

Universidade Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

*IKINDENE HEKUGU*

Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu

Carlos Eduardo Costa

2013



*IKINDENE HEKUGU*

Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu

Carlos Eduardo Costa

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Luiz Henrique de Toledo

2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C837ih Costa, Carlos Eduardo.  
*Ikindene hekugu* : uma etnografia da luta e dos lutadores  
no Alto Xingu / Carlos Eduardo Costa. -- São Carlos :  
UFSCar, 2014.  
350 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,  
2013.

1. Antropologia. 2. Alto Xingu - Brasil. 3. Índios *Kalapalo*.  
4. Corpo. 5. Antropologia das práticas esportivas. I. Título.

CDD: 306 (20ª)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luis, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**  
**BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE**

*Carlos Eduardo Costa*

04/07/2013

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Marina Denise Cardoso  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Simoni Lahud Guedes  
Universidade Federal Fluminense / UFF

Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior  
Universidade Federal de Bahia / UFBA

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 04/07/2013.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Profa. Dra. Marina Denise Cardoso  
Profa. Dra. Simoni Lahud Guedes  
Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª. Reunião no dia \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden  
Vice-Coordenador do PPGAS

Aos meus pais  
pelas possibilidades oferecidas

Para Vadiuví Kalapalo (*in memoriam*)  
por ter aberto as portas

## Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos Kalapalo que me receberam sempre tão bem e me fizeram sentir um pouco em casa quando de suas companhias, em Tanguro, aldeia que fiquei a maior parte do tempo, ou em Aiha, para onde ia quando estávamos em viagens para os rituais interétnicos. Em Tanguro agradeço especialmente à família de Vadiuví Kalapalo com quem passei a maior parte do tempo seja na aldeia ou nos dias em sua casa em Canarana. Kanualu e Maitsa, suas esposas, nunca me deixaram faltar nada e fizeram muito para que minhas estadias fossem proveitosas. Ao chefe Walama agradeço a autorização para que, depois da primeira viagem, pudesse continuar a visitá-los. Faremá e Madjuta são em grande parte “responsáveis” pelas possibilidades de que essa pesquisa viesse a ocorrer. Mesmo que nem eles nem eu imaginássemos isso quando nos conhecemos em São Carlos e ouvia admirado suas estórias, especialmente as de pescarias.

Aos meus cunhados Rutina e Tamariku, que não posso dizer-lhes os nomes, mas escrever não há problemas. Aos seus irmãos Rocky, Ahuna e Main filhos de Kassi que sempre me ajudaram e fizeram a estadia ser mais engraçada com as piadas sobre os muitos nomes dos “lábios” femininos. A Kurikaré e toda sua família, especialmente seu filho Sickan, com quem mantenho boas conversas sobre as transformações vividas pelas populações indígenas atualmente. O velho pajé Arakuni, homem sábio, requerido e disposto a transmitir seus conhecimentos. A beleza da relação que ele mantém com o tabaco pode ser vista no cuidado matinal no qual ele prepara e armazena os cigarros que fumará durante o dia. Nesse momento bastava oferecer um cigarro, sentar-se e ouvir muitas de suas estórias. Ohessa, também pajé, foi vizinho e interlocutor, assim como seu filho Amarildo, cuja capacidade de aprendizado impressionou-me desde nossas primeiras conversas, seja por falar de maneira estritamente correta o português ou para consertar motores. Sampaio, Soso, Sini, Atu, Tahaja e Julupe foram constantes parceiros de pesca que me proporcionaram momentos que ficarão guardados.

Waja, Tiposusu e Urissé sempre me receberam bem em Aiha e a hospitalidade deles possibilitou intenso intercâmbio durante minhas estadias nas aldeias Kalapalo. Ausuki, Chico e Valdecir também me ajudaram em momentos importantes. Agradeço imensamente aos lutadores que acompanhei mais de perto durante a pesquisa e que se mostraram dispostos a partilhar um pouco de seus conhecimentos técnicos e desenvolvimentos de suas carreiras. Yakalo, Kemeya e Rud, meus irmãos grandes lutadores, assim como Dida, Kaporinga, Kalmalaja e Jairão Kuikuro. Agradeço também a Chiquinho Matipu pela hospedagem em sua casa durante quase uma semana entre preparação e realização do Egitsü 2011.

No programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSCar são mais um tanto de nomes, dos quais alguns devem ser mencionados. Ao Kike, companheiro e incentivador, por ter acreditado na ideia de “misturar” etnologia e antropologia das práticas esportivas e ter se disposto a continuar a orientação mesmo depois da

graduação e do mestrado. Suas contribuições em minha formação são decisivas e extrapolam as fronteiras acadêmicas. Ao Piero, professor e amigo de longa data, a quem reitero meu respeito e admiração pelo trabalho desenvolvido. Também um agradecimento à professora Marina Cardoso, que juntamente com os dois primeiros, despertaram desde cedo meu interesse pela disciplina. Certamente não é por culpa deles os problemas e equívocos aqui encontrados, todavia, é a partir deles que se desenvolveram os possíveis acertos.

Outros professores chegaram nesse período a quem estendo o agradecimento pelas boas aulas e recomendações. Marcos Lanna e seu interesse por Lévi-Strauss sempre se mostrou um interlocutor instigante. Geraldo Andrello e Clarice Conh pela aproximação com a etnologia, principalmente no início do projeto e as muitas dúvidas decorrentes de minha inexperiência na área. Jorge Villela e Felipe Vander Velden com suas valorosas indicações bibliográficas. Renato Sztutman foi um arguidor que indicou novos caminhos analíticos.

Agradeço aos amigos João Veridiano, principal articulador para que pudesse viajar a primeira vez ao Alto Xingu, Antônio Guerreiro Junior e Marina Novo com quem vez por outra encontrei nas aldeias Kalapalo ou na cidade de Canarana. A qualidade dos trabalhos desenvolvidos por eles é reconhecida na área não sem propósito, de onde é sempre fonte de conhecimento e inspiração. Aos amigos e colegas da pós-graduação Danilo Souza Pinto, Alexandre Colli e Karina Biondi. Paulo Ramos, Leandro Targa, Jon Castro e Danilo Moraes me ajudaram e me hospedaram inúmeras vezes.

Agradeço também as agências CAPES e FAPESP que apoiaram por diferentes períodos esse projeto através de bolsa de estudo.

Por fim, aos meus pais Alceu e Marli, meu irmão Pedro e a Tabata, agradeço pela paciência nas idas e vindas e a distância e o tempo que exigem a pesquisa de campo com populações indígenas. O carinho e incentivo são impulsos indispensáveis que recebi em quantidades generosas quando precisei.



*Nhaheni agike! Telo bala elei!*

(Derrube-o forte! Ele é outro!)

Do enfático mestre Hekine para seu filho antes das lutas de recepção dos aliados para o Egitsü (Tanguro 08/2010).

## Resumo

Essa pesquisa pretende ampliar o debate antropológico sobre práticas esportivas através da descrição e análise de modalidades disputadas em diferentes contextos. Na literatura de antropologia das práticas esportivas o que se tem de mais consolidado são trabalhos que tomam o futebol como referência, mesmo quando de pesquisas em sociedades indígenas. Nesse caminho, a expansão dos modelos teóricos elaborados para o futebol possibilita entender seus significados no interior da sociedade em que está inserido, além de trazer à tona relações entre o futebol e outras práticas. O recorte etnográfico proposto é o Alto Xingu, em pesquisas realizadas entre os Kalapalo da aldeia Tanguro, donde o destaque para a luta alto-xinguana (kal. *ikindene*). Temas antropológicos destacados sobre os povos da região, como a fabricação do corpo, chefia, complexo ritual interétnico e mitologia, estão diretamente atrelados à luta. Os objetivos compreendem ainda uma visão mais positiva para aquilo que foi denominado como “esportividade ameríndia”, etnograficamente no Alto Xingu. Não se trata apenas de perceber o caráter “esportificado” de algumas atividades, mas acima de tudo compreender o espaço simbólico destinado a cada modalidade, seja no plano da aldeia, seja nas disputas rituais que atualizam a dinâmica de alianças e rivalidades nesse complexo regional.

**Palavras-chave:** Alto Xingu, Kalapalo, luta, rituais interétnicos, fabricação do corpo, antropologia das práticas esportivas

### Abstract

This research aims to explore the anthropological debate on sportive practices through the description and analysis of dispute modes in different contexts. In the literature of sportive practices anthropology, football has frequently been used as a framework for research into indigenous societies; expanding on these theoretical models developed for football allows for greater understanding into the rituals within the society to which they belong, and to highlight the relationship between football and other practices. The ethnographic study proposes the Upper Xingu from researches conducted with the Kalapalo peoples of Tanguro village, hence the emphasis on wrestling in Alto Xingu (kal. *ikindene*). Anthropological themes highlighted on the peoples of the region, such as the construction of the body, chieftaincy, complex inter-ethnic rituals and mythology are directly linked to the wrestling. The objectives also include a more positive assessment for what was termed as “sportive practices” within indigenous societies, ethnographically in the Upper Xingu. This is not only to realize the ‘sportive’ nature of these activities, but above all to understand the symbolic space for each mode, whether in the village, or in rituals disputes that renegotiate the dynamics of alliances and rivalries in this regional complex.

**Key words:** Alto Xingu, Kalapalo, fight, inter-ethnic rituals, body construction, anthropology of sports practices

## Sumário

<b>Apresentação e organização da tese.....</b>	<b>19</b>
<b>I. Introdução ao trabalho de campo.....</b>	<b>27</b>
i. A república.....	27
ii. Pescarias e a Escola Indígena de Tanguro.....	29
iii. As práticas nativas e o futebol.....	33
iv. O Egitsü e a luta alto-xinguana.....	37
<b>Capítulo 1. Os Kalapalo do Alto Xingu: uma abordagem.....</b>	<b>45</b>
1.1 O Parque Indígena do Xingu.....	45
1.2 Breve etnohistória Kalapalo.....	51
1.2.1 Migração, expansão, fragmentação: o roteiro Kalapalo.....	52
1.2.2 A mudança para o PIX e a construção de Aiha.....	59
1.2.3 A abertura de Tanguro e suas relações com Aiha.....	62
1.2.4 Terra Indígena Pequizal de Narüvütü.....	69
1.3 Considerações sociológicas e categorias da alteridade.....	73
<b>Capítulo 2. As práticas esportivas como modelos de relações interétnicas no Alto Xingu.....</b>	<b>87</b>
2.1 A busca da esportividade ameríndia.....	87
2.2 Futebol, dardos e luta: a temática da totalidade pelo viés das práticas esportivas.....	92
2.2.1 “Futebol é igual festa, para tudo”.....	100
2.3 Artes marciais no programa da etnologia alto-xinguana: luta, dardos e a transformação da guerra em ritual.....	103
2.4 Destotalização analítica, totalização etnográfica: artes e esportes.....	110
2.5 Donos, convidados e convidados: a formação dos times de luta.....	114
2.6 Formalismos e tensões: a especificidade alto-xinguana através da luta.....	120
2.7 Disputas esportivas, festas e perigos: a iminência da feitiçaria.....	127

<b>Capítulo 3. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos para lutar.....</b>	<b>129</b>
3.1 A reclusão como não-doença.....	130
3.2 Procedimentos técnicos e preparação intensiva: a fabricação do corpo do lutador.....	135
3.2.1 Expelir para acumular: eméticos e escarificação como agregadores de cultura.....	137
3.2.2 Flautas, especialidades étnicas, conhecimento tradicional.....	143
3.3 A chefia re-transmitida: filiação como vetor.....	148
3.3.1 Casas produtoras de corpos: a reclusão como moeda política.....	153
3.4 Treinamentos em comparação: a reclusão como preparação esportiva.....	159
3.5 Cobras e transformações: a alteridade cosmológica.....	166
3.5.1 O lutador e a sucuri: relato etnográfico sobre desempenho.....	170
<b>Capítulo 4. Egitsü: complexo ritual regional.....</b>	<b>175</b>
4.1 Acumular para distribuir: festas para juntar pequi e polvilho.....	181
4.2 Consolidar alianças, estabelecer diferenças: a organização do Egitsü.....	187
4.2.1 As lutas de recepção dos aliados: a ambiguidade do Outro.....	191
4.2.2 <i>Atanga</i> : a flauta dos lutadores e o selo da aliança ritual.....	193
4.3 <i>Kaki</i> : as pescarias rituais e as relações com a alteridade cosmológica.....	196
4.4 O devir vegetal: busca e ornamentação da <i>uegühi</i> .....	205
4.5 Selecionar lutadores, exibir reclusas: a apresentação dos jovens chefes.....	209
<b>Capítulo 5: Lutas e lutadores no Egitsü.....</b>	<b>217</b>
5.1 O lutador do Alto Xingu: categoria de relação e relacionamento.....	219
5.2 <i>Kindotoko</i> : os campeões de luta Kalapalo.....	224
5.2.1 A preparação dos corpos lutadores.....	233
5.3 O momento esperado: a luta no Egitsü.....	238
5.3.1 A técnica da luta e alguns termos importantes.....	240
5.4 A aliança com Mehinaku e o sexo como infortúnio: a temporada 2010.....	244
5.5 Desenvolvimento técnico e resultados: Aiha e Matipu 2011.....	249

5.6 Algumas considerações sobre o Egitsü na etnografia.....	263
<b>Capítulo 6. A origem dos ritos funerários e a luta na mitologia karib e tupi.....</b>	<b>269</b>
6.1 Contextos de narrativas.....	273
6.2 A família do Ipê Amarelo e o encontro com a Onça.....	279
6.3 O caminho dos peixes e as lutas contra os animais: a versão Kalapalo do primeiro Egitsü.....	287
6.4 Três versões tupi.....	290
6.5 Lutas e lutadores nas narrativas míticas.....	297
6.6 O mitema batráquio e a anta perdedora: proposta de análise estrutural.....	301
6.6.1 <i>Fsapo</i> = Outro: relações de alteridade na mitologia Kalapalo e Kamayurá.....	303
6.6.2 <i>Djatsitsü idjali</i> : as derrotas do tapir sedutor.....	313
6.6.3 “Apenas a viagem é real”: a inevitável expansão da análise estrutural dos mitos.....	322
<b>Epílogo.....</b>	<b>335</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>339</b>

### Lista de Mapas

Mapa 1: As aldeias do Alto Xingu.....	18
Mapa 2: Avanço do desmatamento nas fronteiras do PIX.....	63
Mapa 3: Terra Indígena Pequizal de Narüvütü.....	71

### Lista de Figuras<sup>1</sup>


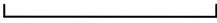


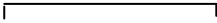
Figura 1: Luta dos índios Kalapalo.....	21
Figura 2: República Barravento e as visitas de Urissé e Jeika Kalapalo (2003).....	29
Figura 3: Primeira série na escola indígena de Tanguro.....	30
Figura 4: Pescaria realizada em frente à área de banho ( <i>tuãka-ga</i> ) em Tanguro.....	33
Figura 5: Disputa no arco e flecha para acertar o <i>tá</i> .....	34
Figura 6: <i>Tahiti</i> : sepultura para os chefes no centro da aldeia .....	40
Figura 7: Demonstração dos casamentos com a prima cruzada no interior da aldeia.....	74
Figura 8: Casamentos realizados entre três casas de Tanguro.....	78
Figura 9: Yakalo recebe os convidados de um Egitsü em Aiha.....	79
Figura 10: O olhar do jaú fígado.....	84
Figura 11: Disputa através dos dardos do jawari (kal. <i>hagaka</i> ).....	94
Figura 12: Futebol de praia durante a seca. Na cheia a água cobre tudo.....	95
Figura 13: A dança do jawari (kal. <i>hagaka</i> ).....	108
Figura 14: Yamurikumü. Canto e dança feminino. Ao final ocorrem as lutas femininas.....	115
Figura 15: Os três convidados esperam ser recebidos.....	119
Figura 16: Confusão durante as lutas no Egitsü Kuikuro em 2008.....	122
Figura 17: Lutadores campeões na busca pelo óleo da copaíba (kal. <i>tali</i> ).....	139
Figura 18: Um pai escarifica seu filho na parte de trás de sua casa .....	141
Figura 19: O artista e sua obra. Ordenação e amarração das placas das cascas do caramujo ...	145
Figura 20: Dupla de flautistas <i>atanga oto</i> .....	147
Figura 21: Croqui da casa em que me hospedei.....	153
Figura 22: Cobertura das casas feita na época da seca.....	154
Figura 23: Jair Kuikuro faz pedido de equipamentos para treinar na aldeia.....	164

<sup>1</sup> As fotografias aqui utilizadas, quando não fizerem referência específica ao autor, foram tiradas por mim ou algum Kalapalo que portava minha máquina no momento. É difícil saber quais as fotos foram tiradas por quem, devido à rotatividade das máquinas usadas durante as pesquisas.

Figura 24: Dupla toca o chocalho (kal. <i>auguhi</i> ) na recepção dos aliados.....	183
Figura 25: A produção da polpa do pequi.....	184
Figura 26: Silo para o armazenamento de polvilho de mandioca.....	186
Figuras 27a, b, c, d: Na chegada da comitiva Kalapalo no Egitsü Yawalapiti 2008 três jovens chefes são recebidos pelo anfitrião. Os chefes devem ser exibidos e isso é feito colocando-os para sentar. Cada um dos chefes é de uma aldeia Kalapalo, a partir da esquerda, PIV Culuene, Aiha e Tanguro.....	188
Figura 28: dupla de flautistas <i>atanga oto</i> e suas acompanhantes.....	194
Figura 29: Acampados ao redor de uma lagoa os homens se preparam para a pescaria <i>kaki</i> ...	197
Figura 30: O moquém do dono do Egitsü.....	204
Figura 31a e b: Transporte e ornamentação da <i>uegühi</i> .....	207
Figura 32: O choro ritual. Os familiares se reúnem para chorar e levar cintos de algodão para os homenageados.....	208
Figura 33: A dança dos lutadores.....	210
Figura 34: Convocação e apresentação dos <i>hotuko</i> .....	213
Figura 35: Os chefes e donos do Egitsü exibem suas reclusas.....	215
Figura 36: A pressa de ir embora e o medo da feitiçaria. Balsa para os Kalapalo.....	216
Figura 37: Golpe <i>satiteinügü</i> Foto durante um treino.....	218
Figura 38: Abraço seguido de empurrão entre adversários ao final do combate.....	220
Figura 39: Principais lutadores acompanhados na pesquisa. Famílias de chefes em Tanguro, Aiha e Paraíso.....	226
Figura 40: <i>Inhopenügü</i> . O golpe favorito de Marquinho, filho do chefe Madjuta.....	230
Figura 41: A pintura dos campeões e as amarrações típicas nos braços.....	234
Figura 42: Nas extremidades da foto os <i>inginiko</i> . À esquerda está Hekine, uma lenda entre os lutadores Kalapalo, grande campeão do passado.....	243
Figura 43: Chefes e donos do Egitsü de Aiha 2010: Ageu e Urissé. Montaram um time imbatível.....	245
Figura 44: As lutas coletivas.....	250
Figura 45: Golpe <i>ihungehenügü</i> . Ao fundo as etnias convidadas estão separadas para assistirem aos combates.....	259
Figura 46: Um sapo é usado como enfeite no cinto de um lutador.....	305
Figura 47: “As aventuras do sapo <i>Arutsam</i> ”.....	312
Figura 48: “O tapir sedutor”.....	322
Figura 49: A efígie enfeitada para a cerimônia do Egitsü. Madeira que vira gente.....	325

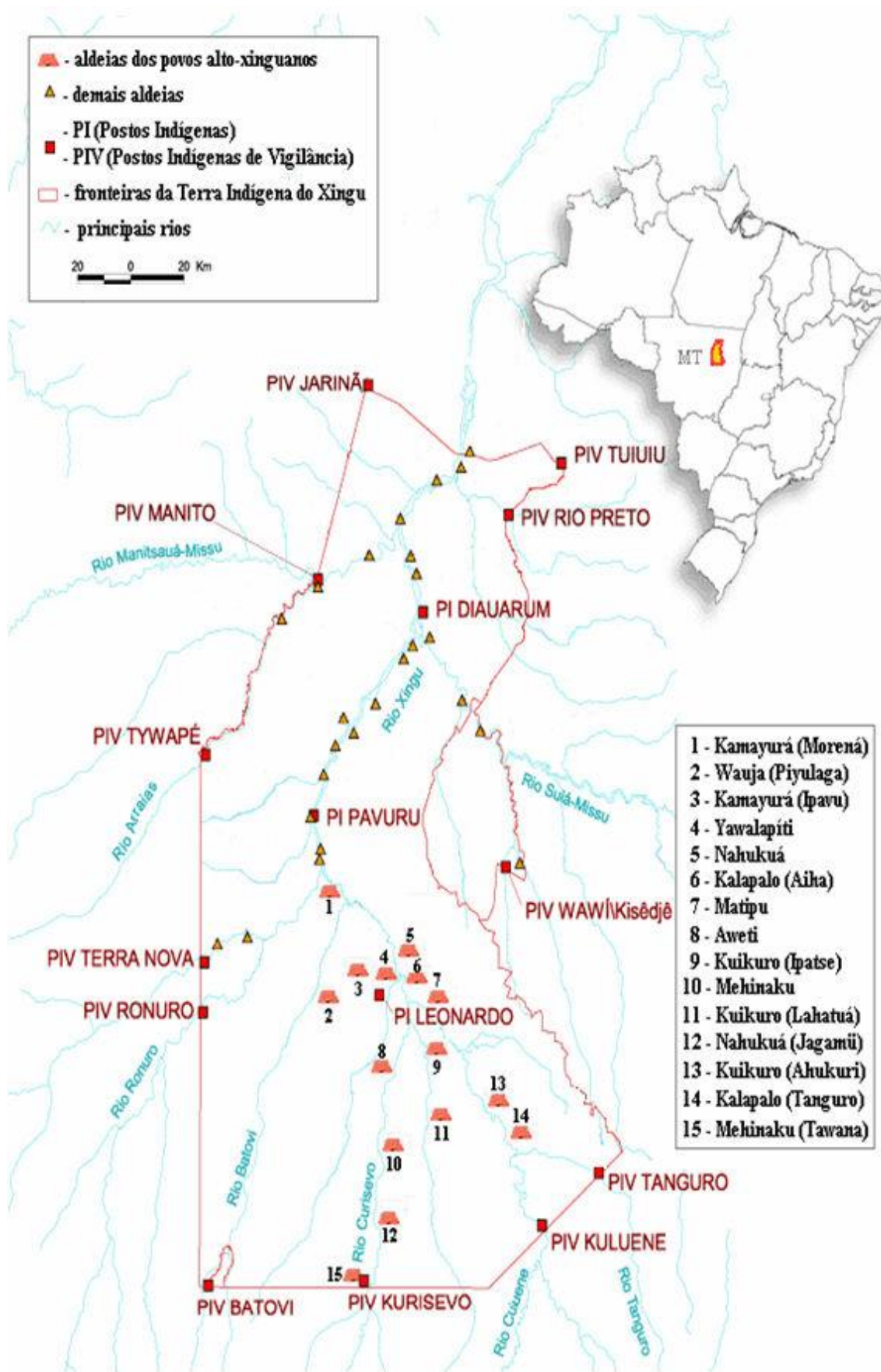


### Lista de Símbolos

	Homem		Casamento
	Mulher		
	Indivíduo falecido		Filiação
			Germanidade

### Grafia e Pronúncia

Os termos e expressões em karib, ou outras línguas indígenas, vão em *itálico*, à exceção dos nomes próprios. Não fazemos uso da terminologia técnica da linguística ao arriscar etimologias e traduções, sendo feitas em linguagem leiga a partir de interpretações construídas com colaboradores indígenas.



Mapa 1: Fontes: Instituto Socioambiental (ISA), Ferro (2008, p.15), Franco Neto (2010).

## Apresentação e organização da tese

Esta tese é resultado de uma pesquisa que teve como inspiração duas questões. Primeiramente, trata-se de pensar a luta no Alto Xingu (kal. *ikindene*) em virtude de ser um tema amplamente citado nas etnografias, desde os trabalhos clássicos realizados na região até as pesquisas recentes. Paradoxalmente, a luta foi um assunto pouco aprofundado, guiado muitas vezes por sentidos comuns que se pautam por noções como “pacificação”, “arrefecimento das tensões”, “controle social da violência” etc., geralmente relegado às últimas páginas dos textos, dissertações e teses. Esse entendimento sobre a luta se conecta diretamente com o segundo propósito: debater as disputas corporais indígenas não por tal viés “utilitarista”<sup>2</sup>, mas apoiado no referencial teórico da antropologia dos esportes que já se deparou com questões como essas e que pela etnografia mostrou que essas ideias, longe de esgotarem os sentidos da luta ritual (ou dos esportes em geral), ao contrário, acortinam seus significados.

O risco de trabalhar um assunto fundamental para a economia simbólica da região, a partir dos interstícios entre duas áreas tão distintas da antropologia, foi assumido sabendo das dificuldades em expandir literaturas e temas tão diversificados. Por isso mesmo, as trocas entre os grupos da região não se reduzirão às alianças matrimoniais, aos intercâmbios de especialidades econômicas ou às performances rituais, mas, sobretudo, às trocas corporais que ocorrem através de disputas que serão acomodadas numa definição extensiva como a de “práticas esportivas” (Toledo e Costa 2009).

A proposta etnográfica visa contribuir com a literatura recente sobre os povos do Alto Xingu, a saber, pesquisas que se dispuseram a ampliar o leque de temas a serem trabalhados com maior profundidade. Uma variedade de questões se entrecruza sempre tomando como ponto de partida as etnografias clássicas, donde a importância da relação entre sincronia e diacronia na análise. Todavia, não será um antropólogo de “outra subárea da antropologia” (definição na qual se enquadra meu projeto de pesquisa no sarge FAPESP) que tentará uma exegese da etnologia alto-xinguana. Nem mesmo epistemologia, por mais que essa seja uma corrente na antropologia dos esportes ao debater a forma como condição, postura metodológica que parece se afastar da tradição

---

<sup>2</sup> Vinai (1970) para a demonstração da tese utilitarista que via nos esportes “o ópio do povo”.

antropológica, diretamente ligada ao trabalho de campo. E é exatamente a amplitude do trabalho de campo que proporcionou o aumento temático das etnografias produzidas na região. Sinteticamente, cabe posicionar os temas, inclusive a luta, como agenda de pesquisa a ser efetuada.

Uma tentativa de síntese, porém, será recortar para uma dessas “outra subárea da antropologia”, destotalização inerente enquanto processo a qualquer sistema classificatório (Lévi-Strauss [1962] 2004). O que vem sendo chamado de “esportividade ameríndia” (Vianna 2008: 226) merece destaque nesta pesquisa exatamente para não ficar preso às descrições e para aprofundar os significados de cada uma das práticas. Isso no sentido de etnografar aquilo que para os próprios indígenas parece ser interessante. Por isso mesmo o interesse na luta alto-xinguana, na corrida de toras xavante, nas olimpíadas indígenas e também naquilo que parece ser comum a inúmeras regiões etnográficas: o futebol. Perceba que o enfoque no futebol pode apontar novas direções, pois sua prática instaura relações intra e interétnicas com tudo de bom e ruim que isso significa para os povos da região: festas e perigos, trocas e feitiçarias.

Para trilhar esse sinuoso caminho partiremos duplamente da temática do corpo enquanto código para se interpretar os sistemas sul-americanos. Mais do que isso, o idioma da corporalidade também deu novo ânimo para estudos em outras áreas além da etnologia, como a própria antropologia dos esportes, vertente que vem se consolidando no Brasil principalmente a partir dos trabalhos de Roberto DaMatta (1982). Essa aproximação entre etnologia sul-americana e antropologia dos esportes será fundada principalmente na ideia da fabricação do corpo enquanto processo definidor de categorias mais amplas, como a formação da pessoa. Se de um lado o idioma da corporalidade foi o aporte etnográfico-conceitual para teorias como o perspectivismo (Viveiros de Castro 1986; Lima 2005), por outro, corpo e pessoa foram ideias centrais nos trabalhos pioneiros de antropologia dos esportes como Guedes (1977, 1992), Benzaquen de Araújo (1980) dentre tantos mais recentes como Damo (2005a), ou mesmo Wacquant (2002).

Dessa proposta híbrida<sup>3</sup> parece surgir uma incipiente etnologia das práticas esportivas indígenas com destaque para Vianna e a relação entre futebol e corrida de

---

<sup>3</sup> A noção de “híbrido” remete aqui às formulações metodológicas que Archetti (2003) desenvolveu para dar conta de estudar seu país de origem, Argentina, naquilo que seria uma “auto-antropologia” a partir de temas fundamentais nos processos de identidade nacional, como futebol, pólo e tango. Claro que a

toras xavante e Course sobre o *palin* Mapuche (2008). Desse modo, a luta, o futebol e demais práticas esportivas se projetam como temas merecedores de atenções mais detalhadas e que podem ser dobradiças para fazer a conexão entre áreas tão diferentes e que aqui pretendemos trabalhar.



Figura 1: Luta dos índios Kalapalo<sup>4</sup>

\*\*\*

A organização da tese segue o encaminhamento da pesquisa durante o doutorado. Após uma breve introdução sobre como ocorreu o trabalho de campo, os capítulos formam uma sequência que, de uma maneira ou outra, foi ordenada desde o projeto de origem fazendo com que as temáticas, como a fabricação do corpo e o complexo ritual regional, se desenvolvessem ao longo do tempo.

---

referência aqui não é à “auto-etnografia” em si, mas sim em relação à ampliação de pressupostos metodológicos, algo que aqui também pretendemos ao pensar o material etnológico em vistas com a antropologia dos esportes.

<sup>4</sup> Vitor Brecheret, 1951. (Foto: Romulo Fialdini). Acervo MAC/USP.

O trabalho de campo teve início através de contatos diretamente com alguns Kalapalo, quando estes foram a São Carlos após o projeto sobre saúde indígena iniciado pela professora Marina Cardoso na UFSCar. Nesse tempo, alguns deles se hospedaram na casa em que morava de onde nos conhecemos. Com o passar do tempo, e devido meu interesse em conhecer a região do Alto Xingu, outras questões se levantaram até que se tornou viável um trabalho segundo o qual pudesse partilhar minha formação específica na área de antropologia dos esportes e as viagens ao campo que realizei após esses primeiros “contatos” numa república estudantil em São Carlos. A pesca, a escola indígena, o Egitsü e a luta que o encerra formam a ponte que permitiu a conexão entre as viagens ao Alto Xingu e a minha formação, o que será apresentado na introdução sobre o trabalho de campo.

O capítulo 1 trata de uma ambientação do contexto etnográfico em que se desenrolou a pesquisa. A proposta é inserir os Kalapalo, mais especificamente da aldeia Tanguro, no interior desse sistema étnico e linguisticamente tão diversificado que é o Alto Xingu. Não nos propusemos desde o início da pesquisa de campo um aprofundamento sistemático sobre a ocupação de sítios históricos e movimentos migratórios. Todavia, partimos de uma leitura em conjunto do material disponível sobre o que chamaremos por “etnohistória” e nosso próprio material. Com isso destacamos, pelo menos, quatro momentos importantes para a consolidação do que hoje se reconhece Kalapalo: 1. A abertura da aldeia Kuapügü e a dispersão da população devido ao seu crescimento; 2. A mudança para os limites do Parque Indígena do Xingu e a abertura da aldeia de Aiha; 3. A fissão provocada que culminou na saída de quase metade da população de Aiha após a abertura de Tanguro; 4. Por fim, um acontecimento bastante atual que é a retomada étnica por parte dos Narüvütü e o reconhecimento de sua antiga terra ter sido promulgado.

Nesse desenrolar, duas questões fundamentais sobre a etnohistória Kalapalo serão trabalhadas mais detidamente, uma vez que elas mesmas serão pontos de partida no entendimento sobre a luta realizada nos rituais. Assim deve ser lida a expansão populacional e territorial no presente etnográfico. A realização de rituais interétnicos e o aumento no contingente de lutadores traz uma nova configuração para os Kalapalo. As relações entre Aiha e Tanguro dinamizam essa “tendência à fragmentação”, que a aliança ritual re-estabelece, da qual podemos apontar alguns mecanismos, como as acusações de feitiçaria, a oposição política em torno da chefia e mesmo fatores

econômicos que são levados em consideração. Um breve levantamento sobre questões sociológicas e categorias da alteridade encerra este capítulo inicial.

O capítulo 2 talvez possa ser entendido como uma dobradiça entre os diferentes interesses que motivaram a pesquisa. Após passar pelo contexto etnográfico cumpre uma etapa fundamental na “etnologia dos esportes”, a saber, um levantamento sobre as práticas nativas e suas relações com outras ditas exógenas, principalmente o futebol. As inúmeras disputas e a capacidade de universalização do futebol serão temas que demonstram variadas formas de entender tais práticas esportivas. Essa é a expressão que usaremos – práticas esportivas –, não em oposição ao esporte, mas na tentativa de demonstrar como, por vezes, misturam-se práticas e disposições sob a mesma rubrica “esporte”, ao que observações sistemáticas colocariam sugestivas diferenças.

Nesse sentido, partiremos de uma descrição sobre tais práticas e sobre o futebol de modo que essas disputas possam ser entendidas enquanto modelos de relações. Tanto ao nível local, da aldeia, como ao nível regional. Mostraremos como cada uma dessas práticas estabelece distintas maneiras na composição de seus times. E também contra quem disputam o que será ilustrado através do sistema de convites interétnicos. Um debate sobre a “totalidade” dos grupos indígenas a partir de confrontos que sugerimos chamar como “práticas esportivas”. Até mesmo a feitiçaria, tema amplamente debatido na região, é assunto constante em diversas ocasiões em que se disputam tais competições.

O terceiro capítulo mais uma vez ajusta a proposta de pensar a luta como uma prática esportiva. Isso ao nível de preparação técnica e corporal daqueles que são os grandes lutadores da *ikindene*. O lugar referencial do corpo enquanto código no entendimento dos povos sul-americanos será tomado a partir da ideia de fabricação do corpo e construção da pessoa que, em síntese, é fazer lutadores – para os jovens do gênero masculino. Algumas reduções metodológicas serão feitas até chegar a uma prototípica reclusão que nos ajudará a demonstrar como os conhecimentos são transmitidos aos jovens durante esse período. Principalmente em famílias de chefes (*kal. anetü*). Um jovem chefe pode ter em sua homenagem a festa de furar orelha (*Tiponhü*), ficar muito tempo “preso”, ter habilidades técnicas e disposição pessoal para encarar as dificuldades do período e ser exibido ritualmente, seja como lutador ou como o chefe de seu povo nos confrontos interétnicos. Esse conjunto de coisas forma um grande lutador

e um grande lutador é um chefe. Certo que nem todos os campeões vão exercer a chefia futuramente, mas todos os chefes atuais foram grandes lutadores. É como se a chefia, apesar de dada segundo a hereditariedade, fosse se construindo ao longo do tempo através de conhecimentos e exibição pública.

E muitos desses conhecimentos são adquiridos nessa fase da vida em que o jovem está sendo formado para lutar seguindo as regras e imposições da reclusão. Entenderemos esse momento como uma disputa política para a formação de jovens lutadores, cheia de investimentos materiais e simbólicos, individuais e coletivos. Pois aqui novamente nossa proposta é tomar duplamente o material etnográfico. Assim como tratamos dos aspectos propriamente etnológico da reclusão, também propomos um entendimento similar ao que muitos trabalhos na antropologia dos esportes já fizeram para outros contextos de formação de atletas. Desde a formação dos jogadores de futebol em times de fábrica, a formação técnica diferenciada em países como França e Brasil para os futebolistas, ou ainda, a dureza dos treinamentos para um aprendiz de boxe. Em todos esses casos uma ascensão individual e interesses coletivos devem caminhar conjuntamente para a formação de um atleta de alto nível. No Alto Xingu, até mesmo uma etnohistória da chefia é possível ser contada em virtude de os chefes atuais confirmarem seus status de campeões de luta no passado. Os conhecimentos sobre a chefia são indissociáveis dos de um campeão, ainda quando se trata de um conhecimento adquirido no corpo. A relação do lutador com a sucuri, bastante famosa na região, também será trabalhada nesse momento, por se tratar de uma reclusão em relação ao sobrenatural. Todavia, será importante um contraponto etnográfico sobre desempenho dos lutadores.

O capítulo 4 traz uma descrição das principais etapas que compõem o Egitsü, o ritual pós-funerário alto-xinguano mais conhecido como Quarup<sup>5</sup>. Após o falecimento e sepultamento dos chefes uma série de atividades movimenta a família e a aldeia na qual a cerimônia será realizada. Um intrincado sistema de convites interétnicos é acionado para estabelecer alianças e rivalidades que, entre outras coisas, delimitam quais serão os times que se enfrentarão durante as lutas. Para isso, festas preparatórias para acumular pequi, polvilho e peixe são patrocinadas pelas famílias “donas” do ritual nas quais os aliados fornecerão comida para ser distribuída aos convidados nos dias finais. O Egitsü

---

<sup>5</sup> Como o romance de Antonio Callado (1967).



ocorre na época da seca (kal. *isoã*), entre os meses de julho e setembro. O calendário ritual ocupa, todavia, boa parte do ano, sendo que as festas preparatórias começam bem antes.

Além do acúmulo do pequi e do polvilho, as pescarias serão momentos definidores nessa relação entre donos, convidados e aliados, assim como a busca e ornamentação das efígies que simbolizarão o chefe falecido (kal. *uegühi*). Após essas etapas os chefes cumprem exibir seus próximos chefes, no caso através da seleção e apresentação dos lutadores que se confrontarão ao final e também as reclusas que levarão aos chefes convidados a comida e a castanha do pequi. Esse processo entre a produção ao nível local e sua exibição de performances ao nível regional será o eixo sobre o qual encaminharemos a descrição mais acurada da luta e dos lutadores, tema do próximo capítulo.

O capítulo 5 apresenta a descrição das lutas nas etnografias realizadas nos Egitsü que participamos, ou seja, recuperando os materiais que acompanhamos no período da pesquisa, fazendo com que a luta assumira um lugar de destaque na economia simbólica do ritual. Os principais lutadores Kalapalo (kal. *kindotoko*), os aspectos técnicos e táticos das lutas e o desenrolar dos combates serão trabalhados na tentativa de clarificar o espaço da luta no complexo ritual regional. Julgamos importante que nesse momento uma descrição mais acurada fosse feita em virtude da pouca presença da luta nos trabalhos sobre o Alto Xingu. Apesar de seu caráter descritivo, os desempenhos técnicos e resultados podem ajudar na consolidação da proposta de tomar a *ikindene* enquanto uma prática esportiva no caminho dessa chamada “esportividade ameríndia”.

Já em relação à mitologia, o sexto e último capítulo, nosso interesse foi mais uma vez enquadrar a luta e os lutadores no interior das narrativas. Mas as narrativas não devem ser simplesmente tomadas em si, ao contrário, o procedimento aqui foi uma tentativa de tratar conjuntamente a mitologia que envolve o tema. Num caso, comparar as versões Kalapalo e Kamayurá, que poderiam ser lidas como prototípicas das tradições karib e tupi que, em algum momento, passaram a fazer parte de um mesmo conglomerado regional. Isso para mostrar como a luta e os lutadores são reconhecidos nessas tradições e o conjunto de transformações entre as narrativas de troncos linguísticos distintos.

Num segundo momento, trata-se de pensar em termos de como os personagens exercem funções no interior das narrativas. Dois típicos personagens da mitologia serão alvos numa análise de como eles desempenham funções num conjunto mais amplo de mitologia. Não por acaso os personagens serão o sapo e a anta, pois na versão recolhida em campo são os dois que aparecem como adversários do povo do peixe e é através desses confrontos que se torna possível saber as distintas maneiras de se ganhar uma luta: seja tocando a parte de trás da perna de seu adversário ou ao derrubá-lo no chão. As funções exercidas por sapo e anta, a saber, ser o “Outro” e ser “derrotada” são tomadas comparativamente com funções semelhantes exercidas por esses personagens em outras narrativas mitológicas.

Nossa tese, enfim, será apresentar alguns dos debates mais comuns na etnologia da região a partir das práticas esportivas. O local e o regional, o mito e o rito, a sincronia e a diacronia, a conjunção e a disjunção serão maneiras de inserir a temática das práticas esportivas como mais uma variável segundo a qual esses conjuntos de oposições possam ser analisados. Ou melhor, a luta como ponto de inflexão entre essas oposições. Ao focar na luta a chefia, a feitiçaria (seu inverso), a exuberância ritual, a profundidade mitológica e seus conjuntos de transformações numa região tão diversificada, serão temas que poderão ser observados por novos ângulos, seja no plano interno da aldeia ou no intercâmbio regional. Especialmente tendo em mente a posição de destaque ocupada pela luta e pelos lutadores no Alto Xingu.

## **I: Introdução ao trabalho de campo e histórico da pesquisa**

### **i. A república**

“Sonhei com a aldeia esta noite”, disse João, ao ver que nosso hóspede Madjuta Kalapalo acabara de chegar à sala onde conversávamos na república<sup>6</sup> que dividíamos em São Carlos. “É, e como estão às coisas por lá?”, respondeu prontamente o velho indígena que havia alguns dias estava na cidade para sacar um dinheiro enviado por Ellen Basso para lhe ajudar na abertura de sua mais nova aldeia.

Madjuta é um personagem conhecido na literatura sobre os Kalapalo. Um dos principais informantes de Ellen Basso (por exemplo, Basso 1995: 142) e interlocutor sempre disposto para os pesquisadores atuais<sup>7</sup>. Esse simpático senhor, como soube posteriormente, é um poderoso xamã e líder político influente não só entre os Kalapalo, mas em todo Alto Xingu – dentre outras de suas atribuições ele é sogro do atual campeão da luta. A primeira fissão experimentada pelos Kalapalo ao final da década de 1970 já havia sido comandada por ele, quando junto de Vadiuví Kalapalo, anfitrião que me recebeu em sua casa durante toda essa pesquisa, deixaram a aldeia Aiha para abrirem a aldeia de Tanguro. Madjuta agora estava em processo de mudança para a nova aldeia conhecida como Paraíso e para isso recebia auxílio da autora americana.

Essa breve anedota retrata os primeiros contatos que tive com os Kalapalo. Contato esse que se manteve por certo tempo quando recebíamos alguns Kalapalo que vinham a São Carlos por variados motivos. A hospedagem na república que residia era uma contrapartida pela hospedagem que eles ofereciam ao etnólogo João Franco Neto (Franco Neto 2010) quando ele ia para o Alto Xingu e permanecia na aldeia Aiha.

Vale ressaltar que vários Kalapalo ainda hoje mantêm vínculos estreitos com pessoas e setores na cidade de São Carlos. Desde o projeto desenvolvido pela professora Marina Cardoso na UFSCar, que iniciou os trabalhos acadêmicos com os Kalapalo

---

<sup>6</sup> República é o termo para designar a moradia comum dos estudantes durante a graduação (Costa 2007).

<sup>7</sup> Entre os quais João Franco Neto, com quem dividia a república na época de graduação, Guerreiro Junior e Marina Novo, colegas de UFSCar e de aldeia que novamente agradeço pelas boas conversas, em São Carlos ou nas aldeias do Alto Xingu.

através de uma incubadora de cooperativas e pesquisas na área da saúde<sup>8</sup>, passando por amigos indigenistas e o pessoal da coordenadoria cultural do SESC<sup>9</sup>.

Fato é que nessa época cursava a graduação em Ciências Sociais, com um projeto de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação que visava debater a sociabilidade universitária em seus momentos de festas de confraternização e disputas esportivas, os chamados: “torneios universitários” (Costa 2007). Embora, aparentemente, nada pudesse conectar minha pesquisa de mestrado com o que viria ocorrer, não é difícil mensurar o impacto da frase dita por Madjuta para um estudante de antropologia. A capacidade de comunicação através dos sonhos, poder que para um xamã é absolutamente normal e faz parte de suas atribuições, fez aumentar o interesse na disciplina e as possibilidades por ela oferecidas.

Durante esse período muitos visitantes passaram por nossa república sempre deixando, ao menos para mim, uma ótima impressão e a vontade crescente de conhecer o lugar de onde vinham, seus costumes e tradições. Um dos principais motivos para esse anseio, por caricatural que pareça, era a pesca. Dado meu interesse pelo assunto, o que acabava por diverti-los, passávamos horas conversando sobre peixes gigantescos que habitavam seus rios e pescarias que desejava fazer. Numa dessas conversas, em companhia de Madjuta e Faremá Kalapalo, outro importante personagem da política alto-xinguana, combinamos que após terminar o mestrado iria visitá-los para pescar as “pirararas gigantes” (*Phractocephalus hemioliopterus*) e as ferozes cachorras (*Hydrolycus armatus*), “cacique dos peixes”, como dizia Faremá, que fazia questão de esticar seus braços para dar a dimensão do tamanho dos exemplares de que falava.

---

<sup>8</sup> “Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferença, controle social e dinâmica sociocultural no contexto alto-xinguano” (CARDOSO, 2005b). Ver também cf. Cardoso (2004) e Marina Novo (2008).

<sup>9</sup> Além de um intercâmbio ocorrido na década de 1990 quando alguns jovens Kalapalo foram estudar no colégio Diocesano LaSalle na cidade por conta da ida de um de seus diretores para a aldeia.



Figura 2: República Barravento e as visitas de Urissé e Jeika Kalapalo (2003)

## ii. Pescarias e a Escola Indígena de Tanguro

Menos de quatro meses depois de defender o mestrado estava em Tanguro, recebido por Vadiuví e sua família: suas duas esposas, que são irmãs, e seus respectivos filhos. Basso descreve num sintético tópico: “Living among the Kalapalo” (Basso 1973: 5) o sentimento que participei nessa primeira viagem. Um lugar em que as pessoas me receberam bem, desde o início inserido num determinado sistema de relações onde me foi passado os modos ideais do alto-xinguano: um ser calmo, dadivoso, que não fica bravo e se interessa sobremaneira pela troca de presentes: “given with a smile” (*op. cit.* 6)<sup>10</sup>.

O combinado era que em troca de minha permanência na aldeia ajudaria na escola indígena de Tanguro como professor para as três séries: a das crianças, chamada primeira série; a segunda série, composta de meninos que ainda não haviam entrado em reclusão e de algumas mulheres, jovens mães; e a terceira série, dos rapazes que já haviam saído da reclusão e também alguns homens adultos. O interesse dos moradores foi tanto que a frequência das aulas merece ser destacada. Mesmo quando tentava argumentar que precisava fazer outra coisa era desencorajado e levado até a sala de

<sup>10</sup> De onde grande parte dos presentes ainda levados é material de pesca, miçanga e sacaria para armazenar o polvilho, o que os deixa bastante contentes.

aula, que funcionava à época na casa de Ohessa, outro famoso velho pajé. Passava o dia todo na escola, findando as aulas por volta da 17 horas, quando prontamente íamos pescar.



Figura 3: Primeira série na escola indígena de Tanguro

Algo importante a dizer sobre a pesca é que existem horários para fazê-la. Como se sabe a alimentação no Alto Xingu, especialmente nos grupos karib, é composta basicamente por peixe e beiju, a farinha de mandioca assada. Outros animais, como pequenos pássaros e macacos, eventualmente fazem parte da dieta, principalmente daqueles que estão em condições especiais, como mulheres menstruadas, jovens reclusas, mães e pais que estão na *couvade*. Ocorrem também alimentos em determinadas épocas, como o pequi, que começa a ser coletado ao final da estação dos rituais, por volta de setembro a janeiro, o tracajá e seus ovos, durante a estação das secas, junho a setembro, ou ainda algumas frutas silvestres. Do mais, o peixe e o beiju compõem a alimentação básica.

Todavia, para essa pescaria cotidiana, bastante diferente em motivos e em execução das pescarias realizadas para os rituais que veremos adiante, com o apoio de bastante gente e o uso de instrumentos como o cipó e redes de arrastão, as pescarias diárias são realizadas com linha, anzol e chumbada por duas ou três pessoas. O mais difícil não é tanto a pescaria, mas sim arrumar iscas (*kal. ügü otu*). As iscas são

peixes menores que, dependendo do tamanho, são cortadas ou colocadas inteiras no anzol. Esses peixes precisam ser capturados em quantidades razoáveis e têm segundo dizem os Kalapalo horários específicos na região de Tanguro, por isso fora desses horários não se tem isca e, se não se tem isca, não se tem peixe<sup>11</sup>.

É numa desembocadura entre o rio Tanguro e uma lagoa que se coloca a rede para apanhar as iscas, o que deve ser feito entre cinco e seis horas da manhã ou entre cinco e seis horas da tarde, horários em que os pequenos peixes deixam a lagoa e partem em direção ao rio Tanguro. Quando as redes são colocadas nesses horários é quase certa a garantia de uma boa pescaria, quando não, a dificuldade aumenta, pois é necessário sair de canoa lagoa adentro para conseguir as iscas – ou ficar sem peixe, o que é bastante comum.

A pescaria de peixes-cachorras é a mais praticada com a técnica do anzol, embora seja perigosa, pode ser realizada em locais próximos às margens da área de banho (kal. *tuãka-ga*) apenas algumas remadas de distância. Mesmo com essas facilidades para a pescaria dessa espécie, muitas vezes as pessoas preferem, por uma questão de gosto, andar mais para pescar outros peixes. Em geral são peixes de pequeno porte, preferência das mulheres, ainda mais quando grávidas ou com filhos pequenos.

Outra pescaria muito requerida é a de piranhas, embora seja a mais cara para se realizar. É necessário que se tenha barco a motor, gasolina para o trajeto e gasta mais tempo que as outras. Também é nela que se perde mais anzol, linha, chumbo e castroado quando a linhada fica enroscada embaixo da água em galhos e pedras sendo necessário quebrá-las. Geralmente os peixes dessas pescarias são distribuídos para a comunidade ou, ao menos, para os parentes mais próximos daqueles que foram pescar. Quando se tem muito peixe, as piranhas são deixadas no centro para que outro, que não os pescadores, faça a distribuição. Quem pescou toma sua parte antes de colocar os peixes no centro<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Quando na cidade esse papel mediador entre a ação de comprar e o objeto comprado é exercido pelo dinheiro: se não tem dinheiro, não tem negócio: “*inhalü ügü otu*”. No caso, dinheiro e iscas são mediadores indispensáveis na aquisição do alimento, seja o peixe pescado no rio ou o peixe comprado na cidade.

<sup>12</sup> Existe uma série de prescrições aos pescadores que eles seguem à risca sob pena de perderem suas habilidades na pesca. O pescador não deve transportar o peixe que pegou, não deve ficar bravo se não tiver êxito na pescaria, não deve tocar objetos femininos, não deve deixar que mulheres mexam em seus equipamentos de pesca, sejam arcos e flechas ou linha e anzol. No caso a preferência pelos peixes de escamas é clara, sendo que os peixes de couro, ainda mais os grandes exemplares, são devolvidos à água.

Em dada oportunidade estava numa pescaria de cachorras com Hutina, “meu cunhado” (kal. *hehu*). Fisguei uma pelo olho e após trazê-la para a borda do barco e bater em sua cabeça para matá-la antes de embarcar, a região ficou bem machucada. O *apigohó* é um instrumento fundamental na pescaria de cachorras e piranhas, principalmente. Peixes de couro, tucunarés, pias dentre outros não recebem a paulada antes de serem embarcados. Mesmo grandes pintados e pirararas não são mortos, apenas deixados no fundo do barco. No caso de ser uma pequena canoa leva-se o peixe grande até margem. Já o *apigohó*, um porrete de madeira, é usado para matar as cachorras e as piranhas antes de embarcá-las.

Após embarcar o peixe coloquei-a com a parte de seu rosto que sangrava virada para cima. Assim que ele viu disse para eu virar o peixe de lado. Quando fomos embora, separou esse peixe para dar para seu sobrinho, isto é, havendo a possibilidade, preferiu não ficar com o peixe que havia sido muito machucado.

A resignação pela falta de peixes ou de canoas para sua captura e o respeito pelo animal/peixe capturado ensinam na prática o que autores como Lévi-Strauss ([1967] 2005: 266), por exemplo, dizem sobre a parcimônia com a caça/pesca. Apesar de meu interesse pela pesca, sempre era impelido a ir embora após uma quantia razoável de peixes pescados<sup>13</sup>.

O exagero deve ser evitado e nem todos os pescadores devem pescar diariamente, o que aponta para outra característica dessa pesca cotidiana: o consumo é realizado no interior do grupo doméstico. Eventualmente alguma redistribuição para outros grupos mais próximos é feita, todavia o peixe fica entre pais, mães, irmãos e cunhados, os que vivem juntos na mesma casa devido à residencial uxorilocal após o casamento. Somente quando alguma pescaria maior é feita ocorre à redistribuição<sup>14</sup>.

---

As duas pescarias mais requisitadas, pelo menos em Tanguro, são as de peixe-cachorra e a de piranhas, exatamente as duas espécies que são pedidas pelas ariranhas quando elas encontram Kangasingi na narrativa do primeiro Egitsü que veremos no capítulo final.

<sup>13</sup> A propósito retomar a narração de Madjuta para Ellen Basso sobre a estória do “bow master” Tapoge que ensina o não exagero, ao deixar alguns “inimigos” fugirem, após ter acabado as flechas, instrumento por excelência da pesca xinguana antigamente: “‘That’s enough,’ he said to them. ‘This way, those who are left will go away to tell about us’” (Basso 1995: 154).

<sup>14</sup> Sempre que voltava de alguma pescaria mais farta deveria passar primeiramente pela casa de um dos chefes, o irmão das esposas de Vadiuví. Diziam que eu deveria chamá-lo de *awá*, tio, e que deveria sempre deixar peixe em sua casa. Um tio que é potencialmente sogro, vale lembrar.





Figura 4: Pescaria realizada em frente à área de banho (kal. *tuāka-ga*) em Tanguro

Os horários das aulas ainda facilitavam meu interesse pela pesca, pois, conseguia terminá-las e ir para a casa em que me hospedava e preparar os apetrechos para a pescaria vespertina. Nos pouco mais de três meses que permaneci em Tanguro nessa primeira viagem a pesca e a escola ocuparam sobremaneira minha atenção, todavia, não tinha condições de pensar num projeto a partir dessas atividades, infelizmente<sup>15</sup>.

Foi então que o interesse dos moradores de Tanguro por algumas disputas e pelo futebol fez visualizar a possibilidade de pensar esse período de campo com populações indígenas a partir de minha formação mais específica na antropologia e estudos sociais dos esportes.

### iii. As práticas nativas e o futebol

Além das aulas e das pescarias outra atividade diária ocupava a atenção principalmente dos jovens e crianças entre os meses de setembro e dezembro: o *tá*. Trata-se de uma disputa coletiva que prima por uma melhor pontaria no arco e flecha

<sup>15</sup> De onde vale menção ao trabalho de Mutuá Mehinaku (2010). Na Introdução ele conta as dificuldades que passou para estudar e implementar a escola na aldeia em meio à resistência dos mais velhos com medo de que seus filhos e netos estivessem perdendo sua cultura. O respeito aos costumes e conhecimentos dos antigos é sempre rememorado como fonte de inspiração para o autor, o que amplia e diversifica os entendimentos sobre o tema sempre polêmico da escolarização indígena.

(kal. *tahaku hüige ake*) onde um disco feito com a palha do buriti – *tá* – é o alvo<sup>16</sup>. Nos arredores do pátio da aldeia os competidores se separam a uma distância que depende do *tá* e da quantidade de participantes. O disco, que atinge diferentes velocidades, é arremessado contra o chão tomando a direção do grupo rival que deve acertá-lo enquanto ainda estiver em movimento. No caso de ser uma disputa coletiva, devem enfileirar-se na tentativa de acertar o alvo.

Quando o disco termina sua trajetória sem ninguém acertá-lo o time que o arremessou continua com todos os seus jogadores e comemoram com um grito de urra. Quando o alvo é flechado aquele que o arremessou está fora do jogo momentaneamente, está *matso*. *Matso* é a condição da mulher menstruada, isto é, mais do que a menstruação biológica ela está envolta em diversas prescrições e proibições alimentares ou mesmo de fazer certas atividades, como cozinhar ou buscar água. Em sentido análogo, aquele que teve seu disco acertado fica proibido de atirar quando o *tá* retornar na direção de sua equipe; em contrapartida, cada disco flechado permite que um jogador que estivesse *matso* retorne para o jogo.



Figura 5: Disputa no arco e flecha para acertar o *tá*

Essa prática está diretamente associada à época do pequi, como insistiam em afirmar os mais velhos – com certo saudosismo, como notamos, devido ao fato de que

<sup>16</sup> Esse disco também é usado pelas mulheres para aliviar o impacto das pesadas bacias que elas carregam por sobre a cabeça com variados produtos da roça, pesca ou coleta.

não mais havia convites interétnicos para a disputa no arco e flecha como antigamente. Outra disputa com arco e flecha, chamada *nhupungi*, também parece estar em desuso, mas me foi descrita por Waja, primeiro cacique da aldeia Aiha. Não presenciei nenhuma vez, porém, é claro ser uma atividade que exige grande precisão nos disparos. Um atirador lança sua flecha para o alto numa determinada direção e espera que ela finque no chão. O atirador seguinte deve acertar exatamente no mesmo lugar, fazendo com que a ponta de sua flecha atinja a parte de trás da flecha que está enterrada.

Não são apenas essas disputas com arco e flecha que parecem perder espaço para outras atividades que, ao contrário, cada vez mais estão presentes na vida cotidiana e ritual da região. O jogo de bola mangaba é apenas uma lembrança dos mais velhos, ao passo que o futebol, e outros esportes com o uso de bolas, como o vôlei, são constantemente disputados. Esse, inclusive, é o tema de um dos livros e documentários do SESC São Carlos: “Jogos e brincadeiras do povo Kalapalo” (2010), com a tentativa, sempre discutível, de “resgatar” os costumes tradicionais. Isso foi feito através das lembranças dos mais velhos de suas brincadeiras de crianças que não seriam conhecidas atualmente devido à aculturação. Enfim, a proposta foi a de reconstituir essas brincadeiras e ensiná-las para as crianças, ao que os Kalapalo toparam, pois seriam recompensados. Do mais, parece que as crianças não se empolgaram e os jogos e disputas lembrados não caíram no gosto da criançada, ao contrário, por exemplo, do futebol.<sup>17</sup>

Claro que o futebol é o esporte mais difundido sendo que várias aldeias constroem o campo no centro da aldeia, ao lado da casa dos homens, simbolismo que, segundo Vianna (2008), já lhe fora apontado por Aracy Lopes da Silva. Não apenas a disputa, mas o interesse espectador pelo futebol é indiscutivelmente crescente. Apenas para ficar em dois quesitos iniciais, os geradores são ligados nos horários do futebol transmitido pela televisão, quarta-feira 22 horas e domingo 16 horas, o que reúne muita gente nos locais em que se encontram aparelhos e geradores. Atualmente existem mais geradores e televisões funcionando, mas quando havia apenas um, que funcionava na casa que me hospedava, era certo ver praticamente toda a aldeia – mulheres, velhos e crianças incluídos – reunida num só local para assistir ao futebol nesses horários.

---

<sup>17</sup> <http://www.sescsp.org.br/kalapalo/index.cfm> (Acesso em 20/02/2013).

Outro tema mais ou menos debatido na literatura alto-xinguana e que pode ser relacionado ao futebol é a onomástica. O futebol oferece um depositário de nomes que, principalmente as crianças, levarão por grande parte da vida. Vários nomes de jogadores famosos da seleção brasileira de futebol são usados como Bebeto, Ronaldo<sup>18</sup>; o atual grande campeão da luta é conhecido como Dida em alusão ao goleiro, dentre jogadores de todas as posições: Taffarel, Cafu, César Sampaio, Romário e também internacionais como Milito, Carlito (Tevez) ou Anelka. Futebol e onomástica parece ser mais do que uma simples brincadeira jocosa, ao contrário, o futebol é uma maneira prática da qual eles podem incorporar aqueles que os incorporam. Na relação com a sociedade envolvente é uma maneira de inverter essa relação e ser o agente, aquele que toma os nomes e passa a usá-los. Fazemos essa alusão ao que Menget ([1977] 2001) fez para a guerra e que poderíamos aqui, com todas as restrições, chamar de “canibalismo onomástico”. E a nomeação a partir de jogadores de futebol, com a crescente facilidade de acesso, é uma maneira prática e rápida para se tomar nomes, colocando-se numa relação inversa com a onomástica tradicional pautada na transmissão em geração alternada e compra de nomes.

Outro aspecto interessante é que isso se intensifica principalmente entre os jovens que são a primeira geração a ter maiores facilidades de comunicação, como internet e televisão para o conhecimento do universo futebolístico. Eles se nomeiam e nomeiam seus filhos com os nomes de jogadores, não necessariamente jogadores que sejam craques, mas desde que os nomes se lhes pareçam bonitos. É claro que a qualidade do jogador influencia, mas não é exclusivo. Sabemos que a onomástica Kalapalo opera pelo acúmulo de nomes durante a vida, nomes que passam para uma memória coletiva e que são pouco ou quase nada usados<sup>19</sup>. Acumular nomes é acumular bens e mesmo que os nomes caraíbas não sejam ou não tenham o mesmo valor dos nomes tradicionais, eles, ao menos, são funcionais.

Ao falar sobre o tema Figueiredo (2010) analisa que a proibição de pronunciar os nomes de sogros e cunhados pode ser uma maneira de manter a transmissão dos

---

<sup>18</sup> Que tatuou o nome na própria testa, mas o fez olhando no espelho, por isso ficou ao contrário

<sup>19</sup> Uma vez estava hospedado na casa de Waja em Aiha e minha rede ficava ao lado da sua. Uma velha o chamou inúmeras vezes por Tafukumü, que também é seu nome, ao passo que ele não respondia e fingia dormir na rede de tão cansado que estava de trabalhar na organização daquele Egitsü. Porém, quando ela lhe chamou Waja ele respondeu imediatamente, o que demonstra a variabilidade na utilização dos nomes. Segundo Guerreiro Junior, informação pessoal, desde 2006 ele não usa mais esse nome por ter passado para um de seus netos.

nomes em linhagens materna e paterna, por uma via bilateral. Os pais nomeiam os filhos com nomes tomados de seus pais, ou seja, a onomástica pula uma geração e não pode ser pronunciada entre afins<sup>20</sup>. Em Barcelos Neto (2005) o tema da onomástica, ainda que incipiente neste trabalho segundo o próprio autor, é interessante notar as conversas em que alguns jovens costumavam dizer: “faltou nome pra mim”, ou seja, a onomástica tradicional tem limites para ser distribuída em gerações alternadas, o que a guisa de hipótese, acreditamos ser devido ao aumento populacional (*op. cit.*: 279 nota 44).

No caso dos nomes retirados do futebol<sup>21</sup> é através deles que se podem resguardar todos os outros nomes para que não sejam usados, não gastem, como já disseram, ou mesmo se nomear aqueles para quem acabaram os nomes momentaneamente. Um nome de língua diferente tem esse poder, mas no caso dos nomes caraíbas, e principalmente através do futebol, é que esses nomes podem ser diretamente ligados aos seus donos. Os jogadores de futebol estão classificados de maneira muito didática para amplo conhecimento de pessoas que apenas recentemente têm acesso a esse conhecimento. Nessa proposta, os apelidos (*ingikipügü*) seriam uma alternativa prática à tecnonímia devido à restrição de se usar os nomes próprios entre afins e os nomes de jogadores de futebol são usados com esse sentido, o que faz com que o futebol seja cada vez mais difundido na região, seja sua prática ou exibição<sup>22</sup>.

#### **iv. O Egitsü e a luta alto-xinguana**

Desde 2008 os interesses da pesquisa se alteraram, ou melhor, foi a partir dessa segunda viagem que vislumbrei ser possível encarar as dificuldades de se estar nos interstícios entre distintas correntes teóricas e temáticas da antropologia. Minha

---

<sup>20</sup> Um rapaz foi escalar a seleção brasileira para a Copa do Mundo de futebol 2010 e chamou o centro-avante brasileiro de “Fabiano”, pois não podia falar o primeiro nome do jogador por ser o mesmo de seu sogro: “Luis”. Repare que mesmo o nome caraíba é passível de interdições entre afins.

<sup>21</sup> E também de outros programas televisivos, como novelas e séries, muito embora aí geralmente se trate de nomes femininos, como Lolita, Anita ou o caso mais curioso, de minha anfitriã cujo nome mais usado é “Muska”, em alusão a uma novela em que uma mãe era chamada de “Ama Muska” por seus filhos, que, por sinal, eram lutadores, assim como os filhos de minha anfitriã.

<sup>22</sup> De onde também vale menção o uso de nomes de lutadores caraíbas pelos lutadores do Alto Xingu: Shaolin, Yamagushi, Gladiador, dentre outros, são nomes usados principalmente nas redes sociais como o facebook.

formação específica foi através da antropologia do esporte, subárea que vem se consolidando no Brasil desde os trabalhos pioneiros de Roberto DaMatta (1982), Simone Guedes (1977, 1992), Benzaquen de Araújo (1980) e Toledo (2002). Além de trabalhos como Bourdieu (1984, 2007), Elias (1992) e Archetti (2003) que cumpriram agendas semelhantes em França, Inglaterra e Argentina. Como, então, aproveitar esse arcabouço teórico-metodológico desenvolvido em outro contexto para tentar dar conta dos significados inerentes à luta alto-xinguana? Ou, fazendo a pergunta de outro modo, por que antropologia das práticas esportivas no Alto Xingu?

Essa é uma questão desenvolvida ao longo do texto e por diferentes caminhos. Nossa proposta é mais buscar relações e transformações do que conceitos reificados. Referenciais teóricos como os modelos genealógicos e as teorias da descendência, por exemplo, não conseguiram desenvolver uma síntese para a etnologia dos povos sul-americanos. Numa tomada rápida sobre os estudos de parentesco uma das principais questões teóricas para o contexto ameríndio foi à dificuldade de modelos elaborados para outras regiões darem conta de seu material etnográfico (Overing Kaplan 1977; Viveiros de Castro 1977, Basso 1973). Como reflexo mais imediato desta dificuldade podemos destacar a elaboração de uma teoria nativa sobre o corpo desenvolvida em diferentes regiões etnográficas sul-americanas e particularmente no Alto Xingu (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro 1977, 1979).

Mesmo assim, o debate sobre o que essas sociedades fazem com o uso de seus corpos ainda carece de aprimoramento em diversas áreas. Xamanismo, doença, e ritual são temas em que a alteridade passa por relações e transformações fundamentais a partir do corpo (Goldman 2004; para o Alto Xingu: Verani 1990; Barcelos Neto 2005, 2006a, 2006b). Todavia, ao se falar das técnicas corporais indígenas, principalmente naquelas em que ocorre algum tipo de disputa, o corpo ainda é relegado para um segundo plano. Ou então, tais disputas são simplesmente entendidas por seu caráter lúdico, como se a competitividade fosse exclusiva dos povos ocidentais/capitalistas e não fizesse parte do universo indígena – o que novamente toma os povos indígenas por sua pretensa “falta”.

Recuando ainda mais, a intenção é demonstrar como a ausência de uma definição rigorosa sobre o que comumente aparece descrito como “esporte indígena” acaba por embaralhar seus significados. Diferentes tipos de disputas corporais são alocadas sob a mesma rubrica “esporte”, muito embora observações etnográficas mais

detalhadas apresentem uma multiplicidade de práticas e significados, o que engendra mais controvérsias do que sistematizações. A associação entre a falta de uma definição rigorosa para o termo e a usual colocação do esporte como mecanismo de controle social da violência (reflexo da tese utilitarista/funcionalista já debatida na antropologia dos esportes, por exemplo, Elias 1992) implica numa visão limitada sobre o fenômeno<sup>23</sup>.

Com esse quadro teórico mais amplo em mente é que a partir da viagem de 2008 a pesquisa etnográfica foi enviesada para a luta, o que fez surgir novas questões, das quais destacamos desde já a importância da reclusão na formação dos lutadores e a complexidade do ritual pós-funerário, momento principal de disputa na luta. Neste ano de 2008 participamos de três edições do Egitsü, mais conhecido como Quarup, termo tupi da língua kamayurá: uma na aldeia Yawalapiti, na qual os Kalapalo foram como convidados; uma na aldeia Ipatse dos Kuikuro, quando os Kalapalo foram como aliados dos anfitriões; e uma na aldeia Aiha, evento em que uma família Kalapalo era a dona principal.

O Egitsü é um ritual pós-funerário realizado em homenagem aos chefes (*anetiü*). Após a morte de alguém com tal status, os familiares mais próximos decidem se vão ou não fazer a homenagem ao seu morto. Caso os familiares não se manifestem, o corpo é enterrado e a homenagem fica à espera de outra oportunidade, uma vez que é dito que todo *anetiü* deve ter a cerimônia. Caso a família se pronunciar, uma sepultura de pequenos tocos (kal. *tahiti*) é feita em frente à casa das flautas, onde o corpo foi enterrado, por volta de dois a três meses após a morte. A aceitação da família implica numa série de atividades rituais que preenchem todo o calendário da aldeia durante o próximo ano.

A sepultura dos chefes é feita em duas covas conectadas por um túnel para que se possa colocar o morto em sua rede. Alguns objetos materiais são colocados juntos ao corpo, como o arco e flechas, esteiras e colar de caramujo ou enfeites corporais para os homens e os instrumentos de tear e algodão, para as mulheres. O corpo deve ser

---

<sup>23</sup> Menget chama de “aspectos desportivos” uma empolgada corrida entre os Txicão para ver quem conseguia a maior distância carregando os pesados fardos de caça, devido sua recente história de pobreza e escassez (*op. cit.* 139). Em Agostinho da Silva, a luta e os dardos aparecem como “desportes” cuja função é “arrefecer as tensões” (1974a: 132); em Junqueira e Vitti: “a etiqueta como o esporte são assim mecanismos importantes que atuam na neutralização dos antagonismos nascidos do convívio social.” (2009: 137).

enterrado de modo que tenha o sol nascente em seu horizonte, para não se perder no caminho até a aldeia dos mortos. É dito que a alma após a morte se divide em duas: a “alma olho” e a alma “*akuã*” que viajará para a aldeia dos mortos e enfrentará os pássaros canibais durante o trajeto<sup>24</sup>. Os homens falecidos são enfeitados e enterrados por seus sepultadores; as mulheres pelas mulheres deles. Os sepultadores (kal. *tajope*) assumirão inúmeras funções até o final do ritual; serão como intermediários entre o “dono” do Egitsü e os que irão trabalhar para sua realização. A cada nova etapa ou atividade desenvolvida pelos *tajope*, geralmente quatro homens, pagamentos são feitos, como o pagamento pela sepultura, pelo banho purificador e pelos convites.



Figura 6: *tahiti*: sepultura para os chefes no centro da aldeia

Após o sepultamento os familiares mais próximos permanecem de luto e ficam por algum tempo sem saírem de casa. Não pintam o corpo e fazem mesmo de tudo para escondê-lo, usando camisas de manga comprida, chapéus e calças. O isolamento dura algum tempo e é passado com muito choro e lamentações que podem ser ouvidas à distância. A aldeia permanece triste e o ritmo diário se altera. Não há escola, as

---

<sup>24</sup> Figueiredo (2010) para a versão Aweti e Guerreiro Junior (2012) para a versão Kalapalo.



pescarias quase não ocorrem, os trabalhos nas roças diminuem e as reuniões no centro são pouco frequentadas. Embora as casas mantenham certa independência econômica entre si, no momento do luto parece haver consentimento de que não se deve haver abundância.

Depois de algumas semanas a rotina volta a se restabelecer; é quando o dono do morto e seus sepultadores organizam uma pescaria coletiva seguida de farta distribuição de peixe no centro da aldeia. A distribuição de comida é seguida pelo banho dos familiares para que se purifiquem das lágrimas derramadas por seus mortos; é uma das etapas que compõem o Egitsü. Uma série de festas para armazenar pequi (*indze tundomi*), polvilho (*kuiginhu tundomi*) e peixe (*kaki*) ocorrem com a ajuda da comunidade e de pessoas de outras aldeias e/ou etnias. Nessas festas a comunidade oferece os alimentos para os “donos do Egitsü” para ajudá-los a suprir o consumo dos convidados. É uma troca de comida por serviços prestados, relação entre o “dono do morto” e o pessoal da aldeia via *tajope*.

A fase final do ritual começa geralmente num sábado com a busca pelas toras que serão ornamentadas e colocadas em frente à casa das flautas. A madeira usada é chamada *uegühi* e sua existência é dita *anetü*, principalmente devido seu peso e dureza. Ela é a chefe das árvores. A busca na mata e corte dos pedaços já haviam sido feitas previamente, cabendo neste momento transportá-la das imediações da aldeia até o centro. Os pedaços são fincados no chão e ornamentados com desenhos, cintos de algodão, colares e artes plumárias. Essa etapa também é feita pelos *tajope* e marca simbolicamente o fim do luto dos familiares do morto que saem da casa do dono principal e vão até o centro para chorarem seu morto. Nesse momento também ocorrem às danças e canto *auguhi* com as duplas de chocalhos. Ao anoitecer a família ainda permanece chorando em frente às efígies e ocorre o “roubo do fogo”, com a entrada sequencial das etnias convidadas que esperam nos arredores da aldeia.

Uma de cada vez elas entram no pátio central seguindo seus convidados e seus lutadores roubam o fogo numa fogueira previamente feita com determinada madeira (*kal. tahaku*). Elas entram, roubam e fazem um círculo em volta da casa das flautas até pegarem as madeiras e se retirarem para seus acampamentos. O momento é de tensão e com enorme gritaria por parte daqueles que invadem a aldeia, com a cena se repetindo com todas as etnias. Após essa entrada os cantores de cada uma delas, na mesma

sequência, vão até em frente às efígies e desenvolvem suas performances. São os anfitriões os responsáveis por fornecerem os chocalhos e os ornamentos necessários para a apresentação de cada uma das duplas. Os chocalhos usados são quebrados após as apresentações e os cantores são pagos com cintos de algodão.

A família dona do morto passa a noite em vigília no centro da aldeia enquanto os convidados estão nos arredores. Logo pela manhã alguns bancos são dispostos em lugares pré-determinados para que os convidados adentrem e os ocupem, sendo que as mulheres e crianças entram primeira e silenciosamente. Os lutadores anfitriões saem da casa da família do homenageado principal e formam um grande círculo em volta da casa das flautas; então se reagrupam em torno das efígies. O próximo ato é quando todos os convidados adversários entram, separados por etnias, mas todas juntas e formam um círculo maior ainda em torno dos lutadores anfitriões. Fazem uma dança característica com batidas do pé no chão e posteriormente cada grupo de lutadores ocupa seu espaço reservado. Com isso ocorre à apresentação dos lutadores anfitriões e, logo na sequência começam os combates. Os primeiros (melhores) lutadores anfitriões enfrentam os primeiros adversários e depois ocorrem as lutas coletivas, embora o combate continue sendo entre dois oponentes. Ao término desse primeiro confronto ocorre novamente a apresentação e assim sucessivamente até que os anfitriões tenham se debatido contra todos os convidados.

Por fim, ocorre novamente a separação dos convidados no entorno do pátio com os anfitriões ao centro. Os donos e seus *tajope* levam peixes, beijos e castanhas de pequi para seus convidados acompanhados de meninas reclusas. É uma marca temporal do fim da reclusão que pode ou não terminar com o casamento, mas vale notar que uma menina nessas condições é muito “cara” como eles mesmos dizem. Ao final dessa distribuição os convidados partem embora rapidamente e a tensão aumenta, devido aos riscos da sempre iminente feitiçaria<sup>25</sup>.

Todas essas etapas rituais e o intrincado sistema entre donos (*otó*), convidadores (*etinhü*), aliados (*ataintso kongo*) e convidados (*hagito*) será mais elaborado adiante. Por hora vale mencionar as diferentes formas de participação, principalmente ao sair de Tanguro. Os convites para os rituais interétnicos são geralmente enviados à principal

---

<sup>25</sup> Após um Egitsü na aldeia Ipatse em 2008 assim que os convidados foram embora um pajé entrou em transe e descobriu feitiço deixado pelos convidados atrás da casa do dono daquele Egitsü.

aldeia Kalapalo, Aiha. Tanguro é re-convidada, digamos assim, pelo pessoal de Aiha para onde vão momentos antes das viagens ou dos Egitsü, o que também influencia decisivamente a formação dos times de luta. Do ponto de vista Kalapalo, quando são donos, os lutadores anfitriões lutam contra cada uma das etnias separadamente; quando convidados, as lutas ocorrem uma só vez contra os anfitriões. Isso ainda se complexifica com os aliados e mesmo com as relações entre as aldeias, no caso, Tanguro e Aiha.

Se na primeira viagem (2007) transcorrida após o período dos rituais interétnicos permaneci mais de cem dias na aldeia, nesta segunda a tônica foi à movimentação. Uma semana antes de ir ao primeiro Egitsü o pessoal de Tanguro foi transportado para Aiha, onde esperaríamos para ir à aldeia Yawalapiti. Na volta mais uma semana em Aiha e de lá para Ipatse, onde passamos uma semana como aliados dos Kuikuro. Mais uma volta a Aiha para esperar o último Egitsü da temporada para, enfim, retornar à Tanguro. Esses pouco mais de dois meses foram transcorridos com muitas viagens e, por ser difícil conseguir transporte e por vezes muito caro, o pessoal de Tanguro vai à Aiha antes dos rituais, marcando o caráter nômade nessa época da seca (kal. *isoã*). A aldeia de Tanguro ficou praticamente vazia durante esse período, apenas com algumas mulheres, crianças e o pessoal mais velho que não participam dos eventos – geralmente por medo da feitiçaria.

Por conta de toda essa voluptuosidade envolvendo os momentos de disputa da luta é que uma proposta mais direcionada foi elaborada via etnografia. Para tanto, era necessário também aprofundar os significados do Egitsü, momento por excelência de ocorrerem os combates. Por sorte, o trabalho de Guerreiro Junior (2012) veio suprir inúmeras lacunas sobre esse importante ritual que desde os trabalhos pioneiros de Agostinho da Silva (1974a, 1974b) não recebiam devido tratamento analítico. Porém, e essa parece ser a tônica mesmo nesses trabalhos de grande qualidade sobre o ritual funerário alto-xinguano, a luta acaba por ser eclipsada por vários outros assuntos. Arrisco a dizer que praticamente todos os autores que trabalharam no Alto Xingu, em algum momento, destacaram a importância da luta e dos lutadores para a economia simbólica da região, seja pelo corpo, pela chefia, pela feitiçaria, pela cosmologia, pelo ethos...

Talvez seja por aqui que comece a responder à questão inicial deste tópico e, de certa maneira, desta tese: por que antropologia das práticas esportivas no Alto Xingu?

Se esses trabalhos realizados por experientes e competentes etnólogos chegaram à conclusão de que a luta é, de fato, fundamental não só para o ritual, mas para questões políticas, de parentesco e cosmológicas, por que não tentar partir da luta para ver como se iluminam novos aspectos dessas temáticas?

Foi com esse objetivo que as próximas viagens foram programadas, isto é, o trabalho de campo, que totalizou cerca de 11 meses, se dividiu em mais três viagens, entre 2010 e 2011, que visaram ampliar os dados sobre a organização ritual do Egitsü e sobre o lugar da luta e dos lutadores no interior desse complexo regional. Questões políticas e teóricas como a transmissão da chefia e a fabricação do parentesco, questões sociológicas como a totalidade dos grupos indígenas ou à chamada “pax xinguana”, ou ainda cosmológicas como a relação entre os lutadores reclusos e seres sobrenaturais ganham novo retoque quando tomadas a partir da luta.

Portanto, nossa proposta é menos sair do debate etnológico sobre o ritual funerário alto-xinguano e chegar à importância da luta no sistema regional, o que parece ser o mais corrente na bibliografia, e mais partir do arcabouço da antropologia das práticas esportivas em direção ao Egitsü e à luta que o encerra. Para encampar tal procedimento recorreremos a alguns temas antropológicos fundamentais, como as relações interétnicas, a fabricação do corpo e o estatuto da chefia indígena, no sentido de aproximação entre as correntes teóricas. Todavia, tal aproximação, que poderia ser considerada um abuso metodológico, só pode ser feita após uma série de considerações, a começar por algum detalhamento em relação à região do Alto Xingu e aos Kalapalo em específico, debate entre o localismo monográfico e o complexo regional que nos acompanhará em todo o percurso.

## Capítulo 1: Os Kalapalo do Alto Xingu: uma abordagem

### 1.1 O Parque Indígena do Xingu

O Parque Indígena no Xingu (doravante PIX) está localizado no estado de Mato Grosso e segue o rio Xingu até a divisa com o Pará. Ao longo do percurso encontram-se inúmeros agrupamentos indígenas no entorno dos três principais formadores do rio Xingu: os rios Culuene, Curisevo e Ronuro. A vegetação é de transição entre o cerrado e a floresta amazônica, com duas estações distintas de chuva e seca:

O Parque Indígena do Xingu (PIX) localiza-se na região nordeste do Estado do Mato Grosso, na porção sul da Amazônia brasileira. Em seus 2.642.003 hectares, a paisagem local exibe uma grande biodiversidade, em uma região de transição ecológica, das savanas e florestas semidecíduais mais secas ao sul para a floresta ombrófila amazônica ao norte, apresentando cerrados, campos, florestas de várzea, florestas de terra firme e florestas em Terras Pretas Arqueológicas. O clima alterna uma estação chuvosa, de novembro a abril, quando os rios enchem e o peixe escasseia, e um período de seca nos meses restantes, época da tartaruga tracajá e das grandes cerimônias interaldeias... A categoria híbrida de "Parque Nacional" deveu-se ao duplo propósito de proteção ambiental e das populações indígenas que orientou sua criação, estando a área subordinada tanto ao órgão indigenista oficial quanto ao órgão ambiental. Foi apenas com a criação da Funai (em 1967, substituindo o SPI - Serviço de Proteção aos Índios) que o "Parque Nacional" passou a ser designado "Parque Indígena", voltando-se então primordialmente para a proteção da sociodiversidade nativa<sup>26</sup>.

O território<sup>27</sup> é ainda subdividido em três regiões que abrigam diferentes populações: o Baixo Xingu, região mais ao norte; o Médio Xingu e o Alto Xingu, na porção sul. A região conhecida como Alto Xingu apresenta um conjunto de povos que vivem num contexto de interdependência ritual, tensões e alianças políticas, enlances matrimoniais e intercâmbios econômicos que ultrapassam os limites geográficos de cada um deles:

A região do Alto Xingu é uma unidade do ponto de vista ecológico, político e cultural, onde diferentes etnias formam uma sociedade intertribal e plurilíngue, que foi se constituindo historicamente ao longo dos últimos três

<sup>26</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1539> (acesso em 15/04/2013)

<sup>27</sup> Para detalhes da abertura do PIX pelo Decreto Lei Nº 50.455 de 14 de abril de 1961, assinado pelo Presidente Janio Quadros, que criava à época o Parque Nacional do Xingu (PNX) ver (Lea 1997: 73 e Menezes 2000: 299).

séculos, conservando, contudo, os traços de uma matriz original aruák. Esta se manifesta nos léxicos das línguas alto-xinguanas, nos rituais e seus cantos, em vários elementos da organização política intra e intertribal. A identidade linguística é um dos emblemas mais importantes da identidade social dos grupos locais. (Franchetto 2002: 15)

As etnias que tradicionalmente são descritas como participantes da região são Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (karib); Yawalapiti, Wauja, Mehinaku (arawak) e Kamayura e Aweti (tupi). Os Trumai são falantes de uma língua isolada, mas que apenas tangencialmente participam desse complexo regional, como afirmado por autores como Monod-Bequelin (1993, 2001). Outros povos se avizinham também com relativo contato com os alto-xinguanos, tal como os Ikpeng, falantes de uma variante karib mais próxima do karib das guianas (Menget [1977] 2001; Rodgers 2002); os Suya, ou Kĩsedje, de família linguística jê (ver Seeger, 1980) e ainda os Yudjá mais conhecidos como Juruna, do tronco linguístico tupi (Lima 2005).

Algumas das principais características dos povos reconhecidamente alto-xinguanos já foram apontadas desde autores como Galvão e sua descrição sobre a “área do *uluri*”. O *uluri* é um cinto de uso feminino que não deve ser tocado pelos homens sob pena de perder suas habilidades na pesca e na luta e de uso comum entre esses povos:

Como traços característicos da ‘área do *uluri*’ citaríamos os seguintes: Habitação de forma oval, cobertura arredondada, sem distinção entre teto e paredes. Disposição circular das casas na aldeia; Gaiola cônica para abrigar o gavião real; Uso de um tipo de cerâmica fabricado pelos índios Waura – vasos redondos, fundo chato, bordas salientes, e pequenas panelas zoomorfas; Colares de peças retangulares ou circulares, de concha; Bancos esculpido em uma só peça de madeira; Uso desportivo da palheta ou propulsor de flechas “iawari”; Luta corporal desportiva “huka-huka”<sup>28</sup>; Técnica de plantio e cultivo de plantas – uso intensivo da mandioca para alimentação; Predominância da alimentação de peixe sobre a de carne. (Galvão, [1949] 1979: 37 Grifos nosso).

Esta descrição de Galvão, ainda que do final da década de 1940, retrata de maneira sintética uma primeira observação sobre a realidade etnográfica no Alto Xingu atualmente. Desses traços característicos somente a gaiola cônica não observamos em

---

<sup>28</sup> Antes de partirem para o combate na *ikindene* os lutadores fazem movimentos circulares se encarando e mantendo os braços em diferentes posições. Neste momento soltam murmúrios parecidos com “*uhu, uhu, uhu*”, o que acabou por ser tomado muitas vezes pelo nome da luta: “*uka-uka*”. Os Kalapalo não aceitam e não gostam deste nome que consideram pejorativo.

Tanguro, porém sabidamente existente em outras aldeias<sup>29</sup>. A manutenção de seu modo de vida parece ser traço distintivo dos povos da região, ao que a efusiva produção ritual é traço determinante<sup>30</sup>. Não queremos dizer que não existe transformação no mundo indígena, ao contrário. É cada vez mais frequente, por exemplo, a presença de objetos industrializados que vão desde carros e motos, aparelhos de TV e geradores de energia e alimentação vindas da cidade. Integrar objetos industrializados e pessoas ao seu próprio sistema parece ser a maneira que as populações alto-xinguanas lidam com esse dilema, os Kalapalo, em específico.

Entretanto, e a despeito dessa continuidade no modo de vida, as pesquisas realizadas na região se diversificaram sobremaneira. A proposta neste tópico é apresentar um panorama mais geral dessa produção novamente tomando os Kalapalo e seus autores como principais referências teóricas, contudo, inserido nesse sistema regional.

As chamadas pesquisas monográficas clássicas, nas quais os autores permaneciam temporadas, quando cada etnia ocupava apenas uma aldeia, serão de grande ajuda nos debates teóricos formulados para a região. Essas pesquisas foram realizadas com as delimitações do PIX pelo trabalho dos irmãos Villas-Boas, após a década de 1960. Destaques para Basso entre os Kalapalo (1973); Viveiros de Castro entre os Yawalapíti (1977); Franchetto (1986) entre os Kuikuro; Agostinho (1974a, 1974b), Junqueira (1975) e Menezes Bastos (1989) entre os Kamayurá e Gregor (1982) entre os Mehinaku.

Em todos esses autores encontram-se minuciosas descrições sobre a geografia, economia e relações interétnicas. Os temas de trabalho vão desde estudos sobre parentesco, mitologia, música, corpo e ecologia cultural e abrem espaço para uma divisão metodológica de suma importância que ainda hoje é levada em consideração nas pesquisas sobre o Alto Xingu.

Ao tratar a questão, Franchetto e Heckenberger chamaram de “Visão Regional” e “Visão Local” na apresentação de sua coletânea (2001) as duas principais formas de se olhar para os povos em si e seu conjunto de interconexões. Isso para dar conta tanto das propostas monográficas como daquelas que pretendem exaltar o caráter sistemático das

---

<sup>29</sup> Franco Neto disse que em sua primeira viagem à aldeia de Aiha existia a gaiola e o gavião, comunicação pessoal.

<sup>30</sup> Como afirmado por autores como Menezes Bastos (2001) e Guerreiro Junior (2012).

trocas interétnicas pelo matrimônio, conhecimentos, especialidades etc., atrelado à escola difusionista de autores como o próprio Galvão.

Com uma inclinação estruturalista, tomada principalmente de o Pensamento Selvagem, obra de seu orientador, Menget (*op. cit.*) analisa o sistema classificatório Txicão baseado na proposta de “sociedades cognáticas”. Com vista a repensar as relações de consanguinidade e afinidade em sistemas de descendência bilateral, o autor propõe dados etnográficos para aventar o modelo da troca e sua dinâmica em tais sociedades. Com isso, nem sistema regional, nem mônada da aldeia comprável a outras semelhantes, mas o autor antevê a noção de totalidade dos grupos em questão através de seu uniforme sistema de parentesco, ao que ele formula os “níveis morfológicos” fogo, casa e aldeia para aplainar a dicotomia local/regional<sup>31</sup>.

Devo salientar, contudo, uma literatura mais recente sobre os povos alto-xinguanos. Isso quer dizer que os trabalhos realizados após a delimitação do PIX já cumpriram uma agenda de pesquisa em etapa suficiente para que as descrições pudessem seguir na exploração de novos rumos que, de todo jeito, partiam da pesquisa etnográfica. Esse é o espaço ocupado por novos pesquisadores que, de uma maneira ou de outra, tiveram acesso às lideranças indígenas e negociaram sua permanência nas aldeias. Em destaque temos os trabalhos de Barcelos Neto e os rituais de cura através da relação cosmológica com os espíritos mediada pela noção de “doença” e a profusão dos rituais de máscaras entre os Wauja (2005, 2006).

Em Guerreiro Junior (2008) a proposta é por uma reavaliação dos modelos analíticos que versaram sobre o parentesco e as alianças matrimoniais no Alto Xingu. A discussão sobre os limites da aliança (patri)multilateral, comumente descrita na região, é feita através do ideal e da tendência estatística dos casamentos Kalapalo (aldeia Aiha) ocorrerem pela via matrilateral – algo que meu material dos casamentos em Tanguro parece confirmar. Isso levaria a uma definição do sistema Kalapalo como “complexo” e à associação dos casamentos matrilaterais com a instituição da chefia. A importância da uxorilocalidade nesse sistema também é assunto, assim como veremos quando da seleção dos lutadores que se hospedam nas casas em que estão seus sogros, dirigindo a eles os dividendos de serem “campeões de luta” (*kindotoko*) em outras aldeias. Já em seu trabalho mais recente (2012) o autor aprofunda os significados do

---

<sup>31</sup> O outro lado da moeda do parentesco seria a guerra e a tomada de nomes, analisadas segundo esse mesmo princípio.



ritual mortuário em parentelas de chefes através da produção do parentesco e o sistema de dádivas, temas que serão abordados ao longo do texto.

Franco Neto (2010) demonstra como o sistema de terapêutica indígena, através do xamanismo Kalapalo, dialoga com as novas técnicas de cura imputadas pela medicina ocidental. Uma relação entre doença e cura tomada pela hierarquia entre os saberes nativos e o das equipes médicas que cada vez mais se fazem presentes no cotidiano do parque. A assistência médica nem sempre teve a mesma presença nas aldeias, tampouco estabeleceu as mesmas relações com os saberes tradicionais. Isso para dinamizar a ação tanto das equipes médicas como dos pajés, que usavam crucifixos, por exemplo, em suas seções xamânicas. Não há, todavia, aculturação senão uma re-significação de conhecimentos.

Figueiredo (2010) descreve e analisa um dos temas que mais saltam aos olhos mesmo para iniciantes em pesquisas etnológicas: a feitiçaria. A relação entre o parentesco e a feitiçaria coloca em xeque o “pacifismo alto-xinguano” através da etnografia das relações amorosas e dos desencadeamentos políticos trazidos por essas disputas. Reavaliação sobre o conhecido pacifismo alto-xinguano análoga àquela feita por Menezes Bastos (2004) a partir do episódio do roubo do avião pelos índios do norte do parque por disputas com a direção da FUNAI em 1983. O material produzido sobre o Alto Xingu, por vezes, desprezaria os contatos interétnicos em nome do pacifismo dos índios do Alto em contraste com a braveza dos índios do Baixo. Isso é tomado como uma transformação do discurso nativo para o discurso acadêmico que o discurso nativo re-apropriou. A pureza e o pacifismo, segundo Menezes Bastos, seriam caricaturas que alguma bibliografia sobre os povos do Alto Xingu reproduz sem levar em consideração o intrincado e dinâmico universo intertribal dos povos da região.

De maneira semelhante pretendemos demonstrar que uma visada etnográfica mais ampla sobre determinadas disputas corporais pode render na elaboração de um modelo etnográfico em que o pacifismo seja reavaliado a partir das disputas interétnicas. Procedimento metodológico que esperamos cumprir através da descrição e análise das práticas esportivas indígenas, a luta principalmente<sup>32</sup>.

Em Novo (2008) a formação dos agentes indígenas de saúde (AIS) é descrita por dinamizar tanto as relações entre os distintos sistemas de doença e cura como por promoverem um confronto geracional de suma importância. Cabe lembrar que essas

---

<sup>32</sup> O próximo capítulo trabalhará como as relações interétnicas se re-embaralham a cada disputa, inclusive no futebol.

carreiras profissionais geram oportunidades e viabilizam novas condições, por assim dizer, que se abrem aos jovens que, na maioria das vezes, deixam de treinar e explorar as capacidades de se tornarem grandes lutadores. A necessidade de se passar muito tempo em reclusão impede que os campeões de luta assumam tais cargos. Isso gera uma disputa política, uma vez que a descendência em linhagem de chefe é requisito para um lutador ser campeão. Como pensar essa hierarquia entre as carreiras mais almeçadas pelos jovens? Os maiores interesses estariam nos conhecimentos e disputas tradicionais ou mais voltados para o recente – e intenso – contato com o mundo dos brancos (*kagaiha*), tal como aponta Vitti (2005) ao pesquisar a importância da cidade de Canarana (MT) para os jovens Kamayurá?

Exatamente para não reafirmar antigas dicotomias é importante a demonstração do interesse etnográfico trazido por esses recentes trabalhos. É mister, inclusive, pesquisas voltadas para a escola e para a formação e atuação dos professores indígenas. Um dos pioneiros nessa área Mutua Mehinaku defendeu recentemente sua dissertação no Museu Nacional (2010) sobre a ideia karib de *tetsualü*, que é a “mistura” de línguas e pessoas, outra característica marcante da região e que tem muito a nos dizer sobre a organização ritual do Egitsü e seu intrincado universo de possibilidades de alianças e confrontos.

Essa argumentação inicial teve como objetivo, além de situar minha pesquisa num referencial bibliográfico recente sobre a região, demonstrar a complexidade que envolve adotar certas posturas metodológicas quando de pesquisas no Alto Xingu. O mesmo vale para a variabilidade linguística e mitológica que também podem ser lidas por seus conjuntos de transformações. Portanto, antes de tentar reagrupar a visão regional a partir da visão local, posto que a luta é emblema desse ser regional produzido localmente através da reclusão, destaco inicialmente uma breve “etnohistória”<sup>33</sup> Kalapalo, ou mais especificamente, uma etnohistória Kalapalo a partir de Tanguro.

---

<sup>33</sup> O termo sugere uma série de indagações que não intentaremos discorrer. O sentido aqui é na apresentação dos principais acontecimentos segundo os relatos obtidos em campo e também com a bibliografia sobre o tema. Como observa Sáez: “Embora em teoria não mais se levantem barreiras sérias entre estrutura e história, falta ainda uma rotina descritiva que não isole uma e outra... Nesse encontro de história e antropologia, não podem faltar mal-entendidos.” (Sáez 2006: 15). Não será objetivo desta tese estabelecer esses contraditórios entre estrutura e história. Tampouco epistemologia, ao pensar sempre que uma história do *outro* pode ser/ter uma *outra* história. O sentido de uso do termo é mais encaminhar a análise para que possa chegar ao presente etnográfico e focarmos em outras relações, como, por exemplo, mito e rito. Ver também Gow (2001) e Menget (*op. cit.*).

## 1.2 Breve etnohistória Kalapalo

Para o caso Kalapalo cabe aqui retomar os trabalhos de Basso (1973; 2002), Franco Neto (2010) e Guerreiro Junior (2008; 2012), além de meu próprio material etnográfico, para fazer um debate em torno daquilo que vem sendo definido como “etnohistória”. Não se pretende linearidade, no sentido de estabelecer coerências nos relatos quando se trata de diacronia. A ocupação de diferentes sítios ao longo do tempo, e também da mitologia cartográfica, é descrita muitas vezes de maneiras diferentes de acordo com o narrador, o que aponta para uma importante característica na constituição daquilo que hoje é definido como Kalapalo (sendo que *Akuku otomo*, “pessoal de Akuku” é a primeira referência): a mistura de diferentes grupos domésticos que se reuniram em determinado lugar em determinado momento.

O cruzamento de algumas versões com meus próprios dados etnográficos aponta para a dificuldade de estabelecer o movimento migratório do contingente karib que saiu da Guiana rumo ao Brasil Central. A fixação em diversas aldeias ao longo do tempo e como foram compostas por distintos grupos locais demonstram certa variabilidade na elaboração do etnônimo que é atualmente reconhecido. Porém, vale ressaltar que a despeito do uso corrente do etnônimo Kalapalo outras referências ainda hoje são lembradas e usadas de acordo com o contexto, principalmente quando se trata de disputas políticas entre chefes:

Os chefes são tomados como protagonistas de processos pelos quais os povos se distinguiram e, no subsistema karib, como os ancestrais dos Kalapalo simultaneamente se diferenciaram de alguns grupos e fortaleceram suas alianças com outros. Cruzando nomes de pessoas e lugares, é possível remontar parte das relações que levaram à constituição dos Kalapalo, que identifico como sendo o resultado da reunião de pelo menos dois grandes grupos karib, Amagü e Akuku. (Guerreiro Junior 2012: 51).

As migrações realizadas pelos grupos Amagü e Akuku e o estabelecimento desses contingentes em diferentes regiões recuperam a importância da chefia na consolidação de uma aldeia, o que teria gerado primordialmente o etnônimo Kalapalo. Isso será importante desde os acontecimentos decorridos num passado mais remoto como também quando da abertura das duas principais aldeias onde vivem os Kalapalo atualmente. A mudança para Aiha, dentro dos limites do PIX, e a abertura de Tanguro serão aqui mais destacadas por ser a partir delas que se possibilitará estabilizar a análise

no presente etnográfico. É a partir da consolidação dessas aldeias que o etnônimo parece ganhar força, embora questões étnicas ainda sejam levadas em consideração, como é o caso da disputa envolvendo a Terra Indígena Pequizal de Narüvütü com a qual encerraremos esse tópico.

### **1.2.1 Migração, expansão, fragmentação: o roteiro Kalapalo**

A movimentação dos grupos indígenas ao longo de uma vasta extensão territorial e no decorrer do tempo não é fácil de ser acompanhada. É nesse sentido que a proposta de uma “ethnohistória” foi formulada em diferentes contextos e por diferentes autores na tentativa de aproximar os conhecimentos tradicionais das populações, quem eram os seus outros e quais eram as suas histórias, tomados conjuntamente com os conhecimentos históricos sobre a migração desses povos frente inúmeras dificuldades, quer pela relação com grupos exógenos ou com as frentes de contato. Mas as narrativas míticas não deixam de fazer parte integrante dessa história, o que não se colocaria mais em termos de oposição entre etnografia e historiografia. Ambas passam a ser consideradas quando o problema consiste em descrever o material etnográfico em vistas dos acontecimentos ocorridos a esses povos ao longo da história.

Para o caso dos karib do Alto Xingu Basso relata em síntese a movimentação partindo das Guianas em direção ao sul:

Algumas semelhanças entre mitos kalapalo e ye'cuana sugerem que os ancestrais dos Karib xinguanos deixaram a região das Guianas em tempos recentes, certamente depois de contatos com espanhóis, intensificados na região durante a segunda metade do século XVIII. No entanto, parece haver, do ponto de vista cultural, pouco em comum entre os Kalapalo e os povos karib setentrionais, sendo difícil distinguir qualquer característica propriamente "Karib" nos aspectos de seu modo de vida e visão de mundo.

Permanece incerto quando o grupo conhecido como Kalapalo foi contactado por estranhos pela primeira vez. Indivíduos identificados à aldeia que portava este nome foram medidos pelo antropólogo alemão Hermann Meyer durante um estudo antropométrico dos povos do Alto Xingu, realizado no final do século XIX. Em 1920, o Major Ramiro Noronha, da Comissão Rondon, realizou pesquisas na região do Rio Kuluene e fez a primeira visita registrada às aldeias dos Kalapalo, Kuikuro e Anagafiti (Naravute, na literatura [Narüvütü]). Os últimos, particularmente, sofreriam as consequências dessa visita, que suscitou a primeira de uma série de epidemias que destruiu a integridade de sua comunidade.

O nome Kalapalo, inicialmente atribuído ao grupo por não-índios, tem como referência uma aldeia com esse nome abandonada provavelmente há menos

de cem anos. Naquele tempo, pessoas mudaram de Kalapalo para um sítio vizinho chamado Kwapigī [Kuapügü], que, por sua vez, foi sucedido pela aldeia Kanugijafitī [Kunugijahütü], abandonada em 1961. Todos esses sítios estão localizados a cerca de meio dia de caminhada na direção leste do Kuluene, ao sul da confluência com o Rio Tanguro. Os últimos remanescentes de um grupo Karib importante, chamado Anagafitī [Narüvütü], juntaram-se aos habitantes de Kanugijafitī depois da epidemia de gripe na década de 1940 e, naquele momento, havia Kuikuro, Mehinako, Kamayurá e Waujá vivendo entre os Kalapalo.

O que chamamos hoje de "Kalapalo" é, então, uma comunidade composta de uma gente cujos ancestrais foram associados a diferentes comunidades, com uma maioria oriunda ou descendente de pessoas que viveram em Kanugijafitī<sup>34</sup>. (grifos nossos, Basso 2002).

A sequência dos acontecimentos descritos por Basso nesta passagem relata desde a saída das Guianas, em idade incerta, por volta do século XVIII, até a migração no sentido sul-norte de um contingente de grupos locais karib que se mudou para o interior da área delimitada pelo PIX formando então uma única aldeia, chamada Aiha.

Na versão que registramos durante nossa pesquisa algumas aldeias ocupadas pelos ancestrais Kalapalo conferem com o descrito por Basso. Em contrapartida, se ampliarmos o conjunto de relatos sobre a movimentação Kalapalo contextualizada em autores como Franco Neto e Guerreiro Junior teremos uma miscelânea que nem sempre indica uma única direção ou ocupação. Começaremos com a versão recolhida junto ao nosso anfitrião para em seguida tomá-la conjuntamente com essas outras.

A primeira aldeia Kalapalo teria sido Ahuahütü localizada ao sul do PIX (próximo de onde hoje se encontra a fazenda Saionara, que faz fronteira com o parque), uma aldeia grande, com todas as etnias morando juntas, porém com muita muriçoca, obra de um feiticeiro. Nhahügü é um demiurgo poderoso que tem o poder de classificar as coisas. Ele ensina para Temetihü, outro personagem ambíguo da mitologia, o caminho até Kuapügü e com isso toda a geografia e a hidrografia da região é alvo de classificação. Com Nhahügü novas regiões, lagos e rios são descobertos.

Temetihü, então, parte com seus sobrinhos e descobre esse lugar bonito que lhe foi indicado, com muitos peixes, tucunaré e trairão. Neste lugar também não havia

<sup>34</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/print> (acesso em 11/04/2013)

muriçocas, então ele e seus sobrinhos começam a fazer queimadas e abrir as roças, o primeiro passo para uma nova aldeia.

Assim que a aldeia está pronta fazem uma reunião apenas entre os familiares e começam a se mudar para esse lugar chamado Kuapügü. Com o tempo outras pessoas começam a visitar o lugar e ficam por lá, o que fez com que Kuapügü crescesse muito. O responsável pela abertura da aldeia, Temetihü, não era *aneti* (“chefe”) por isso precisa “comprar” um cacique, que foi morar naquele lugar. Com o passar do tempo, outra aldeia foi criada porque Kuapügü já tinha muita gente. É o caso da abertura da nova aldeia que ficou conhecida como “Kalapalo” que quer dizer “do outro lado” na língua arawak, isto é, onde a aldeia foi aberta, do outro lado do córrego onde se localizava Kuapügü.

A população continuava a crescer e depois da abertura de Kalapalo outras duas aldeias foram abertas: Kunugidjahütü (*kunugija* – tipo de bambu/*hutu* – lugar) e Ngaguhütü (*ngagu* – peixe pequeno/*hutu* – lugar) e teve um pessoal que foi para Kankagü, esta última morada de bons guerreiros, ótimos atiradores de flechas<sup>35</sup>.

Antes todos estavam juntos na região em que hoje se encontra a fazenda Saionara, que faz fronteira com os limites do PIX, depois foram atacados e resolveram se mudar para o lago Itavununu (ainda juntos). É a partir do lago Itavununu que os grupos se dividem e formam as etnias que hoje são reconhecidas:

Foi das margens do Itavununu, considerado também um lago sagrado dos ancestrais karíb, que os Kalapalo, Kuikuro, Tsuva, Matipu, Nahukwá e Naruvotu se desmembraram e formaram grupos locais distintos. Cada um deles foi viver na região em que se encontram atualmente. Os subgrupos formadores dos atuais Kalapalo migraram novamente para as cabeceiras do Culuene e de seus afluentes, o Tanguro e o Sete de Setembro, juntamente com os Naruvotu. Estes grupos retornariam assim aos territórios originais em que habitavam os Karíb do alto Xingu<sup>36</sup>.

Não bastasse às dificuldades em se traçar o movimento migratório desses grupos karib oriundos das Guianas, o próprio etnônimo já traz incertezas que devem ser mencionadas. “Kalapalo” parece mesmo querer dizer “do outro lado”, isto é, uma

<sup>35</sup> Na versão de Guerreiro Junior o responsável por abrir Kalapalo é um homem chamado Kapita que era morador de Kangagü. Isso demonstra como a linearidade nas narrativas nem sempre é a mesma de acordo com as versões.

<sup>36</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/naruvotu/print> (acesso em 12/04/2012).

palavra que foi de diferentes maneiras atribuídas a um grupo de pessoas que conviviam em determinada aldeia. A literatura traz pelos menos três versões para o nome.

Na versão que recolhi a primeira aldeia a fazer a reunião desse conjunto de grupos locais foi Kuapügü. O mesmo ocorre em Franco Neto e Guerreiro Junior, com a associação desse pessoal com uma aldeia chamada de Akuku, que seria o nome “original” dos que foram chamados de Kalapalo posteriormente. No trecho acima Basso diz que a mudança foi de Kalapalo para Kuapügü, porém, em Guerreiro Junior, Franco Neto e minha própria versão afirmam o contrário. Inclusive, a mudança de Kuapügü para outra aldeia seria a origem do nome “Kalapalo”, atribuída a uma palavra arawak que significa “do outro lado”. Para Basso ainda o termo foi atribuído ao grupo por não-índios, o que complexifica a busca pelas origens do nome.

Ainda uma terceira versão em Franco Neto na qual identifica o termo como sendo de origem arawak, para designar uma posição geográfica, “do outro lado”, mas do outro lado do rio Culuene. Isso teria ocorrido quando uma expedição não-identificada por seu informante teria se encontrado com os Wauja e perguntaram o que encontrariam à frente, ou melhor, onde encontrariam novas aldeias. A resposta então foi “*kalapalo, kalapalo*”, isto é, do outro lado do rio Culuene. Quando a expedição encontrou o grupo supôs que os Wauja teriam dito “*kalapalo*” para o nome daquela tribo e não sua localização geográfica. Foi então que o pessoal de Akuku, aqueles que os expedicionários teriam encontrado, passaram a ser chamados de “Kalapalo” (Franco Neto *op. cit.*: 68).

A importância da topografia na nomeação dos grupos indígenas foi tema em inúmeras regiões, em que os subconjuntos são eles próprios figuras relacionadas por transformações recíprocas, como em Viveiros de Castro para a Amazônia (1986: 275) e Lima para o Médio Xingu (2005: 372). Já para o Alto Xingu Franchetto destacou a importância ao se referir à questão do *otomo*, ou seja, uma referência ao pessoal de tal ou qual lugar. Como exemplo os Kalapalo que são chamados pelos Kuikuro como “Kunugija otomo” ou “Akuku otomo”, antigas aldeias dos que hoje, em alguma medida, se reconhecem Kalapalo. Certo que vários desses lugares marcados na topografia e na topologia Kalapalo, dos quais se podem destacar desde já, Sagihengu, lugar onde ocorreu o primeiro Egitsü, a aldeia Kuapügü, ponto de encontro do primeiro contingente

que se considerou Kalapalo. Além do pessoal de Akuku e de Amagü que também eram aldeias antes da mudança para Kuapügü e posteriormente para Kalapalo.

A topografia não foi alterada da mesma maneira que foram as populações denominadas topograficamente. O movimento migratório realizado pelos Kalapalo de hoje deve ser lido conjuntamente com sua mitologia e isso pode ser indicativo das relações políticas atuais, como veremos na questão da Terra Pequizal de Nariüvütü. Os chefes de Aiha se dizem mais próximos do pessoal de Amagü, são descendentes destes ao passo que o pessoal de Tanguro é mais próximo do pessoal de Akuku.

De volta à comparação entre algumas versões, em Guerreiro Junior a caminhada de Temetihü e seus cinco sobrinhos uterinos começa em Amagü rumo à Kuapügü. Não possuo dados efetivos para saber de onde Temetihü parte, mas é ele quem abre a aldeia de Kuapügü também em minha versão. O problema da chefia é recorrente, pois Temetihü não era chefe e uma aldeia de verdade só é de verdade se tiver chefe. A palavra *teme* significa o tapir, personagem ambíguo que trataremos quando falar sobre as lutas na mitologia. A ambiguidade desse personagem na mitologia faz pensar que, por não ser chefe, o tapir se aproxima da feitiçaria, como se fosse um tipo de reverso. Para tentar resolver a questão, ele contrata um chefe para vir morar em sua aldeia. Por um tempo Kuapügü cresce e prospera o que acaba por atrair muita gente para lá. É então que aparece pela primeira vez o etnônimo Kalapalo, quando parte dessa muita “outra gente” resolve se mudar para uma aldeia próxima, na verdade do lado de lá do córrego chamado Hotogi.

Ainda depois da abertura da aldeia Kalapalo, outras foram abertas. A região de Kunugijahütü é famosa por ter os caramujos usados na confecção dos colares característicos Kalapalo. Além da matéria-prima também se encontravam uma espécie de madeira não identificada usada para trabalhar esses caramujos. A técnica será descrita no capítulo 3 sobre a formação dos lutadores, pois trabalhar o caramujo é marca diacrítica do ser Kalapalo atualmente. Mas *kunugija* é uma espécie de madeira usada para fazer uma vareta revestida numa extremidade de algum objeto pontiagudo para perfurar as placas do caramujo. Em Franco Neto um informante afirma com “quase certeza” que na região também havia diamante, usado para perfurar as placas (*op. cit.*: 69, nota 49).



Ainda depois de Kunugijahütü são abertas mais duas aldeias em minha versão, todas elas localizadas nessa região mais ao sul, onde hoje se localiza a fazenda Saionara, na divisa do PIX. É após essa dispersão, que pode mesmo ter ocorrido a partir de Amagü, que os subgrupos karib se unem e se separam em diferentes aldeias. Podemos depreender que até a chegada ao lago Itavununu não havia distinção entre os povos, ou pelo menos entre os povos desse subsistema karib.

É a partir da mudança do lago que começam a se diferenciar as línguas e etnias. É no aspecto linguístico que Mutuá Mehinaku (2010: 130...) está interessado, de onde nos aproximamos mais da sua versão devido ao intercâmbio reconhecido entre os Kalapalo de Tanguro e os Nahukua. Depois do encontro no lago é que se passa a reconhecer a diferença, não só étnica, mas linguisticamente. A feitiçaria é apontada como motivo nas versões, assim como sua relação inexorável com a chefia. A formação de aldeias e sua decorrente fragmentação, longe de ser um processo atual, é marca indelével do movimento migratório desses grupos karib.

Trazendo para o contexto atual, se as delimitações do PIX foram o impulso para que grupos locais diversos se reunissem numa mesma aldeia, como também afirmado por Menezes Bastos para os Kamayurá, foi tão somente ocorrer uma re-organização (social, econômica, cosmológica) que os debates faccionais se tornam a erguer e a dinamizar a fragmentação territorial. Em certo sentido, desde as narrativas míticas, abandonar uma aldeia é deixar para trás uma chefia, é enfraquecer seu campo de ação, o que ocorre quase sempre pelo mesmo motivo: acusações de feitiçaria. Foi com certo pesar que meu anfitrião encerrou essa narrativa: “Tem Kalapalo em sete lugares. Pessoal fala que tem feiticeiro no lugar e já fala que vai mudar”.

Dentre esses vários subgrupos karib, destacam-se pelo menos dois como contingentes dos Kalapalo atuais: os Akuku e o pessoal de Amagü. Cruzando algumas versões podemos depreender que o pessoal de Amagü esteja mais ligado à aldeia de Aiha e que o pessoal de Akuku mais próximo dos atuais moradores de Tanguro. Ainda vale ressaltar a proximidade dos Akuku com Tanguro e a ligação com os Narüvütü e os Nahukua reunidos nessa aldeia.

Toda essa miscelânea certamente não será aqui resolvida. Entretanto, para tentar deixar o problema numa situação menos difícil antes de passarmos a tratar das relações interétnicas durante os rituais, será interessante focar brevemente dois importantes momentos bastante atuais, em consideração com todo o percurso já realizado por esse povo karib desde a descida das guianas – como vimos ter sido realizada nos meados do

século XVIII para fugir dos contrabandistas espanhóis de escravos. A mudança de um contingente considerável para os limites do PIX, unidos numa mesma aldeia e sofrendo enfermidades semelhantes, foi seguida de uma rápida retomada populacional. As separações voltariam a aparecer com a fissão que originou Tanguro, outro momento de fundamental importância, pelo menos para essa pesquisa, pois foi a partir desta aldeia que realizamos o trabalho de campo. O debate entre regionalismo e localismo não pode se furtar de apresentar características peculiares da aldeia em que o trabalho foi realizado. Ainda como debate subsidiário passaremos pela recente abertura das picadas para o reconhecimento da Terra Indígena Pequizal de Narüvütü.

Desde a mudança para os limites do PIX até agora outras aldeias foram abertas, mas essas serão observadas por retomarem uma divisão que se não toda, acompanha quase toda essa etnohistória, a oposição entre Amagü e Akuku. Entretanto, não será tema desta tese apresentar minúcias de como estão às relações entre os subgrupos Amagü e Akuku. O mais apropriado para uma pesquisa como essa seria estabilizar analiticamente e tomar como referência o nome Kalapalo, ou seja, além da divisão das aldeias há um componente linguístico que é de fundamental diferenciação entre os povos, mesmo entre os karib.

Assim, as relações entre os Kalapalo, Nahukua, Kuikuro e Matipu, todos karib, estabelecem essa diferença do modo como eles mesmos vêem. O exemplo da formação dos times de luta que abordaremos a seguir ilustra isso perfeitamente, assim como a questão dos convites para os grandes rituais interétnicos. Somem-se os Narüvütü e o que se tem é uma complexa reunião de pequenos grupos domésticos que falavam línguas semelhantes de um mesmo tronco karib. Ainda hoje, como afirma Franchetto, a identidade linguística é marca diacrítica nas relações de identidade e alteridade. E se não existe, ao menos pública e cotidianamente, uma marcação de diferença entre os Amagü, Akuku e Narüvütü o mesmo não ocorre com os demais grupos karib como Nahukua, Matipu e, principalmente Kuikuro<sup>37</sup>.

Não faremos esse debate sobre as diferenças linguísticas entre esses subgrupos karib e como se deu a diáspora que uniu alguns e separou de outros num tempo que é histórico e mitológico, como afirmou Basso: “um sentido de história peculiar dos povos sul-americanos.” (1993: 315). Antes disso, será descrita outra dinâmica que hora une

---

<sup>37</sup> Durante a pouca aprendizagem que tive da língua era comum que as pessoas que se importavam me corrigissem dizendo que eu falava “igual Kuikuro”. Claro que meu aprendizado limitado impunha uma diferença entre o falar certo e o falar errado, a fala bonita dos chefes e a fala feia dos feiticeiros. Mesmo quando me fazia compreender era certo de alguém por perto dizer que era “igual Kuikuro”.

hora separa esses mesmos subgrupos. A organização ritual é uma injeção nessa reorganização étnica onde nem mesmo diferenças linguísticas são desconsideradas.

### 1.2.2 A mudança para o PIX e a construção de Aiha

Um evento fundamental para a atual situação histórica dos Kalapalo foi à migração para os limites do PIX após a delimitação das fronteiras indígenas. Grupos diferentes passaram a viver numa mesma aldeia para recuperarem sua autonomia econômica, social e cosmológica:

As antigas aldeias kalapalo localizavam-se mais ao sul, em ambas as margens do Rio Kuluene. Os Kalapalo mudaram-se com relutância para a sua localização recente, depois que, em 1961, foram formalmente estabelecidas as fronteiras do Parque Indígena do Xingu e outros grupos foram encorajados a se mover para as proximidades do Posto Leonardo, de maneira a controlar o contato com estranhos e a obter ajuda médica em caso de epidemias. Ainda assim, constantemente retornam ao seu território tradicional para colher pequi nas formações arbustivas encontradas em torno das velhas aldeias, ou para procurar caramujos para confeccionar ornamentos de conchas (uma especialidade deste grupo), pescando e fazendo roças de mandioca, batata doce e algodão em vários lugares no curso do Rio Kuluene<sup>38</sup>.

Adiantamos que é com essa ressalva que se fará corrente o uso do termo “etnia”, pois serão entendidos a partir do presente histórico, quando ocorre tanto uma recuperação étnica de alguns povos que teriam sido encobertos, e até dados como extintos, e também a consolidação de outros etnônimos, como o próprio Kalapalo, amplamente aceito e difundido nas aldeias:

The kalapalo are one of three Carib-speaking groups presently a part of Upper Xingu society. They numbered about 110 in 1968, and were thus the second largest village group in the area. Today they live in a village called Aifa [Aiha] (meaning “finished”), located far to the north of their traditional territory, about three days canoe travel downstream. The Kalapalo moved to the present site after the park boundaries were established, at the same time that outlying groups were encouraged to move closer to the Post in order to control contact with outsiders and provide medical aid in the event of epidemics. (Basso 1973: 4).

---

<sup>38</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/print> (acesso em 15/04/2013).

Depois da delimitação territorial dos povos no interior do parque e da atuação dos irmãos Villas-Boas essa é a primeira descrição sobre os Kalapalo e o contexto em que viviam. Uma única aldeia comportava toda a população que se mudava no sentido sul-norte para ficar mais próxima do Posto de vigilância localizado no interior da área demarcada. Basso cita três grupos karib, mas são reconhecidos atualmente pelo menos quatro deles: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua, além dos Narüvütü, considerados praticamente extintos pela autora<sup>39</sup>.

É somente após a criação do PIX que os Kalapalo se mudam para perto do posto de vigilância, para uma terra que originalmente pertencia aos Kamayurá.

A aldeia Aiha (palavra que significa literalmente ‘pronto’ na língua kalapalo) foi inaugurada em 1961 após a criação do Parque Nacional do Xingu (PNX) – ocasião em que toda a população kalapalo foi transferida de seus antigos sítios no extremo sul da área demarcada. Os Kalapalo reconhecem que o local foi cedido pelos Kamayura, mas arranjado por Orlando Villas Boas. A aldeia Aiha fica próxima ao Posto Indígena Leonardo Villas Boas (que até 1962 chamava-se Posto Indígena Capitão Vasconcelos), porém o acesso não é fácil em função de localizar-se na margem oposta do rio Kuluene. (Franco Neto *op. cit.*: 65)

Após a mudança para o PIX os Kalapalo vivem um tempo numa primeira aldeia e depois, em virtude da contaminação da terra por causa do sangue de um feiticeiro assassinado, refazem a aldeia de Aiha num local próximo. Na década de 1970 os desentendimentos citados anteriormente culminam na saída de quase metade da população de Aiha para Tanguro, isso já por volta de 1982, quando as queimadas tinham terminado e as plantações de mandioca estavam prontas para serem colhidas.

Dada toda a complexidade em afirmar categoricamente o movimento migratório ao longo da história desse intrincado conjunto de povos, e na busca de uma síntese que nos permita caminhar mais proximamente ao presente etnográfico, ressaltamos que a criação do PIX e a mudança para os limites da área protegida foi fundamental nos acontecimentos decorrentes. Para encaminhar a análise retomamos uma breve síntese elaborada por Guerreiro Junior. Essa síntese associa os subgrupos em questão no

---

<sup>39</sup> As relações entre esses falantes de língua karib serão interessantes de serem trabalhadas através da formação para as lutas. Os Matipu e Nahukua são os dois menores e com menos capacidade produtiva para a realização dos rituais interétnicos. Por isso mesmo realizam menos cerimônias, geralmente se aliando ou a Kalapalo ou a Kuikuro ou a ambos. Ocorre também de Kalapalo e Kuikuro estarem em lados opostos, o que torna ainda mais “fluída” e “flexível” a formação dos times de luta em cada Egitsü, mesmo entre os grupos karib.

momento em que eles se reuniram para a mudança, como foi o caso dos Kalapalo e dos Narüvütü e também demonstra como essa união é momentânea. Quando passarmos a mirar em Tanguro perceberemos que a união desses grupos num momento de queda populacional e perigo decorrente das frentes de expansão, com a retomada dos contingentes populacionais e a efetivação de algumas disputas por terras ancestrais fazem com que a diferença entre as famílias voltem à tona. Não é dizer que a união para a formação de uma aldeia suprime as diferenças étnicas, ao contrário. A manutenção dessa oposição, marcada pelas relações entre seus chefes, faz com que a retomada étnica seja uma atividade cada vez mais frequente, em virtude do atual contexto histórico de retomada populacional e territorial. A síntese:

1) os Kalapalo atuais descendem principalmente de dois contingentes karib, Akuku e Amagü, que parecem ter realizado migrações paralelas, mas se reuniram em Kuapügü por causa de relações rituais e da mudança de um chefe; e 2) o reconhecimento dessa diferença parece ter feito parte de alguns processos de fissão, como por exemplo o surgimento dos Angaguhütü na virada do século XIX para o XX e a criação da aldeia Tankgugu entre o final dos anos 70 e o começo dos 80. (Guerreiro Junior *op. cit.*: 77)

Nesse contexto de expansão populacional e territorial é que os Kalapalo se encontram atualmente. A feitiçaria é o motivo apontado, mas a fragmentação também deve ser pensada por motivos econômicos. Não se trata de buscar a explicação “verdadeira”, mas o pessimismo de autores pioneiros quanto à continuidade do sistema alto-xinguano parece não ter se confirmado, antes o contrário. Depois de Tanguro, cinco aldeias menores foram abertas pelos Kalapalo, sem contar mais dois Postos Indígenas de Vigilância.

Hoje os Kalapalo ocupam sete aldeias: Aiha e Tanguro são consideradas “aldeias de verdade” (*ete hekugu*) com casas circulares, chefes importantes e aptas a receber grandes cerimônias intertribais; “*iho*” (“esteio”) das demais, segundo Guerreiro Junior (*op. cit.*). Barranco Queimado, Lagoa Azul, Paraíso, Pedra e Kunué são aldeias menores, além do PIV Tangurinho – Posto Indígena de Vigilância – e PIV Culuene<sup>40</sup>. As aldeias menores seguem na direção sul, entre o PIV Culuene, na fronteira com a fazenda Saionara, e a aldeia Tanguro.

---

<sup>40</sup> PIV é como os índios chamam esses lugares, mesmo depois da categoria PIV ter deixado de existir com a reestruturação da FUNAI. Agora é CTL - Coordenação Técnica Local.

### 1.2.3 A abertura de Tanguro e suas relações com Aiha

A aldeia Tanguro fica às margens do rio homônimo, no local em que suas águas chegam ao Culuene. Uma lagoa também desemboca ali, o que segundo os moradores faz com que a região seja boa para a atividade pesqueira. O local é descrito no mito de origem Kalapalo como ponto de parada dos peixes no caminho até o Sagihengu, terra considerada sagrada por ter sido onde ocorreu o primeiro Egitsü. Os peixes pernoitaram na região de Tanguro para dançar e, em seguida, continuaram a subir o rio. A dança dos peixes é descrita com movimentos circulares que se assemelham com o movimento no local em que as águas se encontram.

A aldeia fica bem nas margens dos rios, o que a diferencia um pouco das demais aldeias, abertas talvez em outros tempos, em que a proteção aos ataques devia ser mais cuidadosa. Os ataques dos índios bravos geralmente vinham dos rios, por isso as aldeias eram abertas a boas distâncias – Aiha, por exemplo, deve ter uns 12 quilômetros do Culuene. Além de ser descrita na geografia mitológica, a região é estratégica por ser o primeiro ponto no retorno que parece estar em percurso dos Kalapalo na direção sul, onde se encontram seus principais sítios arqueológicos, como Kunugijahütü e Sagihengu. Tanguro é estratégica nessa retomada por sua localização. É um meio caminho, nos dias atuais, entre Aiha e o PIV Culuene, acesso à cidade via fluvial e que faz a fronteira do PIX com a fazenda Saionara.

Nessa região de fronteiras, cada vez mais visitadas por turistas que desejam realizar a pesca, é imperioso que ocorra fiscalização, o que o aumento no número de aldeias também é interessante, sendo que a proximidade com os rios passa a ser necessária. Inclusive, não são poucos os problemas envolvendo pescadores, desavisados ou não, que acabam por ultrapassar as fronteiras e, algumas vezes, já foram surpreendidos pela vigilância indígena – num caso, o barco e os equipamentos foram tomados pelos indígenas e os pescadores deixados a pé até a pousada em que se encontravam. Parece crescer a cada dia a importância da abertura de novos postos de vigilância em virtude das fronteiras com a produção de soja principalmente, mas também pela prática da pesca e da caça. As áreas verdes estão cada vez menos presentes nos mapas via satélite, o que demonstra o avanço em direção às terras indígenas.



Mapa 2: Avanço do desmatamento nas fronteiras do PIX<sup>41</sup>

Do mesmo modo, algumas fronteiras e regiões fundamentais para a reprodução dos peixes estão cada vez mais ocupadas por “pousadas de pesca esportiva” que oferecem as condições para a prática da pesca aos turistas vindos do Brasil e do exterior. A queda no número de peixes é sentida pelos pescadores que normalmente atribuem à baixa a essa atividade exercida nas pousadas. Tanto é que nem mesmo quando as pousadas são administradas pelos indígenas a maioria da população não gosta da ideia. Uma vez, um rapaz de Tanguro convidou uns amigos de Canarana para uma pescaria numa das praias perto da aldeia, reconhecida por sua grande quantidade de peixes, especialmente de couro, como pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus*) e piraíba (*Brachyplatystoma filamentosum*) – peixes que fazem a alegria daqueles que gostam da emoção promovida pela pesca<sup>42</sup>. A pescaria

<sup>41</sup> Fonte: <http://www.mpi.nl/DOBES/projects/trumai-pt/TrumaiMAPA-XINGU.jpg>

<sup>42</sup> E que não interessam tanto aos pescadores Kalapalo, geralmente, por seus tamanhos e por serem peixes de couro. A dieta kalapalo tem uma clara preferência por peixes pequenos e de escamas.

ocorreu durante a madrugada e pela manhã os visitantes foram conhecer a aldeia rapidamente antes de retornarem à Canarana. Todavia, foram alertados a irem com apenas um barco e que deixassem o freezer com os peixes para que ninguém na aldeia os visse. A diminuição no número de peixes não deve ser atribuída a uma só causa, mas certamente as fronteiras do PIX devem ser bem vigiadas para que a pesca predatória não afete gerações futuras, algo que os Kalapalo já reconhecem como indispensável. Se antes a construção das aldeias deveria se afastar dos rios por ser o local de onde vinham os inimigos, hoje as aldeias e os PIV devem ser próximos para vigiar a atuação dos “inimigos”, no caso, pescadores e caçadores clandestinos.

A criação de novas aldeias e postos de vigilância acaba por dinamizar a fragmentação o que só pode ser recuperado com a aliança ritual. A distância geográfica entre as famílias de chefes Kalapalo só pode ser superada com a organização conjunta de seus rituais, realizados em Aiha principalmente, mas que começa a ser cada vez mais frequente em Tanguro. A retomada sul iniciada com Tanguro em direção da região em que ocorreu o primeiro Egitsü, um sítio mitológico para os Kalapalo, que hoje vêm como possível habitação real, é indicativa não só da relação entre os chefes dos subgrupos karib, mas também de como toda a organização ritual deve ser construída, elaborada no tempo, o que vai depender da contingência política e da atuação dos seus chefes. As relações entre Aiha e Tanguro certamente não são de hostilidades, o que deixou de ocorrer mesmo em relação com outros povos, mas também não são ausentes de conflitos, como indica as acusações sobre o motivo de saída dos moradores de determinada aldeia, a feitiçaria.

Minha pesquisa, embora tenha sido durante um bom tempo passado em viagens a outras aldeias, principalmente Aiha, foi realizada em Tanguro e com as pessoas de Tanguro. As diferenças entre as aldeias são, por vezes, reavivadas quando se quer exaltar o pertencimento a uma ou outra. Conversas realizadas com duas meninas sobre o mesmo tema talvez indiquem alguma direção sobre as relações entre as aldeias. Numa certa feita, na aldeia de Aiha, estava conversando com uma menina de uns 10 anos, isto é, no limiar entre ser criança e entrar para a reclusão, sobre a viagem que faríamos dali uns dias para o Egitsü de Tanguro. Fazia alguns dias que estava em Aiha e disse que gostaria de voltar para Tanguro. Com a interjeição característica de “nojo”, cuspiendo no chão e dizendo *kutsu*, ela fez uma careta e disse não gostar de Tanguro.



Não que a opinião de uma menina possa ser afirmação sobre as diferenças entre as aldeias Kalapalo, mas levei aquilo em consideração. Numa outra oportunidade, quando estávamos em sentido contrário, saindo de Tanguro rumo a Aiha, conversei com outra menina, prima daquela primeira, em idade semelhante, o que ela achava de nossa viagem. Com mais sutileza, pois não usou a expressão de nojo, mas com mais ênfase, devido à força de suas palavras, ela disse não gostar de viajar para Aiha porque lá era o lugar de feiticeiros. As acusações são mútuas, como se pode ver, o que nos faz acreditar que a separação que ocorreu inicialmente não é uma questão de apenas dois contingentes, haja vista que ela continua a ocorrer. Mesmo as aldeias menores que se abriram nos últimos anos são colocadas na conta das acusações de feitiçaria.

Aiha e Tanguro se apresentam como pólos interdependentes o que se manifesta quando da realização dos rituais interétnicos. Apenas as aldeias maiores podem realizar tais rituais, por conta de terem chefes de verdade e também pela questão organizacional – o que depende diretamente do primeiro motivo. A realização dos rituais é a demonstração da chefia, sua exibição no plano regional e apenas aldeias de verdade podem realizá-los. Aldeias de verdade são aquelas que têm chefes de verdade, casa de chefe de verdade, patrocina rituais de verdade. O termo será mais elaborado no tópico seguinte, mas quer dizer algo como “autêntico”, “original”: *hekugu*. Esse sufixo é encontrado em várias línguas alto-xinguanas, como já afirmado por autores como Viveiros de Castro (1977) e Franchetto (1989). As relações que aqui importam, entre Aiha e Tanguro, também podem ser lidas pela movimentação recente de Tanguro em patrocinar esses rituais em homenagem aos seus próprios chefes.

Isso quer dizer que Tanguro está numa co-relação política com Aiha, mas, assim como é fundamental a aliança entre as duas na realização ritual, os chefes de Tanguro conseguiram com que os principais chefes de Aiha também se aliassem a eles quando de rituais na aldeia. A formação dos times de luta é um exemplo bastante claro para esse complexo sistema de convites interétnicos. Os lutadores de Tanguro e de Aiha, e de outras aldeias Kalapalo, não competem entre si, sejam anfitriões ou convidados, os que se reconhecem Kalapalo lutam no mesmo time. Aiha e Tanguro, embora possam estar em lados opostos no plano da chefia, estabelecem relações de cooperação quando da homenagem a seus chefes falecidos. Cooperação que também se percebe com os Matipu e Nahukua, mas que não se observa em relação aos Kuikuro. As relações entre os subgrupos karib, tomadas a partir da formação dos times de luta, será evidenciada

etnograficamente. Por hora, o interesse é a demonstração de que a autonomia ao nível da aldeia é fundamental para pensarmos as relações políticas entre elas.

Tanguro foi aberta entre o final de 1970 e começo de 1980. A despeito de um ritual funerário Egitsü em 1999, Tanguro realizou seu próximo ritual apenas em 2009 – quando também realizou um Tiponhü<sup>43</sup> –, seguido de um Egitsü em 2010 e um em 2013 a ser realizado em agosto. Percebe-se que a construção dessa autonomia da aldeia é um processo em longo prazo, mas que pode alterar a conjuntura das forças políticas. Se, em algum momento e lugar, esses grupos passaram a co-residir e com isso gerar um etnônimo comum, ao passar do tempo a alteridade voltou a ganhar força com a fissão entre duas aldeias.

Entretanto, pensamos que, além desses motivos organizacionais e de chefia e da questão anunciada da feitiçaria, será importante ressaltar alguns aspectos econômicos, pois a expansão populacional deve ser resolvida em questões territoriais (como afirmou Mutuá Mehinaku 2010). Aumenta o número de pessoas, diminui a quantidade de peixes nos locais de pesca e as roças ficam cada vez mais longe das aldeias, o que afeta diretamente na produção. A escolha dos sítios não é aleatória e, desde a abertura de Tanguro procede através de locais que componham a geografia mítica desse grupo karib ou mesmo responde a questões estratégicas.

Tanguro é descrita no mito de origem, ao passo que a retomada da terra Pequizal de Narüvütü é também um resgate étnico. Ao mesmo tempo os postos de vigilância, que basicamente são como as aldeias, porém sem a prerrogativa de organizar rituais, servem como locais estratégicos na manutenção e vigilância dos limites do parque. Entendemos que essa fragmentação das aldeias é mais uma soma de todos esses fatores do que de qualquer um deles tomados isoladamente. Mesmo que as acusações de feitiçaria sejam o gatilho para essas mudanças, especialmente de Aiha para Tanguro, vale dizer que uma aldeia não é aberta da noite para o dia.

Os primeiros moradores de Tanguro confirmam que chegaram pela primeira vez com intenção de formar uma nova aldeia no período da seca de 1978 e 1979, quando realizaram as primeiras queimadas e limpeza do terreno. Após essa primeira etapa o grupo retornou à Aiha e somente em 1980 regressou para fazer a primeira plantação de mandioca. Ainda no ano seguinte, quando a roça já estava pronta para a colheita é que

---

<sup>43</sup> Um ritual que marca a entrada dos jovens chefes na reclusão, a seguir.

as primeiras duas famílias se mudaram. Nesse meio tempo construíram as primeiras casas e foi somente depois de toda essa preparação que as próximas duas ou três famílias vieram e se começou a construção das casas no tradicional estilo circular. As famílias que vieram primeiramente foram as dos donos da aldeia Vadiuví e Madjuta, seguidos de Kurikaré, Kassi (Narüvütü), Omã e Djwuá, reconhecidos por serem de famílias de chefes na genealogia política Kalapalo.

Outro importante ponto a dizer sobre as famílias que se mudavam para Tanguro é que, ao fazer uma breve pesquisa sobre a genealogia e a onomástica em parceria com Franco Neto (em 2007), percebemos uma incrível variedade de descendentes de diversos povos. No total fizemos um levantamento nas 11 casas da aldeia, sendo que em quase todas apareceram ancestrais “misturados”, com a peculiaridade de que em cada casa aparecia primordialmente apenas uma etnia diferente dos que se reconheciam Kalapalo. Alguns exemplos. Na casa que me hospedei a mãe de meu anfitrião era Mehinaku. Ele se casou com duas irmãs que são suas primas cruzadas, portanto o pai das suas esposas também era Mehinaku. Na casa ao lado morava sua irmã, casada com um homem Nahukua por pai e mãe<sup>44</sup>. Uma filha do casal também se casou com um Nahukua que veio morar na aldeia. Numa outra casa, a presença mais marcante é a dos Narüvütü, a família de Kassi, os mesmos que estão recorrendo com a abertura da nova aldeia na terra conquistada. Numa quarta casa, a presença é a dos Matipu, sendo que no Egitsü de 2011 naquela aldeia um dos donos foi Urissé Matipu, que reside em Tanguro e que tem duas de suas irmãs casadas com o chefe Aritana Yawalapiti. Por fim, ainda em duas casas estão presentes os Kuikuro, numa por conta de uma mulher e na outra por conta de um homem.

Não será o momento de ilustrar essa variedade através de genealogias; antes, a proposta é deixar claro como as relações entre Aiha e Tanguro não ocorrem apenas entre um contingente Kalapalo, como se disputassem alguma hegemonia sobre o etnônimo. A questão é bem mais complexa, uma vez que envolve uma variedade de povos representados e que buscam coisas diferentes. A variedade ajuda, em partes, a explicar o elevado número de versões para o movimento migratório e para as versões sobre o nome que usam em comum atualmente.

---

<sup>44</sup> Talvez seja indício da moradia comum entre Kalapalo e Nahukua descrita nas versões de meu anfitrião e Mutuá Mehinaku.

Em resumo: Tanguro é uma região descrita no mito de origem, faz parte da geografia mitológica quando é narrado o caminho do povo do peixe até o local sagrado do primeiro Egitsü (Sagihengu). A descrição enfatiza que o local é ponto de parada de peixes, o que em outros exemplos é indicativo de como a dieta desses povos passa a substituir a carne pelo peixe, o que Marcela Coelho chama de “virar gente” (2001), nesse caso pela dieta. Uma disputa faccional, que opunha pelo menos dois subgrupos karib sob uma mesma denominação, foi reavivada quando as acusações de feitiçaria pesavam de lado a lado. Tudo isso numa geração que depois de um grave surto de sarampo na década de 1950, que diminuiu drasticamente o contingente populacional, viu sua população retomar o crescimento. Basso registra 110 pessoas em 1968, ao passo que somente em Tanguro nesse levantamento registramos 154 moradores. Uma estimativa é que os Kalapalo devam somar por volta de 700 pessoas distribuídas entre as aldeias Aiha, Tanguro, Paraíso, Barranco Queimado, Pedra, Kunugijühütü, Lagoa Azul e os postos de vigilância PIV Culuene, PIV Tangurinho e famílias que residem em Canarana e Brasília<sup>45</sup>.

Por isso tomamos a soma de fatores que fizeram ocorrer simultaneamente à expansão territorial e populacional, ao que as disputas internas apenas se afloraram, principalmente com Tanguro assumindo a prerrogativa para a realização de festas em homenagens a seus chefes. Tal disputa política em torno da chefia será aqui tomada a partir da relação entre as aldeias Kalapalo na formação de seus times de luta e nas posições assumidas por seus lutadores na ordem dos combates.

Para o caso Kalapalo, se o primeiro momento em que se pode falar em “localismo monográfico” é em Kuapügü, a partir da junção de pelo menos dois principais contingentes karib, Amagü e Akuku, é após as delimitações de novas aldeias, em que o papel da chefia é fundamental, que se reavivem certas distinções. A prerrogativa para a realização dos rituais e o recebimento de convidados é indício dessa diferença. Uma pergunta que talvez devesse ser feita é até que ponto as relações entre Aiha e Tanguro se manterão conectadas com a primeira sendo *iho* da segunda. Tanguro estaria em vias de se tornar ela mesma uma aldeia *iho* de outras demais, como mostram o recebimento dos convidados e as realizações rituais em anos recentes? Essa fragmentação ainda não se restringe a oposição entre Aiha e Tanguro e a delimitação da Terra Pequizal de Narüvütü é indicativa da multiplicidade no

---

<sup>45</sup> Mutuá Mehinaku (2010) fala em 682 Kuikuro.

reconhecimento da alteridade mesmo entre os grupos locais que são costumeiramente tratados por seus etnônimos mais comuns.

#### 1.2.4 Terra Indígena Pequizal de Narüvütü

Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA) os Narüvütü são um subgrupo karib falante da língua Kalapalo que vivem em algumas aldeias do Alto Xingu após a delimitação dos limites do PIX:

Os Naruvotu vivem nas aldeias Kuikuro, Matipu, Kalapalo e Tanguro, situadas nos limites da Terra Indígena Parque do Xingu. Em 2003, o número de Naruvotu que residiam nessas aldeias era respectivamente: 23, 6, 12 e 28. A soma total das pessoas que moravam no alto Xingu era de 69. Nessa época existiam também 12 indivíduos que viviam em Brasília.<sup>46</sup>

É dito que o pessoal de Narüvütü é ligado ao pessoal de Akuku, de onde a Terra Pequizal de Narüvütü foi requerida e a questão política entregue aos chefes moradores de Tanguro, pois eles seriam os descendentes mais diretos daquele povo. Guerreiro Junior vê a questão pelo debate em torno da chefia, pois o requerimento foi direcionado aos chefes, o que significa que a diferença entre eles é manifesta (*op.cit.:* 95) Todavia, a chefia não é uma questão residual nessa diferenciação que resulta na separação das aldeias, ao contrário. Desde o evento mitológico de fundação do que se conhece por Kalapalo a chefia já figurava como indicativo fundamental para a abertura de uma aldeia. A chefia, nesse caso, é a responsável pela efetiva abertura de uma aldeia, isto é, um lugar que necessariamente deve ter chefe. No caso atual, a cisão entre os moradores de Tanguro e Aiha é mais um indício de como essa chefia é instável. A “diferença entre eles” de que fala Guerreiro Junior é a demonstração de como os povos reunidos num mesmo local, em determinada época e por determinadas circunstâncias devem sempre relativamente ser tratados por etnônimos<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental (acesso em 10/04/2013): <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/naruvotu/print>

<sup>47</sup> A ideia de *tetsualü* é fundamental para entender essa variedade. O uso de dois etnônimos é sempre uma alternativa para aqueles que são filhos de pai de uma etnia e mãe de outra. O próprio autor é fruto dessa mistura: Mutuá Mehinaku Kuikuro (*op. cit.*). Resta saber agora quais são os principais etnônimos que ainda reverberam significados num plano geral de reconhecimento de identidades e alteridades.

De volta ao debate sobre a formação das aldeias, e com essa ideia em mente, é que podemos perceber como se processam algumas dessas relações no plano interno à aldeia, algo que define as relações entre esses vários contingentes karib. E não só karib, uma vez que um dos responsáveis por abrir Tanguro, meu anfitrião Vadiuví Kalapalo era ele também “misturado”, pois sua mãe, como já mencionado, era Mehinaku. Hoje duas de suas filhas são casadas com descendentes dos Narüvütü e moram em sua casa, a despeito de sua família estar em processo de mudança com a demarcação da terra Pequizal desde 2006.

A terra que está em estudo para a demarcação desde 1998 é fruto de uma disputa dos Narüvütü na busca por uma área de aproximadamente 27.890 hectares. Está situada entre os municípios de Canarana e Gaúcha do Norte, onde hoje existem fazendas e várias pousadas de pesca esportiva. Essa região pertencia aos Narüvütü e os pequizais são indícios, pois estão plantados como marcos de ocupação e os locais das antigas aldeias são rodeados pelo fruto, sendo que eles também têm “donos” – um avô sempre planta dizendo que o pequizal será de seu neto. A existência dos pequizais demonstra que os Narüvütü foram empurrados para o interior do PIX após a delimitação das fronteiras indo morar junto com esse contingente maior denominado Kalapalo.

Antigos habitantes das áreas próximas à confluência dos rios Culuene e Sete de Setembro, os Naruvotu tiveram que se deslocar de seu território tradicional em função do contato intenso com os não-indígenas, especialmente com a expedição Roncador-Xingu, que atraiu vários povos da região do alto Xingu ao redor das áreas que formariam o Parque Indígena do Xingu. Depois das duas grandes epidemias que assolaram a região, em 1946 e em 1954, os Naruvotu foram reduzidos a uma dezena de pessoas que, em busca da sobrevivência física e cultural, passou a residir nas aldeias de outros grupos indígenas, como os Kalapalo e os Kuikuro. Indigenistas chegaram a afirmar que os Naruvotu haviam se extinguido, no entanto estes estavam vivendo com outros povos alto xinguanos. Foi por conta dessa complexa situação que a luta pela identificação e pela demarcação do território Naruvotu se deu tardiamente. Somente em 2006 a Terra Indígena Pequizal do Naruvotu foi identificada e aprovada pela Funai<sup>48</sup>.

Em 2009 ocorreu a demarcação da terra, sendo que nos últimos anos já está em andamento por parte dos principais chefes Narüvütü que residem em Tanguro à abertura das aldeias. Ainda não foram construídas as casas, inclusive, por orientação da FUNAI que pretende com isso evitar possíveis confrontos com os fazendeiros e donos das

---

<sup>48</sup> Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental (acesso em 10/04/2013): <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/naruvotu/print>

pousadas – que serão indenizados ao saírem. Todavia, boa parte dos Narüvütü que residem em Tanguro deixou a aldeia nas temporadas de 2010 e 2011, novamente no período da seca, para abrirem as primeiras picadas e realizarem as queimadas para a plantação das roças de mandioca. Eles acreditam que entre 2013/2014 a terra seja completamente liberada e assim possam dar início à construção de, pelo menos, uma nova aldeia.



Mapa 3: Terra Indígena Pequizal de Narüvütü<sup>49</sup>

Vale ressaltar, contudo, que a retomada na direção sul não é apenas objetivo Narüvütü. Os próprios Kalapalo têm seus sítios mitológicos próximos a essa região. A retomada sul não é somente uma questão política sobre a diferença entre contingentes de chefes que se distinguem ao nível interno da aldeia. Ela é uma proposição política que pretende uma releitura dos acontecimentos históricos a partir dos conhecimentos tradicionais e mitológicos sobre a ocupação ao longo de toda a etnohistória desses povos. Se depois da reunião em Kuapügü os contingentes principais de Amagü e Akuku passaram a aceitar e a usar o etnônimo Kalapalo, uma palavra arawak para dizer “do outro lado”, a reunião e a mudança histórica para os limites do PIX fizeram com que por algum tempo houvesse a permanência numa mesma aldeia. Todavia, tão somente os Kalapalo se estabilizaram e retomaram seu crescimento populacional foi efetivada uma divisão, reflexo daquela primeira união entre Amagü e Akuku. O sul foi escolhido por se tratar das terras “originais”, sendo que Akuku é próxima a Tanguro, por isso foram eles e seus descendentes que tomaram a direção. Agora parece haver mais uma

<sup>49</sup> <http://wikimapia.org/23226839/pt/Terra-Ind%C3%ADgena-Pequizal-do-Naruv%C3%B4tu>

diferenciação que se renova em busca de suas terras originais, uma vez que os Narüvütü conseguiram o reconhecimento de sua antiga terra através da existência dos pequizais, o indício de sua propriedade histórica.

De fato, não é simples acompanhar os movimentos migratórios ao longo da história, por vezes elaborados através de narrativas míticas, por outras através de desencadeamentos políticos de acordo com a situação de contato com a sociedade nacional envolvente. Essa proposta que tomamos por etnohistórica, ainda incipiente segundo meus próprios dados etnográficos, pode ser um caminho na demonstração das relações políticas entre grupos diversos, marcadas por instabilidades e transformações. Com a expansão populacional e territorial seria de se imaginar que tais diferenças voltariam à tona, o que parece ocorrer nesse momento. Embora ainda se considerem Kalapalo, os contingentes diferentes dos subgrupos karib não anulam suas diferenças internas, ao contrário, parecem usá-las de acordo com as situações. Percebe-se, assim, como o movimento dialético entre o localismo da aldeia e o sistema regional pode ser desdobrado mesmo no interior da aldeia e as relações políticas entre os grupos opostos desencadeiam novas configurações.

Claro que sempre de acordo com o típico comportamento da não-violência pública, mas através de acusações veladas sobre a atuação dos feiticeiros, processo que vale também para alguns chefes que se mudaram apenas com suas famílias devido à morte de seus parentes (dois casos específicos em Aiha de chefes que após a cerimônia em homenagem aos seus mortos saíram da aldeia em direção ao que eles chamam “fazendas”, locais onde um homem vai morar com seus filhos e genros que os acompanham). Isso é sentido pelos chefes, que entendem a mudança como a fragmentação de seu status de chefe, uma aldeia *iho* é necessariamente um lugar que tem chefe de verdade. Com muito pesar meu anfitrião relatava que “hoje em dia é só falar que tem feiticeiro e o pessoal já quer mudar de aldeia”.

Toda essa dinâmica interna da alteridade, porém, é reorganizada em momentos rituais. No próximo capítulo veremos como se diferenciam a formação para os times que disputarão competições em torno do que vem sendo definido como práticas esportivas. É para a luta que mais se aproximaria o entendimento atual de quem seriam os Kalapalo. A união das aldeias para a composição dos times de luta demonstra como essa atividade desloca as diferenças internas em nome do confronto interétnico. Antes,



porém, será importante apresentar algumas considerações sobre a alteridade e a sócio-cosmologia vividas hoje em dia, novamente tendo Tanguro como referência.

### **1.3 Considerações sociológicas e categorias da alteridade**

Os Kalapalo apresentam as características gerais dos chamados sistemas cognáticos, com filiação indiferenciada. A produção do parentesco se faz no interior do grupo doméstico através de determinadas prescrições e proibições alimentares, relativas aos sistemas terapêuticos e, principalmente, da residência em comum. O casamento com a prima cruzada matrilateral no interior da aldeia é uma alternativa sempre levada em consideração frente ao casamento interétnico ou mesmo em outras aldeias Kalapalo, embora o conceito de *tetsualiü*, a “mistura”, seja sempre um tema importante para a região.

A genealogia a seguir ilustra essa tendência através dos casamentos ocorridos entre o “dono da aldeia” Vadiuví, responsável pela abertura de Tanguro e seu primo e cunhado Walama, considerado o principal chefe de Tanguro atualmente. Na geração seguinte ocorre o casamento entre seus filhos respeitando as mesmas regras, isto é, com a prima cruzada matrilateral e seguindo a residência pós-marital na casa do sogro:

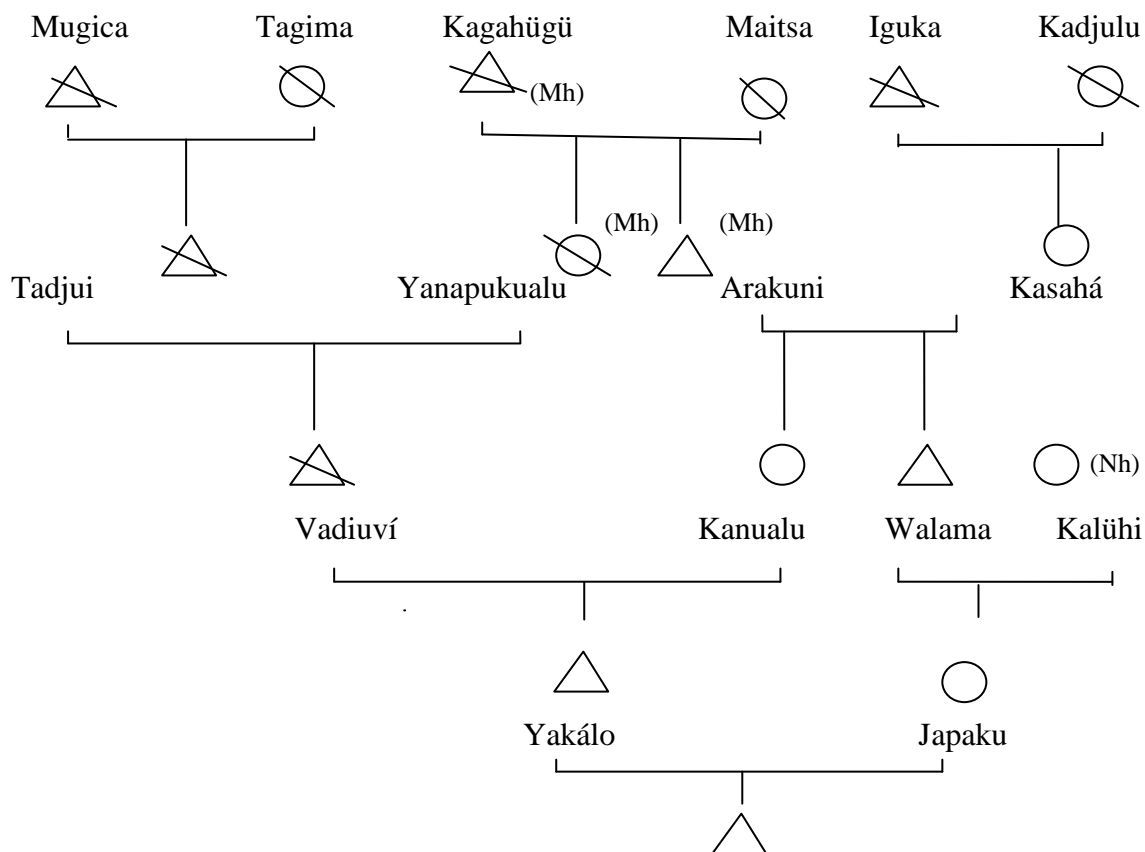


Figura 7: Demonstração dos casamentos com a prima cruzada no interior da aldeia<sup>50</sup>

Não nos deteremos em pormenores neste trabalho sobre o sistema de parentesco e de casamento através de genealogias e estatísticas, mas a forte tendência uxorilocal em Tanguro deve ser ao menos apresentada. Os casos em questão permitem afirmar que a residência do marido na casa dos sogros após o casamento, mais do que uma regra matrimonial sugere uma lógica no sistema de atitudes que faz com que os genros sejam devedores de seus sogros ao longo de toda a vida. Embora Guerreiro Junior (2008) já tenha afirmado que a uxorilocalidade para os filhos de chefes se afrouxe ao longo do tempo<sup>51</sup>, a relação perante os sogros, marcadas pela vergonha e pelo respeito, o típico comportamento alto-xinguano *ihütisu* (Basso 1973; Franco Neto 2010) permanece ao longo da vida<sup>52</sup>. Um exemplo que se aproxima de nossa temática é quando os lutadores

<sup>50</sup> (Mh) Mehinaku e (Nh) Nahukua.

<sup>51</sup> A uxorilocalidade enfraquece para os chefes, como no casamento interétnico de Walama, no qual sua esposa Nahukua foi morar em Tanguro.

<sup>52</sup> Comportamento esse que parece se basear em princípios semelhantes com os quais Descola (1998) trabalha a relação problemática entre homem e caça. A condenação da avareza e o autocontrole de si, a despeito das diferenças etnográficas entre os Kalapalo e os Achuar, são atitudes distintivas da humanidade. O comportamento *ihütisu* diz muito sobre essas qualidades.

de outras aldeias se hospedam na mesma casa que seus sogros e não que seus pais transmitindo a eles os dividendos de serem convocados para as lutas (mais à frente).

Dos casamentos acompanhados ao longo dessa pesquisa<sup>53</sup> todos foram realizados respeitando a regra da uxorilocalidade e até nossa última estadia na aldeia permaneciam assim. Claro que casamentos que respeitam a uxorilocalidade também podem não dar certo e resultar em separação, entretanto, não deixa de ser interessante o fato de que os dois únicos casamentos sem que tal regra fosse respeitada terminaram em separação do casal. E mais ainda, pois se tratava de mulheres filhas de chefes.

O primeiro caso foi o de uma das filhas de meu anfitrião que se casou com seu primo (matrilateral) que residia no PIV Culuene e, ao invés de ele se mudar para Tanguro, foi ela quem partiu para a casa de seu tio. O casamento durou pouco tempo e a garota voltou para a casa dos pais sem maiores constrangimentos – talvez até porque ainda não tivesse engravidado.

O segundo caso apresenta ingredientes mais românticos, embora também não tenha resultado em final feliz para o casal. Após uma edição do Egitsü em Aiha, quando o pessoal de Tanguro ficou hospedado naquela aldeia por volta de dez dias, a balsa iria levar-nos de volta até o porto kuikuro para que pudéssemos terminar o trajeto via terrestre. A balsa já ia longe do porto de Aiha quando uma jovem aparece correndo margeando o rio e, de repente, se atira na água e começa a nadar em direção da balsa. Havia um barco a motor, desses conhecidos como voadeira, que estava amarrado à balsa. Um rapaz saltou no barco e foi buscá-la usando o remo. Quando chegaram à balsa, pelo menos para minha surpresa, a filha do cacique Waja estava decidida a se casar com seu primo de Tanguro (Narüvütü) e apenas com seu vestido se jogou em direção de seu pretendente. Já em Tanguro, a moça permaneceu na casa de seu tio, pois para sua infelicidade, ele não tinha o mesmo interesse. Poucos meses depois a jovem desistiu dessa situação e retornou para Aiha, onde ainda hoje reside na casa de seus pais.

---

<sup>53</sup> Nesse período foram oito casamentos, cinco moradores de Tanguro que mudaram da casa de seus pais para a casa de seus sogros e três homens de Aiha que vieram morar em Tanguro, um jovem lutador, um jovem chefe e um homem com descendência Narüvütü. Este último se divorciou em Aiha e se casou novamente em Tanguro, mudando-se também para a casa de seus sogros – sendo que seu pai, mãe e irmãos já residiam em Tanguro, ou seja, ele se casou em Aiha, por isso mudou-se para lá e, após a separação preferiu se casar na aldeia em que vive sua família, mesmo que agora haja uma retomada de sua família para a Terra Pequizal de Narüvütü ele continua na casa de seus sogros.

*Ato* e *ajo*, tal como descrito por Basso (1973), estão no rol das categorias de relação que extrapolam os limites de uma divisão entre afinidade e consanguinidade, por isso mesmo que a autora desenvolve a questão em termos de diferenciar as categorias de relação das categorias de relacionamento, tendo como resultado a importância da fabricação dos corpos e do cognatismo. Uma das brincadeiras favoritas é importunar alguém apontando quem são seus “namorados” ou “namoradas”. Certa feita, numa completa indiscrição de minha parte, percebi a indignação de Sampaio – um de meus companheiros de pesca – provocada por minha falta de tato por não perceber a diferença entre *ihītisu* (esposa) e *ajo* (namorada). Depois de terem perguntado por minha namorada, disseram para eu enumerar as namoradas de Sampaio. Foi aí que comecei a contar pelo nome de sua esposa, Haihualu. Num tom rude que acabou por colocar fim na brincadeira, ao menos no momento, ele disse “*Haihualu uhitsü*”, quer dizer, Haihualu era sua esposa e não sua namorada o que, percebi na hora, serem coisas bem diferentes.

Voltando ao tema da relação entre sogra e nora, seria prolongar demais nossas prerrogativas ao dizer sobre sua presença no mito de origem quando a sogra mata a nora, a mãe dos gêmeos Sol e Lua. Nesse casamento mitológico foram as mulheres que partiram em direção ao Onça, enviadas pelo pai que as fez de madeira. Trabalharemos esse episódio mais pormenorizadamente por se tratar de uma longa sequência que narra desde a origem do mundo até as lutas entre os peixes e os animais terrestres. Essa epopéia é uma das mais famosas sobre o Alto Xingu e posteriormente tratarei de apresentar mais uma contribuição. Por hora vale apenas destacar como o mito traz o casamento invertido (sem a uxorilocalidade) e um final trágico, tema recorrente para falar da relação conflituosa entre nora e sogra (Lévi-Strauss [1964] 2004: 157) e como o respeito à regra da uxorilocalidade faz evitar nos casamentos atuais.

No fim, e por essas coisas que simplesmente acontecem, a filha de meu anfitrião que havia retornado à aldeia após um casamento malsucedido e esse rapaz Nariüvütü que não pretendia se mudar para Aiha acabaram por se casar e hoje moram na mesma casa que me hospedo, ou seja, segundo a regra da uxorilocalidade. Embora essas informações sobre os casamentos sejam pouco sistematizadas o interesse é ressaltar que, ao menos em Tanguro, o casamento com a prima cruzada no interior da aldeia e a moradia na casa do sogro é sempre uma opção amplamente levada em consideração.

Não afirmamos categoricamente essa tendência à endogamia no plano da aldeia, mas é fato que não presenciei nenhum dos jovens de Tanguro em idade de casamento deixar a aldeia para se casar. Pelo contrário, além desse rapaz que afirmou não querer se casar com a filha do chefe de Aiha exatamente para não ter que se mudar para lá, um de seus irmãos, mais velho que ele, permanece solteiro. Questionei Main sobre essa situação e sua resposta foi muito simples: “*nhalü itáo*”, ou seja, ele não se casava porque não havia mulheres para ele em Tanguro. As mulheres com quem ele poderia se casar já estão casadas e, devido ao fato de ele não desejar mudar-se de aldeia, permanecia solteiro. Tais observações, ao menos, nos permitem inferir a importância da residência pós-marital e a margem de manobra para interesses e escolhas individuais com relação ao matrimônio.

Esses casos também ajudam ilustrar como em Tanguro parece haver uma tendência entre os casamentos ocorrerem entre as casas. Meu anfitrião também era considerado “dono da aldeia”. Ele se casou com duas esposas que são irmãs. Um de seus filhos já está casado com uma das filhas de seu cunhado, novamente o casamento com a prima cruzada matrilateral – como demonstrado na genealogia acima. Ele tem mais duas filhas casadas com dois irmãos (Narüvütü) que se mudaram para sua casa e que também são primos cruzados. Essa disposição matrimonial conecta a relação entre os casamentos matrilineares no interior da aldeia com a instituição da chefia. Não desenvolveremos o tema por hora, mas é importante ter em mente que a chefia, os casamentos e a noção de casa não devem ser tomadas separadamente.

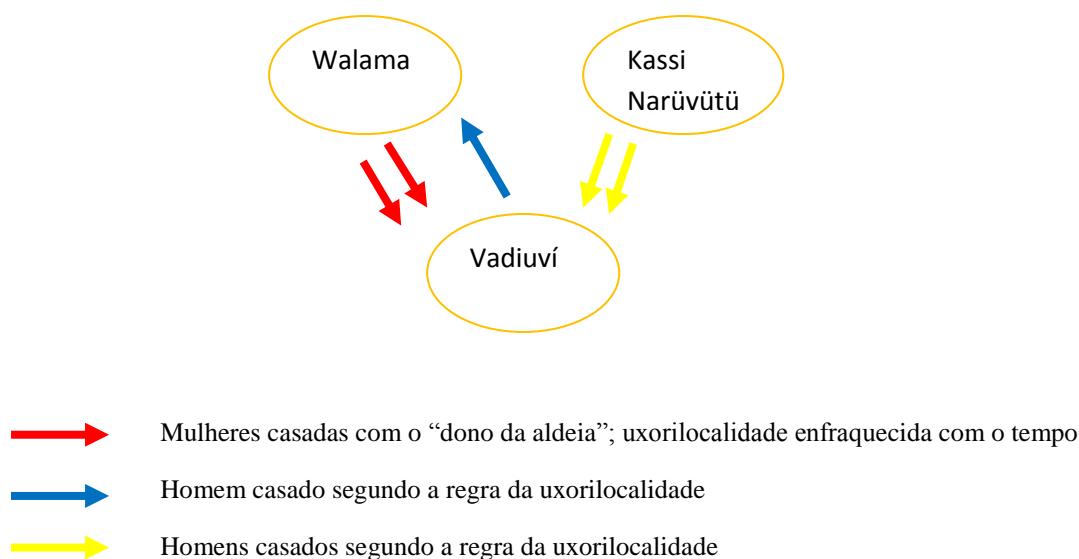


Figura 8: casamentos realizados entre três casas de Tanguro

Há que se destacar que todos esses casamentos ocorrem entre primos cruzados, ou seja, o dono da aldeia é primo do chefe Walama, ao que se tornou cunhado ao receber suas irmãs. O dono da aldeia considerava seu primo como cacique, devido ao sistema de relacionamento entre cunhados segundo o qual o recebedor de mulheres é devedor de outros bens e serviços. Em contrapartida, ele recebe homens para trabalharem para ele quando casados com suas filhas, todos de uma mesma casa, sendo que uma das setas amarelas desposará em breve outra de suas filhas, ficando com duas mulheres, o que tem como efeito a diminuição da concorrência de outro grupo doméstico<sup>54</sup>. É uma situação que se confirmará ou não com o tempo, mas as próprias mães costumam brincar que seus filhos mais novos também se casarão entre si. Vez por outra as mães dos meninos diziam que no futuro os mais jovens iriam se casar com as meninas mais novas da outra casa<sup>55</sup>.

Vimos que a atualização ou não destes casamentos depende também dos interesses individuais e não apenas de certos arranjos entre as famílias. A relação entre a casa dos Narüvütü e a casa do dono da aldeia demonstra isso. O primeiro homem a ir casou-se com a primogênita de uma das esposas e ficará também com a filha da outra esposa de meu anfitrião. Um de seus irmãos, desde minhas primeiras viagens, insiste em se casar com uma das filhas da segunda esposa de meu anfitrião, mas ela faz jogo duro com ele e não o aceita como pretendente. Ele pesca para a mãe da garota, lhe dá presentes, mas ela não o quis por esposo. Como não há mais mulheres em idade de casamento nessa casa, ele me disse com profundo pesar que não havia mais esposas para ele, que não havia mais o que fazer, a não ser esperar. Perguntei por que ele não ia buscar em outras aldeias, ao que ele negou enfaticamente, mostrando seu desejo de permanecer em Tanguro. Ele ficou sozinho numa casa recém-construída, sendo que dois de seus irmãos moram na casa do dono da aldeia e um terceiro irmão mais velho mora na casa ao lado, onde é casado após sua separação em Aiha.

Além dessas setas indicando casamentos efetivos, existem ainda mais quatro possíveis casamentos que poderão ou não ocorrer num futuro próximo, mas o que isso demonstra é o interesse dessas casas em permanecerem conectadas através dos laços de

---

<sup>54</sup> A chamada poliginia sororal, capaz de manter a uxorilocalidade como regra de residência ao fazer o marido mudar-se para a casa de suas esposas – que são irmãs.

<sup>55</sup> Todavia, o mesmo não acontecia com os rapazes solteiros mais velhos, especialmente com Rud que, como será visto, não pode nem pensar em sexo ou casamento porque sua concentração é totalmente voltada para a luta.

parentesco e matrimoniais. Isso é indissociável do tema da chefia, uma vez que ela é retransmitida entre os grupos. O dono da aldeia passou a chefia para seu cunhado de quem recebeu duas mulheres e na geração seguinte a chefia retornará para seu filho que já foi casar e morar na casa de seu sogro. E vale lembrar que embora Walama seja considerado o chefe de Tanguro, Yakalo, o primogênito de Vadiuví casado com a filha de Walama, é apresentado em diversas ocasiões rituais como futuro chefe, como aquele que está sendo construído, que é conduzido pelo pulso para se sentar no lugar do chefe (mais à frente).



Figura 9: Yakalo recebe os convidados de um Egitsü em Aiha

Por esquemático que pareça, entendemos que esse cálculo, embora não seja completo, ajude na elaboração desse processo tão debatido pela literatura atual do Alto Xingu, de como é construído o aparentamento (Figueiredo 2010, Guerreiro Junior 2012) e qual sua relação com a chefia, principalmente através da luta e dos lutadores. Transformar consanguíneos em afins ou afins em consanguíneos seria secundário, no sentido de que o mais importante seria a manutenção de um status de chefia através da construção e continuidade da hereditariedade dos chefes em oposição aos camarás e também a atualização disso através da produtividade e da demonstração de

generosidade dos chefes que sempre é conseguida de acordo com a quantidade de trabalho que ele consegue aglutinar ao seu entorno para a realização de rituais.

\*\*\*

Outras características sociológicas importantes de serem apresentadas desde o início marcam as relações entre os Kalapalo e seus outros desde o plano mais interno ao fogo doméstico (Menget *op. cit.*) até mesmo com a alteridade mais distante, os “outros índios” e mesmo os brancos. No karib alto-xinguano existe um quadro classificatório que dá conta tanto das relações entre esses nove grupos e seus outros vizinhos, inclusive os *kagaiha*, ou caraíba.

*Otomo* é o que poderia ser considerado o grupo local, geralmente associado a um território que pode corresponder a sítios ancestrais ou a localidades atuais. Os Kalapalo, por exemplo, são chamados muitas vezes por “Kunugijahütü otomo”, ou seja, o pessoal de Kunugija, pois o sufixo *hutu* significa “lugar” e Kunugija um dos territórios ancestrais dos Kalapalo. *Otomo* é o coletivo de *oto*, “dono”, e refere-se aos moradores de um lugar sendo que as aldeias xinguanas são designadas em karib por X *otomo*, onde X é geralmente um topônimo (Franchetto, 1986: 67). Acrescentaria aqui que a referência ao *otomo*, em alguns casos, também pode ser uma pessoa, quando se trata de grupos domésticos mais reduzidos, como “o pessoal de fulano”.

As categorias da alteridade estabelecem uma gradiente de distância a partir do qual o *otomo*, o grupo doméstico mais restrito, se expande em direção ao exterior. Do ponto de vista Kalapalo, *kuge* pode ser considerado “gente”, uma marcação usada para falar sobre os demais grupos alto-xinguanos que se reconhecem mutuamente. Uma maneira prática para se dizer quem faz parte desse universo ocorre através das atividades comuns a esse conjunto de pessoas e povos, a luta, por exemplo. As prerrogativas nos convites para a participação nos rituais, a dieta baseada no peixe e no beiju, a formação circular das aldeias, a casa das flautas (*kuakutu*) no centro da aldeia, a generosidade e a calma, o interesse pelas trocas de presentes, dentre outras características, delimitam o alto-xinguano, aqueles que são *kuge*.

Esse marcador, para usar o termo já trabalhado por autores como Viveiros de Castro (1977) e Franchetto (1989), também pode ser acrescido de *hekugu*, algo como “legítimo”, “verdadeiro”, onde, novamente do ponto de vista Kalapalo eles seriam os



mais “autênticos”. Esse marcador enfático é usado para inúmeras outras categorias da alteridade, seja sociológica ou cosmológica. Os chefes verdadeiros são *aneti hekugu*, os pajés *huati hekugu* e mesmo as aldeias principais são consideradas *ete hekugu*. Uma característica desse marcador é por ele ser um diferenciador, o que sugere que, para ser de verdade, não pode haver muitos. Assim como um dos grandes emblemas do ser alto-xinguano, a luta: *ikindene hekugu*, algo como a “verdadeira luta”, aquela que poucos sabem, ou melhor, a verdadeira luta que poucos sabem de verdade. Todos sabem lutar, mas o quanto cada um sabe lutar é que diferencia os lutadores de primeiro escalão dos lutadores secundários. O uso do marcador *hekugu* enfatiza a diferença e separa tecnicamente os melhores lutadores, os *kindotoko*, “os donos da luta” dos demais lutadores comuns. Uma divisão que se inicia na reclusão diferenciada dos *kindotoko* daqueles que apenas lutarão nos combates coletivos.

Enquanto *otomo* e *kuge* são marcadores que denotam o pertencimento a um mesmo grupo de substância ou quadro sociológico com os quais são estabelecidas relações de trocas comerciais, matrimoniais e rituais, outros marcadores afastam a alteridade e com isso se diminui o intercâmbio com os outros grupos que não mais fazem parte do Alto Xingu. O termo *ngikogo* é usado para designar outros povos indígenas com os quais os alto-xinguanos mantêm poucas relações como os Xavante, Kayapó, Suyá dentre outros, com uma nítida diferença no que se refere aos hábitos e costumes desses povos. O uso da borduna, a alimentação a base de caça, a prática da guerra e mesmo o canibalismo ainda hoje são imagens que os alto-xinguanos, ao menos os Kalapalo, se utilizam para demarcar essa alteridade mais distante. A oposição entre o ethos pacífico, calmo e generoso dos povos alto-xinguanos se opõe à “braveza e mesquinhez” desses outros povos sempre que se quer recuperar a diferença entre eles.

*Telo* é também uma partícula que denota alteridade. Geralmente é usada para diferenciar o outro de quem se fala. Não opera no mesmo nível dos *ngikogo*, uma vez que essa expressão é usada para definir as demais populações indígenas não alto-xinguanas. *Telo* pode ser usado para diferenciar mesmo as pessoas dentro de um mesmo grupo. Um exemplo etnográfico. Numa semana antes da realização do Egitsü de Tanguro em 2010 o pessoal de Aiha viajou para ajudar na organização do ritual. A família do chefe Waja ficou hospedada na mesma casa que os anfitriões – por sinal, a mesma em que passei todo o tempo desta pesquisa. Junto com o chefe, sua esposa e suas filhas ficaram também seus genros e os filhos deles.

Por hora cabe retomar a utilização da expressão *telo* para diferenciar mesmo ao nível daqueles que, momentaneamente, residem na mesma casa. É comum que brincadeiras de crianças terminem em choro ou desentendimentos do tipo. Um dos hóspedes para evitar tal situação puxou seu filho que tentava brincar com a outra criança dizendo: “*telo, nhalü, telo*”, ou seja, dizia que aquela criança era “outra”, que não aquelas que a criança estava acostumada a brincar em sua aldeia e por isso não deveria brincar daquela maneira com ela. Todos ali eram Kalapalo, estavam residindo na mesma casa, entretanto, o reconhecimento da diferença também se dá de maneira mais restrita. *Telo* também apresenta a noção de substituição, que será de grande importância quando tratar da transmissão da chefia via reclusão. *Telope* significa “o próximo”, o que será o substituto do chefe atual, que deve ser mostrado como tal. Não é somente nesse nível que opera, pois também pode significar coisas banais, como a escolha por um ou outro objeto, como a preferência por pacotes de miçangas coloridas.

Existem também categorias referentes à alteridade cosmológica que valem ser mencionadas neste momento. Trata-se das relações que se mantém com os seres *kuegü* e com os *itseke*, comumente traduzido por espíritos. São categorias diferentes entre si que podem ou não designar a mesma coisa, dependendo da relação. Os seres *kuegü* são aqueles que têm potencialidades de transformações a partir da relação que se estabelece com eles. Um beija-flor, por exemplo, é chamado de *tukuti*; porém, quando esse pássaro é mais que um pássaro a ele se adiciona o sufixo: *tukuti kuegü*, isto é, mais que um pássaro o beija-flor “super”, como geralmente aparece traduzida a partícula, não só no karib, mas em outras línguas, como o *kumã* para os Yawalapiti (Viveiros de Castro 1977). O tema foi trabalhado por este autor a partir dos “modificadores linguísticos” em que não somente esse caráter “super” é usado, mas outros modificadores que somados aos seres classificados aumentam o potencial do sistema classificatório em inúmeras atividades da vida yawalapiti:

Esses modificadores são encontrados em praticamente todas as áreas semânticas da língua e cultura yawalapiti; eles definem as formas culturalmente reconhecidas de relação entre conceito geral e indivíduos classificados... A compreensão de cada modificador exige que se considere as posições e oposições que recebe no sistema total. (Viveiros de Castro *op. cit.*:154)

Não faremos um levantamento desses modificadores na língua karib, todavia, permitam um exemplo etnográfico retirado da pesca para dimensionar a diferença entre

os seres *kuegü* e as relações que se estabelecem com eles. Numa pescaria rotineira com Tamariku (o jovem que recusou o casamento em Aiha) peguei duas cachorras e em ambas ele me ajudou trazê-las para o barco, o que quer dizer que atirou flechas e bateu na cabeça do peixe para embarcá-lo já morto. Pouco depois peguei um jaú grande (*Zungaro jahu*), muito pesado. Tamariku sequer ousou olhar para o peixe. Ele não fez menção alguma de me ajudar a tirá-lo da água. Tive que fazer tudo sozinho e o peixe era consideravelmente maior do que as cachorras que ele me ajudou. Lembrando agora, parece estranho, mas o jaú olhava com um ar difícil de descrever, uma mistura de medo e indignação. Tirei o anzol de sua boca e o coloquei de volta na água. Quando ele começou a nadar, Tamariku disse: “*Etekeha kitse!*”, isto é, ele me aconselhava a dizer amigavelmente para o jaú que fosse embora. “*Etekeha, ama inha!*”, insistiu dizendo que o peixe podia ir embora, “para sua mãe”. Concluiu como se tivesse sido um engano sua captura: “Não quero você, quero só cacique”, referindo-se ao peixe-cachorra, como se fosse um pedido de desculpa por ter fígado e trazido o jaú para o barco.

O jaú (kal. *kanga kuegü*) não é só um peixe, o que o próprio nome sugere. *Kanga* significa peixe o que adicionado do sufixo quer dizer aproximadamente um “super-peixe”, por isso ele não deve ser fígado e, quando isso ocorre, deve ser solto com alguma cerimônia para que ele não faça mal àquele que o fígou ou a alguém de sua parentela. Não é à toa que o jaú não faz parte da dieta alto-xinguana, ao menos dos Kalapalo, assim como uma série de outros peixes que se diferenciam entre os seres que seriam simplesmente animais e outras que seriam “super-seres”, como também é o caso da arraia. A *tihagi*, embora não seja muito apreciada é consumida sem cerimônias, porém, quando a *tihagi kuegü* é fígada é imediatamente retirada do anzol e devolvida à água. A potencialidade da agência desses seres está na relação que se estabelece com eles, por isso é necessário cautela e respeito.



Figura 10: O olhar do jaú fígado (foto da internet)

Outra categoria da alteridade cosmológica são os *itseke*, os espíritos. A literatura alto-xinguana é abundante na descrição e análise das relações que os diversos grupos estabelecem com esses seres poderosos. Os trabalhos de Barcelos Neto (2005, 2006a) são os mais completos e dizem respeito principalmente ao princípio patogênico engendrado por esses seres que, geralmente, através de suas pequenas “flechinhas” acertam alguém que passa a ficar doente. A relação do doente com os *apapaatai* (na língua wauja, sinônimo de *itseke*) é marcada também por uma questão política. A cura para essas enfermidades é o patrocínio dos rituais de máscaras, algo que comumente é feito pelas famílias de chefes – em grande medida pela necessidade de acúmulo de trabalho e produtos que devem ser oferecidos aos espíritos. Aquele que ficou doente deve patrocinar um ritual em homenagem ao espírito que o flechou e essa relação é mediada pela noção de “dono”, quando o sujeito passa a ser dono daquele ritual em homenagem a determinado espírito e a realizá-lo com frequência. A cura passa por acalmar o espírito o que ocorre através do ritual, novamente ressaltando a importância da questão política, mesmo que uma política cósmica transformada em política social:

A combinação adequada de agências internas e externas de poder... demonstra que os *apapaatai* são bens preciosos que permitem a transformação de um poder “metafísico” em um poder “econômico”. É importante notar que apesar daquele poder estar centrado no indivíduo, ou seja, na sua experiência patológica, a sua transformação em um outro poder é sempre uma empresa coletiva. (Barcelos Neto 2005: 239-240)

Essas considerações sobre casamentos e as principais categorias da alteridade quando se trata de especificar as relações sociológicas ou cosmológicas cumprem atender inicialmente para as várias formas de se relacionar com o outro, seja via trocas matrimoniais, comerciais ou patogênicas. Nossa proposta, contudo, visa especificar não a partir dessas considerações, mas levando em conta a maneira com que tais categorias de relações e de relacionamentos são vivenciadas quando se trata de colocar em debate aquilo que vem sendo definido como “práticas esportivas”. O próximo capítulo pretende uma visada etnográfica para demonstrar a variabilidade dessas relações de acordo com/contra quem se disputa esta ou aquela determinada modalidade de confronto corporal. Não se trata de doença, matrimônio ou economia, mas sim perceber como todos esses aspectos podem ser considerados mesmo quando o assunto em questão são as disputas corporais, principalmente através da luta ritual.



## Capítulo 2. As práticas esportivas como modelos de relações interétnicas no Alto Xingu

### 2.1 A busca da esportividade ameríndia

A variedade de práticas e significados atribuídos ao chamado desporto indígena deve passar por um processo de redefinição para que não se misturem coisas diferentes sobre uma mesma rubrica ou se ratifiquem determinadas dicotomias. Concomitante ao que ocorre nas disputas nativas que aqui serão trabalhadas, como a luta e os dardos alto-xinguanos, uma série de “Olimpíadas Indígenas” são realizadas frequentemente em algumas cidades brasileiras. Essas competições são promovidas por órgãos públicos com a finalidade de apresentar à população das cidades algumas competições entre povos oriundos de inúmeras regiões. Canoagem, arco e flecha, corridas dentre outras atividades são disputadas segundo o lema: "O importante é celebrar e não competir" (Rocha Ferreira *et.al* 2008)<sup>56</sup>.

Apesar da suposta ausência de competitividade demonstrada por esses autores durante as olimpíadas indígenas, dado que o caráter agonístico nunca está completamente ausente por ser constituinte das disputas<sup>57</sup>, esse entendimento não dá conta de abranger outras práticas onde, na verdade, o que ocorre é uma busca acirrada pelas vitórias. Ou melhor, a esportividade ameríndia, assim como a ocidental, parece estabelecer níveis relacionais no entendimento da competitividade quando a alteridade é colocada através de disputas em diferentes práticas esportivas.

É disso que trata a luta alto-xinguana, nosso tema principal, donde nos aproximamos do entendimento sobre a corrida de toras Xavante tal como no trabalho pioneiro de Vianna (2008). É competição e ninguém quer disputar para perder, o que motiva uma série de imposições, prescrições e proibições para aqueles que se aventuram estar no topo dos resultados. Os comentários cotidianos sobre as lutas demonstram

---

<sup>56</sup> “Os eventos dos jogos indígenas são realizações urbanas. Um campo onde se congregam diferentes conhecimentos e significados socioculturais ancestrais e contemporâneos. As redes que se formam para tal organização têm caráter permanente e temporário. Esses jogos são de âmbito nacional, denominados de Jogos dos Povos Indígenas, na 10ª edição, estadual como os Jogos Indígenas do Pará, na 3ª edição e, regional como a Festa do Índio em Bertiooga (SP), na 7ª edição e o Jogos Interculturais de Campos Novos do Paresi (MT), em sua primeira edição.” (Rocha Ferreira *et.al*. 2008).

<sup>57</sup> O que nos remeteria a autores como Huizinga (1993) e Caillois ([1950] 1988).

como os combates superam sua duração e se reverberam para além dos próprios atletas. As torcidas são reorganizadas a cada novo ritual e vibram por seus competidores. O papel vai além do incentivar, pois os resultados dos combates passam pelo crivo de cada torcida, o que demonstra a instabilidade entre os rivais. Não é raro uma luta ser considerada vitória pelas duas torcidas que disputam literalmente no grito a primazia de seus lutadores. Tais disputas ficarão mais claras adiante, mas no momento é importante ressaltar a homologia pretendida entre alguns termos com a finalidade de podermos encaminhar as análises. Torcidas, atletas, competitividade, preparação corporal, desenvolvimento técnico, treinamentos, enfim, são termos elaborados para dar conta do universo esportivo no ocidente que aqui pretendemos usar na tentativa de ampliar os significados por detrás da luta alto-xinguana e da “esportividade ameríndia”.

Esse é outro termo pertinente porque se trata de lutadores altamente preparados e com conhecimentos técnicos aprendidos ao longo de uma vida dedicada aos treinos. Assim sendo, a importação do arcabouço teórico desenvolvido pela antropologia das práticas esportivas pode ser utilizado na descrição e análise da luta alto-xinguana e de outras práticas que se assemelhariam mais aos esportes de alto-rendimento<sup>58</sup> (Toledo 2000), do que do caráter lúdico dessas olimpíadas.

Os melhores lutadores se preparam exaustivamente para aprimorar seus desempenhos ao longo de suas carreiras. As glórias obtidas pelos resultados são intransferíveis, ou melhor, ao campeão são oferecidas as honras. Embora haja em algum nível uma sinestesia entre o lutador e o grupo étnico que ele representa naquele momento, como a torcida que vibra a cada vitória ainda mais quando essa vitória é por arremesso, é o lutador quem fica com as glórias. Os campeões ganham status e podem usar, sem serem constrangidos, determinados adereços que somente lutadores de reconhecida competência podem ostentar, como o colar de unha de onça (*ekege inhobigü*), os braceletes (*biüngai*) e o chapéu (*igipó*) do couro da onça, o artefato com o couro da sucuri (*hugombo*) para ser usado preso na testa e pendurado nas costas, a garra do tatu canastra, o pássaro xexéu empalhado usado na parte de trás dos cintos dos lutadores. Esses artefatos não são meros amuletos ou prêmios, mas símbolos que conferem prestígio a quem pode usar. Quando algum jovem lutador usa o xexéu os

---

<sup>58</sup> “*Alto rendimento* consiste numa categoria nativa que designa as práticas esportivas exercitadas em maiores níveis de excelência, mobilizadas e circunscritas por molduras institucionais e configurações sociológicas complexas, profissionais portanto.” (Toledo 2004: 10; nota2).



demais adversários sempre tiram sarro e menosprezam aquele que não é campeão e mesmo assim uso o adereço. O xexéu é considerado um pássaro poliglota, que pode se comunicar em diferentes línguas. É um pouco a característica dos lutadores, pois a luta é um tipo de idioma franco na região. Aqueles que se consideram “gente” (*kuge*) sabem lutar, o que estabelece a comunicação<sup>59</sup>.

Com isso retornamos à crítica que nos guiou para um estudo mais aprofundado sobre a luta. A esportividade ameríndia não deve ser nem reduzida de seu caráter competitivo, pois, muitas vezes, é exatamente esse caráter que faz com que determinadas práticas assumam tão elevado prestígio, tampouco entendida somente por seu viés gregário. Não partiremos dessa dicotomia, ao contrário. Nossa proposta é mostrar a relação estabelecida entre a esportividade ameríndia com questões lúdicas e competitivas. O caráter lúdico de algumas atividades e competições não deve ser colocado a fórceps em disputas exacerbadas em tensão, como a luta, o Jawari, a corrida de toras<sup>60</sup>. Não há como retirar dessas disputas sua qualidade eminentemente competitiva.

Procedimento semelhante ao de Vianna principalmente no que se refere aos pressupostos ditos “equilibristas”, que se suponha ser fator determinante na corrida de toras e no entendimento que alguns autores tiveram sobre essa disputa. O trabalho de Maybury-Lewis descreve, num clássico exemplo, uma corrida em que um dos times teria ficado muito para trás, fazendo com que aqueles que se posicionavam mais a frente diminuíssem o ritmo para, inclusive, ajudarem os adversários a carregar a tora. Este autor entende a ajuda como uma noção de “equilíbrio” intrínseca ao pensamento dualista, em que um time não poderia superar o outro. Destaca ainda que dado esses acontecimentos os mais velhos exigiram que se realizasse outra corrida na tentativa de re-instaurar o equilíbrio perdido.

A proposta de uma “esportividade ameríndia” elaborada por este autor (*op. cit.* 226), ao invés de ratificar essa noção de equilíbrio parte do material etnográfico recolhido nos anos 1990 para diferenciar, no tempo e no conhecimento nativo, duas

---

<sup>59</sup> Acompanhei uma perseguição aos pássaros xexéu durante uma pescaria para um Egitsü. Na lagoa em que estávamos um bando com uns cinco ou seis pássaros foi perseguido por alguns jovens. Enquanto uns caçavam, outros já trabalhavam como taxidermistas. Em pouco tempo cinco pássaros foram confeccionados para serem usados pelos melhores lutadores nas lutas que ocorreriam no domingo.

<sup>60</sup> Como algumas vezes é feito, especialmente ao tratar os esportes como “mecanismos de controle social da violência”, reflexo da tese utilitarista.

maneiras antagônicas de se posicionar sobre os dados. Ao levar essas observações do antropólogo inglês nos anos 1960 para um morador Xavante da aldeia Abelhinha na década de 1990 percebe-se claramente a diferença entre as interpretações. Se para o autor clássico a corrida de toras, assim como outras instituições Xavante, pressupunha um equilíbrio, para o velho indígena as corridas de toras necessariamente estabeleceriam um desequilíbrio. O fato de terem perdido aquela corrida e a insistência na realização imediata de outra é entendida pelos nativos não como uma maneira de se equiparar as coisas, mas de demonstrar a vontade de ganhar na próxima disputa:

Xavantes da Abelhinha, por sua vez, parecem situar a corrida em termos de um salutar desequilíbrio: ‘Perdeu aquela, mas na próxima você vai ganhar’, nas palavras de R.. O aspecto competitivo, de todo modo, está tão presente que somos levados a pensar: ou os Xavante ‘equilibristas’ de Maybury-Lewis são uma quimera ou os habitantes da Abelhinha manifestam, nos anos 1990, um claro distanciamento do que é ser xavante. (*op. cit.*: 225).

Encaminhando nossa proposta, e na tentativa de fornecer novas indicações para os estudos sobre a esportividade ameríndia, o material que segue será analisado a partir de uma possível contribuição mútua entre o conceitual teórico da etnologia e da antropologia das práticas esportivas. Autores como Bromberger (2008) indicam alguma direção:

Se o encontro entre a etnologia e o esporte foi promissor – como sempre o são os noivados – é porque a etnologia encontrou no esporte um objeto privilegiado para pensar e por à prova as categorias que formam a base de suas interrogações, a ponto de eu às vezes me perguntar se o esporte não foi inventado para causar prazer aos etnólogos! Examinemos alguns domínios nos quais o esporte aparece como um importante elemento revelador. As atividades lúdicas e esportivas, em suas diversidades, cristalizam os valores essenciais e contraditórios que modelam as civilizações; elas aparecem como espécies de teatralizações, de "mentiras que diriam a verdade" das sociedades que as produziram. Clifford Geertz (1983) forneceu uma bela ilustração disso, no memorável estudo que consagrou à rinha de galos em Bali. Esse "jogo do inferno" – aponta Geertz (1983, p. 171) – permite ler "sobre os ombros" dos aficionados, as dimensões salientes da sociedade balinesa e de suas rivalidades pelo prestígio, pois, "assim como a América deixa emergir bastante dela mesma em um estádio de beisebol, em um campo de golfe, em uma pista de corridas de carro ou sobre uma mesa de pôquer, uma parte considerável de Bali vem à tona em uma rinha de galos. (Bromberger *op. cit.*).

Com essa proposta de mão dupla, que Bromberger chama de “mútua contribuição”, sugerimos que o conceitual da antropologia das práticas esportivas

também possa nos ajudar a pensar as sociedades indígenas. A variedade de práticas consultadas e etnografadas, inclusive o futebol, demonstram que grupos indígenas diferentes estabelecem maneiras diferentes de pensar suas relações a partir de corporalidades que se acomodariam na definição de “práticas esportivas”. Portanto, nossa contribuição para o intercâmbio entre etnologia indígena e antropologia dos esportes coaduna-se com as ideias defendidas por Vianna dado o atual estágio e desenvolvimento da questão:

Em lugar de vãos teóricos precipitados, o tema pede um tratamento comprometido com duas tarefas básicas: contribuir para o aumento do volume de dados empíricos e testar ferramentas analíticas disponíveis (Vianna *op. cit.*: 29).

O mesmo ocorre com o futebol e seu potencial universalizante. Em Toledo (2000), o caráter expansionista do futebol é tratado segundo a universalidade das regras, a despeito da fragmentação de estilos<sup>61</sup>. Em Guedes, o futebol é entendido enquanto uma “instituição de valor simbólico zero”, assim como o conceito de *mana*, cuja única impossibilidade seria a ausência de significação: “a função de tipo *mana* é a de se opor à ausência de significação sem comportar por si mesma nenhuma significação particular” (Lévi-Strauss apud Guedes; 1977)<sup>62</sup>.

Tal potencialidade do futebol pode oferecer interessantes contribuições à pesquisa etnológica sul-americana. Se uma das atuais propostas da disciplina intenta buscar relações e transformações entre diferentes regiões etnográficas<sup>63</sup>, cabe afirmar

---

<sup>61</sup> A “charge” é um claro exemplo de como o futebol e esse processo de universalização das regras e fragmentação de estilos, não impediram o caráter expansionista e universal desse esporte. A regra se manteve a mesma em todo o mundo, mas sempre foi clara a diferença entre o estilo Europeu – que sempre usou muito do tranco – e o sul-americano, mais “individualista” e habilidoso.

<sup>62</sup> “Nesse sistema de símbolos, que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um valor simbólico zero, quer dizer, um signo que marcaria a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar ao que o significado já contém, mas que pode ser um valor qualquer desde que faça parte ainda da reserva disponível” (Lévi-Strauss apud Guedes; 1977)

<sup>63</sup> Penso aqui, especialmente no NuTI, Núcleo de Transformações Indígenas do PPGAS Museu Nacional: “O Núcleo Transformações Indígenas, sediado no PPGAS-MN/UFRJ, foi fundado em 2003, reunindo pesquisadores da UFRJ, UFF e UFSC, e uma ampla rede de parceiros e colaboradores no Brasil e no exterior, em torno do projeto “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”. A partir de 2004, passou a ser apoiado pelo Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (Pronex CNPq-FAPERJ). O projeto base versa sobre a dinâmica transformacional dos coletivos indígenas sul-americanos. Seu escopo temático inclui não apenas objetos abordados nas pesquisas anteriores dos grupos de pesquisa que estão na origem deste Núcleo -- morfologia social e parentesco, mitologia e xamanismo, guerra e ritual – como também articula esses temas a outros, tais como a monetarização das economias indígenas, a emergência de novas formas de chefia associadas aos processos interétnicos, a

que o futebol é uma instituição presente em várias dessas mesmas regiões. Pouco analisada, é verdade, mas sua prática é amplamente descrita<sup>64</sup>. Por isso mesmo o caso Xavante trabalhado por Vianna merece lugar de destaque em decorrência de ser o mais completo sobre o futebol em áreas indígenas até o momento. Mais importante, porém, é pensar nas relações entre o futebol e a corrida de toras:

Noutras palavras: a passagem de uma a outra pode não ser exclusivamente um assunto de *comparação*, mas de colocá-las em posições *contíguas* na ordem do real. Com efeito, ao estabelecerem semelhanças e diferenças entre futebol e corrida, os xavantes têm em mente também outras ideias – e não apenas ideias, mas sentimentos, vontades, disposições e práticas. (Vianna *op. cit.*: 211).

É a partir dessa relação entre o futebol e as demais práticas esportivas nativas que pretendemos dar continuidade ao propor uma visada sobre um tema sempre presente nos debates etnológicos sul-americanos, a saber, a questão da totalidade e os limites sempre variáveis na definição dos grupos indígenas.

## **2.2 Futebol, dardos e luta: a temática da totalidade pelo viés das práticas esportivas**

No dia 10 de junho de 2010 houve uma grande concentração dos moradores de Tanguro na casa em que me hospedava. O motivo era claro: seria a abertura da Copa do Mundo FIFA. Como já afirmamos, o interesse espectador pelo futebol é crescente, ao que os mais jovens estavam empolgados com o início dos jogos. Durante a cerimônia de abertura as conversas iam sobre para quem torcer. Embora a maioria quisesse que o Brasil fosse campeão, alguns diziam preferir Alemanha, Espanha ou mesmo Itália. Não que eles se considerem ou não “brasileiros”, penso que essa é uma identidade que pouco tem a dizer<sup>65</sup>. Mas a vontade de torcer por outros países que não o Brasil, ao menos

---

‘migração’ selva-cidade, a conversão religiosa, a escolarização, as políticas metaculturais da identidade, entre outros.” <http://zellig.com.br/ppgas/nuti.html>

<sup>64</sup> Praticamente em todas as etnografias recentes sobre o Alto Xingu há o destaque para os times de futebol e as disputas intra e intertribais. Visitei várias aldeias na região e em todas elas o pátio central tinha duas traves de futebol.

<sup>65</sup> Todavia, brasileiro(a) está no documento de identidade (RG), cada vez mais comum entre os Kalapalo, ainda mais entre aqueles que ocupam alguma atividade remunerada e para isso precisaram abrir contas em banco.

naquela hora, pareceu-me mais evidente quando o presidente da FIFA Joseph Blatter afirmou encerrando seu discurso: “Football is not just a game, football is connecting people.” Expliquei brevemente a frase e o debate sobre para qual seleção torcer continuou dividindo opiniões.

O futebol em áreas indígenas expande as possibilidades dos processos de identidade e alteridade e não apenas nesse quesito torcedor, como veremos adiante. As configurações das equipes para cada uma das disputas aqui consideradas, futebol, dardos Jawari (kal. *hagaka*) e lutas apresentam uma dinâmica própria que vale ser considerada via etnografia. Começaremos agora a evidenciá-las a partir das disputas nos dardos conhecidos como Jawari (kal. *hagaka*), passando pelo futebol e pela luta *ikindene*.

A disputa do Jawari e todo o complexo músico-ritual que engloba essa festa foram investigados pormenorizadamente nos trabalhos de Menezes Bastos (1993; 2001). Antes ainda, Galvão (1950) descreve o uso do propulsor e os preparativos para o ritual. Resumidamente, consiste no arremesso de flechas em seu oponente que deve desviar ou bloqueá-las, hora com escudos hora com suas com as suas próprias flechas. Estas são feitas de um tipo de bambu e recebem um coco na ponta que depois é revestido com resina. Ainda segundo este autor: “O propulsor, como os dardos que lhe servem, tem, pelo menos atualmente, uso exclusivamente cerimonial-desportivo.” (Grifos nossos: 41). Essa esportificação de um objeto que pode ter sido usado como arma de guerra ou de caça (Steinen: 1940; 285) é ressonante com o que diz o mito. Conta-se que Sol<sup>66</sup> (kal. Taungi), embora não conhecesse a disputa, foi competir com o “dono do Jawari”<sup>67</sup> e acertou-lhe um dardo na cabeça que o matou. Quando ele foi ensinar a disputa para seus companheiros estabeleceu, porém, que as flechas só poderiam ser atiradas à altura da coxa, para evitar golpes mortais (Galvão: 1950; 41).

---

<sup>66</sup> Para a descrição desses mitos alto-xinguanos ver Villas Boas e Villas Boas (1970) e Agostinho (1974a e 1974b)

<sup>67</sup> Para um debate sobre a categoria “dono” no Alto Xingu ver Viveiros de Castro (*op. cit.*) Basso (1973; 1985), Franchetto (1986, 1989) entre outros.



Figura 11: a disputa através dos dardos do jawari (kal. *hagaka*)<sup>68</sup>

Já no plano das relações históricas vemos o que Pedro Agostinho diz:

Os impulsos agressivos e hostis, que se resolviam pela guerra com as tribos ‘bravas’, foram ritualmente canalizados entre as ‘mansas’ (quando e como, não se sabe) para competições esportivas: o *yawari*, a ‘huka huka’ [*ikindene*], e o ‘jogo de bola’<sup>69</sup>, a um nível em que as tribos se tomam como unidade. (Agostinho: 1974a; 15).

A questão da “unidade das tribos” em correlação com outras que se delimitam de maneira semelhante pode ser re-embaralhada ao tratarmos as práticas esportivas. Embora ocorra algum nível de identificação para a realização das disputas é necessário destacar que nem sempre as diferentes práticas fazem essa unidade de modo semelhante. Cada uma dessas práticas apresenta sua própria maneira de estabelecer quem serão os componentes de cada time e contra quem vão disputar.

A relação entre a guerra e o ritual é de tal modo que as disputas esportivas parecem canalizar os sentimentos guerreiros. Essa parece ser a proposta de autores que se diferenciam no tempo e nas temáticas trabalhadas, quer pelo mito ou pelo rito. Desde Galvão (1950) e Agostinho (1974a), passando por Menezes Bastos (2001) até chegar a autores contemporâneos como Guerreiro Junior (2012). Ao tratar do tema das práticas

<sup>68</sup> Foto Babi Avelino:

[http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com\\_zoom&Itemid=162&catid=28](http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com_zoom&Itemid=162&catid=28)

<sup>69</sup> Jogo de bola de mangaba. Para outra descrição desse jogo, Herrero (2006).

esportivas realizadas nesses rituais, seja a luta ou o jawari, esses autores afirmam como a guerra está numa relação de transformação com essas disputas que não mais são raides para matar inimigos, capturar mulheres ou destruir aldeias. O que ocorre é a reorganização dessa inimizade através de uma nova forma: o ritual.

O que pretendemos é que, para além dessa transformação da guerra em ritual e estilizada através de disputas corporais, as relações entre os diferentes grupos étnicos continuam a marcar presença e ser tema para gerar dúvidas e contradições. Se o contexto histórico não é mais o da guerra, como redefinir as relações entre os grupos a partir dessas práticas? Observações etnográficas demonstram que não se trata de um único caminho nessa definição e que variáveis sempre importantes para a região, como a relativização da oposição entre “paz interna x guerra externa” é sempre recorrente, mesmo quando se trata das práticas esportivas.

No Alto Xingu, as disputas nos dardos, na luta e no futebol ilustram cada um a sua maneira diferentes arranjos daquilo que se poderia chamar Kalapalo. No futebol, a fragmentação das aldeias teve como reflexo o decorrente aumento no número de times. Em Aiha, principal aldeia, são dois times, cada um com um nome; Tanguro, Barranco Queimado, PIV Culuene e Lagoa Azul são outras aldeias formadas em sua grande maioria por pessoas que se reconhecem Kalapalo e que mantêm um time de futebol homônimo da aldeia. Em 2008 quatro dessas equipes disputaram um “Inter-Kalapalo” em Tanguro vencido pelo então único time de Aiha. Jogadores que residiam em outras aldeias foram chamados para completar times, mas apenas caso sua aldeia não estivesse participando, do contrário, ele estaria no time do lugar em que reside.



Figura 12: Futebol de praia durante a seca. Na cheia a água cobre tudo

Os confrontos nos dardos (*hagaka*) apresentam outras composições nos times Kalapalo. A primeira e talvez principal diferença seja contra quem vão disputar. As festas do Jawari envolvem todo um complexo músico-ritual e estabelecem uma comunicação formal entre diferentes etnias componentes do Alto Xingu. É como se a linguagem falada acabasse por ser substituída pela linguagem musical e corporal, levando em consideração a variedade linguística da região. É uma prática disputada também em um ritual funerário, mas de origem tupi, sendo dita que foi ensinada aos alto-xinguanos pelos trumai. Se a luta é disputada contra aqueles que “viraram gente” (kal. *kuge*), para usar a expressão de Marcela Coelho (2001), o jawari é uma disputa que veio daqueles que são *ngikogo*, ou seja, é a alteridade mais distanciada, são aqueles tratados sempre com adjetivos pejorativos, com quem a desconfiança é a marca, enfim, a relação é mais marcada pela ambiguidade, são os “índios bravos”:

Quanto à colcha de retalhos que o sistema cancional do Jawari me estava parecendo, disse-me o chefe que o Jawari ‘era assim mesmo’, festa de ‘índio bravo’ (isto é, não-xinguano) que os pró-kamayurá – isto é, os kamayúla ou tupi genéricos invasores do santuário xinguano karib-aruak – haviam aprendido com os trumai, que por sua vez haviam aprendido com os célebres pajetã<sup>70</sup>. (Menezes Bastos 2001: 352).

Outra característica distintiva dessas festas é que elas colocam em oposição dois grupos que vão dançar, cantar pilhérias, jogar dardos e estabelecerem relações formais de troca de especialidades materiais. Em 2010 uns poucos jovens de Tanguro se reuniram ao pessoal de Aiha para enfrentarem os Kamayurá numa disputa de dardos.

Isso nos leva a um aspecto importante desta diferença: o convite. No futebol as aldeias disputaram entre si uma competição em que levavam o nome de cada aldeia. Mesmo quando de torneios maiores, como o torneio de futebol do Posto Leonardo que ocorre anualmente em dezembro, cada aldeia leva seu time. Não existe, por exemplo, uma seleção de futebol Kalapalo: Aiha leva seus dois times, Tanguro leva o seu etc. Já para os dardos, o convite é precedido de formalidades que acontecem apenas na aldeia de Aiha. Cabe aos chefes de lá retransmitirem o convite aos demais Kalapalo, o que já indica as disputas políticas que envolvem esses convites. Mas antes de entrar neste debate faccional, devo enfatizar que os dardos usualmente ocorrem entre duas etnias

---

<sup>70</sup> Pajetã é um grupo extinto que se diz serem os ancestrais dos trumai e de outros grupos tupi.



falantes de línguas diferentes e que no caso Kalapalo o convite é geralmente direcionado a Aiha.

Todavia, um convite feito aos Kalapalo de Tanguro em 2011 para disputar dardos faz bagunçar um pouco essa relação formal entre as nove etnias<sup>71</sup> do Alto Xingu. Os Suyá não são considerados como pertencentes a esse sistema, pelo menos não numa bibliografia mais tradicional, entretanto, começam a estabelecer relações mais próximas com Tanguro. Ao final de minha estadia na aldeia em 2011, os moradores de Tanguro estavam empolgados com sua terceira viagem para a aldeia suyá nos últimos dois anos. Diziam que eles sabiam “bem pouco” de luta e “mais pouco” de dardos, em compensação havia muita comida e mulheres bonitas por lá. A despeito da distância entre as aldeias, aproximadamente 12 horas de caminhão, vale notar que os Kalapalo de Tanguro mantêm contato com os Suyá e que o convite foi feito a eles, embora não tenham retransmitido o convite para os Kalapalo de Aiha, nem de outras aldeias.

A luta (*ikindene*) concentra as relações entre as etnias e entre as aldeias de uma mesma etnia. Como será visto, as relações por detrás da organização ritual dinamizam alianças e disputas. Por hora é importante ressaltar que o time de luta dos anfitriões é escolhido pelo “dono do Egitsü” e leva em consideração uma complexa e dinâmica rede de relações que vão desde as habilidades pessoais de cada lutador, relações de parentesco e diferenças linguísticas.

Quero dizer que a formação para essas disputas que se convencionou chamar de práticas esportivas tem muito a dizer sobre temas amplamente debatidos para o contexto ameríndio, especificamente no Alto Xingu: “onde está a totalidade?” é uma pergunta que ressoa constantemente quando se pretende definir os limites sociais, econômicos e rituais da sociedade alto-xinguana. Se para Menget (*op. cit.*) a guerra (e o sistema de parentesco) era a atividade social por excelência que totaliza o que se poderia esperar por uma sociedade Txicão, devido à importância da incorporação do outro exterior pela captura dos nomes e dos cativos, a recente fragmentação das aldeias kalapalo sugere que, no atual contexto em que a guerra está ritualizada, o que mais se aproximaria de uma ideia de unidade está na luta. Poderíamos denominar Kalapalo o time formado para lutar, mas não os times de futebol, necessariamente precedidos pelo nome de cada

---

<sup>71</sup> Para lembrar: Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukua (karib); Wauja, Mehinaku, Yawalapíti (arawak); Kamayurá, Aweti (tupi).

aldeia ou mesmo de cada time. E mesmo assim ocorrem inflexões que merecem ser pensadas.

A dinâmica das relações de aliança na formação dos times de luta já havia sido sinalizada desde o projeto que originou esta tese quando alguns Kuikuro se aliaram aos Kalapalo nas disputas contra os próprios Kuikuro em 2008. À época deram como motivo a vontade de ajudar os Kalapalo com sua associação indígena, que enfrentava alguns problemas. Agostinho narra episódio semelhante para mostrar como a formação dos times atualiza relações políticas. O exemplo é o de dois grupos Kamayurá que, opostos no plano da aldeia devido divergências quanto à chefia, assumiram posições contrárias quando da luta. Uma das facções se aliou aos Yawalapíti, donos da festa e com quem possuíam laços de parentesco; a outra facção aliou-se aos Kalapalo, que estavam como convidados. O autor destaca como a luta é importante exatamente por manter a oposição entre os grupos, seja no plano das relações internas ou no plano das relações intertribais:

É importante, entretanto, notar que, ao se defrontarem indivíduos kamayurá integrados em equipes opostas, estabelecia-se, expressava-se e resolvia-se, numa competição intertribal, o conflito originado, neste caso particular, em nível intratribal. Isto exemplifica a profunda interdependência desses dois níveis, na sociedade xinguana. (Agostinho 1974a: 134)

A disputa política das facções Kamayurá colocou em combate suas divisões através das alianças que se firmaram para as lutas. Embora as relações de parentesco sejam fundamentais para a consolidação das alianças que determinam os times, outras variáveis imputam oposições e dinamizam as relações entre os grupos. Entretanto, ao invés de “resolver” os conflitos, internos ou externos, a luta, ao contrário, dinamiza esses confrontos e exacerba as oposições entre as facções ou mesmo entre as etnias participantes.

Essa é a proposta que parte do arcabouço teórico da antropologia das práticas esportivas. Se o termo esporte é uma construção social do ocidente que se expandiu a ponto de se tornar um “guarda-chuva” para cobrir diferentes práticas, de onde propusemos uma ampliação etnográfica para outras situações (Toledo e Costa 2009), procedimento análogo vale aqui para as definições indígenas sobre essas atividades. Rotular como esporte a luta, dardos, arco e flechas, futebol e outras práticas corporais

pode não dar conta do entendimento nativo sobre o tema. A apresentação das diferenças internas entre elas pode ser mais frutífera do que a colocação sob uma mesma rubrica.

Ainda mais que quase sempre a análise segue uma via muito debatida pela antropologia das práticas esportivas que é o entendimento do esporte como um mecanismo de controle social da violência. A dupla relação entre esporte e sociedade e entre sociedade e esporte é indicativa de que a luta, neste caso particular, não “serve” para arrefecer tensões ou ser válvula de escape, mas antes ela liquidifica harmonias. A sempre iminente feitiçaria nas noites que antecedem os Egitsü, o perigo das arenas enfeitiçadas, os desentendimentos que terminam em brigas generalizadas que necessitam de muita política para serem contornados, enfim, o que a luta faz é antes criar uma tensão do que arrefecer conflitos étnicos. É uma transformação da guerra em ritual que atualiza diferentes maneiras de se pensar sobre a totalidade dos grupos em questão através de disputas corporais.

Enquanto a luta é a expressão mais restrita do que pode ser considerado grupo étnico, obviamente no recorte aqui proposto das práticas esportivas, o futebol é o que mais agrega alteridades, por assim dizer, ao passo que o Jawari ocuparia uma posição intermediária. Uma única aldeia pode ter um, dois ou mais times de futebol, masculinos e femininos. Campeonatos de futebol como o “Inter-Kalapalo” que ocorreu em 2008; torneios e amistosos contra Suyá, Xavante ou mesmo contra os times dos caraíbas que trabalham na região são comuns de acontecer, inclusive o torneio de final de ano no Posto Leonardo já faz parte do calendário das aldeias. Por isso grupo aqui não se remete ao velho debate sobre a existência ou não dos “grupos corporados” ou à “flexibilidade” dos sistemas sul-americanos<sup>72</sup>. Antes, trata-se de um recurso na tentativa de dar conta da variabilidade de conjuntos formados em diferentes momentos e com distintos objetivos, mais especificamente o confronto através daquilo que vem sendo definido como práticas esportivas.

---

<sup>72</sup> Ver Mehinaku (2010) e a crítica feita por Guerreiro Junior (2012) a Heckenberger voltando à temática sobre a existência ou não dos “grupos corporados” na região.

### 2.2.1 “Futebol é igual festa, para tudo”

Tomadas as relações entre futebol, dardos e luta, reconhecemos uma importante categoria que ajuda na conexão entre essas práticas: a noção de “festa”. O termo já foi tratado por autores como Franco Neto (2010), que trabalha a partir da questão do “português de contato” e como esse termo deve ser reavaliado. Fausto divide os rituais alto-xinguanos em “festas para espíritos” e as “festas para pessoas importantes” (Fausto, 2007: 30). Nesse sentido, ocorre certa assimilação entre as noções de festa e de ritual, usados quase como sinônimos, mesmo que nessa relação de contato. O que se adapta com a imagem transmitida pelo futebol em duas frases ditas em situações diferentes envolvendo o futebol. Por conta da transmissão dos jogos da Copa do Mundo, Sikan afirmava enquanto via que a aldeia se movimentava para ver os jogos: “futebol é igual festa, para tudo”. Em outra oportunidade, também no ano de 2010, Urissé Kalapalo, de Aiha, me disse que em época de Copa do Mundo as pessoas só comem comida de caráiba, porque ninguém quer sair para pescar e perder os jogos transmitidos pela televisão.

Já por ocasião de outro torneio, também organizado pela entidade que dirige o futebol mundial, a FIFA, um jovem assim definiu em sua página do facebook a relação entre futebol e a vida nativa:

Fifa Xingu  
 Fifa cultura alegria, ano novo 2013 está chegando.  
 Se prepare  
 Somos filho de Arvore Ipê Amarelo<sup>73</sup>.  
 Criado pelo Deus existir pra sempre.

Esse poema foi retirado da página do facebook de Farato Matipu nas semanas anteriores à disputa do Mundial de Clubes da entidade disputado no Japão. Através da FIFA é que o futebol se forma em festa, nesse sentido é como se a FIFA fosse a “dona da Copa do Mundo”, ou mesmo dos outros torneios, o que não deixa de ser verdade. Pode ser que seja essa uma das razões pela qual o futebol adentrou tão profundamente nas aldeias do Alto Xingu. Para além do potencial expansivo já levantado por autores

---

<sup>73</sup> O ipê é a árvore símbolo dos povos alto-xinguanos, de onde surgiu o mundo atual, como veremos no mito adiante.

como Toledo (2002), Archetti (2003) e Bromberger (2008), algo que fez do futebol um fenômeno mundial, o futebol demonstra como as disputas esportivas e as festas de confraternização ocorrem conjuntamente. O futebol é tido não só por sua prática cotidiana, mas ele foi reinterpretado, por isso mesmo não ocorre em determinadas épocas. É incrível como ninguém joga futebol nos momentos em que a luta está ocorrendo. Luta e futebol competem mais do que pelo pátio central da aldeia, competem também pelo interesse dos participantes e preparação de seus competidores e espectadores. Os meses em que ocorre a preparação dos lutadores e das famílias organizadoras do Egitsü não há jogo algum nos pátios, apenas se treina para a luta e se preparam as alianças.

Em compensação, imediatamente ao término do último Egitsü da temporada 2011 os times se reorganizaram para as disputas no futebol. Na aldeia Matipu os Kalapalo estavam aliados na luta aos donos da festa mais os Nahukua e os Yawalapíti. Estes dois últimos foram embora e ao final da tarde de domingo uma nova composição se formou, agora os Kalapalo x Matipu para a disputa futebolística. Existe uma consideração de que as variadas práticas esportivas devem ocorrer em suas determinadas épocas. Assim é com o *tá*, que marca a queda do pequi e o início de um novo ciclo do Egitsü, pois é a partir daí que se pode preparar o mingau que será armazenado até o próximo evento. Os rituais de *hagaka* ocorrem geralmente antes do período da luta, mas já na época da seca. Após os Egitsü, quando se luta, têm início às disputas através do futebol, que pode ser praticado na mesma época que o *tá*. Isso nos levaria a um debate sobre a demarcação da periodicidade através dessas práticas.<sup>74</sup>

O futebol enquanto prática esportiva foi assumido como mais uma possibilidade de que, através de disputas corporais e festas de confraternização, grupos podem se colocar em relação. O futebol, ainda assim, escancara as possibilidades, pois como vimos, ele não ocorre somente entre aqueles que se consideram “gente”, mas é disputado contra inúmeros outros povos, com os quais não se tem outras formas de relação, ou se tem apenas de maneira muito distanciada. Os Xavante, por exemplo, não

---

<sup>74</sup> O futebol foi incorporado ao calendário nativo de modo que nenhuma das disputas atrapalha a realização das outras. Numa analogia, é como se existisse uma divisão em “temporadas” semelhante ao que acontece, por exemplo, com os esportes norte-americanos, segundo a qual beisebol, basquete, hóquei, futebol americano, esportes de inverno e esportes de verão têm seu próprio calendário. No caso alto-xinguano as práticas esportivas são disputadas durante o período da seca, o que possibilita maiores intercâmbios entre os participantes.

são o povo mais admirado pelos Kalapalo, que dizem serem bravos, sujos e feios, a típica imagem da alteridade distante. Todavia, o futebol é capaz de diminuir essa distância e jogos entre o pessoal de Tanguro e Xavantes já terem sido realizados. Conta-se que, embora nada de mais grave tenha ocorrido, alguns jogadores adversários saíram correndo atrás do juiz da partida, morador de Tanguro, quando ele supostamente errou em favor dos seus companheiros.

Se uma das características do futebol é sua expansão em escala global, no universo alto-xinguano parece exercer função semelhante, ou seja, ao passo que a luta reduz as possibilidades de confronto ao que se consideram gente de verdade, somados aqueles que souberam “virar gente”, o futebol é alocado para fora, para o exterior e através dele se torna possível disputar corporalmente e festejar, uma relação dialética entre conjunção, proporcionada pela festa e pela partilha/distribuição de comida, e a disjunção promovida pelas disputas esportivas que terminam em vencedores e vencidos.

Por isso mesmo a importância da recuperação dos dados etnográficos em cada momento, uma vez que em cada um dos sete Egitsü que acompanhamos, por exemplo, uma nova configuração se apresentou durante os combates. O que temos aqui é uma variedade que toma as disputas esportivas como níveis diferenciados de se estabelecer os times e seus adversários. O futebol novamente pode ser entendido por seu caráter expansivo: “not just a game, but connecting people”. O futebol é jogado contra os aldeões, contra etnias vizinhas que fazem parte do sistema alto-xinguano, contra os *ngikogo* e mesmo os caraíbas. O Jawari, por sua tradição tupi, é disputado entre os grupos karib e arawak perante os “kamayúla”, ou seja, os diversos grupos tupi que se avizinham historicamente. Já a luta, analisada ao longo do texto, principalmente quando se tratar das narrativas míticas envolvendo o tema, é disputada apenas entre aqueles que se consideram “gente de verdade” e é, inclusive, objeto de diferenciação e especificação étnica. Futebol, dardos e luta, desse modo, ajudam na proposta que não se resume a destacar o potencial desportivo dos povos alto-xinguanos, mas pretende esmiuçar etnograficamente suas diferenças na busca por relações e transformações que essas práticas sofreram ao longa da história.

Essa proposta parece retomar àquela entre visão local e visão regional de que já tratamos. Novamente pretendemos demonstrar que as práticas esportivas podem sugerir novas perspectivas para as oposições sempre frequentes nos estudos como mito e rito,

síntese monográfica e sistema cultural. Essa afirmativa se baseia na ideia de que distintas práticas estabelecem maneiras diferentes de os grupos alto-xinguanos pensarem sobre sua totalidade. Mas não apenas isso, uma vez que as práticas esportivas, a luta aqui em destaque, só pode ocorrer ao colocar os povos em relações durante os rituais interétnicos, em contrapartida, toda a formação dos lutadores é feita no interior do grupo doméstico, basicamente no período de reclusão em que eles mal podem sair de suas casas, que dirá de suas aldeias. Tratar a luta analiticamente é estar necessariamente nos interstícios das visões regionais e local, entre as festas de comunhão e as disjunções desportivas, entre a preparação restrita ao núcleo familiar às glórias dos campeões reconhecidos no sistema regional, no mito e no rito.

### **2.3 Artes marciais no programa da etnologia alto-xingwana: luta, dardos e a transformação da guerra em ritual**

Menezes Bastos foi o primeiro autor a trabalhar a relação que os Kamayurá estabelecem entre os rituais do Jawari e do Kwarup (kal. Egitsü). Uma primeira ideia é que em ambos, música e dança existem concomitantemente com a guerra, embora a prática seja a dos dardos e a da luta, uma transformação ritual da guerra em disputas desportivas. Para iniciar a argumentação o autor retoma o debate entre culturalismo e monografia, correntes teóricas que, como vimos, sempre estiveram presentes nas pesquisas sobre a região:

A primeira (culturalista-difusionista) reifica a ‘área do uluri’ – localidade de média pertinência – e confunde a articulação sociocultural com homogeneidade sempre contra-exemplificável, em maior ou menor escala. A segunda (monográfica) isola os grupos constituintes do mundo xingvano – localidades de pertinência mínima – em nome de heterogeneidades que fundam (e expressam), mais do que cancelam, a articulação intertribal (que, como o diálogo, o que precede é constituir as alteridades, e não dissolvê-las): efetivamente, os xinguanos – assim como os xinguanes “não-xinguanos”, apenas episódios para as abordagens referidas – não são nem simplesmente iguais ou semelhantes nem tão-somente diferentes (daí a pertinência também central da problemática da etnicidade entre eles), no sentido de que sistemas de comunicação como o comércio, as trocas matrimoniais, o xamanismo-feitiçaria, o faccionalismo e o cerimonial – todos, de alcance supralocal – são fundamentais. (Menezes Bastos 2001: 339).

Essa proposta metodológica sugere uma conjunção entre as distintas maneiras de se tomar os alto-xinguanos, aqui tratados simplesmente como xinguanos em oposição aos xinguenses, os que não fazem parte do Alto Xingu como descrevemos anteriormente pelos nove povos. Para Menezes Bastos, a questão reside em definir o sistema social alto-xinguanos não somente em relação ao domínio do político, mas também de como a ordem política pode ser alcançada através da junção das perspectivas históricas e mitológicas:

Comparando o Kwarup com o Jawari, os kamayurá fazem uma distinção que evidencia a pertinência central da questão da consciência histórica e mítica entre eles... Dizem os kamayurá que o Kwarup está no ‘princípio’ (*ypy*) e o Jawari *apenas* no meio (*myjtet*), este ‘apenas’ sugerindo a inferioridade do último em relação ao primeiro. ‘Princípio’ aqui se refere à temporalidade original – de passagem para a hominidade –, arquetípica, mítica enfim, indicada pelo advérbio *mawe* nas narrativas (mais ou menos traduzível pela expressão ‘era uma vez’). ‘Meio’, por outro lado, retira o objeto assim caracterizado (no caso, o Jawari) dessa temporalidade singular. Nas narrativas, usa-se agora o advérbio *ang*. Afirmam eles, para consolidar a aguda comparação, que quem começou o Kwarup foi Mawutsini – o demiurgo por excelência –, o Jawari tendo sido iniciado pelos pajetã, grupo indígena segundo eles extinto, com língua e costumes muito próximos dos trumai e ancestrais destes. Os pajetã – segundo os informantes, os *ho’i* das letras do Jawari –, ensinaram o Jawari aos trumai, os kamayurá (e aweti) tendo com eles aprendido o rito (*op. cit.*: 343).

Os *Ho’i* seriam um povo antigo que realizava guerras contra os demais prototupis e é dessa relação belicosa que se tem origem os cantos do Jawari Kamayurá. O autor afirma que, do ponto de vista Kamayurá, o Kwarup pode ser lido pela chave da mitologia, ao passo que o Jawari pode ser pela chave da história política. Retoma ainda a mitologia para falar sobre a separação entre pássaros e peixes e como ela está ligada ao ritual, ou seja, Jawari/pássaros (que narra a separação entre céu e terra pelos urubus que vão comer as almas dos mortos e os atletas que não devem comer peixes antes das disputas) e Kwarup/peixes e as lutas míticas envolvendo os peixes contra os animais terrestres. A proposta do autor é tratar a relação entre os rituais interétnicos e suas exegeses nativas como “cadeias semióticas” (*op. cit.*: 345).

Para tanto, a música seria a responsável pela passagem do mito ao rito, de onde retoma as obras de Basso sobre a musicologia Kalapalo. Para dar conta dessa variedade o autor lança mão de uma estrutura formada por *mito-música-dança*, em que no sistema cancional a letra vai dentro da música, em relação a uma estrutura *dança-mito-música*,



na qual o ritual vai dentro da dança, aí envolvida pela arte plumária e os adereços que compõem o rito. Para compreender a relação que os Kamayurá estabelecem entre essas estruturas o autor propõe o conceito de “tradução”:

A ideia de ‘tradução’ adotada nesse texto, qual seja, a de compreensão do ritual – ancorada, no plano psicológico, no conceito de sinestesia e, aí, no de modalidades intersensoriais de percepção (Merriam, 1964, p. 85-101) – mostra a relação semântica interdependente entre os subsistemas componentes da cadeia intersemiótica. Isto ela faz, porém, de forma antes tautegórica (presentacional) que alegórica (re-presentacional), o que significa dizer que a referida ‘tradução’ não deve ser pensada em termos sinonímicos ou da reprodução dos mesmos significados pelos diferentes sistemas significantes (assim como se, por exemplo, a música ‘disse’ o mesmo que a dança ‘diz’). Não, os subsistemas envolvidos na trama intersemiótica na verdade constituem, um a um, esforços de expressão significantes de outros canais, deslocando-os, no entanto, através de novos significados, consequentes, que mimeticamente produzem. Tal é o sentido de ‘tradução’ aqui, compatível, como se vê, com uma estética (e uma ética) da decepção (Basso, 1987) e consistente com uma *poiesis* cuja diligência fundamental é a da busca da imitação infinita da própria imitação. Estudos... indicam fortemente a pertinência e a utilidade da perspectiva em referência – centrada no estudo integrado da arte – para a antropologia das terras baixas (Grifos nossos. *Op. cit.*: 347).

Esse pressuposto teórico elaborado por Menezes Bastos, a saber, tomar o estudo conjunto do mito e do rito de acordo com suas próprias particularidades e a partir de suas interconexões, pode ser mais um passo na direção de demonstrar o interesse em debater aquilo que vem sendo definido como práticas esportivas nas sociedades indígenas, no Alto Xingu, especificamente. Os estudos sociais dos esportes há tempos definem os esportes de combate em conjunto com as artes marciais através da sigla L/AM/MEC, isto é, “lutas, artes marciais e modalidades de esportes de combate”. Essas seriam disputas corporais entre dois oponentes segundo um conjunto de regras (não necessariamente escritas, mas inscritas nos corpos dos atletas), performances e resultados. Atletas altamente preparados para o combate e que devem passar por longos períodos de treinamentos específicos visando à melhor condição mental, física e técnica (Correia e Franchini 2010).

A relação entre o domínio técnico dos movimentos corporais elaborados em cada golpe é indissociável do conhecimento teórico sobre ele, muitas vezes filosófico, como podemos perceber nas artes marciais de origem asiática, ou o boxe, chamado de “nobre arte”. Ainda não é o momento de estabelecer essa comparação, todavia,

inúmeros assuntos debatidos pelos autores utilizados por Menezes Bastos na formulação dessa proposta podem ser reconhecidos também numa tomada sobre os temas etnográficos que envolvem a luta. Repare que mesmo o tema fundamental para este autor, a saber, a disputa de dardos no ritual do Jawari, pode ser considerada como uma arte marcial. É claro que suas particularidades etnográficas devem ser mais elucidadas, todavia, é uma disputa entre grupos rivais que cantam pilhérias contra seus adversários e arremessam dardos em seus oponentes.

O uso de dardos, bastões ou espadas com finalidade desportiva não é uma característica exclusiva desses grupos alto-xinguanos, embora, como visto, tenha sido ensinado pelos ancestrais tupi dos Trumai. Ao contrário, em diferentes regiões do mundo ocorre a re-significação no uso das armas para um uso competitivo, de onde voltamos ao início do argumento quando mito e rito, música e dança são indissociáveis da relação de transformação entre guerra e ritual.

Trata-se de uma hipótese no momento, mas é interessante notar a semelhança no “abandono” das armas que parece ter ocorrido ao deslocar o eixo da guerra para a política em contextos bastante diferentes. O processo de xinguanização já foi descrito através da mudança dos “mestres do arco” para os “mestres da fala”, que teriam na luta corporal uma de suas maiores qualidades. Caso semelhante parece ter ocorrido no Japão após a Revolução Meiji quando os samurais, “mestres de armas”, se viram impedidos de portarem armas, de uso exclusivo do exercito que se formava, e concomitantemente técnicas de combates foram se consolidando, como o judô e o karate: “*Daí Nippon Kempo Karate-dô*” – “Grande Caminho Japonês do Método de Punho e das Mãos Vazias” (Funakoshi, apud Martins 2010). Já para caso inglês Norbert Elias trata a questão da diminuição da violência através da parlamentarização da vida pública o que ocorre concomitantemente na política e nas práticas esportivas (1992, 1994). Mais interessante é especular que esses mesmos processos iniciaram no século XIX<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Mais dois exemplos são a espada japonesa do kendô e os bastões maculelê na capoeira. As armas eram usadas para a prática da guerra e, com o passar do tempo, foram direcionadas para combates desportivos. Num caso se tratou, ao final da era Meije, da subutilização dos samurais e nesse caminho de armistício outras técnicas foram inventadas em prol de disputas através de combates esportivos. Os bastões do maculele também eram instrumentos usados pelos escravos capoeiristas contra seus perseguidores, ao passo que hoje é uma dança: “maculele não me mate o homem, ele é cristão, não me mate o homem” diz o refrão de uma das músicas do repertório que dança com os bastões. O armistício e a transformação ritual de uma arma de guerra num objeto para uso desportivo é semelhante em todos os casos, inclusive, suas relações próximas com as danças características.

No Alto Xingu autores como Galvão já destacaram a re-utilização dos dardos para confrontos desportivos ao invés de sua utilização para a guerra ou para a caça – que é um tipo de guerra, de onde a alimentação de peixe é subsidiária dessa “pacificação”. Essa “esportificação” é acompanhada de uma nova configuração para sua prática, ou seja, o uso dos propulsores, dardos, não se dá em outro momento que não o ritual. Tal como na luta os combates corporais devem ser ritualizados para que possam ocorrer não mais entre inimigos, mas entre adversários. É claro que esse contexto de pacificação deve ser mais elaborado e mesmo relativizado, pois as inimizades ainda se mantêm, como fica explícito pela prática da feitiçaria. Entretanto, o que pretendemos demonstrar, seguindo as indicações de Menezes Bastos, é que tanto a luta, como as disputas nos dardos, entendidas enquanto práticas esportivas podem ser consideradas na ampliação desse programa que antevê nos estudos das artes um caminho para a intertradutibilidade entre mito e rito nas terras baixas sul-americanas.

Como afirmado pelo autor, não se trata de que a dança, a música e, nesse caso, as práticas esportivas/artes marciais, “digam” a mesma coisa por vias diferentes. A questão da tradução reside exatamente aí, pois cada uma dessas atividades tem suas próprias maneiras de dizer coisas diferentes, porém, integradas numa cadeia intersemiótica. Aumentar os conhecimentos sobre os significados produzidos pelas artes marciais disputadas ritualmente contribui não só para o estudo das práticas esportivas, mas também para a música, para a dança, para a pintura, isto é, para esse programa de estudos sobre as artes sul-americanas.

Além da relação mito e rito necessária para tomar essas práticas, outras formas de arte não podem ser desconsideradas na análise. A música e a dança são fundamentais como componentes dessas práticas. Para os lutadores, e também para os atiradores de dardos, há um contínuo entre música/dança/luta, ou seja, o ritual é o momento que esses competidores demonstram suas habilidades técnicas em todas essas manifestações artísticas. É interessante notar ainda que na luta, nos dardos e mesmo nas disputas no arco e flecha existe uma co-relação, um contínuo entre a prática esportiva, a dança e a música, o que não acontece no futebol. Para as disputas no futebol não ocorre nem danças, nem músicas, de onde podemos depreender que no caso das práticas nativas ocorre uma ritualização, algo como transformações das relações belicosas em relações

---

ritualizadas, ao passo que o futebol por seu caráter exógeno pode ser realizado sem maiores prerrogativas.



Figura 13: a dança do jawari (kal. *hagaka*)<sup>76</sup>

A flauta *atanga* é um pré-requisito para os lutadores campeões e apenas um *kindoto*, um campeão de luta, pode ser um *atanga oto*, um “dono da flauta”, por conhecer seus toques e suas apresentações. O mesmo vale para a dança, pois a dança é parte integrante da flauta, assim como o canto é parte integrante quando da dança *auguhi* realizada pelos lutadores antes das lutas. No próximo capítulo veremos como todo esse conjunto é ensinado aos jovens reclusos que devem cumprir rigorosos períodos para o conhecimento técnico e artístico dessas atividades. E não só isso, uma vez que a reclusão é também o momento de aprender outra forma de arte, ou seja, ao menos entre os Kalapalo, é nesse período que os jovens aprendem as técnicas de manuseio e confecção dos colares e cintos feitos com as cascas de caramujo, objeto cultural Kalapalo por excelência.

Se a música e a dança são aqui formas de arte que devem ser consideradas, o mesmo vale para essas artes marciais praticadas efusivamente na região. Poderíamos

---

<sup>76</sup> Foto Babi Avelino:

[http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com\\_zoom&Itemid=162&catid=28](http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com_zoom&Itemid=162&catid=28)

ainda ampliar o escopo ao dizer sobre a importância da decoração dos corpos lutadores para cada apresentação. Ornamentação diferente para cada posição dos participantes, se lutador, convidador ou dono de cada cerimônia. Por hora, continuamos com Menezes Bastos através da relação entre mito e rito e de como o estudo da arte pode ser profícuo para dar conta da tradução, nos termos do autor, entre um e outro. Não se trata aqui de entender a arte como em Lagrou (2007) ou Overing (1991), posto que acreditamos que tal agenda de pesquisa já se encontra bastante avançada. Todavia, o estudo das artes marciais pode trazer novos rumos, uma vez que ainda é incipiente e, como visto, muitas vezes relegado a um segundo plano.

Se a pintura (Fénelon Costa 1988), a confecção das redes, a construção das casas (Hugh-Jones 1995, embora num outro contexto etnográfico), enfim, se a produção é pensada em termos artísticos e mesmo filosóficos, o entendimento das práticas esportivas, das artes marciais indígenas necessariamente também deve ser considerado a partir dessa conjunção<sup>77</sup>. Uma antropologia das artes marciais no Alto Xingu poderia ajudar a desenvolver não somente o estatuto do corpo na região como também pode trazer questões de outras ordens, filosóficas, cosmológicas, para que a *ikindene* possa circular nas mais altas esferas quando se tratar das relações intra e interétnicas na região:

Em resumo, a perspectiva em estudo supõe a arte como universo central para a compreensão das terras baixas, entendidas estas como um mundo relacional e comunicante por excelência. Aqui, as ideias da intertradutibilidade dos subsistemas artísticos envolvidos no rito e, nessa trama, do papel central da música, são básicas (Menezes Bastos *op. cit.*: 347).

Entretanto, ao invés de nos dedicarmos à importância da música para a região, como Basso já o desenvolveu (1985), atentaremos para outra noção fundamental no continente: a fabricação do corpo e as disputas corporais que compõem esses dois maiores rituais que de maneira espiral correlaciona os níveis locais e interétnicos na região do Alto Xingu.

---

<sup>77</sup> Filosofia e cuidados com o corpo, ensinados através de disputas e preparações específicas, não são estranhos a outras culturas, como o Japão, por exemplo. Não desenvolveremos a comparação, mas artes marciais mundialmente conhecidas atualmente desenvolvem uma simbiose entre corpo e espírito através dos ensinamentos técnicos dessas artes. O judô, o caratê e o sumô, mais do que disputas corporais ensinam a seus praticantes a filosofia em confronto com os desencadeamentos históricos. O caratê, por exemplo, é o método dos pulsos, o judô é considerado o esporte olímpico por excelência, ou seja, para essas práticas não é possível dissociar o entendimento filosófico, estético e técnico-corporal.

## 2.4 Destotalização analítica, totalização etnográfica: artes e esportes

Embora num contexto diferente, Els Lagrou (*op. cit.*) se ocupa em caminhar paralelamente ao ampliar o entendimento teórico sobre a arte indígena. Aliás, um problema semelhante ocorre entre o chamado “esporte indígena” no Alto Xingu e a arte entre os Kaxinawa. A falta no vocabulário nativo de uma palavra para designar “arte” é tratada pela autora como um problema relacionado ao etnocentrismo, ao querer encontrar conceitos ocidentais em todas as culturas. Antes de estagnar as análises buscando termos correlatos que talvez possam não existir, o melhor é pensar na estética, posto que esta se encontra dissolvida em todas as esferas da vida nativa.

Entre os Kalapalo também não consegui encontrar um termo para esporte. Sempre que tentava perguntar se havia alguma palavra que sintetizasse a luta, os dardos, as disputas de arco e flecha, o futebol, enfim, não havia uma maneira de colocar essas atividades dentro de alguma categoria nativa. O máximo era a conjugação do verbo junto com a disputa: *tá agilü, futebol agilü*, sendo que esse verbo pode denotar vários significados, como jogar, arremessar, derrubar, para o caso da luta.

Apoiada no trabalho de Gell, Lagrou destaca o papel não valorativo que esta deve assumir no sentido de não tomar a arte enquanto objeto, mas enquanto conceito para depois reconstruir toda uma agenda de pesquisa, pautada numa outra perspectiva. Entendemos esse procedimento analítico como sendo semelhante ao usado por Lévi-Strauss para confirmar a precedência do totemismo enquanto sistema classificatório e não como instituição (Lévi-Strauss 1961, 1962). Destotalizar determinado objeto para que após sua especificação etnográfica possa ser re-totalizado a partir de novos significados.

Pois, se num caso se destotalizou o totemismo e no outro a arte para inseri-los num conjunto de práticas (classificatórias), por que não fazer o mesmo com os esportes? O que se tem é um conceito multifuncional que serve de abrigo para inúmeras atividades que apesar de designadas por esse termo, são praticadas e disputadas em inúmeros contextos que, por vezes como no caso Kalapalo, nem apresentam uma categoria nativa correspondente.

Nas palavras críticas de Bromberger (2008) o tratamento nem sempre atento aos esportes toma forma na tentativa de exaltar a importância da etnografia. Em seus trabalhos sobre a caça à raposa ficava a discussão com seus colegas sobre no que se focar, se nas características sociais dos praticantes, abordagem defendida pelos sociólogos, ou na parte técnica, sensitiva, aprimorada dos gestos e dos movimentos que acompanham cada etapa da caçada. Em resumo, não bastava no plano dos significados dizer que a caça à raposa é um esporte e mudar a atenção para as coisas ditas mais importantes. Mudança de foco análoga ao que parece ocorrer nos estudos sobre a luta. Afirma-se sua importância em relação a determinados assuntos essenciais para a região, como as relações interétnicas, a chefia ou o ritual, classificando-a como “esporte” ou “desporte” sem se esmiuçar nos significados que a luta em si pode conter. A técnica despreendida e apreendida, a contabilização dos resultados, as projeções nos dias anteriores e os comentários posteriores aos combates são temas que não suscitaram ainda a atenção dos pesquisadores devido à imposição mecânica da luta no interior da categoria genérica esporte, daí a ênfase e insistência numa etnografia das práticas:

Há bastante o que se questionar sobre os discursos generalizantes das funções sociais do esporte. De qual esporte se trata? Onde? Quando? Como? (Bromberger 2008)

Desse modo, o problema parece se repetir com outros termos. O que se chama de esporte, prática gregária e civilizadora, não é apenas esporte. Está inserido em todo um contexto que, por vezes, não é levado em consideração nas pesquisas. A propósito, essa já foi minha proposta ao relativizar as práticas esportivas universitárias e mostrar que elas estão inseridas em um universo restrito e particular (Costa *op. cit.*). Um momento de passagem em que os universitários deixam as casas dos pais para entrar na “vida universitária” e saírem renovados pela experiência aprendida. Todo um ethos festivo e competitivo é vivido de modo bastante semelhante durante esse período e o reflexo pode ser visto nas performances realizadas durante as práticas esportivas. Determinadas partidas e mesmo competições, especialmente as que envolvem o consumo de bebidas e outras substâncias manifestamente proibidas pelo doping que impera no esporte de alto rendimento, vão à contramão de uma definição que dê conta de toda essa diversidade.

Se o primeiro debate era passar a entender o totemismo enquanto sistema classificatório e não como instituição, ou como no caso da arte, o debate é entre contemplação e eficácia dos objetos fabricados, nesse caso que nos interessa, resta saber até que ponto vale essa corrente separação entre jogo e esporte, lúdico e competitivo e se não é produtivo ultrapassar essas dicotomias em nome de um sistema classificatório que, como afirmou Guedes para o futebol: “só não aceita a ausência de significação”.

O quanto pode ser interessante não pensar a diferenciação entre esporte amador e profissional, entre atividade física e esporte de alto rendimento, se é ou não esporte em nome da descrição e análise etnográfica. O que parece acontecer com as práticas esportivas indígenas é ilustrativo, pois são antes tratadas como brincadeiras do que como competição. A luta no Alto Xingu é uma disputa que, na acepção da prática e performances entre os competidores, poderia facilmente ser considerada um esporte de alto rendimento. Preparam-se corpos durante toda uma vida para chegar ao alto nível de competição; até mesmo prêmios são ofertados aos campeões. Já outras atividades são realizadas num clima de maior diversão, especialmente as disputas com o arco e flecha.

Entretanto, será que valeria levar essa distinção entre práticas pela mesma lente da separação entre amador e profissional, entre o lúdico e o competitivo? Talvez fosse importar por demais categorias que não fazem parte do universo indígena, não estão no plano da classificação nativa. Mas ocorrem disputas corporais diferenciadas em que o nível de preparação e competitividade despendido é diferenciado. Somam-se a isso o complicado problema na definição dos grupos indígenas, quais os limites da identidade e alteridade. Destotalizar o esporte significa, tal como o método proposto por Lagrou para pensar a arte, tratar as categorias em conjunto com o contexto das interações sociais e, nesse caso, a materialização das relações através da participação nas diferentes práticas. Uma proposta que não delimita *a priori* o que se almeja encontrar, mas debate de acordo com a relação etnográfica.

Tanto em Menezes Bastos como em Lagrou a proposta é formular teoricamente as manifestações artísticas, num caso a música como mediador entre mito e história, no outro, as artes plásticas/materiais e a importância da noção de agência. A noção do belo é fundamental em ambas, sendo indissociáveis estética e ética. Menezes Bastos parte da arte para a música, enquanto Lagrou pretende através da noção de agência um debate sobre estética. Ao destotalizar analiticamente as artes marciais, nossa proposta é de



atribuir etnograficamente os significados para esses conceitos através das práticas esportivas.

Usando a noção de arquétipo, Viveiros de Castro chega a conclusões semelhantes para falar sobre o ideal alto-xinguano: “O lutador é o tipo ideal de xinguano, em termos físicos; o ‘chefe’ (*amulaw*) [kal. *aneti*] é a personalidade ideal” (1977: 216). Mais à frente fará uma retomada de como lutadores campeões serão futuros chefes, o que deve ser construído com muito trabalho e dedicação não só do lutador, mas também de sua família de chefe durante a reclusão. O ponto a destacar é a simultaneidade entre a beleza estética e a ética moral, o corpo belo e trabalhado do lutador e a generosidade e resignação dos chefes, pessoas extremamente dadas e vergonhosas, que sintetizam o conceito nativo de *ihütsu* (“vergonha”) tema amplamente debatido na literatura Kalapalo:

Ser bom lutador é um critério básico de avaliação da pessoa xinguana. Ser calmo e generoso é também ser bom lutador – os critérios de classificação de alguém como *ipuñiñiri-mina* [kal. *kuge hekugu*], homem bom, implicam necessariamente a habilidade na luta. (*op. cit.*: 217).

As artes marciais são artes no corpo, existiria, então, para o pensamento ameríndio lugar mais apropriado para se fazer o belo? A fabricação do corpo de um lutador é uma fabricação para a luta de onde podemos retomar a importância da agência nos debates sobre a arte. No capítulo seguinte detalharemos essa fabricação, por hora vale ressaltar como as artes marciais alto-xinguanas expandem os debates sobre as artes na América do Sul. A agência, neste caso, está no próprio corpo e as disputas são como relações políticas negociadas através de diferentes graus de intensidade e de qualidade na fabricação desse corpo belo, forte e apto para competir, mas também para pescar, tocar flautas, dançar, construir casas, enfim, ser uma pessoa bonita, *kuge hekugu*, que além das qualidades físicas possui qualidades morais, porém sem estabelecer essa distinção, ou seja, a beleza e a generosidade ou a feiura e a maldade estão no corpo e no espírito de cada um.

Com isso percebe-se a tentativa de ampliar o entendimento dessas práticas esportivas nativas, pois da colocação dos esportes em função de “arrefecimento de

tensões” ou “neutralização dos antagonismos”<sup>78</sup>, chegamos ao debate proposto por Menezes Bastos de uma antropologia das artes para a região. A temática aqui se desenvolve e ilustra como pode ser interessante pensar não em termos reificados, como demonstrado no totemismo e nas artes e como pretendemos ter demonstrado através da destotalização dos esportes. A elaboração de uma teoria etnográfica das práticas esportivas está diretamente relacionada ao contexto em que foi realizada. Portanto, entender a luta enquanto uma prática esportiva e, ao mesmo tempo, como arte marcial demonstra como os sistemas classificatórios se entrecruzam e noções como a de competitividade, beleza e agência podem ser encaradas simultaneamente.

## 2.5 Donos, convidados e convidados: a formação dos times de luta

Por se tratar de nosso principal assunto, será importante que este tópico comece com uma apresentação dos momentos em que a luta é disputada no Alto Xingu. Primeiramente, cabe destacar as lutas que ocorrem quando um visitante chega a uma aldeia estrangeira, sendo costume que este se defronte contra todos os lutadores locais na sequência. Não deve perder para que não fique mal visto perante os anfitriões devido sua falta de resistência<sup>79</sup>.

Além dessas lutas de recepção, o que atesta a luta como forma de relação interétnica e uma linguagem corporal em comum, as disputas rituais ocorrem durante o Egitsü, após a festa de furação de orelhas (Tiponhü) e na festa das “super-mulheres” (Yamurikumü) onde ocorrem as lutas femininas. O Egitsü é feito para homenagear os mortos que pertencem a famílias *anetiü* (chefe); é o mais expressivo (usual) e elaborado em seus aspectos organizacionais e manifestação da luta, aquela de maiores proporções e participação (no que tange aos participantes e aspectos organizacionais), além de ser nossa principal fonte de dados etnográficos.

<sup>78</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=EmBG4KOIg8M&feature=youtu.be> Esse vídeo demonstra a força dos combates, o que sugere ultrapassar a ideia de arrefecimento de tensões.

<sup>79</sup> O sobrinho Nahukua de um morador de Tanguro foi passar uma temporada nessa aldeia; quando chegou se posicionou no centro em frente à casa das flautas no horário dos treinamentos e pouco a pouco os lutadores de Tanguro começaram a chegar. O rapaz deveria lutar contra todos eles para demonstrar sua força e conhecimento técnico e, para ser bem visto, não deveria perder. Não foi o que aconteceu e o rapaz em seu terceiro combate começou a vomitar e passar mal, o que fez com que ele não ficasse bem visto entre os lutadores locais: “*talokito*”, diziam, para se referir ao lutador fraco e com pouca resistência, termo que em outras etnografias karib aparece como “paraguaio”, para se referir a qualquer coisa ou pessoa de baixa qualidade, sendo que o termo tem equivalentes em outras línguas.

A festa de furação de orelhas é uma demarcação temporal para atestar a transformação dos corpos dos meninos. É também uma festa organizada para homenagear potenciais chefes, ou seja, o dono é de família *anetii*, o que quer dizer que toda a organização é feita pela família de chefes. Os meninos entram numa etapa da vida marcada pela reclusão, assunto que nos interessa diretamente devido à estreita relação entre a formação dos lutadores campeões (*kindoto*) e as famílias de chefes. Voltarei ao tema, mas após as celebrações e a luta no domingo os meninos têm as orelhas furadas na segunda-feira, apenas entre os aliados. Depois entram na reclusão e durante aproximadamente três meses não podem comer peixe, apenas macaco, alguns pássaros e tracajá, marca do início da reclusão.

O Yamurikumü é a festa das mulheres em que elas cantam pilhérias direcionadas aos homens. Essa festa consta da bibliografia, por exemplo, Mello (2005); presenciei apenas uma vez em Tanguro realizada em 2007 com os Kalapalo de Aiha e alguns Kuikuro, inclusive com uma mulher que sabe todos os cantos e é muito valorizada por esse conhecimento<sup>80</sup>.



Figura 14: Yamurikumü. Canto e dança feminino. Ao final ocorrem as lutas femininas.

---

<sup>80</sup> Também é a mais recente produção dos Kuikuro. O filme “Yamurikumü: As hiper-mulheres” foi lançado nos festivais em 2011 e recebeu prêmios nos festivais de Gramado e Brasília.

Essas três festas são realizadas na época da baixa dos rios (*isoã*: “seca”), quando a formação das praias facilita a alimentação com a desova dos tracajás e a navegação é facilitada devido à menor quantidade de água nas calhas dos rios. Segundo Agostinho (1974a) e pelos mesmos motivos, nesta época organizavam-se as expedições guerreiras nas longas viagens de canoas<sup>81</sup>.

Esse cenário interétnico na época da seca no Alto Xingu apenas amplia o interesse numa etnografia que parta da luta. Ao invés de se restringir aos rituais funerários a luta é uma disputa que atravessa todo esse momento da baixa dos rios, ou seja, a luta é uma das formas de se relacionar com o outro que é “gente” (*kuge*). A luta enquanto forma e seus resultados como conteúdos desta relação. A formação dos lutadores não é somente posta à prova nas homenagens aos mortos de famílias de chefes, mas é moeda corrente em cada uma destas festas que visam à troca econômica, matrimonial, simbólica e corporal entre essas nove etnias.

Para falar sobre o sistema de convites interétnicos na organização do Egitsü, Guerreiro Junior (2012) elabora um debate sobre a chefia, uma vez que os homenageados são chefes falecidos. Quem realiza as homenagens são seus familiares mais próximos, que passam a ocupar a posição de “dono do morto” e, por conseguinte, donos do Egitsü. O chefe que assume a responsabilidade de organizar o Egitsü ocupa uma posição ambígua em relação ao que vem sendo definido em torno das relações intra e interétnicas. Enquanto o chefe é encarado como “super pai” para seu povo, exaltando a importância da consanguinidade na formação desse grupo mais restrito que se reúne em torno do morto, a partir principalmente do ideal cognático, ele exerce uma “função Onça” perante os inimigos, isto é, os convidados. Para este autor o resultado disso no plano sincrônico é a separação entre aldeias e conglomerados regionais ao passo que na diacronia resulta na separação dos povos (*op. cit.*: 171). Desse modo, os “donos do morto” assumem mais uma posição ambígua perante os seus e os outros. De um lado eles são intermediários entre os mortos e os vivos quando cumprem essa mediação no plano interno à aldeia e aos aliados. Perante os convidados eles seriam os “donos da morte”, de onde Guerreiro Junior retoma Lévi-Strauss para falar sobre o jogo da vida e da morte e como disputas esportivas cumprem a função de estabelecer essa

---

<sup>81</sup> O *jawari* também é disputado nessa época da seca, porém, as disputas são nos dardos e não nas lutas.

diferenciação, novamente estabelecendo a relação de transformação entre guerra e ritual (*op. cit.*: 471).

Isso nos conecta a um assunto abordado por diversos autores que se debruçaram sobre “a especificidade alto-xinguana” e os limites no entendimento do modelo “paz interna x guerra externa”. Viveiros de Castro (2002), Fausto (2007), Franchetto (1992, 2000), Coelho de Souza (2001), Menezes Bastos (1989, 1993, 2004), Sztutman (2002), dentre outros, mostraram que, melhor do que aceitar mecanicamente essas separações, vale elucidar cada temática via etnografia, donde nossa proposta é começar a apresentar esta especificidade através da luta. Em Menget (*op. cit.*), por exemplo, são 19 etnias citadas sendo que de cinco famílias linguísticas diferentes. Nos últimos Egitsü desde 2008 não houve nenhum com mais de oito etnias, o que coloca uma dupla pergunta: por que a restrição ao convite para quem participará da festa funerária? E ainda, será que os conhecimentos técnicos, rituais e mitológicos sobre a luta têm algo a ver com essas restrições?

Por hora cabe retomar brevemente os convites para as festas da época da seca. O sistema de convites é uma característica semelhante a essas três festas. Os Egitsü são as festas em que mais convites são feitos, quer dizer, as nove etnias enviam e recebem os convidados. A festa de furação de orelha e a das super-mulheres são mais restritas no número de etnias participantes. Vale ressaltar que este não é um sistema fechado, antes é assim que se apresenta etnograficamente. Monod-Becquelin (1993), por exemplo, analisa as pinturas corporais dos Trumai que também participavam dos rituais na estação seca, como furar orelha ou Egitsü. Todavia, e embora as pinturas corporais Trumai se pareçam bastante com as pinturas alto-xinguana numa primeira observação, agora os Trumai não são mais convidados. Em outro texto a autora relata que os Trumai se vêem “vivendo na periferia do sistema alto-xinguano” (2001: 401).

São os donos de cada festa os responsáveis por enviar os convidados. A ideia de *tetsualü* (“misturado”) é aqui muito importante; se um morto é filho de pai Kalapalo e mãe Matipu, por exemplo, ambas as etnias serão donas, ou melhor, as famílias dessas duas etnias serão donas do evento. É muita mistura e cabe pensar no conteúdo destas misturas. Quais etnias usualmente se aliam? Kalapalo, Nahukua e Matipu parecem estar sempre juntas e as lutas demonstram que tal aliança, para além das regras matrimônias, residenciais e de filiação (cognatismo), são pensadas em termos práticos para os

combates, como no Egitsü Matipu 2011 em que apenas um lutador da etnia anfitriã participou das primeiras lutas, sendo o time principal basicamente composto de lutadores Kalapalo e Yawalapiti.

É novamente o interesse nos convites. Quanto antes for o convidador para determinada aldeia, antes irão seus moradores para ajudarem na organização da festa, nas pescarias e nos treinamentos, nas flautas e nas danças, além de seus lutadores comporem com o time de luta anfitrião. Os outros convidados, que serão adversários nas lutas, vão mais próximos dos dias finais da festa, chegando geralmente sábado ao entardecer. Os convidadores dos adversários partem na quinta ou na sexta-feira que antecede o evento, dependendo da distância do lugar para onde vão. Já os convidadores dos aliados partem uma ou duas semanas antes dos eventos principais.

São os donos da festa que escolhem os convidadores (kal. *etinhü*). A escolha é um momento delicado e realizado de maneira estritamente formal. Os escolhidos para ir para as aldeias convidadas se responsabilizarão pelo convite e por receber os convidados em sua chegada. Correm o risco de enfrentar toda uma aldeia que não falam o mesmo idioma e devem se posicionar sentados em frente à casa das flautas num silêncio absoluto até que sejam recebidos. Depois de aceito o convite eles devem retornar para sua aldeia e transmitir a notícia. Já na chegada dos convidados para o ritual cada convidador deve pescar para eles, cortar lenha, arrumar acampamento e fazer beiju para entregar para seus convidados. Serão seus anfitriões e isto significa muito trabalho para aqueles escolhidos e que aceitaram a tarefa.

Ocorre toda uma negociação, onde muitos dizem não para a responsabilidade. Somente o primeiro de um trio é chamado à frente dos demais. Os outros dois são escolhidos após esse primeiro. A cada trio formado um grito de urra comemora o feito. Não é simples escolher e, embora haja uma troca material entre convidadores e convidados, o que faz com que alguns convidadores desejem ir a tal ou qual lugar e não irem a outro, os lugares mais longes, é claro, são os mais difíceis de conseguir candidatos<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Assim como em Tanguro 2010 rapidamente se montou o trio para convidar os wauja, com quem trocariam panelas e cerâmicas e tentaram me dissuadir a ser convidador de matipu, “a terra dos bichos de pé”, para onde poucos gostariam de ir.



Figura 15: Os três convidados esperam ser recebidos

Toda essa mistura possibilita e dinamiza a troca. Menget (*op. cit.*) propôs algo que pretendia fugir aos localismos monográficos, ao mesmo tempo em que não ficasse refém da ideia de sistema cultural. Uma síntese entre essas duas propostas pode estar exatamente no intenso intercâmbio entre essas etnias, seja ele matrimonial, ritual, econômico ou corporal. Novamente algumas perguntas sobre as relações interétnicas merecem ser colocadas: então, por que Aweti aprendeu a lutar e os Trumai não? Ou ainda, por que Kamayurá aprendeu a lutar e os Txicáo não? Após a epidemia de sarampo na década de 50 Kalapalo mudou para terra Kamayurá e, posteriormente, recebeu esposas dos Yawalapíti.

Quando me contava sobre a mudança dos Kalapalo para a terra Kamayurá, nos limites do PIX, e a troca de mulheres com os Yawalapiti, o cacique Kalapalo da aldeia Lagoa Azul Kaugumü disse: “Yawalapiti é igual Lula, sem-terra que virou chefe”, isto é, quando os Yawalapiti foram trazidos para os limites do PIX e foi feita a recomposição da sua aldeia (Viveiros de Castro, 1977: 63...) eles passaram a dominar os contatos com os caraíbas que administravam o posto de vigilância. Some-se a isso o casamento de mulheres Yawalapiti com Kuikuro, Kamayurá e Kalapalo sendo que, devido à residência uxorilocal, os homens foram para a aldeia yawalapiti trabalharem para seus sogros. A troca de mulheres pela chefia deve ser melhor investigada, mas mesmo em Tanguro parece ser o que ocorre. Meu anfitrião além de ser considerado chefe era também o “dono da aldeia”, ou seja, foi quem iniciou os trabalhos de abertura da aldeia. Todavia, ele sempre me dizia que chefe era seu cunhado, o irmão de suas

duas esposas, a quem deveria ofertar as coisas, desde os presentes que levava a cada viagem, ou mesmo os peixes quando passava em frente sua casa ao voltar das pescarias.

Tanto os Yawalapiti como os Kamayurá aprenderam a lutar – e muito bem, como demonstram os placares recolhidos durante as lutas. Com isso o panorama é de que são nove as etnias que sabem lutar, todavia três delas aprenderam num tempo histórico, ao que se pode supor. Trumai, Txicáo e Bakairi são exemplos de etnias que fazem fronteiras com os grupos alto-xinguanos e não aprenderam a lutar – a despeito de ocorrerem outros rituais de troca e disputas corporais entre eles, como os Kalapalo de Tanguro e suas viagens para a disputa do Jawari contra os Suyá. Os Suyá lutam apenas no âmbito interno, não participando dos Egitsü. Kamayurá, Yawalapíti e Aweti aprenderam, mas segundo os Kalapalo somente começaram a lutar recentemente e, embora Kamayurá e Yawalapíti tenham bons lutadores, os Aweti nem aceitaram os convites para os Egitsü do ano de 2011 por não terem “campeões”. Eles foram convidados e não foram. Qual será a justificativa usada por eles? Sim, pois fica difícil imaginar um grupo alto-xinguano que tenha essa ideia sobre seus próprios conhecimentos na luta.

O tema das relações interétnicas observadas através da luta ritual que ocorre no período de seca será debatido tanto na etnografia, ao analisar os combates e a força dos combatentes, e também na mitologia, ao contrastar as versões karib e as versões tupi sobre sua origem. Embora os grupos tupi tenham aprendido a lutar num segundo momento eles a narram mitologicamente. Então, quais seriam as relações entre os grupos karib e arawak originais com os grupos tupi que foram incorporados? Como o sistema de convites para os rituais atualiza essas relações interétnicas? Uma visada etnográfica sobre as alianças recentes para a composição dos times e as tensões daí decorrentes, assim como a atuação dos chefes em momentos de crise será um ponto de partida.

## **2.6 A especificidade alto-xinguana através da luta: formalismos e tensões**

Este tópico fará uma retomada sobre os dados etnográficos colhidos nas cinco viagens a campo, ou melhor, recuperando o sistema de alianças na realização dos sete



Egitsü que acompanhamos nesse período. A primeira viagem em 2007 ocorreu imediatamente após o término das festas, por isso não fui a outras aldeias naquele ano. Em 2008 participei dos Egitsü de Yawalapiti, Kuikuro (Ipatse) e Aiha, nesta ordem. Dada a localização geográfica das aldeias cheguei a Tanguro em final de julho e logo no começo de agosto fomos para Aiha e de lá para as festas. Em 2010 participei de mais dois Egitsü, o primeiro em Aiha e o segundo em Tanguro. Em 2011 novamente mais dois Egitsü, em Aiha e Matipu, mas desta vez arrumamos transporte para ir à Aiha participar e ajudar na preparação da festa. Depois retornamos a Tanguro e dali uns dias viajamos para Matipu.

Em cada uma dessas festas uma variedade na composição de quem eram os donos, aliados e convidados faz pensar sobre as relações entre essas etnias, especialmente através da atuação dos chefes em momentos de crises.

Em 2008 no segundo Egitsü do ano realizado na aldeia Ipatse dos Kuikuro foram os chefes quem tomaram partidos quando os confrontos nas lutas coletivas desandaram para a pancadaria. Começou com uma luta mais ríspida depois da outra, ainda nos confrontos individuais. Assim que começaram as lutas coletivas a tensão só aumentou e logo as lutas passaram às agressões. Esse fato demonstra, como já vínhamos afirmando, que a luta não arrefece tensões ou neutraliza antagonismos, ao contrário, ela ajuda a acirrar disputas que antes eram colocadas em outros termos – como nos impulsos guerreiros, por exemplo, mas que agora estão ritualizadas.

Muitos socos e pontapés entre certamente mais de 50 lutadores para cada lado. E foram os chefes que conseguiram conter os ânimos. Não rapidamente, haja vista que a confusão se prolongou por quase uma hora. Então, os chefes convidados retiraram seus lutadores do local em que se realizam os combates e partiram na direção da estrada de saída da aldeia. Os lutadores anfitriões se concentraram em frente à casa das flautas e os chefes e donos do Egitsü foram tentar apaziguar a situação. Novo embate, agora entre os chefes; não dá para afirmar o que falavam no momento, mas os chefes convidados estavam exaltados, comportamento antitético para um chefe alto-xinguano, a não ser quando assume sua “função-Onça” perante os convidados.

Podiam estar exaltados, porém demonstraram habilidade para contornar a briga e a negociação terminou com a volta dos lutadores convidados para os combates restantes. Fato curioso ocorreu quando na volta dos lutadores a arena das lutas havia

sido tomada por todos os lutadores das outras etnias. Não houve mais a apresentação dos primeiros (kal. *hotuko*), quando os adversários esperam próximos às casas, no entorno do pátio central. A aglomeração foi em volta dos lutadores anfitriões que permaneciam sob a tenda e nos arredores da casa das flautas. Não havia mais divisão entre os times de luta; todos estavam colados uns aos outros e as lutas acontecendo no interior deste grande círculo formado pelos participantes divididos entre o time anfitrião e demais convidados.



Figura 16: Confusão durante as lutas no Egitsü Kuikuro em 2008

Felizmente, e a despeito da aglomeração que colocava lado a lado quem tinha acabado de trocar agressões, as lutas terminaram sem mais desentendimentos. Como manda a etiqueta os chefes convidados receberam as castanhas dos anfitriões acompanhados por suas reclusas. Ganharam o peixe e as esteiras com o beiju e fizeram a redistribuição para as mulheres e seus lutadores. Um acontecimento nada rotineiro foi a reunião convocada por Aritana, chefe Yawalapíti, após o encerramento formal das atividades. A reunião, à qual não tive acesso, parece que foi mais calma, mas terminou com o chefe Yawalapiti afirmando que não participaria do próximo evento em Aiha, uma vez que os Kalapalo estavam aliados aos Kuikuro. Afirmação que não se confirmou e os Yawalapiti participaram do Egitsü em Aiha 2008 sem maiores desentendimentos. Mas ficou a ameaça, marca da instabilidade regional<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Segundo Guerreiro Junior, informação pessoal, houve desentendimentos mesmo antes dos convites. Os Kalapalo disseram que não convidariam os Yawalapiti e só o fizeram depois de muita pressão do velho Itu, antes de morrer, que se ofereceu pra ser convidador ele mesmo. Muita gente comentou que não sabia o que poderia acontecer se não fizessem o convite, pois isso certamente atrairia a ação de feiticeiros, o que poderia gerar hostilidades, etc. Ou seja, o não convite ritual descambaria para um tipo de guerra.

Não houve brigas, contudo, outro ocorrido merece destaque dado à atuação dos chefes no último Egitsü de 2008 realizado em Aiha. Uma equipe do SESC São Carlos chegou terça-feira para acompanhar a preparação do ritual<sup>84</sup>. O SESC tinha um acordo diretamente com a liderança Kalapalo na figura de seu chefe Waja. O projeto era fazer um documentário sobre as atividades que fazem parte da organização ritual. As etapas foram todas filmadas, desde as pescarias (*kaki*), as pinturas e os adornos corporais, inclusive a escarificação e o uso de eméticos, a seleção e o envio dos convidados, as várias apresentações das duplas de flautistas (*atanga*) e até mesmo a parte noturna do roubo do fogo e dos cantores *auguhi* que acontecem na madrugada que antecede as lutas.

No domingo, porém, os cinegrafistas não tiveram autorização para filmarem as lutas. Isso porque as demais etnias convidadas não aceitaram os termos Kalapalo, na verdade os termos do SESC, de que os adversários não iriam ganhar nada em troca da filmagem. O SESC somente aceitou fazer o pagamento aos Kalapalo, por estarem hospedados em sua aldeia e filmarem a partir dali. Mas os chefes convidados não aceitaram essa diferenciação quando o assunto se tornou a luta. A maior parte do material produzido efetivamente era composta de cenas de pessoas Kalapalo na aldeia Aiha. Todavia, a entrada dos convidados para o roubo do fogo, assim como as duplas de cantores *auguhi*, atividades que as outras etnias participaram não tiveram motivos para serem vetadas. Somente a luta é que não foi liberada e os chefes convidados deixaram claro que não permitiriam as filmagens caso não recebessem algo em troca. Devido à recusa do SESC em aumentar o financiamento e ceder às outras etnias as lutas não foram filmadas, apenas fotografadas.

A atuação dos chefes para apaziguar situações que desencadearam em brigas ou na defesa de seus conhecimentos tradicionais é característica marcante da chefia alto-xinguana, evidenciada ainda mais quando o que está em jogo são as disputas através das lutas. A luta como modalidade de disputa corporal é uma das práticas que consolidam a especificidade alto-xinguana. Não se ensina os *ngikogo* (“outros diferentes”) a lutar; as relações que se mantêm com eles passam por outras atividades. Talvez a especificidade seja objeto de reflexão e desejo dessas nove etnias ao que o idioma da violência

---

<sup>84</sup> O SESC São Carlos há algum tempo tem relações com os Kalapalo de Aiha. Já foram lançados livros e documentários gravados nessa aldeia, além dos Kalapalo irem frequentemente para São Carlos participar de alguma atividade de divulgação. Numa delas um ônibus com 40 Kalapalo saiu de Canarana para fazer três dias de apresentações na sede do SESC.

contornada (guerra ritualizada) e a defesa dos conhecimentos tradicionais sejam exemplos.

Em 2009 não realizei pesquisa de campo devido recomendação por conta da epidemia de gripe suína. Em 2010 o mais próximo que tivemos de um desentendimento, que ocorreu, mas não chegou a gerar uma briga foi entre os Kalapalo e os Kuikuro. Em Aiha os aliados eram Matipu, Nahukua e Mehinaku aliança que fez com que o time liderado por Kalapalo ganhasse a maioria das lutas. Terminou, porém, com Urissé, o dono daquele Egitsü em homenagem à sua mãe, dizendo que estava triste com a briga contra Kuikuro, muito embora o Egitsü tenha sido bem realizado.

Em Matipu 2011 desentendimentos novamente não ocorreram, mas a organização estava a cabo dos Matipu, Kalapalo e Nahukua, aliados em praticamente todos os eventos, e mais os Yawalapiti. A mulher homenageada era Matipu misturada com Kalapalo e tinha duas filhas casadas com Aritana, o chefe Yawalapiti que mora em sua própria aldeia, enfraquecimento da uxorilocalidade que ocorre com o tempo, principalmente para os chefes e filhos de chefes. Todavia, no momento ritual a solidariedade deve ser marcada com trabalho e Aritana participou de quase todas as atividades como pescarias nos acampamentos e as danças. E os lutadores Yawalapiti lutaram aliados aos Matipu e Kalapalo, o que coincidiu com o aumento no número de vitórias do time Kalapalo que acompanho mais de perto.

Repare que em quatro anos e sete edições foram várias composições distintas dos times para a luta sendo que em anos recentes desentendimentos mais sérios terminaram em brigas. Kalapalo estava aliado com Kuikuro no mais grave incidente contra os Mehinaku e Yawalapiti em 2008, na aldeia Ipatse. 15 dias depois houve uma briga entre Kalapalo e Kuikuro que já não mais estavam aliados no Egitsü de Aiha deste mesmo ano. Em 2010 os Kalapalo voltam a se aliar aos Mehinaku e montam um time imbatível; 15 dias depois novos desentendimentos entre Kalapalo e Kuikuro; em 2011 os Yawalapiti se aliam aos Kalapalo, embora tenham feito ameaças de que não participariam dos Egitsü por eles organizados.

Essas associações são dados etnográficos a partir dos quais pretendo apresentar algumas alianças frequentes e outras improváveis, mas sem afirmar que não podem ocorrer. Os grupos karib parecem se distinguir entre Kalapalo e Kuikuro, as duas etnias com maior número de aldeias. Matipu e Nahukua sempre estão ao lado dos Kalapalo, ao

menos seus lutadores, como os sete Egitsü durante esta pesquisa demonstram. Os lutadores Matipu e Nahukua, na verdade só aparece um lutador desta etnia entre os *hotuko*, mas os lutadores de segundo escalão lutam juntos com o time Kalapalo. Tanto nos Egitsü em que os Kalapalo são donos como em Egitsü que eles são convidados. Ocorre por vezes a aliança entre Kalapalo e Kuikuro, também demonstrada etnograficamente, todavia, a oposição entre eles merece ser destacada. Quando há associações lutam no mesmo time, quando são adversários são freqüentes os desentendimentos<sup>85</sup>.

Vale retomar brevemente quais são os critérios para os aliados que basicamente é o parentesco, mas o parentesco cognático, como é o caso do genro Aritana que foi ajudar na preparação da festa de sua sogra Matipu e seus lutadores compuseram o time anfitrião numa associação que também é provável, haja vista a quantidade de casamentos envolvendo Kalapalo e Yawalapiti. E sempre em famílias de chefes como Aritana, Faremá e Urissé. Além dos Yawalapiti falarem karib e ou arawak e terem um forte intercâmbio tanto com os karib, especialmente via Kuikuro e os casamentos de chefes com os Kalapalo, e também com os Kamayurá.

Kalapalo aliado aos Mehinaku também é um dado etnográfico, ao que reduz para três as etnias que ainda não presenciei aliança com os Kalapalo: Wauja, Aweti e Kamayurá. A língua não é uma barreira, o que demonstra a associação entre Mehinaku e Kalapalo em 2010, mesmo tendo uma briga feia entre eles em 2008. E as demais 10 etnias descritas por Menget (*op. cit.*) que, aliás, apostava num desenvolvimento das relações entre os Txicáo e os alto-xinguanos que não ocorreu? Tão só eles se rearticularam e diminuíram os contatos com esses grupos.

Vale retomar Agostinho (1974a: 20) para dizer sobre o esquema de classificação das etnias no mito de origem Kamayurá. As diferenças entre gente e não-gente se superpõem às diferenças entre índios e não índios e ainda à diferença entre mansos e bravos. Kamayurá, Kuikuro, Wauja, Txukahamãe e branco. Se os Kamayurá não aparecem na composição “original” dos Kalapalo, estes também não aparecem na classificação Kamayurá sobre os Outros anteriores à chegada dos brancos. E o esquema

---

<sup>85</sup> Embora uma facção numerosa dos Kalapalo estivesse aliada aos Kuikuro em 2008 devo lembrar que os 7 dias que permanecemos lá certamente foram os mais difíceis durante os quase 12 meses de campo. Falta de comida, de água e uma xenofobia exagerada destinada ao caraíba que estava com os kalapalo. Lembro que a pouca comida que nos deram estava insuportavelmente apimentada e quase ninguém comeu, mesmo estando com fome. A instabilidade dessas alianças é tema recorrente.

de Agostinho também se baseia na especialização econômica por detrás da troca intertribal. Kamayurá arco preto, Kuikuro arco branco, Wauja panela e Txukahamãe borduna, o que já não são mais considerados xinguanos a partir da designação entre “mansos” e “bravos”. Repare que os Kalapalo não aparecem tampouco seus colares e cinturões de caramujo, um dos itens mais valiosos na economia ritual alto-xinguana. Embora os Kuikuro também façam colares hoje, numa escala reduzida, essa é a especialidade Kalapalo. Tanto do ponto de vista Kalapalo como Kamayurá essas etnias se distanciam quando tomadas suas “narrativas originais”. Quero resumir por tais narrativas os esquemas montados por Agostinho (*op. cit.*: 20) como a fala dos caciques Kalapalo reproduzida adiante.

O que esses dados etnográficos e os mitos sobre a origem da luta podem nos dizer sobre as relações entre Kalapalo e Kamayurá? Embora participem dos mesmos rituais não presenciei nenhuma aliança relacionada à organização de um ritual funerário, o que coloca a pergunta: existe troca matrimonial entre essas etnias? A terra Kalapalo pertence aos Kamayurá e os Kalapalo estão num movimento de expansão no sentido sul do parque. Desde a abertura de Tanguro as aldeias novas vão todas na direção das aldeias antigas e do Sagihengu, como dito, local sagrado em que ocorreu o primeiro Egitsü e mais distante das terras Kamayurá.

Esse leque de temas certamente extrapola as possibilidades de uma pesquisa voltada para a luta. Entretanto, partiremos da luta tanto na etnografia como na mitologia na tentativa de que essas e outras questões possam ser olhadas por novos ângulos, ou melhor, a partir de uma atividade que sobremaneira é usada para descrever a especificidade alto-xinguana. A luta e os lutadores são símbolos desta dinâmica identitária, por isso mesmo o próximo capítulo destaca a formação característica desses personagens fundamentais na economia simbólica da região. Antes, porém, um último tópico que pretende demonstrar a assimilação das práticas esportivas por outro caminho nesse intrincado sistema regional: a feitiçaria.

## 2.7 Disputas esportivas, festas e perigo: a iminência da feitiçaria

Existem coisas a serem compartilhadas e outras não. A dança Wauja do cachorro, que me foi mostrada num DVD, não é conhecida pelos Kalapalo. Assim como o fabrico de determinadas especialidades materiais. O ritual é o momento de reunir especificidades diferenciais para serem trocadas, inclusive corpos fabricados para lutar. Mas não apenas mulheres, bens e técnicas corporais são trocadas; também se trocam hostilidades. É dito que a feitiçaria ocorre principalmente durante esses eventos que contam com a participação de muita gente diferente num mesmo lugar.

O diálogo com um menino<sup>86</sup> é interessante para pensar, inclusive, nas relações interétnicas e a iminência da feitiçaria. Seu pai é Nahukua e sua mãe Kalapalo. Eles moram em Tanguro e fazem parte da parentela da casa em que me hospedo. Perguntei se ele iria ao Egitsü de Aiha 2011, ao que ele respondeu não. Quando questionado sobre o porquê, disse que seu pai falou que eles eram feiticeiros:

\_\_\_ *Dudu, angi eteleingo ko kalapalo na?* (Dudu, vocês irão para kalapalo?)

\_\_\_ *Nhalü apa eteleingo.* (Meu pai não vai)

\_\_\_ *Tütomi?* (por quê?)

\_\_\_ *Kugihe óto akagoi.* (Eles são feiticeiros)

O sistema de alianças levou Kalapalo de todas as aldeias para Aiha para a realização do Egitsü, e embora as aldeias menores fiquem praticamente vazias nesta época, nem todo mundo se sente confiante em participar. Esse mesmo pai, contudo, foi um dos mais empolgados na viagem para Matipu para participar do Egitsü de lá 15 dias depois.

Exemplos como esse demonstram à importância de se pensar a feitiçaria na região; o trabalho de Figueiredo (2010) mostra o quão próximos estão os feiticeiros. A autora descreve o caso de uma menina de cinco anos que foi morta depois de uma semana com dores de barriga tratada na aldeia e mais duas semanas em Cuiabá. Relata a tristeza que tomou conta da aldeia e os cantos do avô chamando sua neta pelo pronome de tratamento; o avô carregava uma espingarda e acusava a mãe de um rapaz que

---

<sup>86</sup> Um dos meus mais fiéis parceiros de pesca. Que também tem apelido de jogador de futebol.

organizara as olimpíadas indígenas no Posto Leonardo, momento em que a menina ficou doente.

Este relato etnográfico não é o único a atribuir aos momentos de disputas esportivas as causas da feitiçaria. Uma seção xamânica liderada por um poderoso pajé<sup>87</sup> para curar meu anfitrião que se encontrava muito doente à época foi feita às vésperas do Egitsü de Tanguro em 2010. Após várias vezes repetir seu transe, que consistia em fumar muito e "morrer" um pouco, ele saía em busca desenfreada pelo feitiço colocado num dos caminhos entre a casa e a roça. A atenção especial era dada aos cupinzeiros, os quais as pessoas que sempre acompanham as seções também ajudavam a procurar. Ele repetiu algumas vezes a operação até que levaram muitos colares e cinturões de todos os tipos, miçangas, caramujo e algodão como pagamento aos espíritos e encontraram o feitiço ao pé de um cupinzeiro. O líder da seção leu a lasca de madeira e confirmou que ela havia sido "trabalhada", demonstrando ser uma lasca que havia sido agenciada por alguém, não era uma lasca de madeira simplesmente. Após essa leitura, Valdecir, morador de Aiha, fez a releitura e confirmou com detalhes apontando para ela sua lanterna e demonstrando aos demais. Ele passou o pedaço para alguém e todos retornaram exaustos para a casa de Vadiuví. Lá os outros pajés haviam ficado cuidando do paciente, sendo auxiliado por mais alguns homens.

Após a volta com a confirmação da descoberta do feitiço as pessoas imediatamente retornaram aos seus afazeres "normais" como se nada tivesse acontecido, especialmente as crianças, o que sempre impressiona. Para resumir, eles novamente auxiliaram o xamã numa última seção de tabaco que, em transe, confirmou que havia sido causado o feitiço. Ao final do ano ocorre o torneio de futebol disputado no posto Leonardo, quando ele disse que descobriu que o feitiço foi colocado exatamente naquele torneio em 2008, ano anterior aos primeiros sintomas sentidos pelo paciente, a saber, a perda do apetite e emagrecimento.

Esse é o outro lado da transformação da guerra em ritual, pois a feitiçaria ocupa papel central nessa relação dupla que ela mantém com a chefia. As relações entre as etnias alto-xinguanas são recheadas de perigos e contradições, mas também de disputas e comunhões, o que demonstra que as práticas esportivas podem ser lidas como modelos diferenciados de relações interétnicas.

---

<sup>87</sup> Poderoso xamã já comentado em outros autores como Marina Cardoso *et. ali* (2008).



### Capítulo 3. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos para lutar

Diversos autores trabalharam os períodos de reclusão pelos quais os alto-xinguanos passam em diferentes momentos de suas vidas. Homens e mulheres enfrentam o isolamento social na *couvade*, no luto, na chamada reclusão pubertária ou quando de algum processo patogênico que tem relação com o sobrenatural (Basso 1973; Viveiros de Castro 1977, 1979; Gregor 1982; Verani 1990, 1991; Barcelos Neto 2005, 2006a, 2006b; Avelar 2010). Alguns homens ainda podem passar pela reclusão para se transformarem em pajés, talvez a mais demorada e que ocorre quando já estão mais velhos e estabilizados, ou seja, geralmente já tiveram e criaram seus filhos. Isso devido principalmente à estrita proibição da atividade sexual, sob o risco de perder os ensinamentos trazidos pelos espíritos protetores que não suportam o cheiro do sexo<sup>88</sup>.

Esses mesmos autores, contudo, quase sempre tomam essas reclusões mais pelo que elas têm em comum do que por suas manifestas diferenças. A proibição sexual, alguma dieta alimentar, o isolamento nos gabinetes internos às casas e a transformação ou metamorfose dos corpos são temas recorrentes que atestam similitudes entre esses processos realizados em diferentes etapas da vida. Todavia, o interesse etnográfico desta pesquisa é esmiuçar a reclusão dos adolescentes masculinos na tentativa de deslocá-la das demais. Tal separação, é claro, só pode ser analítica, mas é importante que seja feita visando à demonstração do caráter totalizador da reclusão.

Em kalapalo se diz *üngaliü* que foi traduzido por “preso”, mas a palavra parece sugerir algo como “dentro de casa”, para se referir ao gabinete que separa os reclusos do restante da casa. Isso em oposição à *unha*, que é o espaço imediatamente para fora, em frente das casas, onde conversam nos finais de tarde mulheres, crianças e poucos homens, ao passo que o lugar de conversa masculino é no centro em frente à casa das flautas, para fumar. O entardecer é o momento de aparecer, de ficar fora de casa e as mulheres ocupam esse espaço: *unha*. Em casa, o gabinete é o mais dentro de casa possível, o momento de esconder o recluso: *üngaliü*.

---

<sup>88</sup> Essa reclusão ainda foi pouco especificada, com destaque para o trabalho de Franco Neto 2010. Um dos mais influentes pajés Kalapalo contou que quando começou a ser pajé era muito forte, “tinha espírito”, mas que depois se casou novamente e seu espírito havia ido embora. Com certo pesar disse que atualmente quase não existem mais pajés com “espíritos verdadeiros”, só “*talokito*”, termo para se referir a coisas de pouca qualidade.

Esse espaço interno de isolamento é usado principalmente pelos reclusos adolescentes, meninos e meninas. As separações são feitas com sapé, lonas e cobertores geralmente formando um triângulo entre uma das vigas e o fundo das casas. Nas paredes de sapé uma única fresta é aberta para que o recluso possa assistir ao que se passa no centro da aldeia e também conseguir um pouco de luz para a realização de trabalhos manuais, especialmente os colares de cascas de caramujo *inhu aketühügü*, no caso dos Kalapalo. Os banhos frios pela manhã, o uso dos eméticos e da escarificação são feitos próximos desses locais, sempre almejando esconder o máximo possível o neófito do convívio social.

As particularidades dessa reclusão que visa à luta serão de grande valia para nossos propósitos de tomar comparativamente as práticas esportivas. Apesar da bibliografia sobre o período ser repleta de considerações a partir de noções patogênicas, estenderemos essa visão para questões definidoras da reclusão, como suas especificidades técnicas, a importância da chefia na produção dos lutadores campeões e também algumas semelhanças entre a reclusão dos lutadores e períodos de treinamentos em outras modalidades esportivas. Encerraremos essa seção com um debate sempre presente no Alto Xingu, ainda mais quando se trata dos lutadores reclusos, sua relação com a alteridade cosmológica, seja via o “dono dos remédios” e principalmente com a sucuri, um dos grandes símbolos da luta.

### **3.1 A reclusão como não-doença**

Geralmente, a reclusão dos adolescentes no Alto Xingu foi abordada para que se discorresse sobre relações entre sistemas patogênicos e terapêuticos distintos; a noção indígena sobre doença e cura e a entrada da medicina ocidental nas aldeias. O trabalho mais detalhado sobre esse período é o de Verani entre os Kuikuro (1990) em que a “doença da reclusão” é tratada como um caso de confronto intercultural, a */atamikârâ/*:

A “tal doença” era descrita como uma paralisia dos membros inferiores (parestesia), acompanhada de dor, vômitos sanguinolentos e hipertensão. Incidia principalmente sobre adolescentes do sexo masculinos, durante o período de reclusão pubertária (*op.cit.*: 20).

Até casos de óbitos já haviam sido registrados à época de sua pesquisa, mas o mais frequente era a paralisiação das pernas. Os motivos apontados para a paralisiação vão desde a ingestão de ervas venenosas, hipótese de envenenamento que a autora

rebate categoricamente, até relações com o sobrenatural, quando os espíritos donos das ervas não estariam satisfeitos com os desempenhos dos jovens reclusos e os paralisariam por conta de alguma quebra nos procedimentos exigidos<sup>89</sup>.

Esta hipótese foi corroborada por vários autores, sem, contudo, esmiuçar os dados etnográficos e acaba-se por tomar essa explicação como dado. Verani fala também que a doença pode soar como uma “desculpa” (estresse) para aqueles que não conseguiram alcançar sucesso nas lutas (*op. cit.*: 257).

Entretanto, devo enfatizar que o interesse neste tópico é positivar a reclusão através dos dados etnográficos. Em Tanguro não presenciei nenhum jovem que tenha ficado doente enquanto passava pela reclusão. Em contrapartida, este mesmo velho pajé Kalapalo que mora em Tanguro não gosta da reclusão, por isso seus filhos adolescentes não entraram em reclusão. Um de seus filhos ficou, como dizer, “doente de amor”. O menino que não ficou preso teve muito desejo de transar com sua namorada (*ajo*), que mora numa aldeia distante. A intensidade do desejo fez com que ele ficasse “paralisado”, o que demonstra que não é somente quem fica preso nesta idade que corre o risco de ficar doente. A reclusão pode estar ligada a esse refreio sexual imposto aos jovens, exatamente para que eles não fiquem doentes. Zelar pela saúde passa pelo refreio do apetite sexual que só se consegue pela reclusão, pelo distanciamento, ou seja, a reclusão acabaria por ser profilática.

Para este assunto é interessante retomar o trabalho de Barcelos Neto (2005: 76) e sua análise sobre o roubo da alma, segundo o qual os espíritos (assim como os feiticeiros) sabem exatamente o momento em que as pessoas sentem algum desejo (*witsixuki*) e as atacam com suas flechinhas. O desejo não contido é o propulsor da doença e a cura é o patrocínio de algum ritual em homenagem ao espírito que flechou. Talvez o desejo não contido seja a ignição para diferentes relações com a alteridade, marcadas pela noção de “doença”, mas vale destacar aqui que o desejo foi pela atividade sexual, sabidamente a causa dos infortúnios. Um menino que deveria estar preso para refrear seu apetite sexual não foi para a reclusão; sentiu desejo sexual e ficou doente/paralisado.

Franco Neto (*op. cit.*: 199) relata o caso de um menino que tentou o suicídio e também não tinha ficado preso por já ter tido relações sexuais. Ele contrariou seus pais e não entrou em reclusão exatamente por não aceitar a abstinência sexual do período.

---

<sup>89</sup> Para outros casos de óbitos ver também Ireland 1993 e Piedade 2004.

Novamente o sexo aparece como causa, agora de o jovem estar vendo o *itseke* que fez com que ele tentasse se matar.

Apesar desses casos, a doença *atamikârâ* não esgota os significados da reclusão tampouco o da não-reclusão de alguns jovens. Outros temas, além do perigo da doença, também são levados em consideração pelos jovens ao atingirem a idade para ficarem presos dentro de casa. O trabalho de Novo (*op. cit.*), por exemplo, mostra como as carreiras advindas da recente intensificação da comunicação com as cidades descortinam novas possibilidades de atividades realizadas por esses jovens. Professor, barqueiro, agente de saúde (AIS) e agente sanitário (AISAN) são outras profissões assalariadas que despertam o interesse nos jovens fazendo muitas vezes passarem pouco tempo pela reclusão para dar prosseguimento ao interesse nessas carreiras. Ou mesmo o futebol, como no caso do menino Kuikuro que o pai gostaria que fosse jogador profissional e hoje joga em um time de Mato Grosso. Isso fez com que sua reclusão fosse abreviada, pois ele precisou sair da aldeia em busca do “sonho” do pai<sup>90</sup>.

Se a reclusão é tomada como perigosa em Verani por medo da doença e da paralisação descrita por esta autora como um caso de confronto intercultural, a reclusão em Novo é um momento de definição na qual os jovens que almejam outras carreiras, ligadas a setores do estado, não podem ficar muito tempo – ou mesmo nem entram na reclusão (Novo *op. cit.*: 107).

O caso específico que pretendo apresentar é como a reclusão, para além dessas possibilidades, é também pensada por jovens e seus familiares, geralmente em famílias de chefes, como mecanismo de manutenção do status de chefia. A noção de substituição é fundamental, por isso os jovens que almejam ser campeões de luta devem passar por uma reclusão diferenciada, tanto no tempo como na qualidade na execução dos requisitos necessários. Esses lutadores ficarão muito tempo preso, talvez cinco ou seis anos, o que dificulta qualquer atividade remunerada. O mesmo acontece com a doença, pois com o passar do tempo a reclusão vai se afrouxando e os riscos da *atamikârâ* parecem diminuir. Esse tempo é despendido com muito treino e preparação por parte do aspirante a campeão e só é conseguido quando uma união de forças consegue dar o suporte suficiente para ele. A parentela masculina e a mãe dos lutadores são peças

---

<sup>90</sup> <http://globo.com/rede-globo/esporte-espetacular/v/inspiracao-da-copa-de-94-indio-bebeto-joga-profissionalmente/2188968/> (21/02/2013). Um garoto de Tanguro, que reside atualmente na cidade de Canarana, pede insistentemente para arrumar como ele jogar no Corinthians, “fazer teste”, como já descrito em Damo (2005) sobre o “sonho” de ser jogador de futebol. Vários autores também já destacaram a importância do “sonho da mãe” para o sucesso da carreira do lutador campeão.

chaves em sua formação, quer pelos conhecimentos transmitidos (botânicos, técnicos, posologias) e também pelo zelo com o qual os filhos reclusos são tratados.

É nesse sentido que a proposta etnográfica aqui defendida visa especificar os momentos em que a análise será mais detida, para que ao final essa possa ser a contribuição para um debate regional. O recorte de gênero e de idade se torna, assim, indispensável se quisermos aumentar o campo de visão. Não se trata de ratificar dicotomias de gênero que nem sempre operam em pensamentos não-ocidentais como já bem descrito por autores como Strathern (2009), por exemplo.

Recorremos à diferenciação inicial entre meninos e meninas para trabalhar a reclusão devido à separação nativa que ocorre fundamentalmente no início da reclusão para cada um deles. Para as meninas é a primeira menstruação, ao passo que os meninos não apresentam uma marca fixa, mas ao começar a demonstrar interesse sexual o jovem passa a ser tratado em termos jocosos por *kutekgügü*, algo geralmente traduzido por “perigoso”, não no sentido literal, mas como o menino passa a ser um perigo para as meninas (e para ele mesmo, vide o perigo da atividade sexual)<sup>91</sup>.

É nesse momento que se inicia a reclusão, sendo que para as famílias de chefes o fato deve se tornar público quando da realização da cerimônia interétnica de furação de orelhas, Tiphonhü. A partir daí tanto os objetivos quanto os procedimentos técnicos se diferenciarão até o término da reclusão de homens e mulheres. Claro que algumas semelhanças são indispensáveis como a necessidade do isolamento com o mundo exterior e a busca pela introspecção (gnosiologia, para retomar Menezes Bastos 2001).

O recorte aqui proposto, segundo essas breves particularidades, é metodológico. Além das reclusões dos jovens masculinos interessarem diretamente, pois são eles quem lutam, as reclusões que mais de perto pude acompanhar são de jovens lutadores em famílias de chefes. E já que assumimos o risco de sermos censurados pela delimitação de foco, faremos mais uma redução ainda. Não é apenas na idade e no gênero que se diferenciam as reclusões, elas também apresentam diferenças políticas, o que foi tratado por Barcelos Neto como uma questão biográfica dos chefes em formação:

Cada ritual no Alto Xingu é feito, primordialmente, para uma única pessoa. Todos os demais que dele participam são chamados de “os acompanhantes”. Assim, no *Pohoká* wauja [kal. Tiphonhü], apenas um menino terá ambos os lóbulos auriculares perfurados com agulha de fêmur de onça. Eventualmente, outros meninos de “alta linhagem” de *amunaw* [kal. *aneti*] poderão ter uma

---

<sup>91</sup> Esse tratamento jocoso também é direcionado aos pesquisadores quer em sua permanência na aldeia ou por conversas via internet.

de suas orelhas perfuradas com tal agulha. Nos “acompanhantes” usam-se apenas agulhas de madeira.

Inicia-se aí uma série de procedimentos que distinguirá os meninos de uma mesma geração. Entre os Wauja, o *Pohoká* tem sido feito a cada 15 anos, em média. Nessa ocasião, todas as aldeias do Alto Xingu são convidadas a (re)conhecer o menino que foi escolhido para ser um futuro *amunaw*. A diferença de idade entre eles varia em até sete anos. Depois do ritual, os meninos entram em seu primeiro ano de reclusão. Mas aquele que teve os lóbulos auriculares perfurados com fêmur de onça terá uma reclusão mais prolongada que os demais, terá, portanto, uma fabricação distintiva de seu corpo, tomará eméticos “fortes” e passará fome. Ele é deixado passar fome para que aprenda a controlar a sua raiva, pois um verdadeiro *amunaw* é aquele que jamais se encoleriza. (2005: 278).

O debate político inicial em torno de uma hierarquia nativa entre *anetiü* e os chamados desde o contato *camarás*, ou *camaradas*, aqueles que não almejam posições de chefia, instaura uma diferença nos períodos e técnicas da reclusão. Famílias de chefes fazem reclusão dos seus filhos de maneira diferente das famílias que não pleiteiam posições de chefia. O resultado disso é ainda uma separação que nos interessa por incidir diretamente na luta: as famílias de chefes fazem de seus filhos lutadores de primeiro escalão, aqueles que se apresentam individualmente nos rituais interétnicos. Já as outras famílias e seus reclusos compõem o segundo escalão de lutadores, quando os combates acontecem ao mesmo tempo:

Toda pessoa comum é ou deveria ser submetida a tais procedimentos [reclusão], ao passo que os destinados às posições de liderança, os *morekwat* [kal. *anetiü*], deveriam sê-lo de maneira ainda mais rígida, para garantirem sua condição de “*morekwat* de verdade”, *morekwat ytoto* [kal. *anetiü hekugu*]. (Figueiredo *op. cit.*: 151).

A reclusão que pretendemos aqui analisar seria, em tipo ideal, aquela não atrelada à noção de doença, realizada por meninos filhos de pai e mãe chefes, que tivessem em sua homenagem a festa de furação de orelhas (Tiponhü), que ficassem presos entre cinco e seis anos obedecendo às prescrições e proibições exigidas, principalmente a abstinência sexual. Essa reclusão é completada por esforços individuais, concentração e etapas de autoconhecimento que, tomadas comparativamente, serão colocadas lado a lado com outros contextos de formação esportiva. Treinamentos, preparações e dedicação são comuns entre os alto-xinguanos e atletas de outras modalidades quando o processo em questão é a fabricação do corpo e formação de pessoa. A ascese e a compenetração durante o período serão mais uma ponte entre a etnologia e a antropologia das práticas esportivas que pretendemos inicialmente. Embora o campo de observação possa ser considerado restrito depois de

seguidas delimitações, será essa configuração que nos permitirá ampliar de tal maneira o olhar não só para as reclusões no Alto Xingu, mas como todo esse investimento e preparação alcançam possibilidades comparativas desde outras modalidades esportivas.

### **3.2 Procedimentos técnicos e preparação intensiva: a fabricação do corpo do lutador**

Que o corpo passou a ser o idioma simbólico de referência nas etnografias sul-americanas é ponto conhecido. Todavia, assim como ocorreu com a “flexibilidade” do material ameríndio frente aos modelos elaborados para outras regiões – no caso específico do parentesco –, muitas coisas diferentes sobre o corpo acabaram por ser enquadradas em referenciais bastante diversos entre si.

O corpo, ou o idioma da corporalidade, é uma via metodológica oriunda da pesquisa etnográfica a partir da qual se iluminam aspectos da organização social dos grupos locais que outros conceituais teóricos não deram conta de abarcar. Nossa proposta é a de que os corpos masculinos, ao serem fabricados para lutar, equacionam questões simbólicas e sociais definidoras desta região. Questões antropológicas como parentesco, grupos de substância e relações políticas interétnicas e entre facções podem ser iluminadas a partir da luta, pois o campeão é o resultado de um alto investimento feito não só pelo indivíduo biológico, mas por todo um complexo que é colocado à prova durante as reclusões. Se como foi dito, os povos do Alto Xingu não se estruturam através da distribuição de bens e transmissão de símbolos – e a presença da sobrenatureza atesta o fato de que qualquer pessoa pode ser “dona” de determinado bem simbólico (como um ritual), bastando que algum *itseke* assim deseje – cabe dizer que a luta é um espaço simbólico privilegiado nas relações intra e intertribal. E a fabricação do corpo uma das preocupações dominantes dessa cultura:

A corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro 1979: 11).

O debate proposto inicialmente por esses autores é tomar o idioma da corporalidade como dado fundamental no entendimento das populações sul-americanas frente algumas escolas que “importavam” arcabouços teóricos de outras regiões para dar conta desse material. Autores como Viveiros de Castro (1977, 1979), Overing (1991) e Basso (1973) demonstraram por diferentes vias como essa transposição poderia não ser suficiente para tratar a totalidade dos dados etnográficos. No caso de Basso, a autora demonstrou como o quadro sociológico da afinidade e da consanguinidade elaborado para outros continentes não comportava os pronomes de tratamento tampouco o conjunto de relações. As categorias de *ajo* e *ato* que vimos no capítulo 1 são o passo inicial na elaboração teórica que, ao invés de se prender à oposição entre consanguinidade e afinidade, se desdobra em outra que é entre as categorias de relação e as categorias de relacionamento.

Em Overing (1991), embora seja importante diferenciar as comunidades nômades de caçadores da floresta amazônica dos povos sedentários do Brasil Central, a questão do senso estético sem distinção com a moralidade pode ser repensada em outros contextos, também por sua relação fundamental com o corpo – como vimos no capítulo anterior. Viveiros de Castro sintetizou de maneira mais didática a importância da corporalidade sendo que a principal contribuição nesse momento foi expandir a dialética estruturalista entre natureza e cultura a partir dos dados etnográficos. A sobrenatureza passa a ser tomada como fundamental na constituição do cosmos, antevisto novamente através do debate sobre a fabricação corporal e decorrente formação da pessoa.

Apesar da distância temporal desses textos aqui relacionados, vale dizer que determinadas áreas ainda carecem de aprofundamento tanto o conhecimento teórico como o conhecimento etnográfico sobre como as populações pensam e agem sobre seus corpos. Esses autores partem de outros, como Mauss ([1950] 2003) e Dumont para quem as categorias de corpo e pessoa seriam universais culturalmente variáveis para o primeiro e como corpo e pessoa seriam saídas metodológicas importantes para não se incorrer no risco de buscar o indivíduo moderno em locais onde ele não existe. Para Dumont ([1983] 1985), a questão da pessoa permite ultrapassar esse etnocentrismo ao elaborar etnograficamente essa categoria enquanto valor.

Nossa proposta, bem mais modesta e localizada, é a de que através da descrição e análise desse momento definidor que é a reclusão para os jovens lutadores outros aspectos podem ser trazidos à tona. A importância da chefia já foi colocada e é na reclusão que se formam os chefes. Esse intrincado processo de formação da pessoa só é



possível através de uma árdua fabricação corporal e árdua exatamente porque é direcionada para a luta. A partir de agora o interesse recairá nos procedimentos técnicos dessa fabricação para conectá-los aos desencadeamentos dessa própria fabricação que é o desempenho dos lutadores durante os rituais interétnicos. Essa fabricação restrita ao interior da casa e segundo procedimentos re-transmitidos geracionalmente, isto é, no interior do grupo doméstico, só pode ser pensada em relação interétnica, pois os lutadores de uma mesma aldeia não combatem entre si, a não ser nos treinamentos, a luta de verdade é contra os outros, *telo*. A partir dessa duplicidade da reclusão e da luta é que conectamos fabricação corporal, formação de pessoa e sistema regional, temas que nos acompanham desde o início.

### **3.2.1 Expelir para acumular: eméticos e escarificação como agregadores de cultura**

Neste momento nosso problema será mostrar a fabricação desse lutador, isto é, como um conjunto de procedimentos técnicos e ensinamentos tradicionais são transferidos aos jovens que adentram a esse período. Além dos procedimentos diretamente incididos no corpo, o típico comportamento da não-agressividade pública, da generosidade, do conhecimento sobre luta, flautas, danças, cantos, mitologia (*akinha*), enfim, a formação da pessoa nessa fase da vida só pode ser analiticamente desmembrada, pois ela em si visa somente o todo, ainda mais entre os chefes. Uma não separação entre ética e estética. Um chefe deve ser/saber/ter esses conhecimentos e uma maneira de se demonstrar isso é através de seu corpo que deve ser belo e forte. É no intercâmbio ao nível regional que se exibem os corpos produzidos: masculinos para lutar, femininos para casar. A reclusão é momento de produção estética diretamente talhada nos corpos individuais, a partir de suas relações domésticas e interétnicas<sup>92</sup>.

O corpo é feito desde o útero materno pelo pai através da constante atividade sexual. Após o nascimento, a Placenta, que é um *itseke*, quer levar o recém-nascido para sua aldeia, por isso deve ser “bem tratada” e os pais devem ter muitos cuidados com seus filhos até mais ou menos dois anos. Não é por maldade, mas pelo desejo que ela

---

<sup>92</sup> Conhecimento produtivo (ou estético): “é produtivo ou estético o conhecimento que permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para a continuidade” (Overing 1991:11).

tem de levar a criança embora, por isso após o desligamento do bebê a Placenta deve ser enterrada com algum cerimonial e os pais entram na *couvade*. Não podem realizar nenhuma atividade que possa prejudicar o bebê, quer em relação de força física, alimentação e mesmo precauções cosmológicas. As crianças devem passar por períodos de estritos cuidados dos pais, às vezes dos avôs, para que ela saia desse “limbo” que ainda a mantém conectada com a Placenta. O corpo desde antes de nascer já deve ser fabricado seguindo principalmente abstinências alimentares e sexuais. Se o corpo é conteúdo indispensável ao chefe, seu “ponto de vista”, ele deve ser fabricado para dar a forma necessária da chefia, ou seja, atributos morais e corporais que devem ser típicos dos chefes.

Após esse período de maiores precauções as crianças desfrutam de uma ampla liberdade para fazerem suas brincadeiras e atividades favoritas. Sempre em grande número passam a infância a correr, nadar, pescar e brincar. Transitam na infância até que essa liberdade comece a ser “perigosa”, devido o início do interesse sexual. O termo *kutekgügü* é usado para o menino quando se encontra nessa fase. É o momento de iniciar a reclusão e os jovens permanecerão por tempo variável – entre um e cinco ou seis anos. Essa diferença de tempo vai de acordo com as capacidades de cada família manter seus reclusos, todavia com alguma semelhança, especialmente no que tange à relação entre o recluso e seus pais:

A reclusão é pensada como uma verdadeira fabricação do corpo: engordar, crescer, fortalecer-se. E, nesta fabricação, os pais têm um papel essencial, comprável ao da concepção. *Numaa pá nuhá*, ‘estou fazendo meu filho’, diz o pai do recluso. E fazer filho é difícil e penoso: no início, os pais devem se abster de relações sexuais (enfraquecem o filho), o pai deve buscar os eméticos, ensinar-lhes as técnicas do trabalho masculino (fazer cestos, pentes, flechas, saber mitos, encantações). Apenas a mãe pode buscar a água que ele bebe e fazer o beiju que ele come. Seus laços com a comunidade são cortados – ele se invisibiliza atrás do gabinete de reclusão, fala baixo, só se comunica diretamente com pais e irmãos (Grifos nossos. Viveiros de Castro 1977: 211).

Durante o período preso são dois os principais procedimentos realizados ao longo dos anos pelos reclusos na fabricação de seus corpos: a escarificação e a ingestão de eméticos. Para esse segundo ponto o trabalho de Verani entre os Kuikuro é elucidativo, assim como em Gregor (1982), da relação dos jovens reclusos com o “dono dos remédios”. Verani ainda destaca as narrativas que envolvem a descoberta de cada uma das plantas, raízes e cipós utilizados e como foram ensinadas devido algum

acontecimento mitológico. Os *ketuakitohó* formam uma ampla categoria de medicamentos usados para causar vômitos. Não nos determos nas capacidades botânicas dessas substâncias, tampouco em suas origens. O interesse aqui será outro, atrelado com a importância de se efetivar esses conhecimentos durante a reclusão, caso contrário, não se faz um lutador campeão<sup>93</sup>.

Existem outros vegetais usados tanto como eméticos como cicatrizantes e fortificantes. Por isso vale destacar a quantidade de itens listados e a variedade de indicações e posologias e como seu conhecimento faz parte do arcabouço transmitido aos jovens chefes. O interesse maior é na fabricação do corpo a partir desses elementos, onde o objetivo é a construção de um corpo forte, alto, resistente e belo. Quanto mais fortes e resistentes mais lutas conseguem aguentar.



Figura 17: Lutadores campeões na busca pelo óleo da copaíba (kal. *tali*)

Já a escarificação deve ser apresentada a partir da fundamental posição da arranhadeira (kal. *hingi*) no processo de fabricação corporal:

Veja! Esta é a arranhadeira, que serve para fazer o corpo (*kihü hatoho, katsatsegoho*). Arranha-se a pessoa fraca usando remédio (*ikundu*) e este tem

<sup>93</sup> Esses *ketuakitohó* aqui apresentados foram citados por Rud, jovem lutador que acompanhamos mais proximamente: *Ugahé*: pequeno e grande. Remédio que se usa depois de arranhar, para ficar forte e ajudar na cicatrização. *Homi*: pimenta. Amassa e passa depois de arranhar, para ficar forte e ajudar na cicatrização: “pimenta dói demais!”. *Takíssi*: árvore. Passa depois de arranhar: “ele é forte!”. *Sacinguegü*: Para arranhar e vomitar. *Idjali téhugu*: (barriga de anta) cipó. Chá para vomitar. *Ketiiti utungu*: (espinho do piau) cipó. Chá para vomitar. *Tahako uitüi*: (corda do arco) bambu. Chá da raiz para vomitar: “para ficar alto”.

efeito se a pessoa se arranhar ou for arranhada sempre. Assim, ela se torna forte. Arranha-se nas coxas, arranha-se. O doente precisa se arranhar para passar remédio e poder se recuperar, voltando a ser forte ou normal. O menino é arranhado nos pulsos para ter boa pontaria, dar a direção certa da ponta da flecha. O remédio passado nele tem como efeito torná-lo um bom caçador e pescador. A criança começa caçando passarinhos e lutando como fosse uma brincadeira. Com a arranhadeira ele se torna um bom caçador e pescador e ganha a força do lutador. Esta é maneira de ser da arranhadeira. (Mutuá Mehinaku, *apud* Ivan, *op. cit.*: 3)

As escarificações geralmente são realizadas por homens mais velhos que foram reconhecidamente grandes lutadores. As seções são feitas inicialmente nos gabinetes internos, mas com o passar do tempo também na parte de trás das casas com os lutadores sendo arranhados individualmente. Cada lutador previamente já tem sua porção de alguns dos remédios cicatrizantes e com poderes de fortalecer o corpo. As buscas na mata ocorrem pela manhã e as escarificações são feitas rotineiramente. Como veremos nas narrativas míticas os peixes campeões também usaram os dentes da *utigue* (peixe-cachorra pequena) para se arranharem antes das lutas contra os animais. Mas os peixes arranharam momentos antes das lutas, assim como dizem que os grandes campeões do passado também o faziam. Os lutadores de hoje não mais arranham no domingo e sim na sexta-feira, sendo raros aqueles que arranham no sábado. A explicação dos lutadores é bem simples: dói muito lutar depois de arranhar<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Pois não é um pouco isso que o doping faz? Ou seja, transformar a natureza? Fazer de um corpo naturalmente treinado um corpo com maiores potencialidades através da ingestão de determinadas substâncias? É mais complexo que isso, até mesmo porque aqui não se ingere, se expele, quer o vômito ou o sangue. Colocar para fora é o método de preparação substancial dos lutadores, ao passo que a ingestão é o caminho do doping no esporte de alto rendimento. Comparando rapidamente, a escarificação visa a retirada do sangue do corpo para que ocorra o fortalecimento do local arranhado. O uso de amarrações típicas, nos braços para os homens e nos joelhos para as mulheres visam à manutenção do sangue que ficou na parte desejada em cada corpo: os homens nos braços para ficar forte e as mulheres nas panturrilhas para ficarem belas. Um método controverso de doping nos esportes de alto rendimento é chamado “dopagem sanguínea” ou doping sanguíneo quando um [atleta](#) retira uma quantidade de seu [sangue](#) e o guarda em ambiente refrigerado fazendo com que seu sangue produza mais [hemácias](#) para repor aquelas perdidas. Perto das competições o atleta re-introduz o sangue em seu corpo, havendo assim hemácias em excesso para transportar o oxigênio para o sangue o que ocasiona melhora em seu rendimento. Não se trata de comparações sistemáticas, mas não deixa de ser interessante a oposição dos métodos de preparação quando se trata da relação do corpo e sangue. Num caso a retirada é fundamental para que se limpe e use os medicamentos cicatrizantes e fortificantes; no outro, embora a retirada seja também a etapa inicial, ela só pode ser completada pelo re-introdução sanguínea para a produção de mais hemáceas.



Figura 18: Um pai escarifica seu filho na parte de trás de sua casa

A escarificação nos homens é diferente da feita nas mulheres: os movimentos nos homens são de cima para baixo, ao contrário da escarificação feminina<sup>95</sup>. Nos momentos de lutas no Egitsü apenas os homens arranham e disseram que mesmo no Yamurikumü, onde ao final ocorrem às lutas femininas, elas também não arranham. As meninas reclusas são escarificadas em casa, no dia-a-dia de sua reclusão. Este fato relata uma diferença nas funções da escarificação, inclusive nos resultados obtidos. A diferença também é marcante quando se trata das partes do corpo que são escarificadas por homens e mulheres. Os homens arranham praticamente o corpo todo, com ênfase nas pernas, braços, peito e costas; já as mulheres arranham principalmente a panturrilha e as costas. As mulheres devem ter as panturrilhas protuberantes, sinal de beleza característico da mulher alto-xinguana; por isso as amarrações nos joelhos prendem o sangue naquela região do corpo. As amarrações nos homens são feitas no bíceps com as braçadeiras (kal. *büngai*), para quando arranhar ganhar força muscular no braço, especialmente para lutar.

Ser um botânico indígena capaz de proporcionar a seus filhos reclusos um bom conhecimento sobre as melhores plantas e suas utilidades é do tipo de propriedade intelectual que não se ensina gratuitamente. Se a chefia no Alto Xingu é transmitida, sendo que os chefes são substituídos, o conhecimento deve ser transmitido. A reclusão é

<sup>95</sup> Talvez pelo fato de o sangue descer quando da menstruação.

o momento de aprender, de introspecção, de olhar pela fresta e não ser visto, gnosiologia. As saídas dos lutadores reclusos, quando mais tempo decorrido, só são rompidas em vésperas das lutas para os treinamentos no centro da aldeia diariamente por volta do meio dia e para as idas ao mato buscar as plantas, raízes e cipós utilizados em sua reclusão. Não basta ter uma relação com o dono do remédio, é preciso conseguir na mata, aprender sobre, ter mentores que te ensinam sobre e que aplicam os remédios.

A escarificação é aplicada por um mestre de luta. Quem escarifica é ou foi grande lutador, por isso não se pode ficar sem esse conhecimento transmitido. A reclusão é duradoura, mas a escarificação também tem resultados imediatos, ou seja, nas vésperas da luta se intensificam a escarificação e o uso de cicatrizantes e fortificantes, além do uso das pinturas, da abstenção sexual e dos enfeites. Tudo isso quer dizer que a preparação de um lutador é agenciada para ser um campeão, pois um campeão é um chefe. Ou, pelo menos pode ser, posto que todo chefe se diz campeão, mas nem todo campeão deve ser chefe, ou ocupar as posições de chefia. O desejo de cada um faz diferença nesse quesito. Não se trata de dizer que a reclusão é exclusiva na formação da pessoa, mas que os jovens chefes são fabricados naquilo que eles têm de melhor para serem feitos, seus corpos.

Para ilustrar a sistematicidade de um conjunto de mitos que trata do tema Levi-Strauss ([1964] 2004) recorre à oposição entre continência e incontinência, fechamento e abertura, proposições que ainda são colocadas em termos de mesura e desmesura, donde o sistema completo tem também a incontinência mesurada e a continência desmesurada, para colocar em questão o exagero da continência de um lado e a domesticação da incontinência do outro. Tanto que chega à relação de oposição entre evacuação e o vômito. Para Huxley, a evacuação era o caminho de uma obra da natureza para a cultura e o vômito um regresso da cultura para a natureza. Já para Lévi-Strauss, apesar de afirmar a veracidade da oposição levantada por Huxley, não se pode limitar ao contexto etnográfico, ao estabelecer que a relação de oposição entre evacuação e vômito pode significar o caminho inverso do apontado, isto é, o aumento do escopo etnográfico permite ampliar o conjunto de oposições possíveis (*op. cit.*: 164).

O exemplo Kalapalo é ilustrativo da domesticação de uma incontinência mesurada, ou seja, o vômito controlado e realizado sistematicamente significa um acúmulo de cultura. Todas as manhãs os reclusos ou sua mãe preparam as poções que eles ingerem e vomitam horrores, sendo que após terminar tomam banho gelado. A quantidade de eméticos tomados vem mostrar a necessidade do vômito na construção de

um corpo lutador, o ápice de cultura para um homem alto-xinguano. Quanto mais ele vomitar, em conjunto com outras prescrições, mais apto ele vai estar a postular a cultura, na forma de se transformar em um grande lutador.

Novamente percebemos como a fabricação do corpo lutador não pode ser observada por óticas que não visem à totalidade da pessoa: o debate fisiológico, que opera através da limpeza interna do corpo e do uso de certas plantas e raízes, não deve ser entendido separadamente da questão cultural de produção desse corpo, pois produzir um lutador apto para os combates é contribuir com a produção de cultura. É o “homem total” de que já falava Mauss ([1950] 2003) inaugurando grande parte dessa agenda de pesquisa que parte do mais concreto em direção ao abstrato. O corpo é entendido como o instrumento que aglutina todas as demais formas de atividades da vida social, desde a própria educação corporal, até as técnicas do ritual: “Ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso confundem-se para o agente” (*op. cit.*: 407). Somem-se aos aspectos psicológicos, físicos e sociais, que marcaram essa definição maussiana, os aspectos cosmológicos, emblema de como a sociologia não dava conta de toda a cosmologia ameríndia.

Enquanto os aspectos sociais da reclusão podem ser visto na intensificação da relação de filiação ou no confronto regional, os aspectos psicológicos o são no entendimento de um ethos calcado na generosidade, paciência e vergonha (*ihütsu*). Já o físico é a própria transformação corporal tecnicamente aprendida e treinada exaustivamente, ao passo que o cosmológico pode ser ilustrado pelas relações que trataremos adiante, entre o lutador e a *sucuri*, dona da luta que pode ou não oferecer seus poderes e ensinamentos, ou mesmo à relação do neófito com o “dono dos remédios”. Concomitantemente, um lutador apto, belo e forte necessariamente deve ter outros conhecimentos aprendidos durante esse período, o que novamente demonstra a conexão entre os saberes técnicos, físicos, musicais, mitológicos, artesanais como veremos a seguir, a reclusão como um aspecto totalizador do ser Kalapalo.

### **3.2.2 Flautas, especialidades étnicas, conhecimento tradicional**

A formação física, técnica, intelectual e política do lutador é feita e apreendida no núcleo doméstico, com grande importância da mãe (que angaria outras como irmãs e cunhados do lutador) e da parentela masculina, o pai e os irmãos dele – irmão no

sentido cognático. O parentesco e o corpo do lutador são fabricados conjuntamente e o período de reclusão é o momento em que isso é mais intenso. Lembro que os processos da reclusão são semelhantes em suas diferenças para homens e mulheres, porém, por se tratar de focar uma reclusão específica serão tomadas essas duas relações como base para a análise: o lutador e sua mãe e o lutador e sua parentela masculina nos momentos da luta ritual. Claro está novamente que essa relação se estende e se complexifica de acordo com os propósitos tomados em consideração. Os pais ensinam muitas coisas aos seus filhos, desde a confecção das especialidades étnicas, saberes da tradição oral, conhecimentos botânicos. Seria interessante aprofundar cada uma dessas especialidades transmitidas aos jovens, pois esses conhecimentos condicionam a formação de um grande lutador.

Entre os Kalapalo, os colares de cascas de caramujo são confeccionados pelos jovens em reclusão. São basicamente de dois tipos: os cinturões que são redondos e os colares *inhu aketühügü* que são placas retangulares. Esse colar é mais difícil de fazer, desde a confecção das placas de cascas de caramujo, como pela amarração que é feita quando as placas já estão prontas. Nesse momento é necessária concentração e paciência, pois o colar fica sobre um banco e algumas vezes ao dia o artista vai até a obra e olha buscando o melhor posicionamento de cada uma das placas. Num colar tradicional pode haver mais de 150 dessas placas.

Neste banco ainda estão os alicates, lixas e as cascas que serão cortadas em pequenos quadrados na primeira etapa até que um alicate menor faça um círculo. Depois de arredondas as placas são furadas com uma vareta de uns 50 centímetros com ponta perfurante. Essa vareta é friccionada de cima para baixo diversas vezes até que se faça o furo. Nos cinturões e pequenos colares (*uguka*) o furo deve ser feito no centro da placa; já para os *inhu aketühügü*, que é mais complicado, são feitos dois furos, um em cada extremidade da placa.

Para os colares *uguka* e cinturões a amarração é relativamente simples, basta colocar as placas na linha com uma agulha. Para ficarem mais redondas, isto é, bonitas, elas ainda são lixadas mais uma vez, para que todas fiquem do mesmo tamanho. As placas do *inhu aketühügü* são lixadas antes da amarração, por isso o trabalho, como em todas as demais etapas, é mais lento e meticuloso. É isso que os jovens aprendem e na velocidade em que aprendem, ou seja, calma e pacientemente, tal como o ideal alto-



xinguano. Esse banco é visitado pelo recluso diversas vezes ao dia, sendo comum que outras pessoas ao passar também se ocupem para ajudar. Sempre muito bem protegido e cuidado pela mãe.



Figura 19: O artista e sua obra. Ordenação e amarração das placas das cascas do caramujo<sup>96</sup>

Os jovens estão aprendendo essa amarração, um dos principais ensinamentos desse período. As placas já furadas devem ser percorridas pela linha de modo que o trançado as deixe colocadas uma por sobre a outra, um efeito escama. Na parte superior outra linha mais grossa é atada ao colar e serve de amarração que será feita na parte de trás do pescoço. Não bastasse a dificuldade dessa amarração, uma das partes mais difíceis segundo um especialista, é a ordenação das placas. Como foi dito, são mais de 150 e o tamanho delas deve ser levemente diferente, pois o colar assume a forma ovalada quando colocado no corpo. As placas que ficam nas extremidades são consideravelmente menores que as que são posicionadas no centro. Ou seja, é uma dificuldade dupla, pois partindo de uma ponta elas devem começar pequenas, aumentar gradativamente até um ponto ótimo e diminuir regressivamente. É só depois de ter chegado ao melhor posicionamento que é feita a amarração, o que pode durar dias e dias.

<sup>96</sup> Em cima a vareta *kunugija* que tratamos no capítulo 1. Atualmente a ponta é feita com agulha de máquina de costura que eles sempre pedem para que sejam levadas de presentes.

A amarração é um dos principais ensinamentos aos jovens durante o período, pois é comum ouvir que “só Kalapalo” sabe fazer a amarração original dos colares. Isto indicaria outro mecanismo de totalização do que se suporia Kalapalo. A amarração típica do colar é emblema diacrítico do ser Kalapalo em oposição aos demais povos que sabem fazer outras coisas, como os Kamayurá com os arcos pretos ou os Wauja com a cerâmica. Além do interesse analítico na especialização de bens materiais, que a troca ritual estabelece de comunicar, o aprendizado dessas técnicas merece especial atenção nesta etnografia. Para os Kalapalo é salutar que os campeões de luta (*kindotoko*) sejam feitos através de longa permanência na reclusão. O aprendizado das amarrações, assim como os conhecimentos da flauta *atanga* (tocada principalmente durante o Egitsü), são propriedades de um grande lutador que quanto mais tempo permanecer na reclusão, mais chance terá de ser um campeão, flautista e que saiba fazer os colares. Em suma, para um jovem que seja de família *anetü* quanto mais tempo em reclusão mais chances terá de ser *kuge hekugu*: “gente de verdade”, o que possibilita que ele venha a se tornar chefe<sup>97</sup>.

Os conhecimentos musicais também são praticados pelo recluso. Com uma pequena flauta de quatro bambus repete os toques que se reproduzirão nas flautas *kagutu* e *kuluta*, as flautas proibidas para as mulheres, e *atanga* e *takwara* (Piedade 2004, Mello 2005). Os lutadores campeões (*kindotoko*) são também *atanga oto*, ou seja, os jovens que treinam para serem “donos da luta” também se apresentam durante o Egitsü como “donos das flautas”, nesse caso a flauta *atanga*.

---

<sup>97</sup> Em sentido complementar, Franco Neto e Figueiredo afirmam que o feiticeiro também é feito através dos ensinamentos que seu pai lhe oferta durante a reclusão.



Figura 20: Dupla de flautistas *atanga oto*

Não temos material etnográfico para analisar a importância da musicalidade no Alto Xingu. Entre os Kalapalo Basso (1985) dedicou uma obra para tratar a importância da relação entre mito e rito, tal qual aqui pretendemos, sendo que se o mito tem sua expressão verbal o rito tem sua expressão musical, cuja soma constituiria uma “musical religion”. Basso desenvolve a partir de Lévi-Strauss a relação entre mito e rito através da música, mas não da relação entre mito/rito/música nas tradições ocidental e ameríndia. A proposta da autora é tomar o mito e o rito como contextos etnográficos a partir de suas relações com a música, ou seja, buscar os significados da música e das expressões verbais nos mitos e ritos Kalapalo. Procedimento semelhante ao que já tratamos em Menezes Bastos para quem a música faz a conexão entre mito e rito.

De maneira análoga, contudo, com a lente voltada para a luta, trataremos de demonstrar como todo esse conhecimento aprendido durante a reclusão seja na confecção de especialidades étnicas, no domínio das flautas, nas tradições orais e na própria preparação corporal para a luta, a reclusão é o período definidor na vida desses jovens. Como a luta é vivida cotidianamente, o que se fala das lutas nos mitos e ainda, como essa luta é disputa ritualmente. São temas que extrapolam os limites das aldeias, por se tratar de um sistema interétnico, por isso mesmo focar na luta e na preparação

desses lutadores. Mais uma vez se percebe como aspectos constituintes da sociabilidade alto-xinguana são transmitidos aos jovens durante esse período de reclusão, o qual é destinado à preparação para lutar. A confecção das especialidades étnicas, a produção de corpos, de flautistas, de jovens noivas são investimentos que, principalmente nas famílias de chefes, são feitos nesses jovens. O ritual é o momento de fazer com que essas especialidades, de produtos ou de corpos, sejam trocadas, enquanto o mito apresenta um conjunto de transformações quando se tomam suas versões, o que por si só demonstra a conexão entre eles. É com essa proposta estruturalista de Basso que continuaremos a olhar os aspectos mais importantes da luta, neste caso, a fabricação dos corpos lutadores e sua estreita ligação com a transmissão da chefia.

### **3.3 A chefia re-transmitida: filiação como vetor**

Debater o estatuto da chefia no Alto Xingu não é uma tarefa simples. Tentaremos aqui uma visada etnográfica sobre sua reprodução no ambiente doméstico através da reclusão dos jovens que, futuramente, serão apresentados como chefes durante os rituais interétnicos. O domínio da chefia nas sociedades indígenas já foi alvo de inúmeros autores que sempre tratam de relativizar o problema, principalmente de acordo com especificidades etnográficas. Como falar em chefia numa sociedade igualitária, onde ninguém “manda” em ninguém? Onde as casas são auto-suficientes na escala produtiva?

Desde autores como Viveiros de Castro e Verani o problema reside na inadequação do pensamento moderno dar conta de debater fora de suas próprias categorias. Nesses autores, a chave conceitual se volta para Dumont, pois dizer que “povos” têm “chefes” e “representantes” diz mais sobre a dificuldade do pensamento moderno se desvencilhar de suas categorias do que sobre relações políticas entre as populações indígenas. Desse modo o problema em torno da chefia se desdobra: além da questão sobre o que é a chefia, temos o problema etnográfico que é saber quem são os chefes. De maneira a complementar a proposta etnográfica, esse tópico visa apresentar através da formação de lutadores campeões um espaço privilegiado no qual, no Alto Xingu, as famílias de chefes se reproduzem e reproduzem sua condição de chefia através da fabricação dos corpos de seus lutadores e sua decorrente formação de pessoa.

Uma breve visada sobre o tema da chefia na região ilustra como autores diversos encaram o problema por caminhos diferentes. Para Zarur (1975) os chefes têm certos privilégios como à poligamia ou o casamento com regra de residência patrilocal<sup>98</sup> para o casamento dos seus filhos. Isso numa relação entre chefes, capitão (representantes com a sociedade nacional) e camarás que não são nem um nem outro. Para Basso (1973), a chefia está mais no acúmulo de trabalhos diversos que os chefes aglutinam e nas suas performances como representantes nas relações intertribais, principalmente através dos rituais. Em suma, é aglutinar pessoas para trabalharem na cara execução dos rituais e receber e ser recebido nos eventos interétnicos. Isso é lido por um sistema que se retroalimenta: mais rituais, mais chefes, mais capacidade de aglutinar recursos e pessoas.

Para Dole (1966) e Gregor (1982) a chefia está intimamente ligada à questão do poder e de como a falta de coerção, no caso de Dole, moldaria a clássica imagem das sociedades fracamente “estruturadas” e para Gregor o debate de uma paz negativa, pois as pessoas teriam receios de não se portarem como chefes e então correrem o risco de serem acusados de feitiçaria.

Mas a crítica está nas atribuições aos chefes que esses autores impuseram, ou melhor, nas definições sobre totalidade, poder e hierarquia. Autores como Menget (*op. cit.*) e Barcelos Neto (2005) parecem mais próximos de Basso ao assumirem a importância dos chefes enquanto mediadores de relações. No caso ainda podemos diferenciar Basso e Menget de um lado, pois os chefes seriam mediadores entre os sistemas locais e regionais, enquanto para Barcelos Neto, os chefes seriam mediadores entre os humanos e os espíritos, num caso uma mediação de cunho sociológica e no outro uma mediação cosmológica, realizada através da noção de doença e de como os chefes devem patrocinar rituais para os espíritos:

A minha hipótese é que o ‘motor’ dessa manutenção liga-se diretamente a uma noção de nobreza, ou melhor, ao status de *amunaw* [kal. *anetü*], e a um projeto de progressão desse status, representado por determinados indivíduos. (Barcelos Neto *op.cit.*: 228)

Mais recentemente em Guerreiro Junior (2012) a chefia recebe um tratamento em sua relação com o ritual mortuário de origem arawak/karib que é o Egitsü,

---

<sup>98</sup> O que já mostramos ser relativo, pois mesmo os casamentos dos jovens chefes em Tanguro respeitam a residência na casa dos sogros. Mais do que a residência o que vale é a lógica da relação na qual o genro sempre será devedor dos sogros e cunhados.

exatamente por ser uma celebração posterior à morte dos chefes e tudo que isso implica em termos sociais, produtivos e cosmológicos. A hierarquia não está ausente na concepção nativa sobre a chefia, seja pela divisão entre chefes e camaradas ou pela própria hierarquia interna à chefia, que estratifica em primeiro, segundo, terceiro etc. O tema da chefia é pertinente e espinhoso e o próprio autor reconhece:

Quase tudo na vida xinguana está ligado, de uma forma ou de outra, à chefia, fazendo com que transformá-la em um objeto definido, observável e passível de uma investigação em campo sistemática e planejada não seja uma tarefa simples. (*op. cit.*: 39)

Em todos esses casos, a chefia está intimamente ligada com a produção e organização ritual, quer as festas para pessoas importantes, ou as festas para os espíritos, para retomar a definição de Fausto (2007: 30). Nossa proposta, mais direcionada, pretende estabelecer os caminhos pelos quais a chefia é retransmitida aos jovens pertencentes a famílias de chefes exatamente no momento em que eles se preparam para serem grandes lutadores: a reclusão. A chefia é ensinada diretamente no corpo, onde recolocaremos o problema, seguindo Guerreiro Junior, através de duas definições nativas sobre a chefia: a importância da hereditariedade e da fabricação do corpo:

Podemos dizer então que os principais trabalhos sobre a chefia abordam a questão de dois pontos de vista complementares: um que focaliza a relação dos chefes com o interior do grupo local (incluindo a ascendência e a economia política do prestígio), e outro que chama a atenção para suas relações com o “exterior” (estrangeiros ou espíritos). Essa dualidade pode ser traduzida em outra, talvez menos explícita: a relação entre o que é dado e o que é construído na chefia xinguana. Pois pelas etnografias somos levados a pensar que é de uma combinação entre algo inato (“hereditário”) e algo construído (o corpo, o comportamento, a atuação em rituais) que se faz a chefia. O problema é que aquilo que é visto como inato acaba ficando à margem de qualquer análise. (2012: 125)

Esse parágrafo pode ser esclarecedor para aquela crítica que alguns autores fazem sobre a insistência em se colocar o corpo como centro do debate ameríndio. Se as análises sobre o corpo devem dar um passo adiante, as análises sobre o que é *inato* devem iniciar essa caminhada, pois se o chefe alto-xinguano é o modelo de pessoa, e sua construção foi muito destacada, a condição do *inato* deve assumir no momento interesse de pesquisa. Não significa abandonar a “fabricação de corpos e produção de pessoa” especialmente para o caso da chefia; mas pensar que a hereditariedade deve

fazer parte deste mesmo processo associada à fabricação em níveis equivalentes. Não basta olhar para a genealogia, mas perceber como a transmissão da chefia é fabricada em diferentes momentos, como na reclusão diferenciada em famílias de chefes.

Guerreiro Junior lança mão dessa ferramenta analítica a partir das falas dos chefes Kalapalo de Aiha, Tiposusu, esposa de Waja e grande conhecedora do tema, ela própria *itankgo*, que é o feminino de chefe. Do jovem chefe Urissé, ex-campeão de luta que teve sua carreira abreviada devido sua formação de chefe ao assumir em anos recentes a organização dos Egitsü em homenagem a sua mãe e seu pai, o que o impediu de lutar em todos os Egitsü dessa pesquisa (o que não diminuiu seu status de campeão que é amplamente reconhecido). E também do principal chefe Kalapalo vivo e mestre de estórias Ageu.

Numa compilação do que esses chefes disseram, podemos afirmar a existência de uma conjunção de fatores na formação de um chefe. Tiposusu destaca a hereditariedade, como sendo fundamental na transmissão da chefia. Seja em via patri ou matrilinear a chefia é transmitida hereditariamente, sendo que aqueles que a recebem por via bilateral são mais chefes ainda. Na fala de Urissé a chefia assume uma relação substancial com sangue e sêmen transmitidos de pai para filho, ou seja, a chefia como uma continuidade corporal. Por fim, os relatos de Ageu apontam que fazer chefe é fazer as pessoas que não são bravas “sentarem nos bancos” (kal. *ugihongo*). Os que sentam nos bancos estão sendo feitos chefes, de onde a importância da noção de “substituto” toma no debate. Essa noção foi desenvolvida principalmente através dos termos *iho* (“esteio”) e *ihü* (“corpo”). Trata-se da fabricação de um corpo de chefe através de sua parentela de chefe pela via bilateral, com a importância da noção de casa, retomada de Lévi-Strauss. “Corpos-casas” são esteios de outros, seja o chefe que é esteio de seu povo, sua casa que é esteio das outras casas ou a aldeia maior e mais importante que é esteio das demais aldeias daquele povo (Guerreiro Junior *op. cit.*: 155).

Não se trata aqui de “escolher” quais das falas sobre a chefia é a mais correta ou aquela que será utilizada. Antes, nossa proposta é mostrar como na reclusão dos lutadores todos esses quesitos devem ser levados em consideração visando uma preparação intensiva para as lutas. Se for mais chefe aquele que é filho de pai e mãe chefe, também é chefe quem está na continuidade substancial dessa chefia. E, ao mesmo tempo, é chefe aquele que é feito chefe, que é apresentado como chefe, quer como

lutador ou como convidado nos rituais interétnicos. Enquanto a fabricação do corpo e conseqüentemente da chefia é feita no núcleo doméstico, com a importância do parentesco cognático e da hereditariedade, os chefes devem ser exibidos, mostrados como “substitutos” de outros chefes quando da reunião de chefes opostos no plano regional. Novamente encaramos a questão entre os localismos e a visão regional. O que pretendemos aqui é mostrar como essa duplicidade da chefia, ser feita no plano doméstico e exibida no plano interétnico mantém, mesmo assim, uma diferenciação fundamental, a saber, aquela entre chefes e não-chefes:

Mas reconhecer a importância da fabricação não resolve nada, apenas coloca o problema em outros termos: porque é preciso fazer interferir algo que se parece com um “princípio de descendência”? Por que não basta fabricar chefes, é preciso fabricá-los uns a partir dos outros? A resposta está na natureza da relação de filiação, que faz com que só um *aneti* consiga produzir outro *aneti*. (*op. cit.*: 150)

Com o destaque para a relação de filiação demonstraremos como a formação dos lutadores ocorre nas casas de chefes, pois são os pais que fazem seus filhos. Isso mesmo num sistema cognático, no qual os filhos são considerados filhos pelos irmãos do pai e pelas irmãs da mãe (kal. *otohongoi*). Mesmo nesses casos é necessário diferenciar as reclusões, uma vez que as mães cuidam apenas de seus filhos biológicos durante as reclusões deles. Na casa que me hospedei a reclusão de Rud e Kemeya podem apontar sentido semelhante. Ambos são filhos de um mesmo pai com mães que são irmãs. A mãe de Kemeya cuida dele, ao passo que a mãe de Rud é a principal responsável por sua preparação nesse nível mais restrito, isso que Menget chama de fogo doméstico.

Não por acaso cada uma das mulheres ocupa um lado da casa com seus respectivos filhos. Repare que o próximo nível apontado por Menget também apresenta uma separação espacial de grande importância, que é a ocupação dos lados das casas. Cada uma tem seu lado e, em diferentes pesquisas de campo, de acordo com o que se passava na casa, minha rede era colocada de um lado ou de outro. O nascimento de um neto que precisa de mais isolamento era um dos motivos que me fazia mudar de lado. O mesmo ocorre nos acampamentos quando de visitas a outras aldeias. As redes de irmãos biológicos e suas mães e pais são armadas em volta de um mesmo fogo. A filiação é fundamental e a relação entre o lutador campeão e sua mãe e seu pai serão ainda retomadas em outras ocasiões. Por hora, o debate entre hereditariedade e fabricação do corpo dos chefes se pautará por uma visada etnográfica.



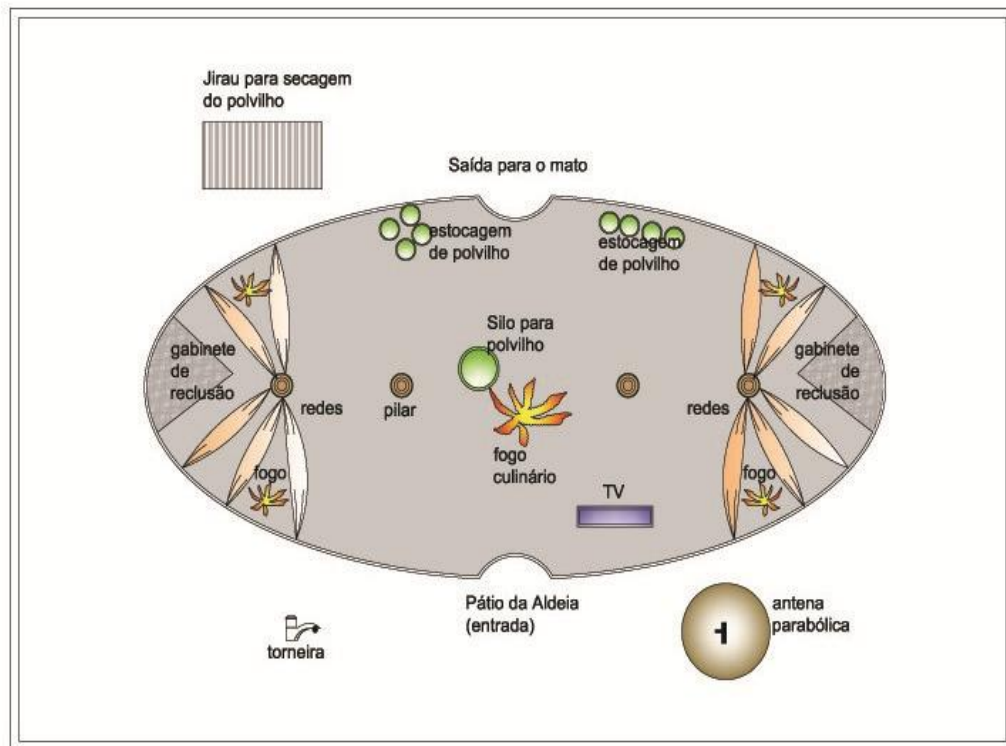


Figura 21: Croqui da casa em que me hospedei

### 3.3.1 Casas produtoras de corpos: a reclusão como moeda política

A fabricação do corpo do lutador campeão só pode ser feita por famílias que pleiteiam posições de chefia. Tanto pela fundamental relação de filiação que vimos acima e também pelo elevado investimento material e simbólico da produção. Um lutador em reclusão é consumidor privilegiado sem dar sua contribuição para a produção, seja das necessidades da casa ou dos trabalhos coletivos na aldeia. E alguém deve fazer por ele. A relação entre cunhados, um dos emblemas da sociologia ameríndia, tem na reclusão um aspecto interessante, donde nunca é demais lembrar a valência da regra da uxorilocalidade. O homem que mora com seu sogro geralmente trabalhará para seus cunhados poderem ficar em reclusão, caso o recluso aspire fazer parte do time de elite. O lutador produz *seu* corpo com a ajuda dos *seus* que produzem para ele.

Em tempo, vale retomar que trabalho são as atividades diárias dos homens (kal. *katsahó*) realizadas em casa ou no coletivo: pescarias, roças, trabalho com lenha, aberturas e consertos de estradas, cobertura das casas com sapé em determinada época. Essas tarefas, especialmente as coletivas, são distribuídas igualmente entre os homens aptos a fazer, isto é, aqueles que já saíram da reclusão. Manter um jovem preso por muito tempo significa tirá-lo dessa distribuição de tarefas ao nível da aldeia. E como o interesse deste texto é etnográfico devo sugerir esta proposta mais “positiva” para a reclusão, a partir das relações internas às casas de lutadores e potenciais lutadores de primeiro escalão. Existiria algum tipo de privilégio para os que aspiram a essa posição? Uma observação faz pensar sobre o assunto.



Figura 22: Cobertura das casas feita na época da seca

A pesca é uma atividade vital na sociedade alto-xinguana. Porém, em mais de um caso, foi possível observar que alguns lutadores e potenciais lutadores – em mais de uma aldeia – são dispensados dessa atividade. São jovens que, por estarem inseridos num processo diferencial de construção do corpo, podem se furtar mais frequentemente da pesca. O que certamente sobrecarregará outras pessoas próximas a ele, especialmente seus parentes consanguíneos, mãe e irmãos e, eventualmente, seus cunhados. É uma questão quantitativa: quanto mais tempo preso, melhores serão os resultados da

fabricação do corpo. Mas nem todas as famílias podem se furtar igualmente de seus braços na rotina produtiva<sup>99</sup>.

Existiria, então, algum tipo de investimento, material e/ou simbólico, de determinadas famílias em alguns de seus membros, motivados por uma potencialidade na luta? Em caso afirmativo, como se processam as relações familiares a partir de tal diferenciação? Mais do que isso, como o cotidiano da casa é afetado por questões determinantes, como a obtenção do alimento? Se existe esse “privilégio” para os lutadores é porque ser um campeão do Egitsü traz benefícios. Talvez seja prematura a tentativa de estabelecer quais seriam esses benefícios, porém parece claro que é algo mais do que simplesmente a obtenção da vitória, haja vista todo o esforço coletivo nessa preparação. Novamente, a ideia de “equilíbrio das tensões” parece não dar conta do material etnográfico relativo à luta.

Neste momento, o que deve ser feito é a destotalização de uma reclusão em específico, exatamente esta que produz lutadores para o time de elite. Que homens e mulheres entram em reclusão pubertária é uma coisa; outra é querer igualá-las. A própria reclusão das mulheres é pensada em função da reclusão dos homens. Nas casas em que se fabricam lutadores campeões, a reclusão das mulheres dura um tempo menor para que as meninas trabalhem para suprir as necessidades de um homem recluso. É dito para o sistema alto-xinguano que a casa é o espaço da mulher e a praça o espaço do homem; a reclusão de um lutador, que pode durar até quatro ou cinco anos, faz com que por um período grande de tempo as mulheres convivam com um ou mais homens dentro de casa. Na prática isto significa que elas trabalham o dia todo para suprir as necessidades e vontades de seus filhos e irmãos<sup>100</sup>.

A diferença entre os períodos passados, ou mesmo a não reclusão de alguns jovens devem ter em vista novos apontamentos etnográficos. Que o lutador é o tipo

---

<sup>99</sup> Em casa (2008) havia dois reclusos e eles sequer pensavam em sair para pescar. Talvez seja por isso mesmo que meu anfitrião convocou uma reunião no centro da aldeia para afirmar que eu “não era professor, mas sim pescador”: “*Nhalü Caê professor, kangahagi elei*”. Em 2008, por estarmos na época das festas interétnicas não há escola. Ele me colocou na posição de pescador perante a comunidade, pois seus filhos estavam reclusos e seus genros revezavam-se para ir pescar comigo quase que diariamente. E se não trazia peixes as mulheres não aliviavam...

<sup>100</sup> Das reclusões que presenciei em casa, Nina saiu rapidamente, pois ela presa também é força produtiva a menos, que deve ser suprida; sua saída foi para ajudar sua mãe com Rud, seu irmão que treina arduamente para ser um lutador campeão. Isso é possível devido à soma de alguns fatores importantes, como sua ascendência *anetiü*, a disponibilidade de seus familiares – inclusive seu cunhado – suprir suas necessidades cotidianas e, é claro, interesse e habilidades pessoais.

ideal, claro está, mas como se aproximar deste tipo? A hereditariedade existe, então qual seu peso? Quais os significados dos anos passados presos? No início a reclusão é mais dura, no sentido de que a separação do jovem com o mundo exterior é mais acentuada, rigorosa. Com o passar do tempo fica mais flexível, com os lutadores ficando presos apenas nas vésperas das lutas. Quem está no começo fica muito mais tempo em casa, raramente deixando o gabinete.

O lutador recluso carece de muita gente que trabalhe por ele durante todo o período anterior às lutas e que zele por sua manutenção. Nem todas as casas podem oferecer isso a seus jovens lutadores. Na maioria das casas os jovens em reclusão também são forças produtivas importantes, o que encurta o período passado preso. Esses jovens, insisto, são a maioria, não serão lutadores de primeiro escalão. Por melhores que sejam suas habilidades na luta, o não cumprimento das prescrições atreladas à reclusão implica em um lutador mais fraco, ou melhor, um lutador de segundo escalão. Vale lembrar que a escolha do time é feita pelo dono da festa e parte daqueles que se sabem preparados e que cumpriram todas as etapas de formação, o que para um jovem significa ter ficado muito tempo preso.

É preciso tomar cuidado para não igualar as reclusões e a etnografia apresenta as diferenças. A reclusão para os lutadores do time de elite, isto é, de famílias de chefes, além de muito mais intensas, o que já faz toda a diferença na cadeia produtiva, é também diferente em seus conteúdos. O uso dos remédios ou a relação com o sobrenatural diferenciam as reclusões dos lutadores de elite dos lutadores de segundo escalão<sup>101</sup>. Tanto quanto uma disputa esportiva isso está ligado com uma disputa política. Para ser chefe há que ser filho de chefes, mas como foi dito, hereditariedade não parece ser o único indicador. Então, há que se mostrar que se é chefe de uma maneira pública, como mostrar os potenciais chefes aos outros nos rituais, fazendo-os “sentar”, “aqueles que são conduzidos pelo pulso”, retomando as falas de Ageu. Acredito que a produção de lutadores de primeiro escalão seja moeda de troca política no plano interétnico e também de disputas faccionais no plano intratribal. Certo que não é a única, mas se trata de um indício sintomático de que a disputa é valorizada a ponto de todos os atuais chefes terem sido grandes campeões em suas épocas.

---

<sup>101</sup> Isto foi dito por Rud, quando ele me apresentou a lista de *ketuakitohó* usados para diferentes fins: vomitar, cicatrizar e dar força.

A reclusão de um lutador de elite é muito diferente, em tempo e na prática, das reclusões de meninos que não serão lutadores principais. Por certo lutadores campeões e lutadores “comuns” passarão por coisas semelhantes durante a reclusão, como a proibição sexual, a ingestão de eméticos e a constante escarificação. A reclusão opera através da limpeza interna do corpo, seja via escarificação e perda de sangue, seja nos eméticos que visam limpar internamente a impureza do ser. A alimentação é a mais insossa, muito fundada no mingau e peixe sem sal. Lutadores não devem comer comidas saborosas nem muito quentes. O ideal é deixar a comida num canto e comê-la depois. A diferença aí é mais quantitativa.

Avelar (2010) descreve os aspectos e formas da reclusão dos lutadores seguindo Gregor (1982) para quem a eficácia da reclusão dependeria de uma boa relação com o “dono dos remédios”. Todavia, ao invés de nos determos apenas nessa relação para confirmar a eficácia dos remédios, demonstraremos que a ascese e esforço individual e coletivo são tão fundamentais quanto às relações de ordem cosmológicas. Sem tais dados etnográficos a definição da reclusão parece um tanto abstrata, mas o que se passa é o inverso. A fabricação deste corpo/chefe é concreta. A ideia de que os espíritos passam a ser donos dos reclusos, de que uma parte da alma se casa na aldeia do espírito carece de ênfase etnográfica:

Conforme Gregor (1982 [1977]), o “Dono do Remédio” protege e define o regime corporal do recluso, ficando a seu lado e garantindo a potência das raízes formativas ingeridas na reclusão. (Avelar 2010: 54).

Não dá para misturar reclusões e regimes alimentares sem especificar cada qual se está analisando. Isto é análise de conteúdo, determinante em sua relação estrutural com a forma. Ao contrário do que sugere o título de sua dissertação, parece que os lutadores do Alto Xingu não são “valores brutos”, mas sim “valores lapidados”, principalmente pelo respeito às regras da reclusão e são esses valores cuidadosamente lapidados que formarão futuros chefes. Algo que só se completa com uma exegese individual e interesse coletivo. Uma produção local para ser exibida regionalmente; é fazer política interna e externamente.

Diferenças são marcadas na construção do corpo do lutador campeão que, em algum instante, irá se tornar um corpo que ascende a posições de chefia. Estreita relação

entre a fabricação de um corpo campeão durante a reclusão e a chefia. O alto custo da reclusão aponta para o fato de que nem todas as famílias têm condições, ou mesmo desejam, ascenderem a posições de chefia. A reclusão parece ser um aspecto totalizador do ser Kalapalo que tem como objetivo primordial produzir grandes lutadores, pois produzir lutadores é produzir potenciais chefes. É uma disputa política que tem meios diferentes de se desenrolar e que exige a mobilização coletiva e investimentos materiais e simbólicos desenvolvidos a partir da casa<sup>102</sup>.

Claro está que o recorte etnográfico não é amplo o suficiente, mas os chefes atuais Kalapalo, Kuikuro, Yawalapiti e Kamayurá se consideram e são considerados grandes lutadores até hoje. Eles e outros lutadores de antigamente transmitem para seus herdeiros e os produzem através da reclusão ensinando as qualidades de ser grande lutador, o que nos ligará com a transmissão dos conhecimentos e da chefia. Os resultados nos combates dos chefes no passado são ingredientes que eles transmitirão aos seus herdeiros durante a reclusão deles, outra possível conexão entre a fabricação do corpo e a hereditariedade. Os grandes lutadores que veremos a seguir são filhos desses lutadores do passado que hoje são chefes. Por certo, seus avôs também eram grandes lutadores, donde a onomástica e sua transmissão via alternância de gerações ajudaria na investigação, como no caso do chefe Yawalapiti, Aritana, cujo nome já se encontra na terceira geração conhecida.

Ressaltar a importância do caráter biográfico dos chefes já foi levantado por Barcelos Neto (2005: 279...). Nossa proposta, ainda incipiente devido ao pouco tempo para recolher material etnográfico, pretende ter futuramente um campo de visão mais amplo para debater essa espinhosa questão. Tudo isso através dos conhecimentos adquiridos pelos jovens lutadores campeões na reclusão, conhecimentos re-transmitidos por seus pais e mães eles mesmos chefes. Com isso poderemos ter uma melhor margem para dizer sobre a fabricação do corpo e a formação da pessoa do chefe através dos conhecimentos e resultados obtidos na luta.

Mesmo para os lutadores do passado não temos material suficiente para saber quais foram os grandes campeões de uma ou duas gerações anteriores. Não se encontra

---

<sup>102</sup> Uma analogia inversa é possível: se o futebol do Brasil busca – ou buscou em algum momento – em suas classes menos favorecidas os talentos mais excepcionais, a luta alto xinguana forma sua força de elite nas camadas aristocratas.

na bibliografia qualquer sistematização dos resultados na luta, apenas a colocação de tais ou quais como grandes campeões. Certo é que os chefes Kalapalo, Yawalapiti, Kuikuro e Kamayurá, que conversaram quando da necessidade de se contornar a violência ou defender seus conhecimentos tradicionais, são mais ou menos da mesma idade, o que resulta que eles devem ter se enfrentado quando lutadores<sup>103</sup>.

Será que os resultados nessas lutas passadas ainda hoje são levados em consideração quando de opiniões contrárias, quando os chefes devem assumir sua “função Onça” para falar com seus adversários políticos? Seria ainda especulação, pois todos se declaram campeões de luta. Certo é que não existe somente um campeão, claro que não, antes cada etnia parece ter seu maior representante, sendo que umas têm mais que outras. Por isso mesmo será importante quando falar das lutas atuais mostrar seus resultados, quem são os maiores vencedores para saber se, futuramente, serão eles também os chefes. Até que ponto os resultados na luta são evocados quando de debates políticos, ou ainda, como se deu a reclusão de cada um desses potenciais futuros chefes. Portanto, especificamos essa reclusão tida por ideal e sua relação com a reprodução da chefia pensando que, embora ainda careça de base etnográfica, por certo é possível tomar a sociologia política alto-xinguana através das relações e dos combates entre as famílias de chefes. Produzir corpos é produzir cultura, base para uma elaboração etnohistórica. Um campeão vem de uma família de campeões e é assim que se contam as histórias dos chefes.

### **3.4 A reclusão como preparação esportiva**

Enquanto é necessário fazer uma diferenciação analítica entre “doença de índio” e “doença de branco” para não se incorrer em etnocentrismo quando se tratar da relação entre os distintos saberes terapêuticos (Cardoso 2004, Barcelos Neto 2005, 2006a, Franco Neto 2010, Verani 1990, 1991), mostramos que o mesmo não parece ser

---

<sup>103</sup> Aqui está o ponto em questão porque algo de semelhante parece ocorrer com a luta, uma vez que os resultados não são esquecidos, ao contrário. Multiplicam-se debates sobre eles e sobre os desempenhos dos grandes lutadores. As pessoas acompanham toda a trajetória desses lutadores, tal como afirmam os chefes atuais que em seu tempo eram campeões. Disseram a Franco Neto (comunicação pessoal) como Waja era grande campeão enquanto assistiam a uma luta num vídeo cassete numa de suas primeiras pesquisas de campo. O chefe Kuikuro Afukaká fala sempre de suas habilidades quando aparece nos vídeos do coletivo de cinema (<http://www.youtube.com/watch?v=iz1JM45ZZ-w>); Aritana, atual chefe Yawalapíti, já era apontado na pesquisa de Viveiros de Castro como grande lutador e como estava sendo formado para ser chefe (1977: 69).

imperativo quando se trata das práticas esportivas. Ambos os casos apresentam uma relação fundamental com o corpo, desde sua constituição em diferentes fases desde o útero materno e a contribuição do pai; as reclusões e suas proibições e prescrições para o indivíduo e seu núcleo doméstico; as relações com a alteridade cosmológica. Tanto na reclusão para a luta como na relação patogênica o corpo passa por transformações, o que engendra conexões sociológicas e cosmológicas. Os rituais de máscaras ou a frequente descrição da relação entre a sucuri e o lutador são exemplos – que abordaremos mais à frente.

Todavia, afirmar que a luta pode ser tratada analiticamente enquanto uma prática esportiva não é o mesmo que impor a medicina frente aos conhecimentos tradicionais. Ao contrário, seria elevar o status de uma atividade que sobremaneira faz parte da vida nativa quer seja observada pela lente dos localismos monográficos ou enquanto sistema regional – e que nem sempre recebeu merecido tratamento. Descartamos tal etnocentrismo, embora algumas vezes se façam usos de categorias que estariam mais próximas do vocabulário da antropologia dos esportes do que da etnologia. O uso desses termos é antes uma maneira de expandir os significados não só à luta alto-xinguana, mas também ao próprio domínio dos estudos sociais nos esportes.

No caso da relação entre doença de índio e doença de branco, que marcou profundamente os estudos sobre a reclusão, foi necessário diferenciar para ampliar os significados entre elas. A paralisia das pernas era uma típica “doença de índio” que ocorria durante as reclusões dos adolescentes masculinos, ou seja, não havia diagnóstico médico preciso, o que gerou debates importantes, como a imposição de um saber sobre o outro e mesmo o alcance que a medicina teria para atuar nessas questões.

Já nossa proposta visa à reclusão como momento determinante na formação de um lutador campeão, uma etapa cheia de imposições e sacrifícios na busca de um objetivo que é vencer as lutas. Por isso, mesmo após diferenciar a luta das demais práticas esportivas, ou do entendimento que aqui propomos sobre essa categoria, o interesse é antes assemelhar, ou melhor, tomar a luta a partir daquilo que ela tem de comum com outras práticas modernas que já foram sistematicamente observadas. Termos como atletas, torcidas, vitória, derrota, comemorações são frequentes em ambos os casos. O risco de um etnocentrismo invertido seria imaginar, como dissemos, que essas sociedades sul-americanas, os alto-xinguanos especificamente, não poderiam



apresentar a competitividade esportiva por ser essa uma característica das sociedades capitalistas.

A reclusão neste tópico será tomada por suas características positivas na formação dos lutadores, algo que vem sendo debatido nos trabalhos de antropologia dos esportes segundo a fórmula da fabricação do corpo e decorrente formação da pessoa através da sistematicidade e rotinas dos treinamentos realizados (Toledo 2002; Damo 2005a). Os atletas precisam passar por determinados períodos de treinamentos específicos seguidos de imposições necessárias e abdição social, dieta regulada e sacrifício corporal, enfim, uma vida dedicada ao aprimoramento técnico de um conjunto de saberes corporais, realizados numa faixa etária semelhante.

Ao analisar a complexidade na formação dos “pés-de-obra” para o mercado futebolístico, Damo destaca que além do talento individual, está em jogo um processo pelo qual corpos são produzidos para uma prática que estrutura a dinâmica da sociedade, o futebol. A fabricação do corpo dos atletas é apresentada em conjunto com as qualidades técnicas e outras idiosincrasias de cada jogador, entre elas o ascetismo e a intensidade dos treinamentos “É o treinamento prolongado, metódico e seguidamente extenuante quem cria as disposições para o jogo” (2005a: 51): Em outro momento o autor especifica a relação entre os futuros futebolistas e a necessidade das longas trajetórias em suas formações:

São em torno de 5.000 horas de treinamentos, distribuídos ao longo de aproximadamente 10 anos, realizados diretamente no corpo, em rotinas altamente disciplinadas, extenuantes e seguidamente monótonas. O alvo são os adolescentes... (Damo: 2005b; 3).

Salvo pelo cálculo de horas dedicadas, que infelizmente não possuímos devido à variabilidade de cada lutador e seu tempo passado em reclusão, vale destacar que os lutadores do Alto Xingu também passam por um período de dedicação e esforço individual. Assim como o “talento” são ingredientes fundamentais na formação de um lutador quando está em reclusão. Guardadas as devidas proporções e limites de uma perspectiva comparativa, não seria produtivo pensar esse período denominado reclusão na literatura etnológica sobre o Alto Xingu como um investimento para a formação de competidores dessa prática esportiva em alto rendimento, além de todo o debate já realizado sobre as escarificações, poções eméticas, cicatrizantes e fortificantes? Todo

esse conhecimento tecnológico é complementar em relação ao polimento físico e técnico que deve ser realizado no corpo. Não se trata de qual é mais importante, mas que um não funciona sem o outro, exatamente na mesma proporção que a medicina/nutrição esportiva não pode ser separada do esporte de alto rendimento, mesmo com o doping.

Em resumo, a qualidade de fabricação de um corpo o mais apto possível para determinada prática é que deve ser investigado a fundo. Mais ainda, relacionar essa fabricação corporal com a formação de pessoa desses atletas em cada recorte etnográfico. A proximidade entre contextos etnográficos tão diferentes não é gratuita, e como foi visto tampouco inédita. Antes espera ressaltar a centralidade que o aprendizado de técnicas corporais específicas ganha em distintas correntes teóricas, tendo desde Mauss um amplo campo de possibilidades de investigação. Tanto a análise das práticas esportivas, locus privilegiado para o levantamento de técnicas corporais, como o contexto etnográfico sul-americano, pautado numa fabricação do corpo/hereditariedade, passam necessariamente por uma investigação profunda sobre o corpo. O interessante nessa perspectiva é que ela abre caminho para pensar sobre uma ampla noção de pessoa: grupos de substância, reclusão, fabricação do corpo e relações interétnicas são temas reconhecidamente presentes no Alto Xingu e ingredientes variáveis para a transformação que almeja esse “ideal”:

Quando menos, o foco mesmo das cerimônias inter-aldeias é a luta corporal entre homens – e a fabricação do corpo do lutador é uma das preocupações dominantes desta cultura, justificando inclusive toda uma lógica de contaminação sexual e alimentar. Penso inclusive que a tão referida fluidez e flexibilidade do sistema xinguno, o papel importante da ‘individualidade’ dentro dele, podem ser explicados, não pela ausência de regras (ou de grupos), mas pela natureza mesma desta cosmologia (deste eidós e ethos) – gradativa, orienta segundo os pólos arquétipo-réplica, e, no que toca os humanos, preocupada com uma corporalidade. Manipulações individuais, espaço para manobra, devem ser encarados a partir daí. (Grifos nossos. Viveiros de Castro; 1977 : 185)

Para não ficarmos apenas em comparações com o universo futebolístico, será interessante retomar uma passagem de Waquant (2002) quando esse autor recupera a relação dos boxeadores com seus corpos e como é fundamental que essa relação seja intensificada durante os treinamentos para que se possa desenvolver as potencialidades de cada boxeador. Claro que inúmeras diferenças etnográficas separam os lutadores alto-xinguanos dos boxeadores, todavia, nossa pretensão é exacerbar para que a reclusão

alto-xinguana não fique engessada à questão de saúde e doença em casos de confrontos interculturais, tampouco na questão política da chefia.

Reafirmamos que o interesse é demonstrar como a reclusão pode ser tudo isso, um aspecto totalizador. A proposta que traça essa comparação com a formação de atletas de outras modalidades vem no sentido de esquadrihar como práticas esportivas diferentes produzem atletas por meio de suas próprias peculiaridades, que podem ser consideradas a partir de alguns aspectos comuns. Se o futebol e o boxe foram aqui levantados é por se tratarem de outras práticas esportivas que já receberam tratamentos analíticos mais refinados na antropologia dos esportes. O futebol por ser o mais difundido, tendo sido “inaugurada” toda uma agenda de pesquisa em torno dele. O caso do boxe por se tratar de uma L/AM/MEC<sup>104</sup> pode ainda facilitar esse trânsito devido, dentre outras coisas, a importância do conhecimento do corpo que os pugilistas devem ter:

O conhecimento que os pugilistas têm do funcionamento de seu corpo, a percepção prática de que há limites que não devem ser ultrapassados, os trunfos e os pontos fracos de sua anatomia, o comportamento e a tática que adotam no ringue, seu programa de preparação, as regras da vida que seguem, tudo isso vem, de fato, não da observação sistemática e do cálculo da linha ótima a ser seguida, mas de uma espécie de ‘ciência concreta’ de seu corpo, de suas potencialidades e suas insuficiências, retiradas do treinamento cotidiano, assim como da experiência de apanhar e bater repetidamente. (Waquant *op. cit.*: 148).

No caso da luta o que temos é que o período fundamental de tal preparação técnica ocorre durante a reclusão. Apesar do isolamento fundamental já destacado por vários autores, na hora mais quente do dia (kal. *ikindene kea*, algo como “hora da luta”) é que ocorrem os treinamentos, por volta das 12:00 a 14:00 horas. A saída dos meninos é proposital nesse horário, pois visa treinar a resistência física dos atletas, pois as lutas quando anfitriões são muito numerosas. Vale retomar o caso das lutas quando da chegada do estrangeiro à aldeia. O elevado número de lutas é critério de avaliação na qualidade de um lutador. Ele não deve cansar e conseguir combater todos os lutadores da aldeia em que chega e também aguentar todos os confrontos contra os times de luta de cada Egitsü.

---

<sup>104</sup> Para outros casos de treinamentos de atletas L/AM/MEC ver Gastaldo (1995) e Cechetto (2004).



Figura 23: Jair Kuikuro faz pedido de equipamentos para treinar na aldeia<sup>105</sup>

Tal situação nos faz pensar sobre a relação da luta com outros esportes de combate. E a igualdade de condições a partir das quais devem partir os oponentes? Um lutador pode ter feito mais de dez lutas e ter de lutar contra alguém que esteja fazendo sua primeira luta no dia, o que depende da relação entre anfitriões, aliados e convidados. Em lutas esportivas, um lutador pode vir a fazer vários combates no dia, mas geralmente na mesma quantidade de seus oponentes e, quando o número de lutas é maior, como no caso das repescagens olímpicas do judô, por exemplo, quem lutou mais foi uma luta de diferença. O boxe e o MMA que hoje disputam espaço realizam pouquíssimas lutas entre seus melhores atletas no ano.

Aqui estamos tratando de números completamente díspares, talvez mais de 10 lutas de diferença entre o oponente anfitrião e o último time convidado do dia. O treinamento intensivo para as lutas, que ocorre concomitante com as etapas de preparação para o Egitsü, as festas de acúmulo de pequi, polvilho e peixe, é aumentado visando condicionamento físico para a época dos encontros interétnicos que se aproxima.

<sup>105</sup> <http://www.facebook.com/home.php#!/photo.php?fbid=494896893892743&set=a.215655961816839.51442.100001173110670&type=1&theater>

O dono da festa deve angariar produtos que serão futuramente distribuídos aos convidados, ao passo que os melhores lutadores, geralmente de suas parentelas, pois a formação de lutadores ocorre em famílias de chefes, devem estar preparados fisicamente. A intensidade dos treinamentos é dever dos filhos dos chefes, esses jovens que estão reclusos e que apenas saem para treinar. Muitas vezes incentivados por seus pais e mães. Enquanto é necessário juntar comida para distribuir é necessário também juntar condicionamento físico para competir com os outros, para que “não fique mal visto”. Um lutador sem resistência é tido por fraco, *talokito*, e isso não é permitido entre os lutadores de primeiro escalão. Eles devem estar preparados e, quando isso não ocorre, certamente serão comentados.

Esses treinamentos são tão importantes que os lutadores se vestem da mesma maneira que durante os combates nos Egitsü, com as pinturas e utensílios característicos<sup>106</sup>. É interessante notar que os treinamentos são os únicos momentos que os jovens nos períodos mais duros da reclusão podem sair. Vão ao mato acompanhados próximo de casa nas noites para evacuar. No mais eles não saem de casa a não ser para treinar. Esse pode ser um dos mecanismos que ajudam a entender a preparação dos lutadores, isto é, uma preparação para que se aguarde o mais possível e se evite o desgaste físico.

As particularidades etnográficas de cada treinamento são indispensáveis para pensar a luta como um todo, porém, nessa proposta, o importante é ressaltar como o conhecimento das práticas é aprendido através de um conjunto de regras, imposições e abdições que somente são adquiridos com necessário período de treinamento e aperfeiçoamento. Um campeão de luta não é feito do dia para a noite, por mais que, às vezes, se tenha essa ideia, principalmente quando se trata de trazer questões cosmológicas ao debate.

Não é raro nas etnografias quando tocam no assunto dizer que algum lutador, porque teve alguma relação com a sucuri, por exemplo, passa a ser campeão, seja pelo sonho que teve com ela ou pela relação em que a sucuri, como “dona da luta” transmitiria ao neófito seus poderes. A relação com a sucuri, por mais fundamental que seja para os lutadores, não produz um lutador campeão se ele não for feito e treinado para tal. O que se percebe é que para a formação de um lutador, de maneira análoga aos

---

<sup>106</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=iz1JM45ZZ-w> (acesso em 10/04/2013).

futebolistas e boxeadores, é basilar que se elabore um conjunto de procedimentos técnicos, morais e pessoais que devem ser exaustivamente aperfeiçoados.

Com isso propomos que nem tão só a luta alto-xinguana seja um objeto exclusivo da etnologia, tampouco as práticas esportivas, onde quer que disputadas, sejam temas somente analisados pela antropologia dos esportes. A reclusão dos lutadores de primeiro escalão é dessas etapas em que a ampliação do escopo etnográfico se apresenta mais adequada do que separações reificadas.

### **3.5 Cobras e transformações: a alteridade cosmológica**

A relação com as cobras ocupa um lugar importante no Alto Xingu, ainda mais em se tratando das lutas. Resumiremos alguns casos da literatura para contrastar com nossas próprias experiências etnográficas.

Em Barcelos Neto, a transformação da cobra está ligada aos processos patogênicos segundo o qual o rapaz sonhou que estava virando cobra e passou a ser tratado pelos xamãs para voltar a ficar bem. Isso ocorreu depois que ele bateu na cobra e a matou deixando seu corpo jogado na estrada (era uma jibóia). Apesar das advertências do pai para não matar a cobra, o rapaz o fez e por isso se transformaria em cobra: “Agora não tem mais jeito. Depois você voltará”, disse o pai ao rapaz em transformação. A resistência em se atacar o animal deveria ter sido anterior ao ataque, o que não ocorreu e, após a morte da cobra ela atacou o jovem em sonho e o deixou doente por um tempo, quando ele sonhava se transformar em cobra. Com o tratamento dos xamãs, que tiravam pedaços de jibóia de dentro do corpo do paciente, ele ficou bom, mas quase morreu (Barcelos Neto 2002, 251-253).

Essa prudência frente ao ataque nas cobras é bastante semelhante a um caso vivido em minha primeira viagem à Tanguro. Conversava com um jovem em frente de casa quando dois homens nos chamaram para o centro da aldeia. Já estava escuro e eles iluminavam com suas lanternas uma cobra coral (*Micrurus corallinus*). Os dois homens são pais de filhos pequenos, o que os impede de matar uma cobra, pois esta poderia fazer mal para seus filhos durante seus sonhos, conforme me explicaram prontamente do por que não matar a cobra eles mesmos. Tahaja, o jovem com quem conversava,

acertou em cheio um pedaço de pau na cabeça da cobra que, embora bastante debilitada, ainda se contorcia viva no chão. Logo após aplicar o golpe, ele jogou para longe o pedaço de pau, disse “*ugkotakitohó*” e foi embora para sua casa sem mais palavras.

*Ugkotakitohó* e *uhekugohó* significam, respectivamente, premonições sensoriais diferenciadas para “negativo” e “positivo”. Cada pessoa tem em alguma parte de seu corpo um sinal, um aviso sobre os desencadeamentos futuros do que está por acontecer – dito ser aprendido durante a reclusão, uma antecipação sensorial das informações de quem está recluso do contato social. Assim, pode-se sentir em determinada parte do corpo algo positivo, bom, desejado e esperado, ou em outra parte, algo negativo, sinal de que algo ruim está por vir, a ser evitado: “*ugkotakitohó*”<sup>107</sup>.

Como os outros dois não podiam terminar o serviço, pediram para matá-la, o que fiz com alguma apreensão, claro, mas bastou mais uma pancada para a cobra ser morta e posteriormente levada para fora da aldeia. Entretanto, o que mais chamou a atenção foi o fato de o sentimento de “negatividade” ter acometido Tahaja após bater na cobra, indo embora imediatamente. Embora a cobra estivesse praticamente morta, isso não significa que ela não fizesse mais parte desse conjunto de forças, onde os mortos – mesmo que animais – continuam sendo Outros. Importa aos Kalapalo se a relação com a cobra, sinal do perigo imanente do viver, será marcada por aspectos “positivos” ou “negativos”. Afinal, ela não poderia ser morta pelos dois rapazes que a viram primeiramente, pois eles têm filhos pequenos, ela poderia “devorar” seus sonhos. Ela não está numa série diferente da dos humanos, ela pode ser um humano vestido com roupa de cobra:

Basta lembrar que o animismo consiste na pressuposição de que outros seres além dos humanos – notadamente as espécies naturais – são dotados de intencionalidade e consciência, e nessa medida são pessoas, isto é, termos de relações sociais... Assim, haveria uma só série – a série social das pessoas. (Viveiros de Castro 2008: 92)

A relação com as cobras marca sobremaneira os jovens, ainda mais nessa fase de reclusão. Apesar de se tratar de duas espécies diferentes, uma jibóia e outra coral, vale

<sup>107</sup> Não possuímos conhecimentos linguísticos suficientes para encarar uma empreitada como essa, mas algumas palavras já utilizadas podem ser tomadas conjuntamente por seu sufixo *ohó*. Além desses dois últimos, traduzidos por “positivo” e “negativo”, *apigohó*, o porrete e os *ketuakitohó*, os eméticos. O sufixo, em todos esses casos, denota algo como “serve para”, ou seja, o movimento de um músculo “serve para” dar o sinal sobre uma situação negativa; outro movimento “serve para” positivo. O *apigohó* “serve para” “bater, donde o verbo *apilü*, “bater”; de maneira análoga os *ketuakitohó* “servem” para vomitar.

retomar mais alguns relatos de jovens que tiveram alguma relação com cobras, todavia, aqui a espécie será a sucuri, tida por “dona da luta”. É ela quem escolhe os lutadores que aceitará na transformação de seus corpos, ou seja, durante a reclusão dos jovens, momento de fabricação dos corpos, a relação com a sucuri é marca diferencial, novamente devido à imagem de transformação que inúmeras vezes aparece atrelada às cobras<sup>108</sup>.

Em Figueiredo a sucuri é tida como símbolo de chefia, exatamente o que se espera de um lutador campeão. Quando os jovens são incentivados a pegar uma sucuri é dito que seja feito por aqueles que aspiram grandes posições na luta, exatamente aqueles que estão em famílias de chefes:

Além de prestar atenção a seus sonhos, um recluso que deseja se tornar campeão de luta (*tetájātu*, “forte”) deve matar uma sucuri (*tuwaj watu*) e esfregar no corpo a gordura da cobra. Um velho explicou-me que a sucuri na verdade não morre – assim como os brancos não morrem quando fazem operação, ele notava - pois retorna à sua casa onde é ressuscitada pela reza de sua esposa. A sucuri seria assim uma fonte poderosa, pelo porte gigante, da imortalidade comum a todas as cobras. Será esta também uma qualidade que o campeão quer tomar para si? Também pelo tamanho excepcional, a sucuri é reconhecida como *morekwat* [kal. *anetiü*] das cobras, assim como a jibóia. O campeão apropria-se, introjetando em seu corpo a gordura ou reproduzindo sobre sua pele a imagem dessas grandes cobras, da superioridade ou condição de “chefia” dos animais frente a seus iguais, as cobras comuns. (Figueiredo *op. cit.*:189- 190)

Já em Franco Neto (*op. cit.*: vii) o caso é entre um marido traído que pescou peixes e ofereceu a sua mulher para moquear e levar para a roça no dia seguinte. Ela vai sozinha e entrega o peixe ao amante que come e depois faz sexo com ela. Quando ele ia ejacular começou a tremer e se transformar em cobra. A mulher chama os que estão por perto para ver o homem se transformar. Avisam a mãe<sup>109</sup> dele que era para levar enfeites, flautas e óleo de copaíba. A mãe do rapaz chega e vê que ele está transformado numa cobra que mostra a língua. Ela coloca pena de papagaio na orelha dele e diz que seria assim, quando alguém vier buscar ele poderia dar sua força. Depois ele foi morar no fundo do rio.

<sup>108</sup> De onde relembro uma fala de Barcelos Neto em São Carlos em que opunha a noção de perspectiva baseada na função jaguar perante uma noção transformacional pautada nas cobras.

<sup>109</sup> Repare na importância da relação entre o jovem e sua mãe, ainda mais se pensarmos que ele poderia estar em reclusão.



Verani (1990: 207) narra esse mito com ingredientes semelhantes. A transformação do jovem em cobra se dá por ele ter comido um matrinxã que continha uma “cobrinha” (dona do matrinxã) que havia sido trazido por uma mulher casada com quem este jovem fazia sexo constantemente. A “cobrinha” havia sido deixada pelo marido desconfiado que disse à esposa para ir primeiro à roça, que ele iria depois. Assim feito, na manhã seguinte o marido chega quando os dois amantes fazem sexo: “Quando o marido chegou perto, quando /okónto/ olhou para ele... pfiuu... virou cobra” (*op.cit.*: 204).

Após a transformação do amante, o marido vingativo e a mulher adúltera chamam outras pessoas para mostrarem o rapaz que se transformava em cobra. Chega, então, a mãe do rapaz que estava triste e envergonhada com a situação. Ela entrega ao filho seus enfeites e passa óleos de pequi e copaíba dizendo que seria assim que faria com os campeões. Amarra seus braços com braçadeiras de penas de araras e coloca o cinto vermelho, que só campeão usa. Porém, ele deveria ensinar os conhecimentos e aceitar os lutadores que não tenham feito sexo. Se o neófito tiver tido relações sexuais não é para morder a mão do rapaz, o sinal da aceitação, quando este o pegar pelo rabo.

Outra importante questão que relaciona cobras e lutadores, além da transformação, é a atividade sexual. Nos primeiros casos, a transformação se deu seguida de uma violência contra a cobra que se vingou daqueles que lhe bateram com pau. A importância do sonho e de como é através deles que as cobras atingem aqueles com quem não se teve uma boa relação, ou seja, aquele que matar uma cobra corre o risco de ter de enfrentá-las nos sonhos. A mesma forma de comunicação dos lutadores com as cobras, porém, marcada por uma relação positiva, não patogênica como no caso de Barcelos Neto ou na recusa dos pais de matarem a cobra por receio de seus filhos pequenos. O lutador recebe os ensinamentos sobre a luta através dos sonhos, quando a sucuri transmite a ele. De maneira positiva ou negativa os jovens se comunicam com as cobras através dos sonhos e o conhecimento sensorial adquirido na reclusão é fundamental para antecipar tal relação a partir de movimentos de diferentes músculos.

Já nos dois últimos casos, a cobra é resultado de uma transformação de um jovem que, podemos supor deveria estar preso, não respeitava seu primo/irmão e transava com a esposa deste na roça. A cobra, que posteriormente ensina os remédios e enfeites aos lutadores, segundo a versão de Verani, existiu após a prática do ato sexual,

quase como uma punição pelo ato e com quem o ato foi realizado, ou seja, uma mulher casada. Com a transformação a cobra passa a ser dona da luta que vai ofertar aos lutadores que vierem atrás dela, porém, só deve aceitar aqueles que ainda não tenham tido relações sexuais. A cobra é resultado da atividade sexual, o infortúnio de um amante, assim como hoje grande parte dos maus resultados nas lutas serem explicados pela anterior atividade sexual de quem perdeu (mais à frente).

Sonhos, cobras e lutas formam um lutador à parte, por isso nos deteremos num caso etnográfico para ilustrar outro tipo de reclusão, a saber, essa em que a alteridade cosmológica transmite seus conhecimentos a um aspirante a lutador.

### **3.5.1 O lutador e a sucuri: relato etnográfico sobre desempenho**

Apesar de todo o investimento material e simbólico que algumas famílias dispõem em alguns de seus membros, outros acontecimentos, por vezes de ordem sobrenatural, são responsáveis por modificar a reclusão de um jovem lutador.

Os contatos com seres sobrenaturais para o xamanismo, para as relações patogênicas ou para a formação dos lutadores, a despeito de suas muitas diferenças, ocorrem segundo um roteiro semelhante. Geralmente ao estar sozinho na mata ou nos rios o espírito (*kal.itseke*) aparece para a pessoa e propõe que ela o acompanhe. Os pajés mais antigos relatam a resistência das pessoas em acompanhar os espíritos por medo de não saberem o que irá acontecer. O contatado deve, a partir de então, respeitar certas prescrições alimentares e sexuais, permanecer em reclusão e, geralmente, patrocinar alguma festa em homenagem ao *itseke* que o acometeu. No Alto Xingu, principalmente devido aos trabalhos de Barcelos Neto (2005, 2006a), a relação com o sobrenatural a partir da “doença de índio” já foi bem elaborada.

Não se trata exatamente de doença, mas sim da reclusão exigida após o contato com a sucuri. O caso de um jovem morador de Tanguro é ilustrativo de como o contato com o sobrenatural altera a vida daqueles que enfrentam essas relações. Esse rapaz já havia terminado sua reclusão pubertária, que não foi muito longa, diga-se de passagem, por ele não ser de uma família que aspire posições de chefia em Tanguro. Após sair da reclusão ele começou a namorar uma moça também de Tanguro, mas não teve filhos.

Então, mudou-se para outra aldeia para confeccionar bancos para serem vendidos em Canarana e Brasília por alguns parentes seus. Ficou algum tempo nesta aldeia e seu namoro terminou. Em todos os Egitsü que acompanhei, ele lutou apenas no segundo esquadrão, em nenhum deles sendo selecionado para compor o time de elite.

Após o Egitsü de Tanguro em 2010, o rapaz permaneceu na aldeia voltando a morar na casa de seus pais. Um dia foi pescar sozinho e teve um encontro com uma sucure (konto). É importante ressaltar que a sucure é um dos animais campeões de luta, assim como a onça (*ekege*), o tatu (*kagutaha*), o peixe cará (*hangike kuegii*) e uma “cobrinha” que não souberam dizer o nome em português, mas que acredito ser a piramboia. A sucure, o tatu e a onça fornecem, inclusive, adornos rituais que comprovam o contato e são posses de lutadores respeitados.

O encontro do jovem com a sucure remete ao mito descrito anteriormente em que o lutador apanhou a sucure pelo rabo e ficou de frente para ela. Num movimento brusco, ela voltou-se contra o rapaz e o mordeu em seu escroto, arrancando-o fora. Esse relato ensina que o encontro com a sucure deve seguir alguns cuidados, para que não se repitam os mesmos erros. E foi assim mesmo que o jovem de Tanguro me narrou seu encontro: quando ele viu a sucure, correu e a segurou por seu rabo. Imediatamente virou-se de lado e quando a cobra deu o bote, mordeu-o em sua mão.

Esse é um dos sinais de que a sucure está aceitando o lutador para quem transmitirá seus poderes de campeão. São vários processos que devem ser respeitados para que ela efetivamente receba o lutador como seu aprendiz. Após esse primeiro sinal, o rapaz cortou a cabeça da sucure e levou o couro de seu rabo para sua casa. Ele limpou e o envernizou com óleo de pequi (*nhukau*), após tê-lo revestido em um pedaço de madeira. Esse enfeite ritual se chama *hubongo* e o original é exatamente esse coberto com o couro da sucure, usado principalmente para tocar a flauta *atanga*, a flauta dos lutadores. Ele é usado nas costas, com uma pequena corda presa na testa.

Mesmo depois desse encontro, e do cuidado para fazer a sucure morder sua mão, ainda não está certo que ela cederá seus conhecimentos de campeão ao neófito. A aceitação do lutador pela sucure exige novamente a reclusão, retomando a ascese individual, a abstinência sexual e o trabalho coletivo. O mais importante durante essa reclusão, que deve ser muito rigorosa, está relacionado aos sonhos. É durante os sonhos que a sucure transmite seus conhecimentos de luta.

Por conta de minha volta do campo não pude acompanhar muito tempo a nova reclusão do jovem, mas em várias conversas as pessoas afirmaram que nos Egitsü de 2011, o rapaz faria parte do time de elite. Ainda mais que um dos rituais, em Aiha, seria em homenagem a um parente próximo seu. Este fato deixou uma dúvida por saber se ele iria ou não ser um lutador de primeiro escalão, assim como qual seria seu desempenho nos combates. De todo modo, tinha ficado claro que os dois principais sinais de aceitação por parte da sucure foram demonstrados, seja pela mordida na mão, seja nos sonhos durante a reclusão em que ela leva o jovem para seu mundo para ensinar os conhecimentos da luta.

Quando voltei para Tanguro em 2011 fui procurar saber qual tinha sido o desempenho do rapaz nas lutas do primeiro Egitsü do ano, ocorrido na aldeia kamayurá, imaginando que após seu acometimento com a sucure ele havia se tornado um grande lutador. Para minha surpresa, não foi bem o que aconteceu e, embora ele tenha sido escolhido entre os primeiros neste Egitsü (do qual, infelizmente, não participei), seu desempenho não foi bom, ele mesmo disse. Nas disputas seguintes realizadas em Aiha e em Matipu ele não teve chances de ser escolhido, não foi nem listado durante a chamada dos primeiros no sábado. E vale levar em consideração que em Aiha um dos donos do Egitsü era de sua parentela.

Isso evidencia a importância da etnografia. Em alguns trabalhos o encontro com a sucure é tido como pressuposto na formação de um campeão, entretanto, na prática, ou melhor, a partir do desempenho e dos resultados nos combates, pode não ser bem assim. E ele foi um dos primeiros contra os Kamayurá porque os Kalapalo foram como convidados, sendo o contingente de lutadores menor do que quando são anfitriões e menor do que quando são aliados dos donos. A chance dele era ter tido um bom desempenho fora de casa para ser escolhido entre os primeiros nos Egitsü seguintes. Apesar de seu encontro com a sucure ter sido seguido à risca, ao que outras pessoas comentavam que ele estava fazendo tudo certinho, não foi o que aconteceu e ele não faz parte do time de elite Kalapalo.

Essa crítica vem a somar-se àquela outra sobre a relação dos reclusos com o “dono dos remédios” e o uso das substâncias para escarificação e eméticos, como apontado por alguns autores como fonte da força do lutador. Isto é, acabam por tomar a explicação sem se aprofundar no tema. A relação com o “dono dos remédios” ou com a

sucuri não é garantia de que a potência energética transmitida por eles seja efetivada nos combates pelos lutadores que passam por essa relação com a alteridade cosmológica. Em contrapartida, a fabricação de um campeão se fundamenta em interesses e habilidades individuais, filiação e disponibilidade familiar. Novamente é somente ao olhar para o conjunto de relações envolvidas na fabricação dos corpos lutadores (a chefia retransmitida, o talento individual, a carga de treinamentos técnicos e também acontecimentos extraordinários) que se pode chegar aos verdadeiros campeões.



## Capítulo 4. Egitsü: complexo ritual regional

Dos “três grandes sistemas de trocas” que articulam este complexo regional (casamentos, comércio e rituais), o sistema cerimonial pode ser visto como o principal distintivo de “xinguanidade”, uma espécie de “língua franca” (Menezes Bastos, 1978: 31)

O principal motivo para se fazer a reclusão é que através dela é possível que se consiga produzir “pessoa de verdade”, *kuge hekugu*. Uma pessoa com tal status ocupa uma posição de visibilidade. Ela deve ser exibida ritualmente para que os outros que se reconhecem “pessoas”, *kuge*, possam ver como que seus outros estão fazendo essas “pessoas de verdade”. Para uma determinada faixa etária do gênero masculino ser “pessoa de verdade” é necessário ser grande lutador. E um grande lutador tem grandes performances rituais, o momento maior da exibição desses corpos produzidos para lutar:

Estas situações de exposição pública nos rituais regionais não apenas tornam uma pessoa visível e conhecida, mas por meio dela se produz uma memória genealógica impressionante a respeito dos chefes e campeões de luta que boa parte das pessoas não mantém sequer a respeito de seus parentes próximos. (Guerreiro Junior 2012: 165)

Como vimos todo um conjunto de conhecimentos tradicionais em torno das flautas, das estórias, dos conhecimentos botânicos e principalmente sobre a chefia são ensinados aos jovens nesse período em que sua exibição social deve ser apenas ritual. Encaminhando a análise é como se essa reclusão fosse pensada para a formação dos jovens que lutarão durante os rituais interétnicos, especialmente o Egitsü, por ser o que mais agrega a diversidade no plano sociológico. É o momento por definição de exibição da chefia, por isso será importante fazer essa conexão entre rito pós-funerário e reclusão de jovens chefes, como se a descontinuidade promovida pela morte devesse ser superada através da reprodução social.

Um interlocutor disse certa vez que os *kagaiha kuegü* estavam trazendo dólares e isso seria um problema devido à ação de feiticeiros que estavam matando as lideranças, o que causava a produção de mais rituais<sup>110</sup>. Se a chefia indígena no Alto

<sup>110</sup> “O problema do Xingu é o feitiço. Os feiticeiros estão matando nossas lideranças para que aconteçam festas e os *kagaiha kuegü* tragam dólares.” (Guerreiro Junior *op. cit.*: 357). Fala de um ex-membro do programa de saúde local. *Kagaiha kuegü* é o nome dado aos estrangeiros, geralmente europeus.

Xingu percebeu esse aumento na exibição de seu ritual, que por definição é feito para exibir performances, é necessário que se façam novos chefes, o que seria imperioso para a manutenção do sistema. Se aceitarmos esse encaminhamento, a produção da chefia através da reclusão é uma transmissão não só hereditária, mas também fabricada, dada e construída, através da qual as famílias se reproduzem ao produzirem corpos para serem exibidos: masculinos para lutar, femininos para casar. Isso contrastando a produção local/doméstica com a troca ao nível do sistema sociológico regional, principalmente através do Egitsü:

*Egitsü* é como os Kalapalo (assim como os demais karib xinguanos) chamam o ritual que ficou mais conhecido como Quarup (uma adaptação do nome que os Kamayurá dão à madeira utilizada na produção das efígies dos mortos, *kwaryp*). A relação deste ritual com os alto-xinguanos, com a antropologia e com o imaginário nacional tem algumas peculiaridades dignas de atenção. Ele é considerado pelos Kalapalo sua festa mais importante. Eles não hesitam em explicitar que seu estilo de vida, baseado no regionalismo pacífico, nas trocas e no esporte, não só atinge sua expressão máxima no *egitsü* como depende dele: se um dia deixarem de praticá-lo, é porque terão se transformado em “índios bravos” (*ngikogo*) ou brancos. Mas a tendência tem sido justamente outra, pois o Quarup passou, e ainda passa, por um processo de “inflação” em vários sentidos. (Guerreiro Junior *op. cit.*: 27-28)

A reclusão é o momento da reprodução necessária para a continuidade do sistema político. Produzir mais chefes acabaria sendo necessário para que mais rituais fossem realizados. A exibição estaria por assumir um caráter para além das fronteiras do parque, invadindo também as cidades e pessoas do Brasil e do mundo que visitam o Alto Xingu especialmente para conhecer suas belezas rituais. Os caraíbas estão dentro do ritual, já foi regularizado seu lugar, para sermos sintéticos<sup>111</sup>. Eles têm donos nas aldeias, aqueles que são os responsáveis maiores por sua estadia, o que é claramente percebido na distribuição de presentes. Os problemas e dificuldades envolvidos nisso são temas recorrentes nas etnografias. O descontentamento que certa parentela acaba por ficar perante o pesquisador por esse supostamente dar mais coisas para outra parentela.

Tais dificuldades, contudo, ajudam mais do que dificultam. Pelo menos foi em meu caso, ao perceber desde o início, a despeito de minha inexperiência no trabalho de campo etnológico, que as famílias disputam entre si e nisso não há nenhum exagero. Inúmeros exemplos desde a quantidade que cada pescador pescou em tal dia, ou o outro

---

<sup>111</sup> Guerreiro Junior (*op. cit.* 44).



que sabe tocar flauta melhor, o que sabe fazer casa, o que sabe tratar dos brancos melhor, enfim, o elevado nível de disputas entre as famílias, que poderiam assumir desde questões jocosas entre jovens pescadores ou questões sérias, como a organização ritual ou o recebimento dos caraíbas. Uma visão inicial prejudicial seria o entendimento de que estaríamos numa sociedade “igualitária”, o que é muito difundido sobre o Alto Xingu numa ampla bibliografia não acadêmica. Ainda mais quando se trata desses visitantes que já fazem parte da economia simbólica do ritual.

Os caraíbas vão assistir aos rituais e em contrapartida levam recursos que, como todos os outros, são alvos de disputa. Alguém que patrocine bem um ritual deve atuar em diferentes níveis da escala produtiva. E produtiva<sup>112</sup> não apenas na questão sociológica, mas também cosmológica como veremos na pescaria para o Egitsü em Tanguro e as dificuldades que foram causadas por espíritos protetores da lagoa que não estavam satisfeitos com o andamento daquela preparação. O mesmo ocorreu na pescaria e na luta sendo que as explicações dadas sobre a pouca quantidade de peixe e a má atuação dos lutadores do primeiro escalão naquele Egitsü (2010) foram atribuídas à atividade sexual, ou melhor, ao descontentamento dos espíritos com a atividade sexual dos homens participantes.

Já a ajuda financeira vinda dos caraíbas é quase indispensável hoje em dia, em virtude principalmente da gasolina e do óleo diesel, para que se percorram as grandes distâncias entre as aldeias participantes. Meu anfitrião dizia com certo saudosismo quando viajavam mais de dez dias de canoa para participar dos rituais. Hoje em dia, segundo ele, as pessoas só iriam se tivesse barco, carro ou moto para ir e voltar sem ter que remar ou andar muito.

A exibição da chefia, segundo essa proposta, consiste em acumular dádivas em torno do chefe para que ele, melhor que ninguém, redistribua entre os seus aliados e convidados. Para isso se junta polvilho, pequi e peixe, além dos bens geralmente vindos dos caraíbas como gasolina e óleo diesel, principalmente, mas também linhas de algodão para a confecção dos cintos usados pelos homens<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Lembrando que falamos de uma economia não-capitalista cujos modos de produção devem ser assim entendidos (Strathern 2006).

<sup>113</sup> No Egitsü de Aiha 2011 a Petrobras foi patrocinadora e forneceu combustíveis e várias caixas de lã que foram distribuídas entre os anfitriões e seus aliados na véspera da luta.

Entretanto, a distribuição de dádivas deve necessariamente ser rompida, pois não pode existir uma comunhão plena entre os participantes. As disputas, como disse, estão imensamente presentes e algumas atividades descritas ilustram isso, especialmente a luta. Durante o Egitsü a comunhão promovida ao nível sociológico deve ser dialeticamente rompida em alguns momentos, pois a disjunção se faz necessária para o estabelecimento das diferenças. Num contexto de guerra ritualizada, transformada ritualmente, o que ocorre é que a disjunção sociológica é promovida pela luta; não se trata mais de inimigos, mas de adversários. A luta provoca alteridades de maneira mais acentuada do que qualquer outra entre os povos alto-xinguanos, ainda mais se pensarmos que a luta ritual é o momento de maior visibilidade desse sistema. Em nenhuma outra atividade ou momento se reúnem tantas pessoas (kal. *kuge*) num mesmo local e horário como nas lutas que encerram o Egitsü. A dialética entre a comunhão culinária e a disjunção desportiva só é possível de ser pensada analiticamente em conjunto com a dialética já trabalhada sobre a produção local e a exibição regional. Ainda mais se pensarmos que os homens são feitos para lutar enquanto as mulheres reclusas levam aos chefes visitantes a comida e a castanha do pequi, indicando possibilidades de matrimônio.

A produção é local, depende de vários fatores de acordo com o que está sendo produzido. O lutador e as meninas reclusas são o que mais se guarda para os momentos de exibição máxima, são fabricados no interior da casa pelo grupo doméstico. Devem manter-se afastados do contato (contágio) social até o momento máximo de sua exibição ritual. O pequi, o polvilho e o peixe necessitam de apoio de uma escala maior para ser produzido e acumulado, de todos da aldeia e também de aldeias que serão aliadas no processo. As relações cognáticas dão conta de explicar como se constituem essas alianças ao nível do parentesco, quando os parentes se reconhecem na figura do morto, capitaneado na figura do “dono do morto” que será o dono do Egitsü. Ao nível político será a atuação dos chefes para aglutinar em torno de si um conjunto de forças para sanar as dificuldades organizacionais. Entre a produção local e sua distribuição/exibição regional desenvolve-se uma disputa pelo melhor desempenho técnico na luta<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> É claro que por técnico não excluímos outras questões, como a causa das derrotas serem atribuídas ao sexo ou à feitiçaria, o que fugiria do domínio do conhecimento e preparação. Algo que nem de longe seria estranho ao universo esportivo. Exemplos de atribuições a causas extra-mundanas não faltam sobre os resultados esportivos. Os atletas têm sua parcela de culpa, mas os derradeiros motivos para a causa da derrota estão em outro lugar, com outra pessoa ou *itseke*.

Nossa proposta para o entendimento da luta no Egitsü, portanto, é que, e essa é uma das principais características do jogo, uma igualdade inicial deve ser rompida introduzindo assim uma disjunção final. Lévi-Strauss ([1962] 2004) trabalha a relação entre jogo e rito por essa via:

O jogo aparece, portanto, como *disjuntivo*: ele resulta na criação de uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou das equipes, que nada indicaria, previamente, como desiguais. Entretanto, no fim da partida, eles se distinguirão em ganhadores e perdedores. De maneira simétrica e inversa, o ritual é *conjuntivo*, pois institui uma união (pode-se dizer aqui, uma comunhão) ou, de qualquer modo, uma relação orgânica entre dois grupos. (*op. cit.*: 48).

Todavia, a questão aí reside – também – numa disjunção entre vivos e mortos e que, para a continuidade, é necessário que os vivos ganhem. Função que é cumprida pelo jogo e a assimetria que ele engendra através de fatos contingenciais. O Egitsü representa bem essa ideia, a saber, é o ritual no qual os mortos são “liberados” para seguir seu caminho até a aldeia dos mortos. O lugar em que só existe consanguinidade, em que a comida é farta e não se tem sexo. Os mortos são deixados partir, possibilitando aos vivos continuarem sua vida. A palavra para saudade (kal. *otonunda*) é significativa de como os vivos devem liberar os mortos.

Segundo Figueiredo (2010) e Guerreiro Junior (2012) fazer um chefe é torná-lo calmo, algo que será colocado em relação à domesticação das aves (*tolo*), principal tipo de animais domésticos no Alto Xingu. Acalmar os chefes é como acalmar os pássaros, que são inimigos dos humanos. E a alma do chefe que será homenageado deverá enfrentar os perigos no caminho até a aldeia dos mortos, quando os pássaros canibais tentam comer as almas dos chefes mortos. Realizar o Egitsü é uma maneira de fazer com que a alma tenha uma boa jornada até a aldeia dos mortos<sup>115</sup>. No Egitsü, os que foram feitos chefes, os que se acalmaram e se sentaram, são novamente homenageados em forma da produção de efígies para que um último ato possa desligá-lo da vida terrena e, ao mesmo tempo, acalmar os pássaros canibais para que a alma possa fazer uma boa viagem.

Também vai confortar a família para que os mais próximos não fiquem doentes devido à saudade deixada pela ausência daquela pessoa. A versão de Junqueira (2009)

---

<sup>115</sup> Já vimos que a inimizade entre homens e pássaros é uma parte da narrativa do *hakgaka*, ao passo que a narrativa do Egitsü conta o encontro entre os animais e os peixes.

sobre o mito Kamayurá descreve como a atividade sexual foi a causadora da mortalidade, pois um homem tinha feito sexo e o pajé pediu para que ninguém que tivesse tido relações assistisse a sua tentativa de fazer voltar à vida as toras de madeira. Quando o processo estava quase acabando um homem espiou e a madeira nunca mais voltou à vida. Depois da tentativa fracassada o demiurgo decreta que está bom assim e que a festa seria uma maneira de deixar os mortos partirem, algo como a felicidade ritual para espantar a tristeza da morte de um ente querido<sup>116</sup>.

A ida de uma das almas do morto para a aldeia celeste deve romper com seus laços anteriores. Acabar com a saudade, que pode, inclusive, ser a causa de adoecimentos de outros parentes sendo que geralmente a relação forte é entre pai/mãe e filhos, avôs em alguns casos. A relação de filiação é a mais intensificada e isso também é verdade para o caso de uma morte na família que pode ocasionar grave adoecimento em outros membros<sup>117</sup>.

Com relação à luta no Egitsü, a disjunção promovida por ela e a conjunção promovida pelo ritual ainda pode ser desdobrada. A disjunção estabelecida entre os vivos e os mortos é complementar a outra disjunção que não ocorre entre vivos e mortos, mas entre vivos e vivos que é exatamente por esse componente regional em que a luta é vetor principal. São, pelo menos, nove povos que se distinguem e, se para ter a disjunção entre mortos e vivos é preciso que se tenha uma comunhão entre os vivos, a luta é uma maneira para que essa disjunção também seja efetivada entre os vivos. Não é apenas a disjunção que a luta promove em oposição à comunhão culinária e as possibilidades de casamento. Outras etapas fundamentais do ritual mantêm esse movimento dialético. Os que são aliados, os que compõem o mesmo time de luta, serão os mesmos que tocarão flautas e dançarão juntos. Em compensação os adversários são os que roubam o fogo. O fogo é símbolo da unidade doméstica e seu roubo atesta essa separação. A gritaria para o roubo do fogo e quando a luta é vencida, principalmente em

---

<sup>116</sup> De onde a ligação vegetal é outro tema pormenorizadamente trabalhado por Guerreiro Junior, onde o par consanguinidade/vegetal é tido em oposição ao devir afim/animal dos chefes (*op. cit.*: 171...). Veremos no último capítulo que a transformação das toras de madeira em pessoas é diferente na versão tupi e na versão karib Kalapalo. Essa e outras diferenças nos autorizariam a tentar uma análise conjunta do mito sobre a origem do Egitsü e das lutas nessas tradições.

<sup>117</sup> Infelizmente é isso que acontece na casa em que me hospedei. Uma das filhas do chefe de Tanguro está muito doente e os sintomas começaram pouco depois da piora do estado de saúde de seu pai. Piorou com sua morte. O Egitsü, que vai ser realizado em agosto próximo, seria como uma maneira de atenuar essa saudade, efetivar a separação entre vivos e mortos que não pode ser mais rompida.

casos de golpes de arremesso, atesta o caráter disjuntivo dessas atividades que repõem a diferença para o plano sociológico<sup>118</sup>.

Um conjunto de oposições, a saber, disjunção/comunhão, luta/casamento, vitória/derrota, local/regional, chefia/camaradas, sincronia/diacronia são dinamicamente vividas durante o desenvolvimento do ritual. Por hora, esse capítulo pretende a demonstração da organização ritual, um polimento sobre essas diversas etapas organizacionais para, em seguida, tratar diretamente da luta. Com esse procedimento esperamos uma melhor ambientação com o cenário em questão e, ao mesmo tempo, uma especificação etnográfica mais detida naquilo que desde o início possibilitou a realização dessa pesquisa, a luta enquanto prática esportiva. É nesse sentido que desde a apresentação cerimonial dos lutadores anfitriões, as danças características, as vitórias e derrotas dos lutadores que mais acompanhamos em edições recentes serão descritos. Assim como os desempenhos e um perfil de alguns dos melhores lutadores Kalapalo, obviamente pertencentes a famílias de chefes.

#### **4.1 Acumular para distribuir: festas de juntar pequi e polvilho**

Após o sepultamento do corpo do morto, segundo um conjunto de procedimentos específicos para os chefes, uma série de festas para armazenar polvilho, pequi e peixe ocorrem com a ajuda da comunidade e de pessoas de outras aldeias e/ou etnias. Nessas festas a comunidade oferece os alimentos para os “donos do Egitsü” para ajudá-los a suprir o consumo dos convidados.

A união entre a aldeia anfitriã e determinadas aldeias e/ou etnias é fundamental para esse acúmulo que ocorre primeiro com o pequi e depois com o polvilho. Essas etapas preliminares são constituintes do Egitsü. De fato, essas festas se repetem algumas vezes e são para receber pessoas de outras aldeias, geralmente parentes cognáticos ao morto, como se fosse um pedido formal de ajuda para os dias finais da homenagem. São momentos em que a família dona da festa estabelece contatos para que possa arcar com os elevados custos de se fazer um Egitsü. Essas alianças extrapolam os limites das relações de consanguinidade e de afinidade no sentido de que elas apenas adquirem

---

<sup>118</sup> Para a relação entre o silêncio e o ruído como instauradores de separações sociológicas (Lévi-Strauss [1964] 2004b: 336).

valor relacionalmente. Depende da situação para as pessoas serem donos (*otó*), convidados (*etinhü ko*), aliados (*ataintso kongo ko*) ou convidados (*hagito ko*)<sup>119</sup>. Os donos do Egitsü são as famílias dos homenageados e pode-se dizer que a família do homenageado principal é a responsável maior pela convocação dos aliados, sejam de facções, aldeias ou etnias diferentes<sup>120</sup>.

As etapas preparatórias são encabeçadas por essas famílias e mais um contingente de pessoas vindas de muitos lugares. São as famílias do dono do morto as principais responsáveis por suprir com a alimentação, transporte e hospedagem de seus aliados. Isso requer muito trabalho na busca de lenha, nas pescarias e nos cuidados com a alimentação. É interessante notar que a troca substancial entre donos e aliados é elaborada para suprir o consumo de peixe, polvilho e pequi dos convidados, quando os aliados ofertam os produtos ou o trabalho, no caso das pescarias. Mas a contrapartida oferecida pelas famílias donas também é em comida. Os homens devem pescar grandes quantidades e as mulheres fazer bolachas de polvilho (kal. *kine*) para comer com o peixe e fazer o mingau (kal. *kagupé*). A família também deve ter armazenado o pequi para fazer o mingau (kal. *indzene*), muito apreciado por todos. Poderia dizer que a troca é entre uma comida para ser armazenada e oferecida futuramente por uma comida para ser consumida imediatamente<sup>121</sup>.

Os destaques destas festas preparatórias são os pares de flautas (*atanga*) e cantores (*auguhi*), e as danças e cantos noturnos (*oogi*). A flauta é executada por duplas assim como durante a semana que antecede o final do ritual. Os conhecimentos musicais dessas flautas fazem parte do arcabouço simbólico de um grande lutador. O caminho para se tornar um lutador campeão passa pelo conhecimento desta flauta. Entretanto, grandes lutadores do passado permanecem a tocar as flautas mesmo depois de terem se “aposentado” das lutas. Já os pares de cantores são responsáveis por entoar

<sup>119</sup> Alguns trabalhos já indicavam essa leitura de reavaliação dos modelos sobre parentesco, ao afirmar que o parentesco enquanto sistema classificatório não daria conta da totalidade de termos e relações no interior do sistema. Foi entre os Kalapalo que Basso formulou a diferença entre as categorias de relações e as categorias de relacionamento para indicar como o “namorado/a” (*ajo*) e o “amigo/a” (*ato*) fogem às genealogias (1973). Outro material etnográfico no Alto Xingu que colaborou com a demonstração de como o parentesco não totaliza as relações sociais está na descrição dos *pareat* e *apikawayat* (Agostinho *op. cit.* 39), exatamente nesse intrincado sistema de convites para os rituais interétnicos.

<sup>120</sup> As efígies que simbolizam os mortos podem ser uma, duas ou três. A maior é geralmente aquela que indica o chefe falecido com maior status. Os acompanhantes são chefes de menor prestígio e suas famílias aproveitam a ocasião para homenagear seus entes falecidos devido ao elevado custo organizacional de um Egitsü.

<sup>121</sup> Guerreiro Junior redefiniu a questão através da noção de eclipsamento sobre a relação entre homens, mulheres e dádivas na organização do Egitsü (*op. cit.*: 357...).

perfeitamente a letra da música e os ritmos do chocalho sob risco de vida. É dito que aquele que erra a música ou o instrumento morrerá (Guerreiro Junior *op. cit.*).



Figura 24: Dupla toca o chocalho (kal. *auguhi*) na recepção dos aliados

Os processos de armazenamento das comidas ofertadas em grandes quantidades é outro ponto sobre a importância do ritual para o sistema e o tanto que a produção se multiplica nas etapas preparatórias. A primeira das etapas é a festa para juntar pequi (*indze tundomi*). Essa festa indica como será a relação entre donos, aliados e convidados, pois os donos fazem uma pescaria (*kaki*) na qual os moradores da aldeia e demais aliados oferecem o pequi para o dono da festa. Uma série de atividades compõe essa festa na qual os lutadores tocam *atanga*, fazem as pescarias e oferecem o pequi ao dono do morto num momento de grande formalidade. O canto noturno *oogi* também é realizado entre aqueles que estão ajudando o dono do Egitsü a acumular comida para ser distribuída nos dias finais. A festa de juntar pequi ocorre tempos antes do Egitsü, por exemplo, em Tanguro 2010 foi em final de abril, sendo que o Egitsü ocorreu em agosto.

Festa homóloga a essa ocorre para se juntar o polvilho (*kuiginhu tundomi*). Já mais perto da semana final do ritual os mesmos aliados, às vezes mais gente ainda, se reúnem na aldeia anfitriã para levar ao dono do Egitsü os tijolos de polvilho seco que serão usados para fazer o beiju oferecido aos convidados. Novamente as flautas *atanga*, o canto *oogi* e as danças *auguhi* são realizadas como maneiras de se consolidar a aliança que será formalizada quando da separação dos times entre anfitriões e convidados.

O armazenamento desses produtos é interessante em ser notado. O pequi é servido em duas maneiras diferentes de acordo com o momento do ritual. A polpa é a bebida mais apreciada desde as etapas preliminares até o dia final. O pequi é apanhado a partir de setembro, quando os frutos começam a cair. Nesta época já se encerraram as grandes festas interétnicas, o que torna imperioso que se armazene a polpa para ser consumida no ano seguinte. O próprio armazenamento é sinal de que a família será responsável pela organização de festas ou será aliada de outras que organizarão o ritual. O trabalho na coleta e limpeza ocupa grande parte do dia das mulheres nesta época do ano, entre o começo das chuvas e o alagamento pelas cheias.



Figura 25: a produção da polpa do pequi

A polpa que será armazenada é embalsamada num cesto de buriti preso a uma armação de madeira debaixo da água, nos rios ou lagoas. Cerca de dez meses depois o cesto é recolhido e a polpa misturada com água para fazer o mingau. O *indzene* é consumido em grandes panelas diariamente renovadas com mais polpa vinda dos estoques familiares ou oferecidos pelo dono da festa. No momento final do ritual também é oferecido aos convidados. Todavia, a castanha é oferecida apenas ao final e somente para os chefes convidados. Talvez seja um bem precioso que exige uma situação formalizada para sua entrega. A castanha é oferecida pelas jovens reclusas levadas cegas pelos ombros de seus pais. A castanha entregue pelas reclusas aos convidados pode ser considerada um atrativo para o intercâmbio matrimonial. Se a



polpa é para todos e em grandes quantidades, as castanhas são poucas e para poucas pessoas, ou seja, o consumo que se faz do pequi são diferentes de acordo com as situações e pessoas envolvidas.

A mandioca também é servida de duas maneiras diferentes. Isso demonstra o caráter de sistema formado por esses elementos. A mandioca brava passa por vários processos de dessecamento, cujo início aqui sugerido é a queimada para a limpeza do terreno. Depois de descascada e retirada sua extremidades, a mandioca ralada é colocada em recipientes sob os quais uma esteira é usada para separar a massa do caldo. A massa é ensacada e colocada para secar até que, por fim, é espalhada sobre uma armação de madeira coberta com rede nas partes de trás das casas, para tomar sol.

E são esses tijolos de polvilho que cada família deixa em frente a sua casa no dia de encerramento de uma destas festas preparatórias: a “festa para juntar polvilho”. Os três ou quatro dias após a chegada dos aliados são passados entre pescarias, danças e cantos, principalmente o canto noturno do *oogi*, apresentado por um conjunto de homens e mulheres que adentram as casas num movimento circular. Esse canto é sempre muito apreciado pelo pessoal mais velho e é entoado em diversas ocasiões. Nas semanas em que os donos da festa pedem ajuda para a comunidade para armazenar alimentos, o canto é proferido todas as noites. A festa para juntar polvilho é patrocinada pela família do homenageado principal; eles fornecem alimentos para os pescadores, dançarinos e cantores durante esses dias e em troca receberão esses tijolos de polvilho de mandioca. O polvilho é a oferenda mais solene e ocorre no dia em que a sepultura é desfeita no centro da aldeia<sup>122</sup>. Depois os homens se reúnem para comer no centro onde uma farta distribuição de peixe cozido (*alá*) consolida substancialmente as alianças que já vinham se afirmando nas pescarias, danças e cantos. As pessoas recebem o alimento no centro e retornam para comerem em suas casas ficando apenas alguns jovens para comer por ali.

---

<sup>122</sup> Lembrar que a sepultura é feita no local em que também ocorrem as lutas, de onde as mulheres donas do Egitsü de 2011 em Aiha passaram a tarde toda de sábado limpando a arena dos combates que estava “suja”, por isso, “feia”.



Figura 26: silo para o armazenamento de polvilho de mandioca

Há que se associar os processos de preparação dessas duas plantas cultivadas. O pequi é tanto uma planta cultivada que vimos como a retomada étnica dos Narüvütü partiu da existência de todo um pequizal. Não é somente ao nível econômico que o acúmulo desses alimentos se realiza em festas distintas. Fogo e água são separados, assim como as festas para juntar o alimento relacionado com a água e o alimento relacionado com o fogo<sup>123</sup>.

A mandioca é colhida entre o final de maio até julho, numa época diferente do pequi, que como vimos, marca o início da disputa do *tá* e a preparação para armazenar até a próxima estação ritual. Em termos comparativos, poderíamos dizer que assim como o *tá* marca o pequi, a mandioca é colhida principalmente quando se disputa o *hagkaka*, nos momentos anteriores aos Egitsü, que são os principais rituais interétnicos – embora a colheita continue durante a época dos Egitsü.

---

<sup>123</sup> Mesmo a relação entre homem e mulher a partir dos alimentos como mediadores entre os *tajope* os donos analisado por Guerreiro Junior (*op. cit.*: 373) sobre a economia ritual pode ter seu contraponto nessa questão. Os homens queimam o terreno e ajudam na plantação, mas o trabalho de colher a mandioca, descascar até fazer o alimento é feminino. O pequi é colhido pelas mulheres principalmente, mas plantados por homens.

De todo modo, equacionar pequi e mandioca só faz sentido ao inserir o peixe nessa oposição. Para cada uma das festas de juntar comida se realiza uma pescaria *kaki* agenciada pelo dono da festa. Na semana do final do ritual uma grande pescaria é feita, mas complementar às outras que já ocorreram. Certo é que não dá para pensar separadamente cada um desses alimentos no interior do complexo ritual. Assim como seus homólogos nos relacionamentos com os espíritos, a pimenta e o tabaco. O cipó seria uma transformação que está mais em função de ser usado para envenenar os peixes que serão coletados. Os alimentos, assim como o antialimentos usados para capturar alimento, fazem parte de uma preparação que ocorre ao longo de toda uma temporada. A cada etapa esses alimentos são oferecidos para alimentar a diversidade sociológica e acalmar a alteridade cosmológica.

#### **4.2 Consolidar alianças, estabelecer diferenças: a organização do Egitsü**

As diversas formas de participação nos Egitsü mudam também a atuação dos lutadores. Quando se é dono, convidado ou aliado são diferentes as quantidades de combates realizados por cada lutador. A apresentação e exibição ritual dos futuros chefes também são diferentes, pois se são os donos dos Egitsü que assumem a posição de Onça para receber os convidados, são os mais jovens chefes que são apresentados como os próximos chefes e são recebidos pelos anfitriões, os que “são feitos sentar” (kal. *ugihongo*).



Figuras 27a, b, c, d: Na chegada da comitiva Kalapalo ao Egitsü Yawalapiti 2008 três jovens chefes são recebidos pelo anfitrião. Os que estão sendo feitos chefes devem ser exibidos por isso são colocados para sentar a partir dos chefes mais velhos que ensinam os procedimentos. Cada um dos chefes é de uma aldeia Kalapalo, a partir da esquerda, PIV Culuene, Aiha e Tanguro.

Novamente temos distintas maneiras de participação, pois os jovens chefes apresentados não lutam, apenas são recebidos como os chefes de seu povo. Nesse caso também se percebe as disputas faccionais, pois em algumas edições não aparece apenas um, mas três jovens chefes, cada um de uma aldeia: Aiha, Tanguro e PIV Culuene. Ainda na disputa faccional, no Egitsü de Ipatse 2008, a parentela de um dos chefes de Tanguro fazia parte da família Kuikuro dona do evento, em contrapartida, o outro chefe nem foi ao Egitsü por não se tratar de sua parentela. Apesar de seus filhos irem para disputar as lutas. Enquanto uma família apresenta os seus futuros chefes num evento, outra família apresenta o seu quando o parentesco cognático os conectam.

Essa variedade nas maneiras de participar do Egitsü, como anfitrião, aliado ou convidado, altera as performances dos lutadores, tanto em relação aos combates, como nas apresentações constituintes, como a dança *auguhi* e a apresentação das duplas de

flautistas *atanga*. Os anfitriões, e numa certa medida os aliados, são os que mais participam das lutas e das apresentações. No caso dos convidados, os adversários na luta, não tocam flautas, apenas cumprem a apresentação inicial com a entrada característica no domingo de manhã, quando as etnias deixam seus acampamentos nas matas ao redor da aldeia e entram no pátio central formando um círculo em volta dos lutadores anfitriões.

A luta e a dança são momentos constituintes das apresentações dos lutadores. Caso a caso, anfitriões e adversários ocupam posições similares, mas que dependem do sistema de convites, como vimos no segundo capítulo. A luta forma um modelo de relação interétnica que não pode ser tomado unilateralmente. Para cada posição nesse sistema de convites, uma gama de atividades completa a participação dos lutadores. O mesmo vale para a pescaria ritual. Os anfitriões e aliados pescam juntos, por vezes, ficam dois a três dias acampados às beiras das lagoas para a preparação da pescaria, perigosa e de difícil execução. Já os convidados receberão peixes, eles não pescam.

Geralmente os convidados partem para a aldeia nas vésperas das lutas, sábado, e arrumam acampamento nos arredores onde esperam até o momento do roubo do fogo. São os adversários que roubam o fogo, de maneira ruidosa, lembrando que a intrusão ou exclusão desse elemento no interior de uma cadeia sintagmática deve ser feito de maneira ruidosa (Lévi-Strauss: [1964] 2004b). A retirada do fogo é como uma ruptura, uma disjunção inicial que marca a diferença entre os que irão lutar em times opostos. Se os aliados dançam, tocam flautas e pescam juntos, os adversários roubam o fogo e lutam contra os anfitriões. É novamente a dialética entre uma conjunção promovida pelo sistema formado por esses povos e a necessária diferenciação interna, ocasionada via a disjunção promovida pela luta.

Como vimos, não basta no Alto Xingu que os rituais fúnebres instaurem uma disjunção entre vivos e mortos para a continuidade da vida após a morte, mas para a celebração conjunta dessa unidade é preciso cindi-la, exatamente através dos confrontos na *ikindene*:

Assim, não podemos considerar que as almas dos *anetis* [*anetiü*] obtenham muita coisa com o quarup, mas por outro lado, seus parentes vivos ganham muito. Uma vez por ano, as pessoas têm a oportunidade de se reunir, e interagir de maneira íntima, com membros de todas as outras aldeias da região. Nessa ocasião, eles podem reafirmar os laços sociais, cerimoniais, esportivos e econômicos, que ligam todas as aldeias do Alto Xingu. (...) Sua

função é promover a solidariedade social. E deve-se considerar esta função realizada com êxito. (Carneiro 1993: 427)

Devemos apenas uma objeção importante sobre essa síntese feita por Carneiro. Apesar de as relações entre as etnias participantes se manterem a um nível em que elas se reconheçam com suas manifestas diferenças. Tratamos aqui de deixar claro que, especialmente a luta, não significa que a manutenção desses laços seja isenta de conflitos e acusações. Aliás, esse argumento nos ajudou desde o início uma nova visada sobre a luta ritual, uma vez que grande parte da bibliografia antevia nas lutas uma maneira “pacificada”, porque esportivizada, de resolução dos conflitos. Entendemos que a tensão é inerente ao relacionamento entre os participantes, ao que o roubo do fogo na noite anterior às lutas é outro exemplo dessa ambiguidade que cerca os outros *kuge* que momentaneamente estão numa única aldeia. A própria imagem do roubo do fogo, objeto cultural por excelência, demonstra como as relações são hostis e atestam que guerra e ritual estão numa relação de transformação

O roubo do fogo é seguido de uma retirada da aldeia. Cada etnia convidada entra separadamente e pega as lenhas previamente cortadas e separadas para eles. Mesmo que o fogo seja dado é necessário que se tome, para marcar essa diferença. Os adversários acampam nos arredores, por isso o perigo de se andar à noite durante o Egitsü, sendo difícil encontrar alguém sozinho. As noites anteriores às lutas são passadas em claro pelos lutadores, tanto pelos que estão em suas casas como por aqueles que estão nos acampamentos. Quando os convidados vão adentrar a aldeia já pela manhã é comum que algumas mulheres, geralmente as mães dos principais lutadores, se ocupem em fazer uma varredura minuciosa nos arredores dos acampamentos para pegar todo e qualquer vestígio deixado por eles. Ripas de madeira usadas para pintar o corpo e o cabelo, embalagens do urucum, *tali*, óleo de pequi, lâminas de barbear usadas, até mesmo sacolas plásticas são queimadas por essas mães enquanto seus filhos fazem seus últimos preparativos antes de entrarem para o combate. O medo da feitiçaria é patente, por isso não se deve deixar nada para trás, uma vez que uma das técnicas da feitiçaria é “fazer desenho” usando pertences daquele que se pretende enfeitiçar. A atuação dessas mães na retaguarda de seus filhos é mais um exemplo dessa relação de destacada importância que une o lutador e sua progenitora.

Seja na aldeia ou nos acampamentos, como anfitrião ou como adversário, o lutador se prepara nas vésperas conjuntamente com seus companheiros de time. Repassam conversas sobre adversários, fazem vigília, recebem orientações dos mais velhos e são benzidos pelos xamãs. Esse tempo de concentração anterior às lutas dá uma noção sobre a ambiguidade que marca essa relação entre lutadores.

Anfitrião ou adversário também faz uma diferença na quantidade de combates. O time anfitrião luta contra todos os convidados, ao passo que os adversários lutam apenas uma vez contra os anfitriões. Os adversários não pescam, mas recebem o peixe ao final das lutas; não tocam flautas, mas roubam o fogo. Essas diferentes maneiras que os lutadores têm para participar do Egitsü também alteram as estratégias de luta. Isso parece claro, em virtude do alto desgaste físico que os lutadores anfitriões sofrem. Novamente se percebe como a preparação física e técnica deve corresponder aos tipos de disputas. Por vezes, como veremos na etnografia sobre a luta, um lutador principal descansa no confronto contra algum dos adversários. Seja por contusão ou desgaste físico, o lutador se preserva e dá lugar a algum substituto para encarar o próximo adversário. Aliás, a preparação para as lutas demonstra etnograficamente as dificuldades que a ambiguidade dessa relação pode impor. Ao receber os lutadores Matipu, os lutadores Kalapalo machucaram vários de seus principais lutadores. Essa é mais uma etapa constituinte das lutas e que deve ser descrita etnograficamente.

#### **4.2.1 As lutas de recepção dos aliados: a ambiguidade do Outro**

No Egitsü de 2010 o homenageado principal era de Tanguro, mas o pessoal de Matipu aproveitou a ocasião para fazer um Egitsü a um chefe que havia falecido no ano anterior. Na quarta-feira uma parte do pessoal de Matipu chegou por volta das duas horas na aldeia Tanguro. Os homens Kalapalo tinham ido pescar pela manhã e se aprontaram rapidamente para a recepção dos aliados. O costume é que se recebam os aliados lutando contra eles.

Durante a preparação dos lutadores, foi elucidativo quando Hekine, um senhor Kalapalo reconhecidamente mestre de luta, disse para os meninos mais novos enquanto os benzia com fumaça de tabaco: *“Nhaheni agike! Telo bala elei”* (“Derrube-o forte!

Ele é outro”). Essa frase, que usamos como epígrafe devido sua qualidade sintética, mostra como a formação dos times de luta é um assunto fundamental no debate interétnico. Embora Kalapalo de várias aldeias se juntem quando da organização ritual, na chegada dos que se reconhecem Kalapalo não existe esse confronto. Ao contrário, quando os Matipu chegam a uma aldeia Kalapalo para ajudar na preparação ocorre o combate. Embora fossem os aliados que chegavam, eles são outros (kal. *telo*) e deve ser duro contra eles quando se trata de luta.

Os homens foram para o centro e toda a apresentação formal da luta foi realizada. Os donos do Egitsü, ainda sem o representante Matipu, foram para o centro e convocaram os primeiros lutadores que se perfilaram em quatro apoios no local em que se realizam as lutas. Dida foi o primeiro a ser convocado e quando os outros voltaram para o centro, ele permaneceu para a primeira luta.

Foi um massacre! Matipu contava com poucos lutadores e ainda em menor quantidade lutadores de primeiro escalão. Os Kalapalo ganharam todas as lutas. Tomando Dida como exemplo, depois de ganhar dos melhores lutadores Matipu, pegou um lutador ainda jovem e o finalizou com um golpe que arremessou o garoto com as costas no chão. Estava ao lado de sua mãe que o repreendeu asperamente. Em sua luta seguinte, também contra um inexperiente rapaz Matipu, Dida ameaçou arremessar o adversário, mas parece ter ouvido sua mãe que gritava: “*Kangamuke elei!*” (ele é uma criança) e não arremessou, refreou o golpe e terminou com um abraço e empurrão<sup>124</sup>.

Como resultado ficou a impressão de que os primeiros Kalapalo estavam muito fortes e os Matipu deixariam a desejar. Ainda mais quando dois dos melhores lutadores Matipu se contundiram nesse confronto que sela a aliança. Algo que pode soar contraditório, uma vez que os lutadores Kalapalo machucaram lutadores que os ajudariam nos confrontos decisivos. Havia muito mais Kalapalo, talvez o triplo ou mais de lutadores, o que fez com que os Matipu ficassem muito desgastados. Quando não mais agüentavam, pararam as lutas e todos voltaram para seus respectivos lugares. Kalapalo ao centro, Matipu nos arredores do pátio.

---

<sup>124</sup> Ressaltamos a ideia de que o abraço e o empurrão que encerram grande parte das lutas são delimitadores de fronteiras sociológicas. É salutar que não se abraça e empurra nos treinos, mas ocorre tanto nas lutas contra os aliados, como nas lutas contra os convidados adversários.



Vale destacar que a luta da chegada visa o esgotamento completo dos visitantes, tanto aqueles lutadores que vieram selar alianças, como quando de um visitante na aldeia. A formalidade é marca das relações neste momento em que os convidados Kalapalo não lutaram contra aqueles que foram convidar<sup>125</sup>; permaneceram bem vestidos desde que receberam os aliados em sua chegada até ao final dos combates. Eles foram responsáveis por arrumar alimentação, ornamentação e hospedagem aos aliados Matipu que chegavam dias antes da etapa final. As relações entre convidados e aliados começam a partir do momento em que o dono do Egitsü deve montar os trios que serão responsáveis por viajarem para as aldeias fazer o convite. A partir de então eles serão seus anfitriões que lhes darão comida, lenha e hospedagem. Após as lutas de boas vindas houve uma farta distribuição de comida e mingau de pequi. Os Matipu receberam suas ofertas e se retiraram para as casas em que moram seus convidados.

#### **4.2.2 *Atanga*: a flauta do lutador e o selo da aliança ritual**

As etapas preparatórias, o intrincado sistema de convites interétnicos, as pescarias rituais, flautas e danças fazem parte da rotina dos lutadores. Em todas essas etapas eles são fundamentais para a execução. A flauta (kal. *atanga*) é tocada pelos campeões durante os rituais. Após as lutas de recepção dos aliados a semana é seguida de inúmeras exposições dos flautistas; aos pares eles desenvolvem suas performances ao passar de casa em casa onde fazem um movimento paralelo às pilastras centrais, próximos ao fogo culinário. Eles adentram a casa e executam os mesmos movimentos e toques, por vezes acompanhados de dançarinas que os seguem segurando em seus ombros com uma das mãos, enquanto o outro braço faz um movimento pendular com o cotovelo a 90°, característico da dança feminina nessa e em outras ocasiões.

---

<sup>125</sup> O que novamente coloca a questão: contra quem se luta?



Figura 28: Dupla de flautistas *atanga oto* e suas acompanhantes

Depois de tocarem, as pessoas que estão nas casas, geralmente as casas ficam cheias de visitas essa época, pois eles vem para ajudar e participar da organização, são indicadas a agradecer, seja dizendo “*alahalé*”, algo como “obrigado”. Ou então, para os homens, um breve grito agudo: “*uh uh*”, semelhante ao que decreta o empate nas lutas. Talvez esse grito sugira exatamente isso, ou melhor, ele encerra, ainda que momentaneamente, a participação dos executores, seja na hora da flauta ou na hora da luta.

Após essa parada a dupla de flautista descansa um pouco, às vezes bebem mingau de pequi ou de mandioca, mas só quando estão em casas de suas parentelas. Vale ressaltar que toda essa performance é realizada debaixo de um sol escaldante, as flautas começam de madrugada e tocam o dia todo, inclusive à noite, quando uma dupla específica termina sua sequência e chama as demais para o centro da aldeia. As duplas devem fazer todo o contorno da aldeia, saindo da casa das flautas. Depois de passar por todas as casas a dupla termina sua participação no dia, mas são muitas duplas, de quando aos pares eles tomam os dois sentidos e acabam por se cruzar numa mesma casa. Mesmo três pares podem se encontrar, quando são muitos participantes.

Tocar flautas é uma atividade que os alto-xinguanos fazem com prazer, os jovens se empolgam com a possibilidade de tocar, seja *atanga*, *tankwara* ou as flautas

proibidas para as mulheres *kuluta* e *kagutu*. Apenas para situar cabe diferenciar minimamente essas flautas. A flauta *atanga* é a flauta do Egitsü e seu toque é realizado pelos lutadores que comporão o time de luta. Tocar flautas juntos, e dançar para o caso das mulheres, é uma das formas de se estabelecer a aliança ritual. Os aliados chegam à aldeia anfitriã na semana que antecede o evento, junto com outras aldeias de mesma etnia, como é o caso que ocorre na relação entre Aiha e Tanguro. Os que passam a semana juntos realizam uma série de atividades como se fosse uma maneira de consolidar essa aliança. Tocam flautas, pescam, realizam o canto noturno *oogi*, treinam a *ikindene*. A realização dessas atividades conjuntas é feita por aqueles que também lutarão juntos no encerramento da festa. Devido à dinâmica que altera quem são os donos e aliados para cada evento é necessário, antes de lutar estabelecer uma proximidade que ocorre através de outras atividades, como a flauta *atanga*. Para um lutador, tocar a flauta *atanga* é uma maneira de compartilhar algo com pessoas que vão dividir a mesma aldeia por um espaço de tempo.

Já a *tankwara* são um conjunto de cinco flautas, mas tocadas mais constantemente, ou melhor, não se precisa muito de motivo para fazer festa *tankwara*, basta que se queira tocar flauta<sup>126</sup>. Os jovens adoram e não há uma visita na aldeia que não tenha pelo menos uma ou duas festas para tocá-las. A dinâmica é a mesma, com o conjunto fazendo o círculo das casas e adentrando; a diferença é que ela circula o fogo doméstico. Já as flautas *kaguto* e *koluta* fazem parte do conjunto de instrumentos sagrados que antigamente pertencia às mulheres, mas foram roubados pelos homens (Piedade 2004). Embora as mulheres não devam ver as flautas sob pena de estupro coletivo (Menezes Bastos 2006), as mulheres podem ser donas das flautas.

Possuir essas flautas é uma das coisas que faz com que uma aldeia seja considerada “*ete hekugu*”, assim como o patrocínio de rituais. Em Tanguro existem essas flautas, cujas performances presenciamos uma única vez. A dona dessas flautas é minha anfitriã Kanualu. As festas em que se tocam esses instrumentos são patrocinadas por ela e sua família. Essa flauta é tocada também segundo a circularidade da aldeia, mas ao contrário das duas primeiras, elas não entram nas casas, param à porta de entrada (kal. *unha*). As portas ficam trancadas e as mulheres e crianças proibidas de saírem da casa. Isso pode durar um dia e uma noite, com os homens tocando e

---

<sup>126</sup> Uma vez Arakuni me disse com seu jeito de desdenhar das coisas sem importância: “*tankwara taloquito*.”, talvez por essa “falta” de motivo para ser executada.

conversando no centro, fumando e tomando café. Quando teve esse ritual os homens terminaram com o conhecido desenho da vagina feito com barro ou cera, ou nas costas dos homens no qual eles ficam importunando as mulheres com conotações sexuais. É a abertura das portas das casas e, a partir daí ocorre uma série de ataques das mulheres nos homens. Claro que sempre tem os que se empolgam mais, estes são os que mais apanham<sup>127</sup>.

Mas de todo esse conjunto de flautas apenas a *atanga* é tocada no Egitsü, que aqui nos deteremos. Novamente por haver uma conexão entre um domínio tão importante do sistema alto-xinguano, as flautas, com a luta. São os lutadores que tocam flautas, como também são os lutadores que tomam à frente quando das pescarias rituais. Por ser um momento fundamental na economia do ritual, uma vez que se não se tem peixe é uma festa ruim, passaremos para uma descrição de algumas dessas pescarias. Mesmo os lutadores reclusos participam desse momento. É daqueles momentos em que se deve ser visto, é importante demonstrar múltiplas habilidades técnicas. Conseguir muito peixe é fundamental, ainda mais que uma parte desse peixe é dado ao dono da festa como forma de pagamento por estar realizando uma festa na aldeia e possibilitando que se toque a flauta *atanga*.

### **4.3 *Kaki*: as pescarias rituais e as relações com a alteridade cosmológica**

Como vimos, as pescarias *kaki* ocorrem para cada uma das festas de juntar pequi e polvilho. Na semana do ritual uma grande pescaria é realizada para que se consiga peixes que serão moqueados e servidos para os convidados ao final do evento. O produto dessas pescarias também é para ser consumido pelos participantes nesses dias finais.

Geralmente em alguma lagoa nos arredores da aldeia um acampamento é montado para que se possa preparar a pescaria. Algumas delas podem levar entre três e quatro dias para sua execução. Os primeiros dias são passados limpando o terreno e

---

<sup>127</sup> Certa feita depois de dois dias de encerrada a festa uma mulher quebrou o cabo de uma vassoura nas costas de um homem que estava distraído em frente ao fogo numa manhã. Depois ainda saiu chutando e o expulsou da casa. A festa Yamurikümü seria um “troco” das mulheres, como diz no vídeo da festa em Kuikuro Trailer: <http://www.youtube.com/watch?v=WfSgDI43TP0>

“acalmando os espíritos”, seja pela atuação dos pajés ou pelos pedidos feitos para que uma boa quantidade de peixes sejam pescados.



Figura 29: Acampados ao redor de alguma lagoa os homens se preparam para a pescaria *kaki*.

A principal atividade nesse sentido ocorre no dia anterior ao arrastão feito com uma longa rede que será puxada por toda a extensão da lagoa. O transe coletivo dos pajés é uma indicação prévia de como serão os resultados na pesca. Ao final da tarde os pajés se reúnem para fumar numa roda na qual são acompanhados por homens que aspiram a ser pajés futuramente. Estes acendem os cigarros e ajudam no que for preciso. Não é sem curiosidade que se percebe que praticamente todos que estão no acampamento acompanham atentamente este momento, sejam mulheres, crianças ou jovens. O lugar dos pajés há que ser destacado, pois sempre que ele precisa tomar alguma atitude é acompanhado por uma multidão.

Em Aiha 2011 foram seis *hiati hekugu* que entraram em transe após fumarem muitos cigarros. Cada pajé tem um jeito diferente de se comunicar com os espíritos e isso é claro sinal de técnica corporal. Uns se debatem, como é o caso de Manuá, e precisam ser seguros por quatro ou cinco homens que auxiliam nesse momento. Outros, como Ohessa, ficam sentados balançando compulsivamente o tronco e a cabeça para frente e para trás. Quase todos gritam alto, ao que dizem ser por conta da dor inerente ao

trabalho xamânico. A comunicação com os espíritos é marcada pelo sacrifício individual<sup>128</sup>.

Ressaltamos esse aspecto técnico da atividade xamânica também porque nos processos de cura cada pajé tem sua maneira de tratar os pacientes. É claro que há técnicas comuns, mas a sucção e os movimentos de assoprar a fumaça também são diferentes. Para debater mais sobre essa questão técnica, interessante notar que no *kaki* de Matipu 2011 havia apenas três pajés, mas formavam uma composição inusitada: um velho pajé Kalapalo, um jovem pajé Matipu, e uma mulher pajé, também Matipu. Jovens e mulheres geralmente não são pajés, embora não seja regra, como nesse caso. O interessante é que após entrarem em transe causado pelo intenso consumo de tabaco, os três desempenharam as mesmas técnicas corporais. Eles se jogavam nos braços dos que estavam ali para segurá-los que pela maneira como seguravam já deveriam saber como proceder. Com os braços juntos ao corpo e as pernas fechadas faziam movimentos ondulares, algo como a pernada do nado de borboleta, mas com os braços cerrados. Três homens apoiavam pelo tronco, quadril e pernas. Os três pajés faziam os mesmos movimentos por volta de alguns minutos ao que ficavam extenuados e eram colocados sentados novamente. Continuavam a fumar e o transe se repetiu por várias vezes, sempre com a mesma postura corporal. O pajé Kalapalo é *hüati hekugu* e já o tinha visto em ação em outros *kaki*; todavia, foi a primeira vez que o transe dele teve essa técnica utilizada, exatamente no momento em que os outros pajés utilizaram as mesmas, algo que sugere a variedade nas técnicas para a comunicação espiritual.

Depois de inúmeros transes os pajés ficam extenuados e é o momento de traduzirem para os presentes o que os espíritos lhes disseram. A voz quase não sai e os ajudantes colocam os ouvidos bem próximos da boca para ouvirem e repetirem em voz alta o que foi dito. Neste momento cabe não tomar a explicação nativa como fato, mas descrevê-la é importante para pensar numa relação entre causa e efeito. Acompanhei mais de perto quatro *kaki* durante a pesquisa. Em três deles os pajés confirmaram que os espíritos haviam dito que estava tudo bem e que a pescaria poderia ser feita em sua lagoa. Em Matipu 2011, os pajés disseram que os espíritos até acharam estranho o fato de os pescadores terem puxado a rede um dia antes, por receio de não pegarem peixe suficiente. De fato, foi o lugar em que mais vi peixes. Em Aiha participei por duas vezes

---

<sup>128</sup> Uma vez um velho pajé Kuikuro residente em Tanguro disse que fumar causa dor (kal.*sini*).

(2010 e 2011) e em ambas as pescarias os espíritos também consentiram com a realização em sua lagoa, ao que os resultados do dia seguinte confirmaram com a coleta de muitos peixes.

Já em Tanguro 2010 o transe dos pajés foi o mais tumultuado. Coincidência ou não, foi o momento em que o maior número de pajés foi reunido, por volta de 10, todos em transe. Manuá era o líder da seção, por isso usava a faixa vermelha na cabeça para os espíritos o reconhecerem. Foram várias interpretações e na maioria os perigos eram evidentes. Madjuta disse que os *itseke* queriam “comer” os Kalapalo, mas Atugua, o rodamoinho de vento, ajudou. Todavia, foi esse mesmo espírito que puxou a rede e fez com que os peixes escapassem por baixo, ao que resultou de uma pescaria bastante difícil (demorou quatro dias entre preparação e execução) que rendeu pouco. Outros pajés disseram que os participantes da pescaria estavam se transformando em porcos do mato, notícia que chegou a Aiha e foi com apreensão que o motorista que saiu de Aiha em direção à Tanguro no dia seguinte foi avisado que não era para pegar os passageiros caso eles estivessem se transformando<sup>129</sup>.

Das quatro pescarias, três foram aprovadas pelos espíritos donos da lagoa ao que resultou em grandes quantidades de peixes; uma única pescaria, a mais trabalhosa dentre as quatro e que contava com o maior número de pajés, foi avisada anteriormente que seus resultados seriam ruins, tal como ocorreu.

Depois dos transe dos pajés é feita a distribuição de comida entre os participantes. Pessoas de aldeias e etnias diferentes partilham o mesmo alimento: peixe cozido (kal. *alá*), beiju (kal. *kine*) e mingau de pequi (kal. *indzene*). Cada um recebe sua parte, sendo de responsabilidade de cada chefe de família dividir sua quota entre os seus, trabalho geralmente praticado pelas mulheres, mães e avós. Depois da comida as pessoas voltam para suas redes e se preparam para dormir, já que no dia seguinte bem cedo terá início a pescaria. Esses acampamentos são feitos nas beiradas da lagoa e a organização das redes e dos fogos segue a lógica de organização das aldeias. O pessoal de uma aldeia aqui, o de outra mais à frente. Mesmo nos espaços de uma mesma aldeia percebe-se que os vizinhos de casa também acabam por estar próximos também nos acampamentos. É novamente a demonstração de como os “níveis morfológicos”

---

<sup>129</sup> Guerreiro Junior, informação pessoal.

elaborados por Menget (*op. cit.*: 132)<sup>130</sup>, no caso o fogo, continuam sendo uma ferramenta analítica importante.

A dona das lagoas em que são feitas as pescarias é a onça, *itseke*, porque, segundo disseram, ela é a dona de todas as lagoas. É para ela que são direcionadas as rezas feitas enquanto se joga a polpa do pequi na água. E os Kalapalo se colocam como seus netos ao chamar sempre pelos avôs: *api/kutaunpügüko*. Numa dessas pescarias estava no barco com Kurikaré e seu irmão que jogavam o pequi pela lagoa e levavam as panelas para os pescadores que puxavam a rede. O pequi é constituinte da pescaria; assim como a pimenta. O barco é usado para levar as panelas com pimenta e água e as panelas com polpa do pequi para os espíritos e as panelas com mingau de pequi para os pescadores ao longo da lagoa. Alimentar os espíritos é fundamental para os resultados da pesca e o alimento oferecido é o mesmo consumido pelos pescadores, o pequi. A pimenta fica em panelas com água que são amarradas ao longo da lagoa; também é muito consumida pelos homens durante os acampamentos.

O lugar do pequi e da pimenta é central nas relações com os espíritos da floresta e da lagoa. O tabaco completa esse outro triângulo, mais direcionado aos relacionamentos com os espíritos. Veremos que a pimenta e o tabaco também são fundamentais para acalmar os espíritos durante o corte e transporte dos troncos da *uegühi* que serão ornamentados para o ritual. Pimenta e pequi são agradáveis aos espíritos, “eles gostam do cheiro”, ao contrário do cheiro do sexo. O pequi, embora não cumpra papel no corte da *uegühi* é indispensável para acalmar a dona da lagoa. O pequi poderia ser entendido como um alimento de conexão entre os homens e os espíritos, uma vez que a relação entre eles é de consanguinidade, ao chamarem por “avôs”. O pequi é consumido aos montes durante as pescarias. Panelas e mais panelas são deixadas próximos a um acampamento central, no qual além das panelas o fogo está aceso e é na região em que os pajés se reúnem. De fato, e embora o pequi seja bastante consumido e admirado, em nenhuma outra atividade do Egitsü o mingau é tão amplamente consumido e partilhado. E também oferecido aos espíritos.

Não deixa de ser interessante que o pequi é a planta cultivada cuja narrativa é sobre esposas namoradeiras e seu amante (primeiro a anta, depois o jacaré) que vêm da água. Agagati, o marido traído, mata a anta, que desaparece da estória, e depois mata o

---

<sup>130</sup> Os chamados “níveis morfológicos” da organização social Txicáo seriam o fogo, a casa e a aldeia.



jacaré e de onde ele foi enterrado nasceu o pequi. A narração continua com as esposas de Agagati ficando bravas com ele e o colocando para fora de casa. Depois elas vão até o local em que o jacaré foi sepultado e descobrem que nasceu o pequi. Sol e Lua pegam um fruto, mas este não tem cheiro. Passam na vagina da mulher mais nova e não tem cheiro; depois passam na vagina da mais velha e fica com o cheiro característico do pequi. Essa aproximação entre o pequi e a água, seja como alimento de conexão dado ao *itseke* e consumido pelos pescadores, ou pela mitologia sobre o amante que vem da água aproxima a origem das plantas cultivadas com a água e não com o fogo, como a mandioca, por exemplo. A mandioca é feita através de sucessivos processos de dessecação, ao contrário do pequi que é armazenado dentro de um cesto e colocado no rio ou na lagoa. A mandioca deve ser dissecada.

Há mais: a mandioca é uma planta cultivada que, para ser plantada, depende do fogo que queima as áreas de cultivo para depois usar as ferramentas primitivas na derrubada: “cozimento pré-culinário da madeira viva levanta um problema lógico e filosófico resulta da proibição de cortar a madeira viva para fazer lenha” (Lévi-Strauss [1964] 2004b: 181-2). Queimar a madeira viva permite o cultivo de plantas, no caso mandioca, que serão cozinhadas a partir de madeira morta. Desde a queimada do terreno, passando pelo processamento da mandioca até o polvilho e seu uso culinário o fogo é a operação ligada à mandioca, de maneira análoga ao que ocorre na relação entre o pequi e a água.

Voltando à pescaria, enquanto o barco percorre a extensão da lagoa levando as panelas de pimenta e jogando a polpa do pequi na água, os pescadores se preparam para entrar na água. Antes, porém, fazem um pacto com as arraias para elas não ferirem ninguém. Um ramo cumprido e pontiagudo, que disseram ser o ferrão da arraia, foi distribuído entre os pescadores. Após uma reza os ramos foram atirados na água ao que se seguiu uma gritaria e os pescadores partiram para a empreitada. Dias antes havia sido firmado um acordo entre os donos do Egitsü e a arraia no qual os Kalapalo ofereceram uma recém-nascida em casamento para a arraia, para que ela não machucasse ninguém. Se a dona da lagoa é a onça, um *itseke* chamado de avô, a arraia é um animal que torna a pescaria perigosa. E não é outra senão a aliança matrimonial a ferramenta de pacificação usada pelos alto-xinguanos, neste caso, ao fazer a arraia devedora ao lhe dar uma menina em casamento. A onça é o perigo sobrenatural e este, talvez por ser mais perigoso, é preciso consanguinizá-lo, sendo que a afinidade não é suficiente. Arraias e

homens devem fazer parte de um mesmo plano real das situações vividas, ao passo que a onça povoa o sobrenatural. As relações de afinidade e consanguinidade são negociadas em diferentes planos vividos durante o ritual e suas implicações sociológicas e cosmológicas.

Puxar a rede é um momento perigoso por vários motivos, mas também é uma empreitada coletiva bastante apreciada pelos participantes. Eles se preparam pintando os corpos, seguindo abstinências sexuais e trabalhando coletivamente. Redes de mais de 100 metros são usadas para fazer um arrastão por toda a extensão da lagoa, numa etapa que apenas os homens participam. Os ponteiros saem da praia e vão margeando a lagoa até o outro lado. Então, os pescadores passam a caminhar conjuntamente, cada ponta da rede numa margem da lagoa e com a rede formando uma barriga no meio. O meio é o local mais perigoso devido à profundidade. Os que ficam aí precisam nadar o tempo todo, às vezes com a ajuda de troncos de madeira que apóiam no fundo para amarrar a rede. Os barcos menores também ajudam esses pescadores e servem de apoio para descansar um pouco antes de prosseguir.

Essa etapa da pescaria termina quando a rede chega a uma distância razoável da outra margem da lagoa. Nesse momento os peixes saltadores dão um espetáculo que não deixa de ser perigoso. Ao tentar pular a rede se chocam contra os pescadores e foi por pouco que um piau não cegou um homem em 2008. A rede é amarrada a troncos presos ao fundo por toda sua extensão e alguns pescadores ficam em vigília. A maioria deles sai da água e se prepara para a próxima etapa que é a captura dos peixes. A rede barra a passagem dos peixes, então é hora de bater o timbó. Os cipós já estão preparados e os responsáveis se espalham pela lagoa, dentro da armadilha feita com a rede. Os demais ficam nas margens com puçás, tarrafas e cestos para colher os peixes. Antes de bater o timbó os homens podem pegar peixes com arcos e flechas. Matam peixes pequenos para comerem e oferecem para seus filhos e mulheres antes da pescaria.

A pescaria começa bem cedo e a rede está armada por volta das onze horas. Depois que o cipó é batido na água os homens não podem mais atirar nos peixes, somente poderão matá-los ao final da tarde, por isso mesmo capturam peixes antes do cipó. Apenas crianças podem atirar enquanto o cipó é misturado na água. As crianças ainda não possuem o cheiro do sexo, daí a permissão. Caso algum homem atire nos

peixes enquanto o cipó está fazendo efeito o dono dos peixes ficaria bravo e os peixes sumiriam<sup>131</sup>.

Importante dizer que cada pescador pega o seu peixe, tendo para isso uma feira feita com um cipó bem fino, mas incrivelmente resistente ao peso. Quando a feira está completa ou se pega algum peixe grande estes são levados para a terra firme, onde cada família se prepara para fazer o transporte até a aldeia, seja nos sacos de 50 quilos usados também para armazenar beiju, ou em bacias e panelas. Esse cuidado com o peixe que será assado e moqueado demonstra como o peixe feito desta maneira atesta a posse por seu dono. O pescador pega seu peixe e entrega apenas uma parte para o dono do Egitsü. O restante as famílias moqueiam para seu próprio consumo durante a semana de festa. Não à toa os peixes pequenos são os mais apreciados, por serem oferecidos e tomados individualmente, não se reparte o *otu*, cada um tem o seu. O assado é aristocrático (Lévi-Strauss [1968] 2006) e é assim que se serve o peixe aos chefes convidados.

Depois da pesca cabe fazer o transporte para a aldeia, o que não é fácil dado a quantidade de peixes e a distância da lagoa. Na aldeia os peixes são limpos e moqueados em grandes jiraus. Uma parte dos peixes é guardada em grandes panelas para serem armazenados para os dias seguintes. O restante fica nos jiraus e serve para a alimentação diária das famílias. Vez por outra, geralmente nas horas de refeição (manhã, meio do dia e fim da tarde), coloca-se fogo sob os jiraus para esquentar os peixes.

---

<sup>131</sup> Em Aiha passamos o dia todo na lagoa até que a rede foi cada vez mais trazida para próximo da praia e os peixes foram mortos com cestos, flechas e arpões. Isso porque a pescaria durou o dia todo e ao final da tarde os homens já podiam atirar. Lado a lado os homens ficavam nas margens da lagoa com a água à altura dos joelhos e atiravam nos peixes que boiavam devido à ação do cipó. A quantidade de peixes é enorme e arrisco a dizer que qualquer tentativa de mensuração é problemática. São aproximadamente 100 homens e mulheres (que usam apenas os cestos e puçás) recolhendo quanto peixe é possível. Na lagoa de Aiha o peixe em maior quantidade foi o pacu peba, seguido de piaus, corimbas e tucunarés. Pintados, traíras e piranhas também apareceram em grandes quantidades e eram disputados pelas várias flechas quando flutuavam em busca de oxigênio. Também apareceram jacarés (5) e peixes elétricos (10), que foram mortos e atirados ao redor da lagoa. Não se come, mas se mata esses perigosos moradores das lagoas para que eles não tragam problemas à pescaria.



Figura 30: O moquéim do dono do Egitsü

Vale ressaltar o trabalho das famílias dos chefes na produção e organização dessas festas. Eles podem ou não ser donos da festa, mas caso não forem devem ajudar os donos na realização da festa em sua aldeia. Isso significa muito trabalho na obtenção de transporte (combustível, recuperação de estradas, obtenção de veículos), comida (organizando as pescarias, juntando pequi e polvilho, moqueando uma parte considerável a ser oferecida aos convidados) e também produzindo lutadores. O aumento da produção nesta época de festa demonstra um dos atributos da chefia. A capacidade dos chefes e sua família realizarem trabalho, além da capacidade de aglutinar pessoas em seu entorno para tais tarefas, é necessária para a manutenção desse status.

Um último ponto sobre as pescarias é que os homens pegam as esteiras (*tuahi*) com beiju nas casas antes do *kaki* e devolvem no dia seguinte com peixes. É interessante notar que a circularidade, amplamente usada nas atividades, é quebrada por uma disposição triangular. Essa troca entre as esteiras com beiju e o peixe devolvido no dia seguinte é chamada *kúkugo*. Os homens terminam a dança *auguhi* e vão de casa em casa para pegar as esteiras, de modo que os moradores não peguem esteiras nas casas em que residem. Tanto na véspera quando se pega a esteira, como na devolução da esteira com peixe, a primeira casa visitada é a do dono do Egitsü.

#### 4.4 O devir vegetal: busca e ornamentação da *uegühi*

A derrubada das árvores que servirão para a confecção das efígies que homenagearão os chefes (kal. *uegühi*) é uma etapa importante que deve ser passada em vista. Pela manhã os homens se juntam para uma reunião no centro para organizar a viagem. Algumas pessoas disseram que a busca e corte das árvores é perigosa, ainda mais para aqueles que têm filhos pequenos. As famílias dos homenageados “secundários” também entram com parte dos custos e do trabalho. Podem ser até três toras que simbolizam três pessoas; a principal é o cacique de status mais elevado e as outras duas representam pessoas mortas que, por não terem elevado grau de cacique, “esperam” até que algum chefe *hekugu* seja homenageado para que suas famílias possam render suas homenagens póstumas.

Na busca que acompanhamos mais de perto em Tanguro 2010, aproximadamente 40 homens seguiram em três barcos na direção do rio Tanguro. Numa certa altura os barcos foram arrastados pela terra até uma lagoa e depois andamos mais um pouco até um lugar que disseram ser o local para a pesca de jaraquis para as festas. Paramos o barco e uma caminhada de 30 minutos pela mata fechada. A busca pelas árvores já havia sido feita por isso os caminhos na mata estavam abertos. Foram três os troncos necessários, mas, no caso, duas árvores foram derrubadas. Uma maior da qual foram feitas duas toras e uma menor que rendeu uma tora e um banco que deu muito que falar<sup>132</sup>.

Peixe e beiju foram levados e distribuídos após a primeira derrubada feita com uma motosserra. Os pajés acompanharam tudo sempre fumando numa roda à parte. Um deles levava uma panela de cerâmica com pimenta que disseram ser indispensável. Pimenta e tabaco são comidas de espíritos e eles devem ser saciados e acalmados durante a derrubada das árvores. Assim como a proibição do sexo, para evitar os perigos trazidos pelo cheiro que desagrada aos espíritos, ainda mais no “mato” (kal. *itsune*) que é onde eles moram. A pimenta é passada nas duas extremidades das toras com penas de pássaros e galhos de árvores usados como pincel. A fumaça é soprada pelos pajés em

---

<sup>132</sup> A base da árvore é feita para homenagear o chefe principal, de onde retomando Guerreiro Junior sobre a noção de “esteio” ligada à chefia.

toda sua extensão. O pajé mais antigo usava uma faixa vermelha na cabeça para indicar que ele é *hüati hekugu*.

As toras do *uegühi* são superpostas por outras menores para que seja feita a amarração e transporte. As árvores foram cortadas; aliás, vários facões e machados foram levados para a derrubada de árvores menores. Troncos para arcos (*tahaku*), enfeites rituais (*hubongo*), para fazer jirau, lenha e suporte eram derrubados com muita habilidade. A madeira *tahaku* que era bastante cortada é a madeira oferecida pelos convidados aos seus convidados, assim como é a madeira deixada para que os adversários nas lutas entrem na aldeia e roubem o fogo (Guerreiro Junior *op. cit.*: 455).

Duas características importantes da *uegühi* foram apontadas: sua existência *anetü* e sua dureza, seu peso. Isto se deve a um cupim que a roeu por dentro e completou com pedra, segundo contaram explicando o elevado peso da madeira. *Uegühi* é cacique e é pesado, duas características necessárias também para um grande lutador. Repare que a pimenta e o tabaco, assoprado em seus corpos, de algum modo ingerido por eles, são igualmente prescritos aos lutadores, assim como a proibição do sexo<sup>133</sup>.

Para terminar o trabalho de busca das toras, elas foram amarradas em outras e carregadas nos ombros pelos homens até o barco. Depois fizemos todo o caminho de volta e deixamos as toras numa das áreas de banho (*tuãka-ga*) e só foram novamente trabalhadas no dia de enfeitá-las para o final do ritual, isso já na sexta-feira.

Antes de passarmos para a ornamentação das efígies e o choro ritual realizado pelos parentes quando elas são dispostas em frente à casa das flautas, falta falar sobre o banco. Ainda na mata um senhor pediu ao rapaz que manjava a motosserra para cortar uma “fatia” do que sobrou do tronco de uma das árvores das quais se retiraram as toras. Disse-me que era “cadeira” (kal. *akandohó*) e se sentou. Enquanto esperávamos o barco para irmos embora, ele pediu para que eu cuidasse do banco e isto quer dizer que era para eu carregá-lo. Quando entrei com o banco no barco percebi a primeira reação de estranheza, seguida de murmúrios; um senhor mais velho apontou para o banco e disse alguma coisa para quem estava perto dele. Em outro momento, deixei o banco depois de ter arrastado o barco por terra e fui buscá-lo mais atrás. Quando entrei com ele novamente no barco mais murmúrios e comentários que apontavam para o banco.

---

<sup>133</sup> Para um debate sobre a relação homem e vegetal (Guerreiro Junior *op. cit.*: 418).

Já no porto usado para a chegada da expedição, depois que desci o banco as indagações eram sobre para onde eu iria levá-lo. O senhor que pediu para cortá-lo, um dos ajudantes do dono daquele Egitsü, disse que queria o banco em sua casa e todos os outros disseram para eu levar para o centro. Levei até metade do caminho e o senhor o levou até sua casa. É claro que não foi à toa que ele me pediu para carregá-lo, por isso mesmo há que se pensar nas relações que a tora cortada estabelece com a pessoa homenageada<sup>134</sup>.

Depois das buscas, que ocorreram a uma boa distância da aldeia, as toras são deixadas para serem enfeitadas, geralmente na sexta-feira da semana final do Egitsü. Novamente todo um conjunto de formalidades entre os donos e seus aliados ocorre na busca e transporte das toras até o local em que elas serão deixadas. Uma tenda em frente à casa das flautas é feita para que os artistas executem todo o trabalho de preparação e ornamentação. Primeiro eles cavam buracos nos quais elas serão alocadas. Depois descascam uma parte da madeira que receberá pinturas com diferentes motivos gráficos. Por fim ocorre o enfeite das toras com colares, cintos e cocares.



Figura 31a e b: Transporte e ornamentação da *uegihi*

Quando as efígies estão prontas é hora do choro ritual. Saídos das casas dos donos dos mortos os familiares cognáticos partem em direção ao centro e se aglomeram no entorno das efígies levando cintos de algodão para eles. É difícil passar despercebido

<sup>134</sup> Era só um banco, mas de uma madeira que potencialmente viraria gente, como diz o mito Kamayurá (Agostinho *op. cit.* Vilás-Boas 1970). O mito Kalapalo é diferente neste episódio da transformação das toras de madeira em gente, como veremos adiante.

nesse momento, devido à tristeza que consome os que se reconhecem naquele morto. Chorar um morto é uma maneira de se estabelecer o parentesco com ele. Quando alguém chora nesse momento é porque existe uma relação que conecta o morto com aquela pessoa. A tristeza é a marca dessa etapa, que deve ser seguida de um banho purificador para amenizar a saudade dos mortos. Esse choro ocorre por um prolongado tempo, às vezes, pode começar na sexta e terminar apenas momentos antes das lutas no domingo. A noite de sábado é passada em vigília e não se pode descuidar porque o medo da feitiçaria é intenso.

A ideia de morte natural é estranha ao pensamento indígena (Menget *op. cit.*) sendo causado ou por feitiçaria ou nas mãos do inimigo. Podemos imaginar um estado de transformação da guerra em ritual entre as etnias que formam o parque e que usualmente são convidadas para essas cerimônias. Logo, a única causa para a morte passou a ser a feitiçaria, o que pode sugerir que a feitiçaria é um tema em plena expansão no universo indígena alto-xinguano – como sugere o trabalho de Figueiredo (2010). Ao menos durante esses rituais as pessoas falam em feiticeiros, ou melhor, protegem-se individual e coletivamente contra a atuação dos feiticeiros. Muitos cuidados são tomados até mesmo com as toras para que o feiticeiro causador da morte do homenageado também não roube sua alma (Franco Neto *op.cit.*: 250).



Figura 32: o choro ritual. Os familiares se reúnem para chorar e levar cintos de algodão para o homenageado.

Esses cuidados com as toras são passados até momentos antes das lutas. As pessoas então se recolhem, porém, as efígies nunca ficam completamente sozinhas. Durante todo o ritual uma série de cuidados devem ser efetivados para que ocorra essa



ligação entre o chefe homenageado e a madeira com a qual ele será simbolizado. Não deixa de ser interessante que, após o fim do ritual, com o término das lutas e a entrega das castanhas pelas reclusas aos chefes convidados, as toras “percam” todo esse cuidado. Os enfeites são retirados e sem nenhuma cerimônia as toras são levadas para o rio ou a lagoa mais próxima, onde ficarão “para sempre”. Não se tem os mesmos cuidados iniciais com as toras, podendo ficar até dias depois sendo levadas vagarosamente até a última morada aquática. Parece que assim que terminado o Egitsü as almas do falecido já estão prontas para seguirem seus caminhos e não se mantém a conexão entre elas e a madeira usada para homenageá-lo.

#### **4.5 Selecionar lutadores, exhibir reclusas: a apresentação dos jovens chefes**

Os lutadores que serão os *hotuko* (algo como “primeiros”, uma vez que *hotugu* é primeiro e *ko* indica o plural) do time anfitrião são escolhidos no sábado ao entardecer. Eles serão os primeiros a lutar, fazem parte do time de elite que se colocará em combate contra os melhores lutadores adversários. As duplas que cantam com os chocalhos (*auguhi*) revezam cinco suítes, cada uma das quais compostas por várias canções tocadas em momentos diferentes. Uma delas chama algo como “sobre os joelhos” e refere-se aos lutadores, ou melhor, é uma chamada aos lutadores para fazerem a dança característica. Urissé disse que antigamente quando se tocava essa música os melhores lutadores eram chamados para dar início à dança em fila única. Os dois primeiros, os melhores lutadores, perfilavam-se frente a frente. Outros dois eram chamados e se distanciavam numa linha reta que seria preenchida pelos demais lutadores para começar a dança também chamada *auguhi*, realizada em “fila indiana”.



Figura 33: a dança dos lutadores.

Embora os melhores lutadores não mais tomem a frente da dança, ela ainda ocorre no sábado antes de ser feita a convocação. Após as danças os lutadores retornam para suas casas, ou a casa onde estão hospedados no caso de serem aliados, e lá esperam até terem seu nome chamado pelos donos do Egitsü que permanecem no centro da aldeia. Cada dono faz suas escolhas e chama pelo nome na direção da casa, ao que ressaltamos a predominância lógica da uxorilocalidade quando os lutadores ocupam as mesmas casas que seus sogros numa forma de transferirem prestígio para eles.

A cada nova convocação um grito de urra celebra e o dono se volta na direção de outra casa. Essa chamada é interessante, inclusive, para debater a importância da uxorilocalidade para o sistema. Ao campeão também vale a uxorilocalidade, vide os exemplos de Dida e Kaporinga no Egitsü de Tanguro 2010. Ambos são filhos de Waja, primeiro cacique Kalapalo, e lutadores do primeiro escalão. Ao virem para Tanguro, ficaram juntos com seus respectivos sogros, Madjuta e Kaugümü, nas casas que eles ocuparam. Os dois são homens influentes, que já abriram e moram em suas próprias aldeias (Paraíso e Lagoa Azul, respectivamente). Em Tanguro lhes foram oferecidas pequenas casas para que ocupassem com suas famílias durante a semana.

Repare que mais do que espacialidade, a uxorilocalidade apresenta uma lógica: relação de sogros e genros com predomínio dos primeiros. Dida e Kaporinga são casados há tempos e, embora passem temporadas com suas esposas e filhos em suas

aldeias de origem, mantêm a predominância lógica da uxorilocalidade, a saber, o respeito pela moradia junto com os sogros. Ficar junto a eles pode ser também uma maneira que os sogros têm de transferir para si os dividendos simbólicos de seus genros, especialmente aqueles que fazem parte da elite da luta em cada Egitsü.

Os lutadores chamados partem em direção aos donos com quem conversam rapidamente. Os donos chamam os lutadores para saberem se eles estão dispostos e preparados para enfrentarem as lutas do dia seguinte. Ao responderem que sim, nunca presenciei uma negativa para este convite, os lutadores são aclamados por um grito de hurra; alguns permanecem por ali até que toda a convocação tenha terminado. Outros se recolhem imediatamente para se resguardarem e finalizarem os preparativos concernentes aos desenhos ou vestimentas. Ficam em volta do fogo e passam a noite controlando a expectativa.

Pela manhã a disposição é outra. Os convidados ficam acampados na mata ao redor da aldeia, enquanto os anfitriões permanecem na tenda em frente à casa das flautas. Os donos da festa se posicionam em frente às toras que simbolizam os homenageados e os lutadores se concentram dentro da casa do dono principal (se forem dois ou mais donos os lutadores se dividem nas casas). Os lutadores partem em fila única e fazem um círculo no pátio da aldeia compreendendo a tenda. Em Aiha foram mais de 150 lutadores entre adultos e crianças que saíram em fila única das casas dos donos da festa e fizeram um círculo espaçado em torno da tenda. Quando o círculo se fecha passam a bater o pé compassadamente de acordo com os chamados de um puxador que canta ritmado: “*uh, uh, uh*”, ao que todos respondem “*uh*”. Ficam assim por determinado tempo até que se movimentam na direção da tenda fechando o círculo e permanecendo concentrados junto às efígies.

Os convidados aguardam na entrada da aldeia separados por etnias; ao sinal de algum mestre de cerimônia anfitrião (seus convidadores), os convidados partem para o pátio correndo em fila única de modo a fazerem um círculo em volta da tenda onde se concentram os lutadores anfitriões, como se os estivessem cercando. Novamente quando o círculo se fecha alguém puxa o grito e a batida com o pé no chão. Nesse momento os

lutadores convidados formam um único círculo que irá se separar quando cada etnia for para seu lugar para que se iniciem as lutas<sup>135</sup>.

A gritaria e euforia dos lutadores contrastam com a entrada silenciosa e apreensiva das mulheres e crianças pouco antes. Elas já estão previamente separadas de acordo com a etnia e o contraste entre o silêncio e a gritaria deve ser destacado. Pela manhã bem cedo foram dispostos conjuntos de bancos no entorno do pátio central. Cada um desses conjuntos é ocupado por cada uma das etnias participantes como convidadas. As mulheres e crianças entram vagarosa e silenciosamente e cada uma ocupa o lugar destinado a sua etnia. Os lutadores esperam na entrada da aldeia o sinal para que façam o círculo em torno dos lutadores anfitriões, seguido da dança e da cantoria, para depois se separarem novamente indo cada um na direção dos bancos reservados.

A disposição dos participantes nesse momento é a seguinte: anfitriões no centro ao redor da tenda onde estão às efígies em frente à casa das flautas e os adversários no entorno do pátio de maneira circular, pouco a frente das casas e separados de acordo com as etnias. Para cada confronto os donos do Egitsü se posicionam em frente seus lutadores para fazer a convocação dos primeiros. Cada dono é responsável por fazer a lista para enfrentar seus convidados e muitas discussões ocorrem entre eles para saber qual a melhor opção para o momento. Em Aiha 2011 havia duas famílias donas e cada uma arranhou convidados para seus convidados. São quatro pessoas que fazem a chamada, duas de cada família. O principal faz um breve discurso e chama pelo lutador; após o chamado os demais soltam um grito uníssono: “*iô, iô, uh*” e batem uma vez com o pé no chão. O lutador solicitado sai do meio do bloco de lutadores e vai para o pátio onde ocorrerão as lutas. Os primeiros 10-12 lutadores passam pela mesma apresentação e ficam perfilados em quatro apoios até que o último seja convocado. O número de lutadores chamados também depende dos donos do Egitsü e quando acaba todos se recolhem novamente na tenda.

---

<sup>135</sup> O desenho da alteridade seria dois círculos concêntricos, sendo que o círculo visitante engloba o dos anfitriões



Figura 34: Convocação e apresentação dos *hotuko*

Todos menos o primeiro convocado, que se levanta e permanece à espera de seu adversário. A ordem apresentada é mantida durante as lutas, salvo exceções, e essas primeiras lutas ocorrem uma de cada vez. Ao final destas lutas, controverso e sugerido pelos chefes, começam as lutas coletivas. Às vezes não há concordância entre anfitriões e convidados sobre o número de lutas individuais. Geralmente os convidados querem mais lutas, para testar a capacidade do time anfitrião, donde os lutadores principais lutam duas vezes num mesmo confronto. As lutas coletivas ocorrem em blocos organizados pelos homens mais velhos. Grupos de aproximadamente dez lutadores tomam a frente para lutarem ao mesmo tempo contra seus oponentes. Lutam mais de uma vez alternando adversários, depois retornam para a tenda e outro grupo vai para a arena. São quatro, cinco, até seis grupos em cada confronto. Nestas lutas não há contagem geral das vitórias, mas quando algum dos lutadores selecionados entre os *hotuko* participam ocorre a avaliação dos resultados através dos gritos de vitória. Quando um dos campeões luta, seja anfitrião ou convidado, as torcidas avaliam o desempenho e cantam a vitória, caso ela ocorra – mas não cantam empate<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> Os cinco confrontos do Egítsü de Aiha 2011 tiveram distintas quantidades de lutas individuais, entre dez e 15. Nos três confrontos de Matipu no mesmo ano, as lutas individuais foram mais numerosas chegando a 20. É recorrente que os lutadores convidados queiram um número maior de lutas individuais, ao passo que os lutadores anfitriões desejem manter o número de lutadores listados na apresentação, entre 10 e 12. Isso tem novamente a ver com o desgaste dos lutadores.

A lista de convocação chamada no sábado chega a contar com 25 lutadores, o que demonstra a rotatividade dos primeiros anfitriões. Seja por desempenho, cansaço ou contusão, eles são substituídos a cada confronto, por isso mesmo é melhor preservá-los fazendo menos lutas individuais. Ao contrário, os lutadores convidados desejam um maior número de lutas individuais para que todos os seus melhores lutadores possam participar. Esse é outro motivo que gera desentendimentos entre os adversários, geralmente na figura de seus chefes. Os chefes e donos do Egitsü pedem para que seus lutadores partam em bloco para dar início às disputas coletivas; do outro lado, os chefes convidados pedem paciência para seus lutadores e ordenam que apenas um corra na direção da arena. Os gritos e gesticulações acabam por provocar uma tensão extra, exatamente no momento em que os lutadores coletivamente partem para o combate.

O fim dos combates também é decretado pelos chefes que tomam à frente e pedem para os lutadores se recolherem para a tenda. Os lutadores convidados retornam para seus lugares e tem início uma nova convocação dos primeiros que irão enfrentar outra etnia. A forma é a mesma: apresentação, lutas individuais e lutas coletivas. Inclusive as crianças lutam numa roda à parte, o que parece ser o início da carreira também dos pais e mães que levam seus pequenos filhos para lutarem.

Após todos esses confrontos, os times de luta permanecem separados e é a hora de fazer a distribuição da comida, na qual as reclusas levam as castanhas para os convidados. Fato sugestivo, uma vez que a castanha é a parte de maior simbolismo sexual de uma fruta amplamente marcada pela sexualidade. O peixe e o beiju também são servidos. Vez por outra ocorre o casamento interétnico nesse momento, mas vale destacar que uma menina nessas condições é demasiado cara, em virtude de todos os pagamentos que o noivo deve fazer para os pais e irmãos da reclusa. A menina tem a franja característica bastante cumprida, pois durante toda a reclusão não pode cortar o cabelo. Quanto maior a franja maior o tempo passado em reclusão, o que, assim como para os homens, é sinal de uma reclusão “bem feita”.

É interessante notar que, apesar da importância do ver e do ser visto na ontologia alto-xinguana as reclusas são “cegadas” por suas franjas. Elas se apóiam nos ombros dos donos do Egitsü e são conduzidas até os chefes convidados para quem elas ofertam a castanha do pequi. Peixe moqueado e beiju também são servidos, mas a reclusa está ali especialmente para ofertar à castanha. As meninas que estão nessas posições foram

feitas para casar, ou melhor, a fabricação do corpo dessas meninas visa sua exibição após as lutas. A disjunção que a luta promove contrasta com a comunhão que se percebe na oferta de comida e na apresentação das “noivas” para os chefes convidados. É como se todo o trabalho realizado pelas famílias na fabricação dos corpos de seus filhos visasse esse momento máximo da exibição. Os corpos masculinos para lutar e os femininos para casar<sup>137</sup>.



Figura 35: Os chefes e donos do Egitsü exibem suas reclusas

Essa relação entre a exibição dos corpos masculinos para lutar e dos corpos femininos para casar é indicativa de como a reclusão dos jovens é pensada para que sua exibição atinja o máximo de expectativa ao final de todo o ciclo organizacional do Egitsü. Tanto as lutas como a distribuição, a disjunção e a comunhão, ocorrem ao final de todo um ciclo organizacional que dura toda uma temporada. Desde a morte, o enterro, as festas para juntar os alimentos até o momento “final” (como eles mesmos costumam se referir à última semana do Egitsü), o donos se ocupam em formar o mais apto conjunto de forças para serem exibidas. Lutadores e reclusas são apresentadas para os outros, para que estes possam ver a continuação da chefia segundo as famílias que detêm essa posição.

<sup>137</sup> No último capítulo retomaremos esse debate para contrastar a produção de noivas de madeira na mitologia Kalapalo com outras versões. A produção das noivas, seja na mitologia ou na reclusão, é pensada para fazer mulheres bonitas para serem trocadas.

Apesar dessa correlação entre a disjunção desportiva e a troca matrimonial é importante dizer que imediatamente ao final desses procedimentos formais as pessoas partem embora rapidamente. O medo da feitiçaria é de tal modo que assim que terminam essas etapas os caminhões, barcos e motos partem em direção às estradas de saída da aldeia anfitriã. A feitiçaria é uma atividade que pode atravessar toda a organização, preparação e execução do Egitsü.



Figura 36: A pressa de ir embora e o medo da feitiçaria. Balsa para os Kalapalo

Com esse cenário sobre o ritual funerário alto-xinguano esperamos uma melhor ambientação para que as lutas e lutadores que compõem esse complexo regional possam ser mais bem descritos para dar a dimensão de sua importância no que tange às disputas corporais.



## Capítulo 5: Lutas e lutadores no Egitsü

A partir de agora nos deteremos nos lutadores e suas performances rituais. De início faremos uma breve comparação entre alguns lutadores do time de elite Kalapalo, seus resultados na luta e possíveis aspirações. A exibição ritual destes campeões parece confirmar a casa como lócus para essa produção e apontar novamente para a importância da relação de filiação e da chefia. Neste ponto os destaques serão para as relações entre o lutador e sua parentela masculina, as relações entre o lutador e sua mãe e as relações entre mães de lutadores durante as lutas rituais. O tópico seguinte apresentará o lutador e seus preparativos no período anterior às lutas: escarificação, eméticos, viagens, repouso, ornamentação, concentração e demais atividades constituintes das performances dos primeiros lutadores visando melhor desempenho. Terminaremos com uma visada etnográfica sobre as lutas e os desempenhos dos lutadores Kalapalo nos Egitsü que acompanhamos.

Como foi visto a agência não pode ser desconsiderada da relação entre ética e estética: formam um todo. A preparação e ornamentação dos lutadores nas vésperas dos combates são fundamentais não só em termos de estética, mas também de desempenho e resultados. Assim como a escarificação que hoje ocorre geralmente na véspera dos combates, sábado. A atividade xamânica completa a preparação do lutador durante as noites passadas em vigília, de onde novamente veremos o par fumaça de tabaco e pimenta mediando às relações com o sobrenatural, seja a pimenta usada na escarificação ou a fumaça de tabaco nas seções xamânicas para proteger os lutadores dos perigos inerentes à luta.

O lutador é preparado física, técnica e mentalmente para o combate e deve ser bem exibido; não se luta sem estar devidamente preparado. Todo esse conjunto de itens usados nas pinturas e ornamentações, as plantas e raízes energéticas, as seções xamânicas, os conhecimentos tradicionais e sobre a chefia são agentes decisivos para os resultados obtidos por esses campeões que foram altamente treinados para exibir suas performances. Não há uma nítida separação entre beleza estética e força física. Um lutador, para que obtenha bons resultados nas lutas, deve estar forte e belo. Até mesmo nos treinos nas semanas anteriores às disputas a preparação corporal deve ser completa, com cintos, guizos e pinturas características.



Figura 37: Golpe *satiteiniügü*. Foto durante um treino

Antes de passarmos diretamente para as lutas nos Egitsü que acompanhamos durante a pesquisa, e para fins analíticos, pretendemos definir *confronto* como o conjunto de lutas individuais e coletivas entre os anfitriões contra cada uma das etnias convidadas. Sendo confronto esse conjunto de lutas entre os anfitriões contra cada uma das etnias, *combates* são as disputas em si, que ocorrem entre dois lutadores. A luta é a mesma seja nas individuais ou nas coletivas. Devem agarrar a parte de trás da perna de seu oponente, segurá-los por trás ou aplicar algum golpe de arremesso para obter a vitória. A diferença está na visualização das lutas; quanto melhor o lutador, maior a expectativa depositada nele, daí a importância do primeiro lutador. Quanto antes ocorrer a luta, maior sua visibilidade.

Os confrontos e combates apresentados nos tópicos seguintes devem ter em mente toda essa preparação que só ao nível analítico pode ser desmembrada. Um lutador de primeiro escalão é um conjunto de investimentos materiais e simbólicos que serão colocados contra outros produzidos de maneira semelhante, mesmo com suas diferenças particulares. São essas pequenas variações que são colocadas à prova durante os combates, o que talvez ajude a entender a alta incidência de empates que veremos a seguir. Os lutadores são homólogos entre si, o que os coloca numa situação ambígua. Isso porque as relações entre os chefes serão tomadas segundo o par afinidade/função jaguar (predação) em oposição às relações dos chefes no interior de sua aldeia, marcadas pelo conjunto consanguinidade/devir vegetal (Guerreiro Junior 2012). Se o cognatismo aproxima os chefes ligados a um morto comum, que organizam

conjuntamente um ritual, a diferença entre os outros chefes deve ser instaurada de alguma maneira. A luta será tomada como uma prática esportiva que possibilita que a transformação da guerra promovida pelo ritual, uma das características da “especificidade alto-xinguana”, seja atualizada durante os confrontos e combates.

### **5.1 O lutador do Alto Xingu: categoria de relação e relacionamento**

O chefe que apresenta seu time de lutadores campeões, escolhido previamente, está colocando em jogo suas capacidades contra outros chefes que também preparam seus próprios lutadores. É o embate, são os chefes efetivando sua função Jaguar, marca do relacionamento entre chefes opostos, entretanto, de maneira ritual, segundo uma transformação da guerra. Não se matam mais os inimigos, mas nessa operação eles são transformados em adversários, contra quem se disputa, porém, se convive. Isso quer dizer que toda a preparação e investimento realizados nos lutadores, principalmente em famílias de chefes, são para que se defrontem contra esses outros. Talvez pela transformação, os adversários são seres perigosos devido sua posição ambígua no sistema.

De maneira similar ao *ato* e ao *ajo* já descrito por Basso (1973), a posição do lutador adversário (kal. *imühilü*) é uma relação que não se encaixa tão somente nas categorias da afinidade, tampouco nas de consanguinidade. Os adversários podem ser as duas coisas dependendo da relação, o que está diretamente ligado ao sistema de convites. Mais do que uma categoria de relação, os lutadores estabelecem entre si categorias de relacionamento. O adversário na luta é o outro, que não é afim nem consanguíneo, com quem se pode ter ambas as relações, todavia, há que ser duro contra eles nos combates.

Enquanto num suposto casamento o adversário pode ser consanguinizado devido ao ideal cognático, ele não poderá ser adversário caso se efetive a relação de afinidade. Afins efetivos não lutam entre si, é necessário que mantenham a distância que o típico comportamento *ihütsu* determina. Assim, os lutadores não lutam nem contra os consanguíneos, nem contra os afins efetivos, o que os mantém numa instabilidade

característica. O abraço e o empurrão que encerram grande parte das lutas serão imagens para que os lutadores sejam aqui tomados como afins potenciais.



Figura 38: Abraço seguido de empurrão entre adversários ao final do combate

Sugerimos trabalhar a ideia da afinidade potencial a partir dessa imagem que encerra grande parte das lutas. Aproximar e afastar o outro é um movimento que se coaduna com algumas definições de Viveiros de Castro que passaremos em revista.

Viveiros de Castro (2002c) refaz o caminho da oposição entre afinidade e consanguinidade ao dizer que para Lévi-Strauss a afinidade ameríndia (na relação entre cunhados) significaria mais do que a ocidental, enquanto para Riviere, a partir das sociedades cognáticas da Amazônia, significaria menos, em vista do próprio ideal cognático – sendo que em alguns casos poderia mesmo não significar nada (*op. cit.*: 408). Para tentar resolver a questão, ou melhor, conciliar as duas formas de se olhar para a afinidade entre os povos indígenas, Viveiros de Castro faz uma contraposição ao modelo do dravidiano de Dumont. Mas a partir do conteúdo etnográfico sul-americano, aonde a afinidade englobaria logicamente a consanguinidade.

Para tanto faz um levantamento de algumas relações etnográficas que não eram fruto ou não produziram relações matrimoniais. A tais relações se cunhou o termo de “afinidade potencial”:

Nos trabalhos supracitados, o que fiz foi tentar extrair todas as conseqüências etnográficas possíveis (e algumas talvez nem tanto) dessa ideia de afinidade como princípio dominante. Escolhi chamar tal princípio “afinidade potencial”, distinguindo assim entre a afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexa do parentesco. A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização. (*op. cit.*:412).

O *ato* e o *ajo* Kalapalo são exemplos de relações em que a afinidade com o exterior não produz ou é fruto de intercâmbio matrimonial. Viveiros de Castro ainda lembra outros, como os parceiros de troca, xamãs e seus aliados não-humanos, amigos formais, guerreiros e suas vítimas. Essas seriam imagens da afinidade exterior e da centralidade desses termos na cosmopolítica<sup>138</sup>, o que passa a ser definido como afinidade potencial. Repare que assim como esses exemplos etnográficos de variados lugares, os lutadores estabelecem entre si uma relação que não é marcada ou produz frutos matrimoniais. Veremos que cada vez que um lutador se depara com outro cuja relação matrimonial os conecta o combate não ocorre. Cunhados efetivos não lutam entre si, tampouco consanguíneos. A luta, apesar de caminhar paralelamente ao matrimônio, pois homens são feitos na reclusão para lutar e mulheres para casar, não está conectada ao sistema de casamento. Os lutadores, entre si, são afins porque são outros exteriores, mas potenciais, não podem ser efetivos:

Mas consideremos as relações supralocais na Amazônia. Elas compõem uma paleta variada: intercasamentos estatisticamente minoritários (nos regimes endogâmicos), mas politicamente estratégicos; laços de amizade formal e de parceria comercial; cerimônias e festins comunitários; e um estado, latente ou manifesto, de ‘guerra’, onde grupos aliados e grupos inimigos estão constantemente a mudar de posição, e cujas manifestações variam do combate xamânico de almas ao choque bélico de corpos, da *vendetta* mais ou menos individualizada ao *raid* massivo, da pressão psicológica à caça de cabeças e vítimas canibais, passando pela captura de mulheres, crianças e outros bens socialmente valorizados... O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim” (*op. cit.*:415-16)

<sup>138</sup> Para o debate em torno da “cosmopolítica” (Viveiro de Castro 2008).

Neste momento da pesquisa a proposta é totalizar no lutador, como se fosse uma figura que cristalizasse a relação que trataremos por afinidade potencial, segundo as obras de Viveiros de Castro (2002a, 2002c, 2008). Inimigo, no caso adversário, ou cunhado contra quem se debate e colocam à prova as identidades e diferenças. Novamente cabe pensar como no contexto alto-xinguano a guerra está numa relação de transformação com a troca, evidenciada nos rituais interétnicos e os vários níveis em que ela ocorre: matrimonial, corporal, econômico.

A questão é que a relação entre os lutadores pode ser de cunhados ou de adversários, mas se houver a efetivação da relação matrimonial não podem mais ser adversários. Um homem casado não pode lutar contra os irmãos de sua esposa, nem mesmo os irmãos “classificatórios” (kal. *otohongoi*), ou seja, os filhos dos irmãos do pai e das irmãs da mãe de sua esposa. A efetivação da relação entre os cunhados exige que se respeite a devida distância que faz com que os recebedores de mulheres sejam devedores de bens e serviços e cumpram o típico comportamento da “vergonha”, sendo que quem recebe a esposa deve fazer pagamentos aos seus cunhados e sogros. Isso faz pensar que a posição de devedor do recebedor de mulheres não coaduna com a igualdade de condições engendrada pela luta. Nessa relação entre cunhados (*hametigü*), a igualdade inicial que o jogo estabelece, e cujas habilidades disputadas incorrerão em diferenças ao final, nunca estará garantida.

Com essa proposta parece ficar mais clara toda a dinâmica faccional que apresentamos quando da divisão de uma mesma aldeia que compõem times opostos durante a disputa ritual. A pergunta: “contra quem se luta?”, recebe novos tratamentos, pois, mesmo que ocorra uma divisão interna à aldeia, as relações de afinidade impedirão que os cunhados estabeleçam entre si disputas através da luta. A divisão opera de tal maneira que os combates sejam contra aqueles com quem não se efetivou a aliança matrimonial, embora logicamente ela possa ocorrer com qualquer um – respeitados os tabus do incesto, claro. O mesmo ocorre com a consanguinidade, pois não se luta contra os consanguíneos que integram o mesmo time de acordo com o ideal cognático que os conecta ao morto homenageado.

Os lutadores estabelecem entre si categorias formais de relacionamentos que extrapolam as categorias de relações que vigoram no debate sobre o parentesco e a divisão entre afinidade e consanguinidade. A imagem do abraço e do empurrão ao final

dos combates demonstra como esse relacionamento é marcado pela instabilidade da figura do outro.

Em outro contexto Magnus Course (2008) propõe uma leitura na qual descreve e analisa o jogo *palin* entre os Mapuche, povo que vive no Chile e que segundo o autor não se encaixaria nem nas “sociedades andinas”, nem nas “amazônicas”, as mais estudadas no continente. Sobre o *palin* e o conjunto de relações que ele engendra:

essa relação de oposição assimétrica corresponde, no contexto do *palin*, a um reino de socialidade, descrito por Viveiros de Castro como "afinidade potencial". Para este autor, o conceito de afinidade potencial refere-se a um valor simbólico genérico de alteridade, do qual a afinidade real é apenas uma expressão. Ele sugere que para as sociedades ameríndias, a afinidade potencial é um estado *default* abrangente da socialidade, a partir do qual as relações de identidade (ou, no idioma do parentesco, a "consangüinidade") devem ser construtivamente forjadas. Assim, "a diferença precede e encompassa a identidade" (2001:25). Essa diferença é ambígua, no sentido de que abrange tanto a diferença negativa do inimigo quanto a diferença positiva do parente afim real, do qual a consangüinidade pode emergir. Na sociedade mapuche, instituições como o casamento e a cooperação econômica englobam o aspecto positivo da afinidade potencial, ao passo que o *palin* soma-se a elas encompassando o aspecto negativo — o da inimizade e do perigo. (*op. cit.*)

É nesse sentido que pretendemos aproximar a relação entre os lutadores, ilustrada a partir da imagem que encerra os combates do abraço e empurrão, com o material tupinambá no qual se baseou Viveiros de Castro a partir da palavra *tovajar*, ao mesmo tempo inimigo e cunhado:

palavra tupinambá que significava ‘cunhado’ e ‘inimigo’, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe. (2002c: 408-9).

Novamente cabe deixar claro que, no Alto Xingu, tratamos de uma transformação dessa relação, uma vez que não são mais inimigos e sim adversários. Todavia, e esse é o ponto, a potencialidade da relação parece se manter mesmo num contexto de transformação da guerra em ritual. O adversário pode ser seu cunhado e, se isso ocorrer, não se luta contra ele. Mostraremos um exemplo desse via etnografia, quando um lutador listado para fazer o combate recuou ao ver que seu adversário era

seu cunhado. Portanto, nos rituais e no Egitsü em especial, não se luta contra consanguíneos, nem contra afins efetivos, os adversários, em suma, são afins potenciais.

O caso das lutas de recepção dos Matipu é indicativo de como a alteridade é determinante na formação dos times de luta. Eles são outros (kal. *telo*) como enfatizou Hekine, o grande mestre Kalapalo. Mas se eles são outros, são outros trazidos para perto, pela relação cognática que conecta ambas as etnias ao morto homenageado. Em contrapartida, os adversários estão distantes, não têm relações com o falecido. A dinâmica apresentada anteriormente caminha na mesma direção. Por vezes os Kalapalo estão aliados aos Kuikuro, outras aos Mehinaku, outras ainda aos Yawalapiti. Mas essas alianças para as lutas são frutos da aliança matrimonial que faz com que as pessoas se reconheçam ligadas ao homenageado, principalmente via chefes, mais do que por laços étnicos. Quando não há essa identificação em comum com o homenageado eles são adversários, o que não impede que os aliados de um Egitsü sejam adversários dias depois, como demonstrado etnograficamente.

A alteridade ocupa pólos distintos e a imagem do abraço e do empurrão ao final da luta parece condizer com essa ambiguidade direcionada ao outro. Ele pode ser o adversário ou o aliado, aquele contra quem se luta ou com quem se forma o time, pode ser abraçado e empurrado, trazido para perto e empurrado para longe. De onde toda a produção e preparação é fundamental<sup>139</sup>.

## **5.2 *Kindotoko*: os campeões de luta Kalapalo**

Os lutadores aqui trabalhados são reconhecidamente campeões de luta (*kindotoko*). Cada um no seu estágio e desenvolvimento, mas todos passaram ou ainda passam pelos processos necessários para aspirarem esta posição. A reclusão diferenciada, o uso de determinados eméticos e fortificantes, conhecimentos tradicionais e relativos à chefia são pressupostos comuns entre esses lutadores. Devemos ressaltar,

---

<sup>139</sup> A imagem ambígua dessa relação entre os lutadores é prototípica do que trabalharemos no capítulo final através da análise mítica do personagem sapo.



entretanto, que outros lutadores poderiam ser aqui considerados, tanto por suas qualidades técnicas e resultados nas lutas, como por suas relações com a chefia<sup>140</sup>.

Todavia, essa escolha cumpre outros objetivos por se tratar dos lutadores que mais de perto acompanhamos, o que é em certa medida interessante por duas razões. Primeiro porque, como veremos adiante, são esses lutadores os principais nomes da luta Kalapalo em anos recentes. A quantidade de combates feitos por eles e os resultados obtidos demonstram o lugar de destaque dentre os demais lutadores. O outro motivo é que eles, além de serem de famílias de chefes, apresentam uma variedade em sua composição da qual já versamos. Enquanto Dida e Kaporinga são filhos de Waja e Tiposusu, chefes de Aiha, Yakalo, Kemeya e Rud são filhos dos chefes de Tanguro. Para completar, Marquinho é filho de Madjuta, que atualmente reside em Paraíso e é sogro de Dida que passa temporadas junto ao sogro devido à uxorilocalidade:

---

<sup>140</sup> Especialmente Urissé, que desde que nos conhecemos em São Carlos em 2003 já ouvia sobre sua força e resultados na luta. Infelizmente não pudemos vê-lo em ação em nenhuma oportunidade. Recentemente ele tem sido dono dos principais rituais em Aiha (dois Egitsü em homenagem à sua mãe e outro a seu pai, e um Hakgaka para seu pai). Nos Egitsü ele não lutou por estar na posição de dono e suas responsabilidades na organização e encaminhamento das etapas rituais.

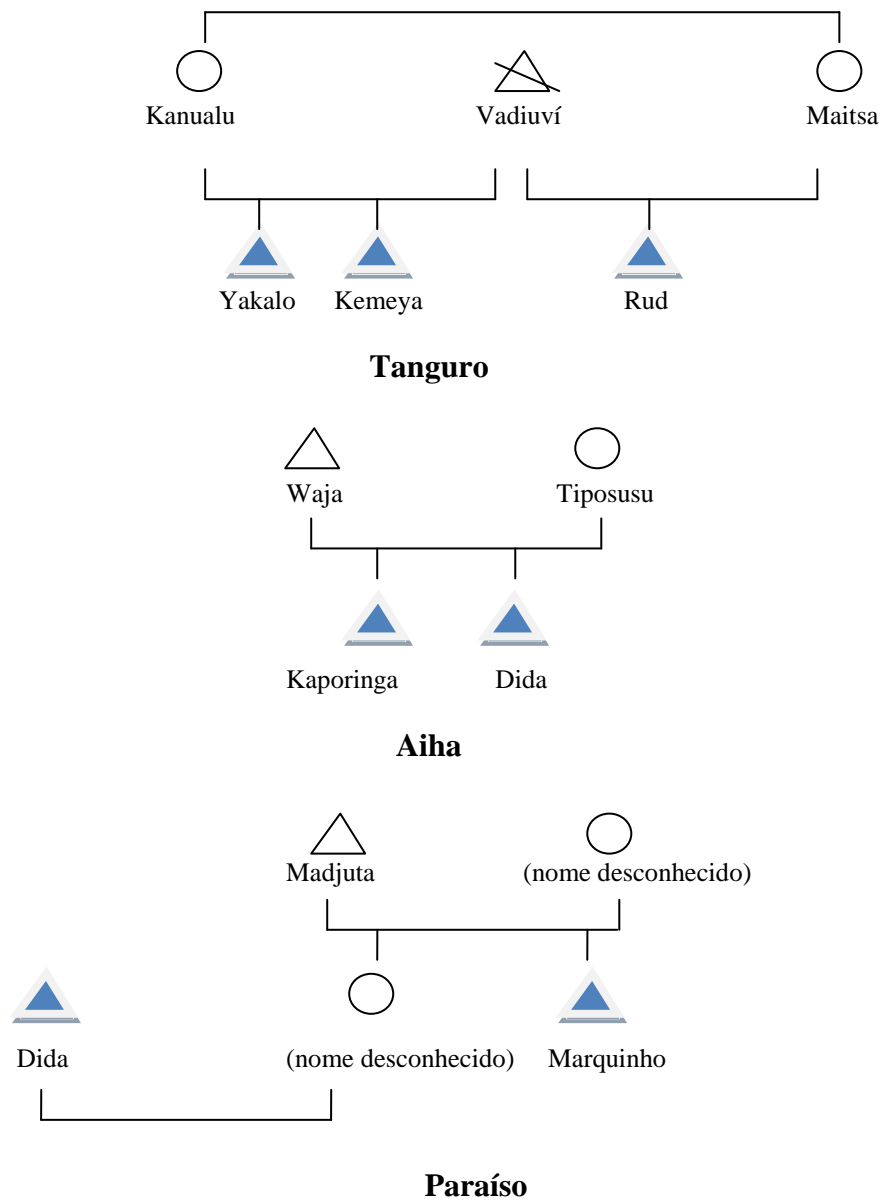


Figura 39: Principais lutadores acompanhados na pesquisa. Famílias de chefes em Tanguro, Aiha e Paraíso.

De início vale uma comparação entre Dida e Rud. O primeiro é um lutador que já atingiu seu auge após uma juventude dedicada à luta, cheia de prescrições e proibições. Casou-se e está com dois filhos pequenos, um recém-nascido. O outro esteve em seu último ano de reclusão (2011), embora continue com práticas como escarificação, ingestão de eméticos e outros cuidados para não desgastar o corpo na época das lutas.

Viajamos juntos para os Egitsü de 2011 e é importante ressaltar as dificuldades inerentes às viagens. Fomos para Matipu numa caminhonete L200 com 23 pessoas entre cabine e carroceria. E assim como em outras viagens a cabine foi ocupada pelos lutadores: Dida na direção, Kemeya no banco da frente, Rud, Yakalo e uma mulher com dois filhos pequenos. Na caçamba jovens, mulheres e crianças – e o antropólogo, claro. Mães com filhos recém-nascidos no colo enfrentam sol e poeira na caçamba dos caminhões para os lutadores terem seus lugares na cabine. Todavia, isso não é um favor, é antes uma prescrição: evitar da melhor maneira possível qualquer tipo de desgaste físico dos lutadores nessa época do Egitsü<sup>141</sup>.

Dida é o campeão da atualidade, temido pelos adversários é sempre que pode o primeiro a lutar. Embora já tenha terminado sua reclusão e trabalhe bastante para ajudar seu pai na organização ritual, ele é o primeiro Kalapalo. Do outro lado, Rud parece que ainda não atingiu seu auge, isto é, fez toda a preparação necessária com a reclusão, mas tem no que evoluir seu desempenho técnico, por isso também resguarda mais seu corpo de desgastes físicos. Os dois são os Kalapalo que mais vezes fizeram a tão aguardada primeira luta.

Ser o primeiro a lutar, aquele que não deve perder, é o desejo dos grandes lutadores alto-xinguanos e com Rud não é diferente. Em Aiha 2011 ele fez a primeira luta contra os Kamayurá, o quinto confronto do dia, quando os lutadores anfitriões já estão desgastados devido à quantidade de combates anteriores. Isso é indicativo de sua forma física e ele afirmou que já tinha sido o primeiro a lutar em outras oportunidades. Prolongando a conversa perguntei quem seria o substituto de Dida ao que ele respondeu que não sabia. Insisti e disse que ele seria o próximo primeiro lutador Kalapalo, o que o deixou envergonhado, comportamento tipicamente alto-xinguano.

Seu irmão Kemeya está na sua frente para tomar essa posição, por ser mais velho e por ser filho de uma mulher chefe. Eles são irmãos de mesmo pai com mães que são irmãs. A mãe de Kemeya é mais velha e é chefe, inclusive com a tatuagem de três listas no braço que indica essa posição. Kemeya tem tudo para ser o substituto de Dida, menos os resultados nos últimos Egitsü. Os resultados recolhidos durante a pesquisa mostram claramente a superioridade de Rud perante qualquer outro lutador Kalapalo.

---

<sup>141</sup> Vale lembrar que a atividade sexual é proibida por ser desgastante, a ejaculação faz o homem perder força, o que não deve ocorrer no período de lutas. O cheiro do sexo também desagrade aos espíritos.

Kaporinga, outro que poderia aspirar essa posição, é o irmão mais velho de Dida e também tem todos os requisitos de lutador, mas por ser mais velho que os demais aqui tratados não deverá ser *hotugu* por muito tempo. Isso novamente em relação aos processos de reclusão e isolamento social que garantem a força do lutador. Quanto mais velhos menos tempo eles podem ficar presos e se preparar para os combates.

A partir desses nomes e dos resultados que observamos recentemente projetamos que Rud poderá ser o primeiro Kalapalo brevemente. Os lutadores de Aiha que poderiam aspirar essa posição no momento já estão casados e isso dificulta na preparação do lutador. Então, o que isso quer dizer politicamente? E se Rud atingir esse posto e passar a ser incontestável como Dida foi e ainda é, mesmo morando em Tanguro? É claro que estamos no plano especulativo, mas os resultados nas lutas mostram como nenhum outro lutador é tão eficiente quanto Rud.

Fazemos essas indagações, porque se o lutador escolhido não for Rud ficará claro que existem outros elementos na escolha do primeiro (kal. *hotugu*) que extrapolam os resultados e as capacidades de cada lutador. Os resultados demonstram nitidamente a superioridade de Rud. E não apenas nos resultados, onde ele é insuperável, mas também no preparo físico e disposição para enfrentar o maior número de combates. Um dos requisitos é que o grande lutador não se canse, mesmo após uma série de lutas. Para conseguir este objetivo o treinamento é realizado sob o sol escaldante e composto de técnicas de escarificação e ingestão de eméticos. Novamente as lutas individuais mostram a superioridade de Rud perante os demais.

Numa hipótese poderíamos dizer que se Rud mantiver os resultados e for o primeiro tal definição estará completamente pautada nos resultados técnicos dos combates. Caso Rud mantiver os resultados e mesmo assim não for o primeiro sobrarão motivos para pensar que tal escolha é política e não apenas técnica. É claro que ambas as possibilidades se misturam e por hora só cabe especular para ver quem será o substituto de Dida como primeiro lutador Kalapalo.

E para continuar numa projeção em mais longo prazo falta falar de Marquinho, filho de Madjuta. Começaremos com uma passada por seus desempenhos nas lutas coletivas no Egitsü de Matipu 2011 para clarificar a relação de filiação entre o lutador e seu pai durante as lutas. Nas lutas coletivas é frequente que os chefes levem seus filhos mais novos pelo braço (“levados pelo pulso”) para lutarem contra filhos de outros

chefes. Acontece também de o pai pegar o menino e ir ao encontro de um grupo de lutadores mais velhos e pedir para que um deles lute contra o neófito. Geralmente acontece alguma relutância por parte dos lutadores mais velhos, receosos de machucar o filho do chefe rival. Mas os homens que não lutam, apenas estão na torcida, insistem para que alguém faça o combate. Nessas lutas os mais velhos são incitados a não derrubar o lutador mais novo; mesmo que façam o movimento para derrubar ou arremessar refreiam o golpe e colocam o menino em pé<sup>142</sup>.

Os mesmos expectadores que insistiram na luta são aqueles que gritam para o lutador: “*aiha*”, ou seja, chega, está bom. Isso é sinal de respeito por parte dos anfitriões para com os convidados. A não observação destes preceitos gera tensão entre os oponentes que extrapolam para outros lutadores<sup>143</sup>.

As vitórias por arremesso nas lutas individuais são prescritivas, elevam o status de um campeão, ao passo que nesses combates arranjados pelos chefes para treinarem seus filhos mais novos são consideradas desrespeitosas. E a não observação disso pode gerar conflitos que extrapolem os combates instaurando alguma violência.

Entretanto, pode ocorrer de o neófito estar em grande forma física, como é o caso de Marquinho. Em vários confrontos o pai levou seu filho, de 15 anos aproximadamente, para lutar contra lutadores mais velhos. Nos primeiros combates Marquinho venceu com golpes de arremesso (*inhopenügi*), sem chance para o adversário. Se o lutador mais velho deve evitar arremessar o mais jovem, o contrário não é verdadeiro e mostra a força do lutador em formação. Marquinho cumpre todos os requisitos para futuramente ser *hotugu*, fazer parte do time de elite. É filho de chefe, dono da cerimônia de furação de orelha Tiponhü (o que é sinal de chefia) e tem o desejo de atingir essa posição.

No caso desses jovens que já demonstram grandes habilidades, suas lutas são arranjadas por sua parentela masculina. Ao lado de Marquinho ficavam Madjuta,

<sup>142</sup> Assim como Tiposusu fez com Dida na recepção dos aliados Matipu em Tanguro gritando que seu adversário era uma criança. Todavia, quando essa etiqueta (fair play?) não é respeitada a tendência é de as lutas terminarem em brigas.

<sup>143</sup> No confronto coletivo entre Kalapalo e Kamayurá no Egitsü em questão os grupos de lutadores se aproximaram e por pouco não partiram para a violência. Os chefes tiveram de tomar a frente e pedir calma, dos dois lados. O motivo foi um combate em que um lutador Kalapalo pegou seu oponente, mais novo que ele, e o arremessou contra o chão. A partir desta luta o clima esquentou e várias outras também terminaram com golpes fortes de arremesso, de lado a lado.

Faremá e outros para negociar contra quem ele lutaria. Cada um colocava sua opinião de maneira incisiva e havia empolgação quando a decisão era tomada em comum acordo. Partiam para o lado adversário cerceando Marquinho até que apresentassem os rivais. Daí não havia mais formalidade e os lutadores iam para o combate.

Em uma dessas lutas arranjadas para Marquinho houve concordância em enfrentar um dos primeiros lutadores Kuikuro (que havia empatado durante as lutas individuais). A luta foi rapidamente decidida com o golpe característico de Marquinho que consiste em entrar pela guarda do adversário, agarrar suas duas pernas pela parte de fora e tombá-lo para trás. A torcida Kalapalo cantou vitória, pois seu oponente era *hotuko*.



Figura 40:Golpe *inhopenügü*. O golpe favorito de Marquinho, filho do chefe Madjuta

O Egitsü de Matipu 2011 era somente o segundo ou terceiro em que Marquinho participava efetivamente como lutador, o que não o impediu de ser temido por seus adversários. Após derrubar um dos primeiros lutadores Kuikuro Marquinho ganhou mais quatro lutas e empatou uma. O mesmo golpe sempre muito rápido e preciso não dava chances aos adversários. No confronto final entre Kalapalo e Kamayurá/Wauja o

estafe de Marquinho tentou arrumar uma luta para ele, mas seus oponentes não quiseram aceitar<sup>144</sup>

Marquinho é um jovem habilidoso e predisposto a encarar as dificuldades do período de reclusão, como ele mesmo disse. Some-se a essas qualidades individuais indispensáveis o fato de ser dono da festa de furar orelha e seu pai ser um respeitado xamã que tem sabidamente status de chefe. Madjuta já abriu duas aldeias depois de sair de Aiha: Tanguro e Paraíso, duas das maiores entre as aldeias Kalapalo. Marquinho tem mulheres que trabalham para ele ficar em reclusão, sua irmã, inclusive, esposa de Dida. Nesse caminho, se pudéssemos apostar na sequência de primeiros lutadores Kalapalo após Dida passaríamos por Rud e Marquinho, o que nos alerta sobre a dispersão das aldeias Kalapalo. Dida é de Aiha – embora resida parte do ano junto de seu sogro em Paraíso –, Rud é de Tanguro e Marquinho de Paraíso. A instabilidade nas relações internas às aldeias Kalapalo pode ou não ser decisiva na continuidade dos melhores lutadores, o que pode ocasionar o fortalecimento das alianças entre as aldeias Kalapalo, ou mesmo o desgaste, sendo que os melhores tecnicamente percam espaço por não serem da principal aldeia, no caso, Aiha.

Por falar em aposta, esse é um fato amplamente presente no universo esportivo que nunca presenciamos na luta alto-xinguana, não nesses termos. Entretanto, algo como uma inversão da aposta parece ocorrer e que se chama por *ihipügü* (“pagamento”).

O *ihipugu*, ‘pagamento’, é uma instituição importante na sociedade Kuikuro. Paga-se para aprender gêneros de arte verbal, para adquirir um nome, conquistar uma mulher, obter informações secretas (Franchetto, 1986, p.22).

A inversão com a aposta no contexto das lutas é que quem ganha paga para o perdedor, no caso de uma derrota por arremesso. Geralmente isso ocorre entre as mães dos lutadores, não sem um tom jocoso por detrás da busca compensatória. A mãe de Dida, Tiposusu, é a que mais frequentemente tem de pagar para as mães dos adversários de seu filho. Talvez por seu status de chefe e sua personalidade condizente com a posição, levando pelo lado da jocosidade que também marca as relações entre as mulheres de etnias diferentes, não só as relações entre os homens (*hametigü* –

---

<sup>144</sup> Não foi à única ocasião em que após uma série de vitórias os adversários não enfrentem o lutador que está ganhando. As acusações de feitiçaria são sempre motivos levantados, mas a qualidade técnica dos lutadores que causam receio nos adversários é fundamental.

“cunhado”). Somente em um Egitsü de 2011 ela teve de fazer dois pagamentos devidos vitórias de Dida.

Interessante notar que embora várias lutas terminassem em arremesso somente nas lutas envolvendo as famílias de chefes parece haver a busca pela compensação. Pois se os grandes lutadores são pertencentes a famílias de chefes são eles também os que mais vencem, proporcionando mais e maiores compensações aos adversários. Os pagamentos geralmente são colares de miçanga de uso tipicamente feminino, ou seja, esta é uma relação entre mães mediada pelos resultados dos combates de seus filhos. As mães são as maiores responsáveis no âmbito doméstico pela manutenção de um filho na reclusão. Elas devem trabalhar e servi-los constantemente, além de arrumar quem trabalhe por eles, seja na pesca ou nas atividades da aldeia.

O pagamento pela derrota é uma relação entre mulheres cujo princípio básico está na capacidade das chefas (kal. *itankgo*) em produzir os corpos lutadores de seus filhos. Quanto mais apta for neste quesito mais pagamentos ela deverá fazer, ou seja, a redistribuição é feita por vias diferentes. O lutador campeão ganha status nas vitórias por arremesso, em compensação a grande responsável por sua produção perde em bens materiais. Na busca por uma síntese, a aposta parte de pressupostos iguais, uma conjunção inicial para estabelecer o pagamento aos vencedores que a disjunção promove ao fim do jogo. Já o *ihipügü* parte de uma disjunção inicial (as relações desiguais na produção de lutadores entre famílias de chefes e não-chefes, uma disjunção simbólica) para recompensar os perdedores (uma conjunção material). Seriam inversos.

A proximidade entre o lutador e sua mãe já havia sido constada na reclusão e também pode ser vista ao descrever as performances das mães dos grandes lutadores no desenrolar das lutas. Elas ficam maldizendo seus adversários com bruscos movimentos dos braços e gesticulações contra ele e seus torcedores. As mães mais presentes são, geralmente, as que devem pagar os *ihipügü*. Tanto a mãe como a parentela masculina participam efetivamente das carreiras de seus filhos lutadores. Ainda mais aqueles pertencentes a famílias de chefes e cujos filhos aspiram ser campeões de luta, como nos casos aqui apresentados.



### 5.2.1 A preparação dos corpos lutadores

Existem maneiras e ocasiões para se ornamentar os corpos, masculinos e femininos, mas aqui detalharemos a preparação do corpo do lutador em específico. Para além da importância da reclusão que o Capítulo 3 já tratou, como as escarificações e os eméticos, aqui a descrição focará a ornamentação dos corpos que irão lutar, dançar, pescar e tocar flautas durante todo o ciclo do Egitsü. As pinturas corporais e as vestimentas usadas são fundamentais não apenas pela estética, mas também pelos resultados que podem ser obtidos a partir da formação de um corpo belo, ornamentado e preparado.

As atividades preparatórias realizadas sobre o corpo dos lutadores são a pintura e a ornamentação. A pintura segue uma sequência de materiais usados na confecção dos diferentes desenhos. O primeiro item é o jenipapo ou a tinta nanquim, seu substituto nos dias de hoje, seja na cor preta, azul ou verde. Essa pintura fixa no corpo por mais ou menos dez dias, então antes de se iniciarem as principais atividades do Egitsü, como as pescarias ou as flautas, os lutadores já estão com seus corpos pintados com desenhos em ziguezagues e figuras geométricas incluídas<sup>145</sup>.

Após esses desenhos os lutadores ainda passam a fuligem do carvão ou uma argila branca por todo o corpo. O contraste fornecido pelo branco da argila ou pelo preto do carvão será a base sobre a qual serão feitos os desenhos com o urucum, principalmente nas costas e peito dos lutadores. Podemos dizer que o óleo de pequi é um item usado para incrementar essas pinturas e destacá-las visualmente. Por fim é usual que os campeões, e apenas eles, usem em seus braços e ombros o óleo da copaíba (*tali*). Essa árvore é dita ter “forte espírito” e ajudar os lutadores campeões. Um último item importante sobre a pintura corporal dos lutadores é que os principais campeões são os primeiros a serem pintados quando os lutadores são convidados e esperam nos acampamentos ao redor da aldeia anfitriã.

---

<sup>145</sup> Alguns dos motivos dos desenhos Kalapalo que me foram descritos: *Kangape* (espinha do peixe); *Kanga inditü* (guelra do peixe); *Ajüe tupongo* (desenho do jaboti); *Tsütü tupongo* (desenho da jibóia); *Tom huin* (ovo da ema); *Heingi igü* (dente de piranha); *Henhe* (rede); *Hototo idjatagü* (axila da borboleta). Fenélon Costa 1988 para a ilustração de alguns desses desenhos entre os Mehinaku.



Figura 41: A pintura dos campeões e as amarrações típicas nos braços

A vestimenta dos lutadores será destacada ao fazer uma comparação entre os itens que a compõem hoje com os itens usados pelos lutadores do passado. Ao invés das faixas de embira que envolviam as canelas dos lutadores antigamente, hoje as caneleiras são feitas com “lã Cléa”. Por cima desta caneleira usavam-se guizos feitos com sementes de pequi, substituídos por guizos metálicos que fazem um alvoroço entre os lutadores de hoje. A amarração com algodão nos joelhos incrementou-se com mais linha e até mesmo joelheiras usadas no vôlei ou goleiros de futebol de salão e estopas que servem para diminuir os impactos quando a luta se desenrola sobre os joelhos.

Os cinturões são um aspecto à parte. Para além dos enfeites tradicionais, como o pássaro xexéu empalhado, sinal de um lutador campeão<sup>146</sup>, penduricalhos dos mais variados são amarrados geralmente para fazer algum tipo de barulho ou para dar destaque devido sua coloração. Esses adornos geralmente são conseguidos nas viagens dos jovens às cidades, especialmente em compras em capitais como Brasília, São Paulo ou Cuiabá. Também são presentes que eles pedem para quando da volta dos pesquisadores.

<sup>146</sup> Uma vez durante a entrada dos convidados na véspera da luta um jovem pequeno e magro tinha em seu cinturão um xexéu empalhado. Os lutadores Kalapalo que estavam ao meu lado começaram a tirar sarro do pequeno lutador que usava o xexéu.

As tornozeleiras, joelheiras e, principalmente, os cintos<sup>147</sup> e seus ornamentos como xexéu, guizos, pompons e demais penduricalhos são trabalhados pelos lutadores. A coloração dos cintos também é algo que os jovens fazem conjuntamente. Com uma armação de madeira as linhas são intercaladas de modo que o colorido (*tetsualü*) permaneça. Uma ideia interessante é a conexão entre os dois tipos de misturas que têm o mesmo nome, a mesma ideia expressa pela mesma palavra: mistura de pessoas e mistura de cores, o que não deixa de ser atraente essa relação entre sociologia e cromatismo através do interesse pela mistura (*tetsualü*).

Embora alguns itens tenham se modificado com o passar do tempo, olhar para uma foto de um lutador tirada por Agostinho em 1969 (1974a) não distancia muito com uma foto atual. Tanto antes quanto agora o lutador não usa colar de caramujo, certamente para não quebrar uma peça tão valiosa, mas usavam e ainda usam os cinturões de caramujo, peça mais resistente e colocada numa parte do corpo menos sujeita a ataques adversários. Na figura 26 de Agostinho aparece um lutador com o cinturão com o xexéu amarrado às suas costas. O desenho de urucum nas costas do lutador da figura 24 é o mesmo usado pelos lutadores Kalapalo até hoje.

Assim como os cortes e desenhos feitos a partir do urucum nos cabelos dos lutadores. O estilo “tigelinha” de cortar arredondado e pincelar com urucum, chamado “*gikohi*”, é marca diacrítica que os alto-xinguanos fazem questão de exaltar<sup>148</sup>. Nos lutadores o urucum é passado com uma ripa de madeira de modo que permaneça na parte de baixo do cabelo, bastante espesso. Linhas perpendiculares e paralelas são feitas a essa base, algumas vezes sendo completadas com pinceladas também arredondadas.

Vale destacar o constante cuidado que os lutadores têm com seus corpos e com as diferentes peças que os ornamentam nas vésperas das lutas<sup>149</sup>. É importante também a

---

<sup>147</sup> Viveiros de Castro (1977), embora tome as lutas orientais sem especificação, diz sobre a relação delas e a *ikindene* através da coloração das faixas e a hierarquização técnica que ela representa. Todavia, qualquer comparação cromática e sobre conhecimentos técnicos deveria ser tomada caso a caso, pois judô, caratê, jiu-jítsu e mesmo a capoeira apresentam diferentes gradações a partir das cores dos cintos/faixas usados.

<sup>148</sup> Inclusive quando um rapaz disse que havia problemas entre fazendeiros e Xavante na cidade de Canarana. Ele disse que podia andar com medo, mas os caraíbas sabiam que não eram Xavante pelo corte de cabelo redondo.

<sup>149</sup> Num vídeo do coletivo Kuikuro de cinema o chefe Afukaká conta quando era jovem e derrubou o óleo de pequi que usaria para se ornamentar para as lutas rituais. Disse que depois que derrubou o óleo ele perdeu a luta, por isso aprendeu os cuidados que se deve ter com os itens relacionados à essa preparação.

“concentração”<sup>150</sup> dos lutadores nas noites de sábados que antecedem os confrontos. Eles não podem dormir antes de lutar sob o risco de perderem suas forças ao terem seus sonhos invadidos por feiticeiros ou espíritos que os desejam enfraquecer. A vigília é seguida à risca pelos primeiros lutadores. Em grupos eles passam a noite toda acordados em conversas reservadas ao redor do fogo. No centro da aldeia os familiares dos homenageados estão chorando seus mortos e as duplas de *auguhi* se revezam para fazer os cânticos. Nesse momento os lutadores se concentram para terem seus corpos benzidos pelos pajés que fumigam a fumaça do tabaco por todo seu corpo acompanhando com rezas, sopros e sucções características. Esse benzimento também ajuda os lutadores a suportarem o sono e a fome, haja vista que é prescritivo que os lutadores comam pouco e apenas comidas insossas antes das lutas.

Andando sempre em pequenos grupos os lutadores passeiam pelas casas para conversarem com outros que se preparam da mesma maneira. Os lutadores que acompanho mais de perto não gostam muito de sair por receio e tensão nestes momentos em que tanta gente diferente está tão próxima. Novamente o medo da feitiçaria é a principal causa desta preocupação. Um relato interessante ocorreu durante o Egitsü de Kuikuro em 2008 quando estávamos acampados em baixo das mangueiras da aldeia Ipatse, na parte de trás das casas. Levantei-me na madrugada de sábado para domingo com a intenção de ir ao centro da aldeia para ver os cantores *auguhi*. Dida ficou preocupado e disse para eu não ir; completou afirmando que tinha sentido seu *ugkotakitohó* e que alguma coisa ruim estava para acontecer. Não sei ao certo qual foi o sentimento ruim previsto por Dida, mas no dia seguinte as lutas desandaram para a pancadaria já descrita e após a partida dos convidados aquele Egitsü terminou com um pajé Kuikuro em transe dizendo que haviam deixado feitiço na aldeia.

O trabalho de Figueiredo (2010) é fundamental para entendermos a feitiçaria no contexto alto-xinguano. A autora afirma como a falta de descrição e análise sobre o tema contrasta com a forte presença da feitiçaria nos trabalhos sobre a região. Essa constatação é semelhante ao que aqui propusemos ao tomar a luta como tema de pesquisa, isto é, apesar de sempre citada, pouco descrita e analisada. A feitiçaria seria

---

É novamente o debate sobre a agência na utilização desse vasto conjunto de itens e procedimentos que compõem um lutador. <http://www.youtube.com/watch?v=iz1JM45ZZ-w>

<sup>150</sup> Gostaria de agradecer a professora Simone Guedes que durante o GT 09 da ANPOCS de 2011 debateu a ideia sobre pensar esses momentos que os lutadores passam ornamentando seus corpos e se preparando para os combates a partir daquilo nos esportes é entendido como “concentração”. De fato esses momentos ajudam a trabalhar a ansiedade dos lutadores e a prepará-los coletivamente para as lutas.

encarada geralmente como epifenômeno da política, ao passo que a luta seria o epifenômeno do ritual.

A meu ver, contudo, e essa é a tese principal deste trabalho, a feitiçaria está no centro da xinguanidade, não pelo efeito moralizante que possa vir a ter, como sugeriram Gregor e Dole, mas porque a feitiçaria como é feita e pensada no Alto Xingu é um aspecto integral do processo de identificação que a produção daquele corpo social implica. (*op. cit.*: 11)

Apesar da autora “internalizar” a feitiçaria através dos relatos sobre os feiticeiros serem “parentes” daqueles que enfeitiçam (de onde vai trabalhar a noção de “aparentamento”), os feitiços realizados nesses momentos rituais são ocasionados pela alteridade mais distante, posto que todos os *kuge* estejam ali. Se mesmo ao nível da aldeia os feiticeiros são acortinados, sendo que as acusações não são diretamente direcionadas, de onde a fofoca como mecanismo de acusação discreta, nos Egitsü e outros rituais o grau de incerteza sobre a ação de feiticeiros só aumenta. Isso devido ao intenso intercâmbio de povos e aldeias.

Certo é que se um feiticeiro for pego ele pagará com a vida, ao que alguns exemplos de antigamente confirmam – como a mudança do local de Aiha, quando um feiticeiro assassinado contaminou com seu sangue o primeiro lugar Kalapalo nos limites do PIX. Todavia, a atuação dos feiticeiros é discreta e eficiente, ainda mais nesses momentos em que muita gente se encontra reunida num só lugar. Dado esse quadro de iminência da feitiçaria entendemos melhor toda a precaução das mães e dos lutadores nos períodos anteriores às lutas. O feiticeiro é, potencialmente, qualquer um, pois se souberem quem é efetivamente, ele deverá ser morto<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> Apesar da importância do comportamento calmo e da não-agressividade pública típico dos alto-xinguanos, os ânimos se alteram quando eles falam sobre feiticeiros. A ira contra esses “seres do mal” é vista na agressividade ao se falar sobre eles e no desejo de vingança quando algum parente é acometido por feitiço. Franco Neto (comunicação pessoal) contou quando em Aiha um grupo fortemente armado com espingardas, revólveres e arcos e flechas fizeram longo período de vigília na casa das flautas para que o feiticeiro responsável por matar um chefe não viesse roubar seu corpo antes de ele receber as homenagens do Egitsü.

### 5.3 O momento esperado: a luta no Egitsü

A expectativa criada para a luta pode ser um aspecto comparativo interessante entre a *ikindene* e outras lutas e artes marciais e modalidades de esportes de combate (LAM/MEC). Para levar a cabo uma tentativa de comparação seria difícil não tomar o MMA como contraponto, dado a recente e intensa inserção que essa modalidade vem conseguindo em muitos países, Brasil, Japão e EUA principalmente<sup>152</sup>. Os grandes eventos do UFC, principal torneio da modalidade MMA, apresenta dois “cards” de lutas, o inicial e o principal. As lutas iniciais são feitas entre lutadores aspirantes, aqueles que ainda estão em busca de seu espaço num universo altamente competitivo, em que uma derrota pode colocar uma carreira a perder. A última luta do evento é a mais aguardada, ou seja, o “main event” no qual os melhores se enfrentam ao final após uma prévia entre os aspirantes. Inusitado é que se olharmos para os combates durante o Egitsü vemos exatamente o contrário, ou seja, quanto melhor for o lutador antes ele irá para o combate. Se o desejo de um lutador de MMA é fazer a última luta do card principal, o sonho de um lutador alto-xinguanano é ser o primeiro a lutar nas lutas individuais.

E para parecer menos forçosa essa comparação vale ressaltar a visita que equipes de televisão fazem frequentemente às aldeias alto-xinguananas para conhecer o treinamento e a luta *ikindene*. Em 2006 foi uma equipe da BBC que gravou em Ailha uma temporada de um reality show em que lutadores de wrestler faziam um tour pelo mundo para disputar em diversos países, do Brasil Central ao Himalaia, do México ao Irã. Na oportunidade os lutadores do programa compuseram o time anfitrião, sob os domínios do chefe Waja. Foi ele, inclusive, quem intercedeu por um dos lutadores estrangeiros quando seu oponente antes de iniciar o combate passou a mão num punhado de terra e jogou nos olhos do lutador, indo para cima dele e o derrubando rapidamente contra o chão. O lutador ficou um pouco atordoado até que se recuperou e

---

<sup>152</sup> MMA é a sigla para “mixed martial arts” ou “artes marciais mistas”, segundo pressuposto de que para um lutador ser campeão ele deve dominar mais de uma modalidade de luta. As principais modalidades de luta que compõem o arsenal desses lutadores são o brasileiro jiu-jitsu, boxe, muaythai, wrestler e ainda outros praticados por um menor número de atletas como judô, caratê, capoeira enfim, ainda uma série de modalidades que podem ou não derivar de algumas dessas. O importante para um lutador de alto nível é dominar bem duas ou três modalidades e ter uma como principal qualidade, geralmente sendo essa a que o lutador tenha iniciado no mundo das artes marciais.

Waja conseguiu negociar com os chefes que permitiram uma revanche. Nesta luta ocorreu o empate e dos quatro competidores estrangeiros foi o único que conseguiu o empate, os demais sendo derrotados<sup>153</sup>.

Todavia, se ocorre uma inversão entre ser o primeiro a lutar na *ikindene* e o último no MMA, entre ser do card preliminar e fazer as lutas coletivas, ambas às disputas fazem isso com o intuito de criar a maior expectativa e visibilidade para os melhores lutadores. E é exatamente a primeira luta do Egitsü que causa o maior furor. Pois se não existe muita proximidade entre as cerimônias fúnebres e os eventos do UFC, permitam ao menos que se adote postura semelhante ao se tomar as práticas esportivas em questão. A preparação técnica e tática é diferente em várias dessas ocasiões em que se disputa. O nível de concentração dos atletas é diferente caso a caso, o que influencia diretamente no desempenho e resultado.

Existem vários momentos em que a *ikindene* é disputada e aqui outra diferença entre a luta masculina e feminina. A luta feminina acontece no ritual Yamurikumü, um rito em que as mulheres “se vingam” dos homens e que está relacionado com o complexo das flautas sagradas, amplamente discutido no continente (por exemplo, Mello 2005). Já o Egitsü é um ritual funerário que acontece na narrativa de criação do mundo (próximo capítulo). Isso diferencia as lutas masculinas e femininas, mas dentro das lutas masculinas ocorre mais uma divisão. Exatamente essa que tratamos sobre a luta ser primordialmente disputada no Egitsü, por isso mesmo nossa principal fonte de dados etnográficos.

A despeito das lutas de visitantes nas aldeias, as lutas no *uluki* e mesmo as ocorridas no Tiponhü, (a festa em homenagem aos jovens chefes que entrarão em reclusão, embora aqui podemos ver uma competição intermediária), a luta no Egitsü é fundamental. É o momento da disputa. Todos os principais lutadores competem em todos esses momentos, mas é para o Egitsü que a preparação e concentração deve ser mais direcionada.

---

<sup>153</sup> Em outra oportunidade um dos patrocinadores de Anderson Silva leva o grande campeão do MMA para treinar com os Wauja, mas aí já não mais durante o Egitsü. O treino está disponível na internet e mostra como ele “apanhou” para conseguir aprender um pouco da técnica da *ikindene*. No fim do vídeo o lutador ensina alguns golpes de jiu-jitsu para os lutadores Wauja: <http://promoview.com.br/promosports/174120-amazoo-experience-levou-anderson-silva-para-amazonia/>

### 5.3.1 A técnica da luta e alguns termos importantes

Este tópico ajudará na descrição dos confrontos e combates a seguir. Alguns golpes e termos constituintes da luta serão apresentados na tentativa de facilitar a leitura dos combates e do cenário em que eles ocorreram durante os Egitsü. Em Aiha 2011, por exemplo, houve cinco confrontos para o time Kalapalo que era anfitrião: Yawalapiti, Mehinaku, Wauja, Kuikuro e Kamayurá, nesta ordem. Os Matipu e os Nahukua estavam aliados aos Kalapalo, como parece ser costume. Os Aweti foram convidados, mas alegaram que estavam sem lutadores para participar do evento, por isso não foram (ao que os Kalapalo diziam não sem desdém: “Aweti não tem campeão”).

Retomando Mauss ([1950] 2003) das técnicas do corpo, uma de suas classificações passa pelo rendimento. Isso para ilustrar que as técnicas ensinadas podem ser aperfeiçoadas e melhoradas, mas que são sempre frutos de ensinamento, donde mais um item fundamental para o estudo é a *transmissão* das técnicas do corpo. Esse é um dado importante, uma vez que tem muito a dizer sobre as relações interétnicas entre as nove etnias que compõem o sistema alto-xinguano. Os conhecimentos sobre a luta são exclusivos dessas etnias, o que atesta em termos de um conjunto específico de disputas corporais – práticas esportivas – a especificidade alto-xinguana. Porém, mesmo dentro desse conjunto interétnico os conhecimentos técnicos sobre a luta são desiguais, o que confirma em termos etnográficos o que ouvimos dos caciques Kalapalo. A luta original pertence aos grupos karib e arawak, sendo que os tupi aprenderam posteriormente (mais à frente). Embora Kamayurá e Yawalapiti formem grandes lutadores, os Aweti não estão nos mesmos estágios de desenvolvimento técnico para a luta. E isto não quer dizer somente sobre os golpes e performances, mas também com as proibições e prescrições que consolidam a permanência de um lutador em reclusão, o que forma um lutador campeão.

Percebe-se que a noção de *técnica do corpo* pode ser de grande valia. E como a lição maussiana sempre foi proceder do concreto ao abstrato passamos às descrições sobre a luta, seus golpes e os termos mais usados. Se em todas as sociedades os homens fazem usos diferenciados de seus corpos, uma *Teoria* das técnicas do corpo somente poderia partir da exposição e descrição desses mesmos usos e costumes tecnicamente aprendidos.



Começamos por uma breve lista dos principais golpes (kal. *etihene*):

- *Itiimakilii*: quando no começo da luta os oponentes se encaram fazendo círculos até que fazem a trava com a mão forte na nuca do adversário. É uma entrada para a aplicação de outros golpes, principalmente quando se força a nuca para baixo. Um dos golpes fortes de Dida;
- *Djatatelii*: também é uma entrada, mas se bem realizada decide a luta. O braço forte de quem aplica o golpe entra por debaixo do braço do adversário, com o cotovelo sob suas axilas. A outra mão faz o movimento para agarrar o pulso e deslocar o adversário para baixo e para o lado, de modo que ao soltar consiga agarrar a parte de trás da coxa. É o golpe mais forte de Rud;
- *Ihungehenügü*: a mão forte vai à nuca do oponente, tal como *itiimakilii*, mas a trava é feita de modo que a cabeça do adversário fique presa contra o peito de quem aplica o golpe. A outra mão fica por sobre o braço do oponente que, na tentativa de se soltar, deixa a guarda aberta para que a mão livre alcance a parte de trás da coxa, agarrando pela parte externa;
- *Ingualii*: quem aplica o golpe faz a trava com a mão forte na nuca e a outra mão busca o pulso do adversário para mantê-la presa. Pode ser entendido, em sua aplicação, como uma junção do *itiimakilii* e do *djatatelii*. A diferença está no desfecho do golpe, pois quando a mão do ataque consegue se soltar da trava do oponente ela é alçada na parte interna da coxa do adversário, isto é, a mão chega à parte de trás da coxa pelo meio das pernas e não pela parte de fora;
- *Itsupenügü*: é um golpe que, quando bem aplicado, geralmente termina em golpe de arremesso. A mão forte de quem faz o golpe vai à nuca do adversário deixando-o de joelhos enquanto ele fica em pé. A entrada com *itiimakilii* é feita para forçar o pescoço do adversário para baixo. Essa forçada para baixo, além de desgastar muito o oponente que tenta em vão se reerguer, é feita enquanto o lutador faz giros até que consiga dar a volta em seu adversário e o agarra por trás. Algo parecido com o golpe da luta greco-romana, com a diferença de que o adversário será levantado e arremessado contra o chão;
- *Nhotakehenügü*: a mão de quem aplica o golpe agarra a mão ou o pulso do adversário e a força para baixo para desequilibrá-lo e chegar à sua perna. Pode ser aplicado com uma ou com as duas mãos;
- *Satiteinügü*: é a pegada atrás da coxa. Seja com o braço por cima ou por baixo na trava com o oponente. É quando o lutador alcança a parte de trás da coxa. É o golpe que geralmente causa dúvidas nos expectadores;
- *Idjakungehenügü*: é a pegada na parte inferior da perna do adversário, próximo ao tornozelo. Pode ser feita tanto pela parte interna como pela parte externa;

- *Ikugilii*: quem aplica o golpe recebe a travada *itümakilii*, mas consegue se desviar. Com um empurrão no cotovelo retira a mão do oponente e faz com que seu braço passe em sua frente. O adversário fica desequilibrado e com os braços cruzados. Pode terminar com a pegada na coxa pela parte exterior, mas geralmente termina com o agarrão e o golpe de arremesso;
- *Inhopenügi*: os dois oponentes ficam de joelhos. Quem aplica o golpe recebe a pegada na nuca, mas rapidamente se abaixa de modo a entrar na guarda do oponente com as duas mãos agarrando as duas pernas pela parte de fora. Quando bem aplicado termina em tombo, com o atacante agarrando e levantando o adversário para arremessá-lo contra o chão (conhecido no mundo das lutas como double legs). Marquinho é especialista neste golpe;
- *Djatakugilii*: quem aplica o golpe coloca seu braço forte embaixo da axila do adversário e faz uma alavanca de modo que seu corpo se desequilibre e gire até que se derrube o adversário com as costas no chão;
- *Ikeinlii*: Parece ser um golpe de quem está na defesa. Quem aplica o golpe recebe a pegada na nuca, mas empurra o cotovelo do adversário de modo que sua guarda fica desprotegida. Pode terminar com o agarrão, com o tombo ou com os dois, tal como na luta de Mutuá contra Ivan em Aiha (a seguir);

Além desta descrição dos golpes, alguns termos importantes referentes às técnicas do combate e sobre a participação dos lutadores e expectadores são interessantes em serem enunciados. O lutador é *tikidinhü* em oposição ao seu adversário: *imünhilii*. Quando se está no ataque o termo usado é: *eigelüti*, em oposição aos lutadores que estão na defesa: *etinhakgilii*. Os resultados possíveis para o combate são três, ao que remete aos resultados possíveis em vários esportes ocidentais: vitória, empate e derrota. Os termos em Kalapalo são *inhamilii*; *seginügi* e *tetingugi* respectivamente. A vitória, porém, pode ocorrer de duas maneiras: com a pegada atrás da coxa, cuja expressão é *tsengu* e a vitória por arremesso: *samakilii*.

Os outros participantes são aquilo que pretendemos chamar por torcida, cuja tradução nos foi dada por *sinhongo*, ou seja, também existe um termo para aqueles expectadores que assistem as disputas e para quem as emoções do combate são transferidas. A torcida se manifesta quando da vitória e do empate de seu lutador; os gritos para um e outro são diferentes. Para as vitórias os gritos são sucessivos e ininterruptos: “*uh,uh,uh,uh,uh,uh*” e são chamados por dois nomes: *ailuko/ihetoko*. Os

gritos de empate são chochos e sem graça, apenas “*uh,uh*” e os adversários se retiram da arena. Este grito não foi traduzido por nenhum nome, apenas diziam que a luta empatou.

Para a verificação dos resultados aparece um importante personagem das lutas rituais, os *inginiko* (o radical *ingi* sugere algo como “observadores”, pois *ingi* significa enxergar/olhar e *ko* sugere o plural). Esses observadores são enviados de cada time e permanecem próximos aos lutadores para colherem os resultados. Eles assistem atentamente cada refrega, juntando-se a eles aqueles que já terminaram seus combates. A presença desses observadores ajuda na consolidação dos resultados, uma vez que são eles, por estarem mais próximos, que chamam a torcida a gritar a vitória de seu competidor. Veremos etnograficamente como essa posição instaura novos conflitos interétnicos quando ambas as torcidas, incitadas por seus *inginiko*, chamam a vitória para seus lutadores.



Figura 42: Nas extremidades da foto os *inginiko*. À esquerda está Hekine, uma lenda entre os lutadores Kalapalo, grande campeão do passado.

Esses são os golpes e termos Kalapalo, os quais certamente não esgotam a plenitude de técnicas desenvolvidas. Quais seriam os golpes e termos tupi, por exemplo? Será que quem aprendeu a lutar posteriormente aprendeu todos os golpes ou inventaram novas técnicas? Neste ponto são mais perguntas do que respostas, contudo,

os confrontos e combates nos Egitsü podem ser indicativos para debater os conhecimentos técnicos e o repertório utilizado por cada etnia, fazendo das lutas mais uma expressão do caráter regional posta em outros planos. Uma comparação mais sistemática entre golpes, termos, técnicas e resultados Kalapalo com outras etnias renderia no sentido de ilustrar a variedade no interior desse sistema regional; uma visada totalizadora certamente dependeria desse conjunto. Embora nos falte no momento dados para completar essa comparação no que diz respeito às escolhas desses repertórios técnicos que talvez apontem para estilos<sup>154</sup> variados de luta, uma observação mais detalhada ainda que do ponto de vista Kalapalo pode ser o início de uma visão mais acurada sobre o tema.

#### **5.4 A aliança com Mehinaku e o sexo como infortúnio: a temporada 2010**

Agora que já estamos mais ambientados com os termos e momentos de disputa da *ikindene* retomaremos os acontecimentos relativos às lutas nos Egitsü. Primeiramente os ocorridos em 2010, ambos realizados por famílias Kalapalo, o primeiro em Aiha e o segundo em Tanguro. No próximo tópico, encerraremos essa guinada etnográfica sobre a luta com os dois Egitsü de 2011, quando a pesquisa de campo foi mais direcionada para este tema, o que possibilitou, inclusive, uma quantificação dos resultados e principais confrontos entre os anfitriões e aliados contra seus convidados.

Começamos em Aiha 2010, quando os Kalapalo estavam aliados com os Matipu, Mehinaku e Nahukua. Montaram um time muito forte encabeçado por Dida como principal lutador. Logo na primeira luta contra os Kamayurá, muito disputada e que terminou com um empate, seu oponente caiu desfalecido. Mais uma vez, e quase imediatamente o comentário geral por parte dos torcedores era de que a arena de

---

<sup>154</sup> Em Toledo (2002) há uma importante relação que talvez nos ajude a pensar o material relativo à luta. Uma das características do futebol é seu caráter expansionista, devido, entre outros motivos, a universalização das regras. Apesar desse universalismo, variações internas ao futebol consolidam instâncias de diferenças, trabalhadas como *estilos de jogo*. Um exemplo dessa diferenciação é entre o estilo europeu, mais tático e com base no jogo coletivo, e o estilo sul-americano, mas técnico e individualista. Claro que são tipos caricaturais para marcar as diferenças e é com esse sentido que aqui fazemos a comparação. A luta no Alto Xingu compõe um repertório de conhecimentos técnicos que delimitam aqueles que são considerados gente. Em contrapartida, os estilos de luta devem ser diferentes, pois os povos que sabem lutar aprenderam em diferentes períodos ao longo do tempo. Essa variedade técnica e tática talvez nos diga interessantes questões sobre as diferenças interétnicas. Todavia, ainda falta material etnográfico para que uma análise sobre os diferentes estilos de luta possa ser realizada.

combate estava com feitiço. Nesses momentos a tensão aumenta e os lutadores listados pelos donos do Egitsü aguardam ansiosos para darem continuidade aos combates. Após o empate na primeira e tão aguardada luta, houve prosseguimento sempre com ampla vantagem dos donos da festa, que não perderam nenhuma no grupo principal contra os Kamayurá.

No confronto contra os Wauja manteve-se a invencibilidade nas disputas individuais e boas apresentações nas coletivas, assim como o seguinte. Na disputa contra os Kuikuro a boa atuação dos Kalapalo continuou e ganharam praticamente todas entre aqueles que compõem o grupo de elite, ao ponto de Dida ficar na arena esperando adversário e nenhum Kuikuro encarar a empreitada. Dida teve que voltar para junto dos demais deixando outro Kalapalo ocupar seu lugar no centro da arena.



Figura 43: Chefes e donos do Egitsü de Aiha 2010: Ageu e Urissé: montaram um time imbatível

Em Tanguro 15 dias depois o cenário se alterou. Dado esse quadro em que os Kalapalo tiveram um grande desempenho em Aiha e nas lutas de recepção junto aos

Matipu, era de se esperar que os primeiros lutadores repetissem os bons resultados. Porém, não foi bem o que aconteceu e logo na primeira luta do dia, como de praxe, deu-se o confronto mais esperado: Dida x Tumin Yawalapíti. Esse confronto tem história e este em específico faz pensar nas regras e resultados da luta. Quem ganha e como se ganha? Ou ainda, qual o resultado definitivo quando não fica claro o golpe final?

Tumin tocou a parte de trás da perna de Dida e segurou por um breve momento. Foi o suficiente para que os Yawalapíti, que estavam juntos com os Kamayurá contra os anfitriões (repare que também há uniões entre os convidados), proclamassem a vitória aos gritos. Assim que os observados (kal. *inginiko*) daquele time começaram a gritar, a empolgação com o resultado tomou conta também da torcida. Embora a torcida tenha se manifestado avidamente, o combate continuou por mais um tempo e, pelo menos para os Kalapalo, terminou com um empate. Mas ainda assim fica a pergunta: quem venceu? Cada uma das torcidas chamou um resultado ao final, sendo que os gritos para a vitória acabam por “abafar” o grito breve que determinada o empate, nesse caso chamado pelos Kalapalo. A rivalidade entre as torcidas é inflamada nesses combates em que não se sabe ao certo quem realmente ganhou ou não. Mesmo com os observadores mais próximos para sanar essas dúvidas e convocar a torcida a comemorar, muitas vezes ocorre de os dois observadores rivais chamarem a vitória para seu lutador. A disputa ultrapassa os limites do combate e chega também aos torcedores que estão ao redor.

O certo é que daí para frente o desempenho dos lutadores Kalapalo foi fraco perante os primeiros lutadores Yawalapíti e Kamayurá. Nas lutas gerais, apenas o desgaste dos principais lutadores é que já começava a aparecer. Na sequência veio o confronto contra os Mehinaku, que haviam sido aliados há 15 dias no Egitsü de Aiha. A ordem listada pelo dono da festa já mostrava ter sido bastante alterada, em virtude do cansaço e contusões dos primeiros lutadores Kalapalo. Novamente nenhuma vitória nos combates individuais e uma derrota por tombo que abalou os anfitriões. As lutas coletivas também não trouxeram melhor sorte a eles.

Contra os Kuikuro o desempenho Kalapalo piorou e não houve nenhuma vitória e duas derrotas nas lutas individuais. Nas lutas coletivas, muitos tombos dos Kalapalo que já se encontravam extenuados. Quem se mantinha em melhor forma eram Olívio Matipu, Kaporinga e Rud, embora também demonstrassem cansaço. Estava claro que as alianças da outra semana com os Mehinaku ajudaram muito os Kalapalo.

Depois de todo esse desgaste físico e emocional ainda tinham os Wauja pela frente. A lista dos primeiros era apenas uma sombra daquela feita no dia anterior para apresentar os lutadores para a comunidade. Talvez até mesmo por isso o dono da festa tenha apresentado uma lista extensa, com mais de 20 nomes, embora apenas os dez primeiros sejam convocados a cada confronto. Contra este último adversário, ainda que os primeiros não tenham perdido nenhuma luta, as vitórias também não apareceram. Aos Kalapalo restava saber que terminavam o Egitsü de Tanguro sem nenhuma vitória e certeza de derrotas, mesmo com confrontos polêmicos.

Uma questão importante neste momento é apontar o sexo como o maior responsável pelo sucesso ou pelo fracasso de algumas das atividades mais importantes do ritual. Como já afirmei, a prática sexual é a causa dos infortúnios caso a pescaria não atinja a quantidade esperada e também a responsável direta pelo fracasso dos lutadores e essa relação entre a atividade sexual e a má sorte na luta e na pescaria pode ser descrita amplamente de acordo com o material aqui elaborado.

A mesma explicação foi insistentemente conversada sobre as inesperadas derrotas em Tanguro. Os lutadores Kalapalo tiveram um desempenho ruim e toda essa má disposição foi devido aos lutadores principais terem namorado, segundo as conversas diárias ao entardecer em frente à casa dos homens nos dias que se seguiram ao ritual. Dias antes das derrotas nas lutas, a atividade sexual de alguns homens já havia sido apontada como responsável pela má sorte na pescaria mais importante que acompanha o evento. Ficamos acampados três dias na mata em volta da lagoa para realizar a pescaria no quarto dia. Muitos homens de várias aldeias estavam envolvidos nesta pescaria, perigosa e de difícil execução. Mas eis que os resultados foram pífios frente aos que se esperava e foi dada como certa a atividade sexual de alguns participantes, o que desagradou os espíritos protetores da lagoa e acarretou na pouca quantidade de peixes.

Embora todos aceitem a atividade sexual como a causa da má sorte, na luta e na pescaria, isso tudo é conversado em fofocas, sem jamais acusar alguém que esteja presente, ou mesmo parentes próximos aos acusados de terem feito sexo. Assim, a relação entre os anfitriões de Tanguro e seus aliados se mantém numa instabilidade característica. No caso da pesca foi circulado que os Matipu tinham namorado antes do arrastão com a rede. Já para as derrotas nas lutas acusaram os grandes lutadores de

Aiha, que se empolgaram com os resultados anteriores e esqueceram a proibição da atividade sexual na semana que antecede os confrontos. “Muita gente, muita festa”, como diziam num tom jocoso os mais velhos para se referirem ao apetite sexual quando a aldeia está cheia de gente.

Esse dado etnográfico mostra que a ambiguidade aumenta a partir de uma gradiente de distância horizontal. Os parentes cognáticos ao morto se aproximam para ajudar o dono a fazer o Egitsü, mas dado o infortúnio são os primeiros a serem afastados, colocados como prováveis culpados por eventuais insucessos. A relação entre pesca e luta, mediada pela atividade sexual, é definidora dos desencadeamentos ocorridos no ritual. Patrocinar um ritual em que se tenha pouco peixe a oferecer é análogo a patrocinar um ritual em que seus lutadores não consigam fazer frente aos demais convidados. Ganhar na pesca e ganhar na luta são objetivos fundamentais para a realização ritual. Não basta dizer que pesca e luta estão relacionadas na organização, mas sim inserir esse conjunto no interior de um plano mais amplo de mitologia e cosmologia.

Outro assunto recorrente durante as lutas e que influencia diretamente nos resultados é a feitiçaria. Antes de começarem as disputas no Egitsü de Aiha já se ouvia que a presença de feiticeiros era certa. Logo na primeira luta de Dida contra os Kamayurá, muito disputada e que terminou em empate, o lutador Kamayurá caiu desfalecido na arena; foi preciso que quatro homens viessem retirá-lo. Que a arena do combate estava com feitiço foi uma certeza que anfitriões e convidados confirmaram.

Para quem seria o feitiço, ou ainda, quem teria colocado o feitiço? Os resultados das lutas, inclusive as contusões, alimentam esse mecanismo de acusações que parece dar movimento à feitiçaria. Mais do que certezas são acusações veladas que devem condizer com o típico comportamento humano de não-agressividade pública (*kal. ihütsu*); restringem-se mais ao âmbito doméstico, conversado em fofocas, a “fala feia” que comenta Franchetto (1989). O caso é que houve muitos machucados e aqui fica a pergunta: as lesões seriam devido à dureza do combate ou à feitiçaria?

De todo modo, esses exemplos sugerem que o Egitsü, e a luta que o encerra, não são para neutralizar tensões ou oposições, mas que, ao contrário, é o lugar da prática da feitiçaria. Até mesmo porque devido às distâncias entre as aldeias não existe um contato



cotidiano ou mesmo eventual. As aldeias reúnem-se para muitas atividades, desde rituais de troca até campeonatos de futebol, mas é no Egitsü o maior número de convidados. Portanto, feitiçaria e atividade sexual<sup>155</sup> são apresentadas como as causas para as derrotas dos lutadores ou suas contusões, que não são poucas. Em suma, o desempenho técnico está diretamente ligado aos motivos de ordem sócio-cosmológica, no caso, os espíritos que não gostam do cheiro do sexo (e a força que o lutador perde com a atividade sexual) e a feitiçaria deixada pelos outros.

### 5.5 Desenvolvimento técnico e resultados: Aiha e Matipu 2011

Este tópico trata das lutas nas edições em que o tema foi mais observado etnograficamente devido aos desencadeamentos da pesquisa. Após situar a luta no interior do complexo ritual regional, a pesquisa em 2011 cumpriu em aprofundar os aspectos técnicos e táticos do desenvolvimento das lutas e dos lutadores que acompanhamos mais de perto. Por esse motivo retomaremos a importância do primeiro lutador. Embora os 10-12 primeiros ocupem lugar de destaque desde a convocação é no grande campeão que se depositam as maiores expectativas. Em Aiha neste ano, Dida perdeu para Tumin Yawalapiti na primeira luta do dia e isso foi sentido pela torcida. Na verdade, houve divergência sobre o resultado, uma vez que os Yawalapiti cantaram vitória, mas a luta prosseguiu e os Kalapalo cantaram empate.

É interessante notar que Dida parece ter ficado envergonhado por deixar margem à dúvida sobre seu desempenho numa luta tão aguardada. Seus confrontos contra Tumin e seus irmãos são de longa data e neste seu oponente tocou sua perna rapidamente logo no começo da luta. A torcida Yawalapiti gritou para chamar a vitória, o que desconcentrou Dida, mas foi seu oponente que se levantou e não continuou a luta. Dida permaneceu de joelhos em posição de combate gesticulando negativamente não para o adversário contra quem havia lutado, mas na direção da torcida dele que cantava a vitória (*ihetoko*).

---

<sup>155</sup> Parece existir uma relação mais geral entre feitiçaria e fofoca como espécies de operadores simbólicos expressivos e que apontam para a prática sexual exagerada e em hora errada, para a má pescaria e para o mau desempenho técnico nas lutas, que seriam os índices ou indícios desses operadores simbólicos. A feitiçaria e a fofoca acabariam por fazer parte de um mesmo conceitual usado para dar conta dos maus desempenhos e resultados, seja na pesca ou na luta.

Ao final dos combates listados contra os Yawalapiti, Dida pediu a revanche numa luta disputada que terminou empatada e serviu como início para as lutas coletivas. Contra os Yawalapiti Dida perdeu a primeira, ou pelo menos perdeu do ponto de vista dos Yawalapiti, mas os Kalapalo terminaram na frente. Rud e Kaporinga ganharam suas lutas e as demais sete listadas terminaram empatadas.

Na disputa contra os Mehinaku Dida não foi o primeiro, sendo substituído por Olívio Matipu. O combate inicial terminou empatado, assim como a segunda luta, a de Dida. Das outras 10 lutas, oito terminaram empatadas e os lutadores da casa em que me hospedo decidiram os resultados do confronto: Kemeya perdeu na terceira e Rud ganhou na sétima. Os combates nas lutas coletivas seguiram até que os chefes tomaram a frente e decretaram o fim deste confronto.



Figura 44: As lutas coletivas

Contra os Wauja Dida voltou a ser o primeiro lutador Kalapalo, mas vale ressaltar a aliança com os Matipu que colocou Olívio como seu substituto. Esse lutador parece estar em grande forma e desde os dois Egitsü do ano anterior ocupa a posição imediatamente abaixo de Dida. A primeira luta contra os Wauja empatou, mas os Kalapalo conseguiram abrir vantagem nos resultados. Além do lutador Negi Kalapalo ter claramente ganho a décima luta contra um lutador bastante gordo e fora dos padrões alto-xinguanos<sup>156</sup>, os torcedores Kalapalo cantaram vitória na luta de Sepei, a décima

<sup>156</sup> A quem os Kalapalo sacaneavam chamando-o de “*kagihugu hungu*” (igual sapo). A seguir.

primeira, embora os Wauja tenham declarado empate com o grito chocho. A luta de Rud foi a terceira, um indicativo da excelente forma deste lutador; seu irmão Kemeya que era o terceiro inicial foi preservado deste confronto. Ao final dos lutadores listados foi à vez de Olívio pedir sua revanche, mas novamente a luta terminou empatada. Alguns lutadores Kalapalo desmaiaram após os combates, gerando novamente o medo da feitiçaria.

O próximo confronto foi contra os Kuikuro, certamente o mais polêmico do dia. Dida sentiu uma contusão e não lutou os dois últimos confrontos, contra Kuikuro e Kamayurá, respectivamente. Olívio novamente foi o primeiro, numa luta que rapidamente terminou empatada, o que nos faz pensar sobre a disposição em lutar. Ele já vinha de vários combates e seu oponente estava em sua primeira luta do dia. Empatar nessas condições é um bom resultado, às vezes até por interesse do lutador foge-se ao combate para não se desgastar, pois ele terá mais lutas pela frente devido sua posição de anfitrião.

Na luta seguinte Kemeya se recuperou e retornou ao segundo posto, dada a contusão de Dida. Numa disputa acirrada, os Kuikuro cantaram vitória quando seu lutador raspou a mão na perna de Kemeya. Todavia, o combate prosseguiu e os Kalapalo soltaram o grito de empate ao final. Como foi visto, devido à distância dos torcedores do local em que se realizam as lutas, cada etnia envia observadores (*inginiko*), geralmente chefes, para que fiquem próximos aos lutadores. Ao seu sinal é que os torcedores começam a gritar; não são juízes, principalmente pela parcialidade, entretanto, são peças fundamentais na contagem dos resultados. Em muitos combates não se tem a certeza de quem ganhou, pois mesmo que a torcida cante a vitória, chamada por estes representantes, o combate prossegue. A menos que seja muito claro o golpe que agarra a parte de trás da perna do oponente. Com isso fica uma disputa que extrapola o combate; enquanto uns torcedores cantam a vitória de seu lutador, o adversário chama o empate ou mesmo a vitória do seu.

Contra os Kuikuro Rud novamente foi o terceiro a lutar e empatou contra um forte e descansado oponente, resultado a se comemorar. Ao final dos 14 combates listados na apresentação foi sua vez de lutar novamente, o que fez somar 15 lutas sendo o confronto com o maior número de combates individuais do dia. A revanche parece demonstrar a força dos primeiros lutadores: Dida teve a sua no primeiro e segundo

confronto; Olívio fez suas revanches no terceiro e quinto confrontos e Rud fez duas lutas individuais no confronto contra os Kuikuro.

Das 15 lutas deste confronto, 10 terminaram claramente empatadas, ou seja, as duas etnias soltaram o mesmo grito chocho ao final do combate. Quatro lutas tiveram diferentes interpretações das torcidas. Além da luta de Kemeya, o terceiro combate, duas outras foram consideradas vitórias pela torcida Kuikuro, a de Kaporinga e a de Adu. Nas três ocasiões a torcida Kalapalo manifestou discordância ao chamar o grito de empate ao final. Situação que se inverteu na sétima luta, quando Jamanta tocou a perna de seu oponente e a torcida Kalapalo gritou vitória, mas o combate continuou e ao final os Kuikuro insistiram no grito de empate.

O quinto combate dos Kalapalo contra os Kuikuro foi o auge do Egitsü de Aiha e ajuda a entender os resultados das lutas. Exatamente para não deixar dúvidas sobre ter ou não tocado a parte de trás da perna é imperioso que se derrube o oponente. A luta foi entre Ivan Kalapalo e Mutuá Kuikuro. Mutuá estava descansado, ao passo que Ivan já havia lutado nos quatro primeiros confrontos do dia. Enquanto um estava em sua primeira luta, o outro já devia estar em sua sexta, sétima, talvez até mais lutas no dia.

Mutuá veio disposto e partiu para cima de seu oponente. Em pouco tempo de luta agarrou a perna de Ivan e foi exaltado por sua torcida que já cantava a vitória. Entretanto, a luta não terminou e os dois continuaram a se movimentar, Mutuá no ataque e Ivan na defesa. A torcida continuava a gritar a vitória, o que parece ter abalado o lutador Kalapalo que numa última tentativa desferiu um golpe que visava agarrar a nuca de seu oponente. Foi então que Mutuá aplicou o golpe o *ikeinlü*, no qual o lutador se mantém na defensiva e quando o adversário tenta agarrar sua nuca, ele desvia e empurra o braço para dentro a partir do cotovelo. Esse desvio faz com que aquele que tentou agarrar a nuca fique desguarnecido e facilita a entrada por debaixo de seu corpo.

Mutuá empurrou o tronco de Ivan e chegou até suas pernas colocando-as sobre seus ombros. Após a entrada ele se levantou e carregou Ivan para o desfecho. A torcida Kuikuro gritava empolgada, bem mais do que quando as lutas são decididas em golpes que atingem a parte de trás da perna do oponente. Os Kalapalo já reconheciam a derrota, mas não quer dizer que a luta tenha terminado. Mutuá ergueu Ivan o mais que pode e num salto para trás arremessou-o para o alto deixando-o cair num tombo com as costas para o chão. Os Kuikuro foram ao delírio na torcida e não paravam de gritar.

Comemoração que contrastava com a euforia contida do lutador vitorioso que não expressa sua satisfação e ajudava seu rival a se levantar. Por outro lado, Ivan não conseguia disfarçar a vergonha de ter tomado um tombo daqueles lutando em casa<sup>157</sup>.

A luta de Mutuá contra Ivan terminou como a única das 62 lutas individuais ocorridas no Egitsü de Aiha que terminou com a aplicação do golpe perfeito. E é este golpe que se espera, o que fica claro nos pedidos vindos da torcida para que se derrube e arremesse o oponente: “*samakike, nhaheni agike*” (“derrube, jogue forte”). Principalmente das mães dos lutadores de famílias de chefes que acompanham de perto as lutas desqualificando os adversários dos filhos. Se de um lado Mutuá foi o grande vencedor do dia, Ivan foi o grande perdedor, de onde se ouvia constantemente: “*makbetsü*” (uma lamentação traduzida por “puxa vida”).

O último confronto foi entre os Kalapalo e os Kamayurá, anfitriões de um Egitsü quinze dias antes. Quando cheguei a Aiha os jovens ainda se vangloriavam de seus resultados. Dida disse ter ganhado sua luta, mas Rud afirmou que todos haviam terminado em empate, o que demonstra que os resultados das lutas, às vezes, não fica claro nem mesmo para lutadores da mesma etnia.

Foram 12 combates individuais contando com a revanche de Olívio ao final dos lutadores listados. Algo de interessante ocorreu durante a apresentação quando Olívio foi o primeiro a ser chamado, seguido de Rud. Os dois são os lutadores da aliança Kalapalo/Matipu que estavam em melhor forma física e técnica. Kemeya e Ivan já haviam perdido em confrontos anteriores e foram substituídos, inclusive por um único lutador Nahukua, que também fazia parte da aliança do time anfitrião. Após a apresentação os lutadores chamados se retiram para debaixo da tenda onde se encontram as efígies. Apenas o primeiro combatente permanece na arena à espera de seu adversário vindo das extremidades do pátio.

Ao invés de Olívio ter ficado, foi Rud quem lutou a primeira. Ele empatou e certamente foi o lutador Kalapalo com o melhor desempenho, com duas vitórias e quatro empates nos seis combates individuais que realizou no dia. Em seguida veio Olívio, que também mantinha uma boa atuação, até conhecer sua primeira derrota e

---

<sup>157</sup> Essa luta faz pensar na relação entre lutador e torcedor, de onde podemos retomar Huizinga. As glórias e derrotas são transferidas do individual para o coletivo, mas o principal é o desejo do competidor pela vitória, o desejo pela glória individual.

encerrar o Egitsü com seis empates e uma derrota. Essa derrota não foi nem contestada pelos Kalapalo, uma vez que o agarrão sofrido em sua perna foi muito claro e apenas os Kamayurá cantaram vitória. Nove combates terminaram empatados e outras duas lutas foram consideradas vitórias pelos Kalapalo, mas contestadas pelos Kamayurá.

Das 62 lutas individuais do dia, contando as revanches que alguns lutadores fazem ao final dos pré-selecionados, 47 terminaram com as duas torcidas soltando o grito de empate ao mesmo tempo no final da luta. Em quatro lutas a torcida Kalapalo cantou a vitória sem a contestação de seus oponentes. Outras quatro foram consideradas vitórias pelos Kalapalo, mas com a torcida adversária chamando o empate. Os Kalapalo ainda sofreram três derrotas que não contestaram, inclusive o tombo de Ivan. Em outras quatro lutas, a torcida adversária cantou vitória, mas os Kalapalo contestaram e chamaram o empate ao final.

Como breve comentário para apresentar os placares, analíticos e não elaborados pelos participantes, duas coisas ficam claras: a primeira é a alta incidência dos empates e a outra é a importância dos golpes de arremesso para a confirmação dos resultados. 75% das lutas individuais terminaram claramente empatadas em Aiha (em Matipu 78%). O que isso nos diz, seria alguma ideia sobre equilíbrio? Mas por que tanta euforia quando este equilíbrio é quebrado? Mais, por que a euforia é ainda maior quando o golpe perfeito é aplicado? Certamente esse desejo pela vitória, aumentado quando a vitória não deixa margem para dúvidas, mostra a importância da disjunção que a luta promove.

Não é para passar o tempo que se luta no Alto Xingu. A luta não tem nada a ver com a ideia de lazer ou equilíbrio de tensões, pois parece responder às dinâmicas sociopolíticas (e cosmológicas) que têm pouco a ver com noções de senso comum, tão ocidentais como lazer e ludicidade ou analíticas como equilíbrio de tensões.

**Placares dos confrontos e resultados das lutas: Egitsü Aiha 14/08/11<sup>158</sup>**

	<b>Kalapalo x Yawalapiti</b>		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Dida*			X
2. Olívio (Mt)			X
3. Kemeya			X
4. Airuana			X
5. Kaporinga	X		
6. Ramón			X
7. Rud	X		
8. Ivan			X
9. Jamanta			X
10. Dida			X

\* A torcida Kalapalo cantou empate e é esse o resultado que consta neste placar, mas a luta de Dida foi considerada vitória pela torcida Yawalapiti.

	<b>Kalapalo x Mehinaku</b>		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Olívio (Mt)			X
2. Dida			X
3. Kemeya		X	
4. Airuana			X
5. Ramón			X
6. Ivan			X
7. Rud	X		
8. Jamanta			X
9. Matula			X
10. Kaporinga			X
11. Ado			X
12. Dida			X

<sup>158</sup> Os placares a seguir foram feitos por mim e não existe esse tipo de contagem pelos participantes. Todavia, ao final dos Egitsü os lutadores de Tanguro e Matipu se interessaram muito pelos dados quantificados que lembravam os resultados e a ordem em que as lutas ocorreram. Essa contagem deve ser entendida como feita a partir do time Kalapalo, isto é, as divergências entre os lutadores e as torcidas foram vistas a partir deste ponto de vista. Um exemplo desta diferença é a impossibilidade de saber o nome dos adversários de outras etnias, pois nem mesmo os lutadores Kalapalo sabem o nome da maioria de seus adversários, exceções aos nomes dos grandes campeões, reconhecidos por todos.

Kalapalo	x Wauja		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Dida			X
2. Olívio (Mt)			X
3. Rud			X
4. Kaporinga			X
5. Ivan			X
6. Matula			X
7. Kalmalaja			X
8. Jamanta			X
9. Ado			X
10. Sepei*	X		
11. Negi	X		
12. Mapi (Mt)			X
13. Olívio (Mt)			X

\* A torcida Kalapalo cantou vitória na luta de Sepei, mas os Wauja chamaram o empate.

Kalapalo	x Kuikuro		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Olívio (Mt)			X
2. Kemeya*			X
3. Rud			X
4. Airuana			X
5. Ivan		X	
6. Kaporinga*			X
7. Jamanta**	X		
8. Sepei			X
9. Ado			X
10. Negi			X
11. Kalmalaja			X
12. Mapi (Mt)			X
13. Adu (Mt)*			X
14. Matula			X
15. Rud			X

\* Para os Kalapalo as lutas 2, 6 e 13 terminaram empatadas, embora os Kuikuro tenham cantado vitória para seus lutadores nesses combates;

\*\* Para os Kalapalo a luta 7 foi ganha por Jamanta, mas os Kuikuro cantaram empate;



Kalapalo	x Kamayurá		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Rud			X
2. Olívio (M)		X	
3. Airuana			X
4. Sepei			X
5. Jamanta			X
6. Kalmalaja			X
7. Ado*	X		
8. Kaporinga*	X		
9. Negi			X
10. Mapi (Mt)			X
11. Hagita (Nh)			X
12. Olívio (Mt)			X

\* As lutas 7 e 8 foram consideradas vitórias pelos Kalapalo, mas os Kamayurá cantaram empate.

\*\*\*

Em Matipu houve apenas três confrontos. Como já foi dito os Aweti não participaram dos Egitsü de 2011, então a aliança formada por Matipu, Kalapalo, Nahukua e Yawalapiti lutou primeiramente contra os Mehinaku, depois contra os Kuikuro e em seguida os convidados Kamayurá e Wauja se juntaram e fizeram um único time de lutadores para as disputas. Ainda sobre a importância das alianças, há que se reparar que no Egitsü em Matipu apenas Olívio foi escolhido para ser *hotuko*, muito embora o time anfitrião tenha ganhado mais lutas que seus adversários.

No primeiro confronto do dia fato interessante ocorreu quando Airuana, que estava listado para fazer a luta de número nove, recuou e trocou de posição com Macapá Yawalapiti. Isso porque o adversário era seu cunhado, o que demonstra via etnografia o que apontamos anteriormente, ou seja, os lutadores estabelecem entre si uma relação de afinidade potencial e quando a afinidade é efetiva o lutador recua e dá lugar para outro combatente.

As lutas em Matipu foram mais numerosas, o que fica claro nos placares; Chico e Kaporinga não constavam da apresentação. Dida, Olívio e Tumin lutaram duas vezes

entre os primeiros contra os Mehinaku, fato provocado devido à discussão sobre a quantidade de lutas individuais travada entre os chefes adversários.

Já a lista de apresentação do segundo confronto sofreu algumas alterações nos momentos dos combates. Sepei estava listado em quinto, mas lutou em oitavo. Rud estava listado em nono, mas lutou a décima primeira. Jamanta foi apresentado em décimo primeiro, mas não lutou contra os Kuikuro. Tatão lutou contra Jairão na terceira luta e Macapá enfrentou Jairão na décima sexta luta. Em sua primeira luta Macapá demonstrou estar em grande forma e ganhou novamente, desta vez aplicando um golpe de arremesso no sexto combate. Essa luta foi a única do confronto que terminou com vencedor incontestável. Os demais combates<sup>159</sup>, ao contrário do que tinha acontecido em Aiha, não tiveram interpretações diferentes por parte das torcidas que concordaram com os empates. Inclusive com a mãe do cineasta Jair Kuikuro indo buscar o *ihipiüü* da mãe de Dida após ele vencer com um golpe que derrubou Jairão de costas para o chão, isso já nas lutas coletivas.

Os primeiros lutadores Kamayurá e Wauja se juntaram e fizeram as lutas numa única vez; o mesmo aconteceu com a junção dos lutadores de segundo escalão dessas etnias que se aliaram para os confrontos contra Kalapalo, Matipu, Nahukua e Yawalapiti. Dida perdeu em sua segunda luta individual deste confronto, o que gerou efusiva comemoração na torcida adversária. Foi uma derrota incontestável em que ele não caiu, mas perdeu seu cinto de tanto que o oponente agarrou a parte posterior de sua coxa. Derrotar o primeiro lutador, ainda mais sendo Dida, é motivo de euforia.

A segunda luta de Rud também foi bastante comemorada pela torcida Kalapalo. Isso porque ele aplicou *djatatelü* para travar seu oponente e alcançou a parte de trás de sua coxa com a mão esquerda. O golpe foi aplicado com tamanha precisão que, enquanto a torcida já gritava a vitória, ele tornou a agarrar a coxa do oponente por mais duas vezes, ao que a torcida ficava mais empolgada. Tocar a coxa do adversário não decreta o fim da luta porque deixa margens para contestações, por isso mesmo a ânsia de Rud em continuar a bater na perna de seu oponente. O golpe estava aplicado e ele não escaparia dali. Quanto mais clara a vitória maior é a comemoração; os golpes de

---

<sup>159</sup> O primeiro lutador Kuikuro fez duas lutas, contra Olívio e contra Jaí ao final dos combates. O desenho em suas costas era o símbolo do Corinthians, o que demonstra como o futebol também adentrou nesse importante quesito que é a pintura característica dos lutadores. Ele foi o puxador dos gritos durante dança de apresentação em que os convidados cercam os lutadores anfitriões cantando e batendo o pé.

arremesso são os mais comemorados, embora uma luta como a de Rud não deixe a menor margem para dúvida, por isso a comemoração aumenta a cada novo desfecho.

O desempenho de Rud em Matipu seguiu como sendo o melhor dentre os lutadores Kalapalo/Matipu: uma vitória e três empates nos confrontos individuais. Nos dois Egitsü 2011 foram dez lutas, três vitórias e sete empates, o que mantém o empate como resultado na casa dos 70%. Todavia, Rud não perde, então o número de vitórias é considerável.



Figura 45: *Ihungehenügi*. Ao fundo as etnias convidadas estão separadas para assistirem os combates

Em Matipu foram 52 combates individuais em três confrontos, uma média maior no número de lutas a cada confronto, embora o último do dia tenha colocado duas etnias juntas para a disputa. Foram 41 empates chamados por ambas as torcidas ao mesmo tempo; sete vitórias dos lutadores anfitriões que os convidados não contestaram, sendo que apenas o lutador Macapá Yawalapiti contra os Kuikuro venceu com golpe de arremesso. Outras duas lutas foram consideradas vitória pelos anfitriões ao que os convidados contestaram e chamaram empate. Houve ainda duas derrotas que os anfitriões não contestaram, ambas muito comemoradas pelas torcidas Mehinaku e Kamayurá/Wauja exatamente por serem conquistadas em cima dos dois primeiros lutadores Kalapalo. Quanto mais alto o status do lutador derrotado, maior é a comemoração.

O aumento no número de vitórias por parte do time anfitrião está diretamente ligado à aliança estabelecida para esses confrontos. Em Aiha foram cinco confrontos e a aliança era apenas entre Kalapalo e Matipu, uma vez que apenas um lutador Nahukua participou das primeiras lutas. Em Matipu foram três confrontos, sendo que o time anfitrião contava com lutadores Yawalapíti. Das nove vitórias dos anfitriões, seis foram conquistadas por lutadores desta etnia:

### Placares dos confrontos e resultados das lutas: Egitsü Matipu 28/08/11

Kalapalo	x			Mehinaku
	Vitória	Derrota	Empate	
1. Olívio (Mt)			X	
2. Dida*	X			
3. Tumi (Yt)			X	
4. Ramón			X	
5. Agioro (Yt)			X	
6. Kemeya		X		
7. Jaí (Yt)			X	
8. Rud			X	
9. Macapá (Yt)	X			
10. Airuana			X	
11. Aritana (Yt)			X	
12. Chico (Yt)			X	
13. Kaporinga			X	
14. Dida			X	
15. Olívio (Mt)			X	
16. Tumi (Yt)			X	

\* Dida teve a vitória cantada pela torcida Kalapalo, mas os Mehinaku chamaram o empate ao final do combate (Yt: Yawalapiti).

**Kalapalo****x****Kuikuro**

Vitória      Derrota      Empate

1. Olívio (Mt)			X
2. Dida			X
3. Tatão (Yt)			X
4. Jaí (Yt)			X
5. Sepei			X
6. Macapá (Yt)	X		
7. Ramón			X
8. Goody (Yt)			X
9. Rud			X
10. Tapí (Yt)			X
11. Jamanta			
12. Chico (Yt)			X
13. Aritana (Yt)			X
14. Dida			X
15. Jaí (Yt)			X
16. Macapá (Yt)			X
17. Léo (Yt)			X

Kalapalo	x Kamayurá/Wauja		
	Vitória	Derrota	Empate
1. Dida			X
2. Tumi (Yt)			X
3. Matula			X
4. Olívio (Mt)			X
5. Rud			X
6. Tatão (Yt)*	X		
7. Airuana			X
8. Goody (Yt)			X
9. Sepei			X
10. Nüã (Yt)			X
11. Jamanta			X
12. Kolo (Yt)	X		
13. Negi			X
14. Léó (Yt)	X		
15. Ado	X		
16. Dida		X	
17. Tumi (Yt)			X
18. Matula			X
19. Tatão (Yt)	X		
20. Rud	X		

\*A sexta luta terminou com a torcida anfitriã comemorando a vitória, mas contestada pela torcida adversária que cantou empate.

Para finalizar esta parte um quadro comparativo entre alguns desempenhos individuais dos lutadores *hotuko* da aliança Kalapalo/Matipu 2011:

1. Rud: 10 lutas, três vitórias, sete empates. Lutou os oito confrontos.
2. Dida: 11 lutas, uma vitória (contestada), duas derrotas (uma contestada) e oito empates. Lutou seis confrontos; não lutou contra Kuikuro e Kamayurá em Aiha;
3. Olívio: 11 lutas, dez empates e uma derrota. Lutou os oito confrontos;
4. Kaporíngá: seis lutas, duas vitórias (uma contestada), quatro empates (um contestado contra os Kuikuro que cantaram vitória para seu lutador).
5. Jamanta: seis lutas, uma vitória (contestada) e cinco empates.
6. Airuana: seis lutas, seis empates. Não lutou contra os Wauja em Aiha porque tinha se machucado no confronto anterior, do qual saiu desmaiado. Todavia, se recuperou e lutou o último confronto do dia. Em Matipu não foi primeiro contra os Kuikuro. Há que se dizer que ele é misturado Kalapalo/Kuikuro e foi casar em Tanguro com uma menina também misturada Kalapalo/Kuikuro. Não

poderia lutar contra vários adversários, como ocorreu com ele mesmo no confronto entre Kalapalo e Mehinaku em Matipu. Ele estava listado para fazer a luta de número nove, mas recuou quando viu que o adversário seria seu cunhado. Não se luta contra os afins e também não se luta contra os consanguíneos, que fazem parte do mesmo time de luta.

7. Matula: cinco lutas, cinco empates.
8. Kemeya: quatro lutas, um empate e três derrotas (uma contestada). Não lutou entre os primeiros no último confronto de Matipu, mas nas lutas coletivas tomou um tombo de um lutador que ele escolheu. O rapaz era menor do que ele, mas aplicou um golpe de arremesso que machucou o ombro de Kemeya que teve de sair carregado. A torcida Wauja/Kamayurá cantou a vitória, o que pioraria seu desempenho.

### 5.6 Algumas considerações sobre o Egitsü na etnografia

Um dos temas que julgamos importante discutir a partir do que foi aqui trabalho é retomar Barcelos Neto para a questão do *contínuo* do cerimonial alto-xinguano (2005)<sup>160</sup>. Se a reclusão ideal foi aquela em que o jovem teve sua festa de furação de orelha, cumpriu a abstinência sexual e a reclusão intensiva, dedicou-se aos treinos e se tornou grande lutador nas cerimônias interétnicas, saiu da reclusão e foi apresentado como substituto nos demais rituais, ou seja, foi “levado pelo pulso” para “ser visto” pelos outros, esse jovem está no caminho de produção de sua chefia, algo que retoma o debate entre a fabricação do corpo e a formação da pessoa do chefe.

Entre os Wauja a questão dos rituais de máscaras é mais presente do que entre os Kalapalo, todavia, um chefe assume uma posição perigosa e contraditória, por isso mesmo fica mais vulnerável aos ataques de feiticeiros. Essa exposição é tida como uma das causas dos ataques dos feiticeiros que, por ruindade, sentem inveja da posição do chefe e os lançam feitiços. Com isso o chefe adoecerá e deverá patrocinar novos rituais

---

<sup>160</sup> A proposta é continuar na demonstração de como a fabricação do corpo e pessoa é constante ao longo da vida, especialmente dos jovens chefes. Um menino dono da cerimônia de furação de orelhas passará por uma reclusão diferenciada e terá suas performances rituais exibidas e avaliadas ao nível dos rituais regionais. Essa preparação dos jovens é para torná-los aptos a ocuparem posições de chefia futuramente, sendo que como última etapa está à realização de um Egitsü em sua homenagem após sua morte. Claro que é esquemática esta disposição das coisas, mas é a partir desse protótipo que trabalharemos a questão do contínuo dos chefes e o espaço para a individualidade, que já falava Viveiros de Castro (1977) e autores recentes como o próprio Barcelos Neto trabalham sobre a importância da biografia.

para que os espíritos os ajudem a se recuperar. Isso é feito quando dos processos patogênicos que atingem alguém com status de chefia.

A causa da morte é a feitiçaria e, após toda uma investigação que pode ou não ocorrer, através dos rituais *kuné*, de contra-feitiçaria<sup>161</sup>, é imperioso que o chefe deva receber em sua homenagem o Egitsü, uma festa pós-funerária<sup>162</sup>. Se for dito que o corpo e a pessoa devem ser fabricados ao longo da vida, como se o corpo fosse ganhando pessoa com o passar do tempo e a exigência de determinados requisitos, ainda mais para os chefes, também é certo que o corpo, mesmo depois de enterrado, ainda não se desvencilhou totalmente da pessoa

Um dos objetivos explícitos do *egitsü* é cortar os laços que ainda prendem a alma aos vivos. Mas qual alma? Mostrei que, após a morte, a pessoa se decompõe em uma alma do olho (*ingugu oto*) e uma alma-sombra (*akuã*), com diferentes características e destinos pós-morte (a primeira vai para a aldeia dos mortos, onde permanece humana e a segunda vai para a aldeia de algum *itseke*, no qual se transforma). Com a construção da effigie, a dualidade da alma é temporariamente anulada: a “alma do morto” volta pela última vez para os vivos sob uma forma única (uma só *akuã*). (Guerreiro Junior *op. cit.*:417)

O Egitsü é uma etapa fundamental no caminho total da pessoa. É através dele que os familiares podem se desligar completamente do morto, que pode ainda rondar pelas aldeias em busca de seus parentes mais próximos. Ele sente saudade e isso é sinônimo de que se pode adoecer. A saudade (kal. *otonunda*) pode fazer com que os parentes mais próximos de um morto não se desvencilhem completamente de suas relações com ele e passem a os seguir. A questão se complexifica ao retomar a questão do caminho e da divisão entre as almas após a morte. É somente após o Egitsü que a alma do olho pode seguir seu caminho em direção à aldeia dos mortos, lugar da consanguinidade plena, onde a comida é abundante sem ter que ser produzida e não existe a atividade sexual nem a afinidade. E a alma *akuã* se transforma em *itseke*.

É com o Egitsü que se completa a trajetória de um chefe de verdade (kal. *anetiü hekugu*), por isso é indispensável que se realize a festa pós-funerária. Um chefe é feito desde antes de nascer, no útero de sua mãe e pela atividade sexual e demais prescrições e proibições dirigidas ao pai, sejam elas de atividade ou alimentar. Durante sua vida

<sup>161</sup> Para esse ritual de contra-feitiço ver Franco Neto 2010 e Figueiredo 2010.

<sup>162</sup> Guerreiro Junior debate o estatuto da “homenagem” aos chefes (2012: 416).



inúmeras outras passagens são fundamentais na elaboração desse chefe. A primeira delas na idade de criança é a festa Tiponhü, cujo dono é apenas um chefe de cada vez, embora os demais meninos em idade semelhante o acompanhem. Após a reclusão o jovem deve se mostrar apto a assumir a posição de chefia, o que basicamente consiste, nessa etapa, em ser grande lutador, pois esta é a síntese de uma pessoa de verdade nessa faixa etária. Um grande lutador necessariamente sabe tocar flautas, confeccionar especialidades materiais que serão trocadas ritualmente, está aprendendo os discursos cerimoniais, é uma pessoa bonita porque está fazendo seu corpo bonito. Ele será apresentado aos outros de maneira que se torne conhecido.

E é esse conhecimento que ele adquire durante a vida que, paradoxalmente, o torna alvo da inveja dos feiticeiros. Com sua morte a última etapa de sua fabricação corporal e de pessoa é a realização do Egitsü em sua homenagem. A ideia é que, assim como já havia sido dito por Barcelos Neto (*op. cit.*: 279), um chefe leva uma longa vida para ser feito, porém, mesmo quando de crianças recém-nascidas morrem, no caso de serem de famílias de chefes, os rituais funerários também devem ser realizados<sup>163</sup>. Cada um tem o seu tempo de realizar sua chefia, o que demonstra novamente o peso da hereditariedade. Não basta somente se fazer chefe, há que ser chefe, o que só é possível através da transmissão pela relação de filiação. A chefia é herdada e construída, o que passa por uma questão substancial e ritual ao mesmo tempo. Um chefe deve ser filho de chefe, mas ao mesmo tempo só será chefe se cumprir com tais etapas. Somente as pessoas boas e calmas, “os que não são bravos”, podem se sentar.

O Egitsü vem para concluir todo esse desenvolvimento da pessoa que começou ainda no útero materno. O Egitsü, nessa proposta, é uma finalização não da chefia, pois ela já foi re-transmitida, mas o término daquela pessoa e de como foi sua vida. A trajetória biográfica é indispensável para pensarmos o sistema ritual alto-xinguano e, a partir dele, outras questões políticas, sociológicas e cosmológicas. Por isso mesmo, o interesse em acompanhar mais de perto algumas reclusões e alguns resultados nas lutas. Numa proposta desse tipo a análise diacrônica não pode ser desconsiderada, embora não seja o plano especulativo que se trate.

Ao acompanhar a festa de furação de orelhas de algum jovem, como a de Marquinho, a reclusão intensa de Rud e Kemeya, descrever e pensar sobre os resultados

---

<sup>163</sup> Como foi no Egitsü de 2010 em Tanguro.

nas lutas de Dida, Kaporina, Rud, Olívio, dentre outros, é pensar que, daqui a alguns anos, serão esses jovens que assumirão as posições de chefia e, em algum momento, serão eles os homenageados nos Egitsü. Os resultados da reclusão e, por conseguinte, das lutas, são indissociáveis dos entendimentos dos Egitsü. Ou melhor, essa dialética entre contínuo e descontínuo é de tal modo que o sistema ritual opera pelo acúmulo. Um jovem filho de pai e mãe chefes, que foi feito chefe desde criança com a *couvade* de seus pais, que é dono da Tiponhü, que é lutador campeão, que é uma pessoa boa, calma e dadivosa, que fará o bem para a comunidade, causará a inveja dos feiticeiros e morrerá por causa disso. O resultado desse complexo, que aqui parece esquemático, é que em sua homenagem será feito um Egitsü onde novos futuros chefes serão apresentados, seja pela luta ou pelo sistema de recepção dos convidados.

Um chefe mantém sua chefia em seu núcleo familiar. Por qualquer que seja a ótica que se observe, a questão é a manutenção, a continuidade, seja da chefia, do complexo ritual, ou da questão substancial. Mas então, onde está a descontinuidade? Acredito que nesse momento voltamos ao plano sociológico, pois se a continuidade da chefia é a dinâmica da vida ritual, a feitiçaria é a chave para a descontinuidade, seja ela praticada no plano interno à aldeia ou mesmo direcionada aos demais vizinhos do Alto Xingu. Enquanto o complexo ritual cumpre em manter a chefia ao nível local e regional, com comunhões culinárias e disjunções desportivas, a feitiçaria cumpre dismantelar esse sistema através da matança dos chefes. Matar um chefe é sinônimo de desagregação social. Desde os tempos remotos a consolidação de uma aldeia é tida concomitante à relação de um chefe com o lugar. Os chefes são “esteios” de seu povo para usar a expressão de Guerreiro Junior (2012: 155). Sem um chefe de verdade uma aldeia corre o risco de se fragmentar. As unidades domésticas que se conectavam através da presença de um chefe podem perder contatos após sua morte. E isso ocorre após a realização do Egitsü em sua homenagem.

Um chefe, como já foi dito, é super-consanguíneo para os seus e exerce a função Onça para os outros. Se for assim, enquanto um super-consanguíneo ele é a própria ideia de continuidade, como na etnohistória quando diziam que todas as etnias moravam em uma única aldeia. A ação dos feiticeiros ao provocar a morte necessariamente estabelece uma descontinuidade que deve ser “celebrada” em rituais que opõem os que um dia moraram juntos. A separação no plano contínuo e descontínuo só pode ser pensada também no plano diacrônico e é nesse movimento espiralado que se cumprem

as etapas exigidas para uma vida. A questão da chefia atravessa tanto a sincronia/diacronia como o contínuo/descontínuo. É através da chefia que determinado grupo de pessoas vão morar num mesmo lugar e é também através da chefia, da existência de diferentes chefes que as pessoas se dividem em aldeias. É pela manutenção no plano diacrônico de seus ensinamentos e das obrigações rituais que a chefia pode ser colocada lado a lado quando os filhos de chefes se enfrentam nas lutas.

O Egitsü, dessa maneira, não é simplesmente um ritual de homenagem aos chefes falecidos, mas é a própria condição de existência do sistema, seja promovendo a continuidade da chefia ou separando os povos diferentes que dependendo da relação podem estar aliados ou separados, quer na manutenção diacrônica da chefia ou pelo estabelecimento sincrônico das diferenças. Com essa dupla oposição, parece ficar mais clara a importância da luta no interior desse ritual. A luta permite que se estabeleça simultaneamente, a conjunção e a disjunção entre eles, não mais através do sistema guerreiro de captura de mulheres e mortes de inimigos, mas através da comunhão promovida pela distribuição de alimentos e pela oposição evidenciada através dos combates aqui considerados como uma prática esportiva. A luta distingue entre vencedores e vencidos, apenas a vitória é celebrada. E é celebrada com gritaria, a marca da disjunção.

Mais ainda, a luta nesse grande ritual impõe a sincronia entre lutadores que se dividem entre os mais e os menos experientes combatentes, e ao mesmo tempo aponta para a diacronia entre aqueles que serão chefes mais cedo ou mais tarde na cadeia de possibilidades e arranjos oferecidos em cada etnia. A luta é um sistema de avaliação poderoso sobre essas potencialidades do chefe, confirmadas ou não, pelas refregas e controvérsias que animam todos os coletivos ali reunidos. Isso que tem a ver com a teoria da afinidade potencial, tem aqui uma “chefia potencial” posta à prova pelas lutas para além da afinização e consanguinização.

Portanto, a luta somente adquire seu significado enquanto prática ao tomá-la em relação ao conjunto de transformações que ela sofre no interior desse sistema. O rito aqui apresentado e descrito segundo seus combates, resultados e principais lutadores visa uma etapa inicial na busca da esportividade ameríndia que, ao invés de grandes saltos como afirmou Vianna (2008), merece mais um tratamento etnográfico detalhado e a possibilidade de testar ferramentas analíticas disponíveis. Ao situar a luta como uma

ponte entre a produção local e a exibição regional, a continuidade e a descontinuidade do sistema, cabe agora ler as narrativas míticas para tomá-las conjuntamente ao rito. Isso será possível através da, talvez, mais consolidada ferramenta para a análise dos mitos. A proposta será fazer uma leitura do material recolhido e demais componentes da etnografia de modo que o estruturalismo desenvolvido por Lévi-Strauss seja a referência. Os planos local e regional devem ser tomados em conjunto para que se adquira melhores resultados quando tratar desse sistema e seus intercâmbios matrimoniais, comerciais e desportivos. O mesmo vale para a mitologia, sendo esse um dentre os tantos ensinamentos de Lévi-Strauss sobre a análise mítica. É nesse sentido que um conjunto de mitos será tomado para tratar das transformações que ocorrem quando das narrativas sobre as primeiras lutas, entre peixes e animais.

## Capítulo 6. A origem dos ritos funerários e a luta na mitologia karib e tupi

Este último capítulo pretende novamente debater a luta e os lutadores no Alto Xingu. A proposta é uma análise de um conjunto de mitos para novamente focar na luta e nos personagens envolvidos nas narrativas dos grupos em questão. Através do intrincado sistema de convites para as disputas interétnicas, no capítulo 2, foi visto como o Egitsü tem sua matriz arawak/karib e o Jawari (kal. Hakgaka) foi ensinado pelos Pajetã, grupo tupi ancestral dos trumai e de outros *kamayulá* (Menezes Bastos 2001).

Identificada essa diferença, as versões recolhidas em campo sobre a mitologia que envolve o tema da luta, o Egitsü, serão tomadas conjuntamente com outras versões tupi. Se a matriz arawak dos ritos e mitos alto-xinguanos pode ser dividida em alguma medida com os karib “o santuário arawak e karib” (Menezes Bastos *op. cit.*), esse conjunto será novamente colocado como conteúdo em um sistema de oposições quando tomado em relação ao conjunto tupi. As versões que obtivemos em campo darão conta de, ao menos idealmente, apresentar a versão karib para relacionarmos com algumas versões tupi de autores como Villas-Boas (1970), Agostinho (1974a, 1974b) e uma versão Aweti (2005)<sup>164</sup>. Claro que uma observação mais sistemática entre os conjuntos karib e arawak poderia render, todavia, assim como quando da relação entre a luta e os dardos no segundo capítulo, aqui a relação entre a mitologia karib e tupi sobre as lutas aponta caminhos consoantes à etnografia e as relações que formulam o sistema alto-xinguano.

O tema da luta na mitologia Kalapalo aparece ao final da narrativa em que os gêmeos Sol e Lua resolvem fazer uma homenagem póstuma para sua mãe. Podemos dizer que o mito de origem tomado linearmente chegaria ao episódio em questão após passar pelos “três núcleos duros”, divisão feita pelos narradores e que outros trabalhos acompanham, como em Guerreiro Junior (2012: 174...). O primeiro conta o nascimento de Kuantügü, avô dos gêmeos Sol e Lua e filho do Morcego com a filha do Ipê

---

<sup>164</sup> O livro: “Memórias de tempos antigos: livro de mitos de povos indígenas do Xingu” (2005) é uma coletânea de narrativas provenientes de inúmeras etnias que vivem no PIX. Foi organizado pela ATIX, (Associação Terra Indígena do Xingu), e pelo ISA (Instituto Socioambiental). Alguns mitos aqui analisados se encontram nessa obra As aldeias receberam cópias, ao que não é difícil ver o livro em muitas casas. E quando o assunto passa a ser “*akinha*” corre-se para pegá-lo. As ilustrações são desta obra.

Amarelo<sup>165</sup>. A segunda parte da narrativa dá conta das aventuras de Kuantügü na aldeia do Onça onde havia ido buscar corda para seu arco. No encontro ele pede para trocar sua vida por suas filhas dadas em casamento. O Onça aceita, mas quando ele faz a proposta para as filhas estas recusam, então, começa seu trabalho para fazer as noivas de madeira<sup>166</sup>. As toras transformadas em belas noivas partem para a aldeia do Onça onde se casam e uma delas dá a luz aos gêmeos Sol e Lua que depois se vingam do pai Enitsuegü, o Onça, e da mãe dele por esta ter matado “por ruindade” a mãe dos meninos. Já na última parte se desenvolve a luta, quando após o enterro da mãe dos gêmeos Sangitsegu, a primeira mulher chefe que receberá as homenagens póstumas através do Egitsü, o povo do peixe é convidado para participar e se confrontar na luta contra os animais terrestres.

Esta última parte do mito Kalapalo sobre o primeiro Egitsü é que será colocada em relação com outras três versões tupi, especificamente aquelas supracitadas. Embora possa parecer uma escolha aleatória, as versões Kamayurá de Villas Boas (1970) e Agostinho (1974a) são das mais completas sobre esse tema entre pesquisadores do Alto Xingu. A versão Aweti, que é a mais resumida, é narrada e escrita pelos próprios Aweti para a composição da coletânea de textos míticos sobre os povos do Xingu.

Após uma comparação mais sistemática entre as versões naquilo que envolve a luta, o terceiro núcleo da epopéia, trabalharemos a partir da proposta estruturalista o lugar diferencial de dois personagens nas narrativas: o sapo e a anta. Esses personagens foram escolhidos, pois, como será visto, é através de suas lutas que a versão Kalapalo

<sup>165</sup> Retomar o poema de Farato sobre o futebol organizado pela FIFA “Somos filhos do Ipê Amarelo”.

<sup>166</sup> O tema da transformação das toras de madeira em gente é notadamente diferente nas versões karib e tupi. Aqui as toras foram transformadas em noivas, o que conecta com a mitologia Warrau (Guiana próximo aos karib guianenses), usada por Lévi-Strauss para atestar a transformação do jaguar mítico dono do fogo em rã arborícola ([1967] 2004c: 199). Não nos deteremos nessa transformação, mas a noiva de madeira passa por uma série de aventuras até dar a luz aos gêmeos Makunaima e Piá que a rã retira da barriga da mãe morta por envenenamento. Na mitologia alto-xinguana o episódio da morte da mãe dos meninos é contado de maneiras diferentes, seja por ter cuspidido pelo cheiro do peido ou por conta dos fiapos de algodão que tinha nos dentes, mas sempre se ressalta a maldade da mãe do onça que a matou: “por ruindade” como se enfatiza nas narrações. Entre os Warrau ela foi avisada pela rã a não comer seu veneno para piolhos. Em todo o caso, a noiva de madeira dá a luz aos gêmeos, embora não seja Sol entre os Warrau, pois o Sol é o pai dos meninos. Mas o que importa é que a relação de filiação é entre a noiva de madeira e os gêmeos. A rã é a transformação do Jaguar, segundo a fórmula: [○ → ○] ↔ [rã → jaguar]. Já o episódio narrado em Junqueira sobre o Kwaryp Kamayurá diz quando o avô dos gêmeos tentou transformar uma efígie do Kwaryp em gente, mas alguém que tinha feito sexo espiou o processo e com isso a efígie que já assumia a forma humana voltou a ser somente madeira, com isso teríamos a origem da vida breve e dos ritos funerários. No último tópico deste capítulo faremos ainda mais uma relação ao somar a esses conjuntos iniciais a mitologia Cubeo sobre o tema, grupo tukano do rio Vaupés no Alto Rio Negro, que apresenta uma completa inversão na mitologia sobre o tema da transformação das toras em noivas e que as relações matrimoniais acompanham no plano sociológico.

ensina as duas formas possíveis de se ganhar o combate, a saber, ao tocar a perna na parte de trás e ao derrubar seu oponente. Em seguida, esses personagens serão tomados por suas funções, isto é, a proposta é a de que tanto a anta como o sapo estão nessas posições não “por acaso”, mas esses dois seres acabariam por desempenhar funções semelhantes em outras narrativas: o sapo como “Outro”, algo que remete ao espaço da alteridade e sua ambiguidade, e a anta como “perdedora”, de onde sua proximidade com a feitiçaria e sua posição de “amante incontrolável”, por isso derrotada de forma vexatória.

Tomar esses mitos em conjunto será interessante para ampliar o entendimento sobre a luta. Alguns episódios, como veremos, aparecem em algumas versões de maneira marcada, mas estão ausentes ou enfraquecidos nas outras. A versão Kalapalo, talvez por ter sido coletada em virtude de uma pesquisa que teve a luta como tema central, parece ser a mais específica no que diz respeito aos personagens e suas relações<sup>167</sup>. Contudo, não se trata de interpretar, mas de buscar uma sistematicidade entre esses conjuntos de mitos provenientes de grupos e troncos linguísticos diferentes<sup>168</sup>.

Essa proposta tem dois objetivos a cumprir. O primeiro é pensar os mitos e conjuntos de mitos Kalapalo e alto-xinguano a partir do método estrutural, tal como Lévi-Strauss desenvolve em inúmeros trabalhos ([1962] 2004, [1958] 2008, [1964] 2004b, [1967] 2004c, [1968] 2006, 1976). Em se tratando das Mitológicas, um dos postulados é que os mitos somente possuem significado quando tomados em conjunto, sempre formando novos pares de oposições e fundamentando a noção de sistema.

E se é tratado como postulado é porque se trata de método, então como definir quais mitos serão tomados em conjunto? Na abertura de *O Cru e o Cozido* a definição do método passa por *um* mito, de *uma* sociedade (o desaninhador de pássaros bororo) para então ampliar a investigação através de suas demais conexões. Porém, destaca a necessidade de ligação *real* entre as populações e sociedades colocadas em conjunto, novamente à importância da noção de sistema. Essa demonstração é feita ao sair dos

---

<sup>167</sup> Outras que não serão sistematizadas, mas nos serviram como contrapontos são as versões karib em Avelar (2010) para os Kuikuro e Guerreiro Junior (2012) para os Kalapalo e Figueiredo (2010) para os Aweti.

<sup>168</sup> “Two further primary principles of Levi-Strauss’s structuralism are that the elements of culture are not intelligible in isolation but only in their differential relations to other, coexisting elements, and that these relationships form coherent meaningful systems.” (Shalins 2009).

mitos Bororo sobre a origem da água destruidora até chegar aos mitos Xerente sobre o fogo benéfico. E, inversamente, sair dos mitos Xerente sobre a água benéfica e retornar ao conjunto Bororo sobre o fogo destruidor<sup>169</sup>.

A sistematicidade aparece quando tomados os mitos sobre a origem do fogo e a origem da água, benéficas e malélicas, mas destaca a relação de simetria completamente invertida entre essas populações, ou seja, está clara a ligação *real* entre tais populações – simetria invertida que a sociologia e os ritos também comprovam. Tal ligação já era antevista na abertura:

Esquemas condutores se simplificam, se enriquecem ou se transformam... sequências ordenadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. (21)<sup>170</sup>

Mas para que seja possível essa conexão entre de um conjunto de mitos é fundamental a etnografia. E aí chegamos ao segundo objetivo na colocação dos mitos sobre a luta ao final de sua descrição etnográfica. Após trabalhar o material sobre a luta, e também sobre os lutadores, isto é, os personagens, cabe ampliar possíveis entendimentos que, os Kalapalo em específico e o alto-xinguano em geral, têm pela luta. A etnografia que apresentamos sobre o Egitsü e sobre a luta, em diferentes passagens das narrativas, será reconhecida em episódios que ocorriam no tempo mítico tal qual ocorrem nos Egitsü de hoje – muito embora essas mesmas narrativas possam inverter os significados dos acontecimentos rituais. Aliás, cabe deixar claro que personagens, episódios, sequências, mensagens dentre outras são todas designações do método estrutural. Isto é, os dois objetivos apresentados necessariamente se convergem numa mesma proposta que é expandir o conjunto de relações Kalapalo no interior do sistema regional e também sua mitologia como parte de um conjunto de transformações. Seja na sociologia ou na mitologia – e julgamos o mesmo com relação à linguística – a tradição local só adquire plenamente significado quando tomada regionalmente, pequenas particularidades internas que dão forma ao sistema regional alto-xinguano.

<sup>169</sup> Noção de sistema que na obra *Origem dos Modos à Mesa* será entendida segundo uma estrutura quadripartite, uma aplicação matemática às ciências humanas através da relação entre *tema, oposto, inverso e inverso do oposto* ([1968] 2006: 321). Com essa fórmula assim definiríamos o conjunto de transformações entre os mitos Xerente e Bororo sobre a água e o fogo: Tema: Bororo: água destruidora; Oposto: Xerente: água benéfica; Inverso: Xerente: fogo benéfico; Inverso do oposto: Bororo: fogo destruidor.

<sup>170</sup> Ao que se segue o debate de método entre estrutura e história. O método estrutural sistematicamente forma *grupos* e a história coloca os dados em sucessões ([1964] 2004b: 27).



Ao situar o campo da antropologia no emaranhado das Ciências Humanas, Lévi-Strauss remete a Mauss e Malinowski a lição fundamental de redefinir o lugar da etnografia no interior da disciplina, o que alterou profundamente a relação entre forma e conteúdo. A destotalização das narrativas de modo a separar suas sequências e paradigmas é o primeiro passo que a antropologia aprendeu com esses autores, onde o conteúdo passa a ser parte integrante da forma (cf. [1958] 2008, cap. I, II e XV; 1976: cap. I e VIII).

A propósito, etnografia e narrativas míticas sobre a luta apontam na direção da relação com o Outro no pensamento indígena, tema base de grande parte da etnologia sul-americana. Além de trabalhar o lugar da diferença no tempo mítico, as disputas ocorridas nos combates atuais também colocam essas populações com marcadas diferenças, embora existam muitas conexões entre elas. As próximas versões podem ser consideradas prototípicas dos grupos karib e tupi, daí o interesse em entender o conjunto de transformações pelos quais os mitos sobre a luta passaram e continuam a passar nesta miscelânea que é o Alto Xingu. Ainda mais sobre um tema que faz o alto-xinguano tão específico como a luta (como se disse, apenas nove etnias sabem lutar, sendo que os Aweti “não têm campeão”). Mais interessante ainda é retomar a fala dos caciques Kalapalo que disseram ser a luta original pertencente aos Kalapalo, Kuikuro, Nahukua, Matipu, Wauja e Mehinaku. Ou seja, para os Kalapalo os grupos tupi, destacadamente os que ensinaram o jawari para os grupos karib e arawak, não teriam a luta antes da consolidação do que se definiu aqui como sistema alto-xinguano, embora esses mesmos grupos tupi narrem mitologicamente sua origem.

De todo modo, não será possível esmiuçar uma querela como esta na parte final desta tese. Entretanto, para que nossa proposta fique mais bem compreendida se faz necessário que o “contexto da narrativa”<sup>171</sup>, exatamente por sua característica etnográfica, mereça ser apresentado antes de passarmos diretamente aos textos.

## 6.1 Contextos de narrativas

Para fazer a relação entre mito e história a partir das narrativas Kalapalo Basso desenvolve a ideia de: “sentido de história peculiarmente sul-americano” (1993: 315).

---

<sup>171</sup> Principalmente Basso (1993; 1995) e Gow (2001).

Esse sentido pode ser pensado como os acontecimentos mitológicos sendo eventos que realmente ocorreram, num tempo e espaço diferentes, todavia, conhecidos. Não é apenas metafórico, mas também metonímico por isso mesmo passível de ser entendido estruturalmente. Para tal, não cabe apenas um resumo da estória, mas todo o contexto da narrativa é particularmente importante.

Uma das versões sobre o primeiro Egitsü que trabalharemos a seguir foi narrada em frente à casa do cacique de Aiha, no agradável dia da chegada de muitos Kalapalo à aldeia para participar de mais um Egitsü (setembro de 2011). Os Kalapalo estavam ansiosos por mais aquele evento e a agitação era notável. Esses momentos são passados de modo descontraído, ainda mais quando se trata de estar perto de Faremá Kalapalo, que chegava de viagem e precisava usar o rádio localizado na casa do chefe Waja, onde me hospedo em Aiha.

Ao nos encontrarmos já dentro da casa prontamente ele passou a me contar quem eram os Trumai, narrativa cujo assunto principal é o sexo – ou o apetite sexual. Ele começou dizendo que há dias estava em viagem, por isso estava “triste, sem festa”, ou seja, sem fazer sexo. No caminho para Aiha disse ter encontrado uma capivara que se ofereceu para ele arreganhando suas pernas para cima. Situação idêntica teria ocorrido outrora quando uma capivara se ofereceu ao bisavô dos Trumai. O homem estava sozinho na mata porque os inimigos haviam destruído toda sua aldeia. Andava desolado e sentia desejo sexual que não conseguiu conter ao ver a capivara oferecida. Ele aceitou o convite e o filho deste encontro entre a capivara e o viajante solitário é o avô dos Trumai.

O encontro do viajante solitário com a capivara ocorreu no caso Trumai devido à guerra com os inimigos, que mataram todos na aldeia do caçador que ficou tempo demais na floresta. No caso de Faremá o encontro foi devido aos deslocamentos para as festas interétnicas no período da seca. Dupla forma de se relacionar com o Outro no pensamento ameríndio, haja vista que a guerra também era realizada nos períodos de seca. O ocorrido de antigamente e o que havia acabado de acontecer ajudam a nos dar a dimensão do que seria esse “sentido peculiar de história”.

Após essa descrição Faremá tranquilamente passou a relatar quem eram os alto-xinguano. Kanualu e Waja<sup>172</sup> entraram na animada conversa; afirmaram que antigamente Kamayurá e Yawalapíti eram *ngikogo*, algo como “outros diferentes”, cujo nome da antiga aldeia confirma: *Aga hütü* (algo que foi traduzido como “lugar do tucum”). *Kuge hekugu*, “gente de verdade” seriam os Kalapalo, ao que o *otomo* é o núcleo que se expande e se retrai dependendo de onde parte, e *kuge* simplesmente seriam Matipu, Nahukua, Kuikuro, Mehinaku e Wauja, as três primeiras falantes karib e as demais arawak<sup>173</sup>. Confirmaram ainda a anterioridade dessa divisão a partir dos conhecimentos sobre a luta e suas técnicas de preparação, quer dizer, a reclusão.

Através de narrativas sobre personagens como os guerreiros ou o mestre do arco Tapoge (narrada por Madjuta) Basso enfatiza como os Kalapalo se diferenciavam por serem “gente de verdade”, ou seja, dado o contexto de colonização era como se eles tivessem iniciado a “xinguanização”. Esses personagens biográficos se viam num dilema em abandonar a formação de guerreiro para serem “pacificados” e assim pacificar os antigos inimigos<sup>174</sup>:

Their physical presence, their names, their behavior, their own children are all evidence of inherited practice that is truly ‘traditional’, *Kalapalo ekugu*, ‘really Kalapalo’, as they say. (1995: 14)

Marcela Coelho (2001) entre os Aweti mostra como os grupos karib e arawak passaram a conviver com grupos tupis encontrados nas fronteiras de suas antigas terras. Os grupos que mais aprenderam essa “xinguanização” foram aqueles que mais adentraram ao complexo sistema ritual alto-xinguano. A proposta é estabelecer essa diferenciação entre xinguano e não-xinguano:

A oposição entre xinguano e não-xinguano, mais precisamente, *warajo/putaka* (aruak) ou *kuré[kuge]/nikogo[ngikogo]* (karib), emerge possivelmente nesta conexão, exprimindo aquela ‘expansão do julgamento ético’ de que fala Basso: para participar deste sistema, era preciso ‘virar gente’ (Coelho 2001: 371)

<sup>172</sup> A esposa de meu anfitrião que é *itankgo* e o chefe de Aiha.

<sup>173</sup> Imagino que no momento não se fez necessária uma diferenciação entre Kalapalo e Narüvütü, como vimos em outras situações.

<sup>174</sup> Como já afirmamos essa transformação da guerra em ritual e o “abandono” das armas que parece ter ocorrido ao deslocar o eixo da guerra para o da política. A xinguanização teria se iniciado, entre outros fatores, a partir da mudança dos “mestres do arco” para os “mestres da fala”, cujas habilidades na luta ritual seriam características positivas. Aos arcos, flechas, dardos e embates corporais restavam suas disputas ritualizadas, não mais entre inimigos, mas entre adversários, personagens ambíguas que tratamos segundo a imagem da afinidade potencial devido tais transformações.

Algo que pode parecer paradoxal, mas segundo os narradores Kalapalo os Aweti, *mutatis mutantis* os Trumai, são descendentes da onça. Mas os Aweti não participam costumeiramente dos Egitsü por não ter campeão. Aweti, Kamayurá e Yawalapiti teriam aprendido a lutar num segundo momento, mas que não dá para afirmar categoricamente quando é esse momento, se histórico ou mitológico. Será que a fala dos caciques Kalapalo encontra respaldo nas narrativas mitológicas? Seria mesmo a luta um bem cujos “donos originais” são esses grupos karib e arawak? As versões tupi ajudariam a indicar o sentido em que essas transformações ocorrem?

Autores como Menezes Bastos (1989, 2001) e Coelho (2001) mostraram por outros caminhos como se deu a entrada dos tupi nesse conjunto karib e arawak que, embora não tenha acontecido sem conflitos, foi mais norteadada pela acomodação do que pela expulsão dos grupos recém-chegados. Todavia, essa incorporação nunca foi plena para diversos grupos e a restrição aos convites para as festas interétnicas para os Trumai e, em menor medida, para os Aweti demonstram essa inclusão relativa.

Ao terminar essa conversa sobre os habitantes do parque, ou ainda, a especificidade alto-xinguana a partir do ponto de vista dos chefes Kalapalo, permanecia o ambiente descontraído. Alguns meninos me aguardavam e passamos a comer em frente aos jiraus localizados ao lado da casa. Meus acompanhantes eram lutadores, alguns de primeiro escalão, outros aspirantes a tal posição, isto é, meninos que ainda têm um longo caminho a percorrer, começando pela reclusão. Sentamos próximos aos jiraus com grande quantidade de peixes moqueados. A pescaria *kaki* no dia anterior havia sido boa, o que parece contribuir para que o clima seja de alegria. Outro tema dos mitos, ou seja, a felicidade como procedimento frente à morte neste momento de luto que é o Egitsü (Junqueira e Vitti 2009).

Enquanto comíamos comentários sobre diversos assuntos sempre com descontração e risadas. De ora para outra um menino pediu para que eu contasse *akinha* dos *kagaiha*, isto é “estória dos caraíbas”. Meio sem jeito, relutei um instante. Dois pajés que também estavam ali para comer prontamente me encorajaram, de maneira que seria difícil dizer não. Poucas vezes o dilúvio e a arca de Noé foram narrados de maneira tão concisa. E numa tentativa mais esforçada do que competente de minha parte em falar karib às partes que eles não compreendiam em português. Todavia, parecem ter gostado, até mesmo porque não era a primeira vez que muita gente que estava ali ouvia

esta estória e me ajudavam nas passagens mais complicadas (aliás, como Lévi-Strauss demonstrou, o tema do dilúvio é amplamente difundido na mitologia dos continentes americanos).

Mas a narração é repetição e é disso que se trata. Ao terminar minha pobre versão do acontecimento bíblico fui novamente agraciado pelos profundos conhecedores das narrativas Kalapalo. Desta feita outro trio, Ohessa, Madjuta e Tiposusu estavam interessados em narrar suas versões sobre uma *akinha* que eu também já conhecia. E talvez por estarmos rodeados de lutadores, participando das pescarias, danças, pinturas e escarificações que fazem parte do momento passaram a narrar o primeiro Egitsü, uma homenagem de Sol e Lua para sua mãe. Não achei conveniente interferir naquele momento com um gravador. A sempre fiel caderneta de campo havia ficado no interior da casa, para anotar as relações sobre os habitantes do parque. Era de manhã, fazíamos a primeira refeição do dia, por volta das nove horas. Receoso de perder qualquer instante daquele momento não tive interesse de buscar papel e caneta. Queria ouvir.

Esse preâmbulo sobre o contexto da narrativa fica como descrição etnográfica de como se passa uma manhã no dia seguinte a uma pescaria bem executada para a festa. De todo modo, acho que será dificultoso conseguir uma versão completa como aquela, pois a cada um dos personagens e episódios que se seguem na narrativa, outras conexões eram feitas. E quando um não se lembrava outro tomava a frente e passava a narrar. A maioria das vezes aquele que se esquecia de algo concordava com a interjeição “*alatso ki*” algo como, “é claro”. Outras situações ocorriam de divergências quer sobre os acontecimentos, ou sobre a narração. O texto narrado parece não ter fronteiras no sentido de que suas ligações com outras narrativas podem ser feitas de acordo com os conhecimentos daqueles que contam à estória. Num contexto em que três grandes narradores se encontram e se revezam a tendência é aumentar.

O que pretendo neste momento é unir outras versões disponíveis textualmente, da qual a narrativa que transcrevo a seguir me foi relatada por meu anfitrião. Essa narrativa se deu em outra oportunidade, mas o interesse é tomar esse conjunto de versões a partir daquela narrada no contexto transcrito acima. Um dia feliz de encontro entre Kalapalo que vinham de diferentes aldeias para ajudar e participar da festa. Descontração que se evidencia no assunto que originou todo esse encontro: a solidão do

viajante que fica sem sexo. Entusiasmo que se transformou em gargalhadas quando a anta, sempre ela, foi arremessada pelo gafanhoto e ficou com a bunda chata (kal. *ōpūmi*). As lutas entre os peixes e os animais eram descritas e os jovens lutadores apenas ouviam, embora certamente não pela primeira vez.

Ouviam atentamente como os peixes ficaram contentes após a vitória de Kangasingi sobre o sapo, que era um lutador temido por sua força e comentavam sobre como o cará, um pequeno peixe, pode ser tão forte lutador. Comentários em torno das narrativas são comuns, às vezes o narrador exige que os ouvintes os façam para demonstrar que estão acompanhando a estória. E foi a narração das lutas que causou maior furor. Risadas seguiam algumas breves tentativas de ilustrar quais foram os golpes usados, ao que a vergonha (*ihütsu*) tomava conta do jovem lutador. Aos poucos os lutadores foram se dispersando, afinal, eles devem se resguardar nesses dias.

Uma conversa informal pela manhã passou a ser uma seção de narrativas míticas, ao que o público se aglomerou para ouvir. Alguns momentos da narrativa despertaram mais interesses e seu auge se deu exatamente durante as lutas entre peixes e animais que ocorreram num tempo e espaço determinados através da narração:

Da perspectiva da cultura calapalo não há um contraste nítido que possa ser traçado entre história e mito... A história de Saganafa<sup>175</sup> diz respeito claramente à descrição da sucessão de certos eventos, que se supõe terem acontecidos em tempos e lugares específicos, mas a natureza seletiva da descrição desses eventos (como eles são lembrados), o tratamento dos lugares e tempos em que eles ocorreram e as propriedades das pessoas que participaram deles sugerem que eles próprios são símbolos. (Basso 1993: 344).

Suponho que seja isso o que Faremá sugere quando diz que a capivara se ofereceu para ele tal qual, em outro lugar, outra época e por outro motivo, se ofereceu ao bisavô dos Trumai. O encontro do viajante solitário e desejoso de sexo com a capivara é o cerne da narrativa. E também é isso que pretendo ao contrastar essas versões sobre a estória de Kangasingi, o pescador que aceita o convite para participar do primeiro Egitsü ao lado dos peixes. A sucessão dos eventos é semelhante, o que coloca as sequências narrativas em linearidade, mas povoadas por diferentes personagens,

---

<sup>175</sup> Um jovem recluso que o pai espanca por suspeitar que ele tivesse relações sexuais. Saganafa então parte para a casa do avô e de lá é levado pelos cristãos. A narrativa dá conta dos primeiros contatos entre os Kalapalo e os cristãos, por isso mesmo a autora está interessada nesta relação entre mito e história. Mais à frente.

situações e locais que, por conta da natureza da narrativa mítica, provoca transformações no que é narrado. As narrativas são constituídas de elementos e imagens que também são símbolos e colocá-las em relações sistemáticas nos darão com mais exatidão os significados e sentidos de suas transformações no interior deste conjunto interétnico que é o Alto Xingu.

## **6.2 A família do Ipê amarelo e o encontro com a Onça**

Como afirmamos acima a epopéia que narra o primeiro Egitsü pode ser dividida em três núcleos tomados separadamente. O primeiro deles dá conta do nascimento do avô dos gêmeos Sol e Lua. A segunda parte narra o encontro de Kuantügü com o povo do Onça e as aventuras das noivas de madeira que ele envia para se casarem com o chefe Onça. Enquanto a primeira parte narra à origem do mundo, essa segunda parte termina com a origem da Via Láctea.

Para fins analíticos tomaremos essas duas primeiras partes em conjunto, para que possamos nos deter na última etapa da narrativa, quando o primeiro Egitsü é o tema central. Isso para podermos ressaltar a temática que nos trouxe até aqui, a luta e os lutadores. Insistimos que tal separação neste momento é analítica, pois assim poderemos nos aprofundar na comparação entre as versões karib e tupi sobre o primeiro Egitsü. Todavia, tomaremos essa narrativa como um único mito que aqui chamaremos de M1:

### **M1: A família do Ipê amarelo (primeira parte)**

Jukuku, o Ipê Amarelo, era o chefe das árvores. Ele tinha uma filha que estava em reclusão após a primeira menstruação. Um dia a mãe insiste para ela se banhar na parte de fora da casa.

Ajua Kuegü, o Morcego<sup>176</sup>, reparou na beleza da moça e ficou olhando para ela. Era de madrugada quando ele passou três vezes próximo à vagina da moça que sentiu os arrepios e entrou para sua casa.

Passou o tempo e a mãe ficou esperando a menstruação da menina até que perguntou por que ela não menstruava: “Será que você está grávida?” disse a

---

<sup>176</sup> Na versão de Guerreiro Junior, o Morcego Pescador que é um afim potencial de Jukuku.

mãe, ao que a filha respondeu que não podia estar grávida porque ainda era virgem. A mãe aceitou a resposta e a filha continuava no gabinete de reclusão.

Passou o tempo e a barriga da jovem começou a crescer, ao que novamente a mãe perguntou por que ela não menstruava, se ela estava grávida? Ela disse que não podia estar grávida porque era virgem. Ao ver a barriga a mãe não tinha mais dúvidas e perguntou, então, quem era o pai. A reclusa insiste que não havia namorado ninguém, que não sabia por que estava “de barriga”.

Nove meses<sup>177</sup> depois nasceu o filho Kuantügü. A criança não se mexia, nasceu duro e isso preocupou Jukuku e seus parentes que ficaram pensando no que fazer. Foi então que resolveram chamar outra aldeia para vir para a festa e saber se o menino se mexeria ao reconhecer o pai. Mandaram os convidadores para uma aldeia; o pessoal foi festou, lutou e nada de Kuantügü se mexer. Então os avôs enviaram convidadores para outra aldeia ainda na tentativa de descobrir quem havia namorado a filha do Ipê Amarelo. Novamente vieram, festaram, lutaram e nada do menino se mexer. Chamaram uma terceira aldeia e nada.

Os avôs pensaram que havia acabado gente para convidar, quando Jukuku resolve mandar convidador para o céu. Ao ouvir isso o menino se mexe um pouco. Vendo o neto se mexer o chefe Jukuku manda os convidadores irem rápido. Estes vão até o céu e fazem o convite para Ajua Kuegü que aceita e manda os convidadores voltarem para sua aldeia. Quando os convidadores retornam e dizem que o Morcego chegará no dia seguinte, Kuantügü se mexe mais um pouco.

Quando o povo do céu chega fazendo a gritaria costumeira antes das lutas Kuantügü reconhece uma voz e se mexe mais um pouco. Jukuku desconfia, então, que o Morcego foi quem engravidou sua filha. Ele espera as lutas terminarem e vai até o povo do céu perguntar quem engravidou sua filha. O Morcego reconhece ter sido ele e a menina pergunta como ele a namorou. O Morcego conta como passou por sua vagina três vezes enquanto ela se banhava fora da casa.

Após a confissão o pessoal pega a rede do Morcego e leva até a casa de Jukuku. O Morcego havia trazido presentes para a moça e para seus pais, mas eram tantos os irmãos de Jukuku que não foi o suficiente. Após a distribuição ele percebe que faltou para Hikutaha, o Tracajá. Ele então entrega um banco de menor valor para o Tracajá no qual ele fica sentado na época das secas ao longo dos rios.

---

<sup>177</sup> Na versão de Guerreiro Junior a gestação dura um mês a mais.



### M1: O homem entre as onças e as noivas de madeira (segunda parte)

O menino filho de Adjuã Kuegü se chama Kuantügü. Ele cresceu, casou e teve duas filhas. Quando ele nasceu já havia índios, mas não tinha sol, lua, água, fogo ou casa. Os índios moravam no cerrado, embaixo dos cupins e iluminavam as coisas com vaga-lumes. Havia também Enitsuegü, o Onça, que atacava os índios.

Kuantügü disse para a mulher que no dia seguinte iria buscar a corda para seu arco “lá longe”. Ele foi e começou a tirar os talos quando Enitsuegü chegou. Assustado Kuantügü corre para o mato, mas quando percebeu já estava cercado pelo povo do Onça. “E agora?” ele pensou, então, tomou o caminho do chefe, o caminho de Enitsuegü e disse para ele: “por favor, meu sobrinho, não me mate, eu tenho duas filhas para você casar”.

Enitsuegü aceita a proposta e diz que irá esperar as moças; ele atira Kuantügü com seu arco até perto de sua aldeia. Ao ver o marido ela pergunta se ele já havia chegado e ele foi descansar em sua rede.

De madrugada suas filhas ouviram a Coruja cantar e foram procurar saber o que ela estava dizendo. O pai conta para as filhas sua aventura com Enitsuegü e a proposta que ele fez de oferecê-las para continuar vivo. Pede para as moças irem, mas elas recusam decisivamente.

É aí que Kuantügü resolve então fazer mulheres de troncos de madeira. Fez da primeira vez e não deu certo. Da segunda vez e nada, elas não falavam<sup>178</sup>. Num dia ele fez seis troncos de madeira, rezou e assoprou fumaça de tabaco. No dia seguinte as seis viveram. Porém, as moças não tinham dentes, nem cabelo e nem cinto.

“Primeiro os dentes”, disse Kuantügü e colocou pedras nas bocas das meninas. Não deu certo, pois logo seus dentes ficaram pretos<sup>179</sup> e todo o pessoal deu risada. “Outro” disse ele, colocando as sementes da fruta chamada *katuga* (mangava). Suas sementes são bem branquinhas, assim como os dentes, porém, ficaram uns bichinhos nas sementes, por isso que os dentes estragam.

Depois foi arrumar o cabelo. Primeiro tentou com buriti e ficou bonito, mas não deu certo porque quando elas foram se banhar os fios estragaram. “Vou falar com Kuge Kuegü”, que é uma mulher pequena que mora embaixo da água. Kuantügü se dirigiu a ela e lhe pediu cabelo; ela perguntou quantos e ele respondeu seis. Ela concordou e deu os cabelos que ele colocou nas meninas de madeira. Ficou muito bonito, bem cumprido.

<sup>178</sup> Os troncos que não vieram à vida, dizem, estão lá até os dias de hoje.

<sup>179</sup> Como veremos, “dentes pretos” é um indício de má-esposa, também chamada de “esposa sapa” (Lévi-Strauss [1968] 2006, por exemplo, M428: Arapaho: as esposas dos astros).

Por último foi atrás de arrumar o cinto para as moças. Chamou Idjali Kuegü, a anta, para fazer o trançado. A anta fez o cinto, porém ficou feio o que matou uma das meninas que usou. Kuantügü ficou bravo e mandou a anta embora e foi buscar Tihigü Hissü. Ele é um homem que fez o trançado e quebrou uma cabaça. Ele fez um desenho no mato e disse: “está terminado”.

Assim Kuantügü mandou as filhas para a aldeia de Enitsuegü, para serem esposas dele. Ensinou-lhes o caminho e disse que elas iriam encontrar muita gente no trajeto.

As cinco noivas de madeira partiram e o primeiro encontro foi com *Ituga*, o Martim Pescador. Ele tinha muitos peixes e perguntou:

\_\_\_ Aonde vocês vão?

\_\_\_ Vamos para a aldeia do bicho, lugar muito grande; responderam as moças.

\_\_\_ Comam – oferecendo o peixe.

Elas comeram e após terminarem o Martim disse que queria namorá-las. Ficou com a mais velha e depois elas foram embora.

O segundo encontro foi com Kuantata, um gavião que estava pescando.

\_\_\_ Aonde vocês vão?

\_\_\_ Vamos para a aldeia do bicho, lugar muito grande<sup>180</sup>.

\_\_\_ Comam.

E ele também pediu para namorar uma das moças depois de ter lhes dado peixe. Namorou a segunda mais velha. As moças encontraram mais três pássaros que lhes ofereceram peixe em troca de carinhos. O terceiro foi Tete, um pequeno gavião, o quarto Tüga, o Carcará e o quinto Agitadjuã, a garça branca<sup>181</sup>.

O sexto encontro das moças na mata foi com Kagutaha, o Tatu. Ele também ofereceu peixes para elas e pediu para namorar. Porém, quando foi para cima das moças percebeu que faltava algo e disse:

\_\_\_ Poxa, esqueci meu pênis! Esperem um pouco.

<sup>180</sup> Neste momento o narrador ou alguém que esteja acompanhando enfatiza o tamanho da aldeia de Enitsuegü apontando com o braço esticado na direção do sol nascente e fazendo o trajeto até o poente, ou seja, para atravessar a aldeia do Onça é necessário mais de um dia de caminhada.

<sup>181</sup> Apenas para ilustrar como a narração é fundamental, uma vez ouvi o velho Arakuni contando essa estória para seu neto no centro da aldeia. Para cada um dos pássaros que oferecem comida em troca de favores sexuais das moças de madeira uma nova reza era ensinada. Nossa versão, como se percebe, é resumida, mas acreditamos que seja suficiente para nossos propósitos, ao menos por hora.

E as mulheres foram embora. Quando o Tatu voltou não viu nenhuma das moças. Então fez um desenho de vagina e começou a namorá-lo.

No caminho as moças encontraram buriti. Discutiram para saber quem iria buscá-lo para fazer cinto até que uma se candidatou. Quando estava descendo no meio do tronco ela caiu com sua vagina em cima do talo e morreu na hora. É por isso que as pontas dos buritis são vermelhas. As irmãs a enterram e seguiram viagem.

Outra das irmãs sentiu sede ao passarem por um córrego e foi beber água. A água estava envenenada e ela também morreu. As outras três a enterram e prosseguiram.

Depois as três irmãs restantes encontram o papa-mel que parou para conversar com elas e lhes deu mel; uma delas comeu tanto que morreu. As duas restantes a enterram e continuaram no caminho até a aldeia de Enitsuegü, uma se chamava Sangitsegu e a outra Tanumakalu.

Escureceu e as moças dormiram; depois acordaram e retomaram a caminhada. Logo chegaram a um porto onde encontraram com uma velha que se chamava Kangatsu que não tinha pernas, nem bunda e tinha ido buscar água com suas três cabaças. A velha andava com uma cabaça na cabeça e uma em cada mão. As duas irmãs, apenas para sacanear, atiraram pedaços de unha que se transformaram em mutucas e atingiram seu corpo. A velha assustou-se e deixou cair às cabaças que se quebraram.

Kangatsu retornou para sua casa. Avisou o chefe que suas cabaças haviam quebrado e retornou com outros três potes para buscar água no porto em que as irmãs estavam escondidas. Por mais três vezes acontece de as irmãs sacanear a velha jogando mutucas depois que ela já havia completado suas cabaças com água. Ela fica brava, pois não tinha mais cabaças. Avisa então ao chefe Enitsuegü:

\_\_\_ Cacique, suas mulheres estão acabando com minhas cabaças!

Enitsuegü correu para o porto onde encontrou as duas irmãs. Ele disse que elas eram suas esposas, que foi para ele que o pai delas havia oferecido. A mais nova, porém, recusou seguir com o Onça. Enitsuegü voltou para a aldeia para chamar seu primo. Depois os dois foram até o porto e convenceram as irmãs a acompanhá-los. Os quatro chegaram à casa do Onça que era muito velha e por isso as moças ficaram tristes. Eles formaram dois casais.

No dia seguinte Enitsuegü chamou todo o pessoal da aldeia para caçar durante dois dias. Ele saiu primeiro, mas cortou o pé numa concha e disse para seu pessoal que precisaria voltar para a aldeia enquanto eles continuassem. Foi um truque de Enitsuegü para reaver uma das irmãs que tinha ficado com seu primo.

Ele atira suas flechas e as mulheres viram. Pergunta por elas, mas as mulheres dizem não saber.

\_\_\_ Vim buscar vocês, vocês são minhas mulheres.

A mãe de seu primo acompanhava toda a situação. Ela ficou muito triste e avisou para o Onça que a mais nova era mulher de seu filho. Quando o primo chegou em casa, sua mãe lhe contou o que havia acontecido, então ele disse conformado:

\_\_\_ Não se preocupe, ela é esposa dele mesmo.

Enitsuegü segue com as duas esposas para sua casa, que era muito escura. Ficam lá por um tempo até que a mais nova engravida. A mãe de Enitsuegü, porém, não gosta das noras e enquanto o filho estava na roça mata a que estava grávida; “por ruindade”, quando ela se engasga com fiapo de algodão e a velha havia pensado que ela estava com nojo dela por ter peidado.

Mesmo depois de morta a mulher dá a luz a dois meninos, os gêmeos Taungi (Sol) e Aulukuma (Lua). Os dois meninos nascem com rabos, os quais a tia quebra depois de tirá-los da barriga da mãe. Enitsuegü chega e pergunta sobre os meninos:

\_\_\_ Igual nosso?

A tia responde que não. Ele vê que a mulher está morta e decide escondê-la em cima da casa Atugua Kuegü, o rodamoinho de vento.

Os gêmeos cresciam rápidos e inteligentes. Desde pequenos já pediam flechas para o pai e matavam tudo o que viam pela frente. Eles chamavam Enitsuegü de pai e a irmã de sua mãe, de mãe. Um dia Enitsuegü falou para os meninos buscarem amendoim com o avô, o Perdiz. Eles foram e pegaram bastante. Voltaram outros dias, até que escutaram o dono chegar à roça e correram se esconder. O Perdiz percebeu a presença dos garotos e disse:

\_\_\_ Quem tira meu amendoim? Será que são aqueles que não têm mãe?

Os dois meninos ouviram o avô e ficaram preocupados. O que era aquilo que o ele dizia? Então, cercaram o Perdiz e pediram explicações. Ele ficou com medo dos meninos e resolveu contar. Disse que a mãe deles não estava morta, mas sim escondida em cima da casa do Atugua, o Rodamoinho de Vento. Os dois ficaram muito tristes e o avô passou terra nas costas dos netos para consolá-los. Depois eles foram embora.

Chegaram em casa e viram a irmã da mãe trabalhando mandioca. Ela percebeu que os meninos estavam chorando e resolveu contar para o marido. Enitsuegü também tinha medo das crianças e perguntou o que estava acontecendo, quem

estava mentindo para eles. As crianças não responderam nada, apenas continuaram a torrar o amendoim.

Depois Taungi parou de chorar e disse:

\_\_\_ Cacique (*aneti*), por que não nos contou sobre nossa mãe?

Ele não respondeu e saiu dizendo que ia se banhar. Era mentira, ele estava a caminho da casa de sua mãe para escondê-la das crianças. Mas não adiantou, pois logo depois as crianças chegaram à casa da avó que perguntou o que tinha acontecido. Os dois disseram que apenas queriam brincar com a avó. Ela estava deitada na rede e Taungi começou a pular em cima de seu peito. Deu um pulo tão forte que matou a velha. Depois atearam fogo na casa e foram embora. Enitsuegü viu tudo.

Os dois foram, então, chamar seus avôs Kuantügü, Aulukuma, Taungi, Janama e Nhahügü. Queriam ajuda para tirar a mãe de cima da casa do rodaminho de vento e enterrá-la. Quando a retiram percebem que ela estava quase morta e os meninos fazem vigília na tentativa de recuperá-la. Depois de muito esforço e rezas eles resolvem deixá-la morrer, pois já estavam cansados. Fazem uma cobra com cera e quando a mãe olha morre. Com a ajuda dos avôs fazem seu enterro.

O enterro foi realizado por quatro pessoas que fizeram dois buracos para que se pudesse fazer Egitsü. Taungi estava muito bravo com Enitsuegü e disse para Aulukuma que iria matá-lo. Juntou muita gente (índio) e cercou sua casa. Aulukuma, porém, não queria que o pai morresse e para evitar a fúria do irmão foi até Enitsuegü e o mandou para o céu junto com a tia, Tanumakalu. Disse para Enitsuegü que a partir daquele momento ele não poderia mais comer gente, apenas animal e que só poderia andar de noite. Enviou ainda um veado e uma anta para que pudessem se alimentar. É a origem da Via Láctea<sup>182</sup>.

Muitas leituras são possíveis a partir dessas duas primeiras partes da narrativa. Nossa proposta, contudo, visa especificar uma relação de suma importância no desenvolvimento da estória e que poderá nos conectar com outros conjuntos que dão conta de narrar episódios semelhantes. Trata-se aqui da relação entre o homem e as onças e de como a profissão de indiferença do Onça perante as mulheres acaba por estar diretamente ligada à origem dos ritos funerários. Esse será nosso caminho antes de chegar ao Egitsü propriamente dito.

---

<sup>182</sup> Uma das primeiras coisas que se aprende ao olhar para o céu é o desenho formado pela Via Láctea no qual uma onça estaria dando um bote num veado. É interessante notar que a posição do ataque da onça se assemelha a posição dos lutadores no início do combate, isto é, apoiados sobre os joelhos fazem o primeiro ataque com a mão na parte superior do adversário.

No caso das noivas de madeira, e apesar de todo o cuidado em sua confecção, fica ainda mais claro como elas perdem valor para os desencadeamentos, tanto é que das seis que foram feitas apenas duas chegam efetivamente à aldeia para se casar com o Onça. As outras quatro morrem pelo caminho de acordo com situações inusitadas, como o cinto feio feito por um personagem sem habilidade, o consumo exagerado de mel ou água envenenada. As duas que se casaram também desaparecem da estória com destinos incomuns: uma é morta de maneira trágica, haja vista que antes de morrer ela é escondida em cima da casa do rodamoinho de vento e é feita toda uma tentativa para recuperá-la por parte de seus filhos até que eles se cansam e decidem deixá-la morrer, afinal, não há escapatória para a morte. Essa morte que é inexorável, contudo, não deixa de ser uma continuidade, no sentido de que é a morte de Sangitsegu que abre caminho para os ritos funerários. Enquanto as quatro mulheres que morrem no caminho se tornavam paulatinamente menores, pois abriam caminho para a relação de filiação, as duas restantes se tornam contraditórias, uma vez dada a reciprocidade nula estabelecida na aliança com o Onça. É por isso que a mãe é enterrada com honras de chefe abrindo caminho para a origem dos ritos funerários e para a relação de filiação e a outra, “mãe de criação” é mandada embora para o céu junto com o Onça, afastando a aliança para longe. O lado materno se homenageia e o paterno se distancia.

Apesar de muitas diferenças entre os contextos aqui levantados, vale o destaque para como essas relações se processam por caminhos semelhantes e através de personagens semelhantes. Se num caso se trata da onça entre os homens, o caso Kalapalo especifica o homem entre as onças e como numa dada situação de alteridade a aliança matrimonial se mostra a única saída para escapar com vida. A transformação das toras em noivas é um episódio que acaba por conectar o contexto alto-xinguano com alguns mitos guianenses, sem, contudo, deixar de estabelecer as conexões com essas populações do Brasil Central, Jê e Bororo.

Existe um sem número de transformações que processam essas conexões, dentre os quais destacamos a relação entre homem e onça e como a partir de um determinado conjunto de situações o rompimento dessa relação acaba por dar origem aos ritos funerários ao passar da relação de aliança para a relação de filiação. Todavia, no Alto Xingu, nos Kalapalo especificamente, essa passagem se torna possível através da transformação das madeiras em noivas que serão enviadas para o Onça, uma inversão com o atual sistema de matrimônio, em que voga a uxorilocalidade. Um casamento

invertido, digamos, que desde o início está marcado para terminar, afinal a aliança com o Onça deve ser rompida, ao que a permanência das mulheres, como vimos, se tornaria inútil ou contraditória.

Entretanto, para o assunto que primordialmente nos interessa, o caminho dessas mulheres, de uma em especial, já foi traçado no sentido de garantir a continuidade lógica entre o mito e a vida atual. É o enterro de Sangitsegu realizado pelos gêmeos e por seus avôs que garantem a possibilidade de realização do primeiro rito funerário, na verdade pós-funerário, que é o Egitsü. As honrarias feitas em homenagem à primeira *itankgo* e como não deixam de ser marcante que tais honrarias fossem feitas para uma mulher. Disso destacamos a relação de filiação com a importância do aspecto matrilateral. Embora hoje homens e mulheres chefes mereçam tais honrarias fúnebres, o primeiro foi realizado para uma mulher, que estabeleceu a devida distância nas relações de aliança e a devida proximidade na relação de filiação. Essa duplicidade tornou possível a realização do primeiro Egitsü no qual os gêmeos homenageiam sua mãe e mandam convidados para chamar os peixes contra quem os animais irão combater através das lutas.

### **6.3 O caminho dos peixes e as lutas contra os animais: a versão Kalapalo do primeiro Egitsü**

#### **M1: O primeiro Egitsü (terceira parte)**

Após a morte de Sangitsegu, os gêmeos partem numa caminhada até que chegam à praia do Morená. Ainda muito tristes com a morte recente de sua mãe conversam sobre seu destino e resolvem fazer uma festa para homenageá-la. Sol diz que precisa de gente para vir à festa, que seria realizada no Sagihengu, local sagrado para os Kalapalo exatamente por ter sido onde ocorreu o primeiro Egitsü. Sol então convoca três espécies de peixes cascudos, Kagikagi, Aiko e Tagutag para serem os convidados do povo do peixe. Estes partem para a Amazônia e fazem o convite para o cacique dos peixes, Ahi Kuegü, o peixe-cachorra. Os convidados são recebidos formalmente e o convite aceito pelo povo do peixe. No dia seguinte à partida dos convidados, os peixes partem em direção ao Sagihengu.

No caminho rio acima os peixes encontram um homem chamado Kangasingi<sup>183</sup> que estava pescando com arco e flechas. Ele não encontrava nenhum peixe por onde quer que fosse; procurou em outro lugar e nada. Até que um peixe, que estava vestido como gente, disse a ele:

\_\_\_\_ “O que você está fazendo?”

\_\_\_\_ “Estou procurando peixe, mas não encontro.”

\_\_\_\_ “É porque os peixes estão indo para a festa. Você quer vir com a gente?”

\_\_\_\_ “Não sei.”

E lá se foram.

Kangasingi segue junto com os peixes e o caminho até o local da festa é marcado por várias paradas. Ao chegarem ao Morená se depararam com uma barragem de pedra que atravessava todo o rio. O obstáculo foi uma sacanagem de Sol que queria dificultar o trajeto dos peixes. O cacique dos peixes, Ahi Kuegü, chamou seus lutadores para que quebrassem a barreira. Chamou Ekinhü Kuegü, a Tuvira, que era lutador forte, mas não conseguiu quebrar. Depois veio Tuguhi, o pintado, que também era forte, embora não tenha derrubado a pedreira. Então Ahi Kuegü chamou Hangike Kuegü, o Cará, que conseguiu derrubar as pedras para o povo do peixe continuar a viagem. No caminho entre o Morená e o Sagihengu tiveram mais duas barragens de pedra colocadas por Sol e o Cará destruiu todas.

Seguiram rio acima e os peixes pararam para dançar e tocar flautas; foram até Nahukua para passar a noite. Ao passar por Tanguro novamente se pintaram, dançaram e tocaram flautas. Continuaram viagem e chegaram à curva Vivi<sup>184</sup>, de onde escutaram o canto de Magitaha, o sapo. Todos ficaram alegres com o canto e queriam chegar logo para a festa. Depois de passar por uma curva acabou a água e os peixes precisaram fazer uma volta para chegar a Kuakutu, o porto Saionara<sup>185</sup>. A única que não precisou foi Djohi, a bicuda, pois conseguiu pular.

Quando os peixes chegaram ao Sagihengu o cacique Ahi Kuegü percebeu que tinha esquecido os presentes e perguntou quem poderia buscá-los. Dois campeões se ofereceram e foram muito rápidos, voltando no mesmo dia. Na chegada, porém, encontraram duas mulheres pintadas com desenhos bonitos que todos gostavam. Os dois campeões namoraram as moças e por isso

<sup>183</sup> O radical *kanga* significa peixe no karib alto-xinguano e os narradores enfatizam que Kangasingi “é gente”. Na versão Kuikuro seu nome é Kassi e os narradores dizem que ele é Kalapalo (Avelar 2010: 84); na versão de Guerreiro Junior é dito que Kasiho, o nome do porto da aldeia Aiha, é uma abreviação de “*Kangasingi iho*”, “lugar de Kangasingi” e que seu nome significaria: “atrás dos peixes” (*op. cit.*: 210). Já vimos que o radical *ingi* sugere algo como “olhar, observar”, neste caso, “procurar peixes”.

<sup>184</sup> Uma das curvas do rio Culuene entre as aldeias de Tanguro e Barranco Queimado

<sup>185</sup> O porto Saionara é a fronteira da Terra Indígena do Xingu usado como entrada para o parque.



perderam as lutas no dia seguinte. Os demais fizeram uma noite de festa no acampamento do Sagihengu e na manhã seguinte ocorreriam as lutas entre os peixes e os animais. Antes de lutar os peixes usaram os dentes da Utígue, o peixe-cachorra pequeno, para a escarificação. Os peixes campeões se escarificaram momentos antes das lutas.

O time dos animais era composto de duas onças pintadas, duas onças pretas, duas onças vermelhas, uma onça branca, um tatu, um gafanhoto, um sapo e uma anta. O time dos peixes tinha um Adjamu (poraquê), um Tuguhi (pintado), um Sahundu (tucunaré), um Pidjüi (barbado), um Hugoí, um Hessokó (traíra), dois Hangike Kuegü (cará), um gafanhoto e Kangasingi.

A primeira luta foi entre onça pintada e Adjamu, o poraquê. A onça arranhou o rosto de seu adversário e tomou um choque. Lutaram duas vezes e empataram as duas. O combate seguinte também terminou empatado, desta vez entre onça pintada e Tuguhi, o pintado. Houve mais dois empates até que o gafanhoto do time dos peixes ganhou da anta com um golpe de arremesso que a derrubou sentada, por isso ficou com a bunda chata (*õpümi*). O povo do peixe ficou contente e comemoraram muito. Depois os peixes ficaram preocupados porque era a vez de Magitaha, o sapo, um lutador campeão. Ele tinha braços e pernas muito musculosos, mas Kangasingi conseguiu agarrar a parte de trás de suas pernas e com isso os peixes ganharam mais uma vez.

Após as lutas individuais começaram as lutas coletivas e Sol estava bravo porque os peixes estavam ganhando e resolveu desafiar Cobra, um lutador campeão. Cobra aplicou um golpe que derrubou Sol que ficou “um pouco morto”. Cobra correu na direção dos convidados e fugiu porque estava com medo da revanche de Sol. Este acorda e começa procurar o adversário, mas não o encontra, apenas consegue encontrar uma cobra pequena (piramboia) que disse que passaria a ser comida dos humanos.

Ainda durante as lutas coletivas a Cotia desafiou um peixe que também dá choques, mas este recusou porque estava cansado. Outros lutadores insistiram para que o combate acontecesse e novamente o representante dos peixes venceu, derrubando a Cotia no chão, o que fez com que seus cotovelos ficassem machucados, por isso hoje não tem pelo naquela região do corpo.

Aí convidador chamou para comer. Tocaram flautas e os peixes estavam por ali até que chegou Auéchiã, a ariranha. Eles ficaram com medo e correram se esconder dentro de casa. Kangasingi estava junto com eles, então o cacique lhe disse para sair ver o que se passava. Kangasingi foi ter com as ariranhas que o perguntaram:

\_\_\_\_ “Kangasingi, onde está o cacique (Ahi Kuegü)? Quero comer cabeça de cacique! Onde está a piranha vermelha (Hengi Kuegü)?”

No meio da conversa Kangasingi soltou um peido. As ariranhas gostaram muito do cheiro e falaram para ele:

—— “Oh que gostoso!”

As ariranhas não tinham ânus, defecavam pela boca, e Kangasingi disse que quase tinha morrido quando sua mãe e seu pai fizeram esse buraco em seu corpo. Foi aí que ele percebeu como poderia salvar os peixes. Voltou para dentro da casa e pediu ao cacique arco e flechas. Contou que as ariranhas haviam gostado do cheiro do seu peido e que ele iria furá-las. Kangasingi saiu para o pátio central e disse para as ariranhas se virarem que ele iria fazer os furos. Enquanto estavam de costas, ele as matou até que só permaneceram três que viram o sangue e disseram que ele tinha matado as outras. A última que restava ouviu e tentou fugir, mas Kangasingi acertou uma flechada que lhe fez um pequeno furo. Ela estava grávida e as ariranhas ganharam ânus pequeno.

Por isso hoje tem Egitsü.

#### 6.4 Três versões Tupi

Este tópico se destina a apresentar alguns episódios e personagens recorrentes às versões Kalapalo que são encontrados nas versões Kamayurá (Villas Boas e Agostinho) e Aweti sobre o mito de origem da luta. Não se trata de reproduzir as versões tupi literalmente, mas destotalizar as narrativas de modo que as sequências, personagens (que muitas vezes desempenham funções) e episódios possam ser recolocados em relação. Para tanto enumeraremos algumas sequências que se assemelham nessas versões. Tal procedimento visa facilitar o encaminhamento para que não seja necessário um resumo, por vezes repetitivo, dessas narrativas.

A tomada desse conjunto de mitos em sistematicidade pretende trabalhar a fórmula:  $E = F + C$ , segundo a qual a estrutura é o resultado de uma relação entre a forma e o conteúdo que, no plano do modelo, é sempre recolocada em relação de oposição. Portanto, ressalta-se novamente a importância da etnografia, uma vez que a partir dela se torna possível o conhecimento desse conteúdo, principalmente através das narrativas míticas.

A versão Kamayurá em Villas Boas:

1. O enterro: Sol e Lua enterram a mãe com a ajuda dos avôs de modo que possam fazer Egitsü em sua homenagem.
2. Os convites: necessidade que haja convidados para a realização das festas. Relações entre convidadores e convidados, episódio que marca diferenças de conteúdo. Na versão Kalapalo os convidadores são três espécies de cascudos que fazem o convite para o peixe-cachorra, o cacique dos peixes. Nesta versão Kamayurá os convidadores são os peixes carícarí e pirarucu e a pomba. Convidam o cacique do povo do peixe, o cará, que diz que não pode ir, mas que mandaria seus dois filhos.
3. O caminho dos peixes: encontro dos peixes com o pescador de arco e flechas: Kamayurá: Catsinim. Num primeiro momento o homem fica receoso de seguir com os peixes até a festa dos irmãos, mas acaba por aceitar o convite e segue viagem com eles. Nestas versões muitas diferenças de conteúdo tangentes à geografia. Os lugares visitados pelos convidados no caminho até a festa são diferentes. Para os Kalapalo o local do primeiro Egitsü é o Sagihengu, para os Kamayurá é o Morená. O ponto de partida Kalapalo é o Morená, já o ponto de partida Kamayurá é a aldeia do Onça aonde a mãe dos gêmeos morreu. Essas diferenças classificam locais diferentes; para os Kalapalo aparecem no caminho dos peixes Nahukua, Tanguro, a curva *Vivi*, próxima a aldeia Barranco Queimado, até chegar próximo ao porto Saionara e ao Sagihengu. A direção na versão Kalapalo é de norte para sul.
4. Obstáculo retardador: nas versões Kalapalo as barreiras de pedra são obstáculos colocados por Taungi “por sacanagem”, para dificultar o trajeto dos peixes (em muitas histórias Sol aparece como um tipo de *trickster*). O pintado e a tuvira são chamados pelo cacique peixe-cachorra para derrubarem a barreira e não conseguem. Então o cacique dos peixes chama o cará e este consegue derrubar as barreiras em três locais diferentes. Nesta versão Kamayurá o cascudo e o acari tentam pular as barreiras, não conseguem e ficam presos; o papa-terra e o tucunaré conseguem pular. Os outros peixes só conseguem atravessar depois que os dois convidados do povo *caratú-aruiáp* (cará) que viajavam com eles conseguem derrubar as pedreiras. Também encontram dificuldades mais de uma vez, todavia, esta não é atribuída a uma sacanagem de Sol, tal como enfatizam os narradores Kalapalo.
5.
  - a. Danças e flautas: nas duas versões os narradores enfatizam as diversas paradas que o povo do peixe faz durante o percurso para se pintar, dançar e tocar flautas.
  - b. O canto do sapo: na versão Kamayurá de Villas Boas as ariranhas passam a seguir os peixes antes da chegada às cachoeiras que atrasam o caminho. Estes ouvem um canto e dizem a Catsinim que os cantores têm mãos, pés e pernas iguais a ele. Nesta versão os peixes advertem Catsinim de que os cantadores são iguais a ele, mas não deixam claro quem são os cantadores, embora suponha ser o sapo. Esse episódio nas versões Kalapalo aparece transformado. Os viajantes

ouvem o canto do sapo e ficam contentes, pois sabem que se encontram próximos ao local da festa (episódio sapo a seguir).

6.
  - a. Namoro dos campeões: quando já estavam acampados nos arredores do local da festa os convidados da versão Kamayurá pedem mingau e fogo para os convidados. Os convidados demoraram muito e cinco dos visitantes partem até a aldeia para buscar o fogo e a refeição. Encostam-se à casa do veado de onde saem duas mulheres que lhes oferecem favores sexuais; eles aceitam e entram na casa com as mulheres. Os convidados vão até o acampamento e dizem para os convidados que os cinco homens estavam namorando as duas mulheres. Estes ficam bravos e afastam suas redes do acampamento. Os lutadores que namoraram não puderam participar das lutas no dia seguinte. Na versão Kalapalo, após chegarem ao acampamento o cacique se dá conta de que tinha esquecido os presentes e pergunta quem se dispõe a buscá-los. Dois campeões se oferecem e são muito rápidos, voltado no mesmo dia. Todavia, na volta se encontram com duas moças bonitas e pintadas e pedem para namorá-las, por isso perdem suas lutas no dia seguinte<sup>186</sup>.
  - b. A preparação dos lutadores: os peixes lutadores Kamayurá usam os dentes de peixe-cachorra para se arranharem dias antes das lutas, já os peixes lutadores Kalapalo apenas se arranham no dia das lutas, momentos antes. Algo que pode ser tomado como enfraquecimento, pois os lutadores mais fortes deveriam se arranhar momentos antes das lutas, ao contrário do que ocorre hoje, quando os lutadores se arranham dois ou três dias antes. Nas duas versões ocorrem as festas na noite que antecede as lutas: pinturas, danças e preparações tanto dos convidados quanto dos convidados.
7.
  - a. Times de luta (*hotuko*): na versão Kalapalo ocorre à especificação de quem são os primeiros tanto do time dos peixes como do time dos animais. Essa especificação não ocorre nesta versão Kamayurá, todavia, algumas lutas são descritas.
  - b. Combates: na primeira luta Sol perde para um lutador *caratú-aruiáp*, o cará. Em seguida, o outro lutador do povo *caratú-aruiáp* ganha de todos os melhores da aldeia do Sol e com isso se encerram as lutas individuais. Nas lutas coletivas, o poraquê tem seus enfeites arrancados pela onça pintada e Sol é arremessado por um lutador que, após esse golpe, corre se esconder em um buraco. Os combates são mais bem descritos na versão Kalapalo e Sol não aparece como lutador. Vale ressaltar o combate entre onça pintada e poraquê, no qual a onça retira todas as abraçadeiras do peixe. Na versão Kamayurá esse combate abre as disputas coletivas, na versão Kalapalo é a primeira luta do dia, isto é, a luta mais importante. Reparar no cará que, embora não lute na versão Kalapalo, é o único

---

<sup>186</sup> A prática da atividade sexual como infortúnio nos resultados das lutas, como já demonstramos para os combates atuais.

do time dos peixes que tem dois representantes na convocação. São os campeões que derrubaram as barreiras de pedra.

8.
  - a. Anatomia do inimigo: o encontro com as ariranhas é bastante semelhante. Depois de terminadas as lutas convidador chama para comer ao que aparecem as ariranhas e o povo do peixe corre se esconder. O personagem é o mesmo e isso é importante devido à constituição anatômica que finalizará a estória. Catsinim fica no centro da aldeia sozinho com as ariranhas. Eles soltam um peido e as ariranhas ficam curiosas em saber por onde ele havia conseguido soltar o ar, já que elas não tinham ânus.
  - b. O plano do herói: ele explica que tem esse furo e que poderia fazê-las ficarem iguais a ele. Pega arco e flechas e começa a perfurar uma a uma depois que elas ficaram com o traseiro para cima e os olhos tapados. A carnificina só termina com a fuga da última ariranha que percebe a matança e escapa. Catsinim acerta uma flecha que faz um pequeno furo e como ela estava grávida, as ariranhas ganharam ânus. Uma diferença é que um dos peixes avisa sobre a matança na versão Kamayurá e a ariranha consegue fugir. Na versão Kalapalo foram às próprias ariranhas, as três últimas, que perceberam a matança ao que somente a derradeira consegue fugir.

Iremos ainda ampliar o escopo dos mitos sobre o primeiro Egitsü e as lutas que ocorreram ao final deste evento ao relatar a versão Aweti<sup>187</sup> do livro de mitos dos povos do Xingu. Os Aweti são falantes de tupi, o que os colocaria neste quesito, mais próximos aos Kamayurá do que aos Kalapalo (karib). Todavia, alguns episódios narrados estão mais próximos da versão Kalapalo do que da Kamayurá, o que atesta o conjunto de transformações entre as versões. Embora a versão Aweti seja resumida, alguns episódios e personagens podem ser interessantes em serem destacados:

1. O enterro: o episódio inicial é semelhante com os gêmeos Sol e Lua pedindo ajuda para seus avôs para a realização da cerimônia fúnebre em homenagem a sua mãe. A cena Aweti, assim como a Kamayurá, se passa na praia do Morená e na aldeia do Onça, pai dos meninos.
2.
  - a. Os convites: depois de derrubarem os troncos com a ajuda do povo do pai, os gêmeos enviam os convidados para chamar o povo do peixe. O convite é feito pelos “cascudinhos” que seguem para convidar seu próprio povo, pois eles sabiam a língua dos peixes.
  - b. A gritaria: esse episódio não aparece nas versões anteriores, quando da chegada dos convidados à aldeia dos peixes. Essa chegada é marcada pela gritaria dos

---

<sup>187</sup> História contada por Akatua Aweti, escrita e ilustrada por Waranaku Aweti.

três convidadores que é respondida pelos peixes que já sabem que serão convidados para uma festa, exatamente pela gritaria. Eles respondem com nova gritaria e trazem os convidadores para o centro da aldeia, onde são cumprimentados pelos chefes da aldeia – cada um dos chefes cumprimentou um dos convidadores (infelizmente a versão traz apenas os nomes na língua: *Tati'i watu*, *Myzyka watu* e *Nipiaw watu*). Os convidadores partem embora e dizem que os peixes podem sair na manhã seguinte. Embora a versão Aweti seja resumida, ela enfatiza alguns episódios que se repetem hoje na organização ritual e que não aparecem nas versões anteriores. Os convidadores retornam da aldeia dos peixes e ao chegar de volta à sua aldeia começam uma gritaria para se anunciarem. São recebidos por seu pessoal e levados até o centro, aonde confirmam que os peixes viriam para a festa.

3. O caminho dos peixes: o trajeto é reduzido nesta versão e a geografia pouco detalhada, mas ocorre o encontro com o personagem principal: Katsini. Novamente ele está pescando com arco e flechas e os peixes o convidam para ir junto deles; mesmo receoso ele aceita o convite ao ser derrubado na água pelos peixes que borrifaram água nele. Os peixes e Katsini demoram cinco dias de viagem até que chegam à aldeia e armam acampamento. Não é relatado o episódio do namoro dos campeões, mas fazem novamente gritaria e os convidadores vão levar mingau e beiju para eles.
4. Preparação dos lutadores: ao amanhecer ocorrem as pinturas, danças e preparações tanto dos convidadores quanto dos convidados. Os convidadores vão ao acampamento e trazem os convidados para dentro da aldeia.
5.
  - a. Times de luta (*hotuko*): os primeiros lutadores da aldeia do Onça nesta versão são: *Airaminá* (homem anta), *Ajanamari* (que é gente) e os demais todos onças. Os peixes lutadores são os filhos de *Nauri*, o cará – a versão enfatiza que eles são “baixinhos”.
  - b. Combates: a sequência vai direto para as lutas. Assim como na versão Kalapalo, a anta é arremessada contra o chão, desta vez por *Nauri*. A segunda luta também é de arremesso, quando o irmão de *Nauri* derruba *Ajanamari*. As lutas individuais apresentadas são somente essas, até que se iniciaram as lutas coletivas. Após as lutas ocorre a distribuição de comida e os cumprimentos dos gêmeos Sol e Lua, os donos da luta, ao povo do peixe. Esta versão suprime o episódio em que os peixes se escondem das ariranhas e enviam *Katsini* para falar com elas.

A última versão que trabalharemos é a de Agostinho (1974a), donde se encontram novamente semelhanças e diferenças no conteúdo, embora o que poderia chamar de “núcleo duro” da narrativa mantenha a forma semelhante. Esta versão

começa com o encontro entre os peixes e Katsini, por isso suprime as sequências entre o enterro e os convites:

1.
  - a. O caminho dos peixes: encontro dos peixes com o pescador de arco e flechas: Katsini estava pescando até que encontra o peixe *ararapira* (peixe arara) que lhe pede para não o flechar, pois ele também era gente. O peixe faz o convite para que fossem à festa dos gêmeos Sol e Lua. *Katsini* fica receoso, mas aceita o convite quando o peixe lhe diz que seus dois filhos já foram à frente. Os filhos de Katsini eram também da arraia e ele havia gerado quando enfiou os dedos no ânus dela.
  - b. As piranhas vingativas: um episódio inédito até aqui é que os peixes não deixam que Katsini durma junto deles no acampamento porque as piranhas estavam bravas com ele, pois ele – que era pescador – havia flechado muitas delas<sup>188</sup>.
2. Obstáculo retardador: esse episódio é bem parecido nas versões de Agostinho e Kalapalo. As barreiras de pedra são colocadas por Sol para dificultar o trajeto dos peixes, para que eles não chegassem à festa. Nesta versão o pintado e a tuvira não aparecem, mas os responsáveis por derrubarem as barreiras de pedra são novamente os carás, grandes campeões da luta. Eles quebram as barreiras, mas alguns peixes não conseguem passar pelo buraco, por isso até hoje moram embaixo das pedras, como é o caso do bagre (*Muruta*).
3.
  - a. Danças e flautas: o adendo aqui é que o filho de Katsini pede a ele que faça flautas *uruá*<sup>189</sup> para que fique bem bonito. Katsini continua dormindo afastado dos peixes, junto apenas do *ararapira*.
  - b. O canto do sapo: este episódio parece esclarecer algo que as versões Kamayurá dos Villas Boas e a minha versão Kalapalo pareciam ter deixado em estado latente. O canto do sapo *Maritawata* (*Magitaha* em Kalapalo) é explicado para Katsini por *ararapira*. Este o diz que a música que o sapo canta diz que ele tem pernas, tem pé, é igual gente e é isso que ele canta. *Ararapira* diz a *Katsini*: “Você está vendo aquele canto de sapo? Ele é igual a você, aquele sapo bem grande que a gente chama *Maritawata*; ele tem pé, tem perna. É isso que o sapo está cantando.” (*op. cit.*: 167; a seguir).
4. Preparação dos lutadores: na véspera de chegarem ao local da festa a narrativa antecipa alguns dos confrontos, quando diz que o poraquê pretende lutar com a onça vermelha (e não a pintada, como em Kalapalo e em Villas Boas) e a bicuda diz que vai lutar com o veado. A pirambóia diz que quer lutar com Sol, mesmo ele sendo dono da festa, o que o impediria de lutar. Vale destacar que apenas na versão Kalapalo Sol não luta. Nesta versão também está suprimido o episódio em que os campeões namoram as moças bonitas e pintadas, o que os impede de

<sup>188</sup> Vale lembrar que a despeito de ser cara, a pescaria de piranhas é uma das mais requisitadas cotidianamente, além de ser um peixe que se mata a pauladas na cabeça antes de embarcar.

<sup>189</sup> Kal. *atanga*; é a flauta dos lutadores.

lutar num caso, e os fazem perder, no outro. A versão de Agostinho é completa nos preparativos para a luta. Diz que os convidados ficaram bravos com os convidados que não vieram trazer-lhes o fogo. Pela manhã, além de destacar as pinturas dos lutadores com urucum, apresenta o roteiro com as danças em fila única na qual os lutadores saem das casas dos donos das festas e fazem o círculo em torno dos troncos.

5.

- a. Times de luta (*hotuko*): o dono da festa convocou os primeiros lutadores de seu time: anta, onça vermelha, onças de todas as cores, veados. Os peixes convocados não são descritos até que começam os combates
- b. Combates: o cará ganhou, mas não diz contra quem. Depois onça vermelha tira todas, menos uma, das abraçadeiras do poraquê. Este dá choque e mata um pouco a onça, até que Sol manda um vento que carrega sua última abraçadeira. Aí Sol chamou pirambóia para lutar. Esta ganha e corre se esconder atrás dos bancos em que ficam os chefes convidados – os peixes. Sol estava um pouco morto; depois se recupera e com uma rede de pesca encontra uma pirambóia pequena e a enrola no braço dizendo que é assim que campeão deve fazer, tem que passar remédio, senão não fica campeão. Embora esta versão não fale em escarificação, fala em remédio que se passa no braço, no caso, a pirambóia que Sol amarra em seu braço. Todavia, vale destacar que isso é posterior à luta e não a escarificação para a luta.

6.

- a. Anatomia do inimigo: acabaram as lutas e começaram as danças e as flautas. Então chegaram as ariranhas que não encontravam peixes nos rios, porque estavam todos na festa. O episódio do encontro de Katsini com as ariranhas é bem parecido com a versão Kalapalo. Ele esconde os peixes em casa, vai ter com as ariranhas e solta um peido. As ariranhas adoram o cheiro e perguntam como ele consegue isso. Elas não cagavam, apenas vomitavam; Katsini vai cagar e as ariranhas pedem para ver. Elas ficam eufóricas ao verem o cocô saindo e perguntam como se faz esse furo.
- b. O plano do herói: Katsini diz que faria furos com madeira bem pontuda se as ariranhas fechassem os olhos e ficarem com o rabo para cima. Elas se posicionam e ele as mata uma a uma. Quando só restava a última, e aí está uma diferença, os peixes pedem para que ele mate todas, porém esta ouve e consegue fugir. Ele acerta uma flechada, mas que somente faz um pequeno buraco, por isso as ariranhas vomitam mais do que cagam: “O cu dela é como esta conta de colar” (170).



## 6.5 Lutas e lutadores nas narrativas míticas

Cerimônias fúnebres, convites, dificuldades nas viagens, danças, flautas, presentes, infortúnio devido à atividade sexual, escarificação, ganhar por arremesso, ganhar por tocar na perna, perigo ao final das lutas... Poderia ainda multiplicar os acontecimentos que as narrativas em torno da luta trazem e que, nos dias de hoje, são enfrentados pelos participantes que se aventuram nos rituais entre aldeias vizinhas. Porém, a proposta é pensar na luta. Quais os significados de cada umas dessas lutas? Nosso argumento aqui não trata de saber qual a versão mais correta, embora cada uma delas tenha sido recolhida de maneira diferente, mas sim reagrupar essas diferenças no interior de um sistema mais amplo, como um conjunto de transformações entre mitos que não são de apenas um grupo linguístico. Será mais produtivo pensar as lutas que aparecem nessas narrativas não por suas divergências, mas antes por suas complementaridades e transformações. Eis as lutas descritas em cada uma das versões:

Kalapalo: lutas individuais:

1. Onça pintada x poraquê: empate
2. Onça pintada x poraquê: empate
3. Onça pintada x pintado: empate
4. Empate não descrito
5. Empate não descrito
6. Gafanhoto (time dos peixes) x anta: vitória de gafanhoto por arremesso
7. Kangasingi x sapo: vitória de Kangasingi por tocar atrás da perna

Kalapalo: lutas coletivas:

8. Sol x Cobra: vitória de Cobra por arremesso
9. Cotia x peixe que dá choque: vitória do peixe por arremesso

Kamayurá (Villas Boas): lutas individuais:

1. Sol x *caratú-aruiáp*: vitória do cará (não especificada)
2. *Caratú-aruiáp*: x todos os lutadores da aldeia do Sol: cará ganha todas

Kamayurá (Villas Boas): lutas coletivas:

3. Onça pintada x poraquê: vitória da onça ao arrancar os enfeites do braço
4. Sol x “grande lutador”: Sol é arremessado de cabeça contra o chão

Kamayurá (Agostinho):

1. *Karatuaruwiyap* x lutador não especificado: vitória do cará
2. *Karatuaruwiyap* x lutador não especificado: vitória do cará
3. *Karatuaruwiyap* x lutador não especificado: vitória do cará
4. Onça vermelha x poraquê: derrubada dos enfeites do braço e “choque que matava”: resultado não especificado, embora perder os enfeites é sinal de derrota
5. Sol x piramboia: vitória da piramboia que deixou Sol “pouco morto”

Aweti:

1. *Nauri* x anta: vitória do cará por arremesso (anta derrubada)
2. *Nauri* x *Ajanamari*: vitória do cará por arremesso

As versões de Agostinho e Villas Boas trazem combates semelhantes. As primeiras lutas são de total domínio do cará, que ganha de Sol, de todos os lutadores da aldeia do Sol e ganha às primeiras lutas. Na versão de Agostinho a onça vermelha arranca todos, menos um, dos enfeites de braço (kal. *büngai*) do poraquê, muito embora no acampamento antes da festa fosse o próprio poraquê quem afirmou que iria lutar contra a onça e que arrancaria suas abraçadeiras: “Eu vou lutar com a onça vermelha. Vou arrancar todos os *ariviri* [kal. *büngai*] dele e jogar fora.” (*op. cit.*: 168). Na versão de Villas Boas a onça arranca todas as abraçadeiras. Esse combate na versão Kalapalo ocorreu duas vezes com dois empates, mas especifica que a onça arranhou o rosto do poraquê, que consegue dar um choque em seu oponente.

A luta entre poraquê e onça é emblemática: na versão Kalapalo onça pintada e poraquê são os primeiros a lutar e já foi trabalhada a importância em ser o primeiro lutador. Ser o primeiro a lutar é estar numa das posições mais privilegiadas do sistema. Os primeiros não podem perder (*hotuko nhalü seginügü*). A luta é tão acirrada que a onça arranha o rosto de seu adversário e toma um choque; o combate se repete e nas duas vezes ocorre o empate. Na versão de Villas Boas onça pintada e poraquê não mais fazem parte do time dos campeões, não são os primeiros a lutar. Eles abrem as disputas coletivas, sabidamente quando os lutadores de segundo escalão participam das competições. A luta entre onça pintada e poraquê termina com a onça arrancando todos os enfeites que este trazia nos braços e não sofrendo nenhum golpe. Na versão de Agostinho a luta é entre onça vermelha e poraquê; esse combate também não é o primeiro, mas não está claro se ainda faz parte das lutas individuais ou se já estão nas lutas coletivas. Aqui a onça arranca todas, menos uma das abraçadeiras do poraquê: “E

enquanto não arrancasse o *Wirake* [poraquê] dava choques, matava” (*op. cit.*: 169). Foi só então que Sol mandou um vento e terminou de arrancar todas as abraçadeiras.

A luta entre esses dois personagens, colocada desta maneira, pode ser indicativa de uma importante ferramenta para a análise estrutural dos mitos. Ocorre um *enfraquecimento das oposições* também entre os personagens e não apenas nos paradigmas sociológico, astronômico e anatômico, tal como demonstrado para a relação formal entre mito e romance (Lévi-Strauss [1968] 2006)<sup>190</sup>.

Na versão Kalapalo esta é a primeira luta entre os melhores lutadores; embora sofram golpes desferidos pelo adversário, não perdem. Em Villas Boas eles lutam durante as lutas coletivas e a onça arranca todas as abraçadeiras do poraquê. Em Agostinho já não é a onça pintada, mas sim a onça vermelha que arranca todas, menos uma das abraçadeiras. A oposição entre peixes e animais, marcada na versão Kalapalo devido à dureza dos combates entre onça pintada e poraquê, gradualmente se enfraquece até não ser a onça pintada, mas sim a vermelha, que arranca todas, menos uma das abraçadeiras do adversário. O enfraquecimento das oposições também se dá entre os personagens, ou seja, no conteúdo, e não apenas na forma narrativa<sup>191</sup>.

A luta de Sol num caso é contra a Cobra, no outro contra um “grande lutador”, mas em ambos os combates Sol perde por arremesso ou fica um pouco morto, o que indica que ele perdeu. Novamente ocorrem semelhanças ao buscar o que aconteceu após a derrota de Sol, dono do Egitsü e ao mesmo tempo lutador<sup>192</sup>. O oponente que o venceu vai embora e se esconde em um buraco próximo ao local em que ficam os chefes dos convidados. Sol o procura para sua revanche, mas o povo do peixe diz que o lutador que o venceu já tinha ido embora. Então Sol busca em seus vestígios maneiras para se tornar um campeão: num caso passa o barro preto do esconderijo do peixe em seu corpo, no outro amarra uma pequena piramboia em seu braço<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Enfraquecimento das oposições é um tema bastante caro à Lévi-Strauss; quer dizer resumidamente que a mensagem transmitida pode ser a mesma, mas os termos deixam de ser marcados, o que os torna (logicamente) inferiores. Passam a existir apenas sob a condição de se repetir. Uma demonstração desta ferramenta analítica é feita ao se tomar comparativamente os mitos M354 e M60.

<sup>191</sup> Ainda para ampliarmos o uso dessa ferramenta analítica entendemos que a transformação da guerra em ritual pode ser entendida como um enfraquecimento das oposições ao nível sociológico. Ou melhor, da guerra para as lutas mais pacificadas, o “virar gente”, ou ainda a guerra por outros meios.

<sup>192</sup> A questão aqui é que ele fica bravo e deve ser contido, um dos indícios de como a luta atua na contenção da violência. Atualmente os donos do Egitsü respeitam o luto e não lutam.

<sup>193</sup> Em Guerreiro Junior ele espalha *tali* que a Cobra havia deixado, mas como espalhou pouco hoje em dia existem poucos lutadores campeões; se tivesse espalhado mais haveriam mais campeões.

Nas versões tupi Sol é o dono da luta e perde logo nos primeiros combates, além de não ocorrer nenhum empate. Na versão Kalapalo são ensinadas duas maneiras de vencer: derrubar a anta e pegar atrás das pernas de um lutador musculoso, o sapo. Seria o mesmo que dizer que se o lutador for uma anta ele deve ser derrubado e se o lutador for musculoso e forte, pegue em suas pernas. As duas formas de vitórias somente são descritas depois de cinco lutas empatadas, o que demonstra a quantidade de empates também nos combates mitológicos. Só ocorrer a vitória é novamente um *enfraquecimento*, no sentido de que os melhores lutadores não devem perder. A luta apresenta um intervalo das pequenas variações. Para demonstrarem que são lutadores campeões eles não podem perder, por isso mesmo a alta incidência dos empates – muito embora ressalte novamente a importância da vitória, ainda mais da vitória por arremesso.

O sapo que perde para Kangasingi tendo sua perna tocada; a anta que é derrubada em duas versões. O cará não luta na versão Kalapalo, mas ele é sabidamente um campeão desde antes das lutas, ou seja, assim como os campeões de hoje eles já chegaram ao evento com status de campeão – algo que faz uma grande diferença, pois serão apresentados como campeões. Nas versões Kalapalo e Kamayurá são eles que derrubam as pedras. Em Aweti são os dois que ganham suas lutas por arremesso. As primeiras lutas na versão de Villas Boas são entre os dois carás, um que ganha de Sol e o outro que “ganhou de todos os melhores lutadores da aldeia do Sol” (*op. cit.:72*).

Cada uma dessas lutas tem diferentes significados que podem ser depreendidos. O cará é o grande campeão, seja das lutas ou das derrubadas das pedras. A anta é a grande perdedora, faz parte do time dos animais e quando aparece nas lutas é arremessada contra o chão. Sol, embora seja dono da festa e não pudesse participar das lutas por ainda respeitar o luto, vai para o combate e perde – para o cará e para a cobra. A luta entre onça pintada e poraquê, ou entre onça vermelha e poraquê aparece tanto entre os Kalapalo como entre os Kamayurá, mas de maneira enfraquecida. A luta entre onça pintada e pintado, dois lutadores que chegaram às lutas com status de campeão também terminou empatada.

E o gafanhoto? Na versão Kalapalo ele aparece nos dois times, dos animais e dos peixes, quando derruba a anta sentada. Essa dupla presença do gafanhoto seria uma amostra da instabilidade característica do jogo faccional nas alianças para a realização

das festas, à qual coloca facções de uma mesma etnia em oposição em times de luta adversários? Repare que também na mitologia poderia haver disputas faccionais, desde que os gafanhotos não se enfrentassem. Eles estão em times opostos, todavia não lutam entre si. Esse é um problema sociológico relativo à chefia que o mito parece deixar em aberto.

Nesse momento qualquer tentativa seria de interpretação dos significados dessas lutas, algo que não está exatamente de acordo com a proposta de análise aqui elaborada. Espero com isso apenas indicar um caminho para a comparação entre diferentes versões oriundas de povos e grupos linguísticos distintos. Esse procedimento será de grande ajuda para pensar o sentido tomado pelas transformações aqui apresentadas e o que essas diferenças podem nos dizer sobre esse complexo regional alto-xinguano.

### **6.6 O mitema batráquio e a anta perdedora: proposta de análise estrutural**

Este último tópico é uma tentativa de ler os mitos do Alto Xingu a partir do método estruturalista. A proposta é pensar em dois personagens frequentes na mitologia da região e que, no caso específico da luta, aparecem como os adversários do povo do peixe que saem derrotados na versão Kalapalo. A anta e o sapo serão tomados como mais do que simples personagens ao buscar as funções semânticas que desempenham e que estão de acordo com o enredo da narrativa, como pretendemos demonstrar.

A anta é arremessada por gafanhoto, único integrante que participa tanto do time dos peixes como do time dos animais terrestres. Na versão Aweti ela é derrubada pelo cará; em todo o caso sua aparição nas lutas é para ser derrotada. A função sapo é “ser Outro” e isso é ilustrativo na comparação das versões. Num caso o sapo canta, no outro o sapo luta igual ao herói que segue junto dos peixes rumo ao primeiro Egitsü. O que será entendido como “função sapo” pretende demonstrar a ambiguidade que o Outro assume nessas narrativas míticas, ou seja, a alteridade como relação prototípica entre os lutadores. A análise se desenvolverá através da colocação desse conjunto de mitos alto-xinguano sobre a origem do primeiro Egitsü – que acabamos de passar em revista – em correlações com outros conjuntos de mitos exatamente a partir da ideia de função exercida por esses personagens.

O conteúdo das narrativas míticas aparece como lócus privilegiado por revelar o conjunto de transformações dos significados pelos quais personagens, cenários e funções passam. Apoiado numa definição positiva do conteúdo através da noção de signo, ou seja, elementos traduzíveis em sistemas de significados que são elaborados a partir da noção de relações entre pares de opostos. Tal qual é a proposta de Basso (2008) em valorizar os significados dos símbolos<sup>194</sup>. Para tanto é fundamental a etnografia como ferramenta capaz de desvendar esse conteúdo, isto é, a diferença entre funções, cenários e personagens e como estão em relações com a forma da narrativa mítica:

Afirmar, como o fazemos, que a permutabilidade do conteúdo não equivale a um procedimento arbitrário, é o mesmo que dizer que, sob a condição de estender a análise a nível suficientemente profundo, encontrar-se-á a constância por detrás da diversidade. Inversamente, a pretendida constância da forma não nos deve enganar quanto ao fato de que as funções são, também, permutáveis. (Lévi-Strauss 1976: 142).

Nas Mitológicas um dos personagens mais bem analisados em termos de função é o sariguê. A relação entre os mitos sobre origem da vida breve e origem das plantas cultivadas é tomada em conjunto a partir da função do sariguê de ser fedorento. Em “O Cru e Cozido” (210-11) Lévi-Strauss diz que o sariguê tem uma função semântica que é a de “*significar o mau cheiro*”. Isto é ilustrativo da importância que o autor remete ao conteúdo e aos elementos que completam os mitos, uma vez que o próprio conteúdo também é forma, no sentido de que tem uma *função*. Basta lembrar que a função, e esta parece a lição que Lévi-Strauss mais faz questão de aproveitar dos formalistas russos, é o “único nível morfológico verdadeiro” (Lévi-Strauss 1976 cap.VIII).

Esta estrutura formada pelo sariguê/conteúdo/função é recolocada no sistema de modo que toda ela volte a ser conteúdo, quando, por exemplo, o tema passa a ser a origem da noite. Pode ser forma ou conteúdo e tal processo de decomposição e retotalização é operacionalizado a partir do recorte dos paradigmas, muito embora já se saiba que o sariguê tem a função de significar mau cheiro – e as implicações morais, inclusive, que daí decorrem quando este personagem ou suas transformações aparecerem nas narrativas míticas. O sariguê aparece nesta função num variado

---

<sup>194</sup> Lévi-Strauss cita: “feixe de elementos diferenciais” de Jakobson para amparar essa ideia tomada do método linguístico (1976).

conjunto de mitos que vão desde os mitos de origem da noite, os mitos de origem sobre a vida breve e também os mitos de origem sobre as plantas cultivadas: “Podemos concluir de nossa análise que a função semântica do sariguê é de *significar mau cheiro*” ([1964] 2004b: 211).

Mas essa conclusão é parcial, no sentido de que o sariguê é tomado por sua ambiguidade, na máxima: “Pois a sariguéia é a melhor das nutrizes; e fede.” (*op. cit.*: 218). Se esta é a função imediata do sariguê, significar mau cheiro, a sariguéia retorna à cena como excelente nutriz. A sariguéia aparece como mãe segundo a máxima: tire-se a maternidade da feminilidade e restará o mau cheiro (M1: 132). Ou seja, a sariguéia assumiria o papel de mãe num sistema de relações. Antes de especificar a função sariguê, porém, retomemos o fio e vamos para os personagens que nos interessam a partir das narrativas apresentadas: o sapo e a anta.

#### **6.6.1 *Fsapo* = Outro: relações de alteridade na mitologia Kalapalo e Kamayurá**

A presença do sapo nas narrativas Kalapalo e Kamayurá sobre o primeiro Egitsü sofre transformações que levaremos a cabo, ou melhor, precisaremos a relação entre o herói e o sapo. Seja como cantor ou lutador o sapo tem enfatizado suas qualidades humanas, principalmente ao dizer sobre a semelhança de seus corpos e sua formação de lutador. No quadro sociológico apresentado sobre as relações entre os lutadores o sapo seria considerado, do ponto de vista do herói da narrativa Kangasingi, um adversário ou um aliado, poderiam lutar e/ou cantar juntos. Como demonstrado na etnografia, os afins efetivos não lutam entre si para guardar a devida distância que deve haver entre eles, algo que o típico comportamento da vergonha faz questão de deixar claro (*ihütsu*). Os consanguíneos também não lutam entre si devido ao cognatismo e o sistema de alianças que ampliam a parentela para angariar ajuda para a realização das festas – além da extensão do luto que deve terminar com o choro dos parentes na noite anterior às lutas. Essa extensão e fabricação da consanguinidade não permitem que consanguíneos lutem em times opostos devido à ligação que os conecta ao morto homenageado.

Sendo assim o oponente contra quem se luta pode ser potencialmente seu cunhado, sogro ou genro devido à troca matrimonial entre os grupos, mas caso se efetivem tais posições via casamentos ou designação classificatórias, o combate não ocorre. E no caso relatado etnograficamente os oponentes eram cunhados. Essa

ambiguidade do adversário faz dele um ser perigoso, tal como demonstramos através da imagem do abraço e do empurrão que encerra grande parte das lutas.

Essa é a relação que aqui interessa por ser colocada na mitologia através da vitória de Kangasingi contra o sapo. Como a proposta não é interpretar os mitos e sim ampliar os conjuntos a partir da ideia de “função”, outras narrativas Kalapalo e Kamayurá apresentam o sapo em posições que remeteria a essa mesma ideia da ambiguidade que cerca o outro. As versões a seguir colocam o sapo nas duas extremidades do que poderia ser esse afim.

Na narrativa sobre a história de Saganafa (Basso 1993) ele aparece como ser sobrenatural dotado de poderes de separar céu e terra. Seu corpo é sujo e para que ele permita a passagem do herói é necessário alimentá-lo com resina de cipó. Já a história de Arutsam descreve a coragem e sabedoria do sapo para angariar junto a seres perigosos objetos culturais dos Kamayurá de hoje: arcos, flechas, flautas e rezas. Entretanto, começaremos com as transformações do sapo nas narrativas sobre o primeiro Egitsü.

O corpo do sapo é descrito como sendo igual ao do herói, na versão Kamayurá sua proximidade ao herói (humanidade) se dá pelo canto. Na versão Kalapalo o canto do sapo indica alegria pela proximidade do local da festa na noite anterior à chegada dos convidados. O sapo pode ser igual e/ou diferente ao herói e isso possibilita a eles que lutem, inclusive. Se ele é igual ao herói Kamayurá é porque ele canta; se ele é igual ao herói Kalapalo é porque luta e seja na música ou na luta o corpo do sapo é destotalizado e equiparado ao corpo do herói. Paradigma anatômico para afirmar como luta e dança são características humanas (*kuge*) contra quem se pode trocar.

A música diz que ele tem pé, tem perna. A luta diz que ele é um lutador musculoso contra o qual Kangasingi obtém vitória ao agarrar suas pernas. Em ambas as versões ocorrem correlações no episódio do sapo. Seja pela música ou pela luta, duas formas primordiais da relação com o Outro, Kangasingi e sapo equiparados. Caso aceitarmos essa ideia, caminhamos no sentido de melhor entender porque os mitos tratam da rã enquanto esposa no conjunto de mitos sobre as esposas dos astros.

O mitema batráquio possibilitou a diferenciação entre *sentido próprio* e *sentido figurado* como ferramenta da análise estrutural dos mitos ao final da primeira parte de



“A Origem dos Modos à Mesa”. No caso das versões Kamayurá e Kalapalo concernentes ao episódio do canto do sapo podemos novamente usar esta ferramenta. O canto do sapo na versão Kamayurá é para mostrar para o herói da narrativa que o sapo é igual a ele, isto é, o canto do sapo *significa* que eles são iguais, têm pernas e pés, sentido figurado. Na versão Kalapalo o sapo causa temor no povo do peixe, pois estes dizem que o sapo é um lutador campeão, musculoso. Mesmo assim Kangasingi obtém a vitória ao tocar sua perna. Neste caso o sapo é musculoso e Kangasingi ganha à luta ao tocar sua perna, o que sugere que a relação de contigüidade entre eles está em sentido próprio.

Seja em sentido próprio ou em sentido figurado Kangasingi e sapo fazem parte de uma contigüidade musical, corporal e, retomando Origem dos Modos à Mesa, matrimonial assim que novas inversões forem colocadas. E se para o mitema batráquio a oposição entre copulação e nutrição não é pertinente ([1968] 2006: 71), isto é, ao fim e ao cabo a análise conclui que este mitema traz consigo implicações morais (a esposa sapa, ou seja, uma mulher de dentes pretos, nojenta) e não apenas de ordem anatômica. É exatamente o que se consegue ao comparar as versões Kamayurá e Kalapalo no episódio do canto do sapo. O sapo é entendido, seja em sentido próprio ou em sentido figurado, como equivalente ao herói. E se os corpos são equivalentes, tal como especificado na destotalização do corpo do sapo na música e na luta, o paradigma anatômico está completo. Após essa anúncio subjaz uma ordem moral que especifica a relação com o Outro.



Figura 46: o sapo é usado como enfeite no cinto de um lutador<sup>195</sup>

A história do sapo Arutsam escrita pelos Kamayurá faz a conexão entre os paradigmas anatômicos e astronômicos a partir da relação do sapo com seu cunhado

<sup>195</sup> Foto de Francisco Cerezo.

Onça e com as cobras. Um breve resumo da versão que novamente encontramos no livro de mitos sobre os povos do Xingu:

### **M2: História do sapo Arutsam<sup>196</sup>**

O sapo Arutsam diz a seu filho que vai até a aldeia das onças para buscar arco e flechas<sup>197</sup>; as onças eram donas de arcos e flechas mágicos. Apesar do medo do filho, ele parte em caminhada e chega ao centro da aldeia onde o povo do onça intenta comê-lo. Ele diz que quer falar com seu cunhado, o chefe Onça, que o recebe em sua casa. O chefe Onça oferece sua rede para o cunhado sapo descansar; depois vão tomar banho juntos e param para urinar, sempre com o Onça planejando atacar o sapo. O sapo tem uma reza muito forte que proclama para que o Onça não o ataque. À noite o sapo dorme ao lado da rede do Onça que esperava comê-lo enquanto ele estivesse dormindo; Arutsam salta da rede e pega dois vaga-lumes que coloca no lugar dos seus olhos. O Onça fica intrigado com o sapo ter permanecido acordado à noite toda, mas eram os vaga-lumes brilhando. Pela manhã o Onça pergunta se o sapo ainda dorme e este toma um susto. O Onça lamenta a chance perdida. Eles vão novamente se banhar e o ataque mais uma vez é frustrado devido à rapidez do sapo em sair da água. No caminho de volta o sapo diz ao cunhado que vai embora e precisa dos arcos e flechas mágicos. O Onça concorda e ainda lhe dá uma flauta mágica, porém, ele as entregou porque planejava recuperar quando atacasse o sapo no caminho. O povo do Onça fica preocupado, pois acharam que seu chefe tinha se rendido para o sapo Arutsam. Na saída da aldeia o sapo continua com sua reza e deixa formigas no caminho para que elas atacassem o Onça. Ele tenta por duas vezes atacar o sapo que responde com uma flechada que atinge uma árvore e próxima ao Onça que volta desolado para sua aldeia.

O sapo, então, vai para a aldeia das cobras que também eram muito perigosas. No centro da aldeia elas se reúnem e dizem que irão matar o sapo. Arutsam tem uma ideia e diz para as cobras não o matarem no centro da aldeia, senão seu sangue iria inundar tudo. Diz que é para elas o levarem até a beira do rio. Novamente ele engana seus adversários e rapidamente sai da água e canta que passou a mão na vagina das mulheres das cobras. Na fuga ele é acertado por flechas que lhes rasgam entre os dedos e uma que lhe acerta na corcunda. As cobras permanecem procurando por ele que a esta altura já está dentro da casa das cobras onde só tem uma mãe e um bebê. Arutsam começa a dançar e a quebrar todas as painéis das cobras. A mãe grita por ajuda e diz que o sapo está ali dentro. As cobras não acreditam enquanto o sapo continua a quebrar todas as painéis. As cobras rodearam a casa para cercar Arutsam, mas ele continua com sua reza forte até que pula na cara da lua e começa a tocar a

---

<sup>196</sup> Resumo a partir da história narrada por Takumã Kamayurá. Escrita e ilustrada por Matariwa Kamayurá.

<sup>197</sup> Lembrar que Kuantügü também tem seu encontro com o Onça quando vai buscar corda para seu arco.

flauta mágica que conseguiu de seu cunhado Onça. As cobras e as onças ficam bravas com a música. Ele conseguiu arcos, flechas e flautas graças a uma reza muito forte.

Na versão Kamayurá sobre o primeiro Egitsü o sapo aparece como sendo igual ao homem ao cantar as similitudes de seu corpo com o do herói Katsini. Nesta outra história os Kamayurá imputam ao sapo Arutsam a obtenção de alguns itens materiais que pertenciam aos animais no tempo mitológico. Destinado a conseguir arcos e flechas Arutsam parte para a aldeia das onças, antigas donas dos arcos e flechas. O sapo havia sido avisado que ele morreria comido pelas onças, mas ele não se intimidou graças à sua reza e foi falar com o chefe da aldeia das onças<sup>198</sup>.

O sapo Arutsam enfrenta e vence as onças, de quem ganha arcos, flechas e flauta e as cobras de quem quebra as panelas<sup>199</sup> e passa a mão na vagina de suas mulheres. Consegue isso porque sua reza é forte. Pula na lua e fica tocando flauta para deixar as cobras e as onças com raiva. A versão Kamayurá sobre o primeiro Egitsü dizia sobre como o sapo canta ao herói que ele é “gente igual ele”. Aqui novamente uma parte da anatomia do sapo é especificada, seus dedos. No confronto com as cobras ele tomou flechadas entre os dedos e nas costas, de onde sua corcunda. O sapo ainda quebra todas as panelas das casas das cobras. Afugenta a onça com a reza, engana as cobras com a reza e quebra as panelas de seus inimigos enquanto dança.

Os dois inimigos se deixaram roubar e perderam objetos que hoje são humanos, arcos e flechas, flautas além de quebrar as panelas dos outros. O sapo Kamayurá é apresentado nessa narrativa como herói humano, que faz coisas iguais aos humanos fazem hoje: caça com arco e flecha, toca flauta, canta e dança. Arutsam faz tudo isso por possuir uma reza muito forte, mais uma das qualidades humanas, ou melhor, que foram domesticadas pelos humanos. Saiu dos domínios da natureza, quem quer fossem seus antigos possuidores, e são de conhecimentos dos humanos de hoje.

Essa narrativa Kamayurá faz a ligação entre o mitema batráquio analisado por Lévi-Strauss em que o conjunto diz respeito às esposas dos astros e a origem das

<sup>198</sup> O que também é feito por Kuantügü, ou seja, se estiver cercado por onças peça para falar com o chefe.

<sup>199</sup> A quebra das panelas ou de tigelas de cerâmica é outro tema recorrente nos mitos que deve ser entendido como uma “sacanagem” cometida propositalmente. Assim como o ato de passar a mão na vagina das mulheres das cobras, relação essa que relembram o relacionamento entre os *ajo*, namorados.

manchas na lua, isto é, o paradigma astronômico, e o conjunto de mitos aqui debatidos em que o sapo aparece para ocupar o lugar do Outro no contexto alto-xinguano, exemplificado pelo paradigma anatômico. Nesta narrativa o sapo é o herói que consegue esses itens fundamentais que antigamente pertenciam aos cunhados animais, ou seja, ele faz a ligação entre os bens e os humanos de hoje e consegue isso enganando seres muito perigosos. O sapo correu o risco para conseguir esses itens que hoje são fundamentais para os alto-xinguano e pulou na cara da lua.

Nossa proposta ao passar em vista esses mitos é para demonstrar que a presença do sapo nos mitos sobre a origem da luta desempenha uma função Outro. Até aqui vimos o sapo com quem os humanos têm boas relações ao realizarem as mesmas atividades eminentemente humanas. Há que se destacar, contudo, outro conjunto de mitos em que o sapo e a rã são tidos como elementos produtores de itens paraculinários. No episódio do desaninhador de rãs, que tem o mesmo destino do desaninhador de pássaros ao perder sua juventude, os batráquios são tidos como produtores de fumaça de resina, fumaça preta de uma culinária muito gordurosa, sujeira do corpo humano e timbó. Esse sapo é perigoso e tem o corpo sujo, o outro tem um corpo igual, isto é, em ambas as assertivas o sapo encarna a ambiguidade do Outro através do corpo: o corpo igual e o corpo diferente, ou em termos estéticos, o corpo bonito e o corpo feio.

Nas Mitológicas o desaninhador de pássaros se transforma no desaninhador de rãs. Esta é a esposa mal educada dos astros, ou seja, a rã exerce uma função de oposição matrimonial. A esposa que os mitos acusam de preguiçosa e nojenta. Nesse aspecto ela é a esposa animal dos astros, com dentes pretos e resina de fumaça. Seu corpo é feio, como o do sapo que aparece em Basso – e ressaltar a diferenciação entre sapo e rã trazida por estes mitos que não abordaremos aqui.

Um breve resumo das aventuras de Saganafa ilustra esse outro sapo sujo e perigoso (Basso 1993: 316):

### **M3: Saganafa e os cristãos**

Saganafa era um menino recluso que as pessoas diziam ter namorado a irmã, o que deixou seu pai muito triste. Ele bateu no filho com corda de arco e depois escarificou. A mãe pede para ele parar de bater “bater só pouquinho” e usar a palavra [“virar gente”]. Escureceu e Saganafa foi até a casa do avô. Este o recolheu e dois dias depois eles foram pescar matrinxãs durante a piracema.

Mataram muitos peixes e no caminho encontraram com os cristãos. Saganafa é trocado por objetos de metal, faca, pá, machado. Ele diz que é para seu avô contar a seu povo sua história. Saganafa viaja com os brancos e encontra o Sapo-Monstro (*Kagifuku Kuegü*), aquele que sustenta o ângulo entre o céu e a terra. Saganafa orienta os cristãos que raspam o cipó e oferecem resina para o sapo que então libera o caminho. Saganafa é aceito pelos cristãos que gostam dele porque ele não é preguiçoso. Saganafa casa com a filha dos cristãos e tem cinco filhos. Seu filho favorito morre depois de eles terem retornado da terra dos cristãos que depois nunca mais voltaram.

Neste resumo do mito de Basso a relação do herói com o sapo é marcada por sua ambiguidade. É exatamente esse tipo de relação que pretendo demonstrar através do sapo e o personagem principal de cada uma das narrativas. Kangasingi e Saganafa são mediadores entre um nós e um Outro que em determinado momento da narrativa se relacionam com o sapo.

Embora muito resumida esta versão da estória de Saganafa apresenta um episódio, uma sequência narrativa que pode ser de grande valia para este momento. O encontro de Saganafa com o Sapo-Monstro é perigoso. Saganafa é um mediador entre cristãos e Kalapalo, num caso por ser reconhecido como alguém que conhece o mundo dos brancos e, no outro, por ser um bom Kalapalo a quem se pode confiar as filhas em casamento. Função semelhante é desempenhada por Kangasingi: ele é gente que se alia aos peixes (num caso tem até filhos com a arraia – versão Kamayurá) e depois faz a mediação – o único que não tem medo – do contato com os inimigos, as ariranhas. Os inimigos (cristãos) gostam de Saganafa porque ele não é preguiçoso; os inimigos (ariranhas) gostam de Kangasingi porque ele solta um peido. Em ambos os casos a função do herói é fazer essa mediação com os inimigos. Kangasingi que é gente faz a mediação entre seu povo, os peixes, e os inimigos deles, as ariranhas. Isso em sentido figurado é o mesmo que dizer que Saganafa faz a mediação entre os Kalapalo e os cristãos em sentido próprio:

Saganafa : Kangasingi :: Kalapalo : Peixes :: Cristãos : Ariranhas

Nas duas narrativas o encontro do herói com o sapo é marcado pela apreensão de seus aliados, peixes e cristãos. Os peixes ficam com medo porque o sapo é forte lutador, os cristãos o temem por sua aparência repugnante e apetite voraz que deve ser saciado

com resina de cipó. Num caso o sapo é *kuge*, isto é, é gente com quem se dança, canta e toca flauta; é alguém que sabe das rezas para enfrentar os perigos da floresta. No outro o sapo é o próprio perigo (*Kagifuku Kuegü*), ou seja, a partícula *kuegü* atesta seu ser sobrenatural. Ele é o dono dos caminhos que deve ser saciado para permitir a passagem do herói. No sistema de relações este sapo esfumaçado seriam os outros perigosos porque são “bravos”.

Este “Sapo-Monstro esfumaçado” mais uma vez aparece em Lévi-Strauss; o sapo como parte de elementos paraculinários: fumaça de resina ([1964] 2004b: 304). Esse sapo em Basso é quem segura o ângulo do céu. O sapo com o corpo repulsivamente esfumaçado é uma inversão do sapo cantor e lutador. Assim, o mitema batráquio se desdobra na história de Saganafa numa imagem perigosa do desconhecido, uma vez que o Sapo-Monstro é a fronteira entre o conhecido e o desconhecido. Já o sapo da estória de Kangasingi é um outro gente, no sentido de que ele, assim como o personagem central, canta e luta (e como Arutsan sabe as artes da civilização).

A viagem de Saganafa é motivada pelo espancamento que ele sofreu de seu pai que acreditou que ele tinha namorado sua irmã enquanto deveria estar em reclusão, o que era mentira. O jovem deseja se afastar de seu povo e vai junto aos cristãos. Eles dormem alguns dias e chegam até o lugar em que ficava o Sapo-Monstro, que deve ser alimentado com bolas de cipó para que o caminho do céu possa ser aberto para prosseguirem viagem: “um Sapo-Monstro, cujo corpo repulsivamente esfumaçado sustenta o ângulo do céu” (Basso *op. cit.*: 344). Já o encontro com o sapo na estória de Kangasingi ocorre primeiramente ao ouvir o que ele tem para cantar, ou seja, de que o corpo do sapo é igual ao do herói. Na versão Kalapalo não é mais através do significado do canto do sapo que o herói descobre que seus corpos são iguais, mas quando este luta contra um forte e musculosos adversário e o derrota ao tocar a parte posterior de sua perna.

Ao trazer o episódio do encontro do herói Saganafa com o Sapo-Monstro pretendemos que aquilo que foi denominado como “fsapo = Outro” seja ampliado para afirmar sua ambiguidade. O Sapo-Monstro, que faz parte desse conjunto paraculinário, é a alteridade desconhecida, o outro com quem não se tem relações, a não ser o pagamento de uma comida anticulinária para poder passar por seu caminho. Já o sapo

das narrativas de Kangasingi aparece como um personagem “pacificado”<sup>200</sup>, no sentido de que tanto a dança e a luta são comuns ao sapo e ao herói, fazem parte de um mesmo universo simbólico. Nesse sentido, a função sapo é estabelecer a distância deste Outro, seja um Outro sobrenatural que deve ser alimentado com bolas de cipó e cujo corpo é coberto por fumaça de resina, destacando a sujeira. Porém, através da oferenda de alimento anticulinário, ou seja, comida que não faz parte da dieta dos *kuge*, consegue-se a pacificação do inimigo e a liberação do caminho. Ou ainda na estória de Kangasingi, o Outro como a alteridade com quem se estabelece relações cordiais e de troca, seja na dança ou na luta, o que demonstra como os corpos de um e outro são iguais. A função do sapo na mitologia alto-xinguana se desdobra e é capaz de totalizar os significados sobre a alteridade, novamente num gradiente de distância que vai do inimigo perigoso ao semelhante contra quem se luta, toca flautas, aprende as artes da civilização.

De duas maneiras diferentes os heróis Kalapalo Kangasingi e Saganafa se sentem preocupados com o sapo, mas acabam por se saírem bem em seus propósitos. A relação com esse Outro é marcada por perigos, truques e ambigüidades. Os dois encontros ocorrem em lugares desconhecidos dos heróis que saíram para participar de uma festa em outra aldeia e de Saganafa que viajava para a terra dos cristãos. O tema aqui deve ser a ambigüidade do sapo e como ele aparece como sendo igual aos homens (tem fogo, dedos, canta, luta, arco e flechas), mas também é o outro sobrenatural (que deve ser alimentado com alimento anticulinário e tem seu corpo feio).

O Outro é ambíguo, assim como as esposas vindas dos Outros. A esposa sapa é nojenta e é isso que quer dizer que o mitema batráquio ultrapassa o paradigma anatômico e se desdobra em predisposições morais (Lévi-Strauss [1968] 2006: 179...). O Outro pode ser feio e comer alimentos anticulinários, mas também pode saber as artes da civilização, como arcos, cantos, danças e lutas (ao que não se derruba, mas se vence ao tocar sua perna). E a mulher é a esposa sapa, uma mulher mal educada e nojenta, com dentes pretos. O mitema batráquio coloca implicações morais nesta relação

---

<sup>200</sup> Na versão de Avelar Kassi, o nome Kuikuro para Kangasingi, não gosta da comparação que os peixes fazem entre ele e o sapo quando dizem que o sapo está cantando que seus corpos são iguais. Kassi fica furioso e desconta derrubando o sapo cinco vezes durante as lutas ao que é repreendido por Sol que diz que não se pode ser violento com os semelhantes, um nítido contexto daquilo que Basso chama “virar gente”: “Kassi derrubou seu oponente cinco vezes e o jogou sobre a Kuakutu (Casa dos Homens). Taugi parou o combate para dizer que não era permitido ser violento com um semelhante.” (Avelar 2010: 87). Interessante notar o termo usado para tratar o sapo que apanhava: “semelhante”, afinal de contas, somente semelhantes entre si sabem lutar, de onde atestamos que o sapo lutador é *kuge* e embora seja gente também é telo, ou seja, diferente.

fundamental com o Outro. Veremos que a troca matrimonial entre eles é realizada através da esposa sapa, nojenta. Todavia, o episódio Kalapalo ultrapassa essa esposa através de sua apreciação estética.

Antes, porém, cabe ainda esclarecer melhor o lugar da anta nas narrativas Kalapalo. Esse outro personagem também aparece num variado conjunto de mitos para exercer funções semelhantes que apontam para sua inabilidade técnica e sua disposição de amante incontrolável.

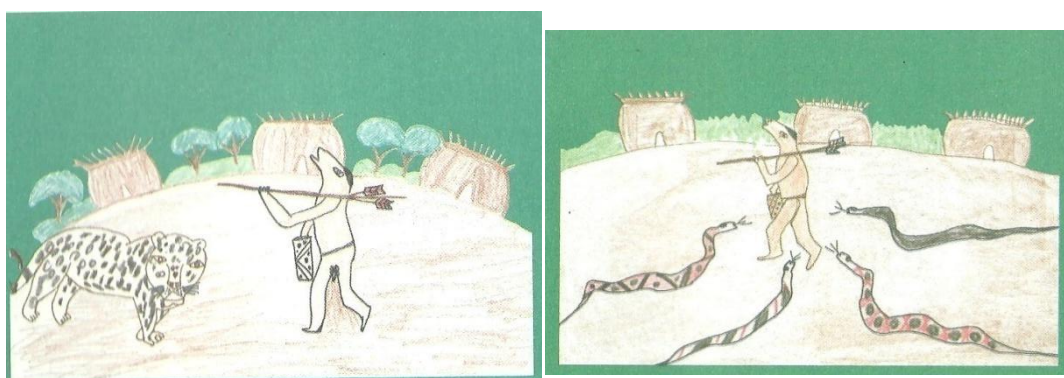


Figura 47: “As aventuras do sapo *Arutsam*”<sup>201</sup>

<sup>201</sup> Desenhos de Matariwa Kamayurá, In: Memórias de Tempos Antigos 2005.



### 6.6.2 *Djatsitsü Idjali*: as derrotas do tapir sedutor

Após passar em vista algumas narrativas que abordam a relação entre homem e sapo, num conjunto de mitos cuja expansão foi demonstrada em termos funcionais via análise estrutural, passamos agora a alguns mitos alto-xinguano que tratam da anta. Como pretende ser demonstrado, a presença da anta está condicionada a acontecimentos inusitados que marcam esta personagem de maneira quase sempre negativa.

A expressão “*djatsitsü idjali*” passou a ser frequente nas mais diversas histórias em que a anta aparecia. Após minha indagação sobre a constância dessa situação os comentadores presentes às narrativas passaram a enfatizar com frases do tipo: “coitada da anta!”, “*Paki i gele djatsitsü idjali*”, algo como: “coitada da anta, sempre!”. Os comentários eram proferidos em tom debochado e com risadas geradas pela sorte desta personagem.

Serão retomadas algumas narrativas Kalapalo na íntegra, outras sintetizadas focando apenas os episódios em que a anta aparece – geralmente para demonstrar sua inabilidade na realização de determinadas atividades ou sua colocação como alimento. Também será trabalhada a anta como um animal sedutor, ao que se destaca a relação entre o jacaré e a anta, transformação analisada em Cru e o Cozido ([1964] 2004: 306). A dificuldade que Lévi-Strauss afirmou existir para a análise da “função tapir”, no caso em questão, foi solucionada ao ressaltar a relação de inversão entre mitologia e sociologia, quando a anta assume diferentes posições de acordo as relações entre os clãs bororo, o que deixa claro novamente a co-relação entre mitologia e sociologia para o método estrutural.

O caso da anta que particularmente nos interessa aqui é a anta perdedora da luta. Ao final cabe demonstrar a relação entre a anta namorada que se dá mal e os lutadores namoradores que perdem suas lutas. O mito atribui à anta a posição de maior perdedora das lutas. Seguindo um conjunto de transformações sofridas por este personagem chegaremos à anta como o animal sedutor, ou seja, a posição de perdedora da anta está atrelada à sua função de animal sedutor. Deste modo, entendemos que se o lutador for um sedutor, tal qual a anta, ele se dará mal e perderá suas lutas, ao que os acontecimentos etnográficos confirmam. A anta perde por não saber fazer seu corpo,

nem em vida nem em morte, e perde porque na condição de um animal sedutor – que namora as cinco esposas de Agagati no famoso mito sobre a origem do cheiro do pequi – não tem condições de lutar, pois o sexo antes das lutas é *causa* de derrota. Começaremos, contudo, pelos mitos em que a anta é colocada logicamente na função de alimento, geralmente de seres sobrenaturais.

O primeiro episódio em que a anta vira alimento foi brevemente descrito acima quando Lua, que não queria que Sol matasse Enitsuegü, envia o Onça para o céu juntamente com um veado e uma anta para serem seus alimentos. O Onça não poderia mais andar durante o dia e somente se alimentaria da carne desses animais e não dos homens. Como vimos, a mediação entre homem e jaguar que deixou de ser feita pela mulher teve de ser colocada para fora em virtude da reciprocidade nula que envolve os termos. Para tanto, Enitsuegü não come mais os humanos, passa a comer anta – e veado, como se observa na Via Láctea.

Na estória com os tracajazinhos a anta é um dos personagens principais e seu destino novamente é virar alimento para seres sobrenaturais. Devido à marcante presença da anta nesta estória sua reprodução será feita na íntegra. Essa versão também me foi narrada por meu anfitrião sendo bastante comentada devido às transformações que ocorrem quando comparada com a versão Ikpeng que consta neste mesmo livro de mitos dos povos do Xingu – que circula fartamente na aldeia. As principais alterações se dão no plano do conteúdo, uma vez que na versão Ikpeng não são tracajazinhos, mas jabotizinhos. A outra diferença marcada é que os avôs dos tracajazinhos são os tracajás, já o avô dos jabotizinhos é a Onça primordial, dona do fogo. Eis a versão:

#### **M4: A anta e os tracajazinhos**

Os tracajazinhos estavam em cima do pé de jatobá comendo seus frutos. A anta estava embaixo e pediu para que jogassem frutos para ela comer, pois ela não os alcançava e estava com fome.

Os tracajazinhos jogaram apenas cascas e caroços. A anta ficou furiosa e ameaçou os netos dizendo para eles pararem de sacanear com a avó. Eles, porém, continuaram a mandar apenas as sobras. A anta, então, dá uma forte pisada no chão e derruba os pequenos, pisoteando alguns deles. Pega umas frutas que caíram e foge.

Os tracajás ficam tristes e resolvem sair atrás da anta. Eles tomam o mesmo caminho que ela e em determinado momento se deparam com suas fezes. Um

dos pequenos pergunta “*Undema otó?*” (cadê seu dono) e as fezes respondem “*Haki leha*” (foi embora). Os tracajazinhos continuam no caminho e mais à frente encontram a urina da anta. Novamente a pergunta: “*Undema otó?*” e a resposta desta vez é mais animadora: “*Haki leha. Haki la leha*”. (foi embora, está perto) Sabendo que a anta estava perto os animaizinhos continuam até encontrá-la. Eles a distraem e um a um começam a entrar pelo seu ânus e a comer suas partes internas. A anta morre e os tracajazinhos vão até seus avôs para pedir fogo e beiju.

Os avôs desconfiam que os netos mataram anta e querem o fogo para cozinhar sua carne e o beiju para acompanhar a refeição<sup>202</sup>. Porém, os netos mentem para os avôs e dizem que querem o fogo para matar marimbondo e comê-los com o beiju.

Os avôs não acreditam, seguem os netos e os encontram cozinhando carne de anta. Os avôs pegam as maiores e melhores partes deixando pouco para os netos que ficam tristes.

As crianças estão no alto e sacaneiam com a anta que permanece em baixo ao não jogarem as frutas para ela que fica com fome. O fim da anta é ser primeiramente comida por dentro e depois comida por fora. Num caso seus excrementos estão fora e isto significa que ela está limpa por dentro. Suas entranhas são comidas depois que os animaizinhos entram pelo seu ânus, uma segunda etapa da limpeza para a carne que será cozinhada e comida, principalmente por seus avôs, sejam eles os tracajás ou a Onça. Essa “lógica das proposições” é o assunto de *A Origem dos Modos à Mesa*, ao que em *O Cru e o Cozido* seria a “lógica dos sentidos” e em *Do Mel às Cinzas* a “lógica das formas”.

Mas aqui tratamos em termos de função e também acontece de a anta se dar mal e morrer, mesmo assim sua carne não ser colocada na dieta, simplesmente ficar esquecida. Aqui ela não é colocada enquanto comida, mas, inversamente, a anta morre por não conseguir se alimentar, assim como quando os tracajazinhos não dão os frutos do jatobá:

---

<sup>202</sup> Um dado etnográfico interessante: não se come sem beiju. Mesmo que haja peixe, se não houver beiju a refeição não é feita. Espera-se para arrumar beiju e fazer a refeição completa.

### M5: Uma metade grudenta<sup>203</sup>

A estória começa com dois cunhados que vão tirar a abelha *Aga* que mora em uma grande casa nos cupins. Eles vão à noite para a empreitada. Um dos cunhados faz uma escada e sobe para queimar a colméia. Enquanto colocava fogo ele é todo picado pelas abelhas que são muito bravas. De cima da escada ele grita para o cunhado colocar a panela em baixo para armazenar o mel que caía. Quando o cunhado que estava embaixo se dá conta, não era mel que vinha de cima da árvore, mas sim sangue. Ele fica triste e chama sua filha para voltarem para casa. Lá avisa a irmã que o cunhado tinha se transformado em bicho (*ngene*).

O cunhado permanecia em cima da árvore e gritava por socorro que não vinha. Ao perceber que havia sido abandonado, ele desce e resolve voltar para a aldeia. Chama por todos, mas ninguém lhe abre a porta. Ao ver-se sozinho, resolve ir ao rio esperar pelo cunhado que se banharia na manhã seguinte. Quando o cunhado chega ele logo se atira às suas costas e não sai mais.

O homem fica triste, magro e não consegue fazer mais nada. Tudo que ele vai comer o outro lhe toma e come primeiro. Pede para que ele saia, mas tudo em vão. Passa o tempo e a situação continua a mesma. Um dia o homem tem uma ideia e diz para o agarrado que ele irá fazer uma pescaria de cipó. Pegam alguns peixes até que o homem pede licença para poder ter mais mobilidade e trazer mais peixes. É mentira, pois o que o homem quer é ficar livre.

Depois que o agarrado se soltou o cunhado se afasta cada vez mais. O que agarra fica no chão e chama por seu cunhado por três vezes. O outro já havia ido embora, mas o homem sozinho na mata ouve passos e pensa ser o cunhado que voltou para ajudá-lo. Quando os passos chegaram mais perto ele se prepara e salta novamente. Porém, não é o cunhado que voltou e sim a anta. O homem fica agarrado às costas da anta que sofre os mesmos problemas do homem: não consegue comer e fica triste até sua morte.

Com a morte da anta o homem se vê novamente sozinho na mata. Escuta passos e pensa ser o cunhado que desta vez voltou para resgatá-lo. Quando os passos estão próximos ele se atira mais uma vez. O hospedeiro agora é *Nhahügü*, um parente poderoso de *Taungi* e *Aulukuma*.

Com *Nhahügü*, porém, a sorte do agarrado muda. O demiurgo consegue puxá-lo e depois arranca seu pênis para levá-lo para casa como sua mulher. Ele então passa a se chamar *Kugehe*.

---

<sup>203</sup> O tema é tratado no terceiro volume das Mitológicas.

Aqui a anta aparece como hospedeiro mediador entre o cunhado (que abandonou o mais novo em cima da árvore numa retirada de mel depois que os marimbondos o atacaram e seu sangue escorreu na cuia no lugar do mel) e Nnahügi. A anta faz essa mediação e morre exatamente por ser alvo de parasitas. Ao se dar mal nesta função mediadora, desta vez com sua morte sendo causada por “chupinhação”, a anta promove uma inversão na relação entre a metade grudenta e o ser parasitado. O cunhado sofria, mas conseguiu mentir para a metade e assim escapar do parasita, habilidade de ludibriar o oponente que a anta, uma perdedora, não tem por isso morreu. Porém, após a morte da anta o parasita pela metade se agarra às costas de um ser poderoso, que o leva para casa e o toma como esposa.

O tema da metade grudenta servirá em *Origens dos Modos à Mesa* para passar do continente sul-americano para o norte-americano a partir da diferenciação analítica entre *sentido próprio* e *sentido figurado*. A relação é entre os conjuntos de mitos que tratam dos invólucros de gancho (na América do Norte) e a mulher rã (na América do Sul) para falar do tema das esposas dos astros. Na mitologia Kalapalo o motivo da metade grudenta aparece no conjunto dos mitos sobre os cunhados que vão buscar mel. A anta aparece como depositário intermediário do agarrado que se prende primeiramente às costas do cunhado que o largou ferido em cima da árvore para, em seguida, se agarrar ao ser sobrenatural. A anta não consegue enganar o agarrado, como o fez seu cunhado dizendo que precisa se soltar para pescar com timbó, tampouco consegue fazer com que o agarrado assuma uma posição subordinada, como quando Nnahügi o toma por esposa. Falta para a anta tanto a “malandragem” do cunhado que abandonou o agarrado como a força do ser sobrenatural. O que resta para a anta é ser sugada até a morte definhando pouco a pouco.

A pouca habilidade da anta também aparece na confecção do trançado. No mito de origem da via láctea, o episódio é narrado após a recusa das filhas em irem se casar na aldeia do onça. Kuantügi tem a ideia de fazer as mulheres-toras e enviá-las para Enitsuegi. São seis as mulheres-toras feitas por ele, mas somente duas chegam ao destino. Durante a ornamentação ocorre a primeira das mortes devido à falta de habilidade da anta em confeccionar um cinto.

Os episódios da ornamentação destacam primeiramente os dentes pretos que devem ser trocados. Vale lembrar que o motivo do dente preto caracterizaria as esposas

nojentas, por isso deve ser trocados por dentes brancos, de boas esposas, mas que estragam devido aos bichinhos que ficaram. Após os dentes faltam os cabelos, ao que a primeira ideia de Kuantügü é fazê-los de buriti; os cabelos de buriti das mulheres-toras ficaram bonitos, mas estragavam facilmente ao serem lavados. Então, Kuantügü foi falar com Kuge Kuegü que deu seis cabelos bem compridos que ficaram bonitos. Faltava somente o cinto para terminar a ornamentação e enviar as mulheres-toras para pagar sua dívida. Foi então que Kuantügü chamou a anta (Idjali Kuegü) para fazer o trançado. Mas a anta é uma anta e não sabe fazer o trançado bonito e o cinto ficou feio. A mulher-tora que vestiu o cinto feio morreu; Kuantügü ficou muito bravo com a anta e a mandou embora. Para concluir a ornamentação Tihigü Hissü é chamado e faz os cintos para as quatro partirem para serem mulheres do Onça.

Vale retomar que os mitos descritos até aqui dão conta de um diversificado número de temas e estruturas narrativas. Todavia, e esse é um dos postulados da análise estrutural dos mitos, o conteúdo é constituinte da forma. Recuperar o lugar desses personagens nos discursos sobre diferentes assuntos pode ser o ponto de partida para a expansão da análise mitológica e seu conjunto de transformações.

Um último conjunto de mitos sobre as desventuras da anta reabre o problema com o qual iniciamos esta seção. A proposta de análise estrutural aqui defendida intenta perceber que uma das funções anta é aparecer para fazer algo desastroso, para ser derrotada. A anta é um personagem comum a todas essas histórias e por isso mesmo exerce uma função, embora nem sempre desempenhe o mesmo papel. Às vezes é colocada na posição de comida para seres sobrenaturais – Enitsuegü, avós dos tracajazinhos = onça dona do fogo, inversão promovida via versão Ikpeng. Mesmo que não faça parte da dieta Kalapalo, ela é colocada logicamente na função comida e algumas pessoas afirmam já ter comido sua carne.

Outras vezes ela é tida por incompetente na realização de atividades eminentemente humanas como a luta (especialmente para os homens) ou o trançado (especialmente para as mulheres). Num caso ela é arremessada sentada contra o chão, o tipo de derrota mais humilhante e vergonhosa para um lutador, no outro ela mata uma das mulheres-toras por fazer um trançado feio. A função anta, assim, vai de sua predisposição lógica para ser comida até sua inabilidade tecnológica em produzir artefatos materiais ou mesmo seu corpo, haja vista ser um lutador fraco. Também

aparece como um depositário de parasitas, isto é, responsável por prolongar a vida dos parasitas que a sugam até a morte.

No mito sobre a origem do pequi parece que a anta teria um destino diferente, quando escondido namora as esposas de Agagati, o Nambu (algumas versões com cinco esposas, outras com duas, tal qual no filme produzido pelo coletivo Kuikuro de cinema<sup>204</sup>). Todavia, o Nambu descobre e atira uma flecha que lhe atravessa os ouvidos matando a anta. As mulheres dele, então, passam a namorar o jacaré, que também será morto pela traição, mas de sua estória virá o pequi, um item fundamental da culinária alto-xinguana. As esposas assanhadas de Agagati namoravam às escondidas, mas nem todos os mortos trazem benefícios para os futuros acontecimentos. Do corpo do jacaré, amante que vem da água, nasceu uma árvore de pequi; do corpo da anta ninguém nem se lembra. É importante colocar o corpo como uma das memórias mais importantes, ou seja, assim como a anta não soube fazer seu corpo para lutar, também não soube fazer seu corpo após a morte.

A sequência da estória de Agagati merece ser brevemente retomada por conta de um episódio que ocorre ao seu final com os gêmeos Sol e Lua. Agagati mata o jacaré amante de suas esposas e elas ficam bravas com ele, mandando-o embora de casa. Ele leva suas coisas para a casa do centro, onde passa os dias tristes. Então Sol resolve ajudar Agagati a se reconciliar com as esposas e o ensina a fazer o desenho da vagina com cera e a cantar palavrões para insultar as mulheres. Eles cantam e mostram o desenho, ao que as mulheres ficam bravas e jogam caldo de pequi neles. As mulheres ficam de bem e este ritual ocorre até hoje com uma violência entre mulheres para com homens que chega a assustar quando visto pela primeira vez<sup>205</sup>.

O premiado “*Imbé Gikegü*, Cheiro de pequi” produzido pelo Vídeo nas Aldeias é o filme que conta essa estória. Todavia, o episódio que aqui interessa não consta da versão em vídeo. Depois da reconciliação de Agagati e suas esposas, Sol e Lua conversavam sobre o pequi até que percebem que falam línguas diferentes. As palavras

<sup>204</sup> <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=34>

<sup>205</sup> Esse ritual consta da bibliografia, mas quando o vi pela primeira vez muita pancadaria das mulheres nos homens durante a festa. Todavia, uma semana depois, um rapaz estava sentado em frente ao fogo e se lembrou dando risada da festa. Uma mulher que nem era de casa pegou uma vassoura e, sorratamente, desferiu o golpe fazendo com que o pedaço de pau se quebrasse na cabeça do rapaz e ainda saiu dando socos e pontapés.

que os fazem perceber são conhecidas quando da destotalização do pequi e sua colocação como elemento culinário:

Pequi: Kalapalo: Indze / Mehinaku: Akaim

Castanha: Kalapalo: Nginga / Mehinaku: Djuetü

Doce: Kalapalo: Tuma / Mehinaku: Tukumaia

Mingau: Kalapalo: Indzene / Mehinaku: Kaimpi

Veja que ao analisarmos aquilo que entendemos como função anta e ao desvendar seus papéis de comida, perdedora ou incapaz chegamos a uma questão do início desta parte mitológica. Ao fazer a colocação em conjunto dos mitos Kalapalo, Kamayurá e Aweti a proposta era contrastar as versões karib e tupi para ampliarmos o conjunto de episódios e personagens e atestarmos suas transformações. Mas essa colocação não foi ao acaso, antes se deu via etnografia quando os caciques Kalapalo contaram quem seriam os “legítimos” (kal. *hekugo*) alto-xinguanos. A divisão era entre quatro etnias karib e duas arawak, ou seja, os tupi teriam vindo num segundo momento, que não cabe dizer se é histórico ou mitológico, pois novamente debateríamos o que Basso chamou de “sentido peculiar de história sul-americano”.

Portanto, ao analisar a anta passamos por diferentes conjuntos temáticos nos quais esse personagem específico desempenha determinadas funções que são equivalentes. Por isso mesmo a possibilidade de tomar esses mitos em conjunto. O caminho teve seu início e seu fim no intricado universo das relações interétnicas no Alto Xingu. Se a afirmação dos caciques Kalapalo fosse correta, poderíamos antevê-la nos mitos, pois esse método é logicamente mais confiável do que o método histórico. A ferramenta da *dedução empírica* foi elaborada exatamente para finalizar o conjunto temático tomado em questão. No volume 3 das Mitológicas, A Origem dos Modos à Mesa, a dedução empírica é descrita metodologicamente para falar sobre o movimento migratório no continente americano, que a história e a pré-história tomavam como sendo no sentido norte-sul. Através da análise do conjunto de mitos sobre o mel Lévi-



Strauss demonstra que o caminho percorrido é do centro para as extremidades, exatamente através da dedução empírica<sup>206</sup>.

Isso para dizer que o caminho dos mitos alto-xinguanos analisados aqui, via dedução empírica, aponta que os mitos de origem sobre a luta são provenientes desses grupos karib e arawak e se expandiram para os grupos tupi através da complexa economia simbólica entre os povos que hoje lá se encontram. Terra, mulheres e o chamado “patrimônio cultural”, ao que podemos incluir os conhecimentos míticos sobre a origem da luta e também seus conhecimentos ritualmente praticados nos combates (“Aweti não tem campeão”) foram e continuam a ser cambiados<sup>207</sup>.

Os motivos para tal afirmação são as diversas oposições que se enfraquecem quando comparadas as versões. A luta entre onça pintada e poraquê já foi brevemente considerada ao trazer o enfraquecimento para as oposições entre personagens. A anta perdedora aparece apenas na versão Aweti, o que excluiria a ideia de uma versão Tupi. Essa mesma anta, quando analisada em termos de funções, nos levou ao episódio em que Sol e Lua, os responsáveis pelo primeiro Egitsü, descobriram que falavam línguas diferentes. A partir de um elemento fundamental na economia simbólica deste mesmo ritual, o pequi. E quais seriam essas línguas senão karib e arawak, especificadas nas falas Kalapalo de Sol e Mehinaku de Lua. Via mitologia ou etnografia, o conjunto interétnico inicial evidencia a potencialidade de se retrair e se expandir na consideração de quem seriam os alto-xinguanos mais verdadeiros, aqueles que teriam “virado gente”.

---

<sup>206</sup> No volume 1 das Mitológicas a comparação entre estruturalismo e história é debatida a partir da relação entre os mitos jê, tupi e bororo. A pergunta inicial é qual é o lugar dos bororo os entre grupos tupi-guarani e jê? O método histórico especularia que seriam “ilhados” entre esses grupos, mas ao comparar os mitos de origem do fogo desses grupos com o mito bororo sobre a origem da água (mito de referência), o método estrutural, recoloca esses conjuntos novamente em sistema, ou seja, como conteúdo. E o que se percebe é que é necessário uma análise formal. E para tal reagrupa os conjuntos tupi-guarani e jê como sub-conjuntos componentes de um conjunto maior, que novamente é recolocado em relação estrutural com o conjunto dos mitos bororo, especialmente o mito de referência. E qual não vai ser a leitura estrutural que diz que os grupos obtêm o fogo através do roubo de um animal que se engana ou se deixa enganar. Ou o fogo é do urubu ou da onça. A dieta alimentar define: predador de carne crua, carniceiro de carne podre. Não se trata de serem “ilhados”, mas de perceber os conjuntos de transformações entre esses sub-conjuntos.

<sup>207</sup> Voltando à questão territorial do início da tese, na década de 50, quando da saída de sua terra atingida pelo sarampo e ida para os limites do parque, os Kalapalo passaram a ocupar a terra pertencente aos Kamayurá. Por sua vez, os Yawalapíti, aliados históricos dos Kamayurá, doaram esposas aos Kalapalo. Ou seja, alguns Kalapalo, de famílias de chefes, foram para a aldeia Yawalapiti devido à uxorilocalidade, enquanto a aldeia Kalapalo ficava na terra Kamayurá, elementos da economia alto-xinguanas que dificilmente seriam dados sem alguma forma de contrapartida *ihipügü*. Pode ser que a mitologia seja como esses outros elementos aqui apresentados moeda de troca nesse sistema regional.



Figura 48: “O tapir sedutor”<sup>208</sup>

### 6.6.3 “Apenas a viagem é real”: a inevitável expansão da análise estrutural dos mitos

Neste último tópico da tese pretendemos demonstrar como o método proposto tem como condição necessária sua expansão. Mesmo sem conhecer fronteiras geográficas, linguísticas, culturais ou de outra natureza. O mais importante, como sugere a frase retirada da abertura de *O Cru e O Cozido* (45), é que o método seja desenvolvido, apenas sua aplicação é capaz de inserir significado aos conjuntos de textos analisados. Abrimos a seção com o postulado sobre a ligação *real* necessária para colocar as populações em questão em sistemas, aqui a proposta é mostrar como os mitos podem cumprir essa conexão. Até mesmo porque a análise mítica tende a se expandir, apreciaremos em responder uma pergunta que poderia ser colocada no começo: por que a esta altura propor uma análise estrutural dos mitos?

Certamente uma pergunta como essa mereceria melhor tratamento, mas neste momento estamos de acordo com Kèck:

We are trying to use Lévi-Strauss, all the more freely as, being physically alive yet intellectually not dominant, he entices us to think new problems and new objects through the intelligibility of human phenomena impulsed by his work.(Kéck 2008)

<sup>208</sup> Desenho de Matari Kaiabi. In: Memórias dos Tempos Antigos 2005.

Entendemos o estruturalismo como método e como tal deve ser demonstrado. Destacamos, contudo, o primado do trabalho etnográfico como possibilidade de recolhimento do material sob o qual o método será aplicado. A etnografia é a possibilidade de apreensão do que será trabalhado formalmente. A relação entre forma e conteúdo ganha novos contornos a partir do material etnográfico, donde a especificidade da análise estrutural dos mitos provir de que seu objeto é do mesmo estatuto do sujeito que elabora sobre ele formalmente. O objeto da etnografia também é sujeito: alteração fundamental que se reproduz na relação entre forma e conteúdo.

Viveiros de Castro (2011) afirmou ser o estruturalismo uma transformação do pensamento ameríndio, então, nada mais metodológico do que retornar o estruturalismo enquanto método de análise dos mitos à base de fundamentação daquilo que formulou o estruturalismo antes de sua transformação inicial:

Aqui não farei mais que esboçar as linhas gerais de uma decomposição dessa idéia genérica de transformação. Interessa-me seu funcionamento dentro da antropologia “clássica”, aquela que estuda processos e estruturas característicos de coletivos situados em posição de alteridade (variamente especificável) em relação ao coletivo de onde emana o discurso do analista. Interessa-me, sobretudo, mostrar como as transformações do conceito de transformação em antropologia foram transformando o conceito de antropologia — donde nosso título.” (Viveiros de Castro 2011: 7)

O mais interessante é reparar que quanto mais se aprofunda a análise, mais os elementos evidenciam suas relações. Ao sair à procura do conjunto de mitos sobre o tapir sedutor nos deparamos com o conjunto de mitos sobre a origem do veneno de pesca. O macro-conjunto seria formado pelos mitos sobre a origem da vida breve (sariguê); a origem do veneno de pesca e a origem das plantas cultivadas. A ideia era demonstrar a partir da função sariguê como outros personagens podem exercer suas próprias funções em determinados conjunto de mitos.

A elaboração inicial contrastava as versões tupi e karib a partir da função sapo, que a versão Kalapalo narra pela luta/canto e a tupi pelo canto, e a função anta, a grande perdedora. A partir do episódio anta saímos dos mitos iniciais e passamos a outros mitos em que ela desempenha semelhante função de perdedora. Chegamos, então, ao mito sobre a origem do pequi, exemplificado pela versão do “cheiro do pequi”. Nesse mito aparecem duas transformações já relatadas nos conjuntos que Lévi-Strauss analisou para falar sobre a origem das plantas cultivadas. A transformação do tapir em jacaré e a transformação do jacaré em planta cultivada. Exatamente o que acontece no mito alto-xinguano, com o adendo que nesta versão a anta se transforma em jacaré não apenas

logicamente, como o amante das mulheres de um homem casado com esposas assanhadas, mas na narração, quando *os narradores* enfatizaram o namoro e a morte da anta antes do aparecimento do jacaré.

A anta exerce a função de perdedora, sempre se dando mal nas mais diversas situações em que mostra inabilidade. É mesmo a imagem do sedutor que os próprios índios têm em mente quando dizem que os jovens ficam molengos quando namoradores. É o objetivo maior da reclusão fazer com que os jovens fiquem longe da atividade sexual como condição primeira para a formação de seu corpo e pessoa. A anta é o animal que não se prepara e, ao mesmo tempo, o animal que é tido como amante incontrolável, por exemplo, o que namora as cinco esposas de Agagati. A sariguéia é, como vimos, fedida e mãe, o tapir é perdedor e namorador.

O que seria, então, o outro elemento que tomamos por sua função, o sapo? Chamamos ao sapo momentaneamente de função Outro, para exemplificar as diferentes maneiras que homens e sapos, ao se descobrirem semelhantes, estabelecem para se relacionar. As artes da civilização, o canto do sapo ou o sapo lutador são atividades que demonstram certa unidade entre humanos e batráquios. E qual seria o melhor papel para ser desempenhado pelo sapo neste duplo aspecto funcional: de característica e de posição no sistema de relações que não o cunhado?

O sapo também aparece como ser monstruoso que deve ser saciado com alimento anti-culinário, a resina dos cipós, para liberar o caminho (Basso *op. cit.*). É uma imagem do Outro em seu caráter perigoso, desconhecido, um ser sobrenatural. O sapo é o outro em suas várias facetas e esse outro perigoso devido sua ambiguidade deve ser pacificado. E ainda falta pensar na posição da esposa sapa, tema de grande parte do terceiro volume das Mitológicas. Se o sapo é o Outro em sua ambiguidade, inimigo/adversário e cunhado, é porque em algum momento é possível com eles a troca de mulheres. Mas então, quem são essas mulheres, ou melhor, quem é essa esposa sapa?

Um último sobrevôo cumprirá de atestar a conexão entre todo esse conjunto aqui levantado e como a tendência da análise mítica é se expandir. Já vimos como o episódio de transformação de toras de madeira em pessoas é diferente na forma entre a versão Kalapalo e a versão Kamayurá de Junqueira e Vitti sobre o primeiro Egitsü:

#### **M6: (Kamayurá): a transformação das toras**

Com a intenção de devolver a vida aos mortos, Mavutsinin fincou os troncos de madeira na aldeia e os pintou e adornou. Após muitas horas de canto, ele mandou que todos se fechassem em suas casas, permanecendo apenas ele junto

aos troncos que começaram então a ganhar forma humana. Quando a transformação se completou, Mavutsinin mandou que os homens saíssem das casas para saudar os renascidos, expressando alegria e felicidade. Apenas os que tivessem tido relação sexual durante a noite não deveriam deixar suas casas para participar da comemoração. Somente um homem permaneceu dentro da casa, mas, vencido pela curiosidade, saiu para apreciar o espetáculo. No mesmo instante os ressuscitados voltaram a ser troncos de madeira. (Junqueira e Vitti 2009: 133-134).



Figura 49: A effigie enfeitada para a cerimônia do Egitsü. Madeira que vira gente

Agora tomaremos esses diferentes episódios para apresentar como a despeito das técnicas semelhantes, os conteúdos diferenciais apresentam essa posição da sapa como uma má-esposa a partir do episódio da transformação de toras de madeira em esposa. Para tanto, ampliaremos o leque e vamos comparar as versões Kalapalo e Cubeo sobre o tema (Goldman 2004). Com isso pretendemos demonstrar como as diferentes versões

karib e tupi, embora componham um mesmo conjunto interétnico, podem apresentar semelhanças e diferenças mesmo com outras populações, como é o caso Cubeo do rio Vaupés no Alto Rio Negro. Veremos que, a despeito das diferenças, as versões Kalapalo e Cubeo têm mais em comum do que com essa versão Kamayurá (Junqueira e Vitti *op. cit.*), mesmo em vista a distância que as separa.

O episódio Cubeo em questão marca o evento primordial, a criação de uma mulher a partir de uma árvore, mulher que após essa transformação será deixada como um sapa:

**M7 (Cubeo): a noiva de madeira:**

Kúwai segue pela mata ouvindo cantos e risadas até que vê uma árvore pensada cruamente como uma mulher. Depois de cortada, ela aparece como uma mulher completa, mas sem vida. Ele assopra fumaça de tabaco e ela vive. Ele ia levá-la para casa, mas os urubus a carregaram e ela passa a ser uma futura esposa produtiva entre eles. Depois de retomá-la, Kúwai a pune deixando como uma rã arborícola (“turning her into a tree frog”). (Goldman 2004: 179).

O urubu é uma transformação do jaguar. Dado o contexto de pacificação alto-xinguano, onde se negocia com o jaguar para entregar a esposa em troca da vida, o urubu toma a mulher para si como futura esposa entre os Cubeo. Uma diferença é que no caso Cubeo a esposa feita de madeira é do próprio Kúwai<sup>209</sup>. Enquanto as mulheres de madeira feitas por Kuantügü são para ser dadas em casamento ao Onça. Uma é morta, sua efígie de madeira é real no Egitsü em sua homenagem. A outra foi tomada e somente depois recuperada, mas sofreu punição por isso, transformando-se numa esposa sapa, metaforicamente.

Isso porque ela foi transformada em rã arborícola, mas claro, ela era uma mulher de madeira. E quando em ser madeira foi uma esposa sapa, uma esposa que foi fabricada, mas tomada pelos inimigos, os urubus. A condição da mulher de madeira na versão Cubeo é de ser uma esposa de segunda categoria, exatamente o que Lévi-Strauss trabalha n’A Origem dos Modos à Mesa, um guia de boas maneiras. Não por acaso termina com um tratado de etnologia culinária. Mas antes disso, trata da esposa sapa dos astros, num outro contexto etnográfico. Exatamente quando trata de fazer a relação entre os continentes sul-americano e norte-americano, a expansão da análise mítica. A esposa

---

<sup>209</sup> De onde não arriscaríamos uma análise etimológica, mas não deixa de ser sugestiva a proximidade entre Kúwai e Kuantügü, ambos criadores do mundo

é a sapa, a que tem dentes pretos e é enciumada. A imagem dela é a de uma má esposa que se assemelha com a esposa Cubeo que é recapturada após ser tomada pelos urubus.

Já a esposa de madeira no caso Kalapalo primeiramente tem três “defeitos” e todos são corrigidos: ela tem os dentes pretos das pedras (o que a faria uma esposa nojenta), que são trocados por bem branquinhos de semente, porém estragam. Elas não têm cinto, o objeto que serviu, inclusive, para batizar a região, do ponto de vista antropológico: “área do *uluri*”. O cinto feminino é um distintivo de humanidade, assim como outros aspectos visuais de homens e mulheres, pinturas rituais, por exemplo. Inclusive o cinto feio é capaz de matar quem o usa, daí a importância da beleza, o que remonta à questão da noção de agência no debate sobre estética indígena. O terceiro é o cabelo, outra marca diacrítica do alto-xinguano. Para os homens o estilo arredondado “tigelinha” e para as mulheres os cabelos longos com franjas bem arrumadas.

Perceba que enquanto a noiva de madeira é delicadamente trabalhada na versão Kalapalo, afinal são seis e aperfeiçoadas no que devem ter de mais belo, a noiva Cubeo já está pronta quando Kúwai mentalmente a vê. Após as machadadas ela já tem tudo, menos vida. É então que a mesma operação ocorre ao trazer as mulheres à vida através da fumaça de tabaco assoprada, uma das técnicas mais importantes do xamanismo. O mesmo aplicado nas toras que servem como efígie *uegühi* ou no benzimento pré-luta nos campeonos.

Mas a noiva Cubeo não tem a beleza característica da mulher alto-xinguana que se oferece ao inimigo como forma de aliança, para pacificá-lo, acalmá-lo. A noiva Cubeo é tomada, como se não precisasse ser bonita, pois será capturada pelos inimigos. Mesmo que recuperada ela se transforma numa esposa sapa, uma esposa de segunda categoria<sup>210</sup>.

No sistema matrimonial alto-xinguano, especialmente durante os rituais, as mulheres possuem grande valor simbólico por isso são adequadamente produzidas. Já não se tem como prática o rapto de mulheres, embora os mais velhos contem sobre esse tempo. De todo modo, as mulheres madeira nas versões Cubeo e Kalapalo são

---

<sup>210</sup> Relação entre a exogamia dos sibs agnáticos em função dos casamentos. Os sibs trocam as mulheres, mas no mito ela é levada pelos urubus, o que remete ao rapto de mulheres entre esses grupos. Mas vale ressaltar que Goldman apresenta a endogamia Cubeo como mais uma marca diferencial deste grupo em relação aos demais do Alto Rio Negro, sendo o rapto de mulheres algo típico de relações interétnicas (*op. cit.*: 177).

produzidas por operações mágicas semelhantes, mas com muitas diferenças estéticas. Talvez novamente aqui nos deparamos com a relação entre forma e conteúdo. Embora a forma seja bem parecida, a produção de uma noiva a partir de uma árvore (detectada entre os Cubeo como “tree frog”, uma rã arborícola, enquanto entre os Kalapalo é uma determinada madeira nobre que deu certo, as outras ainda estão lá, novamente indicando o cuidado na produção dessa noiva), os conteúdos dessas noivas são bem distintos.

São inúmeras diferenças no processo de produção que obviamente se reverberarão no final. As noivas Kalapalo são em grande número, bem feitas e para serem trocadas. A única noiva Cubeo, diferença quantitativa de suma importância, é feita somente ao assoprar a fumaça. Não tem enfeites e é levada pelos urubus. O urubu come podre e é o ex-dono do fogo; o jaguar, uma transformação, é o ex-dono que come cru<sup>211</sup>. Ambos recebem de um personagem mítico uma(s) mulher(s) de madeira seja pela via da guerra ou pela aliança matrimonial. No Alto Xingu, como se evidencia no típico comportamento de não-agressividade pública *ihitsu*, a guerra por mulheres deixou de ser uma atividade. O clima tenso presenciado por Menget foi dos últimos casos relatados na etnografia quando mulheres Wauja reconheceram uma das suas vivendo com os desafortunados Txicáo que se engalfinhavam trazidos aos limites do PIX pelos Villas-Boas. Apesar da tensão nesse momento, o que se seguiu foi uma contínua visita entre os familiares que culminaram numa efetiva troca de mulheres (Menget 2002: 106).

Se a mulher é para ser trocada ela deve ser bem valiosa, para poder incorrer numa boa troca. É desse modo que aproximamos a reclusão, em termos funcionais, no quesito da produção dos antagonismos sexuais. Os homens são feitos para lutar, para se confrontar com os outros *kuge*, as mulheres são produzidas para trocar com esses mesmos *kuge*. Ganhar na luta e ter boas mulheres para trocar são partes de um mesmo processo econômico, social, simbólico, cosmológico e, como vemos, mitológico. Sugeriríamos como hipótese que a pouca ocorrência da vitória seja análogo aos poucos casamentos interétnicos ocorridos durante as cerimônias. Porém, é tão importante que haja essa disjunção que quando ocorre é altamente celebrado, as gritarias comuns a ambos os casos ilustra a ruptura no sistema. A aliança matrimonial é a outra face da disputa nas lutas e os jovens são feitos belos para suas exibições rituais.

---

<sup>211</sup> Vale notar que no Alto Xingu o fogo era do urubu e não do jaguar, mas como temos afirmado, um pode ser uma transformação do outro.



O ideal de casamento que apresentamos a partir de Tanguro não deve ser tomado isoladamente da importante ideia nativa de *tetsualü*, sobre a mistura de pessoas, cores, línguas que ocorrem na região<sup>212</sup>. O ideal é uma referência para se ter em mente o desejo manifesto de se casar com a prima cruzada bilateral (mas com preferência matrilateral) no interior da aldeia. Mas a aliança é fundamental e, desde o tempo do Onça, ocorre ao dar as filhas em casamento.

Entretanto, uma nova inversão comprova a importância do matriarcado para o Alto Xingu. A inversão ocorre com o envio das mulheres de madeira, quando a contrapartida é a vida, e o recebimento do outro quando a contrapartida é econômica, como no caso atual. Se a mulher é enviada ao Onça, agora os homens é quem devem trabalhar para seus sogros. Daí resulta a importância do afastamento da relação entre homem e Onça, reciprocidade nula, e o estabelecimento atual entre *kuge*. A moradia na casa do sogro e a dívida eterna que o coloca submisso perante ele faz com que o genro atual seja o inverso do Onça. Da possibilidade de devorar para o respeito para a vida toda, essa é uma transformação na relação entre genro e sogro no mito e no rito. Inversão que ajudaria na consolidação do aspecto matrilateral na sociedade alto-xinguana, ao menos Kalapalo<sup>213</sup>.

A reclusão assume novas configurações quando tomada em relação com a mitologia. A produção dos lutadores no âmbito doméstico ocorre para ser colocado em confronto rígido, perigoso, mas pacífico contra seu oponente no plano regional. Com esse adversário se pode trocar, sejam as mulheres, sejam práticas esportivas. A beleza, sem novamente entrar no debate sobre estética, mas como afirmamos no segundo capítulo, é uma qualidade alto-xinguana que, enquanto ensinada nas mulheres através da produção de noivas em madeira, nos homens nos combates entre animais e peixes – como a escarificação anterior às lutas realizadas com os dentes do peixe-cachorra-pequena (kal. *utígue*). As mulheres são trocadas, os homens são para disputar nas lutas contra os outros. É esse aspecto da alteridade que pretendemos exaltar, não mais num contexto de guerra, mas de trocas comerciais, matrimoniais, desportivas realizadas através de intercâmbios rituais. Uma transformação ritual da guerra, como também já afirmado.

<sup>212</sup> Como foi visto na composição interétnica das casas de Tanguro.

<sup>213</sup> De onde retornamos à noção de casa tal como trabalhado em Guerreiro Junior (2012).

Algumas dessas inversões entre o mito e o sistema atual de casamento foram observadas ao comparar o episódio da noiva de madeira entre os Kalapalo e os Cubeo. Em ambos os casos, um ser primordial, com nomes em alguma medida parecidos, assopram fumaça de tabaco em troncos de madeira e os transformam em mulher. Num caso são seis trabalhadas pormenorizadamente<sup>214</sup>, um tipo de reclusão, pois são os pais que fazem os filhos, assim como Kuantügü faz as mulheres com algumas ajudas; no outro apenas uma. Uma vai até o noivo, a outra é tomada. A forma de uma chegar até o ex-dono do fogo, que passou a comer cru, e até chegar ao ex-dono do fogo que passa a comer podre são também diferentes. Todavia, são essas diferenças que nos permitem estabelecer as conexões. Como nas características do casamento Cubeo e suas funções: “In characteristic understatement, Cubeo bluntly phrase marriage as ‘taking a woman’ (Goldman *op. cit.*: 115).

Essa ideia sobre casamento é completa inversão da ideia alto-xinguana, quando o genro é um devedor para sogros e cunhados, que são muitos<sup>215</sup>. Os pagamentos dos casamentos no interior da aldeia, geralmente, são feitos por serviços, pela pesca e pela lenha (kal. *ika*). Roupas e outros objetos menos valiosos também são sempre “dados” aos cunhados. Já as noivas trocadas no Egitsü são caras, devem ser dadas por elas os mais caros objetos culturais, como os colares *inhu aketühügü*.

O casamento Kalapalo é uma troca na qual o homem é devedor, então, não faz sentido afastar o objeto através do qual ele adquiriu a dívida. Por isso a inversão uxorilocal, que, embora, reduzida, não deixa de valer nem para os chefes. A mulher Cubeo não. Ela vai ser tomada por outros grupos, por isso ela pode ser uma sapa, bem diferente da mulher alto-xinguana que vai ser uma chefe digna do primeiro Egitsü. A elaboração e transformação das noivas de madeira em mulheres que serão dadas/tomadas é o que diferencia o sistema matrimonial dos sibs Cubeo e entre os grupos alto-xinguanos. É o conteúdo mitológico como diferenciador de práticas

---

<sup>214</sup> Não é à toa que em Guerreiro Junior esta parte do mito é tratada por “As mulheres mais lindas do mundo” (*op. cit.* 184).

<sup>215</sup> A relação é de tal ordem que não deixa de ser bonita a definição de Julupé sobre sua “fazenda”, quando passávamos por ela de canoa numa pescaria. Essas fazendas são locais, geralmente afastados das aldeias, em que os homens plantam uma sorte de produtos num espaço separado da aldeia. Julupé foi questionado por um outro jovem a me dizer sobre sua fazenda e respondeu timidamente, mas com orgulho à pergunta feita: “quem tem fazenda Julupe?”, “Cunhado”. Repare que o cunhado é o devedor, para o sogro mais ainda. Num sistema em que as mulheres são tomadas faz menos sentido produzi-las com tal elevado esmero.

matrimoniais. Embora o casamento típico entre os Cubeo também seja entre primos cruzados (*chimá*) a tomada de mulheres é uma das garantias da continuidade do sistema, o oposto da troca alto-xinguana, mas com os mesmos objetivos de continuação:

That system of marriage has as its central concern a proper organization of sexual reproduction, the distribution of offspring, and the transmission of spiritual substance. All else, the weaving together of the strands of affinity, the exchanges and circulation of women, the transformations in the spheres of personal and collective existence, and the new formations of the domestic and sexual economy, are part of the organization of resources needed to carry forward the continued life of the sibs. (*op. cit.* 116).

Entre os Cubeo é a captura de mulheres juntamente com o plano endogâmico que transmite a ideia de continuidade. No Alto Xingu, além do casamento entre primos cruzados na aldeia é a troca ritual que garante essa mesma ideia de continuidade ao sistema regional. A relação aqui em destaque aponta para o antagonismo sexual retratado na produção doméstica do Egitsü que é para ser distribuído no cerimonial interétnico e contém em si a questão de fundo que é a troca matrimonial. As reclusas que levam as castanhas e os lutadores campeões são os mais valiosos, por isso mais raros na economia regional. São *hekugu*, o que garante sua legitimidade nas trocas.

A noiva tomada apresenta logicamente menor valor do que a noiva trocada e isso também está no mito Kalapalo. Mas o mito Kalapalo não se contenta com essa proposta de casamento, tomar a mulher de seu primo – como Enitsuegü faz ao enganar seu primo dizendo que tinha cortado o pé na concha. Ele vai além e diferencia mais dois tipos de mulheres que são trocadas. Uma vai para a Via Láctea junto com o Onça, a “mãe de criação”. Já a “mãe de verdade” *hekugu* essa é feita chefe e são para ela todas as honrarias da chefia. A chefia no mito Kalapalo aponta para a importância do lado materno, sendo o primeiro Egitsü realizado para a mãe dos gêmeos Sol e Lua. Aliás, desde o início insistimos nessa relação fundamental entre mãe e filhos. Já para os Cubeo, a questão da chefia não tem ligação com a troca matrimonial, está diretamente relacionada com a posição no sistema hierárquico de distribuição dos clãs ao longo do processo de evolução/transformação dos peixes em homens.

Esses episódios são muito parecidos, o que a forma semelhante já indica num primeiro momento. Todavia, as diferenças de conteúdo têm mais a nos dizer ao colocar as versões em relação. Tanto na mitologia, como na sociologia, inúmeras inversões que

completam os significados dos mitos desses dois grupos karib e tukano<sup>216</sup>, também nos ajudam a pensar as relações interétnicas entre os grupos alto-xinguanos.

Infelizmente não poderemos prolongar essa comparação mais sistemática com os Cubeo. Certamente uma nova tese teria que ser pensada para dar conta da importância dos instrumentos musicais, flautas e aerofones, que são usados pelos dois povos. E não apenas questões dessa ordem, mas o uso do *tapiti* para processar a mandioca, a pajelança ou mesmo a característica de o nome atual não ser a auto-referência, embora tenha sido adotado. Todas essas são peculiaridades que podem ser tomadas como consonantes entre esses dois povos afastados geograficamente e linguisticamente.

A transformação dos peixes em homens, outro tema de conexão, nos faz pensar que, embora o devir vegetal já tenha sido apresentado por autores como Avelar e Guerreiro Junior para descrever a origem dos Kuikuro e Kalapalo, não deixa de ser interessante pensar em Kangasingi, que é gente, mas está com os peixes. Quais os sentidos das transformações dos homens em peixes? Para os Cubeo está relacionado com a anaconda primordial na qual a posição assumida durante a transformação é geográfica e política. Geográfica na distribuição ao longo do rio Vaupés e política no sentido de que estratifica hierarquicamente os clãs. No caso alto-xinguanos foi o peixe que borrifou água no pescador para que este fosse com eles participar do primeiro Egitsü e entrar em combate com os animais. O homem se transforma em peixe, ou melhor, no mediador entre os peixes e seus outros inimigos, como no caso das ariranhas.

A cobra, contudo, é chefe em ambos os contextos, a jibóia e a sucuri são imagens para a “anaconda”. Os elementos estão conectados e estabelecer a relação entre eles é tarefa que pretendemos ter cumprido através do método estrutural. Se aqui nos detivemos no episódio da noiva de madeira é para enfatizar a conexão para além de fronteiras pré-estabelecidas, como o próprio nome aqui adotado para o sistema regional: Alto Xingu. Ao colocar os mitos Cubeo e Kalapalo em relação, apesar de sua forma semelhante, as diferenças de conteúdo são fundamentais, daí a principal particularidade

---

<sup>216</sup> Muito embora a classificação nem sempre é a mesma: “The [language of the Cubeo](http://en.wikipedia.org/wiki/Cubeo_people#Language) has been classified as belonging to Eastern Tukano. Recently, however, a reclassification has been suggested to Middle Tukano, a subdivision of a possible Proto-Tukano. This language is one of the rare [OVS](http://en.wikipedia.org/wiki/Cubeo_people#Language) languages in the world.” [http://en.wikipedia.org/wiki/Cubeo\\_people#Language](http://en.wikipedia.org/wiki/Cubeo_people#Language) (05/13). Não podemos desenvolver uma comparação entre tais línguas, embora seja fundamental para dar mais sentido ao tipo de comparação que aqui se pretende.

da etnografia. O conteúdo é fundamental, tanto quanto a forma, na delimitação de uma estrutura. O exemplo da noiva de madeira e dos sistemas de casamentos é apenas um aspecto que conecta esses povos distantes em diversos outros aspectos.

Longe pensar que apenas esses são os personagens que desempenham funções; como foi dito a tendência do mito é expandir. Cabe nessas considerações tratar dos significados dos animais e suas funções a partir da sugestão desses significados traduzidos em determinado sistema de relações sociológicas. O outro com quem se trocam inimizades, esposas e conhecimentos, mas também se trocam carícias e a gestação. A anta namorada cumpriria o lugar do *ajo* no sistema de relações tão bem elaborado em Basso (1973), segundo o qual as designações da aliança e da filiação não davam conta do material etnográfico encontrado na América do Sul. O *ato* e o *ajo* são categorias nativas para demonstrar essa limitação. E a anta namorada ocupa no reino animal exatamente essa posição.

A sapa seria a esposa estrangeira e os sapos os cunhados, relação tida como emblema dessa mesma sociologia. São contra os cunhados potenciais que se luta, canta e toca flauta, mas ao mesmo tempo o cunhado é perigoso, ainda mais em sua aldeia. Para isso cabe amenizar o perigo levando-lhe comida, mas neste caso, comida de verdade e não alimento anti-culinário. Talvez seja o contexto já “pacificado”; de todo modo, o medo e a apreensão são sentimentos tanto dos que vão como daqueles que recebem os convidados. E também dos convidados que não vão aos Egitsü exatamente por se dizerem temerosos contra a ação de feiticeiros. Sem ser pedante, o sapo também é uma imagem para feiticeiro, inclusive quando disseram sobre um lutador Wauja: *kagihugu hungu* (“igual sapo”), por este ser muito gordo, fora dos padrões de beleza alto-xinguano; o corpo “feio” do outro.

Para finalizar, duas coisas devem ser colocadas ao relacionar a parte propriamente etnográfica desta pesquisa com a proposta de análise dos mitos que fizemos. A primeira é a identificação em ambas de uma divisão entre karib e arawak e os tupi. Os caciques Kalapalo afirmaram algo sobre a luta que o mito sobre o pequi confirma ao diferenciar apenas as duas línguas em sua destotalização culinária. A outra é a relação de fundamental importância entre produção e exibição, ou seja, o matrimônio. Jovens chefes devem ser feitos belos, seja para lutar, seja para casar. O processo de fabricação desses jovens é meticuloso tanto na mitologia como na reclusão,

não se faz reclusão para lutadores que sejam “antas” nem para mulheres que sejam “sapas”. O que também volta ao problema de equacionar o local e o regional.

Luta e lutadores são emblemas do regional e do local, os rituais e a reclusão. De uma maneira geral é o sistema de relações que entrelaça diversos níveis relacionais alto-xinguanos. A luta e o lutadores são um conjunto de relações reais entre esses povos, fazendo parte do universo das pequenas variações. A capacidade produtiva de cada dono do Egitsü no acúmulo e distribuição farta de peixe, beiju e mingau de pequi, dos lutadores bem preparados e um time bem formado com as alianças interétnicas. Montar um time forte para as lutas individuais e ter reclusas para entregar à castanha. Esperamos novamente ter demonstrado a interdependência desses níveis nos sistema alto-xingvano através de uma das práticas que consolida a propagada especificidade dos povos da região. Nem paz interna, tampouco guerra externa, mas um vasto conjunto de relações vivenciadas caso a caso que identificam um vasto sistema de transformações.

## Epílogo

Gostaríamos de retomar algumas questões nessas breves considerações finais com o intuito de equacionar os principais temas e problemas levantados durante a tese. Um primeiro ponto é destacar duas oposições que marcaram a pesquisa, entre diacronia e sincronia e entre localismo monográfico e sistema regional. Essas oposições formam uma estrutura temporal e espacial segundo a qual se torna possível pensar os sistemas de transformações dos quais esses grupos fazem parte. Quer nos conhecimentos específicos sobre a fabricação do corpo, as disputas políticas relativas à chefia e seu sistema ritual (Tiponhü, Yamurikumü, Egitsü), os conhecimentos técnicos e táticos dos combates ou o conjunto de transformações apreendidas das narrativas míticas demonstram a complexidade das relações estabelecidas entre os grupos arawak, karib e tupi ao longo dos anos e em diferentes locais.

Nesse complexo sistema interétnico a luta deve ser entendida como uma “dobradiça”, um ponto de inflexão sobre o qual diversos elementos da sócio-cosmologia alto-xinguana atuam. Entre o local e o regional, a reclusão e a exibição, a chefia e os “comuns”, entre o rito e o mito, e por que não dizer, entre a etnologia e antropologia das práticas esportivas. Ao definir a luta como uma prática esportiva, na tentativa de expandir os significados ao termo “esporte”, podemos dizer que a luta é mais que isso. Todo esse conjunto de oposições se re-embaralha de acordo com as temáticas levadas em consideração.

O intrincado sistema de relações interétnicas, com gentes diferentes ou com outros perigosos e caraíbas, amplifica seu alcance ao se tomar as disputas corporais que tratamos por práticas esportivas. A fabricação do corpo dos lutadores foi outro assunto que se fez presente e que a partir de novos apontamentos etnográficos e teóricos ganhou “corpo” no texto. Assim como o complexo ritual funerário que envolve o Egitsü e demais ocasiões em que competições esportivas, a luta em destaque, são disputadas concomitantes com festas e partilha de alimentos. A mitologia que envolve o tema foi um dos gatilhos para se tomar a luta, especialmente por tratar do tema da “pacificação” entre os povos que se reconhecem regionalmente. A partir desses temas etnográficos, ou melhor, em torno deles é que esperamos ter desenvolvido ferramentas analíticas que

ajudassem a modular o que foi proposto. A luta e os lutadores no interior desse complexo ritual regional, com a proposta de entendê-la como uma prática esportiva.

Questões etnológicas como a chefia, principalmente através dos trabalhos de Guerreiro Junior (2012), e a feitiçaria, como se fosse seu complementar, com destaque para os trabalhos de Figueiredo (2008; 2010). Chefia e feitiçaria foram aqui modelos teóricos com os quais pretendemos dar cabo dessa proposta. Assim como a relação fundamental entre o localismo da aldeia e as relações interétnicas que inúmeros textos levantados fazem referência, dos quais destacamos Franchetto e Heckenberger (2001) e Menezes Bastos (1993; 2001; 2004). Não há como olhar um sem necessariamente adotar o ponto de vista do outro. E mais interessante fica em observar essa oposição em níveis, como trabalhado por Menget (2001), ou seja, entre os localismos e regionalismo situam-se níveis etnográficos de reconhecimento étnico. Desde o fogo doméstico, nível mais restrito da identidade, no qual pai, mãe e filhos dividem uma única fogueira, passando pelo fogo culinário da casa, no qual vários grupos domésticos podem dividir a mesma comida, uma “casa”, até a aldeia e conglomerados regionais e linguísticos. É aí que reside a noção fundamental, para a linguística e para a sociologia, de *tetsualü*, tema de Mutuá Mehinaku (2010). Onde os sistemas sociais se misturam ao serem trocados por outros semelhantes, sejam línguas, etnias ou cores. Desde a troca comercial, matrimonial e de conhecimentos tradicionais, como os discursos sobre a chefia, até mesmo disputas corporais são cambiadas entre esses grupos. E nenhuma maneira melhor de trocar bens, pessoas e conhecimentos senão durante os rituais interétnicos. Aí reside a transformação da guerra em ritual também trabalhada por esses autores.

Novamente cabe uma comparação entre as correntes teóricas da antropologia aqui colocadas lado a lado. A transformação de determinadas práticas em confrontos rituais contra outros que supõem mais ou menos semelhantes, como vínhamos comparando com o que Elias (1992) descreve para a Inglaterra do século XIX ou o Japão pós Revolução Meije, podemos ver como práticas esportivas são pensadas e usadas como mecanismos de pacificação social. Elias descreve através da parlamentarização da vida pública que ocorre concomitante com a instauração de regras e limites nos controles sobre os jogos (rúgbi e futebol se diferenciam por aí, segundo o autor). Mesmo Roberto DaMatta (1982) já afirmou para o contexto brasileiro que os esportes ensinam valores e ideais democráticos. Para o caso alto-xinguano, tomando comparativamente, a *ikindene* parece oferecer relação similar ao ser encarada como um



dos mecanismos na pacificação entre os povos. O mesmo com o Jawari, como afirmou o mito descrito por Villas-Boas (1970). Poderíamos ampliar ainda essa comparação ao inserir a capoeira no Brasil antes e após a abolição da escravidão. Não se trata, em nenhum desses casos e é bom que fique claro, de falar que o termo “pacificação” deixou tais práticas isentas de conflitos violentos. Antes, é importante ter em mente a qualidade transformacional dessa relação entre práticas guerreiras e praticas esportivas realizadas ritualmente.

Na própria *ikindene* disputada durante um Egitsü presenciamos uma briga generalizada entre os participantes. Dizer que as práticas esportivas são modelos de relações pacíficas entre grupos rivais apenas indica um caminho analítico que deve ser percorrido etnograficamente. É assim que se desenvolve a comparação aqui pretendida, em qualquer dos contextos. No Alto Xingu, disputar contra o adversário e não matar o inimigo é uma assertiva desportiva da qual a troca e não o rapto de mulheres é um indício sociológico. O caso das noivas de madeira na mitologia Kalapalo e o cuidado na confecção é ilustrativo de como, quando é para se trocar, uma noiva deve ser bem feita, no caso como se o cuidado de Kuantügü fosse o zelo dos pais durante as reclusões de seus filhos. Já num outro contexto de comparação, aí já em sentido de tomar o conjunto de transformações dos mitos, percebemos entre os Cubeo (Goldman 2004) como uma esposa tomada é uma “sapa”, meramente assoprada e já pronta. A esposa sapa é feita sem valores agregados, por isso mesmo tomada pelos inimigos. Uma noiva para ser trocada regionalmente deve ser bem feita, para que a contrapartida por ela seja também elevada. E em termos comparativos novamente, as mulheres e os homens são feitos para essa troca regional. A reclusão, nessa proposta, é parte constituinte do ritual, pois é uma retroalimentação tanto em escala produtiva como sociológica. Os corpos dos chefes são feitos para serem exibidos, quer em casamento, o aspecto conjuntivo (*tetsualü*) e a luta, o aspecto disjuntivo, a oposição marcada através da gritaria a cada vitória, a diferença conjuntural promovida pelo jogo.

O interesse nessa comparação entre a guerra e a troca ao final do texto reside novamente em iluminar nossa principal relação ao longo da tese. A luta e os lutadores, o regional e o local, são aqui apresentados como se fossem mecanismos que operam essa transformação. A reclusão é aqui entendida como um momento definidor para que os jovens possam ser acalmados de seus impulsos violentos e, ao mesmo tempo, estabelecerem diferenciações e hierarquizações entre eles ao nível local e regional. O

lutador é um ponto de inflexão nessa transformação, assim como a luta. A reclusão não poderia ser pensada sem sua relação com o ritual. A troca, enquanto sistema de relações, atravessa a reclusão e o ritual, ou ainda, é a para trocar que se realiza a reclusão e os rituais. A instauração da chefia estabelece a troca, desde o tempo do Onça. A troca matrimonial, e não o rapto de mulheres, estabelece também a circulação de outros bens ao nível regional. A ideia nativa *tetsualü* é indicativa da importância de se misturar línguas e povos através da troca. E é especialmente ao nível da chefia que essa troca se consolida, sejam as reclusas que levam as castanhas para os chefes convidados ou os jovens chefes que lutam entre si no momento de maior visibilidade. Reclusão e ritual são níveis de trocas interdependentes assim como os lutadores e a luta. O plano local e o regional se misturam entre a produção e a exibição.

## Referências bibliográficas

**AGOSTINHO DA SILVA, Pedro.** 1974a. Kwarîp: mito e ritual no Alto Xingu. São Paulo: EPU / EDUSP.

\_\_\_\_\_ 1974b. Mitos e Outras Narrativas Kamayura. Bahia: UFBA, Salvador.

**ARCHETTI, Eduardo.** 2003. Masculinidades. Fútbol, tango y pólo em la Argentina. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

**AVELAR, Gustavo S.** 2010. Valores Brutos: Lutadores do Alto Xingu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao PPGAS-MN/UFRJ. Rio de Janeiro.

**BARCELOS NETO, Aristóteles.** 2002. A Arte dos Sonhos: uma iconografia ameríndia. Assirio & Alvim; Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.

\_\_\_\_\_ 2003. Festas para um "nobre": ritual e (re)produção sociopolítica no Alto Xingu. **Estudios Latino Americanos**, v. 23, p. 63-90.

\_\_\_\_\_ 2005. Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu. 2004. Tese de Doutorado Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_ 2006a. "Doença de índio": o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos*, vol.07, Nº 01, p.09-34, Curitiba.

\_\_\_\_\_ 2006b. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agencia letal. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol.12, Nº 02.

\_\_\_\_\_ 2011. O despertar das máscaras grandes do Alto Xingu: Iconografia e transformação. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, São Carlos, SP. <https://sites.google.com/site/raufscar/>

**BASSO, Ellen.** 1973. The Kalapalo Indians of Central Brazil. New York: Holt, Rinehart & Winston.

\_\_\_\_\_ 1985. A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

\_\_\_\_\_ 1993 "A História na Mitologia: Uma Experiência dos Avoengos Calapalos com Europeus". In: COELHO, Vera (organizadora): Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP.

\_\_\_\_\_ 1995. The Last Cannibals: a South American oral history. Austin: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_ 2001. “O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a ‘história kalapalo’?”. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ 2002. Kalapalo. In: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/print> (ultimo acesso em abri de 2013).

\_\_\_\_\_ 2008. Epistemic deixis in Kalapalo. International pragmatics association. pp.215-252.

**BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo.** 1980. Os gênios da pelota. Um estudo do futebol como profissão. Dissertação de Mestrado, PPGAS Museu Nacional, Rio de Janeiro.

**BOURDIEU, Pierre.** 1984. Como é possível ser esportivo. Questões de Sociologia. Marco Zero, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ 2007. A Distinção: Crítica social do julgamento, Zouk, Porto Alegre.

**BROMBERGER, Christian.** 2008. As práticas e os espetáculos esportivos na perspectiva da etnologia. Horizontes antropológicos v.14 n.30 Porto Alegre.

**CAILLOIS, Roger.** 1988 [1950]. “Jogo e Sagrado”, in Caillois, Roger. *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_ 1986. Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo. México: Fondo de Cultura Económica.

**CALLADO, Antônio.** 1967. Quarup. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

**CARDOSO, Marina. D.** 2004. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (Ed.). Saúde dos povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contracapa, p.195-215.

\_\_\_\_\_ 2005. Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos/CNPq.

**CARDOSO, Marina D.; GUERREIRO JR., Antonio R. e NOVO, Marina.** 2008. As flechas de Maria: xamanismo, hierarquia política e transformação no Alto Xingu. In: Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro.

**CARNEIRO, Robert.** 1993. “Quarup: a Festa dos Mortos no Alto Xingu”. In: COELHO, Vera (organizadora): Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP.

**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.** 1978. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec.

**CECHETTO, Fátima R.** 2004. Violência e estilos de masculinidade. Violência, Cultura e Poder. Editora FGV, Rio de Janeiro.

**COELHO, Vera P.** (Org.). 1993. Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP.

**COELHO DE SOUZA, Marcela S.** 2001. “Virando gente: notas a uma história Awetí”. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ 1992. Faces da Afinidade: um estudo bibliográfico do parentesco xinguano. M.A. (MA). Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

**CORREIA, Walter R. e FRANCHINI, Emerson.** 2010. Produção acadêmica em lutas, artes marciais e esportes de combate. Motriz, v.16 n.1 p.01-09, Rio Claro.

**COSTA, Carlos E.** 2007. “Vida Universitária”: política, esportes e festas. Uma análise antropológica da sociabilidade estudantil contemporânea. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS – UFSCar, São Carlos.

**COURSE, Magnus.** 2008. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana* [online]. 2008, vol.14, n.2 [cited 2013-05-31], pp. 299-328. Disponível: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132008000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200002&lng=en&nrm=iso)>.

**CLASTRES, Pierre.** 1977. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: Guerra, Religião, Poder. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_ 1977. “Infortúnio do Guerreiro Selvagem”. In: Guerra, Religião, Poder. Lisboa: Edições 70.

**DAMATTA, Roberto.** 1982. “Esporte e Sociedade: Um Ensaio sobre o Futebol Brasileiro”. In: Universo do futebol. Rio Janeiro: Pinakotheke.

**DAMO, Arlei.** 2005a. Do dom à profissão: Uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_ 2005b. A produção de *pés de obra* no Brasil e na França. Texto apresentado ao GT "Práticas esportivas e corporalidades no MERCOSUL", durante a VI RAM, Montevideú.

**DESCOLA, Philippe.** 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* [online]. vol.4, n.1 pp. 23-45. Disponível: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso)>.

**DOLE, Gertrud.** 1966. Shamanism and political control among the Kuikuru. In: GROSS, D. (Ed.). Peoples and cultures of native South America. New York: Doubleday/The Natural History Press, 1966. p.294-307.

**DUMONT, Loius.** [1983] 1985. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.

**ELIAS, Norbert. & DUNNING, Erik.** 1992. A busca da excitação. Lisboa: Diffel.

**FALCÃO, J. L. C.** 2009. A internacionalização da capoeira. Revista Textos do Brasil, Ministério das Relações Exteriores, v.14, p.123-133.

**FASSEBER, José R. M.** 2006. Etno-desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang. Campinas: Unicamp, Tese de Doutorado em Educação Física.

**FAUSTO, Carlos.** 2004. O tempo do ritual: política, economia e xamanismo no Alto Xingu. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro: 24 p.

\_\_\_\_\_ 2007. Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. Revista de Estudos e Pesquisas, v. 2, p. 9-52.

\_\_\_\_\_ 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366.

**FENÉLON COSTA, Maria H.** 1988. O mundo dos Mehináku e suas representações visuais. Editora Universidade de Brasília, Brasília.

**FIGUEIREDO, Marina V.** 2008. "Imagens do poder: a política xinguana na etnografia.". Cadernos de Campo nº17. São Paulo.

\_\_\_\_\_ 2010. A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada ao PPGAS-MN/UFRJ. Rio de Janeiro.

**FRANCO NETO, João V.** 2010. Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS UNICAMP.

**FRANCHETTO, Bruna.** 1986. Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional.

\_\_\_\_\_ 1989. Forma e significado na poética oral kuikuro. Ameríndia, Paris, Laboratoire d'Ethno-linguistique, CNRS, Nº 14.

\_\_\_\_\_ 2011. Alto Xingu: uma sociedade multilíngue. Bruna Franchetto. -- Rio de Janeiro : Museu do Índio - FUNAI, 2011

**FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael** (Org.). 2001 Os Povos do Alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: EdUFRJ.

**FRANCHETTO, Bruna & SANTOS, Mara.** 2002. Kuikuro: uma língua ergativa no ramo meridional da Família Karib (Alto Xingu). Queixalós, Francisco (org.). *Ergatividade na Amazônia I*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS,IRD) e Laboratório de Línguas Indígenas (UnB) (p. 15-44).

**GALVÃO, Eduardo.** [1949] 1979. Apontamentos sobre os índios Kamayura. In: Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.17-38.

\_\_\_\_\_ [1950] 1979. O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. In: Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.39-56,

\_\_\_\_\_ 1960. "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959". Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, (N. S.), Antropologia, Belém, Nº 8.

**GASTALDO EL.** 1995. A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate. In: Leal OF, organizadora. *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS; p. 207-226.

**GOLDMAN, Irving.** 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. Columbia University Press, New York.

**GOW, Peter.** 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press, New York.

**GREGOR, Thomas.** 1982. Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu. Brasília: Brasiliense.

\_\_\_\_\_ 2001. "Casamento, aliança e paz intertribal". In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

**GUEDES, Simone.** 1977. O futebol brasileiro. Instituição zero. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

\_\_\_\_\_ 1992. Jogo de Corpo: um estudo de construção social de trabalhadores. Tese de Doutorado apresentada Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

**GUERREIRO JUNIOR, Antônio R.** 2008. Parentesco e aliança entre os kalapalo do Alto Xingu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao PPGAS/UFSCar, São Carlos.

\_\_\_\_\_ 2012. Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Tese de Doutorado - Universidade de Brasília, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social, Brasília.

**HECKENBERGER, Michel e FRANCHETTO, Bruna.** 2001. Introdução: historia e cultura xinguana. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.07-18.

\_\_\_\_\_ 2001. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longueduree, 1000-2000 d.C.. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.21-62,

\_\_\_\_\_ 2004. "The Wars Within: Xinguano Witchcraft and Balance of Power", in: Neil WHITEHEAD e Robin WRIGHT (org.), In Darkness and Secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia. Duke University Press, Durham & London: pp.179-201.

**HERRERO, Marina.** 2006 Jogos e brincadeiras do povo Kalapalo. São Paulo, SESC, 272 p.

**HUGH-JONES, Stephen.** 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), About the house. Lévi-Strauss and Beyond, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.

**HUIZINGA, Joan.** 1993. Homo Ludens. São Paulo, Perspectiva.



**IRELAND, Emilienne.** 1993. When a Chief Speaks Through his Silence. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 16(2): 18-28.

**JUNQUEIRA, Carmen S.** 1975. Os Índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiura. São Paulo: Editora Ática (coleção Ensaio, Nº 07).

**JUNQUEIRA, Carmen S. & VITTI, Vaneska T.** 2009. O Kwaryp Kamaiurá na aldeia de Ipavu. *Estudos Avançado*, 23.

**KECK, Frédéric.** 2008. How to Do the Structural Anthropology of a Virtual Catastrophe : Lévi-Strauss and Bird Flu. **Conférence prononcée au Centre de philosophie de l'Université de Tokyo le 5 décembre 2008.**  
<http://www.ciepfc.fr/spip.php?article145>

**LAGROU, Els.** 2007. A Fluidéz da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica. Rio de Janeiro: Toobooks Editora.

**LEA, Vanessa R.** 1997 Parque Indígena do Xingu: laudo antropológico. Campinas: UNICAMP/IFCH.

**LÉVI-STRAUSS, Claude.** 1975. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ ([1962] 2004a. O Pensamento Selvagem. Campinas, SP: Papyrus Editora.

\_\_\_\_\_ [1964] 2004b. O Cru e o Cozido. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_ [1967] 2004c. Do Mel às Cinzas. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_ [1968] 2006. A Origem dos Modos à Mesa. São Paulo: Cosac & Naify.

**LIMA, Tânia Stolze.** 2005. Um peixe olhou para mim. Os Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Ed. UNESP/ISA/NuTI.

**MARTINS, José C. e KANACHIRO, Cláudia.** 2010. Bujutsu, Budô, esporte de luta. *Motriz*, v.16 n.3 p.638-648, Rio Claro.

**MAUSS, Marcel.** [1950] 2003. Sociologia e Antropologia. Cosac Naify; São Paulo.

**MEHINAKU, Mutua.** 2010. *Tetsualii*: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

**MELLO, Maria Ignez C.** 2005. Iamurikuma: Musica, Mito e Ritual entre os Wauja do

Alto Xingu. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada ao PPGAS/UFSC, Florianópolis.

**MENEZES, Maria L. P.** 2000. Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal. Campinas: Editora da UNICAMP / São Paulo: Imprensa Oficial.

**MENEZES BASTOS, Rafael J.** 1978. A musicológica Kamayurá. Brasília: FUNAI.

\_\_\_\_\_ 1989. “Exegeses yawalapiti e kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas”. Revista de Antropologia n. 30-32, São Paulo.

\_\_\_\_\_ 1993. A Saga do yawari: mito, musica e historia no Alto Xingu. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. (orgs.). Amazônia: etnologia e historia indígena.

\_\_\_\_\_ 2001. “Ritual história e política no Alto Xingu: observações a partir dos kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari)”. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). Os Povos do Alto Xingu: historia e cultura. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ 2004. “Cargo anticult” no Alto Xingu: Consciência política e legítima defesa étnica. Antropologia em primeira mão. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. n.1.

\_\_\_\_\_ 2006. Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens. Revista de Antropologia. Vol.49, pp. 557-579. Disponível: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012006000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000200002&lng=en&nrm=iso)>.

**MENGET, Patrick.** 2001. Em Nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Assírio & Alvin, Lisboa.

**MONOD-BECQUELIN, Aurore.** 1993. “O Homem Apresentado ou as Pinturas Corporais dos Índios Trumais”. In: COELHO, Vera (organizadora): Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP.

\_\_\_\_\_ 2001. Histórias trumais. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. J. (Ed.). Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p.401-443.

**NOVO, Marina P.** 2008. Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/UFSCar, São Carlos.

\_\_\_\_\_ 2009. Saúde e interculturalidade: a participação dos Agentes Indígenas de Saúde/AISs do Alto Xingu. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS/UFSCar*, vol.01, Nº 01, p.122-147.

**OVERING, Joanna.** 1977. "Orientation for paper topics" & "Comments". In: J. Overing Kaplan (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris), pp. 9-10, 387-394.

\_\_\_\_\_ 1984. "Dualism as an expression of difference and danger". In K. Kensinger (ed), *Marriage Practices in Lowlands South America*, pp. 127-155. Urbana: University of Illinois Press.

\_\_\_\_\_ 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia* 34:7-33.

\_\_\_\_\_ 1999. 'Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica'. *Mana* 5(1): 81-107.

**PIEIDADE, Acácio T.** 2004. O canto do *kawoká*: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS/UFSC, Florianópolis.

**PINTO, Nicanor R. S. e BARUZZI, Roberto G.** 2005. Reclusão pubertária masculina em índios do Alto Xingu, Brasil Central. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História*. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.175-187.

**RIVIÈRE, Peter** 1984. "Aspects of Carib Political Economy". *Antropologica* 59-62: 349-358.

**ROCHA FERREIRA, Maria B; HERNANDEZ, Manuel; CAMARGO, Vera R e VON SIMSON, Olga R.** 2008. Jogos indígenas, realizações urbanas e construções miméticas. *Cienc. Cult.* [online]. 2008, vol.60, n.4 [cited 2013-06-01], pp. 47-49 . Disponível: <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000400020&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400020&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0009-6725.

**RODGERS, David.** 2002. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e

menstruação Ikpeng. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol.08, Nº 02, p.91-125.

**SÁEZ, Oscar C.** 2006. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: Etnologia e História dos Yaminawa do rio Acre*. Editora UNESP, São Paulo.

**SAHLINS Marshall.** 2009. *On the Anthropology of Levi-Strauss*. Disponível: <http://blog.aaanet.org/2009/07/07/on-the-anthropology-of-levi-strauss>

**SANTOS-GRANERO, Fernando.** 2002. “The Arawakan Matrix: Ethos, language and History in Native South America”. In HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 25-50. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

**SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto A. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.** 1979. “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32:2–19.

**SKIDMORE, M.J.** 1991. *Oriental contributions to Western popular culture: the martial arts*. *Journal of Popular Culture*, Baltimore, v.25, n.1, p.129-148.

**STEINEN, Karl von den.** [1894] 1940. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. *Revista do Arquivo Municipal*, tradução de Egon SCHADEN, São Paulo, separata: XXXIV e LVIII.

**STRATHERN, Marilyn.** 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

**SZTUTMAN, Renato.** 2002. *Do local ao regional e vice-versa: imagens do Alto Xingu*. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2002, vol.17, n.49, pp. 157-163 . Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200013>

**TAVARES, Sérgio C.** 1994. *A reclusão pubertária no Kamayura de Ipavu: um enfoque biocultural*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Unicamp. Campinas.

**TOLEDO, Luiz H.** 1996. *Torcidas Organizadas de Futebol*. Editora Autores associados, ANPOCS.

\_\_\_\_\_ 2002. *Lógicas no futebol*. São Paulo. Hucitec/FAPESP.

**TOLEDO, Luiz H. & COSTA, Carlos E.** (org.) 2009. Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas. São Paulo. Editora Terceiro Nome/FAPESP.

**VERANI, Cibele.** 1990. A “Doença da Reclusão” no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

**VERANI, Cibele & MORGADO, Anastácio.** 1991. Fatores Culturais Associados à Doença da Reclusão do Alto Xingu (Brasil Central). Considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. Caderno de saúde pública, n. 4, Rio de Janeiro.

**VIANNA, Fernando B.** 2008. Boleiros do cerrado. Índios Xavantes e o futebol. São Paulo: Annablume editora. FAPESP/ISA.

**VILLAS BOAS, Orlando e VILLAS BOAS, Cláudio.** 1970. Xingu: os índios, seus mitos. São Paulo: Círculo do Livro.

**VINNAI, Gerhard.** 1986(1974). El fútbol como ideologia. México, Siglo Veintiuno Editores.

**VITTI, Vaneska T.** 2005. Jovens Kamaiurá no século XXI. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da PUC – SP, São Paulo.

**VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.** 1977. Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS – Museu Nacional.

\_\_\_\_\_ 1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguaná”. Boletim do Museu Nacional, R.J., Nº 32.

\_\_\_\_\_ 1986. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

\_\_\_\_\_ 1993. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In M. Carneiro da Cunha & E.B. Viveiros de Castro (orgs), Amazônia: etnologia e história indígena, pp. 149-210. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

\_\_\_\_\_ 2002a. O problema da afinidade na Amazônia. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 87-180.

\_\_\_\_\_ 2002b. Imagens da natureza e da sociedade. In A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 319-344.

\_\_\_\_\_ 2002c. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 403-455.

\_\_\_\_\_ 2007. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos - CEBRAP*, Nº 77, p.91-126.

\_\_\_\_\_ 2008. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: Ruben Caixeta de Queiroz & Renarde Freire Nobre. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG; p. 79-124.

\_\_\_\_\_ 2011. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. Conferência proferida no dia 24 de agosto de 2011 por ocasião de concurso para professor - titular de Antropologia da UFRJ.

**WACQUANT, Löic.** 2002. *Corpo e Alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

**WAGNER, Roy.** 1991. “The fractal person”. In Maurice Godelier & Marilyn Strathern (orgs.), *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge University Press.

**ZARUR, George C. L.** 1975. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

\_\_\_\_\_ 2003. *O Kuarup Xinguano e os universais da narrativa religiosa*. Relatório Especial da Câmara dos Deputados, DF, Brasília.