup>73</sup> Ver, sobretudo, a síntese inovadora de Viveiros de Castro (1993), em parte com base nos trabalhos de Riviére (1969, 1984), Overing Kaplan (1975, 1984), Basso (1975), Menget (1977), Carneiro da Cunha (1978), Taylor (1983, 1985, 1989), Albert (1985), Erikson (1986), entre outros. Ver também os trabalhos subsequentes de Descola (1993, 2001) e Taylor (2000)

<sup>74</sup> Vale lembrar o célebre artigo de 1996 de Kaj Arhem: “The Cosmic Food Web: Human-Nature relatedness in the Northwest Amazon”, onde o caso Makuna apresenta algumas semelhanças com o caso Pirahã. Para os Makuna, segundo Arhem, “A comida contém em si a substância primordial pela qual o mundo foi feito e pela qual é constantemente recriado; sustenta a vida e dá força a todos os seres, mas também mata e causa doenças.” (Arhem, 1993, p.193)

de quem causou a sua morte. Esta proposição aponta para um contraste direto entre a quantidade de sangue e a capacidade predatória dos diferentes seres, que ao caçar e comer carne crua vão acumulando cada vez mais esta substância e se tornando mais suscetíveis a ataques externos. Por um lado, o consumo do sangue contribui para o desenvolvimento de certas capacidades subjetivas atrelado à produção de um corpo físico cada vez mais próximos aos grandes predadores. Por outro lado, aumenta o leque de inimigos possíveis. Está-se mais sujeito à retaliação, à prática feiticeira e a adoecer. A ética da caça pirahã visa evitar essa atividade cinegética, no qual os animais predados podem se vingar dos seus agressores, que desemboca inevitavelmente em capturas e em mortes por gerações<sup>75</sup>.

Grande parte destas noções estão debatidas nos trabalhos etnográficos de Marco Antônio Gonçalves (1993, 2001). Para o autor, precisamente: “*O sangue é a substância responsável pela finitude dos seres, o que leva as pessoas a dizerem, por exemplo, que a castanheira morre porque seu sangue acabou*” (GONÇALVES, 2001, p.255). Neste sentido, a substância sangue indica o carácter finito tanto do *ibiisi* como dos demais seres de seu patamar.

Na mesma proporção os nomes próprios, como também já foi referido por Marco Antônio Gonçalves (1993), são um testemunho dessa interação entre “animais”, “plantas” e os *ibiisi*, responsável por fazer corresponder o corpo ao evento que conduziu à sua concepção<sup>76</sup>. Esta operação está articulada a um reconhecimento da “homonímia” (STOZE-LIMA,2008) enquanto um vetor de identificação que liga um ser ao acontecimento que o gerou. Os animais e plantas partilham, por isso o mesmo

---

<sup>75</sup> Muitos exemplos semelhantes podem ser encontrados noutros contextos amazônicos. Entre os Wari, por exemplo, muitas doenças são tidas como resultado do ataque de um animal vingativo que retém consigo a “alma” da pessoa. Se seu corpo definha diante dos parentes e aos olhos do xamã que tenta curá-lo. Aos poucos este se transforma e adquire as características do animal agressor. Ganha novo corpo e novos hábitos, capacidades e afetos, aproximando-se cada vez mais dos seus raptos. (Vilaça 1992; 2002)

<sup>76</sup> Ainda hoje, é recorrente escutar, como Marco Antônio Gonçalves lembra, declarações do tipo: “Foi o *maahai* (pecari) quem o fez.” ou “Foi o tucano (*abagii*) quem me fez.” numa alusão clara ao agente progenitor que possibilitou a sua existência, vinculando assim o “corpo humano” à ação do “animal”. “*O nome próprio liga os humanos aos animais. Também patenteia a tentativa de uma ação animal a um ibiisi. Este dado é fundamental, pois os nomes próprios apresentam e expressam o que se passa entre os corpos ibiisi e os animais. O que parece fundamental nessa relação é a possibilidade concedida aos animais e, também aos vegetais, de agirem sobre um ibiisi.*” (Gonçalves, 2001, p.343)

nome que o primeiro nome de nascença de um Pirahã mas, em parte isso não quer dizer que sejam consubstanciais ou tenham uma ligação totêmica.

Sendo assim, *ibíisi*, animais e plantas estão imersos dentro de uma mesma rede de disputas onde aquilo que está em jogo são potencialidades de existência e formas de captura. A sua relação está para além do seu sentido genérico e suas respectivas dicotomias (humano/animal, sujeito/objeto, natureza/cultura), e mais como entidades criadas e fabricadas com a quais a vida é construída. Cada um dotado de características próprias, inerentes aos seus corpos e à sua concepção originária. Cada um sensível à alteridade do outro, às suas intencionalidades e aos perigos que representam.

Semelhante ao que acontece em outros lugares na Amazônia indígena, veja-se os trabalhos clássicos de Kaj Arhem (1996), Philippe Descola (1986), Aparecida Vilaça (1992) Carlos Fausto (1999) ou Tania Stolze Lima (1995, 1996), a etnografia pirahã aparenta sustentar a tese clássica na qual os animais e as plantas podem ocupar potencialmente o lugar de pessoas, ou seja, posições reflexivas que lhes confere capacidades, ao mesmo tempo, psicológicas, sociológicas e intelectuais. A interferência dos diferentes seres está diretamente vinculada com as suas circunstâncias: “cada sujeito do cosmos possui, em proporções próprias à sua espécie e condição, uma potência positiva para ocupar a posição de agente e outra negativa para ocupar a de paciente em uma relação de predação.” (Fausto, 2002, p.34), que no caso pirahã está evidenciada pelos nomes próprio que vão adquirindo.

Já os “seres-espíritos”, sobre e infra-humanos, *abaiisi*, *kaoaiboogi* e *toípi*, por sua vez, não tem a mesma composição, nem a mesma origem que os bichos e outros viventes. Enquanto os animais de caça, os vegetais ou os *ibíisi* configuram, entre si, uma descontinuidade dada pela sua forma corporal externa instaurada pelo processo de origem e pelas capacidades de ambos, estas entidades costuram a persistência do aspecto transespecífico pela qual todos os seres se inserem na rede sociocósmica, atualizada do universo mítico para o presente quotidiano. Constituem-se antropomorficamente. Surgem a todo o instante, a partir de um princípio transformacional que se espalha por diversos corpos e suportes: de um incidente do dia a dia, de uma mordida de cobra, do bagre que é pescado, da cana que é cortada, de um raio que destrói uma árvore. São, aparentemente, em número infinito e possuem,

quase sempre, corpos imperfeitos, resultado do seu aparecimento, dentro de circunstâncias específicas. Marco Antônio Gonçalves (2001) evidencia, que diferente do corpo mortal dos *ibiísi* os “seres-espíritos”, *abaíisi*, *kaoaiboogi* e *toípi*, são potencialmente “eternos e imutáveis”, os seus corpos quase não possuem a substância do sangue e não se reproduzem.

Mais uma vez, o que traduzimos por “espírito” torna-se impreciso pois estamos nos referindo, a rigor, a outros corpos que se apreendem enquanto pessoas e não simplesmente a essências descarnadas para além do domínio da matéria visível. Marco Antônio Gonçalves já advertia acerca da importância dos conceitos de *abaíisi*, *ibiísi*, *kaoaiboogi* e *toípi* para a constituição do pensamento Pirahã:

*“Além de identificarem seres e corpos singulares e distintos, são conceitos utilizados pelos pirahã na elaboração de suas ideias sobre o cosmos. São ao mesmo tempo seres e ideias.”* (GONÇALVES, 2001, p.177).

Enunciados, em certa medida, paradoxais, uma vez que servem para elencar o conjunto das características físicas e empíricas do corpo ao qual está associado, ao mesmo tempo que tratam de homônimas, ou seja, de conceitos independentes que ajudam a estruturar o universo.

O termo sobre-humano ou infra-humano, usual em outras etnografias para descrever situações semelhantes, em detrimento de não-humano apresenta uma solução mais complexa. Enfatiza uma ideia de ser segundo a qual não se trata de uma não-humanidade, de algo aquém ou além da humanidade e sim de uma mais-que-humanidade, uma espécie de ser que depende inteiramente da existência de uma humanidade prévia para existir e se definir. Algo muito aproximado do debate pontuado por João Paulo Lima Barreto (2013), acerca da hiper-humanidade dos Wai-Mahsã, seres detentores da capacidade de adotar configurações temporárias, por meio da alteração dos invólucros corporais:

“Depois de muito pensar e analisar decidi traduzi-lo por “humanos invisíveis”, uma vez que, como veremos ao longo de todo esse trabalho, os Wai-Mahsã são seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, yai ou kumu, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os Wai-Mahsã são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais. Podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, musicais e luminosos. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim.” (LIMA BARRETO 2013, p. 13-14).

Os seres sobre-humanos, *abaísi* existem em grande número, são sábios em comparação com a ignorância dos *ibiisi*, portadores de um conhecimento absoluto, sobre toda a existência, que lhes permite, justamente, fazer os rios, os astros, as montanhas, os animais e os vegetais. São residentes exclusivos dos patamares celestes. Por vezes visitam os outros patamares, para apreciar o resultado de suas criações ou entrar em contato direto com algum de seus habitantes. A sua presença torna-se evidente em alterações abruptas dos ciclos sazonais, nas curas e nas doenças, no sonho ou na performance ritual. Os Pirahã comentam que apenas os xamãs mais experientes reconhecem a presença dos *abaísi*, somente eles compreendem as suas falas e conseguem atender aos seus anseios. Apesar disso, facilmente todos conseguem descrever as suas particularidades físicas. *Paáibíi* e *Táooíi*, estão entre os mais velhos e os mais experientes, são os responsáveis, em grande parte pela manutenção dos rios e das praias. De tez branca e cabelos pretos. Magros, têm uma alimentação à base de frutas, peixe cru e farinha. Outras classes de *abaísi* tem marcas próprias que os particularizam. Os *Aítoi* que parecem esqueletos, gostam de perambular pela mata e usar diferentes adornos, são responsáveis por auxiliar os xamãs a transitar pelos patamares celestes e terrestres, os *Tsiaapaaobi* repletos de pelos no corpo todo e portadores de grandes aptidões físicas, as *Maiigipooha*, esposas dos *Aítoi*, que também perambulam pela mata, comem mamão e “cantam” muito bem. *Igaagai* e *Ikaagi*, os

dois demiurgos habitantes do primeiro patamar celeste podem também ser considerados *abaiisí*. Culpados pelas grandes criações, são extremamente metódicos na governação e inovação dos principais elementos da existência do mundo pirahã, têm olhos fundos, grandes barbas e suas cabeças são capazes de girar em todo o perímetro do pescoço.

A maioria dos *abaiisí* possui um corpo deformado, uma antropomorfia imperfeita resultado do seu surgimento: têm os pés curtos demais, as mãos grandes, mancam ao andar, não tem uma das nádegas ou um dos testículos, faltam-lhes dedos, o nariz ou as orelhas, não conseguem saltar ou usar o arco e a flecha. O seu aparecimento está vinculado à interferência corporal direta de um *ibiisi*. Origina-se da transformação física deste, produzida por um acontecimento externo de grande impacto, de incidentes como: a queda de alguém que coletava castanha, da mordida de um animal, da reação alérgica, da doença perlongada, etc.<sup>77</sup>. Na idade adulta de um *ibiisi*, um determinado acontecimento pode desencadear o aparecimento de um *abaiisí*, numa espécie de duplo corporal, sem sangue, que possui, inscrito no seu corpo, as consequências oriundas desse acontecimento.

Desta forma, ao surgir um *abaiisí*, surge também um nome que, tanto o *ibiisi* como o *abaiisí* correspondente passam a carregar enquanto reflexo da sua transformação corporal, da sua ligação transespecífica. Um segundo nome que um *ibiisi* acumula, que identifica o evento responsável pela origem do *abaiisí* e que posteriormente lhe possibilita um acesso ao cosmos, a outras paisagens, por meio da comunicação entre os dois, do resultado dessa formação mútua de agentes implicados um no outro.

O nome, aqui, funcionaria como um tipo de índice, para pensarmos nos termos da semiótica Charles Sanders Peirce (1999), que pressupõe, grosso modo, uma divisão tricotômica do signo onde abrange os conceitos de ícone, índice e símbolo. No nosso caso, o índice seria a significação produtiva do ícone, algo que

---

<sup>77</sup> Segundo Marco Antônio Gonçalves: “Quando um *ibiisi* sofre um dano, algo que altera a sua forma corporal, surge então o *abaiisí* um ser que guardará para sempre as características corporais naquele corpo. Esta alteração da forma corporal do *ibiisi* gerando o *abaiisí* lembra o processo *yaka* descritos pelos *yawalapiti* como metamorfose (transgressão, desordem e, ao mesmo tempo, criação) capaz de transformar os humanos (Viveiros de Castro, 1987, p.41)” (Gonçalves, 2001, p.186)

reverbera para os sentidos de um outro ser. que aponta para o seu referente para a impressão direta de um evento ou de um objeto, ou seja, um parâmetro cujo signo possua uma relação de *causalidade* sensorial indicando seu significado<sup>78</sup>.

Mais que concomitantes o *abaísi* e o *ibísi* são consubstanciais, correspondem a uma alteridade externa dada nos limites entre a humanidade e a sobrenatureza. São parte oriunda de um mesmo acontecimento, formam um vínculo inegável a partir de dois pontos distintos do cosmos. Um é parte da dimensão existencial do outro. Enquanto o primeiros, o *abaísi*, estabelece potencialmente um modelo de bem-estar, do domínio da expressão oral e da criatividade infinita, o segundo, o *ibísi* remete à perfeição corporal, ao físico preformado e esbelto mas, no entanto, mortal, sujeito à inclemência do mundo e incapazes de grandes criações.

Marco António Gonçalves denominou os *abaísi* de “*heróis civilizadores*” à semelhança daquilo que acontece noutras sociedades da América do Sul tropical, concebidos enquanto “*artífices do universo e como aqueles que ensinam aos humanos a fazer as coisas.*” (Gonçalves, 2001, p.182). Tudo aquilo que os Pirahã fazem, aprenderam através dos ensinamentos dos *abaísi* e em troca emprestam-lhes os seus idiomas corporais, ainda que deformados. A questão central desta relação parece estar assente numa noção bastante particular de corporalidade associada à posição de um nome e de um acontecimento, capaz de entrecruzar transformação, convivialidade e poder criativo. Tudo se passa tal qual o corpo, em conjunto com o nome, formasse o mais importante exercício da razão social, da convivência e da construção da alteridade: de estabelecer as regras que expressam a necessidade de interação, onde a diferença marca o batimento do ritmo da vida em sociedade.

Diferente dos *abaísi*, os *kaoaíbogi* e os *toípi*, seres infra-humanos, possuem uma forma corporal monstruosa, uma antropomorfia exagerada e, por isso mesmo, são imprevisíveis e insaciáveis nas suas atitudes, especialmente quando lidam com os *ibísi*.

---

<sup>78</sup> Este e outros conceitos do autor são amplamente debatidos no trabalho recente de Eduardo Kohn: “How the Forests Think: Toward an Athropology Beyond the Human.” Onde o autor usa a semiótica de Charles Peirce para pensar a “relacionalidade” entre humanos e não humanos no contexto do povo Runa da Amazônia Equatoriana.

Os *Kaooaibogi*, *kaoo* + *aibogi* – boca + correr / depressa (boca que corre), participam intimamente do cotidiano da vida pirahã, estão presentes em várias caçadas, nas pescarias, nas incursões pela mata ou na viagem de canoa, estão em cima das árvores ou debaixo dos rios e igarapés. Habitam o patamar subterrâneo, nas profundezas da terra e também nos acidentes geográficos: morros, pequenas ilhas, cachoeiras, áreas de cerrado, bem como pedras no leito dos rios ou árvores de grande porte. São capazes de se locomover quase instantaneamente, em qualquer direção. Conhecem os lugares da floresta como nenhum outro ser. Possuem todos o mesmo corpo: de estatura baixa, com braços e pernas curtas e uma cabeça grande, com a boca repleta de dentes bem proeminentes. Estão sempre esplendorosamente adornados com colares e braceletes e habitam exclusivamente os patamares subterrâneos. Tanto podem ser benfazejos alegres como maldosos *tricksters*<sup>79</sup>.

Os Pirahã facilmente reconhecem a presença dos *kaooaibogi* através das evidências que estes deixam para trás nas suas visitas. São capazes de os visualizar nos frutos arrancados e espalhados pela floresta, nas cascas de árvores retiradas, nos buracos escavados no chão e, principalmente, através do desaparecimento da carne de um morto enterrado.

Ao contrário dos *abaísi*, os *kaooaibogi* surgem dos fluidos corporais de outros viventes: do suor do *ibísi*, do sangue de pequenos animais, da seiva de plantas cultivadas, do suco dos frutos ou da ingestão de comida estragada. Diferentes dos outros seres sobre-humanos e infra-humanos, eles aparecem após os incidentes e estão ligados aos eventos de longa duração. No entanto, à semelhança destes, são falantes da mesma língua, uma outra fala, “fala celeste”, cantam magnificamente, sabem canções sobre a descida dos rios, sobre o nascimento do sol. Como os *abaísi*, são

---

<sup>79</sup> O *trickster* foi o termo adotado originalmente para nomear uma espécie de “herói trapaceiro” presente no repertório mítico de diversos grupos indígenas norte-americanos. Pode ser descrito como um herói “embusteiro”, “ardiloso”, que desempenha tanto o papel de vilão como de herói civilizador, muitas vezes responsável por proporcionar o domínio do fogo ou o conhecimento das práticas de cura e das cerimônias sagradas. Franz Boas, em 1966, assinalava que a figura do *trickster* é central nas diversas mitologias. É uma figura que aparece constantemente em diversos contextos etnográficos e narrativas míticas fundamental como Levi Strauss bem apresenta para: “o pensamento mítico que procede da tomada de consciência de certas oposições e tende à sua mediação progressiva.” (Levi-Strauss, 1970,p. 246)

responsáveis por atribuir aos *ibiisi* um lugar de pertencimento no cosmos e um destino pós-morte.

Quando Marco Antônio Gonçalves se refere aos *kaooaibogi* evidencia essa convivência próxima e cotidiana com os *ibiisi*, ressalta a sua constante presença nas sessões de xamanismo e o seu impacto noutras atividades diárias. Para o autor o processo de surgimento dos *kaooaibogi* materializa-se dentro do mesmo processo de transformação do *abaiisi*, na altura em que um novo nome é atribuído que, por sua vez, se associa ao destino do corpo após a morte. Por suas palavras:

*“O facto de um ibiisi possuir um nome de abaiisi garante que este ibiisi deixe de ser “apenas corpo” e possa gerar o par kaoaiboge / toipe Desse modo existe um kaoaiboge e um toipe para cada nome de abaiisi que o ibiisi porta.”* (GONÇALVES, 2001, p.205)

De certa forma, até onde pude compreender, os *kaooaibogi* podem ser considerados “donos” da paisagem e de grande parte dos recursos que os Pirahã utilizam, tais como peixes, roçados, árvores de fruto, madeiras etc. Exigem destes últimos restituições, a custo de protegerem o território e evitarem seus ataques. Nada constroem e nada cultivam. Estão sempre na dependência dos humanos para comer e receberem colares, pulseiras e panelas para adornarem seus corpos. Representam algo do tipo da “imagem-espírito canibal onipresente” (CALHEEIRO, 2014) que encontra o seu paralelo com vários dos povos da região da Amazônia presentes em trabalhos clássicos como o de Curt Nimuendaju (1915) sobre os Timbira, o de Roque de Barros Laraia (1961) sobre os Suruí, passando por Carlos Fausto (2001) sobre os Parakanã ou o de Gilton Mendes dos Santos (1992) sobre os Enawene-Nawe. Uma presença com características canibais que se alimenta, em grande parte, do corpo do *ibiisi* morto.

De facto, ao que tudo indica, um *kaooaibogi* surge relacionado ao nome que um *ibiisi* recebe. É ele que, muitas vezes, o transmite diretamente dos *abaiisi* até aos Pirahã, principalmente durante as festas ou quando passeiam na mata. A partir daí, e á semelhança do próprio *abaiisi*, gera-se uma ligação próspera com o *ibiisi*. O *kaooaibogi* passa a cuidar dele, a protege-lo dos perigos dos *toipi* e a garantir um lugar

de morada, através da sua influência no fluxo dos peixes para pescar e dos animais para caçar. No entanto, em troca, exige do corpo do vivo o direito a canibalizar a sua matéria prima, a absorver o seu sangue após a sua morte e assim despoletar a última transformação do *ibisi* até à morada de *Igaagai*.

Quando um pirahã morre seu corpo é depositado e enterrado próximo da morada do *kaooalibogi* que lhe transmitiu o seu nome de *abaísi* e disponibilizou os recursos necessários para a manutenção da sua vida. Ali ele vai ser consumido lentamente, na medida da putrefação do cadáver, até apenas restarem os ossos e finalmente desencadear o processo de transformação último desse corpo, que passa a habitar os patamares celestes e a auxiliar os *abaísi* nas suas atividades. Uma espécie de enocanibalismo funerário que funciona no plano cósmico, à semelhança do que acontece noutras partes da Amazônia central onde os deuses matam as almas humanas consumindo a carne e os ossos que a revestem transformando o corpo e dando-lhe um lugar eterno (VIVEIROS DE CASTRO, 1984; MCCALLUM, 1996). Assim, poderíamos afirmar, para o caso Pirahã que:

*“a escatologia aparece não como um reflexo da sociedade, como foi muitas vezes suposto, mas como uma reflexão sobre as suas condições de existência, onde a noção de comer alguém desencadeia um processo de transformação que conduz à identificação da ordem cósmica.”* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.80).

Condições que acionam simultaneamente valores de reciprocidade e hostilidade: de um lado, cuidado pela manutenção do lugar, de provisão dos meios necessários, e, de outro, o ímpeto constante pela devoração. Morte e vida parecem ser pensados enquanto um processo, enquanto um ciclo que resulta da combinação das capacidades possíveis de agentes humanos e não-humanos e do conjunto de acontecimentos que os une.

Por outro lado, os *toípi* são predadores e inimigos dos *kaooalibogi* e dos *abaísi*. Equivalem às transformações póstumas dos guerreiros ancestrais dos Parintintin,

*Toípihikoohoísai*<sup>80</sup>. Estão constantemente em guerra, contra si e contra outros, possuem grandes habilidades com o arco e a flecha, para além de serem extremamente furtivos e exímios caçadores. Usam pintura corporal preta e cocares de penas. Alimentam-se exclusivamente daquilo que caçam, dos corpos dos mortos caídos em batalha. Não moram em lugar nenhum, apesar de estarem vinculados aos patamares subterrâneos, encontram-se sempre em movimento, de região em região, à procura de novas vítimas para guerrear. Se, os *kaooaíibogi* estariam associados a um tipo de endocanibalismo ou “canibalismo funerário” – incentivado pela ingestão de categorias de pessoas próximas da consubstancialidade (Vilaça,1998), os *toípi* estão ligados à prática do exocanibalismo guerreiro – onde aquilo que se ingere é, precisamente, um membro do grupo inimigo, uma alteridade radical, morto em batalha<sup>81</sup>.

No olhar de Marco Antônio Gonçalves, cada nome que um corpo *ibíisi* recebeu em vida se divide, na morte, em dois componentes antagônicos, *kaooaíibogi* e *toípi*, que representam, grosso modo, a parte-presa e a parte-predador da pessoa: uma metade relacionada à capacidade gregária e à manutenção do ciclo da vida, e outra metade em oposição ligada à prática guerreira e à predação. Segundo o autor os *toípi* viveriam querendo predação os *kaooaíibogi*, cobiçam os seus territórios e arrastam os *ibíisi* vivos até às profundas moradas subterrâneas (GONÇALVES, 2001, p.204-205). Nesse aspecto, *kaooaíibogi* e *toípi* são instrumentos conceituais que permite aos Pirahã explicar a sua temporalidade e a sua escatologia.

Os Pirahã costumam dizer que a guerra dos *toípi* cria os trovões no céu chuvoso, o rastro das suas flechas que lançam ao longe faz soprar o vento agreste e a pisada da sua corrida feroz faz o rio tremer. Considerados mensageiros de mau agouro, os *toípi* não procuram constituir domínios, apropriar-se ou dispor de pessoas, apenas

---

<sup>80</sup> Marco Antônio Gonçalves sugere: “*Os parintintin são descritos como guerreiros, canibais e arrancadores de cabeça. Usam pintura corporal preta. Vê-se, assim que os toípe transformações e os toípe ibíisi parintintin são pensados da mesma forma e, sempre prontos para a guerra, pintam-se de preto, matam e comem seus inimigos.*” (Gonçalves, 2001, p. 220)

<sup>81</sup> Um rápido exame da literatura etnográfica acerca do canibalismo amazônico nos permite constatar que tanto exocanibalismo quanto o endocanibalismo atuam produzindo relações específicas entre o que come e o que é comido, entre predador e presa, entre humano e não-humano o que se constitui como um ato de predação. No entanto, como bem frisou Marco Antônio Gonçalves (2001), o caso Pirahã obriga a repensar alguns dos limites estabelecidos da oposição conceitual entre “predação” e “produção”.

estão interessados na vingança sobre os outros seres. Em conjunto com os *kaooaibogi* são oriundos do mesmo processo de transformacional a partir dos corpos dos *ibiísí*. Ambos marcam formas complexas de mutação e constituem uma comunidade própria. No entanto, diferente das substâncias e dos fluidos corporais que originam os *kaooaibogi*, apenas o sangue derramado aparenta ser aquilo que possibilitou a sua existência. Fala-se que durante as antigas guerras com os Parintintin, os guerreiros tombados batalha, não enterrados, e por terem seus golpes mortais expostos, davam, pela contínua perda de sangue, forma aquilo que são os *toípi*. Um tipo de guerreiros imortais, incansáveis por matar os inimigos. Ainda hoje os Pirahã evitam se referirem a estes seres, com receio que algo de inesperado aconteça.

Desta forma, podemos observar, que a questão do corpo, do nome ou do lugar, na estruturas dos acontecimentos, no caso pirahã parece seguir a continuidade dinâmica das proposições reflexivas, baseadas no princípio no qual as noções de “transformação”, “metamorfose” e “duplicidade” atravessam a série de total de das relações: entre o detalhe e o sistema, entre os sentidos e a fisicalidade. As diferentes ideias de *ibiísí*, *abaísi*, *kaooaibogi* e *toípi* permitem reconhecer o estatuto peculiar das dinâmicas que presentificam o universo pirahã. Mais do que entidades, agentes ou aspectos do cosmos, são princípios de ação, que desafiam a própria lógica do nosso entendimento metafísico, constantemente atravessados pela variedade de formações possíveis, na tensão das subjetividades, entre o mesmo e o outro.

O *ibiísí* é o corpo do tempo dos Pirahã, dos *hialítsihí*, no patamar terrestre, a ele é dado um primeiro nome que remete ao acontecimento da sua concepção – ao susto que permitiu com que ele fosse gestado. Durante a vida adulta, outros acontecimentos fazem surgir os *abaísi*, seres sobre-humanos, celestes, que lhes atribuem novos nomes e possibilitam um lugar de pertencimento no cosmos, Nesse momento surge também um *kaooaibogi*, ligado ao tempo do corpo depois da morte e responsável por transmitir os nomes dos *abaísi* além de cuidar da integridade do vivo no seu local de morada. Protege-o dos malefícios dos *toípi*, da escassez de comida ao organizar o fluxo das caças e das pescas e garante o seu bem-estar. Finalmente, exige deste, em troca da manutenção da sua vida, o direito de comer o corpo do *ibiísí* morto. Devora as carnes e os ossos e o faz ascender até aos patamares celestes.

Assim, a distintividade entre estas classes de seres dá-se a partir da experimentação do limite do *socius*, das dinâmicas decorrentes do convívio do dia a dia, do manejo permanente das fronteiras da alteridade, do controle da diferença, sempre dentro de um regime de interdependência plena que se estende para lá da afinidade. Se, por um lado, os *ibísi* são doadores da sua insígnia corporal perfeita e acabada e os *abáisi* do comportamento correto, dos nomes e do modelo de criação, por outro lado os *kaooaíbogi* e os *toípi* atualizam o campo da predação e da esfera da escatologia. Se os ideais estéticos e sociopolíticos caracterizam o primeiro par, a animosidade e o perigo caracterizam o segundo. Pertencer ao universo Pirahã implica conhecer tais processos. Significa estar associado a um determinado conjunto de seres que por sua vez definem formas específicas de negociação de um ideal comum de existência, voltada para a composição corporal e para o apreço pela multiplicidade.

## CARTOGRAFIA

Quando os meus anfitriões me explicavam, no início daquele dia do regresso à praia da ponte, sobre as mudanças de nome ocorrida meses antes numa festa noturna e, conseqüentemente, sobre a necessidade de ocuparem aquele lugar devido a essa atribuição, a atenção despertara, justamente, para o envolvimento mútuo dessa miríade de seres que habita no cosmos e para os processos correlativos à sua formação e ao seu estabelecimento em lugares específicos da paisagem.

Tivera a impressão que, para o caso pirahã, a sobreposição de coletivos, relações e pontos de vista, exprimiria uma complexidade que, possivelmente, o centro privilegiado das reflexões no corpo exigiria, por si só, uma expansão para um outro



**FIGURA 20** - Thoáisi pai de Ioá

conjunto de problemáticas baseados num paralelismo simultâneo com outros temas. As concepções em volta da classificação das entidades presentes no cosmos (tanto de *ibiisi* como de *iisii*, *abalisi*, *kaooaibogi* e *toípi*) conectar-se-ia, cada vez mais, a uma dinâmica de posições e não de fixações. As categorias individuais davam lugar a categorias circunstanciais onde a textura das relações teria mais peso que os termos relacionados. Uma espécie de entrelaçamento entre os diferentes corpos a partir de um diálogo simultâneo entre si e com a territorialidade através da nomação.

Ao falar acerca dos nomes, atribuídos pelos outros seres com quem compartilham o cosmos ou sobre os territórios e os circuitos de morada, os meus interlocutores não procuravam constituir um conjunto de interpretações, queriam antes estabelecer uma tentativa de explicitar a forma pelas quais as pessoas chegam ao reconhecimento de si e ao conhecimento dos outros, já que os corpos, os nomes, e os lugares formariam o registro significativo dos seus encontros.

Um mês antes da minha saída de Pequiá, num dos incontáveis assédios de interrogatório que promovia junto a meus anfitriões, decidira estimular a produção local por desenhos, a fim de tornar evidentes a interação das diferentes entidades nos patamares celestes e terrestres. No início procurava fazer com que todos, não importa a idade ou o género, desenhassem algo dos seus conhecimentos particulares. Comecei por chamar o filho mais velho de Capixaba, que recentemente mudara de nome, para orientá-lo sobre a minha exigência. Logo se aproximaria também o seu cunhado e outros interessados que estavam próximos. Distribuí folhas de papel e uma panóplia de pastéis de cera a todos ali presentes. O céu enevoadado acusava uma tempestade próxima e por isso ficamos debaixo do alpendre da construção da SESAI.

Era claro que nenhum dos Pirahã sabia escrever extensivamente (com exceção de algumas vogais e consoantes ensinadas por um dos missionários ou professores temporários da Secretaria Municipal de Educação), nem tampouco estariam habituados a desenhar e a produzir imagens explicativas de valor estético associado, semelhante ao acontece noutras regiões da Amazônia.

Nada fizeram de início. Os riscadores não chegavam sequer a tocar na folha. A chuva começou a cair com forte intensidade. Depois de algum tempo, embalado pelo som estridente das gotas na cobertura de zinco, Aíibi deixou escorregar o pastel para

esboçar a figura de um homem e alguns animais. Foi seguido por mais duas pessoas que imitaram o seu desenho. A inclinação das mãos e a maneira como seguravam os riscadores sugeriam pouca familiaridade com aquele procedimento. Transcorridos poucos minutos abortaram o exercício e, apesar das minhas tentativas, não extraí nada do esperado, patente que era a desmotivação dos meus interlocutores para prestar os esclarecimentos necessários. Durante vários dias procurei, em vão, repetir o processo com diferentes grupos. Via de regra, eu recebi o retorno de algumas mulheres - uns padrões desenhados da transposição para o papel dos colares e das pulseiras; das crianças – uma série de linhas onduladas e a reprodução caligráfica de algumas letras que começavam a escrever com alguma precisão; e finalmente dos homens – insistindo no desenho de árvores, animais e pessoas. De todos não fui capaz de obter grandes respostas. A empreitada tornara-se uma desilusão.

A exceção viria por conta de dois Pirahã mais velhos, mais versados nas exegeses xamânicas, que prontamente se empenharam na experiência que lhes propunha. Talvez, antes destes, os outros Pirahã não se sentissem autorizados a colocar no papel semelhante saber relacionado às especificidades do xamanismo e ao protagonismo das entidades cósmicas no tecido da realidade.

Primeiro Thoáísi, pai de Ioá (que também adquirira outro nome – Hibaioahui’ui), se dispôs a fazer um conjunto de desenhos que poderiam me aproximar dos modos de conhecimento envolvidos no trânsito dos corpos e dos nomes, algo que explicitasse por intermédio de um esquema visual a imbricação com os seres que povoam o cosmos. Ele próprio aceitou com extrema naturalidade a proposta, como se estivesse, de certa maneira, convencido do domínio das suas competências. Sentamo-nos lado a lado, no jirau na frente da sua casa. Ofereci-me, então, para fazer o café e explicar em maior detalhe (apesar da minha habilidade rudimentar com a língua pirahã) as intenções do exercício. Ao contrário das outras ocasiões deixei os materiais e os blocos de folhas com Thoáísi e parti para outros afazeres, até ter a oportunidade de regressar e averiguar os resultados. Esta opção soava mais equilibrada, pois dava espaço a meu interlocutor se dedicar sem parcimônia à execução daquela tarefa difícil. Depois de mais ou menos cinco horas, já ao cair da noite, vejo Thoáísi voltando na mesma direção que eu, com o bloco e os lápis de cera debaixo do braço. O receio estava na sua desistência, na falta de desenhos e na minha ignorância para entender



**FIGURA 21** - Desenho feito por Aíbi

aquilo que seria mostrado. Mal havia devolvido as coisas, sugeriu que entrássemos, ironicamente, dentro do edifício da escola para as devidas explicações.

Uma a uma passei as folhas de papel vegetal do bloco. De maneira surpreendente, o material que tinha em mãos apresentava uma complexidade inesperada que apontaria para uma pictografia sugestiva de um conjunto de ideias temáticas acerca das categorias cosmológicas. Tratava-se da produção de cinco exemplares que transpunham para o papel o processo de transmissão dos conhecimentos, dos nomes e dos circuitos de vida e morte dos *ibiisi* pirahã. A aparência do esboço e a sua composição era requintada, bem mais sistemática, e que ultrapassava de longe as sugestões que recolhera anteriormente. Qualquer que fosse o ponto de partida, cada desenho desenvolvia-se para lá dele mesmo, numa espécie de comunicação secreta entre as folhas. Os quadros não eram, de forma alguma, autônomos. Não configuravam realidades inteiras, separadas, mas antes organizavam um conjunto de ressonâncias, de ecos, em dípticos e trípticos, reunidos numa mesma moldura narrativa. O espaço delimitado pelas margens da folha remetia para uma unidade distributiva que está para além dela. Faz parte de um sistema original de pictografia cujo domínio não é nem o da paisagem, nem o do informal, nem mesmo o da relação figura / fundo. O que contava parecia ser o entrelaçamento dos temas e as vibrações que produzem uns nos outros, inseridos no interior de um mesmo dispositivo, na tentativa de tornar evidente uma determinada visão da realidade.

Muitas vezes as figuras humanas apareciam de pé, amontoadas e em fila, outras vezes apareciam sozinhas localizada no seu patamar de referência. De uma vez para outra surgia um corpo na posição horizontal, ou de cabeça para baixo, como se, de repente, invertesse a ordem da composição, confundindo a orientação da folha. Este estilo funciona enquanto um marcador de quem ocupa uma perspectiva diferente em virtude da sua estrita ligação com os outros elementos, na co-implicação de dois setores sobre uma mesma proximidade de planos. Concentrações de figuras e de corpos, num lado, e figuras isoladas de outro contrastam. Surgem reduplicadas, ativas ou passivas, que sempre encontram o seu nível básico de comunicação. Nenhum corpo está totalmente sozinho. Existe toda uma série de linhas de força, de vetores de transmissão, que acompanham o contorno das figuras desenhadas como se se tratasse de arcos magnéticos de combinação subtil entre os diferentes elementos da

composição. O que aparece esboçado está para lá do domínio da representação, está mais perto do domínio da sensação, na medida em que as coisas são vividas, experienciadas, e não objetificadas sob uma mentalidade solitária. O esquema da posição dos corpos no enquadramento da folha, é ele próprio dado pelo lugar do seu movimento, pela pista que está no limite comum das figuras desenhadas, do seu contorno.

Como se isso não bastasse, outra coisa que impressionava naquele material era a expressão do riscador de cera pela mão de Thoafisi. Seu modo de desenho consistia numa série de traços seguros, sem correções, segundo ângulos e velocidades variadas, sem quaisquer desvios ao acaso. Denotam uma atitude relativamente simples, atenta às simetrias e à harmonia do conjunto, preocupada em explicitar a totalidade da obra. Tudo é regular, curvilíneo e livre. Neste estado não há quebras de estilo, não existem ações deliberadas para criar ilusões de proximidade ou de afastamento. No entanto, a linha desenhada parece tornar-se mais que uma linha, ao mesmo tempo que o plano se torna mais que uma superfície. Deixam de delimitar simplesmente os contornos para se desenvolver desde um ponto da figura até ao limite da folha. São elas mesmas um laço tátil, uma fita expressiva que envolve as formas. Assim, os traços riscados abandonam a tendência geométrica para se tornar em sagacidades orgânicas, no contato entre a estrutura relacional e a figura, entre a realidade de facto e a realidade desenhada.

Em todo o caso, os desenhos que folheava no bloco traduziam uma preocupação pelo equilíbrio, pela consistência formal, em circunscrever algo acerca das dinâmicas sociocósmicas presentes no universo pirahã. Havia, claramente, uma intenção pragmática e comunicativa por parte de meu interlocutor na produção de seu repertório.

No interior da escola, pegamos em duas cadeiras e colocamo-nos um de frente para o outro. Thoafisi começou por seleccionar o desenho, aparentemente mais complexo para o exame (fig.22). Quisera, talvez, numa assentada quitar grande parte das minhas dúvidas. Procedeu, por isso, com extremo cuidado na escolha das palavras e, pausadamente, procurou explicar-me a transposição do seu esquema referente aos atores envolvidos na transmissão do vasto reportório de nomes e cantos na ocasião das



**FIGURA 22** - Primeira cartografia de Thoafisi

festas noturnas, do *issaaopatchii*. Sugeriria que tanto nas diferentes performances rituais, como nos sonhos, os xamãs pirahã tem acesso, por meio de um encadeamento específico, difícil e complexo, ao conjunto de conhecimentos que transita pelos outros patamares e que estes mesmos conhecimentos traziam consigo exigências específicas. Por sua vez, esta prática, explícita no papel, orientar-se-ia, na sua maioria, pela vontade dos diferentes agentes *abaísi* e *kaooaíbogi*.

Thoáisi transplantava para mim uma estrutura que pretendia dar conta do modo de surgimento do nome e do trajeto que o corpo associado terá de percorrer no estabelecimento dos respectivos lugares de morada.

No centro do desenho a que se referia, riscado a verde escuro, meu interlocutor sinalizou o patamar de referência onde ocorria o *issaaopatchii*. De lá, tanto em cima como em baixo, desenhados a verde claro, sucedem-se outros tantos patamares, celestes e subterrâneos, ocupados pelas diversas entidades extra-humanas tais como os *abaísi*, *kaooaíbogi* e *toípi*. Durante a festa, vemos os Pirahã a cantar, seguidos de perto pelo *abaísi Aitoi*, logo acima, e em baixo pelos *kaooaíbogi* que comunicam entre si. Subindo pela árvore, mais à direita da composição, nota-se o xamã, afastado do centro da roda da festa, percorrer o caminho íngreme de acesso ao patamar celeste. De lá sai uma espécie de escada que chega até à morada do céu, onde os antigos ancestrais mortos, depois de devorados pelos *kaooaíbogi* e tendo passado pela última etapa de transformação do *ibiísi*, vão ao encontro de *Igagai*. Em baixo e ao lado do patamar de referência, onde ocorre a festa, estão também as moradas subterrâneas dos *kaooaíbogi* e dos *toípi* que são na verdade lugares de disputa pelos direitos de nomeação dos *ibiísi* vivos e pela conquista da sua devoração.

Thoáisi propunha que por detrás do seu desenho estaria todo um repertório acerca dos nomes, dos lugares de caça, dos cantos, etc, atualizado a partir de uma rede virtual, na qual ficariam suspensos os diferentes interlocutores potenciais do xamã. Estes seriam os responsáveis pela transmissão dos seus ditos saberes que formam o centro da vida cerimonial, além de todo um regime de manutenções necessários aos meios da subsistência da vida diária. Tal rede de ligação virtual, aos olhos de Thoáisi, nada tinha de imaginária, de fictícia; tratar-se-ia apenas de uma questão de invisibilidade, não tangível àqueles que desconhecem a sua existência prática. Na

medida em que apontava as particularidades de cada momento daquele desenho, minha atenção era atraída pelas qualidades intrínsecas do atravessamento íntimo de todas as entidades representadas. Era de facto impressionante a forma como se dava o apagamento das fronteiras do cosmos, através de uma afinidade concomitante na produção de uma vida conjunta entre os habitantes dos vários patamares, que se contrapõe a um movimento de fixação identitária. A atividade coletiva da troca cerimonial, *issaaopatchií*, parecia ser a charneira, o umbigo, responsável por estabelecer as condições necessárias para que o fluxo de itens e de corpos pelas quais todos os participantes se avaliam simultaneamente, possa definir um regime de coexistência.

Logo passamos a folha e meu interlocutor se deteve por breves instantes. À nossa frente estava um outro esquema menos povoado e aparentemente mais elementar que o analisado anteriormente. Rapidamente, Thoáisi reconhece o seu objetivo e aponta para a linha debaixo relativa às figuras guerreiras mirando os seus arcos enquanto aguardam o andar do inimigo.

O segundo desenho escolhido para o meu entendimento (fig.23) fazia referência a uma imagem relativa à dimensão subterrânea tornada visível pela prática de guerra predatória entre as entidades *kaooaíbogi* e os *toípi*. Neste caso, os *kaooaíbogi* com auxílio dos *abaísi* atacam os *toípi* com o intuito de proteger os Pirahã de possíveis ameaças. Aqui, a coletividade dos *ibiísi* vivos surge como um resultado inevitável de uma socialidade subterrânea pautada por agressões mútuas, que levam a existência ao seu limite. A relação entre os *kaooaíbogi* e os *toípi*, através do resultado das suas ações de guerra, garante a possibilidade de existência dos Pirahã no patamar terrestre. Contribuí na domesticação das forças patogênicas e consolida um processo de restituição das forças vitais e dos nomes. Thoáisi queria, precisamente, ressaltar esse aspecto. As figuras desenhadas na linha inferior, no estrato clandestino da profundidade terrestre, da esquerda para a direita, indicavam a posição de surgimento dos *kaooaíbogi*, velozes e valentes nas suas repostas, preparados para todas as investidas, e da direita para a esquerda, significativamente maiores e mais bem adornados, indicavam o lugar de invasão dos *toípi*. Este vetor fazia subentender todo um percurso que conduz ao deflagrar do conflito, mencionado como uma batalha dura e sangrenta que reverbera nos diferentes níveis do cosmos. Marco Antônio Gonçalves



**FIGURA 23-** Segunda cartografia de Thoáisi

(2001) leva em conta o papel determinante da “hostilidade recíproca” levada a cabo pelos *toípi* na própria morfologia social dos Pirahã<sup>82</sup>. Em oposição aos acontecimentos caóticos do patamar inferior, a linha horizontal de cima, na composição do desenho, marca o patamar habitado pelos humanos, representados por duas figuras despreocupadas no seu quotidiano, aparentemente desinformadas acerca das hostilidades.

Este esquema seria uma transposição gráfica exata da relação de domesticação dos lugares tal como fazem os *kaooaíbogi* ao expulsar os espíritos malfazejos. Segundo dizem os Pirahã, a mata é um território intensamente povoado, composto por múltiplos acessos aos patamares imediatamente abaixo que só os espíritos conhecem e por onde podem subir para monitorar a reposição dos animais, das plantas e impedir ataques violentos aos seus habitantes.

Sabe-se que todos os locais, com as suas socialidades específicas, são passíveis de invasões e depredações por parte das forças externas atraídas pelo cheiro do sangue dos vivos. Caberia, portanto, aos *kaooaíbogi* controlar essas forças. As narrativas e as descrições sobre a sua vitória e o subsequente exílio dos *toípi* evidenciam, justamente, a possibilidade dos Pirahã vir a morar nessas localidades pacificadas, não perigosas, domesticadas e boas para a caça e para pesca. Tal como me descrevia Thoáisi, a abertura de um lugar, sinaliza a permanência dos Pirahã nas praias ou nos barrancos, permite que vivam em paz com comida suficiente para alimentar suas famílias. Evidenciava, deste modo, uma dependência da ação direta dos *kaooaíbogi*, do sucesso das suas empreitadas e da capacidade dos homens e das mulheres para interagir,

---

<sup>82</sup> “No mundo dos *kaoaiboge* e dos *toipe* existe uma série de regras sociais bem definidas. Os *pirahã* fazem questão de enfatizar que nesse mundo há noções muito claras e inequívocas de territorialidade (...) Ações como agressão, reação, predação e contrapredação são noções importantes no universo social *pirahã*, concepções abrangidas pelos conceitos de *toipe* e *kaoaiboge*. Essas noções evocam menos os significados de destruição e violência do que uma iniciativa da ação, aquilo que constitui agentes. Sendo assim, ação está associada a uma percepção de interferência e a momentos de descontinuidade que, ao mesmo tempo, permite o estabelecimento de conexão entre as coisas, possibilitando a comunicação. Comunicação que produz efeitos nos corpos, nos seres, no Cosmos: produz os seres *abaisi*, reproduz os seres *ibiisi*, transforma os seres *kaoaiboge* e *toipe*.”

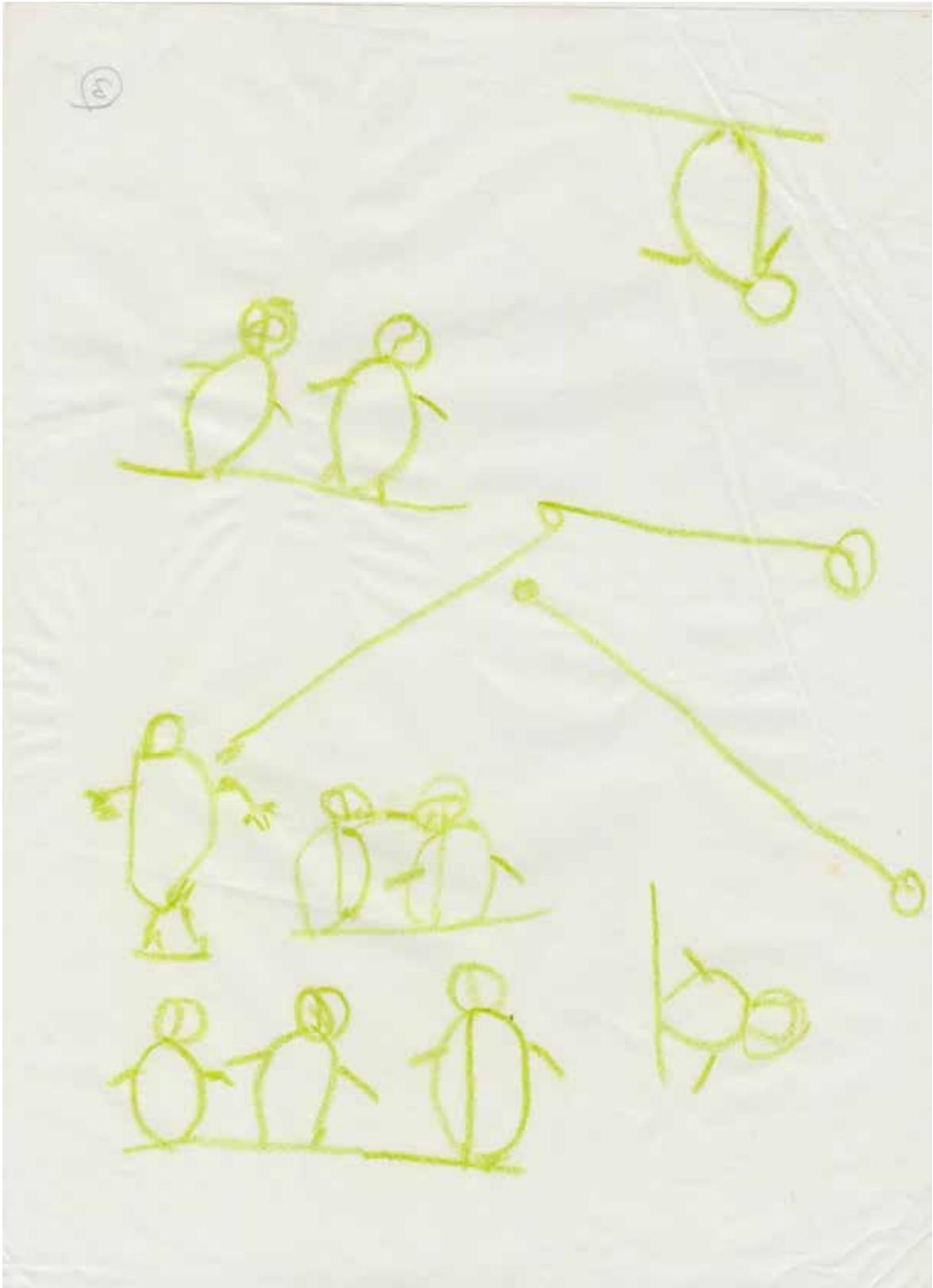
O significado de *toipe* como algo que encarna o sentido da guerra e da ação agressiva torna-se mais explícito quando se desloca do campo das ideias para o plano do patamar *pirahã*, materializando-se nos *ibiisi*, nos corpos das outras sociedades.” (Gonçalves, 2001, p.219)

conscientemente, com esta dinâmica territorial na qual os protocolos estão estabelecidos e conformados por outrem.

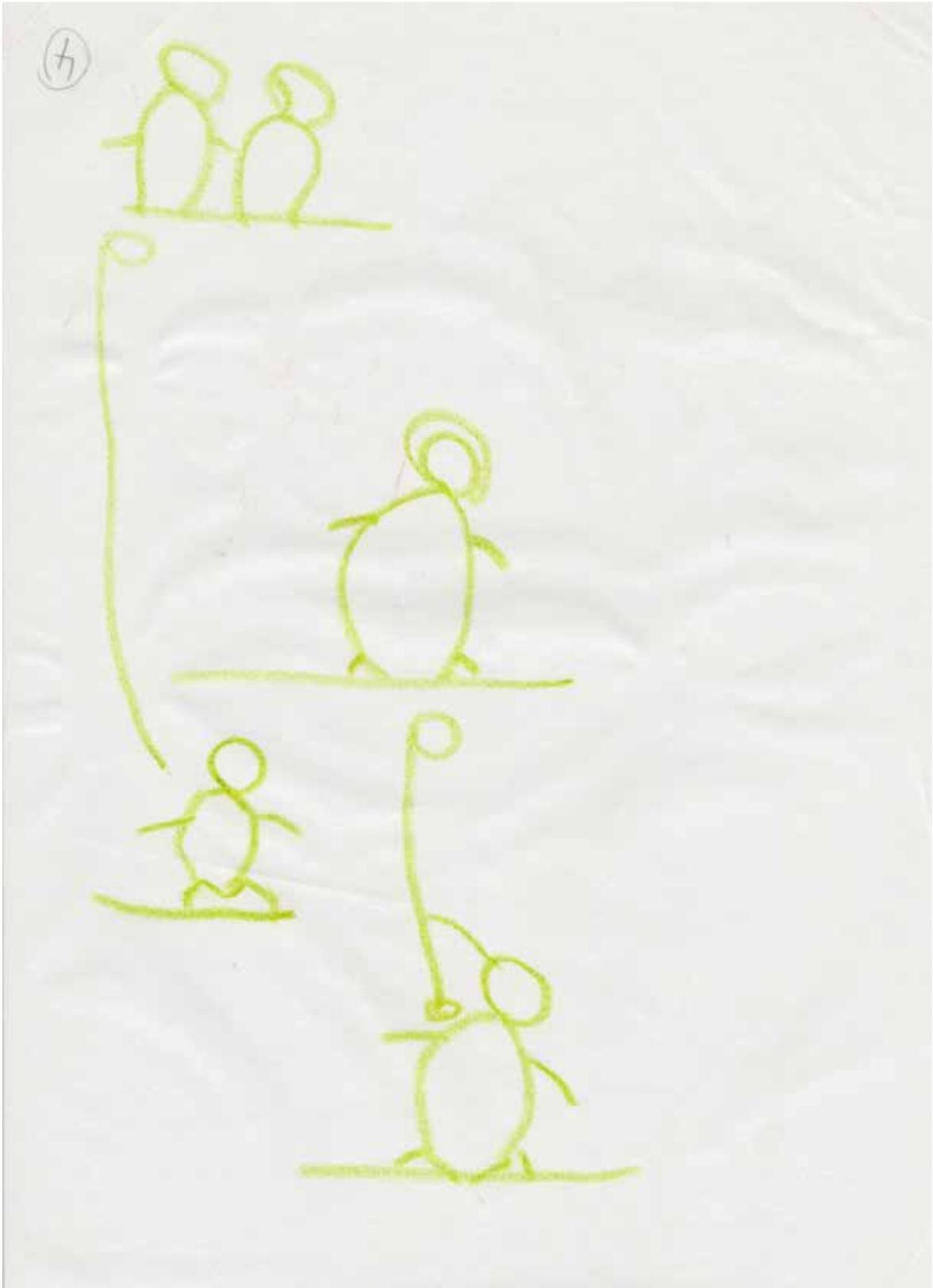
Enquanto contava acerca da importância dos habitantes do patamar subterrâneo, Thoáísi, desenhou na mesma folha, um pouco mais abaixo, a figura de um xamã, que de perto acompanha os eventos que se desenrolam. Aquilo serviria, mais uma vez, para eu ter em mente que suas descrições eram sobretudo vividas presencialmente, testadas durante o transe da circulação xamânica.

Depois de um pedaço de tempo, apercebendo-se dos pormenores que, com certeza, escapariam à minha compreensão, o meu interlocutor avançou, por fim, para uma explicação concisa dos restantes desenhos. Ao contrário dos outros dois casos, aqui a apresentação foi encadeada num tríptico que se organizaria dentro de uma mesma temática, a saber: o transporte dos diferentes tipos de conhecimentos entre os habitantes dos diversos estratos celestes e terrestres. Cada desenho (fig.24; fig.25; fig.26) apresentava, por assim dizer, uma parte, uma peça do quebra-cabeças da imagem final. As folhas tinham esquematizado uma série feita de figuras desenhadas, distribuídas individualmente e dispersas em diferentes alturas e afastamentos. Essas figuras, aparentemente isoladas, ligavam-se pela força desses raios de transmissão que emana dos seus peitos e das suas bocas. Personagens que iam desde dos *ibiísi* aos *abaísi* passando pelos *iísi* e *kaooáibogi*, alinhados num só eixo vertical, determinado pela trajetória dos fios de comunicação. Alguns se erguiam, alongavam-se outros se encolhiam, adelgaçavam-se na medida das suas mensagens. Experimentariam uma espécie de devir nos seus corpos, uma série de deformações gritantes, que acompanharia as cadeias de transmissão. Thoáísi reforçava, a bom rigor, o papel do repertório aberto da oralidade, do *aágiipao*, na interação entre os diferentes estratos da realidade pirahã. Os fios que apareciam naquele conjunto de desenhos não eram mais que uma esquematização da performance verbal entre as diferentes entidades presente no campo de relações integrado na qual os *ibiísi*, os *abaísi*, os *iísi* e os *kaooáibogi*, são capazes de comunicar uns com os outros - por onde circulam nomes e cantos, ensinamentos e avisos.

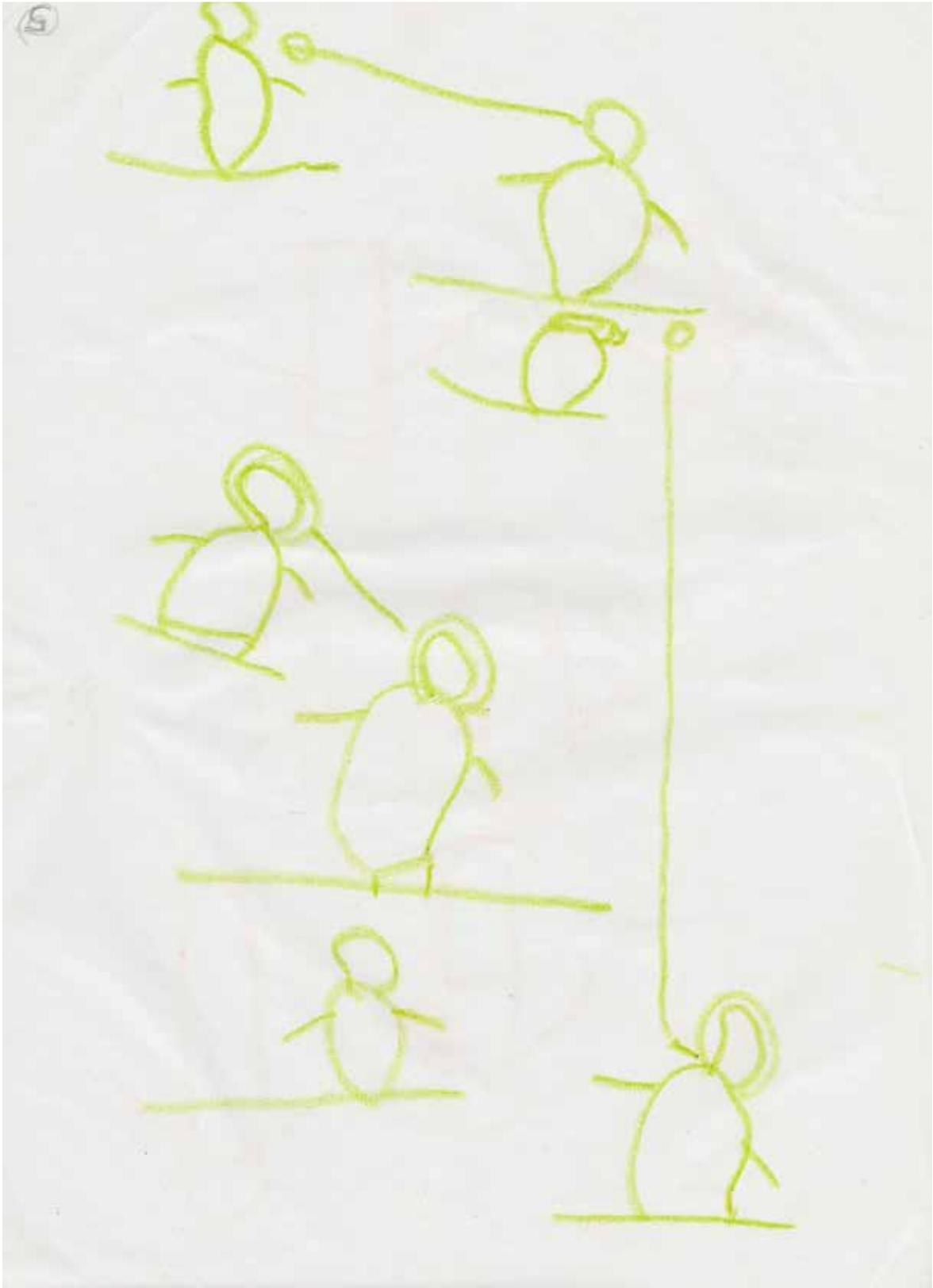
Para o meu interlocutor, o domínio da expressão oral parecia estar diretamente relacionado às concepções pirahã acerca do corpo e do conhecimento. Todos os



**FIGURA 24** - Treceira cartografia de Thoáísi



**FIGURA 25** - Quarta cartografia de Thoáísi



**FIGURA 26** - Quinta cartografía de Thoáisi

corpos, todas as entidades possuem um *aágiipao*, aquilo que lhes permite, precisamente, entrar em interlocução e conhecer o mundo. Neste sentido, o pensamento não estaria apenas na cabeça, está, em grande parte, no centro do peito, nas cordas vocais, dentro do domínio da capacidade verbal. Faz parte daquilo que podemos considerar como o aspecto, absolutamente central, da “intencionalidade”, que torna possível a fala, a transmissão dos nomes, o transito xamânico, o cantar e a sua aprendizagem, que perfaz a relacionalidade e transforma o corpo num lugar de destino.

Os Pirahã contam que seu *ibiisi* possui um *aágiipao* inacabado, em formação permanente. Ele aprende e se aprimora por intermédio da escuta e da mimetização de outros seres, pela fala dos animais e dos cantos dos *abaísi* e dos *kaooaíbogi*. Muitas vezes descrevem episódios onde a fala distante “*iaitsibiigopatsi*” ou o assobio “*isaipopatsi*” veio através do grito da anta quando quis informar para seus parentes que estavam distantes da chegada dos caçadores, ou do pio do tucano enquanto acalmava as crias esfomeadas. Ao narrar os sonhos, fazem referência aos cantos “*isai*” que lhes foram doados por um *abaísi* que celebra a nova descida do rio e a chegada dos peixes.

Por outro lado, os animais, os *abaísi*, os *kaooaíbogi* e os *toípi* possuem um *aágiipao* próprio, completo, relacionado a uma fala específica, a um determinado repertório de cantos, nomes e fórmulas verbais. São os responsáveis por colocar em movimento o processo de transmissão de conhecimentos, conduzindo os seus ensinamentos de volta até aos *ibiisi*. Tais inovações partem dessa rede virtual de comunicação, de canais abertos entre os corpos, mapeado pelo trânsito das informações. Para que a pessoa esteja apta a aceder à rede, a aprender e a articular os novos conhecimentos, ela deve antes se submeter a passar por sucessivos treinamentos que visam alterar as suas disposições corporais, a abrir sua mente e o seu peito. Desta forma, os Pirahã mais entendidos, modificam sua aparência, pintam e perfumam os seus corpos, usam determinados adornos com a finalidade de se tornarem agradáveis e atrativos para os espíritos com os quais entram em comunicação.

Thoaísi comentou da ocasião de uma festa em que usava um adereço de palha comprido, pendurado no cabelo, para sinalizar a sua presença aos *abaísi* e aos

*kaooaíbogi*. Descreveu a preparação da roda e a presença dos outros participantes, preocupados em entoar pelos seus nomes próprios e a rirem-se uns dos outros a fim de provocar a atenção dos espíritos mais próximos. Destacava, particularmente, a técnica utilizada para lançar as falas, os cantos, para chegarem longe. Os presentes utilizavam-se de um método de comunicação a partir de uma modalidade da linguagem específica. Não era a língua comum, do dia a dia, era uma fala mais rápida, mais aguda e incompreensível. Segundo Thoáísi este procedimento era fundamental para despertar os canais de comunicação com os seres dos estratos celestes e subterrâneos do cosmos. Assim, depois de abertas as vias, Thoáísi estava apto para receber nomes, que logo transmitia ao resto dos participantes, para além de novas fórmulas poéticas a serem utilizadas nas composições cantadas.

O conjunto dos três desenhos que Thoáísi me mostrava traduziam este sistema de aquisição de saberes ao que deu o nome de *íbiibikooi*. A forma mais simples com que conseguira traduzir este conceito intrincado foi através da analogia: “*Parece rádio!*”. De facto, *íbiibikooi* evolveria uma forma de entrelaçamento para a compreensão da dinâmica cosmológica da intersubjetividade. Seria a membrana actual, por onde passa o fundo virtual<sup>83</sup> que corporifica simultaneamente os seres dentro de uma relação, no fluxo contínuo das suas falas, dos seus gestos de pulsar e insuflar presente no tom das palavras. À semelhança das ondas de um rádio, justamente, permite a existência de uma forma de comunicação, de interação à distância, compartilhada por todos, enquanto estes ocupam polos diferenciados, afastados pelas suas posições pressupostas no tecido cósmico. Não se trataria, aqui, de

---

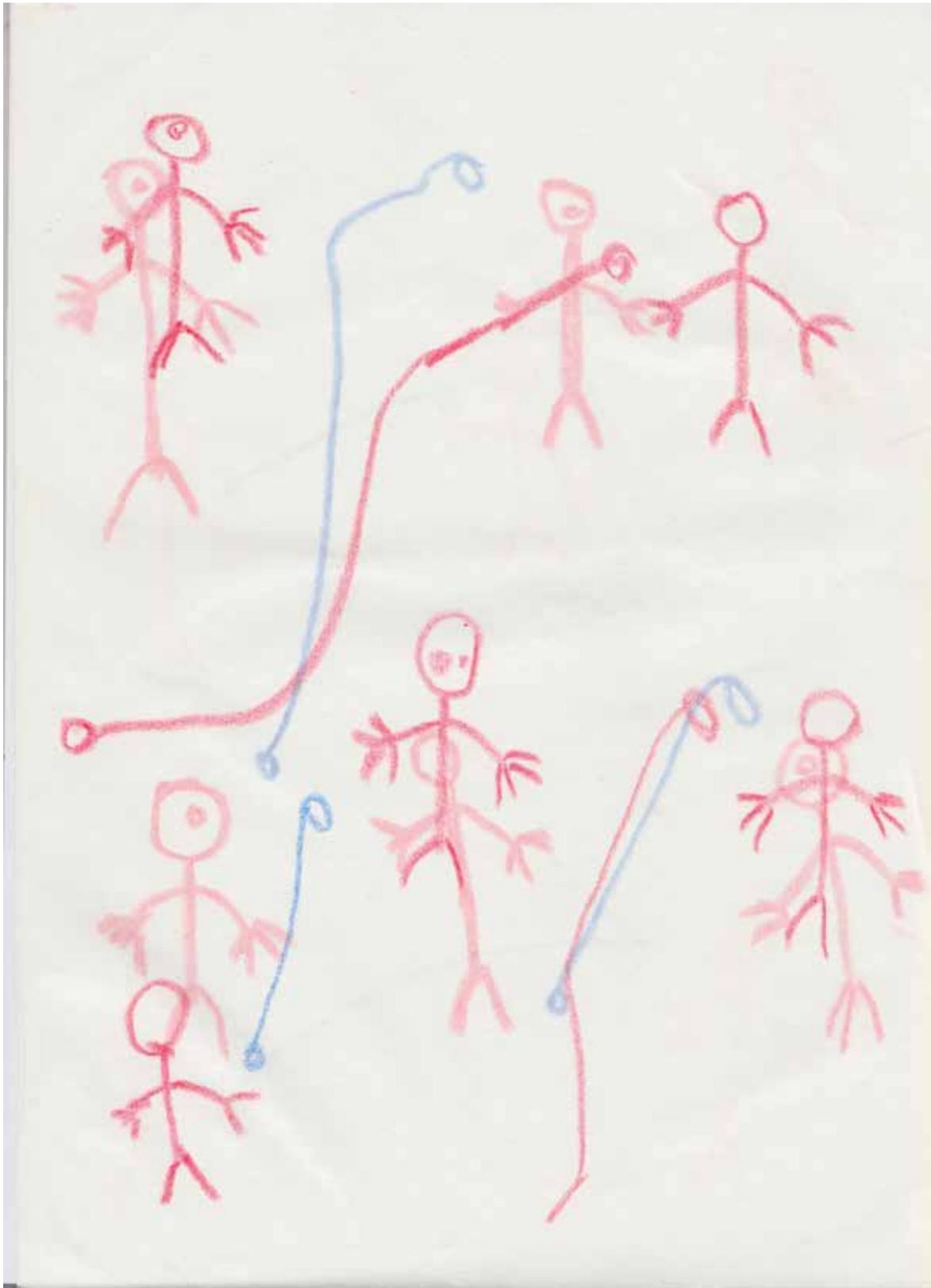
<sup>83</sup> A noção de virtual e actual nos trabalhos desenvolvidos por Gilles Deleuze adquire um estatuto que nos aloca para horizonte da ontologia. Na filosofia deleuziana, por assim dizer, todo objeto, bem como todo indivíduo ou toda singularidade, possuem duas metades implicadas: a metade virtual e metade actual. É na passagem de um a outro onde encontramos todas as facetas sub-representativas, a-subjetivas e pré-indivíduos, enquanto campo problemático da diferença. Assim, Deleuze poderia pensar as multiplicidades e seus devires longe das oposições clássicas entre múltiplo e o uno, entre ser e vir-a-ser: “*O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O actual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta não tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio actual é a individualidade constituída. O actual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que reconverte o objeto em sujeito.*” (Deleuze, 1996, p.51)

uma relação representacional referente a um modelo de circulação de informações entre pessoas presencialmente distantes, expresso numa estrutura externa aos seus corpos, mas sim de um elo generativo, íntimo, do ser com o mundo. A ação do canto, da dança, das falas aceleradas regeneraria, portanto, as vias de acesso do *libiibikooi*. Por meio da transdução entre os corpos tornar-se-ia possível, pensar e agir sobre os vários agentes potencialmente agressivos ou benfazejos; perfazer um regime de socialidade em que todos possam ser sábios, dominar as suas aptidões de oratória a fim expressar seus desejos e anseios, de promover as condições necessárias para a sua convivialidade, daquilo que vai sustentar a coresidência entre os distintos grupos.

Uma definição de extrema complexidade que poderia ficar um pouco mais clara na próxima sequência de desenhos.

Dois dias depois de meu encontro com Thoáísi fui até ao outro lado da margem de Pequiá, perto do declive de um enorme areal que acabara de se formar com a descida do rio. Lá já estaria a morar Íuií (Domingo como era conhecido pelos brancos) junto com a sua família. A recomendação para o encontrar vinha da parte de Capixaba, seu irmão, que segundo sua referência Íuií seria um grande pajé, uma fonte indispensável de saberes acerca das interações que perpassam o universo cosmológico pirahã. Cheguei com o bloco e os lápis de cera. Íuií olhou-me com um ar fraterno, com certeza já saberia da minha vinda. Mesmo assim empenhei-me em explicar os motivos da proposta que fazia. Optei, novamente, por deixar os materiais com o autor e aproveitei para acompanhar um grupo numa expedição de caça na floresta do lado de trás à praia. Tivemos a sorte de voltar ainda antes do final da tarde e, ao que parecia, Íuií também terminara a tarefa que lhe tinha sido incumbida. Fui prontamente avaliar os novos desenhos, naturalmente ansioso com as revelações que poderiam proporcionar.

Enquanto passava pelas folhas (fig.27, fig.28) não pude deixar de reparar na semelhança incontestável com a última série em tríptico apresentada por Thoáísi. O riscador verde teria sido substituído pelo vermelho vivo, mas tirando isso, a estrutura dos desenhos era, em tudo, idêntica ao exemplo anterior. O traço permanecia seguro e orgânico, um pouco mais figurativo, na medida em que remetia mais para a posição das figuras do que para a representação da disposição corporal. A geometria da composição continuava a seguir a direção dos vetores de comunicação das mensagens,

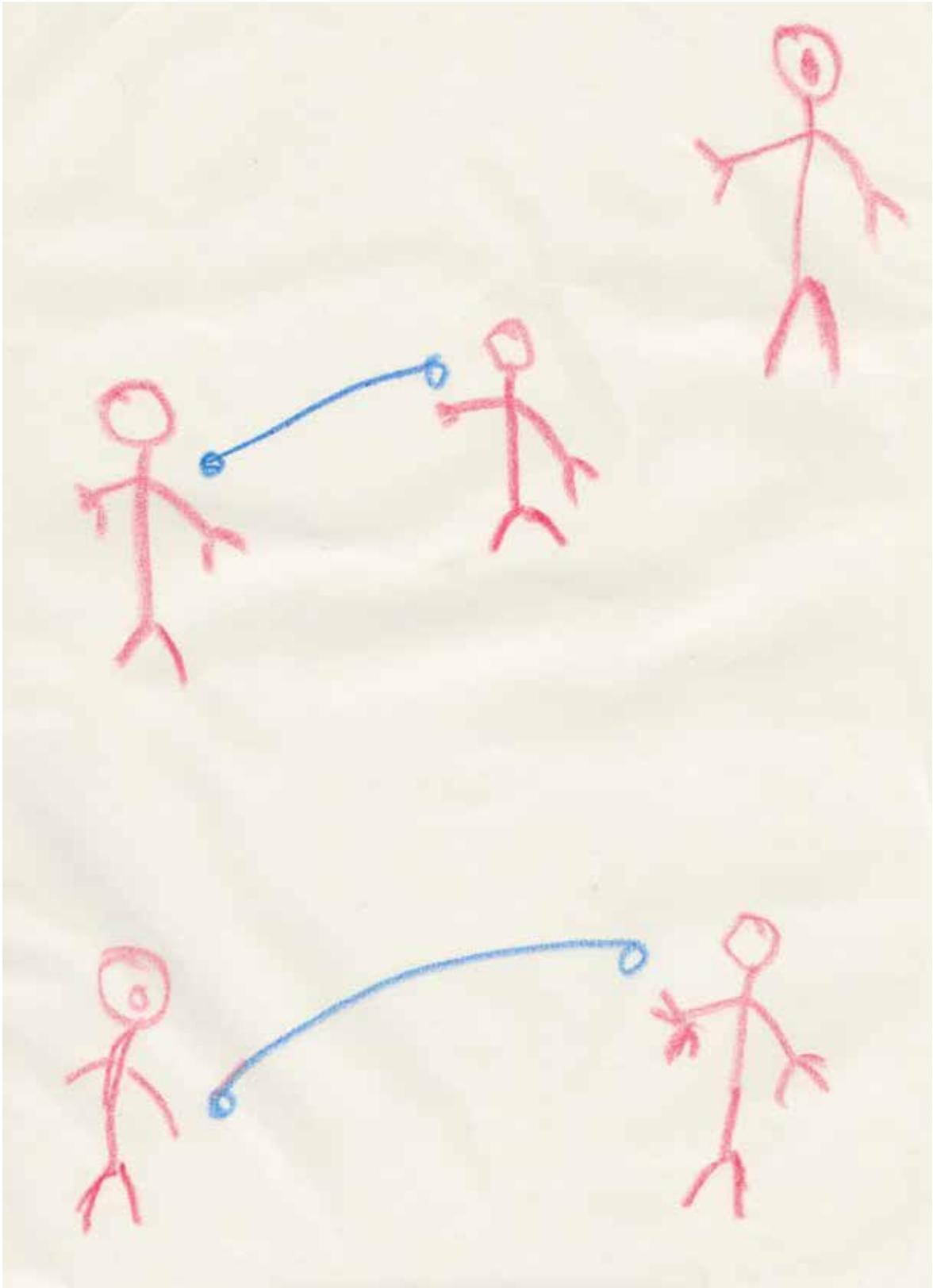


**FIGURA 27** - Primeira cartografia de Íuií

num tipo de convulsão desordenada que conecta as figuras. Nos desenhos de Íuií era patente um gosto especial pela simplicidade, pelo elementar. Não estava interessado em ser ilustrativo, nem mesmo em produzir uma grande narrativa. Quisera, talvez, acima de tudo, tornar preciso uma ideia de difusão, do *íbiibikooi*, de um diagrama comum que possa formar a sua imagem, repartida nas diferentes dimensões e tornada visível pela ação compartilhada dos corpos.

Íuií explicou-me então sobre a relação bastante estrita ente a oratória e a sedução, expressa pela espessura do *íbiibikooi*. A modalidade das palavras tem a capacidade de amansar ou intimidar o interlocutor, gera conciliações ou acirra as disputas. O arsenal de fórmulas verbais dedicado à comunicação com os outros quadrantes do cosmos realça este aspecto. O xamã deve saber encadear as falas, deve ser respeitoso e não se precipitar em conclusões indevidas para conduzir a conversa e inteirar-se dos desejos alheios. Só assim conquista a pacificação, adquire novos nomes e estabelece uma troca de conhecimentos. Pelo tecido do *íbiibikooi* o xamã inteira-se dos lugares de caça, transmite habilidades que permite aos caçadores nas expedições pela mata entoar assobios e uivos com o objetivo de atrair as presas desavisadas para as poderem flechar. Influência os espíritos infra-humanos, os *kaooaíbogi*, durante as pescarias, a se esconder para convencer os cardumes de peixes a seguirem rio acima ou rio abaixo para serem aplacados pelo poder suatório das armadilhas de pesca. Aprende as regras verbais do canto dos espíritos sobre-humanos, os *abaísi*, referentes ao surgimento dos seus antepassados, à criação dos rios e das árvores, conseguindo, assim, adotar a sua percepção e a compreender melhor a razão dos seus lamentos ao expressarem uma profunda insatisfação pelos seus corpos defeituosos.

O que estava transporto para as imagens gráficas equivalia ao regime de interações regulares entre os xamãs os *abaísi* e os *kaooaíbogi*, ao reportório de aprendizados difundidos pelas linhas de força do *íbiibikooi*, em suspenso pelo campo virtual das possibilidades. Seria uma forma bastante condensada de informar acerca do trajeto e do estabelecimento dos recados, de demonstrar que a aquisição de saberes se encontra atrelada à transformação da pessoa e à sua qualidade de articulação com a experiência socio-cósmica.



**FIGURA 28** - Segunda cartografia de Íuií

Assim descrito, o conceito de *íbiibikooi*, em conjunto com os complexos surgimentos e dinâmicas de seres que caracterizam o resto da realidade pirahã, formaria uma ontologia própria, que evidencia certas condições de produção, de circulação e de transformação que escapam, de certa forma, ao entendimento genérico das divisões entre “corporalidade” e “espiritualidade”. O corpo, mais que um suporte material ou o correlato empírico do espírito, encarna uma estrutura variável, intensamente transformacional, onde a “alma” ou “espírito” consiste em parte dessa disposição corporal, de algo contido no corpo e ao mesmo tempo projetado para fora deste. A implicação do fluxo das mensagens transmitidas a alhures no *íbiibikooi* atualiza todo esse processo. A sua definição está, precisamente, na capacidade intrínseca de ligar os corpos, do seu estado eminentemente metamórfico, na medida em que configura relações possíveis do encontro entre sujeitos que ocupam “posições cosmológicas intercambiáveis” (Viveiros de Castro, 1996).

## EM TERRA DE OLHOS QUEM TEM REI É CEGO

Aquilo que era dito por parte dos Pirahã no dia em que regressavam à praia da ponte do rio Maici, em conjunto com a série de desenhos luminosos elaborados por Thoáísi e Íuií, evidenciava até que ponto as dimensões invisíveis da vida pirahã definiam o seu dia a dia. Seria talvez, este o aspecto que, precisamente, os meus anfitriões queriam tornar visível acerca do seu mundo. Desejariam que fosse evidente ao olhos dos agentes dos órgãos tutelares do governo e restantes estrangeiros que sua vida opera a partir de uma outra lógica além dos limites definidos em mapas, além das restrições ou das sanções que se impunham. A mobilidade presente no nomadismo ou no semi-nomadismo, o carácter oral das tradições em que são registradas as histórias da paisagem e o portentoso regime de nominação que co-implica grande parte das

dinâmicas cósmicas, constituem três traços da territorialidade pirahã que não encontrariam qualquer acolhimento, seja jurídico, seja de outra ordem, por parte dos dispositivos de reconhecimento ocidentais.

Ainda hoje o fenômeno da expansão ou da captura colonial estabelece o pano de fundo por detrás das atitudes inconsequentes daquele conjunto de pessoas mal-educadas e desejosas pela devastação e conversão dos territórios originários, onde florestas são continuamente transformadas em pastos, onde estradas e barragens dilaceram ecossistemas inteiros e onde os invasores impõe as mais extremas condições de violência. Sob o olhar dos Pirahã, negociar e reivindicar pelas condições elementares de sua existência corresponderia, talvez, a situar-se no quadro mais amplo da fixação do cardápio ideológico dos ocidentais, repleto de instituições cheias de fé, de leis e de reis, em que a terra e toda a gama de relações existentes entre os seus habitantes são mais uma propriedade, uma troca mercantil que uma potência agentiva marcada pela presença infinita de entidades com as quais é preciso saber conviver. Antes mesmo da chegada dos forasteiros a morada dos rios Maici e Marmelos já era povoada por essa miríade de deuses, animais, afins e inimigos cujos predicados fazem questão de se intercomunicar. É essa coexistência sustentada por uma diplomacia extremamente delicada durante gerações a fio, que escapa, precisamente, às inflexões dos regimes legais de posse e de manutenção dos territórios que dependem de uma lógica essencialmente capitalista e fundiária. Os Pirahã não se consideram “donos” ou “possuidores” do seu território demarcado e muito menos da quantidade dos recursos disponíveis nesses limites. No entanto, sua relação com a terra – o modo como fazem para si seus lugares seus corpos e seus nomes – está intimamente ligado às interações que estabelecem com os animais e com os outros viventes presentes nas imediações da sua morada, de quem os Pirahã obtêm, além da sua subsistência, os conhecimentos necessários que formam o centro da sua vida cotidiana e cerimonial.

Enquanto os estrangeiros ocidentais são pautados por um discurso totalizante e exclusivo que se recusa em ver outra coisa que a subdivisão dos limites de espaços cercados de “esferas imunológicas”<sup>84</sup> (SLOTTERDIJK, 2001) no qual o que é alheio e

---

<sup>84</sup> A esferologia é um conceito de base heideggeriana que o filósofo alemão Peter Sloterdijk desenvolve numa trilogia publicada entre os anos de 1998 e 2004 na qual a esfera consiste num aparato de proteção contra o exterior que corresponde à própria relação íntima entre os

exterior ao mundo humano precisa, necessariamente, ser “domesticado” e “civilizado”; os meus anfitriões, habitantes das margens do rio Maici, apontavam para uma toponímia repleta não tanto de bens disponíveis, de objetos exteriores a serem explorados, mas de agências a serem consideradas, a serem englobadas em uma dinâmica cosmopolítica. Assim, para os Pirahã, habitar a paisagem, abrir roças e novos lugar de morada, construir casas, viajar a montante e a jusante dos rios, pescar, caçar, colher frutos ou rachar lanha para a fogueira faz parte de uma arte política baseada na capacidade de identificar as vários fluxos da intencionalidade presentes no cosmos, de ser capaz de receber nomes e compreender o destino do corpo. Conhecer um lugar é, em última instância, aperceber-se que suas características não são causas inertes resultantes de processos “naturais”, são antes efeitos ou produtos das ações de algum outro sujeito, de uma coletividade de entidades humanas e não-humanas que se co-implicam na textura do mundo. Seria, talvez, a partir daqui que poder-se-ia interpretar, ou melhor experimentar, o modo pela qual os Pirahã se relacionam com os lugares, da maneira como configuram seus territórios; pela palavra de meus anfitriões - intimamente ligados às interações que estabelecem com os *abaiisi* e os *kaooaiibogi*, pela prática da nomenclatura, pelos diálogos cerimoniais intermediados por cantos e pelas falas de aconselhamentos.

Conforme faziam questão de me explicar na praia da ponte, naquele início de um dia quente de julho, depois dos eventos tenebrosos que levaram ao fechamento da Transamazônica, para os Pirahã os nomes, *kasi* ou *kassiaga* (nome ou ter nome), são um elemento crucial da existência no universo. Ter nome significa ter um lugar, ter um corpo ativo na dinâmica do tecido cósmico. Nada existe que não tenha um nome. No início da vida de um *ibiisi* o nome de uma criança está ligado, como já foi referido, ao evento que a fez surgir, aos animais, plantas e objetos que possibilitaram a sua

---

habitantes do lugar humano. “Dentro” e “fora” são tidos como posições rígidas na dinâmica imunológica, um “gerador de redundância ou [...] máquina de hábito, cuja tarefa é dividir em familiares ou não-familiares a massa de sinais que chegam ‘do mundo’, candidatas a ser significativas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 520). Esferologia, portanto, é uma teoria do lugar do humano, uma antropotopologia, cujo foco se situa mais nos coletivos humanos como sujeitos do que no humano individual, e cuja característica principal está no seu funcionamento imunológico, no qual o interior da esfera tem de se relacionar com o que lhe é exterior como uma célula lidando com um patógeno.

concepção no ventre materno e que possibilitou a formação de um corpo particular, perfeito e acabado. Mais tarde, já adultos, os Pirahã *ibiísi* adquirem novos nomes, nomes transmitidos pelos *abaísi* e *kaooaíbogi* durante as festas noturnas, o *issaaopatchii*, em que todos cantam e entram em comunicação direta com os diferentes patamares celestes e terrestres através da performance dos seus *aágiipao* via *íbiibikooi*, tão bem evidenciado pelos desenhos de Thoáisi e Íuií. Estes nomes são o testemunho de uma forma de relacionamento, de agenciamento específica com as entidades *abaísi* e *kaooaíbogi* correspondentes e responsáveis, de um lado, por atribuir um destino cósmico de transformação do corpo após a morte, e de outro lado, por manter e ordenar as condições necessárias para a reprodução da vida num determinado local da paisagem. Ao receber um nome de um *abaísi* pela boca de um *kaooaíbogi* um indivíduo ou conjunto de indivíduos pirahã começam a partilhar um ciclo de vida num lugar determinado e conservado por essa entidade onde cada ramo ou galho de árvore, cada paca, porco, ou anta, cada peixe, cada gota de chuva ou raio de sol são o resultado de ações pré-determinadas por uma ética da boa-vizinhança capaz de reconhecer o modo como o mundo é constituído e gerido a todo o instante. Neste sentido, todos os espaços, com suas presenças específicas, são, para os Pirahã, governados por uma lógica trans-específica, tornam-se atraentes para as pessoas porque lhes garante um nome, um ponto de convivência cósmica e um destino. A chegada, fundação e permanência num ponto da praia na época seca ou num barranco na época das chuvas provêm, deste modo, da capacidade de homens e mulheres de interagir com os *abaísi* e *kaooaíbogi*, de poder caçar, pescar e abrir roças; de, no fundo, compreender que a pessoa corporifica a essência da localidade em seu próprio corpo, na junção promovida pelo nome que a identifica no universo. A percepção de uma posição transforma-se, portanto, num *locus* topográfico de potências em si, nessa espécie de fenomenologia da existência que parte de um cuidadoso manejo das relações entre viventes e tensiona as fronteiras clássicas entre sujeito e objeto, entre o conceito e a experiência<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Lembrando aquilo que Geraldo Andrello escreveu a respeito dos complexos modos de nomenclatura dentro do sistema multiétnico do alto rio Negro, em particular entre os Tukano: “Aqui, uma miríade molecular de nomes coexiste com uma distribuição molar de posições, mas alternando-se nas funções de fundo e forma uma para outra. Ao ativar posições e nomes simultaneamente, os coletivos locais exercem influências recíprocas entre si, impedindo que o sistema se feche em uma totalidade hierárquica. Mas essas formulações abstratas talvez

Os relatos a partir das experiências do xamanismo pirahã entrevê grande parte destes elementos que se traduzem dentro de uma complexa cosmologia definida nos limites da atividade coletiva da troca cerimonial. Pensa-se efetivamente em mundos múltiplos, em critérios que se utilizam da diferença como base para o estabelecimento de trajetos, de visitas, de falas, de aprendizados, nos quais humanos, extra-humanos e sub-humanos se encontram entrelaçados. Os nomes transmitidos são, junto com os cantos e as técnicas, veículos de informação sobre si e sobre as pessoas outras, constituem a própria história dos corpos e dos lugares dos Pirahã na medida em que objetificam a dimensão criativa da relação do ser com o mundo. Marco Antônio Gonçalves (1993) aponta para uma reflexão interessante acerca da importância do nome na sociabilidade e no destino de cada corpo:

*“O destino do corpo, do ibiisi, é viver o processo de transformação kaoaiboge e toipe. Sem a interferência do abaisi nesse processo o corpo não se desestruturaria, não desapareceria antes de cumprir seu destino. O abaisi dá nome aos ibiisi franqueando-lhes assim um destino, inserindo-os no social. Exige em contrapartida o corpo. O abaisi interessa-se em recuperar o corpo do ibiisi para si. Dá o seu nome e pede o corpo. Se o abaisi é produzido no interior da sociedade e projetado para o exterior, ocorre, claramente, uma troca entre o exterior e o interior. No interior os corpos, no exterior os abaisi. Os abaisi dão nomes aos corpos possibilitando “outras existências” por meio dos kaoaiboge e dos toipe. Os abaisi cobram dos ibisi os corpos. Retiram-lhes os corpos deixando-lhes os nomes. Uma aliança projetada, um princípio de reciprocidade cosmológica. Os nomes vêm do exterior e produzem uma interferência no interior. Parecem necessitar, assim, de elementos que estão na exterioridade sociológica como contrapartida à exterioridade cosmológica.”* (GONÇALVES, 1993.p.142)

---

*possam ser enunciadas de maneira mais direta: naquele gradiente de personitude do qual se tratou, os polos de humanidade e de não humanidade nunca são ocupados; só há movimentos e pausas ao longo das infinitas possibilidades que constituem o espaço delimitado por esses extremos.”* (ANDRELLLO, 2016, p.89)

Nestes termos, possivelmente, uma das características centrais por detrás das dinâmicas entre nomes, corpos e lugares, mais ou menos englobantes e as formas de tratamento que os implicam, está na sua contiguidade, no seu movimento combinado que intersecciona os diferentes estratos do universo - fundamentais para ligar o plano social ao plano cósmico. Constituem um elo necessário na conceituação de diferenças internas e externas a esse grande conjunto intensivo de presenças, cuja heterogeneidade se torna irreduzível aos simples regimes da intersubjetividade.

Nas últimas décadas, a etnologia das terras baixas da América do Sul tem sido uma das principais responsáveis por problematizar, de maneira decisiva, a noção de pessoa via um contraste radical com matrizes fundamentais do pensamento ocidental, tais como: o conceito de indivíduo, de natureza, de cultura, entre outros, para além das diversas acepções da noção de representação. Desde da publicação do texto de 1979, publicado no boletim do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”, escrito por Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, que o tema da construção da pessoa e dos processos sociais a ela associados, tem configurado o fundo comparativo pela qual se podem pensar as sociedades da Amazônia. Perguntar sobre o corpo tornou-se, necessariamente, perguntar sobre a expressão material dos processos por detrás das relações entre humanos e não humanos, entre natureza e cultura. Tornou-se, também, perguntar sobre como as imagens de corpo fornecem conceitos analíticos e lugares sancionados por hipóteses específicas. Finalmente, tornou-se reconhecer a criatividade dos povos ameríndios e a variedade de hipóteses que podem ser elaboradas para a sua compreensão. Na esteira das configurações ontológicas caracterizadas pela recursividade e pelo animismo que assinala o seu desenvolvimento através de monografias clássicas (DESCOLA, 1986; OVERING, 1975; CARNEIRO DA CUNHA, 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1986) a noção de pessoa passa a ser mobilizada como elemento-chave para a compreensão dos complexos campos posicionais de sociocosmologias das terras baixas.

A etnografia Pirahã mais do que atualizar toda a tradição da etnografia das terras baixas, naquilo que diz respeito à centralidade dos temas do corpo para o pensamento ameríndio, talvez, possa propor um aumento do seu escopo analítico acoplando a noção de corpo às noções de nome e de lugar, ao focar explicitamente a

atenção para os jogos de conexão e de transformações entre os diferentes grupos de entidades. Corresponde ao que poderíamos chamar de *“ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias de alteridade”* (Lima, 1996. p.33) ou ao *“elemento pelo qual se pode criar a ideologia central, abrangente, capaz de, nas sociedades tribais Sul Americanas, totalizar uma visão particular do cosmos”* (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979, p. 13).

Esta perspectiva específica focaliza numa noção de pessoa como uma espécie de função conectiva inserida num dispositivo organizacional cuja potencialidade está, precisamente, na construção de diferenças que instaura relações de vizinhança ausentes de um centro individualizante próprio. Topologia, cronologia e onomástica se implicam uma na outra. Assim, para nos aproximarmos das razões inconstantes acerca da pessoa e dos comportamentos Pirahã interessa, porventura, verificar os laços, as conexões específicas que moldam as passagens e as correspondências entre o tema do corpo, do nome e do lugar. Interessa olhar de perto o leque de configurações relacionais implicadas na co-penetração desses temas, e que resultam em cadeias de metamorfoses complexas. Interessa, em suma, reavaliar as implicações recíprocas dos repertórios de corpos, de nomes e de lugares dentro de uma cadeia de surgimentos e de alterações que permitam imaginar um outro regime de possibilidades para a compreensão das formas distintivas que compõem a dimensão particular das dinâmicas presentes na experiência da realidade entre os Pirahã.

Dizer que uma pessoa é pensada enquanto um microcosmo, um ponto de ligação a outras existências, não é simplesmente conduzir o olhar para o vasto imaginário do corpo Pirahã, propenso à replicação de multiplicidades. É entender que o corpo é um microcosmo social na medida em que toma uma forma singular, um destino próprio a partir da atribuição de um nome e de um lugar. Na sua dependência a outras existências, os Pirahã explicitam uma determinada posicionalidade, um lugar no mapa do cosmo. Em consequência disso o que é extraído da pessoa não é uma descoberta pessoal a partir da reflexão isolada de indivíduos, mas antes, uma compreensão profunda acerca do facto que os corpos, as práticas de conhecimento, os nomes ou os lugares habitados são construídos com relação a outrem, pela simples razão de se exteriorizar, de se tornar permeáveis à alteridade. Só assim, provavelmente,

se poderia chegar a um conhecimento de si através de uma imagem misturada da realidade sempre viva, sobretudo vivida.

O problema comparativo imputado aos povos das terras baixas da América do Sul tropical encontra no material instigante apresentado pelos Pirahã apenas um ponto de inflexão, uma particularidade evidenciada em baixo relevo. Qualquer coisa no interior do quadro geral da análise do corpo e da pessoa, justamente, na dobra da interpenetração dos dilemas derivados da nomenclatura e da constituição da noção de lugar, ligados às condições de produção, de circulação e de transformação do mundo.

O conjunto destas noções de corpo, de nome e de lugar, coloca efetivamente um desafio: exige que nos situemos de acordo com as sincronicidades estruturais das possibilidades inventivas da não separação entre elas, onde a influência de uma sobre a outra não é qualquer coisa externo, qualquer coisa exterior cristalizado em virtude da arbitrariedade do sentimento intuitivo, mas formam essa espécie de “entrelaçamento”, de conexão intensiva de partículas, que não se dividem sem mudar de natureza, de distâncias que não param de fazer-se e refazer-se, de comunicações sobrepostas, no interior de um limiar, aquém e além. Algo próximo da célebre definição da mecânica quântica de “emaranhamento” ou “entrelaçamento”, atribuído por Erwin Schrödinger<sup>86</sup> (1935) para explicitar a capacidade que um sistema quântico possui de exibir correlações que não podem ser explicadas classicamente; partindo de um fenômeno no qual duas partículas subatômicas, implicadas num sistema, não possam ser descritas (medidas, quantificadas) individualmente, uma sem influenciar a outra, mesmo que estejam espacialmente separadas<sup>87</sup>. Os movimentos de

---

<sup>86</sup> “Quando dois sistemas, cujos estados conhecemos através de seus representantes (funções de onda), entram em interação física temporária devido a forças conhecidas entre eles, e depois de um tempo de influência mútua os sistemas voltam a se separar, então eles não podem mais ser descritos da mesma forma que anteriormente, a saber, associando a cada um deles um representante próprio. Através da interação os dois representantes se tornam emaranhados.” E. Schrödinger, “A Situação Atual da Mecânica Quântica”, 1935

<sup>87</sup> Na mecânica quântica um sistema pode estar em um estado de superposição de dois autoestados de um observável. Quando o princípio da superposição (paralelismo quântico) é aplicado para sistemas compostos tem-se origem o emaranhamento ou correlações quânticas. Se dois subsistemas estão emaranhados, o estado total do sistema não pode ser separado em um produto de estados dos dois subsistemas. Nesse caso, os subsistemas não podem ser considerados independentes, mesmo que estejam separados espacialmente. Ver BENGTTSSON, Igemar e ZYCZKOWSKI, Karol. *Geometry of Quantum States: An Introduction to Quantum Entanglement*. Cambridge University Press. 2006

transformação de um *ibiisi*, da sua matéria concomitante, envolve tanto a interferência da nomeação dos *abaisi*, quanto a atribuição de um lugar de pertença por parte de um *kaooaiibogi*, um território específico onde poderá caçar e pescar e estar protegido até à sua morte, altura em que será devorado e um novo lugar lhe será atribuído. Assim, ter um corpo significa possuir um conjunto de nomes, uma capacidade de interação, um estado de pertença a determinado lugar. Um não pode ser separado ou descrito individualmente sem a interferência do outro. Antes, devem ser entendidos em simultâneo, enquanto uma sobreposição dinâmica complementar, não sendo o determinismo externo, nem o equilíbrio estático que definem as regras da sua organização, mas sim as linhas de força das suas interações.

O trajeto passaria a ser o de definir os laços que podem conduzir de um termo a outro: seja sob a forma de imaginar as passagens das co-respondências entre o corpo, o nome e o lugar, seja sob a forma de apontar, de forma sistemática, as suas transformações recíprocas. Desse modo, passamos da consideração de um determinado problema particular, relativo a um tema etnográfico isolado, para o desdobramento de uma infinidade de temas percebidos na produção recíproca do corpo do nome e do lugar. Apenas uma direção possível para pensarmos os problemas subjacentes ao universo pirahã, para a continuidade da sua pesquisa.

É também importante ter em mente que estas concepções de corpo, de nome e de lugar fazem parte de uma membrana em movimento, um movimento registrado pelos Pirahã de forma particular, numa toponímia cujos traços expressam o contínuo deslocamento de centros e de limites de que dependem as ações cotidianas. A inscrição na paisagem – o grau em que ela é reconhecível – está conectado tanto a interações passadas como futuras, é sempre demasiado instável, demasiado transitória, de modo que mantê-la no lugar, torna-la habitável, depende exclusivamente da sua repetida e contínua atualização por meio de relações de implicação mútua entre essa miríade de pessoas nem sempre pertencentes à mesma espécie.

Sendo assim, um estudo em torno destas noções não corresponde ao dilema sobre a criação ou a formação dos corpos, dos nomes ou dos lugares, mas corresponde antes à elaboração de um panorama relacional “simpoiético”, para falar-mos como

Donna Haraway<sup>88</sup>, diante das geografias do solo, da disposição da rede hidrográfica, das condições atmosféricas, dos movimentos do sol e da lua, dos diversos patamares do céu e da terra, da construção de uma casa, da fabricação do arco e do cesto enquanto momentos de “processos dinâmicos contingentes”, de “tornar-se com” que ativam determinadas práticas de conhecimento articuladas a redes de sistemas de vida, lá está, complexos e dinâmicos, onde todos os viventes entendem suas relações em graus de interdependência complementar coincidente a um universo co-construído, nem acabado, nem completo.

Consequentemente, longe de assumir um reducionismo filosófico, as categorias de corpo, nome e lugar apenas funcionariam enquanto tradutores possíveis para expandir determinadas características do pensamento e da ação que compreende desde circuitos, construções, ambientes, atmosferas e comportamentos até classificações, narrações, cantos, fabricação de artefactos ou padrões gráficos presentes no contexto pirahã. Mediadores tipológicos, portanto, intercessores, para lembrar a teoria do ator-rede formulada por Bruno Latour (1994, 2006, 2010), que conduzem o regime das variações nos modos de ser e de estar a outros planos da existência, densamente emaranhados num complexo de afinidades e de trocas. Parte da função da interação entre as pessoas e os territórios, humanos e mais que humanos ligados a um duplo carácter reflexivo que serve de base à decomposição e reagrupamento tanto do real como do virtual.

A história Pirahã aparenta ser uma história de movimentos, ainda que este, pela ação repetida dos invasores, se tenha tornado progressivamente em menor escala. Desde do contato até aos dias de hoje, os atuais habitantes das margens do Maici e do Marmelos ainda não se familiarizaram totalmente com a lógica dos limites impostos pelos regimes de terras indígenas previstos nos dispositivos de direitos e deveres dos

---

<sup>88</sup> Uma indagação recentemente lançada pela antropóloga Donna Haraway sobre o estatuto experimental da “simpoiesis” abre um recorte particular, no projeto de heterogeneidade da disciplina da antropologia, que nos ajuda a elaborar estas questões na tarefa de um pensamento co-implicado. Conjunção entre ” complexidades sistêmicas que não possuem nem espacialidades nem temporalidades pré-determinadas, (...) organizam-se em processos dinâmicos contingentes pela tarefa de tornar-se com, de transformar-se mutuamente no decorrer da história (...) Nada se faz a si mesmo, nada é realmente autopoietico ou autossuficiente. Simpoiesis é uma palavra notadamente complexa e dinâmica que importa a narrativas que contam narrativas, a conceitos que pensam conceitos, a pensar que figuras figuram figuras e que sistemas sistematizam sistemas.” (Donna Haraway, 2016, p.34)

códigos legais do estado nacional. Continuam a deslocar-se para lá das fronteiras que lhes são garantidas, gerando laços inconfundíveis em cada lugar que passam constituídos de acordo com os padrões específicos da sua cosmologia, da sua sazonalidade, perfeitamente ajustado às condições originais daquela territorialidade. Quando os agentes locais da FUNAI decidem impedir os Pirahã de frequentar a praia por baixo da ponte da Transamazônica, alegando que estão fora do seu limite, ou quando os forçam à fixação em aldeias nas margens dos rios estão, de facto, a interromper todo um fluxo necessário à reprodução da vida e da sociedade de todo um coletivo. O problema passa, portanto, pela determinação do contraste entre modos antagónicos e irreconciliáveis de se relacionar com a terra. De um lado na obstinação de quem a toma como um recurso tangível, um bem imóvel identificado a um sujeito ou grupo de sujeitos, dotado de valor não pelas relações que condensa ou facilita, mas pelo seu potencial produtivo, e de outro lado, na contraparte de quem vê na terra uma potência criativa composta da ação de inumeráveis presenças, sem limites conformados.

Para os meus anfitriões a aceitação seletiva e temporária do discurso das figuras estatais responsáveis pela sua tutela não podia deixar de ser exasperante, visto que a obtenção dos nomes e de saberes sem a contraprestação necessária de estar presente num determinado local e comungar ativamente com os personagens responsáveis pela sua atribuição implica numa espécie de quebra de decoro com consequências imprevisíveis. Tendo sido adquirido por meio de atos e experiências (falas, modificações físicas, percepções corporais) o nome também faz o lugar de morada - demonstra-o corporalmente - por meio da conexão que estabelece com cosmos de que depende a visibilidade de toda a experiência do mundo. É por isso, talvez, que, para viver, os Pirahã precisam de estar lá, no lugar designado de quem o transmitiu. Não se trata simplesmente de uma coisa mental, algo para ser lembrado, mas antes para ser testado, experimentado a cada dia. Aqui a ideia de troca de perspectiva recebe, por assim dizer, um estatuto ao mesmo tempo físico e metafísico na qual o “eu” e o “outro” são relações variantes dentro de um escopo de possibilidades que dizem respeito ao aterramento topográfico temporário da pessoa em diferentes fases da vida. Em suma, a diversidade de nomes são, possivelmente, uma função daquilo que Keith Basso (1996) chamou de “a interanimação entre diferentes pessoas e lugares”.

À revelia dos agentes estatais e dos seus vizinhos, os Pirahã teriam, portanto, uma responsabilidade ética; uma responsabilidade com base na igualdade e na mutualidade de viver num processo permanente e inevitável de transformações que definem as relações cosmopolíticas estabelecidas entre os Pirahã os *abaísi* os *kaooaíbogi*.

Em 2009, a antropóloga Marilyn Strathern sugeriu, num dos seus celebres textos: “Land: intangible or tangible property?” a ideia de “terra como propriedade intelectual” para se aproximar de uma possibilidade real de se pensar outros regimes na qual a paisagem tangível, possuída por clãs ou coletivos, revela também uma parte do corpo vivo das pessoas (Strathern, 2009, p.357). Na sua leitura, a imaginação destes povos apontaria para um “modelo criativo e não produtivo” nas relações entre as pessoas e os lugares. Assim, para os meus anfitriões naquele dia de manhã, não seria o resgate de direitos pessoais sobre um território aquilo que estava em jogo, mas a persistência da própria modalidade de vida, do direito sobre os recursos “intangíveis” daquele local - o seu “potencial criativo” – enquanto evidência de relações por parte de pessoas que pertencem a ele. Longe de ser uma afirmação obstinada de desobediência por parte dos Pirahã que regressavam à praia da ponte, a sua presença constituía uma manifestação heteronómica, ou seja, o reconhecimento de que a heteronomia seria a condição essencial da sua autonomia. A necessidade de habitar aquela praia não era uma consequência de vontades individuais, nem o reflexo estruturas abstratas, tal como pensavam os estrangeiros, e sim a condição de possibilidade e a causa final de toda uma sociedade que existia por e para outrem.

## CONSIDERAÇÕES

*“Território: Nosso Corpo,  
Nosso Espírito”<sup>89</sup>*

---

<sup>89</sup> Título do manifesto do primeiro fórum e da primeira marcha do movimento das Mulheres Indígenas realizado em Brasília no ano de 2019

Às dez horas da manhã do dia 30 de julho deixava para trás, depois de seis meses, a ponte de madeira sobre o rio Maici e aquele povo indígena aparentemente isolado, teimado em permanecer naquele lugar perigoso. Apesar das tortuosas experiências com as gentes do mundo ocidental os Pirahã demonstraram tamanha generosidade e paciência em acolher a minha presença e os meus anseios, em receber um ilustre desconhecido repleto de dúvidas infantis, desajeitado e que mal sabia se comportar. Tudo, desde a chegada, se passara com tanta rapidez que ainda custava a assimilar a realidade da totalidade dos acontecimentos ocorridos. Era evidente, que o processamento e a devida reflexão sobre aquilo que presenciara levaria, salvo engano, um longo período de tempo até se clarificar.

Na rodovia da Transamazônica o ônibus esperava. Fazia o trajeto inverso ao dia em que avistei pela primeira vez a praia debaixo da ponte e os Pirahã alegres nos afazeres diários. Enquanto os transeuntes de regresso a Humaitá terminavam o café da manhã, eu tratava de me despedir de parte dos meus anfitriões que ainda permaneciam por aqueles lados. Olhavam para mim com uma atitude benevolente e carinhosa. Perguntavam sobre a minha partida: que avião iria apanhar, que lugares ainda iria visitar e o que faria após a minha chegada a São Paulo. Perguntaram se conseguiria fazer “bom papel” (*kapiigakaii*) e, finalmente, quando estaria de volta para comer peixe e fazer festa novamente na sua companhia. Os Pirahã sensibilizavam com confidenciais preocupações, simplesmente pareciam já ter tomado a minha presença, depois da longa estadia, enquanto um dado afetivo adquirido, sem ter qualquer obrigação ou dever em fazê-lo. Em contrapartida, eu recomendava cuidados redobrados no trato com os seus vizinhos, para evitarem os presentes como o álcool e o açúcar e principalmente para se atentarem para os cuidados de saúde. Entretanto, distribuía também por aquelas famílias as sobras de materiais da minha bagagem: comida, café, utensílios e algumas roupas que não seriam mais uteis. Ambos, eu e os meus anfitriões, talvez partilhássemos uma espécie de responsabilidade ética dentro de um princípio de reciprocidade, de desejo por uma compreensão compartilhada dos nossos universos conceituais, pautado pelo cuidado e pela igualdade de posições, onde o ponto de vista do outro torna-se uma experiência ontologicamente especulativa, ativa e ultra-corpórea da performance sensível.

Por instantes, recordei um célebre apelo à boa prática da antropologia redigido por Roy Wagner num famoso artigo de 1974:

*“Nós somos tão criadores quanto os povos que estudamos, e precisamos prestar atenção tanto à nossa criatividade quanto à criatividade deles. Dito de modo um pouco diferente, a suposição da criatividade coloca o antropólogo em igualdade de condições com seus sujeitos de pesquisa; também o nativo é um “antropólogo”, com sua própria “hipótese de pesquisa” sobre o seu modo de vida. E a despeito de como desejamos compor esse modo de vida, temos de avir-nos com a “teoria” do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético.” (WAGNER, 2010, p.255)*

Não bastava, portanto, localizar a imaginação dos outros no interior do mapa da psico-epistemologia para mostrar a sua participação na gênese do campo da linguagem, da consciência ou do conhecimento. Seria também necessário passar do campo do saber para o campo da existência e da experiência – examinar as sutilezas lançadas por um outro modo de conceitualizar o mundo no seu uso diário colado experiência efetiva do concreto.

A dificuldade de abandonar a companhia dos Pirahã por um longo período, mais se assemelhava a uma angústia acelerada na direção surpreendente do nervosismo e do esquecimento. Eu temia, como qualquer antropólogo, que o estatuto harmonioso das relações que havia conquistado não estivesse mais tão vivo no futuro e, que minha presença, de certa forma, fosse esquecida de vez, a não ser na forma de um mero apontamento de uma personalidade estrangeira, no meio de tantas outras, vindo de terras distantes que se dispõe a viver entre eles, a aprender sua língua e que se vai embora sem deixar rastro.

Aproveitei os últimos minutos para prestar atenção às conversas dos meus anfitriões que comentavam sobre a minha ida. Reparei mais uma vez nos seus sorrisos, na sua postura diplomática, naquela misteriosa presença perante o lugar da mata em volta que, desde há tantas vidas e gerações, alimenta, protege e inspira esta gente com uma reverência parcimoniosa. Lembrei-me que este povo, como outros no contexto

das terras baixas, ainda aprende com o vento, com as árvores, com o rio, com as chuvas, com as existências mínimas e máximas. Aprende com eles acerca dos seus nomes, das músicas que cantam e dançam, sobre os corpos e a sua variação, sobre os lugares, enfim sobre a mecânica do mundo. Lembrei também das pessoas das cidades, do contraste que faziam e da dúvida de que agora seria recebido num outro espaço, governado por um outro pensamento hostil, insistente em admitir que nada, de facto, existe fora dele, mesmo diante do seu colapso.

O motorista chamou pelos passageiros mais uma vez. Aprontei as minhas mochilas e os presentes ofertados pelos Pirahã. Na despedida, o sol coloriu o rio e os pássaros serenaram o final da manhã à floresta dominada pelo perfil caprichoso dos castanheiros mais altos, que nesta altura do ano já se encontravam carregados de fruto. Eu partia sem saber das condições do meu regresso, sem saber como os Pirahã desenvolveria as relações de vizinhança. Deixava pelo caminho uma terra intensa, povoada por uma multiplicidade de gentes, de intencionalidades, onde tudo está num movimento perpétuo de criação e recriação. Uma terra de um povo que faz tanto da cabeça como do centro do peito o seu guia, que foi e ainda será palco de impasses, de devastações e possíveis entendimentos.

Dentro do ônibus, à medida que me afastava cada vez mais da terra indígena Pirahã em direção ao meio urbano pude ver entre as principais notícias de jornal a convocatória para a primeira marcha das mulheres indígenas a ocorrer em Brasília entre os dias 9 e 14 de agosto, daquele mesmo ano, sob o lema: “território: nosso corpo, nosso espírito” que entre outras coisas reivindicava no seu manifesto:

*“Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.*”

*Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. (...)*

*A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.*

*Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito.”*

Estas formulações ecoariam, escusado será dizer, com os dilemas que muitas vezes presenciei junto aos meus anfitriões Pirahã; reflexões que, com certeza, tornavam presentes a necessidade de alianças, de um pacto etnográfico para falar como Bruce Albert (2010), que passa, antes de mais, por uma reavaliação, principalmente política das ideias estabelecidas de corpo, de território ou de espírito. De ideias que ao invés de substâncias, essências ou direitos adquiridos são forças ou nexos de relações que mobilizam distintas formas de coexistência e coresidência desesperadamente invisíveis ao olhar das matrizes ocidentais.

A tentativa, certamente aproximada, repleta de incongruências tradutórias, para compreender o carácter múltiplo enfatizado pelos postulados Pirahã desenharia apenas um começo num esforço maior de compreensão do seu universo e da sua sociocosmologia. Um começo no por vir irredutível de nossa curiosidade mútua.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. & RAMOS, A. R. 2002. Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp/ Imprensa Oficial do Estado.

\_\_\_\_\_ 1992 A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico. Brasília: UNB, n. 89: 151-89.

\_\_\_\_\_ 1985 Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). Nanterre: Universidade de Paris-X Nanterre (Tese de Doutorado)

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2015. Matematica Concreta. Sociologia & Antropologia , v. 5, p. 725-744, 2015.

\_\_\_\_\_ 2013. Caipora e Outros Conflitos Ontológicos. R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR , v. 5, p. 7-28.

\_\_\_\_\_ 2008. Relatividade e Relativismo: Einstein e a Teoria Social. Tempo Brasileiro v. 2008, p. 113-134.

AMOROSO, Marta Rosa. 1991. Guerra Mura no século XVII: versos e versões: Representações dos Mura no Imaginário Colonial. Campinas: Unicamp. (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_ 1994. Território do medo: notas sobre a utilização da crônica setecentista como fonte da etnografia mura. In Terra Indígena, Araraquara: Centro de Estudos Indígenas, v. 11, n. 71/72, p. 59-82, abr/set.

\_\_\_\_\_ 1998. Corsários no caminho fluvial. Os Mura do rio Madeira. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras. P. 197- 310.

\_\_\_\_\_ FARAGE, Nádia (orgs.). 1994. Relatos da fronteira amazônica: Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilckens. São Paulo: USP/NHII; FAPESP.

ANDRELLO, Geraldo. 2006a. Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauareté. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

\_\_\_\_\_. 2010. “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro”. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso), v. 25, p. 5-26.

\_\_\_\_\_. 2016. Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. Ilha Revista de Antropologia. Florianópolis 18/2: 57-99

ÂRHEM, Kaj. 1996. “The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), Nature and Society: Anthropological Perspectives. London: Routledge. pp. 185-204.

BALÉE, William org. 1998 Advances in historical ecology. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. 1994 Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. New York: Columbia University Press.

BATESON, Gregory. 2006 Naven: Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Edusp.

BARCELOS NETO, A. 2008 Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Fapesp

BARRETO, João Paulo Lima. 2013 Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Manaus/AM: UFAM (Dissertação de Mestrado).

BASSO, Ellen. B. 2008: “Epistemic Deixis in Kalapalo”. Pragmatics, Vol. 18, n. 2

BASSO, Keith. 1996. Wisdom Sits Places. Landscape and Language Among the Western Apache. University of New Mexico Press

BENGTSSON, Igemar e ZYCZKOWSKI, Karol org. 2006 *Geometry of Quantum States: An Introduction to Quantum Entanglement*. Cambridge University Press.

BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Uaupes: Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*, Dissertação de doutorado, Université de Paris X.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1973. *Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique canela de 1963*. L'Homme XIII: 5- 37.

\_\_\_\_\_ 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

\_\_\_\_\_ 1998 *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 4 (1): 7-22. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

\_\_\_\_\_ 2009 *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CALHEIROS, Orlando. 2014. *Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. Tese de Doutorado

CESARINO, Pedro. 2013. "Cartografias do Cosmos: Conhecimento, Iconografia e Artes Verbais entre os Marubo" *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional 19(3): 437-471

\_\_\_\_\_ 2010. "Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo". *Revista de Antropologia*, 53:147-199.

\_\_\_\_\_ 2011a. *Oniska – Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora Perspectiva.

CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Editora Papirus.

\_\_\_\_\_ 2011 *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2010. “A vida material das coisas intangíveis”. In E. C. Lima & M. S. Coelho de Souza (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Editora.

\_\_\_\_\_ 2014. “Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp. 195-218.

\_\_\_\_\_ 2017. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisedje. *R@U : REVISTA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL DOS ALUNOS DO PPGAS-UFSCAR*, v. 9, p. 109-130, 2017.

\_\_\_\_\_ 2018. A vida dos lugares entre os Kisêdjê. *Toponímia como terminologia de relação. ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS)*, v. 12, p. 11, 2018

\_\_\_\_\_ 2002. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional. UFRJ.

CUNHA, Adan Phelipe. 2011. Contrastando Sapir (d)e Whorf na “Hipótese Sapir-Whorf”. *Seta, Campinas*, v. 5, p. 3-17.

CHOMSKY, Noam. 1955-56/1975. *The Logical Structure of Linguistic Theory*. New York: Plenum Press.

\_\_\_\_\_ 2002. *On nature and language*. Cambridge: Cambridge University Press.

DA MATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

DAVIS, Shelton. 1978. *Vítimas do Milagre*, Rio de Janeiro, Zahar

DÉLÉAGE, Pierre. 2006. *Le chamanisme sharanahua (enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel)*. Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

\_\_\_\_\_2011. “Les pictographies narratives amérindiennes”. In: C. Jacob (ed.), *Les mains de l’intellect, lieux de savoir 2*. Paris: Albin Michel. pp. 744- 764.

DELUZE, Gilles. 1993. *Différence et répétition*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_1999 *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_1998 *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.

\_\_\_\_\_1980 & Guattari, F. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.

DUMONT, Luis. 1953 "Le vocabulaire de parente dravidien comme expression du mariage", in: *Dravidien et Karia: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie*. Paris: Mouton, pp. 85-100.

\_\_\_\_\_1978. *Homo hierarchicus* (ed. 1967). Paris: Gallimard. [ed. bras.: *Homo Hierarclticus - O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, '992]

EVERETT, Daniel I. 1979. *Aspectos da fonologia do Pirahã*. M.A, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brazil.

\_\_\_\_\_1983. *A lingua pirahã e a teoria da sintaxe*, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brazil.

\_\_\_\_\_1985. “Syllable weight, sloppy phonemes, and channels in Pirahã discourse,” in *Proceedings of the Berkeley Linguistics Society 11*. Edited by Mary Niepokuj et al., pp. 408–16.

\_\_\_\_\_1986. “Pirahã,” in *Handbook of Amazonian languages*, vol. 1. Edited by D. Derbyshire and G. Pullum, pp. 200–326. Berlin: Mouton de Gruyter.

\_\_\_\_\_1987. Pirahã clitic doubling. *Natural Language and Linguistic Theory* 5:245–76.

\_\_\_\_\_1988. On metrical constituent structure in Pirahã phonology. *Natural Language and Linguistic Theory* 6:20–46.

\_\_\_\_\_1993. Sapir, Reichenbach, and the syntax of tense in Pirahã. *Journal of Pragmatics and Cognition* 1:89–124.

\_\_\_\_\_2004. “Coherent fieldwork,” in *Linguistics today*. Edited by P. van Sterkenberg, pp. 141–62. Amsterdam: John Benjamins.

\_\_\_\_\_2005. “Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language.” *Current Anthropology* 46 (4): 621–46.

EVERETT, Daniel I., EVERETT Karen. 1984. On the relevance of syllable onsets to stress placement. *Linguistic Inquiry* 15:5–11

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp

\_\_\_\_\_2002. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44.

FARAGE, Nadia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. 2005. *A ferrovia do Diabo*. São Paulo: Editora Melhoramentos.

FRANCHETTO, Bruna. 1986. *Falar Kuikúro*. Estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

\_\_\_\_\_2008. “A guerra dos alfabetos: Os povos indígenas entre o oral e o escrito”. *MANA*. Estudos de Antropologia Social, Volume 14, número 1, abril de 2008. Museu Nacional – Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, p. 31-59.

GALLOIS, Dominique T. 2007 *Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes*. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n.50 (1)

GARCIA, Uirá Felipe. 2018. *Awa Guajá: Crônicas de caça e criação*. São Paulo: Hedra.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. Série Tradução, v. 1. Brasília: DAN/UnB, 2011.

GONÇALVES, Marco Antônio. 1988. Nomes e Cosmos. Uma descrição da sociedade e da Cosmologia Mura-Pirahã, dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.

\_\_\_\_\_ 1990 “Trabalhando a endogamia: o caso Paresí”, Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, ANPOCS, 14:32-45.

\_\_\_\_\_ 1990 “Nomes e Cosmos. Onomástica entre os Mura-Pirahã”, Comunicação no 20. PPGAS – Museu Nacional – UFRJ.

\_\_\_\_\_ 1992 “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul”, Boletim Informativo e Bibliográfico 33, Rio de Janeiro, ANPOCS/Relume Dumará.

\_\_\_\_\_ 1993 O Significado do nome: cosmologia e nominação Pirahã, Rio de Janeiro, Sette Letras.

\_\_\_\_\_ 1997. O valor da afinidade: Parentesco e casamento entre os Pirahã. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 40 / 1: 55-107

\_\_\_\_\_ 2001. O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Rio de Janeiro: UFRJ.

GOW, Peter. 1991. Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_ 1996. River people: shamanism and history in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline (Orgs.). Shamanism, history and the state. Ann Harbor: The University of Michigan Press.

\_\_\_\_\_ 2003 Ex-Cocama: Identidades em Transformação na Amazônia Peruana. Mana. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ n.9(1): 57-79.

GREGORY, Cris. 1982. *Gifts and Commodities*. Londres: Academic Press.

HANKS, William; SEVERI, Carlo. (org). *Translating Worlds - The epistemological space of translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_ 2016. *Staying With the Trouble: Making kin in the Chthulucene*. North Carolina: Duke University Press.

HILL, Kim, HAWKES Kristen. 1983. Neotropical Hunting among the Ache of Eastern Paraguay. In *Adaptive Responses of Native Amazonians*. R. Hames and W. Vickers, eds. New York: Academic Press.

HUGH-JONES, S. 2014 Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6 (1): 155-173.

\_\_\_\_\_ 2002 Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no Noroeste Amazônico. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, n. 8(2): 45-68.

\_\_\_\_\_ 1979 *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, Tim org. 1996. *Key Debates in Anthropology*, Londres Rutledge

JAKOBSON, Roman. 1968. Poetry of grammar and grammar of poetry, *Lingua*, 21: 597-609.

KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

LAGROU, Elsje. 2007 A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade

amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks.

\_\_\_\_\_ 1995. “Hermenêutica e etnografia: uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para ‘ler’ e ‘inscrever’ culturas ágrafas”, in Revista de Antropologia, vol. 37, pp. 35-55.

LARAIA, Roque de Barros. 1965. A fricção interétnica no Médio Tocantins. América Latina, Rio de Janeiro: s.ed., v. 8, n. 2, p. 66-7.

LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto. 1978. Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins. 2a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958 L’analyse structurale du mythe. In: LÉVI-STRAUSS, C. Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958.

\_\_\_\_\_ 1962 Pensée Sauvage. Paris, Librairie Plon, 1962.

\_\_\_\_\_ 1985. A Oleira Ciumenta. Portugal: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_ 1991 Histoire de lynx. Paris: Plon, 1991.

\_\_\_\_\_ 2004 O Cru e o Cozido - Mitológicas I. São Paulo: Cosac & Naify

\_\_\_\_\_ 2006. A origem dos modos à mesa – Mitológicas 3. São Paulo: Cosac Naify,

\_\_\_\_\_ 2011. Homem Nu - Mitológicas IV. São Paulo: Cosac & Naify

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana - Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, v. 2(2), p.21-47.

\_\_\_\_\_ 1999. O pássaro de fogo. Rev. Antropologia. São Paulo, v. 42, n. 1-2

\_\_\_\_\_ 2005. Um Peixe Olhou Para Mim - O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI

MCCALLUM, Cecilia. 1990. "Language, Kinship and Politics in Amazonia". Man, 25:412-433.

\_\_\_\_\_ 1996. "The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3):1-26.

MACEDO, Valéria. 2009. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado, PPGAS-FFLCH, USP.

MAUSS, M. (1966), *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

\_\_\_\_\_ 1967 [1947]), *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.

\_\_\_\_\_ 1971), *Essais de Sociologie*. Paris, Seuil.

MARTINE, George. 1982. *Expansão e retração do emprego na fronteira agrícola*. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 2, n. 3, jul/set.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2006. *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. São Paulo: USP/FFLCH. Tese de Doutorado

MENÉNDEZ, Miguel. 1981/1982. "Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira". In *Revista do Museu Paulista. Nova Série, Vol. XXVIII*, USP.

MENEZES BASTOS, Rafael J. de. 1978. *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

\_\_\_\_\_ 1989 *A Festa da Jaguatirica : Uma Partitura Crítico-Interpretativa*. Dissertação de Doutorado, USP.

MORAN, Emilio. 1993. *Through Amazonian Eyes*. University of Iowa Press, Iowa City.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1988. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

NAVARRO, E. A. (2011). *Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno)*.

A língua das origens da civilização amazônica. São Paulo: edição do autor.

NEVES, Eduardo. 1995. Village Fissioning in Amazonia: A Critique of Monocausal Determinism. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, IV.

\_\_\_\_\_. 1995b Os índios antes de Cabral: Arqueologia e História Indígena no Brasil. In: Lopes da Silva, A. e Grupioni, L. (org.), *A temática indígena na escola*, pp. 171-92. MEC/Mari/Unesco, Brasília.

NIMUENDAJU, Curt. 1982. [1925]. "As tribos do Alto Madeira". In *Textos Indigenistas*. São Paulo: Ed. Loyola.

\_\_\_\_\_. 1948. The Mura and Piraha in *HANDBOOK of South American Indians*. *Bull. Bur. Amer. Ethnol*; Washington, 143 (3): 255-269.

\_\_\_\_\_. 2000. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira, Apresentação e Notas Thekla de Hartmann*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, Coleção Coisas de Índios.

OLIVEIRA, A.E. de. 1978. "A terminologia de Parentesco Mura-Pirahã", *Boletim do Museu Goeldi, N-S, Antropologia*, 66:33.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford : Claredon Press.

OVERING, Joanna. 1977. "Orientation for paper topics" e "Comments" Simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2: 9-10 e 387-394.

\_\_\_\_\_. 1989 "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: Signe Howell and Roy Willis (eds), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routhledge. Pgs 79-99.

\_\_\_\_\_. 1999 "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5(1): 81-108.

OVERING, J. & PASSES, A. (eds) 2000. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Edunesp.

\_\_\_\_\_. 2020. *Palavra em Movimento: Formas Vocais em Aldeias Guarani*. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional 26(1): 001 – 030

RIVIÉRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1984. *Individual and society in Guiana: A comparative Study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRIGUEZ, J. E. B. 2007 *Cabeza de motor. Ensayos sobre mecano-canibalismo*.

GUIGOU, L. N. (org.) *Trajectos Antropológicos*, Montevideu-Uruguay, Editora Nordan Comunidad.

\_\_\_\_\_. 2003 *O povo que nunca dorme. Ensaio sobre vitalismo enawene nawe*, Arquivo OPAN: Cuiabá-MT [Mimeo].

ROOSEVELT, Ana. 1992 *Arqueologia Amazônica*. In: Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp. 53-86. Companhia das Letras/ Fapesp/ SMC, São Paulo.

ROPPA, Saviano. 1978. *Os Mura-Pirahã*. *Arquivo Instituto Anatomia e Antropologia do Instituto de Antropologia Souza Marques* 3:411–33

ROTHERBERG, Jerome. 1992. “‘We Explain Nothing, We Believe Nothing’: American Indian Poetry and the Problematics of Translation”. In: Swann, B. (ed), *On the Translation of Native American Literatures*. Washington: Smithsonian Institution, p. 64-79.

SAEZ, Oscar Calavia. 2013 Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. *Antropologia em primeira mão* v.138. Florianópolis : PPGAS/UFSC / Programa de Pós Graduação

\_\_\_\_\_ 2006 O nome e o tempo dos Yaminawa. *Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI

SANTOS, Laymert Garcia. 2005; CTEME. Demasiadamente pós-humano. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, p. 161-175.

SAPIR, Edward. 1921. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Co.

\_\_\_\_\_ 1969. O gramático e a língua. In: *Linguística como ciência: ensaios*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica. p. 29-42.

SCHADEN, Egon. 1967,1968. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista de Antropologia* volumes 15 e 16 (1967-68), p. 77-89

SCHRÖDINGER, Erwin. (1980) *Proceedings of the American Philosophical Society* 124, 323 (traduzido por J.D. Trimmer. Originalmente publicado em *Naturwissenschaften* 23, 807, 823 e 844 (1935)).

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras" *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19

SEEGER, Anthony 1980. *Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades tribais brasileiras*, Rio de Janeiro: Editora Campus.

\_\_\_\_\_ 1986 Oratory is spoken, Myth is told and Song is sung, but they are all Music to my ears, In: Joel Sherzer and Greg Urban (orgs.) *Native South American Discourse*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp.59-82.

\_\_\_\_\_ 1987 *Why Suyá Sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEKI, Lucy. 1991. Perspectivas para os estudos linguísticos no Brasil. Boletim da ABRALIN, 12. Campinas: IEL / Unicamp: 7-24.

\_\_\_\_\_. 1999. A Linguística Indígena no Brasil. D.E.L.T.A., Vol. 15, N. ESPECIAL, p. 257-290.

SILVA, Márcio Ferreira. 2013. Dinâmicas da vicinalidade entre os Enawene-Nawe. In: Paisagens Ameríndias – Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo/SP: Terceiro Nome.

\_\_\_\_\_. 2004. Parentesco e Organização Social na Amazônia: Um Rápido Esboço. São Paulo: Anuário de Estudos Americanos – Tomo LXI, 1.

SILVERWOOD-COPE, Peter. 1990. Os Maku: Povo caçador do Noroeste da Amazônia. Brasília: Editora da UnB.

SLOTERDIJK, Peter. 2003. Esferas I: burbujas. Madrid: Ediciones Siruela.

\_\_\_\_\_. 2006. Esferas III: espumas. Madrid: Ediciones Siruela.

\_\_\_\_\_. 2014. Spheres II: globes. Los Angeles: Semiotext(e).

SOARES-PINTO, N. 2014 Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi. Brasília: PPGAS/UNB. Tese de Doutorado

STEINER, George. 1975: After Babel. London: Oxford University Press.

STRATHERN, Marilyn. 2013 O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo/SP: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2006 O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia. Campinas: Editora Unicamp

SURRALÉS, Alexandre. 2003. “Face to face : meaning, feeling and perception in amazonian welcoming ceremonies”. Journal of Royal Anthropological Institute, n.s.9:775-791.

SZTUTMAN, Renato. 2013. “A potência da recusa – algumas lições ameríndias”. *Sala Preta*, v. 13 (1):163-182.

\_\_\_\_\_ 2018. “O desabrochar da palavra”. In: D. Gallois & V.Macedo (orgs.), *Nas redes Guarani. Saberes, traduções, transformações*. São Paulo: Hedra.

TAYLOR, Anne Christine. 1993 *Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro*. *Man* (N.S.) 28, 653-78.

\_\_\_\_\_ 1996. *The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective of Being Human*. *The Journal Of The Royal Anthropological Institute*. Vol. 2, No. 2 (Jun., 1996), pp. 201-215.

TEDLOCK, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'(Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Editora da UFRJ.

\_\_\_\_\_ 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia* 41(1): 9-67

\_\_\_\_\_ 2000 “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation” *Ethnos* 65(1): 84-106.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_ 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago/London: The University of Chicago Press

\_\_\_\_\_ 1996 *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana* 2(2), p. 115-144.

\_\_\_\_\_ 2002. *O nativo relativo*. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1

\_\_\_\_\_ 2002. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify

\_\_\_\_\_ 2002 *A imanência do inimigo*. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify.

\_\_\_\_\_2002. O Mármore e a Murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem. In: A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac e Naify

\_\_\_\_\_2007. Filiação intensiva e aliança demoníaca. Novos estud. – CEBRAP. São Paulo, n. 77

\_\_\_\_\_2008. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 79-124.

\_\_\_\_\_2011. O medo dos outros. Revista de Antropologia, Sa o Paulo, USP, V. 54 N. 2

WAGNER, Roy. 1967. The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea. Chicago: University of Chicago Press

\_\_\_\_\_1975. The invention of culture. New Jersey: Prentice-Hall

\_\_\_\_\_1977. Analogic Kinship: A Daribi Example. American Ethnologist, vol. 4, no. 4, p. 623-642

\_\_\_\_\_1978. Lethal Speech: Daribi myth as symbolic obviation. Ithaca e Londres: Cornell University Press

WHORF, Benjamin Lee. 1956. Language, thought and reality: Selected readings of Benjamin Lee Whorf. (J. B. Carroll, Ed.). Cambridge, MA: MIT Press.