

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

**A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre  
os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj**

**Rodolpho Claret Bento**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden como parte dos requisitos necessários para à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**São Carlos**

**2013**

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

B478fm

Bento, Rodolpho Claret.

A flecha mata porque tem vida : um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj / Rodolpho Claret Bento. -- São Carlos : UFSCar, 2014.

135 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2013.

1. Etnologia. 2. Antropologia social. 3. Rondônia. 4. Cinegética. 5. Biografia. I. Título.

CDD: 305.8 (20<sup>a</sup>)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luís, 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 DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**

*Rodolpha Claret Bento*

08/11/2013

---

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

---

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

---

Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia  
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 15:00h no dia 08/11/2013.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden  
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia

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

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Coordenador do PPGAS

Dedico esse trabalho ao meu avô Jorge

(In Memoriam)

Por me contar com bom humor

suas mentiras.

## Agradecimentos

Sou profundamente grato aos Gavião por compartilharem comigo seus ricos relatos e por conversas sempre agradáveis. Nesse tempo em que estive nas aldeias conheci pessoas cativantes que, por vezes, me recebiam com muita alegria e com generosos copos de *makaloba*. Um agradecimento especial ao cacique Catarino por seus relatos que são aos meus ouvidos poesia. Também ao Góvêhj Pòhv (Josias) por abrir espaço para que eu pudesse apresentar as minhas propostas e com o qual ainda pretendo colaborar em seus importantes projetos. Não poderia deixar de mencionar também o divertido e atencioso Chambete, que me concedeu informações preciosas. Outras pessoas sem dúvida foram importantes em minha pesquisa: Chambete, Moisés Serívh (In Memoriam), Alberto, Tapá, Matilde, Izabel, Tarami, Marcos, Valtorino, Cena, Manequito, Tico Tico e também os professores indígenas.

Ao Aurélio (Coleguinha) que me homenageou dando o meu nome a sua queixada. Zaqueu e Delson, grandes amigos.

Dedico boa parte dos créditos desse trabalho ao diálogo sempre enriquecedor com o meu orientador Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden, que me abriu os olhos para a rica experiência de trabalhar com povos indígenas em Rondônia, e por sua dedicação incrível às leituras e releituras de minha produção acadêmica.

Em Ji-Paraná sou muito grato à Renata Nóbrega e família por me acolherem gentilmente na minha primeira ida à Rondônia, à Lediane Felzke pelas conversas sempre agradáveis e estimulantes sobre fazer pesquisa com os Gavião. A professora Edinéia por compartilhar comigo importantes fontes históricas para a minha pesquisa.

Aos missionários Adilton Campos e Donald Austin (Tádágóhv), grandes conhecedores da cultura Gavião, que contribuíram na minha pesquisa ao partilharem materiais e informações valiosas sobre suas experiências de trabalho com os Gavião.

Às enfermeiras e professores que me fizeram companhia na casa de apoio da FUNAI, me ajudando na preparação de boas refeições e pelas conversas descontraídas. Um agradecimento especial à enfermeira Sonia que tanto me ajudou quando minha perna ficou repleta de feridas.

Aos meus familiares que sempre me apoiaram e se preocuparam absurdamente comigo nos tempos que estive nas aldeias. Às arianas mais complicadas que já conheci,

Dani e Mayllu, por me estimularem com suas mentes brilhantes e paranoicas. Amadureci muito com essas moças aí.

Aos meus amigos de São José dos Campos: Felipe, Renato e Fabio... mais conhecidos por seus apelidos depreciativos.

Aos amigos que conheci na Universidade e ainda são importantes para mim: Luciana, Junior, Sertão, Katia, Juliane, Leila, Vizinho, Rony, dentre outros que conheci em Araraquara, Campinas e São Carlos.

Aos amigos da Turma de mestrado em antropologia de 2011 pelos debates incríveis e pelos momentos divertidos na UFSCar e nos bares de São Carlos. Ao grupo de estudos em etnologia, do qual tenho grande satisfação de fazer parte e com o qual discuti os primeiros passos dessa dissertação.

Aos professores Edmundo Peggion e Geraldo Andrello pelas valiosas contribuições no meu exame de qualificação e ao pesquisador Uirá Felipe Garcia por aceitar o convite para compor a banca de defesa dessa dissertação.

Aos pesquisadores Gilio Brunelli, Cédric Yvinec, Denny Moore, Julien Meyer, João Dal Poz e à Julia Otero por compartilharem comigo seus inspiradores trabalhos e por sanarem minhas dúvidas com muita boa vontade.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela concessão da bolsa no período de dois anos, auxílio de extrema importância para a realização dessa pesquisa.

## RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo lançar luz sobre as relações que estão envolvidas na fabricação e uso dos artefatos de caça do povo Gavião de Rondônia. A partir de um estudo etnográfico exploro as noções pertinentes para a compreensão da agência de objetos bélicos, caçadores, cães e enunciados na atividade cinegética. Como fio condutor ao longo do texto, eu desenvolvo um paralelo entre a fabricação de corpos de artefatos e a constituição de anatomias artefactuais de homens, exercício esse que me permite problematizar como os encontros entre corpos e materiais (ou substâncias) conformam a eficácia de caçadores e de seus instrumentos de caça. Se no discurso Gavião “a flecha mata porque tem vida”, eu proponho pensar ao que corresponde tal vitalidade e as relações produzidas em razão dessa premissa. Trata-se de um desafio delineado mediante um estudo biográfico dos artefatos de caça, o qual se apresenta como um entrelaçamento de forças vitais na interação entre humanos, animais, espíritos e objetos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gavião Ikólóéhj; artefatos; caça; etnologia.

## **ABSTRACT**

This work aims to elucidate the relationships the Gavião people of Rondônia engaged when manufacturing and using of hunting artefacts. From an ethnographic approach, I explore pertinent notions to comprehend the agency of warfare objects, hunters, dogs, and enunciations in hunting activity. I develop a parallel between the manufacturing of artefacts' bodies and the constitution of artifactual anatomies of men, wishing problematize how encounters between bodies and materials (or substances) conforms the effectiveness of hunters and their hunting instruments. If into Gavião's discourse "the arrow kills because has life", I propose to think what is that concept of vitality and the relationships produced about this assumption. It is a challenge outlined by a biographical study of the hunting artefacts, that is presented as an interlacement of vital forces in the interactions between humans, animals, spirits and objects.

**KEYWORDS:** Gavião Ikólóéhj; artefacts; hunting; ethnology.



## Sumário

|   |           |
|---|-----------|
| Nota sobre a grafia das palavras na língua Gavião.....            | 8         |
| Apresentação .....  | 10        |
| Introdução.....   | 14        |
| Os Gavião de Rondônia .....                                       | 15        |
| O campo .....   | 26        |
| Sobre a divisão dos capítulos: biografia de artefatos .....       | 30        |
| <b>CAPÍTULO 1: Dos espíritos aos materiais .....</b>              | <b>33</b> |
| 1.1 - O mundo dos espíritos .....                                 | 34        |
| 1.2 - Materiais verdadeiros .....                                 | 47        |
| 1.3 - Veneno.....   | 57        |
| <b>CAPÍTULO 2: Fabricando corpos artefactuais .....</b>           | <b>61</b> |
| 2.1 - A flecha mata porque tem vida .....                         | 62        |
| 2.2 - <i>Borar</i> .....  | 75        |
| 2.3 - O que é possível pensar como artefato? .....                | 80        |
| <b>CAPÍTULO 3: Os corpos em ação.....</b>                         | <b>87</b> |
| 3.1 - Usos e conhecimentos especializados.....                    | 88        |
| 3.2 - Técnicas: o corpo em ação.....                              | 100       |
| 3.4 – A festa do <i>gov akáe</i> : a ritualização da guerra ..... | 113       |
| Epílogo.....  | 121       |
| Considerações finais.....   | 126       |
| Referências bibliográficas.....                                   | 130       |

## Índice de Figuras

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 1: Mapa atual das terras indígenas dos povos Tupi-Mondé.</b> .....       | 17  |
| <b>Figura 2: Terras Indígenas em Rondônia</b> .....                                | 19  |
| <b>Figura 3: Mapa de etnozoneamento do Território Igarapé Lourdes.</b> .....       | 20  |
| <b>Figura 4 : Localização das aldeias</b> .....                                    | 25  |
| <b>Figura 5: Dança das tabocas <i>gojanehj</i></b> .....                           | 57  |
| <b>Figura 6: Flecha Gavião</b> .....   | 65  |
| <b>Figura 7: Flecha para pesca</b> .....   | 66  |
| <b>Figura 8: Flecha Cinta Larga</b> .....  | 67  |
| <b>Figura 9: Borduna</b> .....   | 74  |
| <b>Figura 10: Flechas Suruí</b> .....  | 91  |
| <b>Figura 11 : Sacrifício do animal de criação na aldeia <i>Ikólóéhj</i></b> ..... | 118 |

## Nota sobre a grafia das palavras na língua Gavião

Apesar do exaustivo estudo elaborado por Denny Moore (1984) sobre a língua Gavião, por conta da complexidade decorrente do registro de uma língua tonal, eu opto por seguir o material linguístico desenvolvido pelos missionários da Missão Novas Tribos Do Brasil. Trata de uma forma de escrita mais difundida e próxima daquela utilizada no ensino da língua nas aldeias. Abaixo transcrevo as chaves para a compreensão das palavras Gavião em itálico, mesmo procedimento que estendo às palavras e expressões em português que apresentam uma conotação distinta para os Gavião, por exemplo: *verdadeiro, palavra forte, pagar, gente*. Eu extraí tais notas sobre a grafia do Dicionário Gavião-Português compilado por Horst Stute (2004).

### Vogais

á é í ó ú tom alto

à è ì ò ù tom ascendente

a e i o u tom baixo

Há também nasalização das vogais, simbolizada por sublinhamento: á é í ó ú, a e i o u, à è ì ò ù.

Das vogais alistadas:

ú ù u são bem diferentes do “u”. Representam som alto central, que o português não tem.

ó ò o têm pronúncia como o “o” em “doce” e “pago”.

### Consoantes no início da palavra

F não se emprega em Gavião

H se usa somente para indicar prolongação e certas modificações tonais, que tratamos como passo descendente.

S se pronuncia como ‘ts’

X se pronuncia como ‘tx’

Dj se pronuncia como ‘dj’

’ apóstrofo se pronuncia como consoante glotal (oclusiva glotal).

### Consoantes no final da palavra

v se pronuncia como ‘p’, ‘b’, ‘v’ ou variação destes.

j se pronuncia como ‘jt’, ‘jd’, ‘j’ ou variação destes.

n se pronuncia como ‘nt’, ‘n’ ou variação destes.

r se pronuncia como ‘t’, ‘d’, ‘r’ ou variação destes.

g se pronuncia como ‘k’, ‘g’ ou variação destes.

### Uma consideração de extrema importância:

Ao longo da dissertação farei recorrente uso de duas palavras na língua Gavião. Tratam-se, de acordo com o linguista Denny Moore (comunicação pessoal, 2013), de duas palavras diferentes que possuem a mesma grafia pelo fato de serem homófonas. A palavra tîi tem definições diferentes: 1) substantivo – “alma”<sup>1</sup>; 2) adjetivo - grande, ou mesmo forte e poderoso. Os Gavião distinguem as palavras pelo contexto em que são empregadas, mas para evitar confusões entre os dois sentidos eu padronizarei a escrita da seguinte forma:

Tîi(1) – substantivo

Tîi(2) – adjetivo

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma noção importante, pretendo aprofundá-la e redefini-la ao longo da dissertação.

## Apresentação

“Eu quero achar aquela pedra que nós saímos. Lá ainda existe o meu povo ancestral. Eu quero pegar um deles para ser o meu amigo, meu companheiro”. Essa é a letra de um antigo canto Gavião, que lembra o mito de origem: a loca da pedra. Mito que narra a origem dos povos que emergiram da abertura de uma rocha, onde o demiurgo Gorá aprisionou os primeiros homens que havia criado. Relata Catarino Sebirop que os Gavião andavam pelo Rio Machado procurando a pedra, subiam e desciam seu leito. No caminho pegavam flechas, taquaras, cujos materiais detinham qualidades que somente se encontravam fora de seu território<sup>2</sup>. As narrativas são ricas em descrições de expedições por territórios inimigos desde tempos imemoriais, em busca não somente da pedra originária dos povos, mas também de materiais de incrível eficácia.

Mitos e cantos são testemunhos de um mundo permeado por transformação de animais em objetos, aquisição de ferramentas em terras de demiurgos, espíritos que ameaçam os humanos com suas flechas, enfim, da posição fascinante que os objetos ocupam no pensamento Gavião. Um vasto repertório de questões se desenhou para mim a partir de tais imagens, pensando quão instigante viria a ser um estudo antropológico sobre as noções ressaltadas na fabricação, usos e circulação de objetos. As coisas consistem em vetores da relação dos homens com animais, espíritos e inimigos, sendo uma via de acesso à compreensão de aspectos mais gerais da organização social e cosmologia do povo Gavião.

O presente trabalho nasce de um projeto de pesquisa através do qual eu sistematizo uma série de possibilidades metodológicas para o estudo de armas indígenas, um enfoque que propicia uma das vias de acesso para um esboço de um regime de objetos<sup>3</sup> Gavião. A opção por tal abordagem se justifica pelas condições dadas em razão do limitado tempo para uma pesquisa de mestrado: a caça enquanto uma esfera visivelmente masculina facilita minha inserção enquanto pesquisador, em detrimento de outras esferas mais propriamente femininas, como o artesanato; falar

---

<sup>2</sup> As considerações iniciais são feitas a partir de trecho de entrevista realizada por Renata Nóbrega com Catarino Sebirop, no dia 19 de julho de 2007, na FUNAI / Ji-Paraná.

<sup>3</sup> Tomo como premissa que “different Amazonian peoples may have quite different objects regimes” (HUGH-JONES, 2009).

sobre a atividade cinegética e de seus instrumentos é algo prazeroso para os índios Gavião, fato que me permitiu lidar com uma profusão de relatos; por fim, a caça e a guerra são dimensões significativas para pensar questões mais gerais da cosmologia e vida social desse povo.

As primeiras pesquisas sobre armas indígenas realizados no Brasil fazem parte de um projeto de documentação da cultura material marcado por análises que enfatizam a taxonomia dos variados objetos produzidos pelos índios das terras baixas amazônicas. A publicação do *Handbook of the South American Indians* (1949), atualizada na edição da Suma Etnológica Brasileira em 1987, traz uma rica compilação de objetos e descrições técnicas de seus usos. Boa parte da descrição de detalhes técnicos e sobre a arte indígena tinha como proposta: “reconstituir, através de comparações, a história de migrações e dos contatos intertribais” (CHIARA, 1987, p.117). Nesse livro encontra-se farto material sobre tecnologias indígenas, com minuciosas descrições de matérias-primas e instrumentos para fabricação de armas, além de uma grande exposição de adaptações técnicas dos artefatos de caça e guerra (incluindo o seu manuseio), em diferentes contextos etnográficos de povos indígenas na América do Sul.

Recentemente, os estudos sobre a cultura material têm avançado por novos caminhos; antropólogos como Van Velthem (2002), Lagrou (2007), Barcelos Neto (2010), Gordon (2006), Hugh-Jones (2009), Santos-Granero (2009), só para citar alguns deles, vêm apresentando frutíferos debates acerca da agência dos objetos ameríndios<sup>4</sup>. As coisas, para os autores mencionados, são objetificações de capacidades incorporadas, que prescrevem modos específicos de fabricação e usos, relativos à agência inerente às mesmas. Dentre os méritos dessas pesquisas ressalto os esforços analíticos para abranger os objetos incorporados através do contato com os não-índios, enquanto integrados ao regime de objetos nativos. São esses estudos que inspiram minhas reflexões ao longo da dissertação.

Além da fundamentação em estudos etnográficos sobre a caça e objetos indígenas nas terras baixas da Amazônia, tomo como inspiração para esboçar a minha metodologia de pesquisa a coletânea *Thinking through things* (2009); no livro, os autores assumem como ponto de partida que as coisas encontradas em campo devem indicar os termos de sua própria análise. O objetivo é lançar um olhar crítico sobre um

---

<sup>4</sup> A influência de *Art and Agency* (GELL, 1998) tem considerável peso sobre as análises desses estudiosos.

repertório de significados pré-determinados, que facilmente o estudo da cultura material evoca, como a arraigada concepção de materialidade. Pretende-se, dessa forma, repensar criticamente a “distinção entre pessoas e coisas, matéria e significado, representação e realidade” (HENARE, HOLBRAAD & WASTEL, p.2, 2009, tradução minha). A sugestão, feita por tais estudiosos da chamada *virada ontológica*, traz um desafio instigante: tratar coisas como conceitos, ao invés de associá-las a significados ou representações presos a uma suposta “base material” realmente existente. Essa proposta se distancia do que Strathern (1990) definiu como *frame metaphor*, uma epistemologia em que artefatos são apresentados para meramente ilustrar um sistema: um esquema em que as coisas seriam enquadradas dentro de contextos sociais e históricos nos quais seus significados são produzidos.

Como o título desse trabalho sugere, as coisas agem em função de possuírem vida. “A flecha mata porque tem vida”, trata-se de uma observação feita por Catarino Sebirop que traz consigo inúmeras questões: se a flecha age por possuir vida, o que faz dela um instrumento de morte? O que é vida, ou melhor, que tipo de vida uma flecha pode exprimir? Demais objetos também possuem vida? Seres humanos, animais e objetos compartilham a mesma forma de vitalidade? Enfim, dentre os muitos questionamentos que desenvolvo ao longo da dissertação procuro lançar luz sobre uma ontologia em que objetos possuem vida, que palavras têm força, certos materiais são tidos como *verdadeiros*. E o que consiste possuir força ou ser *verdadeiro* para os Gavião?

Partindo do pressuposto de que coisas possuem vida, proponho pensar a biografia dos objetos. Processos de extração de matéria-prima, fabricação, cuidado, uso ou/e abandono de objetos parecem corresponder, de certa forma, às fases de ciclos de vida: origem, maturação e morte. Como trajetórias de vida de caçadores ou guerreiros e suas armas se entrelaçam e se afetam na atividade prática da caça e (antigamente) da guerra? É importante frisar que a minha proposta metodológica se afasta da perspectiva analítica sugerida por Appadurai (2008), pois ao contrário desse autor, não pretendo pensar uma biografia das coisas por meio da inflexão de seus sentidos nos diferentes “regimes de valor” que as coisas ocupam ao circularem em determinados tempos e espaços; a biografia das coisas aqui, nesta dissertação, espera levar a sério as afirmações como as de que “flechas têm vida”. Outro artigo da mesma coletânea organizada por

Appadurai<sup>5</sup>, embora proponha a ideia de pensar os ciclos de vida das coisas, aponta como ponto de partida para o estudo uma transferência de questões relativas à biografia de uma pessoa para as coisas (KOPYTOFF, 2008). Pretendo pensar a vida das coisas em si mesma, partindo do pressuposto de que tal vitalidade não necessariamente coincide com aquela de pessoas ou animais, por exemplo, ainda que os processos de constituição de diferentes seres possam espelhar-se mutuamente e associar-se de variadas formas.

Ao longo do trabalho de campo outras indagações surgiram, exigindo que outros elementos além dos objetos da cultura material fossem discutidos. Muitos processos são delineados nas atividades da caça e da guerra ao atentarmos para a fabricação de armas e também para a conformação dos corpos dos caçadores ou guerreiros. Os Gavião produzem muito mais que objetos: corpos de caçadores, guerreiros, de cães ou mesmo de mulheres são constantes produções, em conformidade com o engajamento prático com condições ecológicas e com outros seres. A partir de tal proposta espero refletir não somente sobre os processos de fabricação e usos de arcos e flechas, bordunas e espingardas, mas também descrever os processos de constituição de corpos através da manipulação de materiais associados à dor (plantas e formigas), dieta e resguardo, e, por último, as técnicas envolvidas nas atividades que propiciam a interação de humanos com animais.

Cabe ressaltar que essa pesquisa tem um caráter preliminar, pois consiste em um estudo que se inicia no mestrado e deverá ser aprofundado posteriormente. Não pretendo generalizar as reflexões feitas sobre os artefatos de caça para os demais objetos fabricados e utilizados pelos Gavião. No entanto, o recorte analítico que propus nesse trabalho dá início à pesquisa das principais noções que atravessam a fabricação, circulação e uso de objetos e as possíveis relações com processos de constituição dos corpos das pessoas.

---

<sup>5</sup> Trata-se da coletânea “A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural”. (Niterói, Editora da UFF, 2008), organizada por Arjun Appadurai e publicada originalmente em 1988.



## Introdução

Esses índios que se designavam a si mesmos pelo nome de Mundé, jamais tinham sido mencionados na literatura etnográfica. Falam uma língua alegre em que as palavras terminam por sílabas acentuadas: zip zep, pep, zet, tap, kat, sublinhando seus discursos como batidas de címbalos [...] Lá estavam eles, prontos a ensinar-me os seus costumes e suas crenças e eu não sabia a sua língua! Tão próximos de mim como uma imagem no espelho, eu podia tocá-los, mas não compreendê-los. Recebia ao mesmo tempo a minha recompensa e o meu castigo. Pois não era culpa minha e da minha profissão, acreditar que os homens nem sempre são homens? Que alguns merecem maior interesse e atenção porque a cor de sua pele e de seus costumes nos surpreendem?

Claude Lévis-Strauss (1957)

## Os Gavião de Rondônia

Durante a passagem de Claude Lévi-Strauss (1957) pelo alto curso do rio Pimenta Bueno em 1938, o antropólogo deparou-se com um pequeno grupo de índios que se autodesignavam Mundé. Não havia até então nenhum registro etnográfico sobre tal povo. Anos mais tarde, a missionária Wanda Hanke (1950) encontrou algumas famílias Mondé que migraram para a região do alto Guaporé e recolheu uma pequena lista de vocábulos de sua língua, além de alguns dados etnográficos superficiais. A partir desses últimos dados foi possível definir-se a classificação das línguas de um conjunto de povos que habitavam regiões relativamente próximas: “Além dos próprios Mondé, são eles: Salamã (ou Sanamáika), Aruá, Aruaxi, Gavião (ou Digüt), Suruí (ou Paiter), Cinta-Larga, Zoró (ou Pãgiñey) e Arara do Guariba.” (DAL POZ, 1991).

Os registros históricos sobre esses povos são muito recentes, fato que dificulta remontar dinâmicas sócio-espaciais anteriores ao século XX. No entanto, estudos na área da etno-linguística através de um estudo comparativo de aspectos linguísticos atuais, sustenta a hipótese de que, em tempos remotos, os povos Gavião, Zoró, Suruí, Cinta-Larga e Aruá compunham um único povo, o qual denominou Proto-tupi-mondé. A diversificação das línguas, segundo o autor, dataria entre duzentos ou trezentos anos, com exceção da língua Suruí, pois se estima que esse povo tenha se separado dos demais em torno de 1500 anos atrás (MOORE, 1984, Apud BRUNELLI, 1985, p.131).

Gilio Brunelli (1985), a partir de testemunhos dos seus interlocutores Zoró, defende a hipótese que o grupo designado de Proto-tupi-mondé ocupava a confluência do rio Roosevelt com o rio Aripuanã. Localização a partir da qual começaram a se dispersar pelas margens desses mesmos rios, subindo no sentido de suas cabeceiras. De acordo com Dal Poz (1991), a migração dos Cinta-Larga, Suruí e Zoró para terras mais ao sul de Mato Grosso foi facilitada, anos depois, por conta migração dos Nambikwara, que habitavam essa mesma região, para as proximidades das estações das linhas telegráficas de Vilhena e José Bonifácio em 1914.

Inúmeros conflitos ocorreram principalmente em razão do avanço de índios Zoró para terras já ocupadas por índios Cinta-larga e Suruí mais ao sul, condição que impeliu os Zoró a migrarem para o oeste de Mato Grosso, onde se instalaram nas proximidades do rio Branco. Esse rio divisava as terras Gavião com as do povo Zoró, proximidade geográfica que se desdobrou em uma densa rede de trocas matrimoniais e de

conhecimentos entre ambos. Até a década de 1940 os povos Tupi Mondé ocupavam a região noroeste de Mato Grosso em um território contínuo.

O primeiro registro histórico sobre o povo Gavião foi feito por Harald Schultz (1955), que esboçou os primeiros fonemas e palavras dos recém-contatados índios, incorrendo também em um equívoco que perdurou por anos: a designação do povo como Digüt, nome dito por um informante, que não compreendendo o interesse do pesquisador, disse seu próprio nome. A correção foi realizada por Betty Mindlin somente em 2001, no seu livro de narrativas e mitos dos então índios que se autodesignavam Gavião, embora na língua nativa façam menção no plural *Ikólóéhj*, Gaviões.

Os Gavião viviam em grandes malocas, que abrigavam entre de 30 a 70 pessoas aproximadamente. Em cada maloca havia um *zavidjaj*, dono da casa, que era uma figura de grande prestígio e respeito. Em sua casa moravam as filhas não casadas e casadas, os genros, os filhos solteiros e pessoas de idade quando viúvos – todos lhe chamavam de *papá* (pai). Sua proeminência política lhe incumbia a responsabilidade por arregimentar forças para a abertura de roças, organização de festas e arranjos matrimoniais. Na etnografia do povo Cinta-Larga, Dal Poz (1991) ressalta também a função de pajé (wãwã) do dono da casa, mas os dados coletados até então não são suficientes para afirmar se o mesmo acontecia entre os Gavião.

Há muitas conjecturas acerca dos primeiros contatos, reconstituir parte dessa história exige um esforço para recompor um complexo mosaico de migrações, encontros e conflitos. Estima-se que os primeiros contatos com os não índios, ocorreram na década de 1930, época em que uma grande mortandade atingiu os Gavião em razão de doenças. Em 1941, a população já estava diminuída a menos da metade da década anterior – cerca de 250 índios (LEONEL JR, 1983, p.83).

A migração para o oeste em direção ao estado de Rondônia ocorreu quando “vieram para a Serra da Providência e o Igarapé Lourdes por volta dos anos 40, hostilizados por fazendeiros e pelos Cinta-Larga. “Os Zoró, tradicionais aliados, acompanharam os Gavião, mas em 43 desentenderam-se, retornando ao Rio Branco” (Idem, 1983, p.81). De acordo com os dados examinados por Nóbrega (2008) a maior parte das terras abandonadas na região de Mato Grosso são, atualmente, de posse da Fazenda Castanhal.

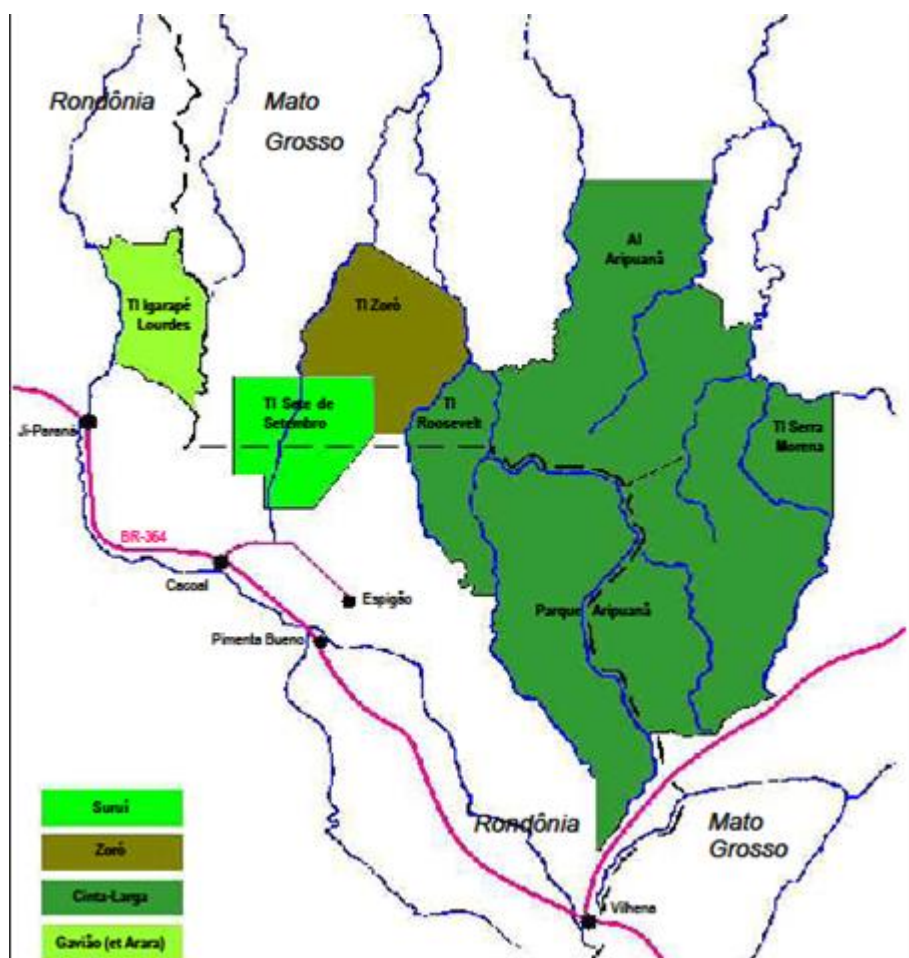


Figura 1: Mapa atual das terras indígenas dos povos Tupi-Mondé (YVINEC, 2011).

As terras para as quais os Gavião migraram eram povoadas tradicionalmente pelos povos de língua Tupi Ramaráma: os Arara (Karo) e outras etnias já extintas<sup>6</sup>. É possível que boa parte dos remanescentes desses povos tenham sido integrados como peões em fazendas da região. Embora a aproximação entre as etnias Gavião e Arara tenha sido pacífica, na medida em que os novos ocupantes adentravam o território, muitos conflitos eclodiram, mortes, raptos de crianças e mulheres e acusações de feitiçaria<sup>7</sup> aconteceram de ambos os lados. Uma vez afastados de suas antigas terras, os Gavião, não puderam reavê-las no processo de demarcação.

<sup>6</sup> De acordo com Nilson Gabas Jr. (2000) as etnias eram: Ntogapid, Arara (Karo), Ramaráma, Uruku e Urumi. Os Gavião referem-se aos povos de língua Ramaráma, com exceção dos Arara, de maneira genérica. Atribuíram a eles o nome de Babekáwei, “pulseiras vermelhas”, por conta do enfeite que esses índios utilizavam.

<sup>7</sup> Os Gavião costumam mencionar a palavra *feitiço*; em Tupi Mondé o termo empregado é *boràhr*.

Os casamentos e a convivência próxima com os Arara trouxeram o aprendizado para diversificar os plantios, sendo incorporados a banana, cana de açúcar, abacaxi e mamão. Os ritos Gavião também foram enriquecidos no contato com a cosmologia Arara: o espírito *olícia*, por exemplo, passou a integrar também a cosmologia Gavião, sendo incorporado como espírito que habita o céu, e com os quais os pajés podem se casar e inclusive ter filhos. Relatam os Gavião que certos espíritos *olícia* eram pajés, que se apresentavam em forma de onças na mata. Os cantos de pajés Gavião são todos proferidos em Tupi Ramaráma, aliás, uma língua que se aprende no mundo espiritual, e não com seus vizinhos Arara. A matança de jacarés também tem origem em ritos Arara, prática que passou a ser praticada pelos Gavião na festa da colheita do milho (festa dos *gojanehj*).

Por intermédio dos Arara, os Gavião estabeleceram relações com os seringueiros da região, em especial com o líder seringalista José de Barros. Segundo me dissera Emílio Gavião, seu pai e Chambete foram “adotados” pelo seringueiro e, junto de muitos outros índios, também foram convencidos a migrar para o seringal Santa Maria, às margens do Rio Machado. Ali estariam melhor assistidos por serviços médicos, uma vez que as doenças decorrentes do contato implicaram num drástico declínio populacional até a década de 1960.

Quando os missionários e os funcionários do SPI chegaram ao Igarapé Lourdes, em 1966, não havia mais que 100 índios Gavião sobreviventes. A missão Novas Tribos do Brasil, de orientação protestante vinculada à Igreja Batista, iniciou seu trabalho de evangelização com a dedicação de missionários de várias nacionalidades. Auxiliavam na medicação, ensinavam a ler na língua nativa e dispunham de um avião e um bom rádio (LEONEL JR, 1983).

Em 1976 ocorre o processo de demarcação, no qual os Gavião foram incorporados à Terra Indígena Igarapé Lourdes junto aos Arara, em uma área de 185.534 ha. “O limite oeste é o Rio Machado, norte o Igarapé Azul, até a sua cabeceira, continuando pela Serra da Providência. O limite leste é a própria fronteira entre os dois estados. Ao sul, o limite é o Igarapé Prainha” (Idem, p.101).

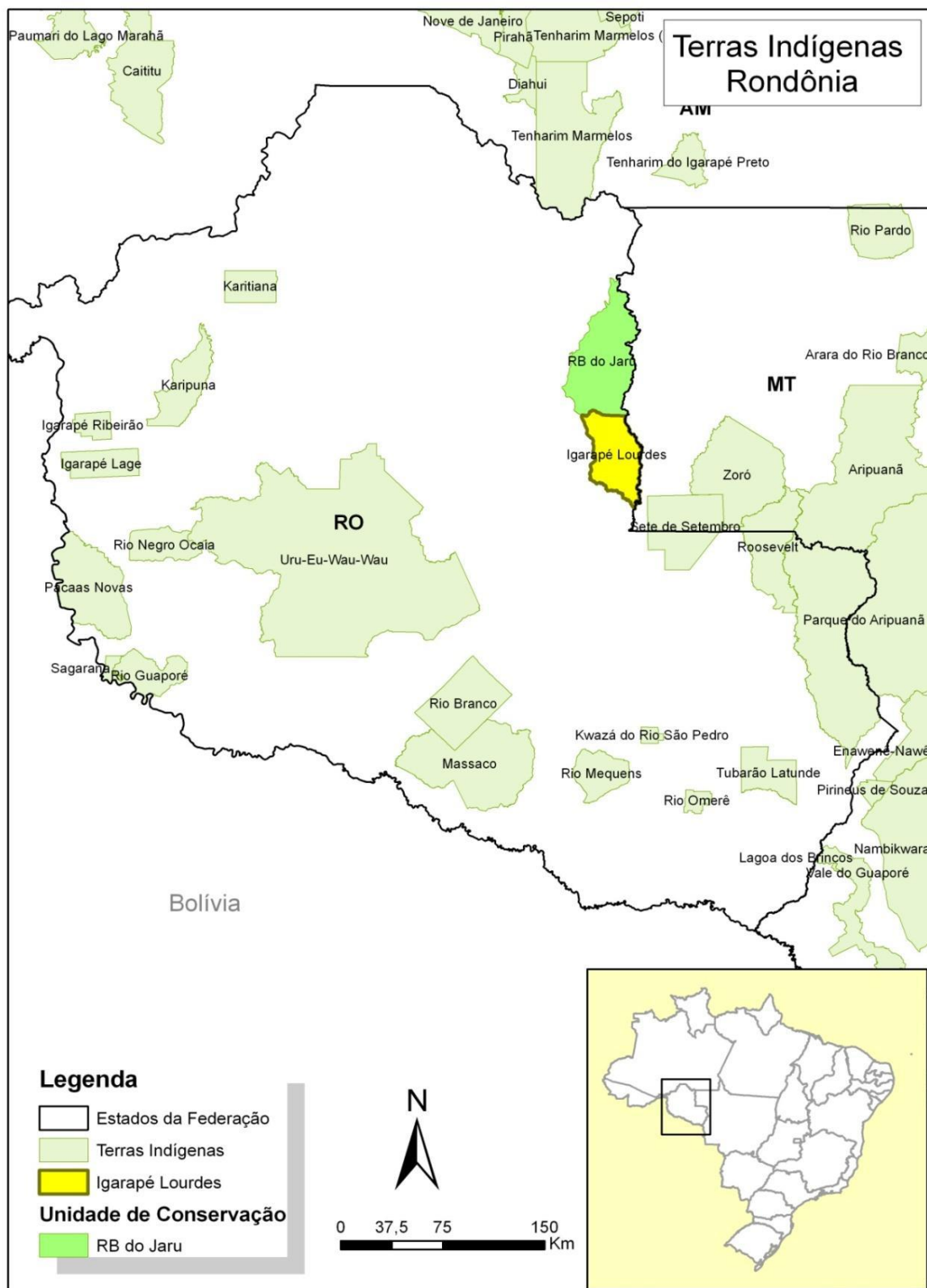
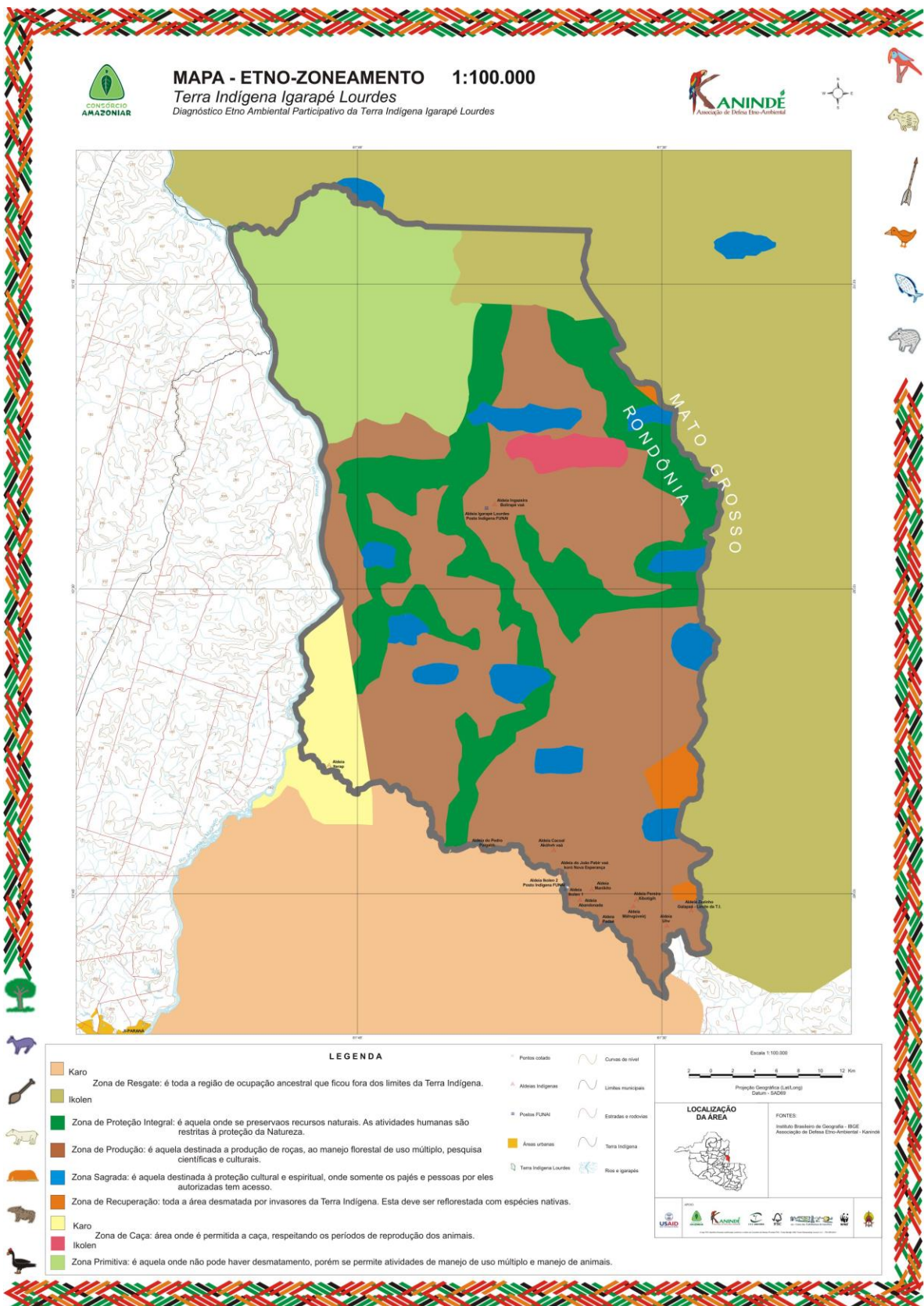


Figura 2: Terras Indígenas em Rondônia (SANTOS, 2010).





**Figura 3: Mapa de etnozoneamento do Território Igarapé Lourdes (Kanindé, 2006).**

Nessa época em que houve a demarcação da Terra Indígena, os índios Zoró descontentes com o tratamento hostil dispensado por alguns funcionários da FUNAI e também fugindo de ataques dos índios Suruí (BRUNELLI, 1996; LEONEL JR, 1983), voltam, em 1980, a conviver junto aos Gavião, vivendo durante 3 anos na aldeia Igarapé Lourdes. Tal processo histórico viabilizou muitos casamentos entre os povos Gavião e Zoró, e mesmo após a volta dos Zoró para o seu território no Mato Grosso a rede de trocas matrimônias permaneceu vultosa. Nas aldeias não há mulheres casadas com brancos, mas no caso de uniões de índios com mulheres brancas a situação é mais aceitável. Índios Arara, Cinta-Larga e Parintintim também possuem vínculos matrimoniais com os Gavião em suas aldeias.

O sistema de parentesco Gavião é semelhante ao de outros povos de língua Tupi Mondé mais bem estudados: o casamento avuncular é preferencial, sendo concebido o casamento do irmão da mãe com a filha da irmã (*óbárapit*), mas também o casamento com a irmã do pai (*bojá*); o irmão do pai mais novo é chamado de *papá títh* (pai pequeno), enquanto o irmão do pai mais velho é o *papá póhj* (pai grande), sendo a relação de respeito acompanhada em gradiente: *títh* < *póhj*. Os primos paralelos são designados como *zâno* (irmão) (MOORE, 1984).

Os casamentos prescrevem a regra de residência uxorilocal, ou seja, o homem quando casa muda-se para a moradia de sua esposa, situação que implica em trabalhar para o seu sogro, com o qual compartilhará as refeições e os cuidados da roça. Tal regra tem sido desobedecida atualmente pelos jovens, e os velhos sempre reclamam de seus pouco prestativos genros. Há também uma tendência dos jovens preferirem morar sozinhos com suas esposas em novas casas, fato intensificado pela constante independência financeira resultante do trabalho assalariado<sup>8</sup>. De acordo com Brunelli (1989), os Zoró consideram o filho como pertencente ao grupo do pai mesmo quando esse permanece na residência de seus sogros. Na prática, o filho é considerado do grupo no qual nasce.

O grupo ao qual se refere Brunelli diz respeito ao que nas etnografias sobre os povos Tupi Mondé foi denominado como clãs (MINDLIN, 1985) ou patrônimos (DAL

---

<sup>8</sup> O trabalho assalariado se dá principalmente com a ocupação em cargos como professores, agentes de saúde, agentes sanitários, entre outras funções de órgãos como a SEDUC, FUNAI e SESAI.



POZ, 2004). De acordo com Dal Poz tais grupos não correspondem, no caso Cinta-Larga, às unidades exogâmicas:

Os patrônimos permitem o tratamento adequado a pessoas desconhecidas ou com os quais não se priva de vínculos mais imediatos, atribuindo-lhes relações de parentesco *default*. Talvez uma inspiração juralista nos levasse a concluir, daí, que a definição patronímica estaria operando onde o parentesco termina, no espaço público das injunções políticas (Idem, p.145).

De acordo com Mindlin (1985), as unidades conformariam para os Suruí metades bem demarcadas e divisões mais claras entre os clãs. Tais metades além de consolidarem arranjos matrimoniais entre os grupos, também implicam em organizações de festas e do trabalho. As metades, *Metare* (mata) e *Íwai* (roça ou aldeia), apresentam um revezamento anual de posições, ou seja, quem ocupava a posição *Metare* em um ano, no outro irá para *Íwai*, e vice e versa.

Atualmente, entre os Gavião, não aparenta ser de relevância os papéis desempenhados pelos clãs ou patrônimos; em muitas aldeias são poucas as pessoas que sabem exatamente a que grupo pertencem. Em conversa com o missionário Adilton, esse me disse que em situações de conflito as identidades clânicas podem ser acionadas – o que sugere que preservam um potencial operacional e estabelecem hierarquias entre si.

O papel de tais patrônimos ou clãs tinham grande importância na designação dos povos entre si. Os Gavião chamavam os índios Cinta-Larga de *Gamyj* ou *Kabanyj* e os índios Zoró de *Pageyen*; de acordo com Brunelli (1989), os Zoró designavam os Gavião de Pabivh. Enfim, nomes esses que correspondiam a grupos específicos desses povos que conhecemos atualmente. Os nomes dos povos (Gavião, Cinta-Larga e Suruí) parecem identificações mais recentes, pude constatar que os anciões Gavião quando se referem aos outros povos Mondé o fazem apenas pelo nome dos tais clãs ou patrônimos. Há, no entanto, nomes que parecem marcar tais grupos em posições relacionais, como a de inimigos: os Suruí se referiam aos inimigos do Norte como Monshoro, designação que os brancos passaram a chamar de Zoró (Idem, p.127).

\*\*\*

Da década de 70 em diante outras atividades econômicas ganharam destaque como fontes de sustentabilidade econômica, em especial a extração e o comércio de gêneros como a castanha e a copaíba. Lediane Felzke (2007) aponta que o consumo da castanha já era realizado pelos índios há muito tempo, sendo o produto também trocado por gêneros manufaturados com seringueiros desde a década de 1960, época em que passaram a comercializar a castanha com marreteiros (comerciantes que transitavam pelos igarapés negociando com seringueiros e índios) e também com os próprios seringueiros.

A extração do óleo de copaíba, embora fosse realizada desde a década de 1970, somente em 2003 foi contemplada com um projeto sustentável para a atividade, integrando aldeias Gavião e Arara. “O projeto, no valor de R\$ 22 mil reais, foi financiado pela *The Nature Conservancy* (TNC) do Brasil e contou com a parceria da Organização Indígena Panderehj, do Museu Paraense Emílio Goeldi e da UFAC” (SANTOS, 2010)

Para a realização dessas iniciativas de caráter sustentável algumas parcerias foram estabelecidas entre a organização Panderehj<sup>9</sup> com a FUNAI, o Instituto de Antropologia e Meio Ambiente (IAMÁ) e o CIMI. De acordo com Santos (2010), os esforços priorizavam a criação de alternativas de renda para a substituição do comércio ilegal de madeira, bastante acentuado na década de 1980. Outros projetos derivaram de tais parcerias, principalmente no âmbito da saúde e da educação, com a capacitação de lideranças e professores Gavião e agentes de saúde.

Junto com a diversificação das atividades econômicas, os tradicionais instrumentos utilizados no trabalho nas roças e para a caça foram gradualmente substituídos por machados, facões e armas de fogo adquiridas com o branco. Outras iniciativas econômicas que partiam dos projetos desenvolvimentistas estatais para a região fracassaram, pois os índios não seguiam orientações técnicas, como a do calendário da EMATER para o plantio (LEONEL JR, 1983), e começavam a plantar logo depois da coivara; nem a criação de gado obteve sucesso, pelo fato de dispensarem aos bovinos os mesmos cuidados dados aos animais domésticos – criados soltos, invadindo plantações e matando pequenos animais.

---

<sup>9</sup> A Organização Indígena Panderehj foi fundada em 1998, segundo Santos (2010, p.71) “reunindo os povos Gavião, Arara, Zoró, Arikapú, Aruá, Canoé, Jabuti, Kampé, Makurap, Sakirabia e Tupari [...] Atualmente, sua representação indígena está resumida a poucos grupos étnicos, o objetivo da Panderehj tem sido atuar na área de saúde, educação e acompanhamento de políticas públicas voltadas para o interesse dos povos indígenas (Helington Gavião em entrevista, 2009)”.

Em 1985 os Gavião empreendem um grande esforço por ocupar as terras ao sul da Terra Indígena, que há 10 anos vinha sendo invadida por posseiros. As invasões iniciaram após a construção da estrada que liga a cidade de Ji-Paraná à Fazenda Castanhal. Nos anos subsequentes muitos colonos se estabeleceram na região, em virtude de projetos de colonização tanto de Mato Grosso quanto de Rondônia, e o período em que permaneceram ali foi marcado por uma grande devastação ambiental da área (NÓBREGA, 2008).

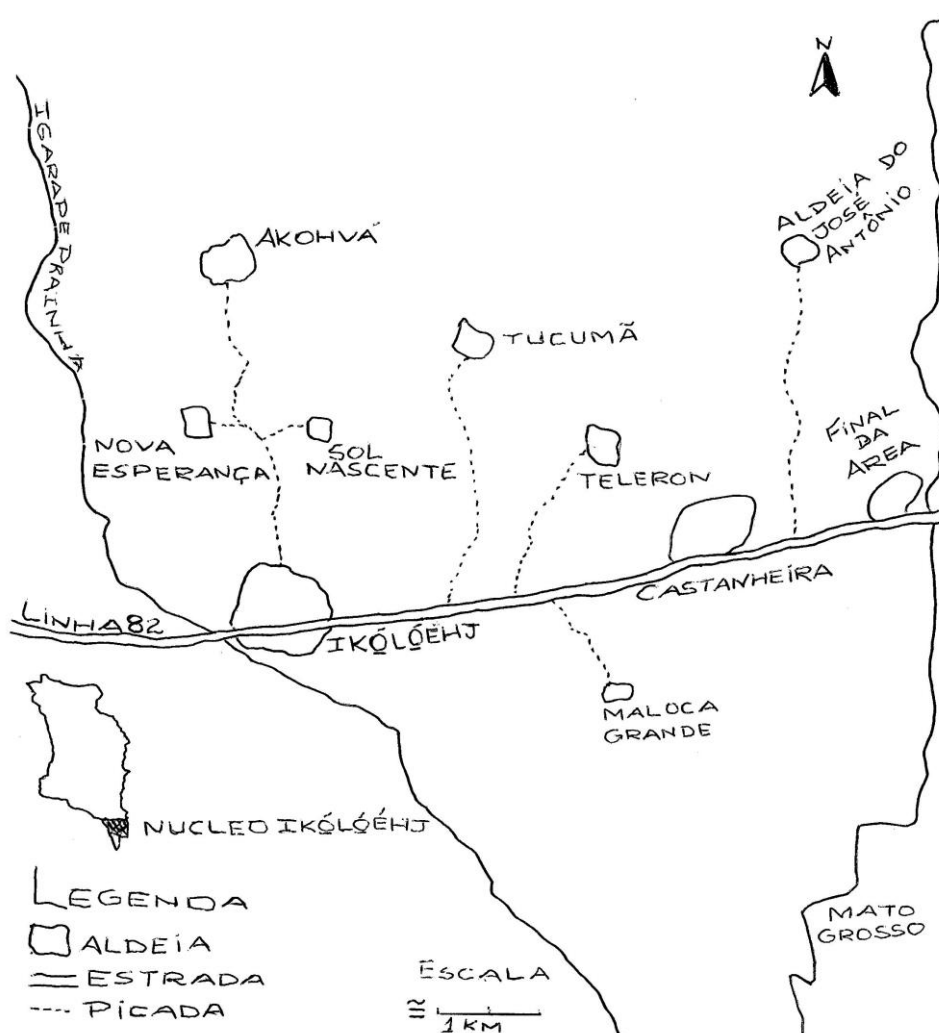
Após a expulsão dos colonos da região sul, os Gavião ali construíram uma nova aldeia. A aldeia *Ikólóéhj*, como foi nomeada, atualmente é a mais populosa e melhor assistida com serviços e recursos – escola equipada com computadores, posto de saúde com enfermeira fixa e casa de apoio da FUNAI. Foi o primeiro lugar a ser beneficiado com o fornecimento de energia elétrica. Outras aldeias surgiram por diferentes fatores, principalmente para facilitar atividades como a retirada da castanha, ou para a melhor provisão de caça.

Muitas outras aldeias foram criadas próximo à *Ikólóéhj*, todas atualmente possuem energia elétrica e água encanada de poços artesianos. As casas são de madeira, parecidas com a dos colonos que habitaram a região anos atrás. Há 6 escolas indígenas, distribuídas em aldeias mais populosas e também naquelas de difícil acesso, como a aldeia Final da Área que se localiza próxima à divisa com Mato Grosso.

A Terra Indígena Igarapé Lourdes se localiza no município de Ji-Paraná, a segunda maior cidade de Rondônia. Durante os dias úteis um ônibus faz o trajeto de ida e volta da região central de Ji-Paraná até a aldeia *Ikólóéhj*, sendo um serviço que possibilita que os Gavião e os Arara possam frequentar a cidade para comprar alimentos e produtos industrializados de um modo geral. Muitas dessas viagens também são motivadas para consultas na CASAI (Casa de Saúde do Índio) e para o recebimento do Bolsa Família.

Os dados populacionais fornecidos pela FUNASA em 2010 constatam que a população Arara era de 319 pessoas, distribuídas por duas aldeias (Paygap e Iterap) – existe uma nova aldeia que denominam “Palhoça”, da qual não temos informações demográficas. O mesmo órgão responsável pela saúde registrou em 2011 a população Gavião em 618 pessoas, atualmente, dispersa por 16 aldeias.

Abaixo apresento o mapa de localização das aldeias Gavião, elaborado pela pesquisadora Jania de Paula (2008) em conjunto com o professor indígena Zacarias Gavião<sup>10</sup>:



**Figura 4 – Localização das aldeias – Mapa ilustrado por Jania de Paula (2008) em conjunto com Zacarias Gavião**

As últimas décadas marcam o declínio dos conflitos entre os povos Tupi Mondé, e os Gavião atribuem a paz à nova religiosidade a qual aderiram massivamente. Os Gavião foram os primeiros Mondé convertidos pela *Missão Novas Tribos*<sup>11</sup>. Atualmente a conversão dos índios Zoró é disseminada pelos Gavião, que já possuem pastores aptos

<sup>10</sup> Há algumas aldeias que não estão no mapa, pois são relativamente recentes. Em geral são núcleos com poucos moradores.

<sup>11</sup> Os missionários da norte-americana *New Tribes*, conhecida no Brasil como *Novas Tribos do Brasil*, desenvolvem um trabalho de evangelização com os Gavião desde 1966. São protestantes da vertente da Igreja Batista. Atualmente o missionário Adilton é o pastor que celebra as missas e tem uma casa na aldeia Ikólóéhj.

a celebrar os cultos. Em meu curto tempo em campo acompanhei duas grandes “festas da Igreja”, nas quais havia uma presença significativa de índios Zoró, Arara e também de alguns índios Cinta-Larga.

Hoje, os Gavião se dizem todos crentes e muitos negam categoricamente ter receio dos espíritos: “nós devemos temer somente à Deus”, declaram repetidas vezes. Rituais tradicionais, festas com muita *makaloba*<sup>12</sup> azeda em que se dançava durante dias não são mais realizadas, pois destoam das regras de comportamento e práticas propugnadas pelo protestantismo. Não há mais a atuação de pajés (wãwã), curador que também estava sujeito à ação de espíritos poderosos e temidos, espíritos como *zerebahj* e *olicícia*.

Embora afirmem ser o receio e o medo dos espíritos “coisas que os antigos acreditavam” e, portanto, um tempo em que “o índio não sabia”, as atitudes frente a situações cotidianas parecem contradizer tal discurso. Relações de contiguidade entre pessoas e artefatos, materiais sob a proteção de espíritos donos, coisas que são dotadas de vitalidade são elementos que procuro explorar em minha pesquisa e que muito dizem sobre a forma como os conhecimentos da cosmologia estão materializados em usos e cuidados com os artefatos.

## **O campo**

Ingressei no programa de pós-graduação com um projeto teórico, no qual sugeria algumas possibilidades analíticas para pensar as relações envolvidas na fabricação e usos de objetos em contextos indígenas. Partii de um levantamento bibliográfico envolvendo recentes etnografias que colocavam em destaque a agência de objetos. As questões que as leituras me suscitaram desenharam para mim a imprescindibilidade de uma pesquisa de campo, e, instigado pelo desafio em contribuir com o incipiente corpo etnográfico sobre os povos indígenas de Rondônia (VANDER VELDEN, 2010), projetei minhas expectativas para um estudo na região.

A proposta de desenvolver meu estudo com o povo Gavião tem razões estratégicas do ponto de vista da execução de uma pesquisa de mestrado. O exercício comparativo ao qual tenho me empenhado com os materiais disponíveis sobre os

---

<sup>12</sup> A *makaloba* é uma bebida preparada a partir da fermentação da mandioca, cará e milho. Quanto maior o tempo de repouso maior é a fermentação e maior o grau alcóolico. Atualmente é mais consumida a *makaloba* doce, de baixa fermentação e não alcóolica.

demais povos de língua Tupi Mondé me possibilita ressaltar e problematizar os meus dados etnográficos sobre os Gavião, por vezes difíceis de serem vislumbrados em um tempo relativamente curto de campo. Abaixo descrevo alguns temas que demonstram como esse material sobre os diferentes povos Mondé convergem para aspectos semelhantes da cosmologia e organização social, propiciando um interessante diálogo.

- A língua: O linguista Denny Moore (2005) tem elaborado um estudo comparativo das línguas do tronco Tupi Mondé, através do qual aponta uma inteligibilidade mútua entre os povos Gavião, Zoró, Cinta-Larga e Zoró. Os Suruí, segundo esse estudo, não apresentaria a mesma inteligibilidade mútua com os demais, apesar dos outros povos preferirem se comunicar com tal povo na língua nativa ao invés de empregar o português. Atualmente o pesquisador Julien Meyer estuda a linguagem assoviada e os instrumentos cantantes, num estudo comparativo entre os Suruí e Gavião – (MEYER& MOORE, 2013).

- Mitologia: Os mitos Tupi Mondé apresentam uma significativa semelhança, havendo algumas pequenas variações nas narrativas que possibilitam pensá-los enquanto versões dos mesmo mitos, ou grupos de transformações. Os materiais sobre esse tema são registrados por Betty Mindlin (1995, 1997, 1985, 2001), João Dal Poz (1991, 2004) e pelos próprios índios Mondé na compilação do Projeto Açaí (2004) e em Pichuvy Cinta-Larga (1988).

- Cosmologia: A descrição dos espíritos que habitam as florestas, as águas e os patamares celestes, a composição dos elementos incorpóreos que constituem os seres (“almas”) e as práticas xamânicas apresentam semelhanças notáveis, se comparados os materiais de Brunelli (1989), Yvinec (2011b), Mindlin (2001, 1985) e Dal Poz (1991, 2004).

- Parentesco: o casamento avuncular e as referências a clãs ou patrônimos também são outra característica comum aos povos Gavião, Zoró, Cinta-Larga e Suruí. Há informações muito bem delineadas em Dal Poz (1991, 2004), mas também existem registros menos sistematizados em Mindlin (1985, 2001), Brunelli (1989), Yvinec (2011), Junqueira (1985).

Deve-se destacar, ainda, que os povos Mondé são vizinhos e mantêm boas relações entre si. Entre os Zoró e os Gavião, como já descrevi anteriormente, permanece um intenso sistema de trocas e visitas, acentuado atualmente pelas recorrentes “festas da Igreja”. Distantes desses povos estão apenas os índios Aruá, dentre os quais atualmente há poucos que ainda falam Tupi Mondé.

Este grupo tradicionalmente morava nas cabeceiras do Rio Branco, afluente do Rio Guaporé. Reduzido por contato desde a década de 30, os Aruá se dividem entre a T.I. Guaporé e a T. I. Rio Branco, com talvez 20 falantes da língua e pouca transmissão à geração mais jovem (MOORE, 2005, p.516).

Os Aruá possuem, hoje, um contato muito próximo com os grupos que conformam o conhecido “complexo cultural do marico” (MALDI, 1991), e os estudos sobre esse povo são praticamente inexistentes, havendo apenas o registro de mitos feito por Betty Mindlin (1995, 1997). A mitologia Aruá compilada nesses registros mostra uma similaridade interessante com os mitos dos demais povos Mondé, razão pela qual busco explorar tal material na minha dissertação<sup>13</sup>.

O trabalho de campo teve início em Fevereiro de 2012. O contato com as lideranças foi importante durante a aproximação, em especial com Josias Cebiro - filho do cacique geral dos Gavião e também presidente da Associação Zavidjaj Diguhr. Em boa parte do tempo estive instalado na casa de apoio da FUNAI na aldeia Ikólóéhj, a aldeia atualmente mais populosa e com melhores estruturas médico-sanitárias. Permaneci por dois meses nessa região, pois a localização facilitava me locomover durante o dia para as outras aldeias em longas caminhadas solitárias ou de carona em alguma moto.

No terceiro mês estive na aldeia Igarapé Lourdes. O acesso a tal aldeia somente é possível viajando 4 horas de voadeira, devido à obstrução das estradas com as cheias dos rios. A floresta na região é muito preservada e com uma oferta grande de animais de caça, e os igarapés, embora de vazão intermitente ao longo do ano fornecem peixes em abundância. Por lá, a minha incompreensão do idioma dos meus interlocutores dificultou o meu trabalho, mas por outro lado, recebi uma calorosa recepção e consegui

---

<sup>13</sup> Um antigo chefe de posto indígena da T.I. Igarapé Lourdes, em conversa com Felipe Vander Velden, afirmou que os Gavião faziam visitas regulares aos Aruá na região do Vale do Guaporé, interrompidas com o crescimento populacional e urbano de Ji-Paraná (comunicação pessoal, 2013).

importantes informações com Chambete e Tico-tico Gavião. Durante a minha estadia na aldeia acompanhei as festividades realizadas no Dia do Índio, na aldeia Igarapé Lourdes. Dentre todas as atividades que foram realizadas, a mais significativa, sem dúvida, foi a realização do rito das tabocas. Tais instrumentos musicais são acompanhados de modalidades distintas de danças, ao todo foram confeccionadas três tipos de taboca: *gojanehj*, *amberav* e *totorav*. Ocasão que me proporcionou elaborar questões acerca da presentificação de espíritos mediante a materialização nos instrumentos musicais.

A aproximação nas duas aldeias foi difícil por uma série de fatores: nos preparativos para o campo fui alertado por professores e profissionais da saúde de que os Gavião “são um povo difícil”, ao contrário dos muito sociáveis Arara. Contratempus à parte, aos poucos descobri bons informantes e as melhores ocasiões para a pesquisa, aproveitei muito das conversas durante as pescarias no final da tarde e das visitas que me faziam para tomar um café.

A colaboração nas atividades cotidianas na roça me rendeu além de calos nas mãos, uma aproximação com algumas famílias, como a de Mário Jorge Arara e do Aurélio Pagápènà. Eu consegui informações sobre mitos e descrições históricas com as pessoas mais idosas e respeitadas, que são as pessoas “que sabem contar”. Para esses relatos mais sistemáticos fiz o uso do gravador, com parte do material registrado em Tupi Mondé, contando com a ajuda dos professores indígenas na tradução. São reconhecidos conhecedores da cultura Gavião e de fato bons interlocutores: Moisés Serívh, Sorabah, Tico-tico, João Comprido, Valtorino, Chambete, Mario Djápon, Manequito, dentre outros remanescentes dos tempos quando ainda viviam em malocas. Alguns jovens também me ajudaram com relatos importantes: Zaqueu, Milton, Josias, Matilde, Delson, e mais alguns, na maioria homens.

Notei que conversas informais tinham um rendimento superior às entrevistas mais sistematizadas, por essa razão recorri pouco ao uso do gravador, que somente me auxiliou no registro de mitos ou diálogos na língua. Os jovens no início se apresentaram muito tímidos, mas também com o tempo reconheci bons interlocutores, que se destacavam por uma boa desenvoltura com o português.

Dei continuidade ao campo em Novembro de 2012, finalizando 4 meses de trabalho. A dinâmica das aldeias é bastante alterada no período de Novembro a Fevereiro, pois muitos índios se dedicam quase que exclusivamente à coleta das castanhas. Por uma série de contratempus, não consegui acompanhar a atividade



daqueles que ficavam acampados muito distantes das aldeias, principalmente quem passou muitos dias na Serra da Providência e nas proximidades do rio Madeirinha. Ao me deslocar em busca de informantes mais do que no início da minha primeira estadia em campo, no início desse mesmo ano, entrei em contato mais de perto com aldeias antes pouco visitadas: Maloca Grande, Cacoal, Castanheira e Telerom. No último mês em área aprofundi as minhas questões sobre a caça, com uma atenção maior sobre os usos de cada artefato e as técnicas empregadas pelos caçadores.

Complementei meu estudo com outras referências acerca do povo Gavião, que encontrei durante a minha estadia em Ji-Paraná e também nas aldeias. Material de grande ajuda tem sido a coletânea de mitos elaborados a partir dos projetos de formação de professores indígenas em Rondônia, o Projeto Açaí. Obtive nas aldeias algumas cartilhas de alfabetização criadas pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, por apresentar um rico conteúdo compilado a partir de falas dos próprios Gavião, organizadas por Horst Stute (1978, 1996).

Por fim, eu destaco a rica contribuição do livro de Betty Mindlin, *O couro dos espíritos* (2001), como uma fonte preciosa de mitos e narrativas dos Gavião. O livro conta com contribuições de pessoas que também se tornaram importantes interlocutores para mim (Sorabah, Catarino, Moisés, por exemplo), suas narrativas sintetizadas pela antropóloga me ajudaram do início ao fim da minha dissertação.

### **Sobre a divisão dos capítulos: biografia de artefatos**

Eu organizei os capítulos com o objetivo de acompanhar as respectivas fases da biografia de artefatos, pensando os processos de extração de matéria-prima, seleção de materiais, fabricação de artefatos, usos e abandono de coisas enquanto momentos correspondentes à gênese, maturação e morte dos mesmos. De maneira paralela, pretendo pensar como as vidas de humanos, animais, espíritos e coisas se entrelaçam e se afetam na atividade da caça. O mesmo paralelo será feito para a guerra, no passado, a partir da descrição de uma festa que ritualiza a sua prática. A proposta ao longo do capítulo é discutir o que os Gavião nos dizem sobre as forças que as coisas possuem

para agir, expressas através do princípio vital  $\hat{\imath}\hat{\imath}(1)^{14}$ , que perpassa todos os seres e objetos.

Dessa forma, exponho no capítulo 1 uma descrição dos materiais, que são mais que matérias-primas para a gênese de artefatos, sendo por sua natureza índices de eficiência, que depende de sua relação com o estrangeiro. A escolha no estudo do mundo espiritual como ponto de partida da análise tem por objetivo destacar os modos empregados pelos Gavião para a de-subjetivação de materiais que pertencem concomitantemente, à esferas espiritual e material. Recorro à mitologia para problematizar como corpos de animais podem ser compreendidos enquanto anatomias artefactuais, o que implica que usos de penas, cores, motivos gráficos de peles de animais, quando aplicados aos objetos, parecem ser tão somente re-arranjos de artefatos.

No capítulo 2 faço uma reflexão sobre o processo formativo dos artefatos, uma fase que sugiro corresponder à maturação dos corpos tanto dos artefatos em si, quanto dos humanos que fabricam e usam seus corpos de acordo com diferentes competências necessárias para a vida cotidiana. A fabricação dos artefatos passa por uma seleção de materiais e produção de artefatos corporificados com os atributos de animais predadores, e a *mimese* desempenha um papel importante nesse processo. Delineio a ideia de corpos montáveis e desmontáveis, por meio de encontros com substâncias e materiais diversos; dessa forma apresento não somente o desenvolvimento dos corpos dos artefatos, mas também os corpos de humanos e animais pensados como artefatos. Através do processo de tornar as coisas belas, utilizar materiais verdadeiramente letais, de modificar cheiros, constroem-se corpos tanto de objetos quanto de humanos. Caçadores e cães também podem alterar o seu potencial para a predação através do uso de plantas ou de outros processos que permitem alterar disposições e afecções do corpo (como torná-lo mais leve e disposto).

No capítulo 3 apresento descrições dos usos de artefatos de caça. Abordarei a princípio, como a atividade da caça pode se desdobrar em formas de diferenciação de caçadores por meio de seus instrumentos, e os esforços para singularizar armas, enquanto estratégia para domesticá-las. Aqui exponho como o evento da morte pode explicitar o vínculo entre indivíduos e seus artefatos, conexão que precisa ser rompida através de uma série de práticas. Retomo, também, a discussão sobre o corpo para

---

<sup>14</sup> A explicação para a grafia da palavra pode ser encontrada nas “notas sobre a grafia das palavras Gavião”, no início dessa dissertação.

apontar a importância do aprimoramento dos sentidos corpóreos necessários para a atração do animal e o conseqüente sucesso na caça. Analiso as diferentes técnicas empregadas pelos caçadores, enquanto artifícios para disfarçar os índices de sua presença humana, dentre outras estratégias empregadas para ludibriar as presas e afastar as sanções punitivas da parte de animais e espíritos. Por fim, elaboro uma reflexão acerca da ritualização da guerra enfatizando o que as flechas – objetos por excelência desta reflexão – têm a dizer no mais importante ritual dos povos Tupi Mondé, ocasião em que questões centrais para a socialidade destes povos – tais como afinidade, inimizade, comensalidade e matrimônio – parecem ser discutidas por meio da encenação do encontro guerreiro entre dois grupos rivais e da morte em terreiro de um animal de criação sob uma saraivada de flechas: guerra e caça, enfim, momentos em que as flechas figuram como atores principais, pontos altos de suas biografias.

## **CAPÍTULO 1: Dos espíritos aos materiais**

Perto da casa de Gorá há um túnel. Quem vem chegando, no escuro, vê ao longe a maloca de Gorá. Como está longe, parece pequenininha... No final da passagem, na claridade, Gorá recebe os visitantes.

Gorá tira a casca das pessoas, troca o couro. Faz dois bancos *iamwá*, um em frente ao outro. Vai tirando a casca, em forma de gente, e as põe arrumadas num banco. No outro sentam as pessoas renovadas, rejuvenescidas. Quem tira a casca com Gorá não morre mais, fica sempre jovem. Vêm-se num banco os que Gorá tornou jovens; em frente, suas cascas, os corpos de velhos, o envoltório.

Conhecemos pessoas que estiveram no banco de Gorá.

Betty Mindlin (2001)

## 1.1 - O mundo dos espíritos

Eu optei por dar início à discussão sobre a gênese dos artefatos à luz das relações que se apresentam atreladas ao mundo espiritual. Meu objetivo é descrever um pano de fundo através do qual seja possível compreender a forma como os mundos material e espiritual estão intimamente conectados, exigindo um exercício de análise para desvendar como tais domínios se afetam.

A dificuldade da minha aproximação com os meus interlocutores em campo direcionou minha pesquisa para rumos que aparentemente fugiam muito do escopo de minha problemática inicial. O desconforto de falar com um pesquisador desconhecido logo se esvaía quando o assunto em questão eram as muitas estórias sobre as atuações dos pajés. Se, ao longo das minhas indagações acerca da caça e de seus instrumentos os relatos convergiam para as narrativas dos pajés, penso que para os Gavião havia uma conexão entre as minhas questões e tais estórias que eu não cogitava a princípio. Aliás, se as perguntas sobre artefatos suscitaram longas conversas sobre o mundo espiritual, parece plausível pensar que o mundo espiritual e o material não sejam dimensões tão distintas ou antagônicas, como são para a nossa ontologia naturalista.

Os relatos sobre o mundo espiritual marcam a nostalgia de uma época em que o poder dos pajés estava fora de qualquer contestação, embora por outro lado seja lembrada como o “tempo que o índio não sabia” e que por não conhecer “a palavra de Deus”, vivia acuado pelos espíritos. Por que haveriam de causar tamanho fascínio tais estórias em um mundo onde não há mais pajé (*wãwã*), e nem mesmo se crê no poder dos espíritos com quem esses lidavam? A reflexão que destaco abaixo parece responder a essa pergunta, pois como aponta Gilio Brunelli, o que está em jogo é a relação reiteradamente atualizada entre o mundo espiritual e o mundo dos seres humanos.

Se o xamanismo é a atualização, a concretização, a cristalização da compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos, o desaparecimento físico dos xamãs não implica em si, necessariamente, o desaparecimento ontológico dessa relação (BRUNELLI, 1996, p.234).

De forma paradoxal alguns informantes ainda respondem que não temem os espíritos, mas preferem evitar que as sanções desses seres recaiam sobre eles. O respeito aos espíritos, como por vezes ouvi dizer, é bem presente em pessoas mais velhas, e também possui um peso significativo em jovens que conheceram os últimos pajés. Dizem que os adolescentes não respeitam mais nada. Não posso me aprofundar nessa questão, senão em alguns dados que me interessam para a discussão sobre o tema dessa dissertação.

Apresento, a seguir, alguns eventos marcados nas trajetórias de atuação de dois reconhecidos pajés Gavião, Alamã e Xiposev Gohv, com o intuito de elaborar um pano de fundo sobre o qual se delineiam diversas noções fundamentais para a compreensão da relação entre humanos, animais e espíritos. Logo após, inicio a análise de tais noções que subjazem os processos de fabricação e usos de artefatos, além de problematizar possíveis conexões entre espíritos, objetos, materiais e substâncias. Exercício esse que será aprofundado ao longo dos capítulos desta dissertação. Haverá nas estórias apresentadas menções a espíritos e noções que apenas problematizarei na segunda parte desse mesmo tópico. Alguns desses relatos também foram registrados por Mindlin (2001), no entanto, prefiro explorar as minhas versões e cotejar certos detalhes com o texto da antropóloga.

Antonio Tapá, filho do falecido pajé Alamaã, me auxiliou na compreensão dos passos para se tornar pajé. Com a maestria de um bom narrador comparava as etapas do aprendizado do pajé a minha formação enquanto antropólogo. É preciso estudar, escutar os iniciados e passar por provas para receber o título – “que nem você”, ele dizia.

Há muitas paragens da alma, são como patamares celestes, uns mais distantes que outros. No caminho o pajé toma consciência da dificuldade de tal empresa, seu corpo na terra se enfraquece por dias. As paragens são terras de espíritos-gente, que chamam de donos de animais. A última terra visitada e também a mais distante de todas para a alma, é um lugar onde há muita queixada, nas palavras de Tapá “é um lugar onde se come amendoim que nem arara”. Quando o novato aguenta quebrar o amendoim está pronto para ser pajé. “Depois vem um estrondo forte” e o pajé novato começa a cair batendo as asas. Os pajés já formados auxiliam com suas asas o então novo pajé.

Parecer haver um consenso em relação a atuação de Xiposev Gohv: era tido como um pajé bondoso, o que para os Gavião implica em deter um grande poder de cura e controle sobre os espíritos. Para adquirir tal status é preciso de muito tempo para o

aprendizado, segundo me relatou Antonio Tapá, para assegurar as pessoas de suas intenções e não estar sujeito à influência de maus espíritos<sup>15</sup>.

O prestígio de Xiposev Gohv radicava em sua habilidade de estabelecer mediações com espíritos. Betty Mindlin (2001) relata ritos narrados pelos índios Gavião nos quais o pajé trazia seus filhos espíritos *olícícia* para auxiliá-lo em curas coletivas. As falas e os cantos evocados pelo pajé eram manifestações de tais espíritos, ao seu redor havia muita apreensão por parte de quem assistia ao rito, que era feito sob a escuridão para não provocar a ira dos espíritos que não gostavam da claridade.

Quando estive em campo ouvi relatos de pessoas que me descreveram a relação do pajé com os espíritos: de longe podia se ver Xiposev Gohv conversando com os espíritos numa língua incompreensível, oferecendo a cabaça cheia de *makaloba* que passava de suas mãos para às mãos dos espíritos, que a apreciavam até se esgotar a bebida. Roberto e Zaqueu Gavião me disseram que era possível ver os *olícícia*, mas suas aparências eram como imagens embaçadas. Era perigoso se aproximar dos pajés nessa situação, mas mesmo de longe e com a imagem ofuscada era possível enxergar que usavam muitos adornos e pinturas pelos corpos.

Houve um tempo em que Xiposev Gohv ficou muito adoentado, mal podia andar e ninguém sabia o que lhe afligia. Os pajés são pessoas muito misteriosas, não revelam com facilidade o que lhes afeta, se males advindos do corpo ou do espírito. Catarino Sebirop me disse que, nessa ocasião, seu estado debilitado era preocupante: fora quando, durante uma madrugada, acordou cantando a música de *zagapohj*, levantou-se de sua rede e falava como que consigo mesmo: “você vai voltar logo de sua viagem”, dizia. Em poucos dias recuperou sua saúde, porque sua alma regressou de uma longa viagem.

Ao contrário dos demais pajés, Alamãa tornou-se um pajé poderoso rapidamente, impressionando muita gente com provas incontestáveis de seus poderes. No entanto, não tinha controle sobre os espíritos com que lidava e, por essa razão, sempre estava sujeito a encontros com seres perigosos na mata, muitas vezes dos temidos espíritos *zerebahj*. Nos relatos que ouvi abundam as inúmeras zombarias que

---

<sup>15</sup> Penso que a ideia de se conceber a existência de espíritos como seres malévolos tem grande influência no advento do protestantismo. Eu ouvi muitas vezes os Gavião afirmarem que os pajés eram ‘tentados’ pelos espíritos a trazer doenças para as pessoas e também para apavorar os parentes com encontros indesejáveis com tais seres na floresta. Alberto Gavião, no entanto, disse-me que antigamente não se pensava que espíritos eram ruins, mas que podiam fazer tanto o bem quanto o mal, dependendo da forma como o pajé se relacionava com eles.

Alamãa praticava com seus parentes, ao se metamorfosear em animais, assustando-os e trazendo doenças também por pura diversão.

Um episódio bastante relatado é de seu encontro com o espírito de um morto. Aconteceu quando estava sozinho na mata e se deparou com o temido espírito *pahxoap*, que possui uma forma monstruosa, parecida com uma preguiça gigante com dentes nos braços e uma boca enorme em sua barriga. Após encontrar o espírito Alamãa correu pela mata até encontrar uma pedra que escalou; *pahxoap* agarrou a pedra e ficou o ameaçando com a boca escancarada. Como estava com sua espingarda o pajé atirou na boca do espírito, que fugiu. Alamãa voltou para casa e ficou muito adoentado a manhã inteira. À tarde, na companhia de amigos, tossiu sangue e chumbo. Havia atirado em si mesmo, ou, de acordo com a explicação dos Gavião, teria atingido “espírito que era dele mesmo”.

Outro encontro com espíritos marcou sua trajetória de vida e o fortaleceu significativamente. Estava na mata caçando sozinho quando se deparou com um jacarim que tomou a forma de outro animal. Esse episódio retrata o encontro com um espírito *zerebahj*, um ser que vive na mata e pode se metamorfosear em qualquer animal e também pode tomar a forma humana, sendo temido por ser maligno. Quando voltou da caçada já estava muito adoentado por conta do mau encontro, mas, sendo os assuntos do mundo espiritual envoltos em mistério, nada disse aos seus parentes sobre o ocorrido. Como a sua saúde piorou bastante foi levado para Porto Velho para ser tratado na Casa do Índio.

Durante a madrugada Alamãa, atormentado pelos espíritos *zerebahj*, fugiu, ainda bastante debilitado, pulando um muro de aproximadamente 3 metros de altura. Deixou sinais de galhos quebrados na mata nas redondezas do posto de Saúde, mas as buscas que foram feitas na tentativa de resgatá-lo não obtiveram êxito. Passados 4 meses de seu desaparecimento um fato agitou a aldeia Igarapé Lourdes: um índio Zoró que ali residia adoentou-se subitamente, e o pajé Xiposev Gohv, prestando assistência para o enfermo, constatou que o mesmo havia encontrado, enquanto caçava, um *zerebahj* de Alamãa. Tratava-se de um sinal de que o pajé desaparecido estava por perto e logo faria uma aparição. De forma surpreendente, não tardou muitos dias para Alamãa reaparecer na aldeia Igarapé Lourdes, após regressar caminhando na mata por um trecho de pelo menos 370 km. Estava muito magro e afirmava que durante todo esse período teve um grande aprendizado com os *zerebahj* e também com os *gojanehj*.



Voltava com muitos cantos *zerebahj*, numa língua parecida com a do povo Arara, com a qual compartilham o território, mas que, segundo os Gavião, é uma linguagem própria dos espíritos. Chambete Gavião me disse que Alamãa tinha voltado diferente: estava com o couro estranho, uma pele muito grossa e, que não estava reconhecendo bem os próprios parentes. Estava sempre lamentando a saudade que tinha dos reinos dos espíritos em que passava semanas em festa, dançando e bebendo muita *makaloba*. Os seus parentes e amigos Gavião então fizeram muitos dias de festa para confortá-lo, e somente dessa maneira “voltou a ser gente”. No momento em que havia feito a aparição não era bem gente, estava com um peixe podre na mão, uma comida certamente apreciada por seres não humanos, já estava compartilhando das afecções do reino dos espíritos, embora ainda não houvesse partido de vez, como o fez anos depois.

Disse que havia sido *zerebahj* quem o carregou para a floresta, fora esse espírito e muitos outros, responsáveis por auxiliá-lo no retorno e no aprendizado das habilidades de pajé nos mundos sobrenaturais.

Os dzerebãí é que estavam ensinando, conduzindo-o para o fundo das águas para os goihanei, para dançar, cantar, tocar as tabocas. Alguns dzerebãí matavam caça com flechas, faziam moquecas, matavam a fome; outros iam para a aldeia colher cará, batata, banana. Os dzerebãí é que carregavam sua comida, para ele aguentar caminhar (MINDLIN, 2001, p.129).

Brunelli (1989) ressalta que, para os Zoró, esses mesmos espíritos são chamados *ngere bãí*, cuja manifestação concreta corresponde a uma dimensão misteriosa e maléfica presente em todos os seres, sejam humanos ou animais. São invisíveis, mas os pajés podem vê-los e lidar com eles, podendo inclusive manipular suas ações para causar o mal aos inimigos. Em tempos de guerra entre os povos Tupi Mondé sempre se teme os *ngere bãí* dos inimigos, embora, através de uma aliança com tais forças, o potencial seja direcionado para a proteção. O receio de tais espíritos era tão marcante que em meados dos anos 40, por conta da morte de uma criança Zoró, houve a interrupção de toda uma relação de amizade entre os Zoró e os Gavião. Isso porque o fato tinha sido atribuído a uma questão de feitiçaria que desencadeou uma série de intrigas até desencadear a separação dos dois grupos.

O retorno de Alamãa e a narrativa de sua aventura na floresta provocou um grande entusiasmo entre os Gavião, pois desde o aparecimento dos pastores da missão Novas

Tribos do Brasil as manifestações rituais estavam em crescente declínio. Dizia-se que os missionários protestantes proibiam os índios “de dançar, de fumar, de tomar *makaloba* azeda, de chamar os pajés para a cura, de ter várias mulheres” (MINDLIN, 2001, p.137). No entanto, a volta misteriosa do famoso pajé trouxe consigo uma onda de revivalismo dos antigos costumes, que culminou com a expulsão dos missionários em 1981 da Terra Indígena Igarapé Lourdes.

Na etnografia sobre os Ikpeng no alto Xingu, Menget (2001) observa que a morte não é um acontecimento contingente ou acidental, ela é sempre mediatizada pela ação dos estrangeiros-inimigos. Assim, a feitiçaria e a guerra guardam semelhanças quanto ao fim almejado e ao princípio que correspondem na cosmologia desses indígenas. Por isso, a “pacificação” dos Gavião também repercutiu no declínio das acusações de feitiçaria, embora a credibilidade nos espíritos não fosse abalada.

As acusações de envenenamento e de feitiçaria eram muito comuns até poucos anos atrás. Muitas guerras ou vinganças passavam por tais justificativas, principalmente nos tempos em que os pajés ainda eram atuantes. Dizia-se que muitos casos de doenças e encontros com espíritos na mata eram proporcionados por espíritos *zerebahj* ou *olícícia* de pajés de outros povos. Os Gavião dizem que havia poderosos pajés entre os Babekáwei, o que teria provocado muitas investidas guerreiras contra esse povo – principalmente por parte dos índios Arara.

O advento do protestantismo trouxe novas questões, e algumas alterações também, nas explicações acerca da ação dos espíritos. Antes mesmo de sua ida para Porto Velho Alamã já havia estabelecido contato com os missionários e aceitava o Evangelho, mesmo continuando a ser pajé. Ensinava aos demais índios sobre os *zerebahj*, enfatizando que esses espíritos não eram *zerebahj* de outros povos, mas provinham de espíritos que habitavam as florestas (MINDLIN, 2001).

Depois de alguns anos os missionários retornaram às aldeias com a anuência dos próprios Gavião. Na década de 1990 o pajé Xiposev Gohv morreu e Alamã desapareceu na mata novamente, mas dessa vez nunca mais foi encontrado. Outros pajés não vieram a substituí-los em importância. Como uma imagem fantástica, os Gavião dizem que aqui na terra os pajés eram pobres como todos os índios ali, mas no mundo espiritual eram ricos fazendeiros, donos de muitos animais.

\*\*\*

Os relatos sobre a atuação dos pajés ajudam a explicitar noções essenciais para o estudo de artefatos e da prática cinegética. O que dizem os Gavião sobre os espíritos e qual as implicações de tais seres sobre o mundo material? Como se define a fronteira entre matéria e espírito, corpo e ‘alma’?

Nas aldeias é possível encontrar pessoas que passaram pela iniciação ao aprendizado de pajé, o cacique Catarino Sebirop é um deles. Poucos conseguem o “título” de pajé, mas quem adquire parcialmente tal conhecimento pode ouvir ou ver espíritos, embora não possa efetuar uma cura espiritual ou transitar no mundo espiritual dos céus ou das profundezas das águas. Catarino me contou de visitas que recebia de pajés falecidos que faziam breves aparições para perguntar de seus parentes.

Quando reconhecidos por seus parentes como pajés estão aptos para curar. Os males que advêm do mundo espiritual dizem respeito, em boa parte dos casos, às ações de espíritos sobre os humanos. Alguns espíritos podem raptar as almas dos vivos, outros simplesmente a matam – o que traz a morte física para a pessoa em ambos os casos. Os Gavião denominam de “almas” três noções distintas: *pagónkáhv*, *pahxo* e *tîi(1)*. Afirmam ser “tudo a mesma coisa, é tudo espírito”. Apesar de reiterarem os possíveis sinônimos, é possível observar os diferentes usos que fazem para cada contexto, os quais tento explorar a seguir.

O que designam por *pahxo* é concebido pelos Gavião como a alma dos mortos. Chamam fotografia de *pahxo*, é como imagem ou sombra. É comum dizerem que “*pahxo* não existe”, isso porque essa alma “vive no tempo”, ou seja, não tem morada, vivendo a vagar na terra e provocando muitos infortúnios aos vivos. Quando alguém falece seu *pahxo* pode continuar a fazer as mesmas coisas de quando a pessoa era viva, por essa razão, em tempos antigos, os parentes do falecido abandonavam as casas, enterravam as roupas e armas, se desfaziam inclusive do dinheiro da pessoa. Esse tipo de precaução tem sido substituído por pequenas ações, como fechar e mudar as portas e janelas da casa para outros cômodos, dar ou vender os pertences do falecido a pessoas distantes, cortar os cabelos das pessoas da casa. É preciso convencer o *pahxo* a não reconhecer os parentes e seu lugar no mundo antes da morte. Tratam-se de ações coerentes, pois tal espírito não possui a faculdade reflexiva<sup>16</sup> e apenas reproduz mecanicamente as ações corriqueiras da pessoa: dessa forma, usam as mesmas roupas, cozinham nas mesmas panelas, entre outras tarefas habituais. Se uma pessoa partilha da

---

<sup>16</sup> O *pahxo* se distingue, dessa maneira, do *pagónkáhv*, que expressa ações planejadas através de uma inteligência.

mesma comida de um morto, adocece, pois compartilhar dos mesmos hábitos de um morto já é estar em parte capturado por esse modo de existência.

Os Gavião apresentam a noção de *tîi(1)* como a expressão de uma emoção, seja de uma pessoa, animal, espírito ou objeto. Como expresseo no seguinte comentário: “se os meus parentes chegam na minha casa todos alegres, conversando comigo, eu também fico feliz. Me pergunto: Por que estou feliz? Ah, *èdji*<sup>17</sup> chegou”. Através de tal exemplo a noção apresenta uma característica interessante: expressa emoções, mas também tem a potência para contagiar outras pessoas. Outra situação que reforça esse argumento foi dada por Chambete Gavião: “Quando alguém vai em lugar que tem muita gente na cidade [show], a gente fala para pessoa: cuidado, lá tem *paderehj tîi(1)* [*tîi(1)* de muitas pessoas]”.

Se vou namorar uma moça na rede, e ainda não formos muito íntimos, tenho medo de alterar seu ti [*tîi(1)*], de interferir em seus sentimentos com um gesto impensado. Você não toma a iniciativa da realização do amor. Espera que a mulher ofereça, faça a primeira carícia, expresse o desejo. Se eu, como homem, me apresso, o ti [*tîi(1)*]de minha namorada pode assustar-se, desfazer-se. (MINDLIN, 2001, p.8)

Todos os seres vivos e inclusive objetos possuem *tîi(1)*, que também podem ser afetados. Abaixo destaco um mito que ajuda a pensar tal noção nas coisas.

### **Mito 1 - A história da maloca solitária**

Havia um grupo do povo indígena Gavião que morava numa aldeia no meio da floresta. Essas comunidades eram nômades, não tinham moradia fixa para essa comunidade. O povo mudava a sua aldeia por causa do seu inimigo, por falta de suas caças e de terras boas para plantação.

Então, eles se despediram dessa aldeia para morar numa aldeia nova. Eles ficavam uma semana morando nessa aldeia. Então um moço que era teimoso perguntou para a sua mãe, seu pai, seus avós, se ele podia ir buscar as coisas que ele tinha esquecido na aldeia antiga. A família dele respondeu que não era necessário ir buscar suas coisas. Ele não respeitou a palavra de sua família e foi para lá.

Quando se aproximou da aldeia ele ouviu de longe a voz do homem que cantava a música; a música desse homem falava de todos os objetos que existiam dentro da maloca antiga.

O moço ficou sentado ouvindo a música dele e decorando a sua música para repassar aos seus parentes.

---

<sup>17</sup> A tradução de *èdji* pode ser feita como “seu *tîi(1)*”. Na frase o *tîi(1)* dos parentes “chegou”, contagiando Roberto Sorabah.

Logo ele retornou para a sua aldeia nova, avisando para o seu povo o que aconteceu com ele. Eles responderam que tinham avisado para não ir até lá. Isso acontece quando as pessoas abandonam a sua casa, o espírito da casa fica com saudade de seu dono. (PROJETO AÇAÍ, 2004, p.14)

O título do mito na língua, *zav tîi(1) ágóérh pánae*, pode ser traduzido como ‘história da maloca solitária’. A palavra *tîi(1)* no título tem a função de qualificar a “vida” da residência. Nesse caso, a palavra *zav tîi(1)*, corresponde a manifestação da maloca que canta a saudade dos seus antigos moradores.

Por fim, a noção de *pagónkáhv*<sup>18</sup> é definida como a faculdade de inteligência e discernimento dos seres vivos; pensamento e comunicação dependem dela. As provas no aprendizado para pajés são experiências dessa alma. É necessário viajar com a alma por caminhos muito perigosos e longínquos, sendo o *garpi* (céu) o destino dessa trajetória de formação. O *garpi* é constituído de vários níveis, distantes uns dos outros. Quando morremos essa alma parte para o céu. A viagem do *pagónkáhv* acontece quando o pajé fuma o cigarro preparado com determinadas folhas (*matxo*) ou durante o sono, viajando por caminhos perigosos sujeitos a muitos espíritos que podem lhe fazer mal; apenas o pajé sabe conduzir essa alma para que volte novamente ao corpo. Nas ‘andanças’ da alma, que podem durar dias, o seu corpo adoece. Em geral os pajés são pessoas muito magras, que vivem reclusos e sujeitos a muitos encontros com espíritos na mata. A fala de Tarami Gavião, apresentada abaixo, expõe como o desencontro entre o *pagónkáhv* e o corpo representa a perda da vitalidade ou ânimo da pessoa:

Sabe quando a gente fala que vai a um lugar e não vai por algum motivo? No outro dia a gente fica fraco, desanimado. É que quando a gente fala que vai lá na rua [Ji-Paraná], por exemplo, o *pagónkáhv* já foi na frente. Nossa alma já está lá. Aí a gente fica pensando: puxa, mas porque eu não fui. Fica fraco mesmo (Informação verbal, 2012).<sup>19</sup>

Humanos e animais possuem *pagónkáhv*. Os animais são considerados *gente*, ou mais propriamente, *gente* de espécies diferentes, como me explicou Catarino Sebirop. O mesmo também pode ser dito sobre os espíritos que habitam as florestas, as águas ou o céu: “os espíritos *gojanehj*”, por exemplo, moram abaixo das águas, o rio é a sua porta,

---

<sup>18</sup> Na língua Tupi Mondé os substantivos são caracterizados pela posse inalienável. A tradução de *pagónkáhv* é “nossa alma”.

<sup>19</sup> Tarami Gavião – Aldeia Cacoal.

<sup>20</sup> A terminação “*ehj*” nas palavras indica plural. No decorrer do texto haverá menção a *gojan*, forma no singular.

o curso de um rio é a sua estrada, os peixes são os enfeites dele (as penas, o colar), o surubim é o banco dos *gojanehj*” (Informação verbal, 2012)<sup>21</sup>. Tudo aquilo que envolve as águas, como animais e fenômenos naturais, tem uma relação estreita com os espíritos *gojanehj*; Catarino Sebirop acrescenta ainda que “antigamente índio não saía na chuva, não. Ele ficava em casa, porque quando chove *gojanehj* sai para dançar”. As falas acima remetem a discussão acerca do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, 2002; LIMA, 1996). Da perspectiva dos espíritos *gojanehj*, os peixes são artefatos e as águas o cenário espelhado da cultura dos índios Gavião: bebidas, danças, cantos e, sobretudo, beleza.

As almas dos humanos podem ser raptadas pelos espíritos *gojanehj*, e quando isso acontece somente o pajé pode resgatá-las. As almas são encontradas pelos pajés escondidas sob outras formas, transformada em objetos ou animais. Nas viagens o pajé em visita à maloca do *gojan* procura as almas junto aos pertences do espírito, não sendo raro serem encontradas guardadas em seu paneiro, ou dispostas como mobílias de sua maloca; ou, também, “muitas vezes essa alma está disfarçada num animalzinho escondido, um papagaio, um tatu” (MINDLIN, 2001, p.102). A captura da alma assemelha-se à caça, na qual os espíritos apagarão os vestígios da ação ao esconder as almas. A tarefa do pajé é desvendar o ‘roubo’ da alma, escondida em outros corpos.

Os espíritos são caçadores e também guerreiros. Ao longo dos próximos capítulos, os espíritos serão apresentados com arcos e flechas ou terçados, capturando ou matando os humanos. Os espíritos também guerreiam entre si, como no trecho abaixo descrito por Betty Mindlin (2001), na qual os espíritos *olícícia*<sup>22</sup> aparecem como uma grande ameaça para os espíritos dos mortos (*pahxoehj*):

Os oritxixia [*olícícia*] podem ameaçar os paitxoei [*pahxoehj*], cortá-los com seus machados afiadíssimos. As almas também morrem uma segunda vez. Os terçados dos oritxixia são temíveis, ninguém os tem tão potentes. Rasgam o corpo do paitxoei (Idem, p.102).

O pajé, ao percorrer os caminhos do *garpi* com a sua alma, se expõe a muitos riscos, como se adentrasse em territórios inimigos. Os pajés são hostilizados por muitos espíritos, por isso é preciso contar com espíritos aliados. O principal aliado é *zagapóhj*, concebido como um espírito que vive nas árvores, mas também o guia espiritual do

---

<sup>21</sup> Catarino Sebirop – Aldeia Ikólóéhj.

<sup>22</sup> Os espíritos *olícícia*, são espíritos originalmente da cosmologia Arara, que foram incluídos e ressignificados pelos Gavião através do contato entre os dois povos.

pajé, sendo ele quem auxilia a alma (*pagónkáhv*) do pajé nas viagens para outros planos. “A viagem é muito perigosa, espírito pode fazer mal para alma do pajé. O *zagapóhj* é como segurança, vai na frente e dá choque [como uma descarga elétrica] nos outros espíritos que tentam machucar a alma. Ele é o único que sabe chegar nos *gojanehj*, ele sabe todos os caminhos” (Informação verbal)<sup>23</sup>.

No *garpi* há uma paragem conhecida como Ixía Nepotô, esse é o nome que os pajés dão ao lugar onde eles têm suas famílias com os espíritos, é também a morada dos espíritos *olícícia*. Os pajés podem se casar e mesmo ter filhos no mundo espiritual. Possuir um parente é como conquistar um aliado; assim, se o pajé tiver um filho com um *gojan* mais facilmente salvará um doente que possui a alma raptada na terra desses seres. Xiposev Gohv tinha um filho *olícícia* muito conhecido, que sempre vinha dançar nas festas, seu nome era Gere. Há relatos de pessoas que sentiam a presença de Gere e mesmo ouviam a sua voz em uma língua incompreensível, que somente o pajé tinha conhecimento; também era possível ver sua imagem ofuscada quando estava distante.

Nos relatos, uma imagem bem enfatizada é a de Alamãa ser visto se aproximando junto a uma multidão de outros “homens”, parecidos com espectros. Durante o ritual de pajelança “não se pode olhar diretamente para o pajé, pois é como olhar para uma lanterna” (Informação verbal)<sup>24</sup>. O próprio pajé se apresenta como espírito, “uma multiplicidade virtual intensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.321), de brilho tão intenso como um cristal. Emanada dele uma luminosidade muito intensa. Intensidade parece ser uma boa definição, tanto que o contato físico com um espírito é expresso como um choque.

A relação próxima dos pajés com os espíritos os expõem ao risco de *passar para o outro lado*, ou seja, ser seduzido por um mundo espiritual de abundância e beleza, de festas e muita *makaloba*. Lembremos a história de Alamãa, no seu retorno heroico de Porto Velho à aldeia Igarapé Lourdes. Quando reapareceu seu “couro estava estranho” e “não reconhecia bem os parentes”. Alamãa estava no limiar entre o mundo dos vivos e mundo dos espíritos *gojanehj*. As festas que se sucederam com a sua chegada tinham o objetivo de reintegrá-lo ao convívio com os parentes: que ele voltasse a reconhecer os humanos como seus parentes. A ideia de couro, *mázérég*, parece coincidir com a noção de corpo proposta por Viveiros de Castro (1996, p.128): “corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas”. O que os

---

<sup>23</sup> Chambete Gavião – Aldeia Igarapé Lourdes.

<sup>24</sup> Antonio Tapá – Aldeia Ikólóéhj

Gavião estavam afirmando é que ser parente implica na pessoa compartilhar as mesmas afecções, sendo a comensalidade e os hábitos características que conformam tal condição. Josias Gavião comentou comigo que a expressão *mázérég* é muito utilizada no tratamento entre parentes. Embora a palavra *couro* remeta a uma ideia de matéria, o termo contempla melhor o sentido de “existência”, segundo os Gavião. O sistema de tratamento nominativo traduz mais fielmente o seu sentido:

- O avô paterno batiza o neto com o seu próprio nome.
- A avó paterna batiza sua neta com o seu próprio nome.

O avô pode dizer: meu neto é *mázérég* (meu couro). Essa afirmação tem um sentido literal: Josias disse-me que seu pai se refere a ele como “meu pai”. Por isso, dizem que o neto, quando herda o nome passa a ser o “eu novo” do avô. Claudinei Gavião me afirmou que uma vez que a nomeação tem sua implicação literal, pode acontecer de um avô falar para a neta “agora vou transar com a minha esposa”. Retomarei essa discussão mais adiante.

Outra reflexão que as estórias suscitam: o mundo espiritual, além de relações de inimizade e aliança, como tenho apontado, apresenta relações assimétricas semelhantes ao que Carlos Fausto (2008) problematizou com o conceito de maestria. As terras do *garpi* são habitadas por donos da caça, que são animais possuidores de ‘currais’ ou ‘rebanhos’, nas palavras de meus interlocutores, com muitos outros animais de diferentes espécies. Por exemplo, “*Majakô* [urubu] *tî(2)* é como fazendeiro” (Informação verbal)<sup>25</sup>, dono de criações de animais das mais variadas espécies que moram no *garpi*. O termo *tî(2)* significa “grande”/“forte”, e os *espíritos donos*, como os Gavião os denominam, são seres poderosos, todos eles antropomorfos. Nas palavras de meus interlocutores, são “*gente como nós*”, mas mais altos e robustos.

Existem outros *animais-gente* que montam uma paisagem de um céu repleto de fazendas de donos de animais. Quando Catarino, o cacique do povo Gavião, fundou a aldeia *Ikólóéhj*, não havia queixadas na região, o mesmo nunca havia visto. Seu pai Sorabah lhe disse que os pajés podiam trazer o animal que quisessem em suas viagens ao *garpi*. Assim fizeram uma grande festa para Xiposev Gohv, três dias com muita *makaloba* e abundância de carne de caça. Uma semana depois, ali perto do Igarapé Prainha avistaram as primeiras queixadas, o pajé disse que havia trazido os animais da terra de *Majakô tî(2)* e a partir de então podem ser caçadas.

---

<sup>25</sup> Catarino Sebirop – Aldeia *Ikólóéhj*.



A festa com abundância de carne e bebida a que me referi acima marca um pagamento, termo utilizado pelos Gavião, ao pajé por conduzir as queixadas até próximo às aldeias. O idioma do pagamento é generalizado para diversas relações, seja entre humanos ou destes com seres do mundo espiritual.

Os pajés também podem ter suas criações na mata, e podem, por vontade, disponibilizar algum animal para que seja caçado. Quando o pajé Xiposev Gohv estava em tratamento no hospital, pouco antes de falecer, se irritou bastante com as enfermeiras que entravam no quarto para varrer o chão. Dizia que com a vassoura a enfermeira estava derrubando o cercado de sua criação de porcos que havia deixado ali.

O emprego de imagens de rios como estradas de espíritos, de pajés conduzindo animais selvagens para as aldeias como fazem os vaqueiros com os bois ou de um céu formado por fazendas, não são fortuitas, ou seja, meras formas de explicação feita ao gosto dos brancos. De acordo com Vander Velden (2011), esse cenário de fazendas e currais enquanto propriedade de mestres da caça é bastante difundido nas sociedades indígenas. Os mestres ou donos da caça são seres com os quais é preciso negociar para que sejam generosos com os humanos, assim liberando alguns animais de sua criação para que sejam predados. A figura do fazendeiro, portanto, representa poder e riqueza tanto na terra como no mundo espiritual.

Eduardo Kohn (2002) também aponta a imbricação entre conhecimento ecológico e o engajamento dos Ávila Runa com processos históricos, sobretudo da ocupação do seu território pelo avanço do capitalismo na Amazônia equatoriana. Tal estudo delinea as implicações do fato dos Runa apreenderem a natureza a partir das relações de poder que extrapolam a vida cotidiana local. Os mestres da caça são descritos como fazendeiros ricos que controlam animais na floresta, enquanto os Runa vivem sobre a floresta. ‘Em’ e ‘sobre’ são usos metafóricos e perspectivos: o que para os Runa são presas, para os mestres da caça são animais domésticos aprisionados em currais na floresta.

Os Gavião enfatizam outros aspectos da relação de poder quando falam sobre os espíritos donos que, diferentemente dos mestres da caça, não exercem poder sobre animais. Há uma região na T.I. Igarapé Lourdes conhecida pelo povo Gavião e Arara como um lugar muito perigoso; os primeiros o chamam de *Paratô*. Segundo meus informantes, muitos índios Arara morreram por lá, assombrados por um poderoso *gojan* – espírito do tatu canastra que traz inúmeras tempestades para essa parte da mata. Descrições como essa sugerem que a relação assimétrica se dá mais através de um

domínio sobre territórios do que sobre espécies: são determinados locais que estão sob a proteção de espíritos donos. O poder de espíritos donos estendido sobre domínios territoriais projeta riscos que abrangem localidades específicas, como as roças, que em época de colheita oferecem perigo às mulheres que podem engravidar de *gojanehj*. Um dos domínios mais temidos pelos Gavião é o do espírito *djavpè tî(2)*, toda a região de bambuzal está sob sua influência. Com o bambu dessa região são fabricadas as pontas das flechas, mas lidar com o material é muito perigoso. Não é recomendável sequer passar perto do local quando a pessoa tem filhos recém-nascidos. Retornarei a falar desse espírito mais adiante.

## 1.2 - Materiais verdadeiros

Nesse tópico apresento como os materiais que propiciam a confecção de artefatos são também atravessados por relações outras, que podem remetê-los não somente enquanto matérias-primas, mas também como artefatos em si. Os artefatos ou materiais *verdadeiros* (*tere*) são assim reconhecidos por serem adquiridos (doados ou roubados) de demiurgos ou de terras longínquas. O que é *verdadeiro* está no exterior, sendo a beleza e a eficiência índices daquilo que é *verdadeiro*. Início essa discussão através da comparação de duas versões do mito que descreve o modo de aquisição dos objetos:

### Mito 2- Origem das ferramentas

De primeiro usava *talipe'a* [borduna] para cortar o mato, tinha machado de pedra para cortar pau de árvore. A gente sabia que branco tinha machado e facão, que dava para pegar com eles. Fizeram reunião e perguntaram:

- Vocês têm coragem de ir lá pegar?

Ainda não tinha branco aqui, só índio. Tinha que ir longe buscar, lá no mar.

Ia viajar para lá um pajé Gavião e um pajé Zoró. Era pajé forte. Porque no rio longe tem muito *gojan* forte, jacaré *tî(2)*, cobra...

Viajaram, viajaram, dormiram dois dias na canoa. Chegaram no outro lado do rio. Tinha muita luz forte, branco estava lá mexendo, cortando pau.

- Como a gente faz para pegar machado?

Quando branco foi comer, aí índio foi lá e pegou machado e facão.

Machado e facão cortava rápido mato, pau. Era bom para trabalhar, agora todo mundo queria também.

- Vamos pegar mais coisa lá no branco?

Voltaram outra vez. No caminho do rio tinha barraco de palha no rio, precisava atravessar para chegar no outro lado.

Entraram no barraco, aí *gojan* veio e pegou canoa assim do lado. *Gojan* puxou canoa para o fundo do rio. Os índios dormiram debaixo d'água. Foi pajé Gavião e Zoró que falou para *gojan*;

- Você não pode fazer isso não! A gente está indo viajar lá para o branco. E não é para pegar, fazer doença para parente nosso que fica aqui em volta do rio. Se não a gente volta e mata você.

- Você não faz isso não – falou o *gojan* – porque você é gente, e nós somos gente também.

Aí *gojan* devolveu canoa no rio outra vez.

Continuaram até chegar na cidade. Pegaram mais machado e voltaram.

O branco ficou desconfiado.

- Quem está pegando as nossas coisas?

Branco ficou escondido esperando para ver quem aparecia. E na terceira vez que índio foi pegar suas coisas o branco viu e atirou neles. Mataram muito índio. Daí índio não voltou mais. (Informação verbal, 2013)<sup>26</sup>

A outra versão do mito, provavelmente resumida, apresenta um desfecho diferente, mas enfatiza aspectos semelhantes que eu quero destacar.

### **Mito 3- Origem das ferramentas**

Na terra de Gorá<sup>27</sup> lá existe facão, panela, colar, tem tudo.

- Como nós vamos buscar lá?

-É longe, abaixo do rio, para lá do rio Machado, Amazonas...será o mar? O Oceano?

Na época viajava de canoa, dormindo na beira do rio. Lugar do *gojan* é por lá.

Tem que caminhar até chegar em cachoeira, buraco que fica na cachoeira. Caverna.

Coloca capacete porque tem morcego grande por lá.

Depois de atravessar a caverna por muito tempo você chega a terra de Gorá.

É lá onde pegaram as coisas dos índios e dos brancos.

(Informação verbal, 2012)<sup>28</sup>

Os índios Arara mediarão o contato dos Gavião com os brancos, inclusive os primeiros instrumentos de metal (panelas e facões, principalmente) foram adquiridos através desses índios de forma pacífica. É curioso, no entanto que os mitos descrevam a aquisição de tais bens ambicionados por meio do roubo na cidade dos brancos. Os mitos que descrevem a origem do milho, do fogo e de outros bens culturais reiteram o caráter de apropriação do exterior.

Na primeira história os bens ambicionados dos brancos são obtidos através do roubo; o encontro com o sobrenatural acontece durante a travessia, enquanto no

---

<sup>26</sup> Mito narrado por Cena Gavião / Aldeia Cacoal

<sup>27</sup> Gorá é um herói cultural, criador de muitas coisas. Com o advento do protestantismo, os Gavião passaram a associar Gorá ao Deus cristão.

<sup>28</sup> Mito narrado por Tapá Gavião / Aldeia . Ikólóéhj

segundo caso se dá no final, quando Gorá doa as coisas aos índios. A sobrevalorização do estrangeiro, que na mitologia corresponde a fonte de riqueza, também diz muito sobre como os Gavião se relacionam com a alteridade – com outros povos indígenas e com os brancos.

Pretendo desenvolver uma reflexão acerca da importância do estrangeiro, para isso destaco a própria constituição da identidade do povo Gavião como uma categoria que indica a exterioridade como um índice da noção de *verdadeiro*.

O mito da maloca da pedra descreve a origem dos povos segundo a mitologia Gavião, do qual eu apresento um trecho abaixo:

#### **Mito 4 – Gorá e o começo da humanidade**

As pessoas iam saindo, sentavam-se em banquinhos para se apresentar. Tinha muito banquinho, pois era muita gente saindo da rocha. Iam dizendo quem eram:

- Somos o povo Arara!
- Somos o povo Gavião!
- Somos o povo Zoró!

Faziam banquinho de madeira, igual a esses banquinhos de pajés, sentavam-se.

Saíram os Iaudurei, outros índios. Saiu um ‘branco’, djara. Disse:

- Eu sou o ‘branco’, dono da riqueza. (MINDLIN, 2001, p.151)

Os povos têm a sua origem da pedra, signo da perenidade. A divindade Gorá tem sua origem da pedra, sua mulher e filho também, são por isso imortais (PICHUVY, 1988). Diferente da gênese dos povos a existência dos clãs, como aponta o estudo de Dal Poz (2004) acerca da mitologia Cinta-Larga, resulta da fecundação feita pelo demiurgo Gorá de várias espécies vegetais femininas, que deram origem aos nomes das divisões dos clãs. Por essa razão os clãs têm, em comum, nomes de espécies vegetais para os povos Tupi Mondé (YVINEC, 2011; MINDLIN, 2001; DAL POZ, 2004), sendo grupos marcados distintamente sob o signo da fugacidade, do que é perecível. Na epígrafe desse capítulo transcrevi uma passagem em que Gorá “troca o couro” das pessoas que sentam em seus bancos. As referidas “cascas” de humanos são perecíveis (envelhecem), enquanto o couro de origem estrangeira e sobrenatural, fornecido pelo demiurgo, é eternamente renovável, garantindo permanente juventude. Essa narrativa se assemelha muito ao mito 3, “origem das ferramentas”, permitindo alguns paralelos:

|                                       |   |   |   |
|---------------------------------------|---|---|---|
| <b>Mito da troca dos couros</b>       | Os Gavião percorrem longos caminhos perigosos dentro de uma caverna | Os visitantes chegam a terra do demiurgo Gorá | Gorá doa um novo couro (não perecível) aos Gavião que sentam em seus bancos |
| <b>Mito da origem das ferramentas</b> | Os Gavião percorrem longos caminhos perigosos por rios              | Os visitantes chegam à cidade dos brancos     | Os Gavião roubam machados e facões (ferramentas de grande durabilidade)     |

A discussão sobre o estrangeiro/sobrenatural pode ser pensada através de outros dados, como a dinâmica de constituição dos chamados clãs. Os Gavião fazem poucas referências acerca da existência dos clãs, muitos indivíduos sequer sabem ao qual pertencem. Francisco Sorabah é um dos poucos que falam com mais propriedade sobre o assunto; certa vez, disse: “*Ikóló tere* [*Gavião verdadeiro*] não existe mais!”. O grupo que mencionou, contudo, não parece remeter ao que mencionariam enquanto clãs. Os índios denominados *Ikóló tere* eram altos e fortes, vindos de muito longe. Tais índios ensinaram aos outros “que não sabiam falar direito, falavam puxado que nem os Zoró” (Informação verbal)<sup>29</sup>. Depois de ensinarem os clãs, denominados folhas (*basev*), foram todos embora, mas ninguém sabe para onde, simplesmente desapareceram, como afirma Sorabah. Os *Gavião verdadeiros* consistem na fonte do conhecimento que consolidou os atributos culturais *verdadeiros* para os demais grupos.

Para os Zoró, o grupo reconhecido como *Pangeyen tere*, *gente verdadeira*, está longe de ser classificado sob com o status de um grupo fundador dos atributos culturais. Ao invés de um grupo fundador dos demais, formam um agregado de pessoas que não pertencem à identidade de nenhum clã, são “simplesmente uns *pangeyen*” (BRUNELLI, 1989). A composição de tal grupo, em sua maioria, é formada por índios estrangeiros, que assim são classificados até o momento em que se diferenciam, incorporados por outras divisões, como Kirey ou Pewey.

A reflexão sobre a importância do estrangeiro e sua associação com atributos *verdadeiros* ilumina bastante a discussão que pretendo desenvolver a partir de agora sobre os materiais. É muito comum os Gavião relatarem a existência de materiais que somente se encontram fora de seu território, certos tipos de taboca e taquara ou plantas.

<sup>29</sup> Francisco Sorabah – aldeia *Ikólóéhj*

Catarino Sebirop conta sobre uma taboca chamada *makoláv* que somente adquiriam em grandes caminhadas até a terra dos Cinta-Larga, mas também ressaltou certos tipos de taquara mais facilmente encontradas no território dos Gavião de qualidade nitidamente inferior. O trânsito, assim, era constante entre os diversos povos por territórios muitas vezes de inimigos em busca de matérias-primas.

A explicação acima corrobora a ideia de que o *verdadeiro* se encontra no estrangeiro, está muito distante. Tamanho fascínio se traduzia em expedições à terra dos Cinta-Larga ou dos Uru-eu-au-au em busca da flecha verdadeira, *djav tere*.<sup>30</sup> Trata-se de uma taquara que não quebra com facilidade, mas ao mesmo tempo é muito leve.

Os antigos tinham um tipo de taboca, chamado “flecha verdadeira”, que era o mais apropriado para fazer flecha. Parece que esta taboca crescia no alto das serras. Hoje infelizmente não temos mais esta taboca. Ela não se encontra mais. Os antigos disseram que era ótima. Com ela faziam flechas que eram verdadeiros instrumentos de morte (STUTE, 1996, p.31).

O adjetivo *verdadeiro* qualifica a flecha como um instrumento de morte. Em relação aos enfeites plumários “pena de mutum também é usada nas flechas, mas a verdadeira é pena de gavião” (STUTE, 1996, p.33).

Outros materiais encontrados no território Gavião não são descritos como *verdadeiros*. É o caso das taquaras utilizadas na confecção das hastes das flechas, que são facilmente encontradas próximo às aldeias. A taquara de nome *bagatí* é mais resistente, sendo muito utilizada para as flechas empregadas na pescaria, mas muito pesadas para a caça; enquanto a taquara *mãdavá* é mais apropriada para a caça por ser leve, embora quebre com mais facilidade. A seleção de penas, taquaras, tabocas, pelos e linhas, entre outros elementos, pode ser flexível em virtude da escassez de um dado material, mas tal substituição pode implicar na fabricação de um artefato menos letal.

Os arcos são feitos da madeira de pupunha, mas diferentemente das flechas, não apresentam enfeites. A corda é feita de embira entrelaçada em fios, no entanto alguns deles são feitos com cordas compradas na cidade, sendo uma substituição bastante comum. Os arcos são lixados com folhas e areia para ficar bem lisos, e em toda a extensão do artefato passam gordura extraída do coco de babaçu ou da larva do côco,

---

<sup>30</sup> As terras Cinta-Larga eram não somente longínquas e estrangeiras, mas também uma região de inimigos. Da mesma forma, como o mito mencionado no início narra os perigos na busca pelos bens dos brancos, também é possível observar os riscos de expedições dos Gavião para adquirir as *flechas verdadeiras*.

com o propósito de deixá-lo com uma cor preta e brilhante. Dessa forma, arcos, mesmo não sendo adornados, são instrumentos belos e muito apreciados quando bem feitos. Quando estive em campo comprei um pequeno arco (1 metro e 30 centímetros), com uma corda comprada na cidade, embora os Gavião não façam restrições em vender arcos grandes e com encordoamento de embira. Nota-se, no entanto, que a mesma flexibilidade de tamanhos não é observada quando são destinados à caça, fato que pretendo abordar no capítulo 3.

A preferência na utilização de penas de gavião-real também corresponde ao critério de beleza, pois seriam para os Gavião as mais bonitas para a ornamentação das flechas. As penas do mutum também são bastante utilizadas, mas não aparentam possuir o mesmo apreço. Parece contraditório que as flechas confeccionadas com penas de gavião-real possam ser vendidas sem qualquer restrição, enquanto comercializar ou doar tais penas seja mal visto. As mencionadas aves são difíceis de abater, mas quem mata gavião-real adquire um prestígio inigualável, sua fama percorre as aldeias. Por essa razão, acumular penas, mais do que flechas, consiste na prova do status do caçador de gavião-real. Em uma das “festas da Igreja”, como os Gavião denominam os cultos festivos, Catarino Sebirop me contava de como os lindos cocares confeccionados com tais penas que eu via na festa não podiam ser ostentados por qualquer pessoa, pois “só quem mata gavião-real pode usar esse cocar”.

A mitologia traz novos elementos para pensar as propriedades de materiais e seus diferentes sentidos quando associados a outros sujeitos. O mito Cinta-Larga, que apresento de forma fragmentada, indica alguns pontos interessantes para a reflexão, pois revela que penas, peles, bicos de animais são, na perspectiva animal, instrumentos ou artesanatos.

#### **Mito 5 - Po pakey (os animais)**

Foi história do bicho que foi pegando tudo coisa, né? Foi pegando artesanato para enfeitar.

Quando bicho pegava artesanato, era muito bicho, sabe?

Tinha árvore grande para guardar artesanato pra bicho. E foi, derrubaram árvore grande. E quando árvore enganchou no cipó, aí que quati-puru subiu cortando cipó. Aí que sim, bicho foi pegaram mesmo artesanato.

Aí arara foi, pegou pena vermelha. Aí arara falou assim:

- Esse pena vermelha, eu vou ficar! – arara falou assim. Aí arara pegou pena vermelha. Arara até hoje tá usando pena vermelha.

Foi mutum pegou pena branco primeiro. Mutum pegou pena branco e daí o mutum escolher pena branco.

E daí que o gavião trocou pena preto com ele. Gavião pegou pena preto, aí o gavião falou assim:

- Eu vou trocar meu pena. Você fica meu pena.

Aí mutum falou:

- Tá bom, pode ficar pena branco; eu fica pena preta.

Aí gavião pegou o pena mutum.

Mutum andando no terra, né? No terra do chão que o mutum andava. Aí gavião andava voando tudo árvore por cima. Por isso que gavião trocou pena preto pra mutum.

[...]

Depois que foi macaco escolher de rabo. Pegou no rabo de macaco. Aí macaco falou assim:

- Então vou ficar esse rabo. Vai igual arco, né? Esse aqui vai ficar meu arco.

Aí macaco começou usar, carregar na costa atrás. Aí macaco virou rabo de arco dele. E assim que macaco começou de rabo.

[...]

(PICHUVY, 1988, p.57-8)

O mito relata como os animais adquiriram os atributos de sua espécie através da incorporação de materiais do meio ambiente circundante – ‘árvore grande para guardar artesanato pra bicho’. Trata-se de uma ideia recorrente nas ontologias dos povos indígenas da Amazônia que animais: “see their bodily attributes (fur, feathers, claws, beaks) as body decorations or cultural instruments” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.466). Os animais, mais do que fonte de materiais para a confecção de artefatos, são eles próprios sujeitos que se enfeitam ou que usam os ‘artesanatos’ para fins específicos. Percorrer a trajetória de construção de um artefato partindo da gênese dos mesmos implica considerar etapas ainda mais pretéritas do processo de fabricação. Os próprios corpos dos animais são montagens artefactuais, promovidas através de objetos naturais.

O homem-mandzoi, homem-tatu, pôs uma *betiga* no homem-queixada, que ficou com um belo adorno pendurado no beijo. A *betiga* do homem-tatu era minhoca. [...] Ele mesmo, agora, já estava falando igual à queixada, e sua irmã o ouviu conversando. Sabia que era o irmão, voltando como um porco. Deu-lhe *makaloba*, admirou sua *betiga* pendurada, uma minhoca de enfeite. (MINDLIN, 2001, p.169)

O trecho acima faz parte do mito Gavião chamado ‘o caçador de queixadas’. A narrativa discorre sobre a vingança do dono das queixadas frente à predação desmesurada de sua criação por parte do caçador. Para compensar a perda de sua criação, ele se empenha em transformar o caçador em queixada. A metamorfose o faz



homem-queixada, ou seja, nem humano nem animal, mas um espírito, pelo fato de não se aperceber utilizando uma minhoca no beíço como enfeite.

Se o que são animais para humanos podem ser pensados enquanto materiais da perspectiva dos espíritos, o inverso também não seria possível? Aqui, destaco um exemplo, de certo material que na perspectiva humana se trata de uma espécie vegetal, mas que corresponde, no plano espiritual, ao corpo de um espírito dono. Nesse caso, o fato de lidar com a taboca extraída para a fabricação da ponta da flecha expõe os humanos a uma série de riscos. O material da ponta do projétil a que me refiro é *djavpè*, conhecido por ser “flecha de verdade, bom para matar bicho” (Informação verbal)<sup>31</sup>.

O material *djavpè*, para a fabricação da ponta da flecha, é reconhecido por sua grande eficácia, é perigoso lidar com o material que está sob a proteção de um espírito dono, chamado *djavpè tîi(2)*. De acordo com Catarino Sebirop “não é taboca nem taquara, é simplesmente *djavpè*”. Atualmente é escasso, existindo apenas em algumas aldeias. Não se trata de um material resistente, quando atinge uma caça grande geralmente se quebra, os macacos antes de morrerem costumam retirar a ponta da flecha e mastigá-la até destruí-la. Os Gavião afirmam que, apesar de *djavpè* ser frágil, o material é venenoso e afiado por natureza, matando os animais atingidos em pouco tempo.

Quando querem exemplificar a natureza do espírito dono, o retratam como *espírito* ou *gente ponta de flecha*. Os Gavião apontam que “*djavpè tîi(2)* é gente como nós” e “vive em todo o lugar que tem *djavpè*”, por isso mesmo andar próximo de onde tem o material é perigoso. É muito arriscado retirar *djavpè* sem os devidos cuidados com o espírito dono que o tem sob sua proteção.

A retirada dos materiais, sendo a primeira etapa do processo de fabricação dos artefatos, exige de antemão alguns cuidados. Manejar *djavpè*, o material de confecção da ponta da flecha, exige uma série de procedimentos para evitar as sanções decorrentes da subtração da taboca de *djavpè tîi(2)*. Afirma-se que o espírito dono reside no material enquanto ainda está cru – termo Gavião para descrever o bambu ainda verde. É desejável que o caçador execute esta tarefa acompanhado pelo pajé<sup>32</sup> para retirar o potencial demasiado letal da taboca.

---

<sup>31</sup> Aurélio Gavião – Aldeia Ikólóéhj

<sup>32</sup> Atualmente os Gavião cumprem os cuidados em relação à *djavpè tîi(2)* sozinhos, visto não existirem mais pajés atuantes.

Após o corte não se pode carregar *djavpè* para fora dos domínios do espírito dono. É preciso deixar o material sobre o chão, repousando em cima de algumas madeiras. O caçador somente voltará para pegá-lo quando o bambu estiver esbranquiçado, ou seja, quando o sol secar todo o material; durante esse período ocorre a condução do espírito que subirá pelo interior do bambu até sair totalmente pelo topo.

Durante o processo de de-subjetivação do material em curso, o pajé ou a própria pessoa deixa próximo ao bambuzal *makaloba* e banana como *pagamento* para *djavpè tî(2)*. Os presentes dados são retribuições, uma forma de pagamento. A parte destinada à fabricação da ponta da flecha corresponde aos galhos do bambu, arrancar *djavpè* equivale a “arrancar os braços de *djavpè tî(2)*” (Informação verbal)<sup>33</sup>.

Da perspectiva do espírito *djavpè tî(2)*, a ponta da flecha é o seu próprio braço, enquanto para os humanos é um material. O que é material se trata de uma questão de perspectiva. Por essa razão é preciso de-subjetivar *djavpè* para fazer flechas, assim como, em tempos mais remotos, era necessário de-subjetivar o peixe *surubim* para o consumo, pois essa espécie é o banco do espírito *gojanehj*.

O que estou pontuando como de-subjetivar é tido pelos Gavião como uma negociação com os espíritos: eles dizem que “tem que pagar”, caso contrário o espírito traz doença à pessoa. Os males oriundos do não pagamento em geral são atribuídos à hemorragias que podem causar a morte da pessoa, provocadas por conta das flechas de *djavpè tî(2)*.

A maior cautela deve ser tomada quando o caçador possui filhos recém-nascidos, nesse caso, não se pode sequer chegar próximo à área onde estão plantados *djavpè*, pois *djavpè tî(2)* poderia facilmente perseguir o cheiro de sangue e, conseqüentemente, “furar a criança”. A descrição de *djavpè tî(2)* furando a criança se estreita com a imagem guerreira do espírito dono com sua flecha, nos cantos dos pajés.

Os cantos a seguir eram evocados pelos pajés de forma a reproduzir a fala do próprio *djavpè tî(2)*.

“Cuidado que eu te mato,  
cuidado que eu te corto!  
... [barulho da flecha zunindo].”

“Quando você me vir com a minha flecha,

---

<sup>33</sup> Chambete Gavião – Aldeia Igarapé Lourdes.

“você vai tremer de medo!”<sup>34</sup>

Os relatos sobre *djavpè tîi*(2) aparentam convergir para duas interpretações distintas e excludentes: afinal, o espírito habita o material ou é ele próprio o material (seu braço)? No entanto, não há contradição se pensarmos em termos de capacidades e afetos de corpos: habitar um corpo é possuir as suas afecções, ou seja “habitar” e “ser” podem corresponder a mesma coisa, em uma ontologia em que “matéria” e “espírito” não se opõem da forma como concebidas pela razão ocidental.

A ideia de que espíritos podem habitar artefatos é bastante difundida em etnografias, não passando despercebido na análise de Lévi-Strauss sobre a mitologia Pomo, cuja narrativa retrata como o trançado dos cestos se desenvolvem como a aldeia dos espíritos. A decoração dos cestos deve apresentar uma pequena falha intencional, sem a qual os espíritos não poderiam sair assim que o cesto perdesse a sua utilidade. O relato ainda fala do esquecimento de uma mulher em deixar uma “porta” para os espíritos e que, por essa razão, teria sido condenada à morte pelos então espíritos prisioneiros (LÉVI-STRAUSS, 2001).

Se o risco destacado acima se apresenta após a “morte” do artefato, algo semelhante parece existir na relação dos Gavião com as tabocas tocadas em ritos. Na festa da colheita do milho os espíritos *gojanehj* são presentificados no toque das tabocas. Os sons emitidos pelo instrumento musical são a linguagem dos próprios *gojanehj*, que vêm para dançar e beber *makaloba* junto dos humanos. O instrumento musical é o meio através do qual o espírito é objetificado e pode agir. De forma semelhante, Barcelos Neto (2009) destaca o processo de objetificação dos espíritos *apappatai* em tambores, flautas e máscaras como meio para atuarem como agentes de cura.

Eu acompanhei a fabricação das tabocas nas festividades do Dia do Índio, um trabalho árduo e minucioso para chegar à afinação correta. Além dos procedimentos técnicos, havia também o cuidado com os riscos de construção de um artefato que será transitoriamente a morada dos espíritos. O local de confecção dos instrumentos é distante da aldeia, nesse ano havia crianças observando a atividade, mas como aponta Delson Gavião, “antigamente não tinha isso de criança aqui não, é perigoso”. Mulheres

---

<sup>34</sup> Os cantos foram entoados na língua original e traduzidos por Catarino Sebirop. Trata-se de cantos de pajé, cantados na língua Tupi Ramárama, de seus vizinhos Arara. Os Gavião relatam que os verdadeiros pajés aprendem os cantos durante as viagens da alma.

e crianças são mais vulneráveis aos espíritos, aspecto que pretendo desenvolver nos próximos capítulos.

Após as danças realizadas na aldeia as tabocas devem retornar a mata, onde apodrecerão sem fazer o mal a ninguém. Assim como *djavpè tîi*(2) reside no material *djavpè*, *gojanehj* reside na taboca enquanto o bambu ainda está verde, ou cru.



**Figura 5: Dança das tabocas *gojanehj* – Foto: Rodolpho Claret Bento, 2012**

### **1.3 - Veneno**

Para finalizar o capítulo analiso a noção de veneno, no tocante às suas diferentes acepções e efeitos sobre os corpos. Pretendo dar início a discussão sobre substâncias que desenvolvo no capítulo 2, quanto à capacidade de contagiar presente em corpos, materiais e substâncias.

Apresento o recorte de um mito Cinta-larga para introduzir essa discussão, a narrativa descreve a origem das flechas:

#### **Mito 6- Flecha**

Aí mulher falou:

- Essa taboca, eu inventei pra você matar bicho.

Ele falou:

-Ié?...Tá bom.

-Essa taboca – ela falou – essa flecha, pra você não precisar mais alisar pedaço de árvore, né?

[...]

Aí que não pode também, que a ponta de taboca, que a gente tirar, secar de sol, pra esquentar, pra ficar branca... não pode meter na água. Quando ela secar de sol, ficou branco – a gente faz a ponta de flecha. E vai ficar muito duro, né? Aí quando a água ferver, também, quando água fervendo na ponta da taboca, a gente dá vontade de comer carne.

Que muita vez Cinta Larga foi assim...

Por isso que Cinta Larga não mete a ponta de flecha na água fervendo não. Nem água bebida. Nem água fria.

Só isso da história de mulher. Tá bom? (PICHUVY, 1988, p.52)

A problematização que apresento a partir desse excerto do mito tem como objetivo pensar o papel desempenhado pelo sangue como anti-alimento<sup>35</sup>. O último mito Cinta-Larga narra a história de uma mulher que tem “muita fome de carne”, que faz a flecha da taboca para o marido caçar. Quero problematizar uma ideia de contaminação presente na relação entre homens e artefatos. A narrativa explicita uma interdição: não se deve colocar a taboca na água em que a comida é preparada (fervendo), nem para consumo direto (bebida). Uma restrição semelhante diz respeito a menstruação feminina: uma mulher não deve banhar-se quando menstruada e também não é aconselhável que cozinhe. Se transgredida a regra a mulher pode emagrecer, “fica com sangue ruim”.

Em campo pude observar como os relatos sobre envenenamento se aproximavam muito a ideia de contaminação com sangue. Os relatos que colhi em campo insistem que apenas os povos Zoró e Cinta-Larga detêm o conhecimento para fazer o veneno que misturam à comida de seus desafetos. No entanto, alguns casos levam a crer que tal prática não seja de exclusividade dos povos vizinhos, como se explicita no relato que Chambete Gavião me concedeu sobre a morte de seu irmão por uma mulher que havia colocado sangue em sua comida. Em outra ocasião, também me fora aconselhado, em tom de zombaria, a não aceitar o café de uma certa mulher quando eu estivesse em sua aldeia, pois ela podia colocar o sangue dela na bebida.

---

<sup>35</sup> O sangue também está em oposição ao homem enquanto bom caçador, pois o contamina com um cheiro que espanta os animais. Retomarei essa discussão no capítulo 2.

A noção de veneno<sup>36</sup>, no entanto, nem sempre coincide com uma ideia de substância ou propriedade química. Se uma pessoa tem um pertence pessoal, roupas, objetos em geral, ou mesmo algum fio de cabelo, colocados dentro de um cupinzeiro, seu corpo será envenenado paulatinamente até a morte da pessoa quando o cupim se fecha com as coisas no seu interior. Goá, o espírito do cupim, corrói a pessoa por dentro e a mesma pode sentir, durante tal processo, o corpo formigando como se os cupins estivessem lhe devorando. Chambete Gavião me relatou: “Goá tem veneno, come a gente por dentro. Cupim come gente”. Interessante essa ideia de um espírito que devora os humanos, pois explicita que nem todo o mal que tais seres podem provocar corresponde ao rapto da alma. Os espíritos podem afetar o corpo da pessoa de maneiras diversas, como *djavpè tî(2)*, que pode furar o corpo de uma criança com a ponta de sua flecha.

Assim, observamos que o veneno corresponde melhor à capacidade para matar alguém ao se alastrar pelo corpo. Por essa razão, armas como a espingarda e a faca também são consideradas venenosas, sendo o efeito causado na pessoa o que qualifica se há veneno ou não. Quando uma pessoa é baleada a ferida se alastra ao redor da bala – da mesma forma como o veneno se espalha pelo corpo podendo matar a pessoa mesmo quando o tiro não atinge um órgão vital. Reações como infecções podem ser índices da ação do veneno provocados por animais que possuem dentes ou ferrões venenosos, como macacos, queixadas, abelhas, marimbondos, entre outros.

A prática de bater timbó nas águas também tem o mesmo tipo de associação com o veneno. Trata-se de uma prática realizada em épocas em que o nível das águas dos rios está baixo, envolvendo muitas pessoas na preparação dos cipós que são considerados venenosos. As mulheres também participam recolhendo os peixes que sobem à superfície após o timbó atordoá-los. No entanto, as mulheres, quando estão grávidas, não podem se aproximar do local, e durante o meu campo ouvi alguns relatos de pescarias mal fadadas em razão da companhia de mulheres gestantes. Dizem que os peixes simplesmente não morrem, muito pelo contrário, eles permanecem muito calmos dentro da água. Não consegui avançar as possíveis causas para que a gravidez provoque tal estado de anulação do veneno do timbó, mas aqui já se observa um ponto que procuro desenvolver no decorrer da dissertação: a relação com a mulher está imbuída de

---

<sup>36</sup> *Zorkav* é a designação para veneno. O veneno quando letal é referido como *zorkav paviv*: veneno que mata.

muitos riscos para o caçador. Em especial, o estado de panema<sup>37</sup> que afeta de maneira direta o marido de uma gestante. Na prática do timbó, o homem que possui mulher grávida também não pode se envolver na atividade, pois está sujeito às mesmas implicações.

---

<sup>37</sup> Os Gavião utilizam o termo panema para descrever a “má sorte” na caça. No capítulo 3 descreverei os diferentes sentidos que derivam dessa palavra. Lediane Felzke (2007) registrou em campo a seguinte tradução para o termo panema através da fala dos Gavião: “quando a pessoa está sem sorte diz obogó màha” (Idem, p.75).

## **CAPÍTULO 2: Fabricando corpos artefactuais**

O trabalho deveria ser prazeroso, e um produto do desejo; não consistia em um domínio separado do pessoal, nem do social, antes, de tão intensamente pessoal quanto social, o trabalho era, a um só tempo, produtor e produto de relações sociais prazerosas. Era ação que preenchia o desejo de prover para si, e os desejos e vidas de outrem – dos filhos, do cônjuge e dos outros membros da aldeia.

Joana Overing (1991)



No decorrer desse capítulo apresento os processos de fabricação de alguns artefatos de caça, em especial das flechas, e dos artifícios utilizados para incitar a capacidade de corpos de caçadores à predação. Através da noção de corpos montáveis e desmontáveis faço um paralelo entre o processo de fabricação de artefatos e a constituição da pessoa. Quero, com esse exercício, problematizar o que é possível pensar como artefato. O amadurecimento de corpos nessa fase da trajetória de vida de artefatos se desenvolve como “forças” que impelem pessoas e objetos a agir, mas que precisam ser constantemente domesticadas.

A seleção de materiais, a mimese de motivos gráficos, a manipulação de plantas e os cuidados relativos ao risco da contaminação com o sangue são processos presentes na maturação de corpos que, quando combinados, consistem aumentam ou mitigam a eficiência de homens, flechas ou cães de caça. A combinação, dessa forma, implica em anatomias artefactuais de corpos fabricados, tanto de humanos e animais quanto de objetos.

Através dessa proposta de estudo evito pensar os processos de fabricação por seus produtos finais, como se as coisas fossem matérias inertes moldadas por um agente segundo uma finalidade. A crítica a essa ideia é feita por Tim Ingold (2012), cuja contribuição ilumina minhas reflexões no decorrer do texto. A crítica reorienta o nosso olhar para os processos vitais que são como “linhas ao longo das quais as coisas são continuamente formadas” (Idem, p.27).

## **2.1 - A flecha mata porque tem vida**

“A flecha mata porque tem vida, se não tivesse vida não matava!” (Informação verbal)<sup>38</sup>. Essa frase, dita para descrever uma flecha Gavião, orientou boa parte de meus esforços em campo. Afinal, que tipo de vida era essa a qual meu informante se referia? Se para nós o que distingue objetos de pessoas, passa por não considerarmos o mundo material dotado de vida, então o que diferencia pessoas e coisas numa ontologia em que coisas possuem vida? A partir desse capítulo procuro esclarecer melhor a minha

---

<sup>38</sup> Catarino Sebirop – Aldeia Ikólóéhj

proposta de *pensar mediante as coisas*<sup>39</sup>, no intuito de explorar um potencial para a produção de novos conceitos analíticos que possam tornar plausíveis as noções empregadas pelos índios Gavião. Pretendo colocar à prova critérios estéticos ou de eficiência tão arraigados em nossos pressupostos, e buscar outras noções talvez mais pertinentes para pensar os caçadores e guerreiros, e suas armas.

Um comentário de Wilson Gavião sugere uma pista para a problematização da ideia de vida que permeia as coisas: dizia ele que “tudo tem *tîi(1)*: gente, bicho, planta, coisa. Tudo tem vida”. A discussão sobre a noção de *tîi(1)*, já iniciada no capítulo 1, pode ajudar a iluminar esse problema. Apenas humanos e animais possuem a faculdade de intencionalidade e consciência nas ações, essência que também chamam de alma: o *pagónkáhv*. Coisas possuem apenas *tîi(1)*, a faculdade de manifestar ações. Se coisas não possuem inteligência ou volição, como podem exprimir vida e agir?

Parece não haver um termo em Tupi Mondé correspondente à palavra vida. Um exemplo, dado por Chambete Gavião, parece demonstrar um sentido ainda mais preciso: “Sabe quando você vê na televisão, o exército andando em fila [marchando]? A gente fala assim: *paderehj pakóv tîi(1)*”. A frase tem o sentido de explicar que as pessoas marcham para demonstrar força, nesse caso manifestar o ânimo dos soldados. Por isso, os casos relatados em que pessoas têm a ‘alma’ capturada por espíritos implicam no enfraquecimento das mesmas, que não terão forças para cozinhar, caçar, caminhar, e assim por diante.

Se a flecha possui uma força que a anima a agir, por que razão agiria como uma predadora? Pretendo demonstrar a seguir como a combinação de materiais e a ornamentação das flechas são as condições para que a flecha se torne um instrumento letal. Pretendo demonstrar mais adiante que cada material e detalhe técnico consistem em capacidades (en)corporadas, sendo que um artefato composto por muitos materiais e enfeites pode ser pensado como um corpo composto por muitas afecções.

Não somente animais podem ser pensados enquanto anatomias artefactuais, como inclusive a fórmula inversa também é válida: artefatos como corpos dotados de afecções de agências letais. A reversibilidade dessa assertiva pode ser corroborada com as observações de Lúcia Van Velthem sobre o modo de fabricação de objetos e pessoas:

---

<sup>39</sup> Apresento a proposta de pensar mediante as coisas por referência à coletânea *Thinking through things* (2007) que me vale de inspiração nesse trabalho.

That in native Amazonian ontologies, people and objects share the same ‘symbolic frame of fabrication’. They are simultaneously things and embodied social relations (VAN VELTHEM, 1996, p.141 *apud* SANTOS-GRANERO, 2003, p.119).

De um modo geral, é possível afirmar que, no caso dos artefatos de caça, as capacidades (en)corporadas correspondem às afecções de animais. O trecho do mito Aruá que destaco abaixo fala da transformação de um homem em bico de flecha. Trata-se ao mesmo tempo da ponta da flecha e do bico (ou boca) da flecha que tem fome de caça.

### **Mito 7- Djapé, o bico da flecha**

– Vocês voltem para a maloca e digam ao pai de vocês que o homem que comia as mulheres acabou comendo a si próprio, ele mesmo se matou e virou bico de flecha. Quando vocês vierem me buscar, quando seu pai vier me buscar para distribuir para o seu povo, vocês mandam o pai de vocês matar muita caça, muita mesmo. Vocês chegam aqui, mandam teu pai tirar a casca de jatobá. Vocês põem carne moqueada onde estou, onde vou ficar, mandam me balançar com pau, que vou descer para comer a caça. Teu pai vai pegar do jeito que ele quer, porque vou me transformar em bico de flecha, eu, o homem que comia as mulheres (MINDLIN, 1997, p.239)

A partir de agora descreverei os elementos constitutivos da “anatomia” da flecha. A descrição técnica de certas partes do artefato ajuda a pensar esse corpo, sendo os materiais ou detalhes ornamentais, aos correspondentes órgãos ou motivos gráficos sobre a ‘pele’ do artefato.

As flechas possuem em suas hastes uma pequena faixa branca feita a partir da pele do inhambu-açu, que não aparenta contribuir para a eficácia do artefato, mas que curiosamente, nenhuma flecha deixa de apresentar. Chamam tal ornamentação de *djav ája-káàp*: olho da flecha. Catarino Sebirop me disse que sem a tal faixa a flecha não pode enxergar e, conseqüentemente, acertar o alvo. Havia sido dessa conversa que se desenvolveu a discussão sobre a vida da flecha e de todos os objetos. A vida seria a condição para que se aja no mundo, reitero: “mata porque tem vida”. O olho da flecha agiria como a possibilidade da flecha enxergar a sua presa, assim como a pena *verdadeira*, de gavião real, seria a possibilidade para voar muito longe e rápido como a própria ave.

Algumas flechas apresentam logo acima do olho um tipo de ornamentação que se destaca pela dificuldade de sua confecção, consistindo na elaboração de motivos gráficos desenhados a partir do entrelaçamento de pelos de caititu. Os Gavião denominam de *bebekor sev*, literalmente, “pelo de caititu”. São desenhos em preto e branco, geralmente associados às características de animais: bochecha de arara, costa de lagarta, cobra pico de jaca, entre outros. Há também nomes de tradução desconhecida, como *Talakávúhv* e *Zagapóhj Ápavúhv*, cujo significado não se pode precisar com confiabilidade.



**Figura 6: Flecha Gavião – Foto Rodolpho Claret Bento**

As primeiras notas referentes ao *bebekor sev* extraí de conversas com Catarino Sebirop; este dizia que adorno de flecha *verdadeiro* era de cobra pico-de-jaca e jararaca, portanto, cobras venenosas. Consultando outras pessoas, descobri que havia também o desenho das costas da lagarta. A primeira hipótese em mente havia sido que as flechas que possuíam adornos assim denominados *verdadeiros* estariam mimetizando as características de animais que estão associados tanto ao veneno quanto a dor ou a ardência – característica recorrente em outros artefatos, como irei expor mais adiante. Segundo essa interpretação, existiria um tipo de associação entre a forma expressa no motivo gráfico e o veneno.

Elsje Lagrou (2008), com o estudo sobre os objetos de arte Kaxinawa, problematiza uma questão próxima a que expus acima: a ideia de que os grafismos são metáforas dos espíritos *yuxin*, expressos na própria forma como a pintura das linhas são dispostas nos artefatos. A união das linhas em um ponto é remetida, na fala kaxinawa, a uma conotação sexual, “as linhas tem que se tocar, fazer amor”. Motivos gráficos não representam espíritos, mas os conduzem através das linhas como uma forma de sedução impressa pelo artista: quando tece uma rede ou decora um vaso, procura extrair uma ação dessas potências estrangeiras e sobrenaturais.

Além dos adornos e da seleção de materiais para a confecção das flechas, outras características podem ser destacadas em razão da eficiência. Os diferentes usos das flechas exigem adaptações técnicas para alvejar a presa desejada. As adaptações podem variar quanto ao tamanho da flecha, formato da ponta, detalhes na haste, emplumação.

Os índios Zoró, de acordo com Brunelli (1985), fabricam flechas específicas para cada modalidade de caça: flechas de aproximadamente 1,8 metros para animais terrestres e aves de grande porte; para pequenos animais privilegiam o uso de dardos. Os Gavião também me apontaram a mesma plasticidade quanto a fabricação de flechas especializadas para determinadas presas, embora enfatizem como critério de especialização mais a forma dada à ponta do projétil. Por exemplo, flechas com pontas em forma de gancho são adequadas para a caça de macacos, que conseguem arrancar as flechas normais quando atingidos.

As flechas para a pesca também são diferentes: não possuem emplumação e apresentam a extremidade mais pontiaguda, algumas, inclusive, apresentam três pontas confeccionadas de metal para fisgar mais facilmente os peixes. Utilizam, em geral, a taquara preta abundante em todo o território, que serve muito bem para a pescaria, mas não é tão eficiente para a caça por ser pesada e quebrar com facilidade.



**Figura 7: Flecha para pesca - Foto Rodolpho Claret Bento**

As flechas utilizadas para a guerra possuíam as hastes seccionadas para não serem desalojadas do corpo das vítimas assim que o perfurassem. Retirar uma flecha do corpo, além de ser uma tarefa praticamente impossível, de nada adiantaria, pois não haveria uma forma de conter tamanho ferimento Manequito me relatou que seu tio foi

ferido por índios Suruí com uma dessas flechas que, apesar de atingir sua perna, acabou sendo fatal.



**Figura 8: Flecha Cinta-Larga – Exposição Carmen Junqueira, 2012**

\*\*\*

Se por um lado é desejável que os artefatos de caça possuam capacidades de predação, por outro reproduzir demasiadamente os atributos de predadores acaba por torná-los incontroláveis e perigosos. A mitologia Tupi Mondé traz muitos exemplos para a reflexão sobre tal periculosidade evocada na relação com os seres domesticados, aqueles com os quais é preciso constante cuidado, senão podem se revoltar contra seus ‘donos’. Por essa razão, tento problematizar diferentes versões de um mito: um exercício que ajuda a pensar a domesticação enquanto um processo de tornar obedientes os artefatos. Abaixo descrevo um trecho de um mito Gavião:

#### **Mito 8- O criador da jiboia (mbay pohj)**

Um homem achou um filhote de jiboia, pegou para criar. Tratou muito bem da jiboia, que só comia veado – não gostava de outra caça. A jiboia morava numa casa separada. Vivia chamando seu dono para caçar, dando lhe lindas flechas:

- Vá matar veado com minhas flechas!

De dois em dois dias o caçador matava veado para a cobra comer. Assim que a barriga da jiboia esvaziava, matava outra vez. A jiboia foi crescendo, virou adulta.

Um dia a jiboia estava com fome, o caçador resolveu leva-la junto para caçar.

- Eh, cobra, você vai comigo hoje, para buscar seu veado, eu vou matar para você.

Ele conversava com a cobra. A cobra o acompanhou. Andava sempre atrás dele, nunca ia na frente. O homem viu um veado, atirou e não acertou. A jibóia, ficou brava, mas o homem se defendeu:

- Não, lá na frente eu vou matar outro. Eu mato mesmo.

Mais adiante viu outro veado, mas não conseguiu acertar. Assim uma terceira vez, com um terceiro veado – errou a flechada. A jiboia, com raiva e fome, engoliu o dono [...] (MINDLIN, 2001, p. 49).

Os índios Cinta-Larga relatam outra versão desse mesmo mito, o seu título é: uma mulher de taquara. Nessa narrativa, a personagem com a qual o caçador se envolve é uma bonita mulher de taquara – bambu para confecção de flechas que se encontra em abundância em seu território. O caçador se casa com a sedutora mulher, mas ela possui uma fome insaciável por carne, pois come a carne “meio cru mesmo”. O desfecho da história é semelhante ao do mito anterior: nesse caso a mulher de taquara devora o marido.

#### **Mito 9- Uma mulher de taquara**

Era uma vez um homem que foi caçar sozinho. E lá no mato ele viu uma mulher de taquara. A mulher de taquara era muito bonita, quando ele viu essa mulher o caçador assustou e falou:

- Olha que mulher bonita! – eu vou me casar com essa mulher. Outro dia eu vou morar com ela. E voltou para aldeia.

No outro dia ele comentava com as outras pessoas da aldeia:

- Eu vi uma mulher muito bonita de taquara e eu vou me casar com ela.

E outro homem falava para ele:

- É uma mulher muito perigosa. Se você não matar um bicho para ela comer um dia, ela pode comer você.

E ele não acreditava nas pessoas e dizia:

- Eu não vou deixar de faltar carne para ela. Agora eu achei uma mulher bonita para mim.

Daí ele foi embora para morar com essa mulher. Quando ele matava o bicho, a mulher não cozinhava direito. Ele comia meio cru mesmo. Quando ele queria comer cozinhava um pedaço separado. Até que um dia ele foi caçar, não achou um bicho para matar, e matou só um passarinho tipo nambu, e trouxe para casa.

Como a mulher de taquara era tão gulosa de comer carne, a mulher comeu o passarinho e não encheu a barriga. E ficou com aquela vontade de comer carne, não conseguiu dormir de querer comer carne, matou o próprio marido e comeu. (PROJETO AÇAÍ, 2004, p.60-1)

As duas versões ressaltam o perigo inerente à natureza insaciável de um ente “domesticado”, seja uma mulher-taquara, ou uma cobra. Esse tipo de associação entre flechas e cobras também é presente na mitologia dos índios Karitiana, como aponta

Vander Velden (2011), sendo o veneno o elemento que conecta as serpentes e as flechas. Os mitos Gavião sugerem algo diferente, pois a cobra devora e não envenena sua vítima. O veneno, no caso, conecta de maneira mais próxima mulheres e flechas, cuja relação já apontei no capítulo 1 discutindo o risco do contágio com o sangue feminino.

A aproximação entre mulheres e flechas ilumina outro aspecto da noção de *tî(1)* que eu havia apenas mencionado: o contágio. A ideia de que a mulher deve se acostumar com o marido para que seu *tî(1)* não seja abalado apresenta analogia com a domesticação de agências predadoras. A analogia permite interpretar a domesticação enquanto sedução do *outro*, sendo o rompimento dessa relação o mesmo que a alteração dos ânimos (*tî(1)*).

A noção de *tî(1)* como um princípio vital que em si é suficiente para pensar a biografia dos artefatos afasta, por conseguinte, a extensão de um tipo de agência humana também aos artefatos, uma abordagem que pode incorrer em equívocos até mesmo porque a agência em questão não é a mesma de humanos, mas sim a de predadores. Ao invés de pensar em termos de sujeitos, sejam humanos ou animais, talvez seja mais apropriado pensar as relações constituídas entre tais sujeitos. A etnografia dos artefatos de caça e guerra Gavião, nesse sentido, está de um modo geral apontando para uma relação de predação em potencial; aliás, somente sob essa perspectiva será possível explorar não somente objetos, mas também o corpo do caçador como um artefato.

Eu não quero apresentar a ideia de que as coisas agindo em contato com humanos estariam colocando em prática tão somente as intenção de quem as utiliza com um determinado fim, por contágio. Isso seria nos termos de Ingold o correspondente ao problema da agência que “nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida” (2012, p.33). O risco a ser evitado é tratar o artefato no interior de uma relação agente-paciente, ou seja, pensá-los como índices da ação dos humanos, a aplicação de uma ideia pré-concebida a uma forma dada da matéria inerte. A saída proposta para superar a relação pessoas-objetos ou agente-paciente está no ponto de partida da análise, por isso o autor propõe pensar as coisas através do estudo de seu processo formativo.

A predação canibal é manifesta em virtude do desejo não saciado por carne crua. Domesticar tem o sentido de amansar (sujeitar o outro), e se trata de uma reflexão que pode iluminar a relação com os objetos. Segundo Joana Miller (2009), os objetos, de



acordo com a perspectiva dos Mamaindê (Nambikwara), devem ser constantemente domesticados para não se transformarem em animais, pois tais objetos são potencialmente animais. Os mitos Mondé, que descrevi acima, tencionam ideia semelhante: a mulher ou a cobra quando não saciadas (domesticadas) se transformam nas predadoras de seu dono ou marido, sendo a fome por carne que as conduzem a esse comportamento.

Elsje Lagrou (2007) descreve o constante cuidado por parte dos índios Kaxinawa com seus objetos, indicando que mesmo estetizados (domesticados) esses bens nunca deixam de ser estrangeiros e perigosos. A imitação de características de predadores no processo de construção dos artefatos Kaxinawa é como uma sedução da agência do inimigo ou estrangeiro, ao invés da incorporação ou dissolução de tal potência. A partir dessa reflexão é possível perceber que, ao invés de uma relação de posse, o que está em jogo é a “capacidade de extrair uma ação” desses artefatos.

The effectiveness of relationships thus depends on the form in which certain objects appear. What is reified, we may say, are capacities and powers, that is, relations are reified, endowed with effect, in anticipation of – or in commemoration of – being activated (STRATHERN, 1999, p.16).

As ações a serem extraídas são atributos da anatomia compósita dos artefatos, que se constitui de vários materiais, cada qual expressando afecções distintas de agências predadoras. Por exemplo, afecção gavião-real ou mutum, no caso das penas; afecção de cobras venenosas quanto ao *bebekor sev*; afecção do braço de *djavpè tî(2)* presente na ponta do projétil. Domesticar, nesse sentido, se aproxima a uma luta entre pontos de vista, na qual “a possibilidade, inerente a todos os seres, de impor seu ponto de vista sobre outros seres também deriva de seu caráter compósito” (SANTOS-GRANERO, 2009, p.23, tradução minha).

Tal argumentação ajuda, em parte, a entender o problema em questão: o processo de mimese de características de seres (como olhos, penas, motivos gráficos), corresponde à forma de interação com a capacidade de materiais de afetar que guardam em latência. No caso das armas, o fluxo de materiais consiste nas condições de possibilidade para que o caçador se torne infalível para matar presas.

As formas dadas aos artefatos no processo de fabricação são pistas interessantes para pensar o modo como a domesticação é empreendida, e para isso recorro há alguns exemplos etnográficos para pensar sobre essa questão.

A utilização de materiais na confecção de artefatos indígenas tem um sentido de reproduzir, mediante a imitação, as características agentivas do predador, e quando se reproduz demasiadamente tais atributos há o risco de transformar o objeto no duplo do animal – despertando o comportamento incontrolável de predador. Essa é a razão pela qual os artefatos devem apresentar corpos<sup>40</sup> despedaçados ou mutilados (LAGROU, 2007). O parcelamento dos corpos “faculta a um homem sentar-se em um banco zoomorfo e não se alçar aos ares nas costas de um urubu-rei, uma vez que este, providencialmente, perdeu suas asas” (VAN VELTHEM, 2009, p.230).

A domesticação dos artefatos assim se desenha na seleção de materiais que incide em qualidades que são ou estimuladas ou inibidas através de seus corpos:

Entre os Wayana, o tipiti, prensa de mandioca, é uma cobra constritora, pois constringe como a cobra. No entanto, ele não possui cabeça nem rabo, para não se tornar um ser independente que devora humanos. O tipiti é um artefato que compartilha com a cobra a capacidade agentiva de constringir e é isto que se quer fazer com a mandioca (VAN VELTHEM, 2003, p.130).

É preciso ressaltar que pensar em termos de domesticação ou controle do potencial letal de um artefato não implica destituí-lo de vida. Mas a condição de uso das mesmas exige que certas capacidades sejam ativadas e outras cerceadas, como se o caçador domasse um animal feroz para o seu proveito – precisando alimentá-lo e amansando sua agressividade.

Carlos Fausto (2001) descreve a posição de xerimbabo como aquela na qual o inimigo não se reconhece como tal, pois perdeu a consciência de sua condição de inimigo. Um passo que significa a “substituição da predação pela familiarização”. Penso que, para os artefatos de caça, um raciocínio análogo pode ser válido. As armas precisam ser familiarizadas, sendo os processos incutidos em seus corpos a condição para não agirem como predadores. *De-subjetivar* a matéria implica pensar o artefato como um sujeito menos feroz através do processo de fabricação e manutenção observado pelo artesão ou caçador.

---

<sup>40</sup> Aqui é possível observar que a reflexão válida para os corpos de humanos, proposta por Viveiros de Castro, também se estende para os corpos de coisas: “A objetivação máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização (...), quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.388-9).

‘Things’, rather than being conceived as independent subjects, seem to be considered as semi-autonomous subordinates. In other words, ‘things’ seem to be less perceived as full subjects than as fully subjected (ERICKSON, 2009, p.188).

Nos muitos tipos de gênese e usos de uma flecha, por exemplo, explicita-se sempre um estado de estabilidade que pode ser rompido por um acréscimo ou retirada de um material. Assim através do fluxo de elementos acompanham-se os processos de maturação no ciclo de vida de uma flecha, ao torná-la mais (ou menos) *verdadeira*, ao enxergar ou voar “cega” para abater o animal, ao ser um risco ao homem que não respeita os procedimentos para retirar a ponta da flecha sob a proteção do espírito-dono *djavpè tîi*(2).

No processo de composição (montagem) dos artefatos não somente a qualidade de materiais combinados importa, mas é desejável e – me arrisco a dizer – é também necessário que tais coisas expressem beleza. Exploro, de forma sucinta – embora reconheça a importância do tema –, as explicações dadas às atividades criativas e também sobre o que tais tarefas implicam para a constituição do indivíduo e do *socius*. Eu confesso a minha frustração diante de respostas aparentemente simplificadas acerca de características estéticas de artefatos. Se eu perguntava o porquê de fazer o olho da flecha, o porquê de um motivo gráfico, ou o porquê de determinado detalhe, a resposta era reiteradamente a mesma: “é para ficar bonito”. No entanto, não se trata de uma explicação enganosa, nem mesmo simplificada, de uma complexidade estética: etnografias recentes sobre objetos e arte indígena apontam que a beleza é um requisito de eficiência (VAN VELTHEM, 2003; BARCELOS NETO, 2010). Os Gavião utilizam a palavra *párùh*, para definir aquilo que é bonito ou bom. A aproximação entre aquilo que é bonito e bom reforça a ideia de que coisas belas possuem eficiência em si mesmas<sup>41</sup>.

A transformação de índices agentivos de predadores ou espíritos em belos enfeites de artefatos sugere uma domesticação através do prazer estético, algo semelhante ao que assevera Barcelos Neto (2002, p.176): “Daí porque o prazer estético que os desenhos de *apappatai* despertam ser possivelmente o prazer de uma virtual ‘domesticação’ da monstruosidade”.

---

<sup>41</sup> Além de eficiência, também é possível pensar em poder, como sugere a conexão entre os poderosos espíritos e a beleza. O mundo espiritual, como eu descrevi no capítulo 1, é um cenário de riqueza e abundância, sempre apresentado por extrema exuberância. Os pajés relatavam os espíritos paramentados com lindos cocares, penas, colares de muitas contas e com corpos harmoniosamente pintados.

A própria categoria de estética deve ser apreendida criticamente: Joanna Overing (1996) salienta que, para sociedades não ocidentais, a atividade artística não está dissociada do âmbito do cotidiano e da produção e de uma avaliação moral de todos esses processos. Através de sua pesquisa com os Piaroa, povo da bacia no Orinoco, observa que para esses a beleza não está subsumida à contemplação, sendo o belo a expressão de capacidades criativas do indivíduo ou da comunidade. A antropóloga ainda acrescenta: “that both objects and people are beautiful because of what they do” (Idem, p.264). Trata-se de uma proposição cuja própria atividade de fazer objetos e pessoas deve ser considerada em si mesma como uma forma de produção artística. Essa reflexão ajuda a pensar que a atividade de domesticar (criar) não somente é feita pela necessidade de lidar com o perigo de agências perigosas, mas também porque proporciona um prazer estético.

A observação das atividades cotidianas das aldeias traz inúmeros exemplos de como as atividades de criação ou cuidado estão próximas da fruição estética. Por isso, o gosto pela domesticação de animais entre os Karitiana: pelo puro prazer de criá-los e admirá-los; os animais domesticados são, nas palavras dos próprios Karitiana, “enfeites de aldeia” (VANDER VELDEN, 2011). Ainda, adiciona o autor, que não somente a beleza estritamente visual é digna de apreciação, mas que mesmo a criação de cachorros magros e sujos nas aldeias propicia harmonia e alegria ao serem tornados companheiros e principalmente bons caçadores e ao demonstrarem as capacidades pessoais em agregar uma variedade de diferentes companheiros, o que torna as aldeias mais bonitas.

O processo de estetização das flechas, conforme explorei até aqui, auxilia na reflexão sobre possíveis paralelos entre flechas e outras armas: os adornos consistem em fatores importantes no estudo dos artefatos; no entanto, a sua ausência em outros artefatos também pode trazer à tona elementos instigantes para pesquisa: o que não se enfeita pode dizer muito sobre os enfeites. O exemplo talvez mais emblemático nesse sentido seja o da elaboração da borduna antigamente utilizada na guerra, que os Gavião designam *talípe'â*. Trata-se de um artefato esculpido da madeira da pupunheira, que possui aproximadamente 1 metro e meio de comprimento em peça única, também apresentando arestas cortantes dos lados. Antes do contato utilizavam a borduna também nas funções que hoje são desempenhadas pelo facão, ou seja, para abrir trilhas na mata e limpar as roças.



**Figura 9: Borduna - Foto Rodolpho Claret Bento, 2012**

Em razão da pacificação e da facilidade em adquirir instrumentos de metal por parte dos Gavião, as bordunas não são mais produzidas, o que explica a dificuldade em encontrá-las hoje nas aldeias. Ficam em cantos da casa, empoeiradas, guardadas principalmente para serem mostradas para os brancos curiosos. Diferente do arco e flecha, tal artefato não apresenta nenhum tipo de emplumação, sequer desenhos. Uma hipótese para a ausência de adereços é possível aventar a partir de uma observação feita por Dal Poz a respeito dos Cinta-Larga (2004, p.219, grifo meu): “Dentre a parafernália que os guerreiros então exibiam, os diademas de couro de onça, os arcos e flechas e as bordunas pintadas”. O autor faz alusão aos paramentos dos índios Cinta-Larga frente à invasão de garimpeiros em seu território, e o que chama a atenção é o fato das bordunas serem pintadas para a guerra. Se a ornamentação representa a objetificação de capacidades predatórias, é significativo que armas próprias para a guerra necessitem que seu potencial para matar seja atenuado para outros contextos. Não seria arriscado possuir em casa, armas com afecções para a predação de humanos, uma borduna com o furor de um homicida?

A reflexão acima resvala em um ponto importante que propicia a problematização das flechas e espingardas sobre uma mesma perspectiva. As considerações feitas por Mellati (2004) acerca das expedições guerreiras de índios Kaapor sugerem uma precaução quanto ao perigo de lidar com armas que derramam o sangue humano. Trata-se de algo curioso que os Kaapor, envolvidos no embate com os inimigos Awá-Guajá, fizessem o uso do arco e flecha mesmo levando junto a si suas *Winchester*. As flechas, assim que utilizadas na guerra com outros homens, eram abandonadas, por isso não usavam as armas de fogo – para não ter que se desfazer de

bens tão caros logo em seguida. A resposta para um comportamento tão inusitado pode ser aventada a partir de dados etnográficos acerca das então vítimas dos Kaapor, os Guajá, no modo como estes cuidam de suas flechas.

Segundo Garcia (2010), os Guajá, após abaterem uma presa, esfregam as flechas no sangue do animal com o intuito de saciar a fome de seus instrumentos de caça. As flechas são saciadas em um regime alimentar condizente com seu modo de vida, sendo essa a razão do abandono das flechas quando ferem seres humanos, pois haveria o risco de se acostumarem perigosamente com o gosto do sangue humano, tornando-se um risco para seu dono e demais pessoas da aldeia.

As tabocas, como vimos, são inimigas (*míhua*) que podem ser domesticadas porém, caso matem humanos, regressam como loucas (*waky*), avessas à qualquer relação que não seja de mais predação humana (GARCIA, 2010, p.314).

Os exemplos da relação dos Awá Guajá e Kaapor que apresentei acima indicam um caminho interessante para pensar os armas Gavião, no que tange aos ânimos, *tîi*(1), de objetos serem contagiados, afetados. Assim como seus donos, as armas não poderiam alterar seu *tîi*(1) em contato com o sangue humano? Nos relatos sobre guerra, registrados por Mindlin (2001), espingardas eram utilizadas nas investidas contra outros povos. Quais as implicações de tal uso? Não tenho resposta para essa questão; por hora, o que posso adiantar é que os efeitos dessa arma de potencial tão exacerbado têm consequências drásticas para o destino pós-morte de suas vítimas. Essa reflexão será melhor explicitada ao longo do capítulo 3, quando tratarei dos usos dos artefatos.

## **2.2 - Borar**

Dedico atenção, a partir de agora, aos artifícios empregados na transformação dos corpos de humanos; meu objetivo é expor as formas de se incitar as capacidades de predação em corpos de caçadores: coragem, disposição, resistência e leveza. Início a discussão sobre os artifícios do caçador, apesar de aprofundar tal estudo apenas no terceiro capítulo, quando descrevo as técnicas de caça.

Os artifícios utilizados na caça podem ajudar a refletir o que são os artefatos Gavião. Um exemplo por excelência desses artifícios trata-se do *borar*, traduzido por meus interlocutores como *remédio da caça*. Denominam-se *borar* todas as plantas que

contribuem para que o caçador ache ou/e acerte a presa rapidamente. Há um tipo de planta para cada espécie animal, sendo que a massa feita a partir da mistura de plantas diferentes tende a tornar o caçador infalível. Partirei da fundamentação mitológica sobre o *borar* para problematizar suas propriedades e aprofundar a discussão. Abaixo descrevo um fragmento do mito.

#### **Mito 9 - Visita do caçador à terra dos *borareéhj***

Ele não era bom caçador. Não tinha sorte na caça. Não matava nada.

Se perguntou:

-Onde é que os *borareéhj* moram? Onde é a terra deles?

Aí ele subiu a serra e escutou os macacos gritando. Pensou consigo mesmo que eram os *borareéhj* que estavam gritando (barulho dos macacos nas árvores). Não encontrou eles.

Subiu a segunda serra e viu mais de perto os macacos.

Ali estavam os *borareéhj*, eles usavam flechas especiais para matar os macacos. Os macacos estavam sempre por perto dos *borareéhj*, eram atraídos por eles.

Mas quando os *borareéhj* sentiram o cheiro do mau caçador foram cada um para um canto. Se separaram e se transformaram cada qual em um arbusto conforme a sua natureza:

Ele diz:

-Eu não vim aqui para assustar vocês, eu vim para morar com vocês.

Ia morar com eles, passar o *borar* no seu corpo para ser bom caçador como os *borareéhj*.

Eles eram como gente, se levantaram e passaram *borar* no caçador.

Os *borareéhj* passaram *borar* em todo o seu corpo.

Pediram para o caçador matar macacos...

[...]

Os *borareéhj* sentiram o cheiro dos maus caçadores. Aí os *borareéhj* voltaram a se transformar em plantas. O segredo do caçador havia sido descoberto: os *borareéhj* tinham se passado nele e por isso tinha se transformado em um bom caçador.

(Informação verbal, 2012) <sup>42</sup>

Como exemplificado, os *borareéhj* (*borar* + o sufixo *ehj* - indicando plural) separaram-se em diferentes espécies de plantas: segundo a explicação dos Gavião cada uma delas é própria para matar uma dada espécie animal. No mito, os *borareéhj* se esfregam no caçador sem sorte de modo a modificar seu cheiro, pois um cheiro ruim é notado pelo animal que foge. “*Os borareéhj são gente, gente borar*”, relata Moisés Serívh Gavião, sendo apresentados como exímios caçadores. Os Gavião, de forma semelhante ao mito, consideram que os animais são repelidos pelo cheiro do caçador e

---

<sup>42</sup> Esse mito me foi narrado por Moisés Serívh Gavião da aldeia Ikólóéhj em 2012. Gravei sua versão na língua e traduzi com o auxílio de seu neto, Milton Gavião.

por essa razão o uso das plantas disfarçaria esse odor humano, possibilitando uma aproximação mais fácil.

O mito revela outras funções do *borar*. Além de aguçar a destreza, também tem o papel de eliminar a má sorte do caçador, assim “quando ele sai para caçar acha a caça rapidinho” – como costumam dizer. O encontro com a presa está condicionado ao disfarce do cheiro humano que denuncia a presença do caçador, essa é a função das plantas. É comum afirmarem que os rapazes que ainda não são casados encontram a caça muito mais rápido do que experientes caçadores. A explicação, por parte dos Gavião, reside na compreensão de que o órgão sexual feminino torna o homem um caçador panema, o sangue menstrual impregna o caçador um cheiro forte e desagradável para os animais.

Entre todos os tipos de *borar* existentes, um deles se destina a uma aplicação específica: os Gavião o chamam de *majakô pekerépa pò*. Com as raspas da casca de uma árvore é feito um chá muito amargo que é dado ao caçador jovem que teve relações sexuais prematuramente. O chá fará o rapaz vomitar tudo “o que é ruim que está dentro dele”, limpando o seu corpo para voltar a ficar forte e ser bom caçador. Os Gavião dizem que o caçador, quando é muito novo, não está preparado para se relacionar sexualmente com uma mulher, por isso fica muito magro. “Fica magro como se tivesse tomado veneno” (Informação verbal)<sup>43</sup>. Não deixa de ser curiosa a associação entre sangue e veneno que reaparece nessa explicação e como a aplicação do *borar* se assemelha a uma vacina que fornece sana a contaminação com o sangue feminino.

Há, ainda, outra característica interessante do *borar* que contribui para que o caçador volte para casa com o animal abatido. O *borar* elimina a preguiça do caçador, que, segundo os Gavião, se concentra em um ponto da coluna, na altura dos ombros, e é expelida no momento de aplicação do “remédio”, deixando a pessoa disposta para insistir até encontrar o animal. Não obtive explicações sobre como a preguiça é expelida dessa maneira e o porquê de se concentrar nessa região. De maneira hipotética, o fato parece remeter ao nódulo localizado nas costas de queixadas e caititus, lugar onde concentra-se o mau cheiro do animal, sentido de longe. Seria uma metáfora do mau cheiro do animal em referência aos homens?

De todas as plantas, a que possui efeitos mais agressivos é chamada de *gósaj* – *borar* muito eficiente para a caçada de gavião-real. Quem o passa em seu corpo tem

---

<sup>43</sup> Chambete Gavião – Aldeia Igarapé Lourdes.



vontade de chorar, vomitar ou evacuar. Esses efeitos são pensados enquanto uma limpeza do corpo do caçador, na qual a preguiça é eliminada como a descarga de um peso. “O corpo fica leve”, como me afirmou Alberto Gavião, “você tem muita vontade de caçar, só volta quando acha o bicho”; o corpo fica leve e não provoca barulho quando se persegue a presa na mata.

O *borar*, quando passado no corpo da pessoa, retira a preguiça, deixa a pessoa disposta a insistir na caçada até abater o animal. A disposição e a coragem também eram estimuladas, em tempos mais antigos, através dos banhos em rios durante a madrugada, rito que fazia parte da preparação dos corpos de jovens caçadores. Ambos os artifícios utilizados têm uma relação estreita com a dor e o sofrimento; no que tange ao *borar*, todas as plantas causam ardência ou irritação na pele – característica também reproduzida metonimicamente nas flechas através dos motivos do *bebekor sev*.

O missionário Donald Austin (comunicação pessoal, 2013) mencionou para mim que há uma versão do mito que apresentei acima em que os *borareéhj* também passam *borar* nos arcos do homem panema. Embora eu não tenha ouvido, no tempo em que estive em campo, nenhuma menção ao uso de plantas em artefatos para aumentar a eficácia, tal prática não haveria de causar estranhamento. Algumas etnografias corroboram esse tipo de associação entre objetos e substâncias: os Karitiana esfregam pimenta nas espingardas com o intuito de que “adquiram *chumbo quente*” (VANDER VELDEN, 2011, p.240); Os Awá Guajá lubrificam as espingardas com óleo para que fiquem fortes e com raiva (GARCIA, 2010).

Em visita à aldeia Cascalho colhi informações mais abrangentes sobre o uso do *borar*. O cacique Robertinho me atentou para o fato de picadas de abelhas e formigas também contribuírem para a mesma finalidade do *borar*, ou seja, tal procedimento não somente aguçaria a coragem do caçador, como o deixaria apto para matar certos tipos de caça. “Quando eu era jovem pegava assim na mão e elas picavam o braço todo, aí matava bicho mais rápido!” dizia em seu relato. Havia negligenciado suas considerações no decorrer do meu campo, pelo fato de muitos outros índios Gavião me assegurarem que “isso não é coisa de Gavião não, *borar* é só planta mesmo”, e que eu estava equivocado por tomar tão seriamente o relato do “Robertinho, que é Arara, cresceu lá [junto aos índios Arara]. Isso de usar formiga é coisa de Arara!”. No entanto, o fato de ser um costume de seus vizinhos Arara, que, através do casamento, agora vivem em território Gavião, não torna a técnica estranha à cultura local. Robertinho havia feito

uma associação precisa do que se denomina *borar*, principalmente em função de sua aplicação e também de sua relação com a dor.

Contribuindo para a interpretação de Robertinho, apresento outro relato de Betty Mindlin, que também observa a utilização de formigas como “remédio”, artifício também estendido para a “fabricação” de mulheres dispostas ao trabalho.

Ao terminar o banho, o tio a faz sair. Pega formiga no formigueiro, numa árvore chamada *dzin bir*, que é cheia de formiga. Toma carinhosamente a mão da sobrinha, manda segurar as formigas para as *dzain birei* a ferrarem na mão. É uma formiga pequenininha. As mordidas são para a menina ser trabalhadeira, para não ser uma mulher ociosa. É como um remédio contra a preguiça, duro de suportar (MINDLIN, 2001, p.46).

A utilização do *borar* para os Cinta-Larga traz outras associações. O arbusto empregado para caçar anta tem o formato do pé do animal, ou seja, uma aproximação metonímica com a presa. O “remédio” também faz o caçador sonhar e é durante o sonho que o caçador descobre a sua sorte na caça (DAL POZ, 1991).

Francisco Sorabah, em uma das visitas que fiz à aldeia Telerom, fez menção a um tipo de *borar* que se encontra apenas em território Zoró. Trata-se de um *borar verdadeiro*, o único que seria capaz de tornar o caçador bom para qualquer tipo de animal. Comentário que reforça a ideia de que os materiais *verdadeiros* se encontram distantes, em terras estrangeiras.

A utilização do *borar* possibilita uma reflexão acerca da compreensão da fabricação de um bom caçador ou de uma “mulher trabalhadeira”. O próprio corpo, pensado como um artefato, estimulado por artifícios que o tornam com um cheiro sedutor, mas também um homem corajoso, disposto e ágil. Além de um artifício, também pode ser pensado enquanto artefato, uma vez que se trata de uma seleção de plantas de acordo com as características mencionadas para um determinado fim: a caça para os homens, ou trabalho manual no caso das mulheres.

A reação sofrida por quem passa o *borar* reflete o estado da pessoa frente aos cuidados em relação ao seu corpo. Teresa Zoró (esposa de Sorabah) disse-me que, quando moça, o uso das formigas era muito difundido entre as mulheres, mas ela não sofria tanto no processo porque respeitava todas as restrições referentes à alimentação: não se envolvia com homens, “estava pura”. Há homens que, se sofrem muito durante a

aplicação do *borar*, são considerados como despreparados, pois não apresentam coragem, devendo passar novamente pelo processo até adquirirem resistência à dor.

### 2.3 - O que é possível pensar como artefato?

A aplicação do *borar* em caçadores é pouco realizada atualmente, e uma causa provável disso pode ser o declínio de rituais aos quais tal prática era vinculada<sup>44</sup>. O gengibre aplicado nos olhos, ao que dão o nome de *borara*<sup>45</sup>, tinha sua aplicação sempre presente nas festas do *Gov Akae* (matança dos animais de criação), que não é promovida desde 2007. Não obstante, o uso do *borar* em cães é muito frequente, sendo utilizadas plantas distintas daquelas destinadas aos humanos. São também plantas amargas e ardidadas, mas observa-se também a relação de similitude entre o cheiro da planta e o da presa com que se deseja acostumar o cão. Certas plantas têm nomes próprios à espécie, outras recebem o nome referente à característica de animais: *bebe ka*, *bebekor ka* – cheiro de queixada, cheiro de caititu, respectivamente. O *borar* aplicado em cães, carregando as características dos animais, contribui para a especialização dos cães em presas específicas, por isso costumam passar apenas um tipo de planta em seus corpos.

As analogias entre cães e caçadores reforçam características comuns que atravessam os artefatos de um modo geral. Coragem e disposição são características desejáveis tanto em humanos quanto em cães. Incomodado com tamanha magreza dos cães que eu encontrei nas aldeias, não conseguia compreender o porquê de tratarem tão mal um animal que também era utilizado no auxílio do caçador. No entanto, aquilo que pensava ser apenas um desleixo era, nas palavras de Mario Jorge Arara, necessário para não deixar o animal preguiçoso. Quando se alimenta um cão mais do que o mínimo para a sua sobrevivência, o animal não tem disposição para a caça. Assim, no momento em que o caçador prepara a sua espingarda, os cachorros ficam alvoroçados, esperançosos por pequenas compensações resultantes da caçada – pedaços de carnes que em geral são desvalorizadas, como as tripas. Os procedimentos para alcançar tais qualidades nos cães também são aplicados ao caçador; assim, quando os homens partem para a caça logo

---

<sup>44</sup> O declínio das festividades acentuou-se desde meados da década de 1960 com a chegada da missão Novas Tribos do Brasil, da igreja Batista. A proibição de bebidas fermentadas (*makaloba*), e mesmo os constrangimentos em relação à atividade dos pajés, são as principais razões para a não realização dos rituais.

<sup>45</sup> O *borara* é utilizado para aguçar a visão do caçador e também reconhecido por reforçar a habilidade na caça aos macacos.

cedo, não levam um alimento sequer e se alimentam somente quando retornam à aldeia. Sustento, de forma hipotética, que a fome, provocando reações nos ânimos, suscitaria um estado de entrega obcecada à busca pelo animal. Há também a ideia de que um homem de estômago vazio possui um corpo mais leve, embora o tenha apenas enquanto durar o jejum.

Quero retomar a reflexão sobre os corpos, que havia iniciado no estudo das flechas, para tentar condensar os vários pontos que foram levantados nesse tópico. Corpos humanos também são artefatos, criados e domesticados para a caça. Através da aplicação de determinado material, ou planta, os corpos podem ficar mais eficientes, quando estimuladas a coragem e a disposição. São mais aptos à interação com o animal quando atenuado o seu cheiro humano. O fluxo de materiais que observamos na fabricação dos corpos corresponde, para os Gavião, em torná-los cada vez mais leves para a caça. A maturação de corpos artefactuais ocorre, portanto, através de sua composição com materiais dotados de força para agir, mas que podem ser afetados por substâncias, sangue, plantas, substâncias amargas, só para citar alguns exemplos.

Partindo de Klee, os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004, p. 377) argumentam que, em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais* e *forças*. Trata-se do modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são avivados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas. (INGOLD, 2012, p.26)

A vida dos artefatos se exprime nesses encontros de forças, formando “uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” (INGOLD, 2012, p.27). A biografia de uma pessoa ou coisa se desenvolve na construção criativa e contínua de corpos que ocorre durante os atos de aplicar certa planta sobre os corpos, seja de humanos ou de cães, de adornar uma flecha ou de manter-se em jejum para a caça. A caça e a guerra são atividades que evidenciam as próprias noções do que é um bom corpo para o caçador ou guerreiro Gavião.

Haverá, um tipo de relação, compreendida em termos Gavião, que expresse um modo de se fabricar corpos de artefatos, assim como corpos de animais e humanos enquanto artefatos? Segundo a tese de Uirá Garcia (2010), tal termo existe para os índios Awá Guajá, que compreendem, através da noção de *rikô*, uma extensa gama de relações. A palavra *rikô* pode exprimir a ideia de “criar”, embora permita também

outras traduções, como “estar junto”, uma implicação interessante no que tange ao estudo sobre a posse e o controle sobre coisas. As relações que se estabelecem entre os diversos seres ou coisas são compreendidas através dessa noção: relação entre mães e filho; relação entre marido e esposa através do casamento<sup>46</sup>; relação com os animais domésticos<sup>47</sup>; relação do caçador com objetos.

Os meus dados são insuficientes, até o momento, para apresentar um termo que para o Gavião, expresse tamanha abrangência quanto a mencionada noção de *rikô* para os Awá Guajá. No entanto, existe o estímulo constante por incitar reações, alterar ou afetar o *tîi*(1) de seres e coisas. É possível observar uma ideia comum de “fazer crescer” o desejo da esposa e provocar a agência dos artefatos: em ambos os casos, o homem/caçador deve cultivar o sentimento em potencial no *Outro*.

Quando um rapaz e uma moça-menina vão casar, o amor deve crescer – não pode acontecer de repente, leva muito tempo para ser consumado. Há muitas regras para serem obedecidas: o homem deve respeitar muito a mulher, esperar que surja o desejo, não forçar nada, senão será considerado um *nemuwã*, um desregrado, sem princípios, desprezível – quase um estuprador... o primeiro gesto, a aceitação final, a entrega impulsiva só podem partir da moça (MINDLIN, 2001, p.37).

O cuidado do marido por não transgredir a vontade da mulher está presente nas falas de homens, que confessam a dificuldade em não pular para a rede da esposa logo no primeiro dia em que passam a morar juntos. No entanto, o processo de fabricação da esposa pode se iniciar antes mesmo do casamento: o marido em potencial, geralmente o irmão do pai, é quem, em tempos mais remotos, banhava e pintava a moça após ela passar pela reclusão da primeira menstruação. O mesmo podia ainda ser o responsável por colocar as formigas na mão da moça enquanto jovem. Trata-se de etapas significativas no desenvolvimento de uma mulher, que transformam o seu corpo na companhia de seu marido.

O homem, quando cria uma mulher para ser sua esposa, também é criado enquanto marido ou caçador. A caça e a culinária são domínios que conformam corpos distintos e complementares, sendo as próprias limitações de cada gênero as condições de possibilidade de interação com o sexo oposto:

---

<sup>46</sup> As esposas são denominadas *imirikôa*, que pode ser traduzido como “mulher objeto do meu criar” (GARCIA, 2010).

<sup>47</sup> *Nimá*, termo com o qual os Awá Guajá designam o animal de criação (GARCIA, 2010).

Parece-me que há uma associação secundária entre as mulheres e o sangue fresco que reforça sua inadequação para a caça. Elas são responsáveis pela transformação da carne crua em comida cozida, retalham a maior parte da caça, distribuem a carne crua às mulheres da família e a cozida a parentes de ambos os sexos e aos visitantes. Boas cozinheiras, a meu ver, não podem ser boas caçadoras. Da mesma forma, bons caçadores não podem ser bons cozinheiros. Assim, os homens precisam da agência feminina se quiserem consumir o produto de sua caça, assim como as mulheres precisam da agência masculina para produzir uma refeição completa. Se um domínio invade excessivamente o outro (se os homens mexem muito com sangue, ou as mulheres com o mundo espiritual), a agência generizada é bloqueada; o homem se torna *yupa*, sem sorte na caça, e a mulher perde sua capacidade de fazer bebês humanos. Elas podem parir gêmeos (*yuxin bake*) ou monstros deformados. Os homens destroem possíveis laços de parentesco com os espíritos enquanto as mulheres e os xamãs os atraem sem perceber. (MCCALLUM, 1999, p.17)

A citação acima parece contemplar os dados que venho apresentando até o momento. O sangue feminino, por seu cheiro demasiado forte, ao mesmo tempo em que atrai os espíritos da floresta, também repele os animais. Dois fatores mais que suficientes para afastar as mulheres Gavião da caça. Os espíritos, como apresentados através de relatos e mitos, sustentam um desejo sexual incontrolável por humanos, as mulheres são presas especialmente atrativas, principalmente quando estão em locais onde há a presença de espíritos donos (como *djavnè tîi*(2) ou *gojanehj*). Essa discussão será aprofundada no terceiro capítulo, mas os caminhos até aqui delineados me permitem traçar alguns pontos acerca do sangue, substância ou material.

Os Gavião compreendem a vida desde a gênese como uma constante composição de substâncias, sendo a admissão da copaternidade a afirmação mais literal dessa teoria da construção da pessoa. Dizia Catarino Sebirop que, nos tempos em que homens respeitavam com mais seriedade os tabus alimentares, era possível descobrir facilmente quem eram os pais da criança: bastava observar quem entrava junto com os cônjuges na dieta restrita durante a covade.

Os gêneros masculino e feminino são afetados pelas condições inerentes aos corpos, mas, em contrapartida, a interação de pessoas com coisas também são marcadas pelas próprias atividades da vida social. Assumo como inspiração as reflexões de Pierre Clastres (1978) sobre *o arco e o cesto*, dos índios Guayaki. O antropólogo francês faz um esboço das relações de gênero a partir do papel que os dois instrumentos

representam para os indígenas. Masculinidade e feminilidade são identidades reforçadas nas atividades em que cada sexo está comprometido, “homens caçam e mulheres carregam”. Um escândalo lógico consiste na insistência de um indivíduo que pateticamente pretende permanecer homem sem ser um caçador, pois abandonar o arco também implica em não ser reconhecido como homem.

\*\*\*

Segundo Sophie Cloutier (1987) os índios Cinta-Larga, em seus ritos guerreiros, faziam a ingestão exagerada de bebida para provocar o vômito, sendo um procedimento inevitável para expulsar o sangue que porventura teria sido absorvido em combate. Essa menção à periculosidade do sangue do inimigo também é destacada em outras etnografias, que muitas vezes sugerem um estado de vulnerabilidade causado pela contaminação com tal substância (MENGET, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O sangue de um modo geral deve ser evitado. Os Gavião disseram-me muitas vezes que, antigamente, o preparo da carne dos animais era mais cuidadoso: moqueavam a carne ou ferviam-na por muito tempo até eliminar todo sangue, pois achavam que o sangue podia fazer mal para eles. Algo semelhante é mencionado por Dal Poz (1991, p.145): “dizem eles [os Cinta-Larga] que o sangue se ingerido traz graves doenças (febres, dores de cabeça, malária, etc)”.

A alimentação conforma a fabricação de corpos de crianças, sobretudo nos primeiros anos de vida. Os pais devem manter uma dieta restrita de modo a propiciar o pleno desenvolvimento dos seus filhos, sendo que o afrouxamento em relação aos cuidados com a alimentação acompanha o paulatino crescimento da criança:

Estas precauções [dieta alimentar] são abandonadas progressivamente, de acordo com as etapas do crescimento infantil: até ficar ‘durinha’(3 semanas); ao sentar (3 meses); ao andar (1,5 anos); e ao falar (2 anos). (DAL POZ, 1991, p.132)

Fazer bebês implica numa arte de reprodução social. Catarino Sebirop me relatou que, em tempos mais antigos, um homem respeitava um tempo de aproximadamente dois anos sem fazer sexo com sua esposa após o nascimento de um filho, que “antigamente não era como hoje, que um cara faz um filho atrás do outro”. A

explicação, de acordo com o meu interlocutor, aparenta ser funcional: quando outra criança nasce o seu (sua) irmão (irmã) já pode carregá-la consigo, liberando as mulheres para a culinária, para fazer artesanato ou trabalhar na roça. É possível, dessa forma, pensar que os bebês também criam famílias, por exigir esforços para o seu cuidado e constituição do seu corpo. Essa reflexão nos remete as considerações de Segger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979) que indicam, em texto já clássico, ser impossível dissociar, na América indígena, a noção de pessoa da construção de corpos, uma vez que: “a fabricação, decoração, transformação de corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Idem, p.11).

O amadurecimento de corpos de cães e de humanos, através do fluxo de materiais – aos quais me referia em parágrafos anteriormente como substâncias –, têm paralelos com os processos vitais de coisas. As características que podem ser estimuladas ou atenuadas, como coragem, disposição, agressividade e comedimento são atributos dos corpos, ao invés de traços de personalidade reflexivos da alma – *pagónkáhv*. Tudo aquilo que constitui um corpo, se aplica sobre ele ou é expelido dele, altera o seu potencial de agência, independentemente se estamos ou não nos referindo a seres com intencionalidade e volição.

O contágio a partir do sangue revela também as influências decorrentes da interação entre corpos, caçador e esposa ou matador e vítima. Não obstante, outras formas de contágio podem ser aventadas no tocante às propriedades de materiais diferentes, por exemplo, as infusões amargas de certos tipos de *borar*. O estado de amargor, que aprimora o corpo do caçador para a caça, se contrapõe à alimentação leve e doce que lhe é destinada durante a couvade – quando há inúmeras restrições para a caça.

Os demais tipos de plantas utilizadas pelos Gavião para a cura de males como diarreias, enjoos, dores de cabeça, dentre outros sofrimentos físicos, acentuam a característica do amargo em sua composição. São chamadas de *pawara*. O amargor, que ao mesmo tempo torna os corpos dispostos e corajosos e, portanto, letais, também afasta as doenças. Gilio Brunelli (1989) aponta que, entre os Zoró, todos os tipos de veneno também são incluídos na mesma categoria que os tais *remédios do mato*.

Os Karitiana, de acordo com Vander Velden (2008), compreendem o gosto amargo em um campo sensorial mais amplo, incluindo também os alimentos que conhecemos como ardidos ou picantes, como a pimenta. No entanto, a ingestão do sal, da mesma forma que as doenças, *afinaria o sangue*, uma mudança deletéria para uma



cosmologia em que o sangue espesso e limpo é uma característica de um corpo saudável. Em contrapartida o sal possibilitaria uma flexibilização de proibições que recaem sobre o consumo de carne de certos animais, isso principalmente porque o sal torna comestíveis as carnes de animais de “cheiro forte” (Idem, p.26). A introdução do sal, sem dúvida, trata-se de uma questão interessante para pensar a constituição dos corpos no cenário dos povos indígenas atualmente; outros usos chamam atenção para diferentes efeitos, como entre os Zoró, entre os quais “se aplica, às vezes, um pouco de sal sobre certas partes do corpo que sofrem alguma dor” (BRUNELLI, 1989, p.217, tradução minha).

Se corpos podem mutuamente se afetar, ou contagiar, como tenho exposto, poderia um tipo de alimentação do caçador afetar a eficácia de uma arma? Embora eu não tenha observado nenhum tipo de associação desse tipo entre os Gavião, outras etnografias sobre povos indígenas suscitam questionamentos nesse sentido.

Philippe Erickson (2002), em sua etnografia sobre o povo Matis, aponta uma relação de contiguidade entre a alimentação dos caçadores e a eficácia de suas armas. O amargor de corpos humanos é proporcionado pelo consumo de substâncias *chimu* (amargas), sendo tal alimentação necessária para que um caçador não neutralize, por conseguinte, a eficácia de suas armas. O oposto também é válido, quem consome em abundância alimentos doces as enfraquecem. Por um tipo de associação semelhante, os índios Karitiana evitam o consumo abusivo de alimentos doces, pois esses poderiam anular o efeito do amargo – índice do veneno presente em seus corpos e, por conseguinte, em suas flechas (VANDER VELDEN, 2011). Cabe desvendar a forma como tais noções são objetivadas na cultura material, correspondendo a significados heurísticos, sejam esses: duro ou mole; amargo ou doce; quente ou frio... cru ou cozido. Como sugere Lévi-Strauss (1985), essas características do mundo natural e social correspondem não meramente a propriedades objetivas, mas se tratam de definições locais para exprimir valores filosóficos e morais. Os sentidos do tato, paladar e olfato assim, expressam também potências, níveis de periculosidade.

### **CAPÍTULO 3: Os corpos em ação**

O animal que nós matamos  
Estava com um instrumento  
Usou esse instrumento  
Imitou o assobio de uma ave *Tokoro*  
Nós admiramos de ver o que ele fazia  
Betty Mindlin (2001)

### 3.1 - Usos e conhecimentos especializados

Nesse primeiro tópico pretendo abordar os papéis que desempenham os conhecimentos especializados para a singularização de artefatos e artesãos. Pretendo demonstrar que corpos são eficientes enquanto conformados para atividades específicas: artefatos genéricos demais aparentam ser pouco eficazes. A escolha de objetos de acordo com usos específicos indica de um modo geral para um conjunto de estratégias (ou improvisações) por parte dos caçadores.

Uma observação me chamou a atenção para a importância dos sentidos como forma de apreensão de conhecimentos. Em uma conversa com Emilio Gavião este me falava de sua insatisfação com o aprendizado dos jovens nas escolas das aldeias, mas dentre as suas críticas salientou que a “escola dos brancos”<sup>48</sup> estava “amolecendo os jovens”, pois enquanto os professores indígenas aprendem com os olhos, ele aprendia com o corpo. Emílio apontava nessa conversa, a diferença do aprendizado na escola diferenciada para o aprendizado no espaço chamado *bekã*. Não obtive uma tradução literal da palavra *bekã*, mas as explicações convergem por definir o termo como um local afastado da aldeia onde os homens confeccionavam artefatos como cocares, bordunas, tabocas e flechas. As crianças pequenas não o podiam frequentar, e ali os jovens observavam os adultos confeccionarem seus instrumentos e também começavam a fabricá-los, tentando seguir os procedimentos que viam os demais executando. Afirmar que os professores aprendem somente com os olhos indica que os conhecimentos adquiridos através do corpo têm sido limitados, uma vez que muitos professores, quando remunerados, deixavam de fazer suas roças, caçar ou aprender a fazer os artefatos. Assim, na escola, reproduziam o conhecimento do branco e os alunos, por sua vez, estariam privados da experiência de aprender com o corpo.

O conhecimento, quando associado ao desenvolvimento do corpo, expõe uma tendência interessante. Na medida em que uma pessoa adulta adquire maestria em técnicas, passa a ser reconhecido com um status diferente e superior ao de jovens,

---

<sup>48</sup> As escolas construídas nas aldeias seguem as orientações de escolas de ensino diferenciado, ou seja, possuem a proposta de assegurar os princípios de especificidade e interculturalidade previstas na constituição. Trata-se de uma reivindicação histórica dos próprios Gavião, de acordo com Jania de Paula (2008), pauta que incluía a formação de indígenas para integrar o quadro de professores. No entanto, ouvi por diversas vezes dos Gavião, que mesmo o ensino oferecido por professores indígenas não estava sendo nada diferente do que os brancos transmitiam.

embora essa observação pareça explicar o óbvio, ela me permite pensar a seguinte situação:

Conversando com Amauri Gavião sobre as armas utilizadas para caçar, esse me falava que até sabia atirar com arco e flecha, mas não sabia como fabricar tal arma. Resignava-se a indicar alguns homens experientes da aldeia que tinham tal conhecimento, com os quais inclusive eu poderia fazer pesquisa sem perder tempo, pois sabiam “de verdade”. Eu então apontei para um arco e flecha pendurado no jirau e perguntei:

-E esse arco e flecha, onde você conseguiu?

-Ah, fui eu que fiz! – Amauri me respondeu.

Esse caso anedótico ilustra, para mim, uma ideia de saberes melhor diferenciados: existem homens “que sabem contar”, “que sabem fazer flecha” e “que têm conhecimento de pajé”. Certamente, Amauri não poderia se comparar a artesãos mais experientes como Valtorino ou Moisés, mas isso não significa que não saiba fazer um arco e flecha ou que desconheça a mitologia e os assuntos do mundo espiritual. No entanto, reconhecer maestria, ou mesmo falar com propriedade sobre cada um desses saberes, é uma prerrogativa de poucos. De um modo geral, apenas os anciões são considerados verdadeiros conhecedores.

A ornamentação de artefatos ressalta a mesma característica: de acordo com Yvinec (2011) a técnica de tecer o pelo de caititu nas flechas, ao qual já fiz referência, salienta que alguns motivos gráficos são executados apenas por artesãos mais experientes, enquanto os mais jovens preferem os trançados mais simples. Esse dado sugere que a qualidade sobressai à habilidade de reproduzir desenhos diferentes, mas também indica que certos desenhos muito complexos são próprios para anciões experientes.

As flechas Tupi Mondé apresentam em comum esse tipo de enfeite, sendo os motivos gráficos de uma semelhança impressionante. O antropólogo Cédric Yvinec, ao estudar os diferentes trançados de caititu confeccionados pelos índios Suruí, aponta que a correspondência entre o desenho e o nome dado ao motivo possui uma relação apenas de similitude entre a forma e uma espécie natural. Não haveria também o propósito de denotar um evento, uma ação qualquer, sendo uma técnica importante no seu potencial para distinguir um autor de outro:

Le « savoir » contenu dans un *mēbesinap*<sup>49</sup> ne se réduit pas cependant à une marque d'identité de son auteur. Les Suruí affirment en effet que seuls ceux qui savent confectionner ces ornements (*mēbesinağa* : pécarí-SUFF(poil)-faire.FREQ) sont capables de les reconnaître, les autres ne sachant pas les « voir » (*mēbesinikinkobar* : pécarí-SUFF(poil)-voir-ignorer) (YVINEC, 2011, p.244).

O “saber”, como observado, não está relacionado à confecção de motivos gráficos distintos, muito pelo contrário, os artesãos por vezes repetem o mesmo tipo de desenho. De maneira curiosa, os índios Suruí mencionam o fato de fabricarem ornamentos que apenas eles sabem “ver”; por essa razão, Yvinec destaca a comparação da maestria do *mēbesinap* à escrita<sup>50</sup>. A escrita é altamente valorizada uma vez que ainda é privilégio de poucos, não saber ler e escrever é tão vexatório quanto não saber reconhecer um autor de uma flecha e de não conseguir fechar de maneira satisfatória um motivo gráfico (YVINEC, 2011, p.244).

A distinção dos artesãos recai sobre a qualidade e o estilo do trançado, sendo a “leitura” e avaliação das habilidades do autor pautadas de acordo com critérios como de simetria axial ou central; os desenhos devem ser feitos em um espaço fechado; cobrir uma região de pelo menos 2 centímetros; e, sobretudo, não apresentar rupturas perceptíveis na junção das linhas. Não há muito espaço para improvisação, e é possível observar através das fotos que há a recombinação de poucos elementos, em especial de linhas paralelas e losangos.

---

<sup>49</sup> *Mēbesinap* é o nome dado pelos índios Suruí ao motivo gráfico que os Gavião chamam de *bebekor sev*.

<sup>50</sup> Um fascínio pela escrita também é registrado por Peter Gow (2001) em seu estudo sobre os Piro. Na descrição da importância da escrita para Sagarama, um importante informante Piro, enfatiza que “a imediata identidade visual do “papel” é baseada na ignorância do conhecimento da leitura. Para ele que tinha esse conhecimento, ele podia ver o papel como uma mulher humana, ao invés de ser esse banal objeto coberto por desenho” (Idem, p.209).



**Figura 10: Flechas Suruí – Foto Cédric Yvinec, 2011**

Atualmente há poucos índios Gavião conhecedores da técnica de tecer o cabelo de caititu, embora os motivos gráficos sejam facilmente reconhecíveis em qualquer aldeia. A progressiva substituição do arco e flecha pela arma de fogo tem diminuído o número de novatos habilitados na técnica, cujo aprendizado depende da observação durante a fabricação do artefato e de seus enfeites pelos mais velhos.

De um modo geral, Yvinec (2011) analisa os enfeites e ornamentações como um conhecimento pelo qual se diferenciam os homens, um meio de hierarquização através da habilidade em tecer e reconhecer os autores. Apesar de todo o desenvolvimento de Cédric Yvinec acerca do enfeite de caititu, de sua função de diferenciação de autores, eu ouvi reiteradas vezes dos Gavião que não haveria modo de se reconhecer a autoria de flechas através de traços estilísticos do trançado do *bebekor sev*.

A pesquisadora Betty Mindlin revela no estudo dos povos Gavião (2001) e Suruí (1985), a perspicácia dos índios Tupi Mondé em identificar os autores das flechas, mesmo sendo tais armas aparentemente idênticas. De acordo com esse conhecimento, as acusações de assassinato eram, há décadas atrás, investigadas através dos detalhes técnicos das flechas (MINDLIN, 2001).

Embora as flechas dos diferentes povos Tupi Mondé sejam semelhantes, alguns detalhes de fabricação são próprios de cada um deles. Chambete Gavião e Catarino Sebirop me ajudaram a registrar as seguintes descrições: as flechas Suruí, são as únicas em que se utilizam os talos das penas sem cortá-los; os Cinta-Larga não fazem a amarração exterior das penas, furam a taquara e passam a linha por dentro; flechas

Gavião e Zoró são maiores que as dos demais povos, mas os últimos ainda confeccionam uma taboca mais longa na ponta da flecha.

Os caçadores também se diferenciam entre si ao longo de sua trajetória de vida, que é marcado por usos diferentes de artefatos. A utilização de determinadas técnicas ou a destreza em manejar armas indicam a maturidade dos corpos para os Gavião, a biografia de um corpo é marcada por usos específicos de instrumentos ou do próprio corpo.

Nas aldeias, as crianças correm de um lado para o outro com suas baladeiras [estilingue] atirando em pássaros, ficam aos arredores das casas e roças treinando a pontaria. Aprendem a fazer pequenos arcos e flechas que são confeccionados de talos de palmeira, e que podem matar de pássaros à pequenas aves domesticadas como galinhas ou inhambus.

Os arcos aumentam na medida em que deixam de serem crianças. É necessário aprender a fazer armas mais complexas, com materiais mais resistentes. Os adolescentes já utilizam arcos feitos de pupunha para a pescaria e as flechas para essa atividade são relativamente simples, pois não possuem emplumação e os materiais empregados são de fácil acesso na T.I. Igarapé Lourdes – as crianças pescam apenas com linha.

Quando os homens chegam a idade adulta passam a utilizar arcos de aproximadamente 2 metros de comprimento, que são difíceis de carregar nas matas fechadas e exigem uma força considerável para puxar a corda. Os arcos médios são mais fáceis de carregar e de serem manejados, mas parecem próprios para jovens que estão aprendendo a caçar ou para velhos que necessitam de instrumentos mais maneiros. O tamanho do arco acompanha não somente a habilidade do caçador, mas também sua experiência, dessa maneira a complexidade do artefato acompanha o ciclo de vida do próprio caçador.

Os mais velhos têm o hábito de caçar com baladeiras também, fato talvez não tão bem visto por um caçador com pleno vigor físico. Quando comentava com um jovem de que havia encontrado Wilson Gavião caçando pássaros com a baladeira, ouvi em resposta “que ele já está bem velhinho, né?”. Utilizar uma arma apropriada para crianças parece causar certo constrangimento a jovens e adultos, mas que é mais aceitável entre homens idosos.

Se as armas acompanham o desenvolvimento do corpo do caçador, é possível conceber que a morte de uma pessoa também provoque o perecimento de seus artefatos de caça. Quando uma pessoa falece todos os seus pertences são enterrados junto com

ela; como já observei no capítulo 1, insistir na utilização de bens dos mortos expõe os parentes ao risco de doenças ou mesmo de morte. Mas qual o fim para bens significativamente caros como motos, caminhonetes e, sobretudo espingardas?

Até aqui, examinamos os artefatos “tradicionalmente” indígenas, enfatizando algumas considerações a partir da cosmologia em que tais coisas estão enredadas, mas como lidar com os bens adquiridos do exterior, dos brancos? Não obstante, a separação entre artefatos tradicionais em contraposição aos demais artefatos adquiridos no contato com os brancos se dá através dos próprios termos da língua Gavião. Inclusive, no primeiro capítulo, apresentei a ideia que os materiais *verdadeiros* têm sua origem longínqua ou mesmo sobrenatural: o *verdadeiro*, mais eficiente, é o estrangeiro.

Os Gavião podem fazer referência ao arco e a espingarda com o mesmo nome: *barpèh*. Muito embora prefiram chamar a arma de fogo de *togáhv*, nome derivado do barulho do disparo. Não é raro se referirem à espingarda como o *arco novo*. As designações das munições são do mesmo modo interessantes, o projétil em geral é chamado de *djav*, nome para flecha. No quadro abaixo reproduzo os nomes e os respectivos significados.

| Termo em Tupi    | Termo em português   |
|------------------|----------------------|
| <i>Djav</i>      | flecha (ou projétil) |
| <i>Káv</i>       | caroço ou semente    |
| <i>Káv kóhv</i>  | Pó                   |
| <i>Káv sábén</i> | Casca                |

Os termos acima são combinados para designar as partes componentes das armas de fogo:

| Termo em Tupi         | Termo em português |
|-----------------------|--------------------|
| <i>djav káv</i>       | Chumbo             |
| <i>djav káv kóhv</i>  | Pólvora            |
| <i>djav káv sábén</i> | Cartucho           |

As espingardas, quando adquiridas pelos Gavião, os expõem aos mesmos contratempos de artefatos por eles produzidos. No entanto, as espingardas são bens



caros demais para serem abandonados, então qual a solução para evitar tamanho prejuízo? As estratégias que observei são muitas, mas o mais importante é frisar que tais bens devem circular. Portanto, doar, vender ou trocar as espingardas com parentes que não sejam muito próximos ou com brancos são cuidados para evitar que os espíritos dos mortos reconheçam tais armas quando em lugares estranhos e com outros donos. A mudança de dono é um procedimento para que a vida da espingarda prossiga após a morte da pessoa.

A entrada de mercadorias nas aldeias ocorre de acordo com “rotas socialmente reguladas” (KOPPYTOF, 2008), possuem um status diferenciado, para serem incorporados precisam ser (en)corporadas. Um vasto campo de investigação se apresenta com a introdução de mercadorias nas aldeias, a entrada de bens estrangeiros nas aldeias engendram novas relações, as quais não refletem a reprodução da sociedade ocidental, mas um tipo de relacionamento através dos brancos e de seus objetos.

A biografia de artefatos, como apresento, não segue, necessariamente, um percurso linear de fases consecutivas de gênese, maturação e morte. Alguns procedimentos podem ser evocados para alterar o ciclo finito, assim aponta Barcelos Neto (2010) quando se refere ao despertar de máscaras Waujá, que sobrevivem adormecidas por anos como modelos em tamanhos reduzidos. Não haviam morrido ou desaparecido. O seu potencial estava em latência, e pôde voltar, após anos, a ser ativado, uma vez que a máscara “estava apenas dormindo” (Idem, p.44).

O estudo feito por César Gordon (2006) ajuda a pensar outros papéis que permeiam a circulação de coisas; meu objetivo é destacar a singularização de artefatos e conhecimentos como processos de distinção entre pessoas. Em sua etnografia, o autor demonstra como, entre os Xikrin, o valor dos nomes e *nêkrêtx*<sup>51</sup> aumentam na medida em que são prerrogativas exclusivas de poucos. Por isso, a aparição de mercadorias com um status ritual reconhecido é tão raro atualmente, pois os bens industrializados, sendo consumidos cada vez mais facilmente, geram um “consumo inflacionário”, por conta da desvalorização desses bens. O valor das mercadorias é medido de acordo com o nível de restrição da circulação dos bens em uma dada casa, sendo valorizadas enquanto produtos singularizados fora de uma economia de consumo generalizado.

A circulação dos artefatos indígenas ajuda a pensar sobre a capacidade de transformação de coisas em razão de usos e processos de fabricação. Destaco aqui as

---

<sup>51</sup> Os *nêkrêtx* são bens que possuem um status ritual e podem ser transmitidos através da descendência uxorilocal, vigente nas Casas Mebêngokrê.

estratégias de *de-subjetivação* dos arcos e flechas Karitiana para sua circulação em contextos não-indígenas. Vander Velden (2011) descreve a substituição de materiais na confecção de flechas e a fabricação de modelos reduzidos de arcos para o comércio, como estratégias para atenuar o potencial letal imanente à natureza do artefato. Os artesanatos para o comércio sendo “versões reduzidas das peças eficazes, confeccionadas com materiais plásticos inúteis do ponto de vista de um caçador” (Idem, 2011, p.252), não ofereceriam o mesmo perigo que as flechas elaboradas com penas de gavião-real e “envenenadas” com o sangue do animal – não possuiriam em suma, o mesmo gosto pelo sangue. A reflexão sobre o artesanato Karitiana ilumina um aspecto interessante: que um arco e flecha, elaborado com penas de galinha ou madeira mole, seria tão autêntico quanto aqueles empregados na caça. A seleção de materiais diz respeito à eficácia e não a sua autenticidade. Penso que os Gavião, ao falarem sobre materiais *verdadeiros*, também não estão se referindo a autenticidade de sua constituição, mas sim de sua eficácia.

Diferentes contextos de usos ou circulação de artefatos exigem cuidados especiais quanto ao potencial letal presente em tais itens. A importância do conhecimento sobre os processos técnicos se delinea de maneira clara entre os índios Matis, no vale do Javari, cujos saberes envolvidos na fabricação do curare são mantidos em segredo, desconhecidos por mulheres e estrangeiros. A condição para que armas como as zarabatanas, que possuem propriedades letais, venenosas, sejam comercializadas, é que os conhecimentos de fabricação permaneçam alienados daqueles que as adquirem (ERICKSON, 2000). Outro exemplo, ressaltado por Lévi-Strauss corrobora com a discussão acima acerca do papel significativo que está presente no ‘saber fazer’ que dá eficácia às coisas. Assim, aponta em seu estudo sobre a máscara dos índios Thompson, peça ritual que se “acontece de ser roubada durante as guerras:[configura] acidente sem consequências de maior, visto que os estranhos não conhecem *os cantos e as danças que dão eficácia à máscara*” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p.25, grifos meus).

Os usos e conhecimentos específicos, por vezes, são consolidados através do consumo de armas em seu potencial para a singularização de atividades e sujeitos. A predileção dos Gavião por artefatos singulares me custou gastos financeiros maiores do que os previstos. Das vezes que acompanhei caçadas e financiei a munição me deparei

com pedidos para comprar cartuchos de espingardas de outros calibres<sup>52</sup>. Notei uma considerável diversificação de calibres mesmo em pequenos grupos de caçadores que costumam sair juntos para a mata – preferencialmente um homem caça com filhos, sogros ou cunhados. A especialização das espingardas para a uma determinada caça não parece ocorrer, pois, de acordo com Aurélio Gavião: “não importa se a arma é de 20 ou 28 [o calibre], ela mata tudo, qualquer bicho”. Não havendo diferenciação na atividade cinegética, a diferenciação parece ocorrer entre os próprios caçadores.

Quanto à singularização envolvida na prática, eu destaco as atividades de pesca e a caça com cães. Discorro brevemente sobre essas ações para ilustrar a especialização dos instrumentos como característica de eficiência dos artefatos.

Como já havia mencionado anteriormente, o uso de arco e flecha é ainda bastante comum nas pescarias; no entanto, a aproximação do pescador e a visualização do peixe dependem do baixo volume dos rios, e que suas águas permaneçam o menos turvas o possível. A linha e o anzol são elementos incorporados à pescaria que possibilitaram diversificar a atividade, pois oferecem a vantagem de driblar as limitações decorrentes das cheias dos rios e possibilitar que pesquem em qualquer época do ano, e em locais diferentes como águas mais movimentadas.

Os Gavião dispensam o uso da vara de pescar. Com a linha solta podem jogar as iscas em pontos distantes dos rios, recolhendo a linha quando o peixe puxa finalmente a fisga produzindo uma vibração sensível nos dedos do pescador. Não se observa grande variação no uso de anzóis, mas as iscas são muito especializadas. As iscas podem variar de larva extraída da palmeira, pedaços de mandioca e tomate, outros peixes menores, minhocas, entre outras coisas lançadas na água para pegar um peixe específico. A seleção de iscas também corresponde ao controle técnico da atividade, pois uma vez que a pescaria é feita com linhas de nylon, o uso de determinada isca tende a atrair um peixe graúdo que pode facilmente abrir um corte profundo na mão de um pescador desatento. Não obstante, a diversificação converge com a noção de que um bom instrumento não pode ser genérico demais. Tal hipótese ganha contornos mais claros na apreciação de cachorros utilizados no auxílio da caça.

Os Gavião só foram conhecer cachorros através de visitas às aldeias Zoró que já haviam incorporado o animal no cotidiano. Atualmente os cães são companhia constante em perambulações na mata ou nas roças. Andando pelas plantações os Gavião

---

<sup>52</sup> A compra das espingardas em geral é feita por intermédio da FUNAI, as munições são compradas facilmente em lojas de artigos de caça e pesca de Ji-Paraná.

facilmente apontam trilhas e pegadas de animais, por isso os homens sempre carregam consigo uma espingarda e apostam na habilidade canina para descobrir se as presas potenciais ainda estão por perto.

Boa parte das caçadas feitas pelos índios Tupi Mondé são acompanhadas de cachorros visivelmente muito magros. Os cachorros perseguem a caça, deixando-a acuada até o momento em que o caçador se aproxima para disparar o seu tiro: “a cutia entra no buraco, tem que tapar o buraco e matar ela; a paca e o veado pulam no rio e ficam escondidos, daí a gente atira” (Informação verbal)<sup>53</sup>.

Os cachorros mais apreciados são aqueles especializados em um tipo de caça. Dizem que são cachorros ‘bons para paca’, ‘bons para anta’, ‘para veado’ e assim por diante. São os animais que percorrem as maiores distâncias, sendo mais suscetíveis à morte nas garras e dentes de suas presas, como onças, quatis e alguns macacos. Tais cães possuem um status diferenciado nas aldeias: em conversas sobre caça, há um gosto por ressaltá-los dentre outros, como o cachorro que pertence a tal pessoa e que é bom para farejar determinado animal.

A discussão acerca da singularização dos artefatos, ou dos caçadores através dos artefatos ajuda a pensar o problema posto em razão da incorporação de bens dos brancos no cotidiano das aldeias. Se há uma progressiva substituição do uso do arco e flecha pela espingarda, se o dente de caititu se tornou obsoleto frente à faca de metal, tais mudanças provocariam, conseqüentemente, outro tipo de cuidado em relação à capacidade letal das armas? Se, como observei no capítulo 2, a manipulação de materiais consolida a domesticação dos artefatos através dos processos de fabricação, então como pensar as coisas incorporadas do exterior das aldeias que já vêm feitas, prontas para o uso?

A tese de Uirá Garcia traz algumas pistas de como objetos indígenas e aqueles adquiridos com os brancos podem observar homologias entre si no que tange ao tipo de relação de fabricação e cuidado. Os índios Awá Guajá têm um tipo de relação com as armas de fogo análogo ao tratamento requerido com as flechas. É interessante notar que, da mesma forma que “uma flecha tem fome de sangue, uma espingarda (maká) tem fome de óleo” (GARCIA, 2010, p.308). Quando seus canos são pintados podem enxergar melhor, têm sua visão aguçada. Posturas que revelam uma relação *rikô* também com as armas de fogo, muito embora sejam tão “raivosas” e “loucas”, de modo

---

<sup>53</sup> Mario Jorge Arara – Aldeia Ikólóéhj.

a ser praticamente impossível controlá-las: “elas matam tudo”. Ao contrário, as flechas são mais sábias e não matam a qualquer presa. Essa reflexão estende-se para muitos outros objetos, portanto, não surpreenderia o fato dos Awá Guajá pedirem facas ‘para criar’; de maneira intuitiva poderíamos supor que afiá-las, apontá-las, poderiam ser formas plausíveis para a sua criação e extração de capacidades.

O que se destaca nos procedimentos para a fabricação de armas pelos Awá Guajá são modos de incorporá-las, torná-las nativas. No entanto, como observa Garcia (2010), o fato de a espingarda matar todo tipo de animal a torna incontrolável, o que sugere a ideia de domesticação de armas como uma gradiente de especialização das mesmas. A singularização das armas pode ainda expressar uma apreciação estética:

A espingarda do branco ‘mata todos os bichos’ ao passo que, entre as flechas wayana, encontramos as que são próprias para porcos selvagens e as antas, outras que são exclusivas para macacos, outras ainda para pássaros... Embora eficaz, a espingarda não propicia a singularidade funcional necessária para uma plena valorização estética (VELTHEM, 2000, p.70).

Os objetos e materiais adquiridos com os brancos não detêm as mesmas propriedades para ‘enfeitar’ o mundo wayana. São ‘falsos enfeites’ porque produzidos pelas mãos do inimigo, “sem obedecer modelos, materiais e normas wayana as quais conferem a um objeto a valorização completa” (VELTHEM, 2000, p.71). No entanto, apesar dos bens adquiridos com os brancos não possuírem tamanha beleza estética, podem ser valorizados e apreciados quando pintados com diferentes cores e padrões decorativos, de acordo com funções específicas (Idem, p.73).

O esforço dos Gavião por tornar singular o uso dos artefatos de caça adquiridos com os brancos sugere preocupações similares que contemplam os objetos Awá Guajá e Wayana. Quanto ao poder exacerbado, ou mesmo sobrenatural, que subjaz nas espingardas, sobressaem os efeitos que tais armas provocam para além da já mencionada capacidade para matar qualquer tipo de animal. Quando usada para a guerra, implicam em consequências trágicas para a pessoa alvejada por um tiro: Tico Tico Gavião me dissera que uma pessoa baleada vira *pahxoap*. No capítulo 1 mencionei *pahxoap* como o espírito do morto sob uma forma monstruosa, um gigante que ronda as florestas aterrorizando os vivos. O efeito causado pela arma de fogo reitera os riscos do encontro com o sobrenatural. Outros fatos de acordo com os Gavião reforçam as consequências deletérias do encontro com agências sobrenaturais: os casos de má-

formação de recém-nascidos, a recorrência de pessoas com Síndrome de Down e mesmo incidentes que provocam o atrofiamento de partes do corpo de uma pessoa. Betty Mindlin descreve alguns desses encontros:

Ela mesma conta que *Zagapuy* apareceu como um rapaz muito bonito, não tinha mulher que resistisse. Chegava, namorava a moça. Quando ela acordava, sentia uma saudade como se tivesse acontecido de verdade. *Zagapuy* faz guardar lembrança com saudade, deixa a mulher apaixonada. Nasceu um sapo (2001, p.51).

Desde o segundo capítulo eu venho apresentando estratégias para lidar com o potencial letal dos artefatos. Ressaltei como, através da manipulação de materiais e da estetização dos artefatos, é possível controlar o potencial da agência presente nas armas. Por último, apontei a diferenciação de objetos que se apresentam, a princípio, como genéricos, mas também de como armas de fogo são tidas por sua natureza sobrenatural e incontrolável. Nos processos que anteriormente chamei de domesticação é possível apontar as estratégias de estetização, manipulação de materiais, singularização e circulação, ações mais, ou menos eficientes, do ponto de vista do controle exercido pelo detentor de tais bens.

Se fragmentar os corpos dos artefatos ou singularizar seus usos contribui para atenuar os riscos de um poder intenso, a mesma estratégia se mostra vantajosa e é aplicada quanto à relação com os animais predados. O consumo seletivo de partes do corpo da presa tem como intuito coibir ações retaliatórias por parte dos animais. O matador deixa vestígios de sua ação, os quais denunciam e atraem a vingança dos espíritos dos animais: a sanção menor é deixá-lo panema. O estado de panema, bastante presente nas etnografias de povos indígenas amazônicos (DA MATTA, 1977; VANDER VELDEN, 2004, pp. 144-147), compreende não somente o insucesso em alvejar a presa, mas também a má sorte em encontrar o animal, que simplesmente não aparece no caminho do caçador. Os Gavião empregam o termo para caracterizar o caçador que é prejudicado pela indisposição do animal que não responde ao seu chamado (assobio) ou se torna inacessível mesmo depois de morto. De um modo geral, a pessoa está fadada a voltar para casa sem nenhuma caça abatida, mesmo passando horas na mata. O matador deve evitar consumir certas partes do animal que estão associadas ao comportamento de reação da espécie em questão, a relação de contiguidade é evocada entre os membros do corpo do animal e sua função, como pretendo demonstrar no quadro abaixo:

| <b>Animal</b> | <b>Partes não comestíveis</b>     | <b>Comportamento do animal</b>  |
|---------------|-----------------------------------|---|
| Macaco        | Rabo, mãos e pernas               | O macaco fica agarrado aos galhos e não cai quando alvejado                 |
| Inhambu       | Patas e o caldo do animal (ossos) | O inhambu fica com preguiça e não vêm quando o caçador o arremeda           |
| Tatu          | Patas e parte inferior do animal  | O tatu morre dentro do buraco - não sai para que o caçador possa capturá-lo |

As partes não aproveitadas de qualquer animal abatido na mata e descartadas devem ser enterradas para que outros animais não as aproveitem posteriormente, pois isso também acarretaria má sorte ao caçador. Os rastros da predação devem a todo custo ser disfarçados, sendo o controle sobre o consumo da carne o último recurso para eliminar os riscos que a caça pode trazer ao caçador. As técnicas de caça envolvem cuidados ainda mais sutis nesse sentido.

Essa discussão nos remete a reflexão que tenho desenvolvido desde o primeiro capítulo. Se animais, em sua gênese, já se apresentam com corpos montáveis, adquirindo capacidades com os instrumentos que “acoplaram” em seus corpos, isso sugere que, quando morrem, eles também possam ser desmontados – o que, efetivamente, são, o que se expressa nas diferentes preferências e/ou proibições alimentares vinculadas a certas partes ou porções dos corpos das presas, principalmente aquelas que se apresentam como afecções e efeitos indesejados e potencialmente prejudiciais para aqueles que se alimentam de sua carne (tal como as espinhas de peixes e outros despojos dos animais de caça – pelos, bicos, garras, penas – entre os povos no alto rio Negro, descartados por corresponderem às armas dessas outras gentes, cuja ingestão pode por em risco a vida dos humanos; cf. S.HUGH-JONES 1996; ARHEM 1996).

### **3.2 - Técnicas: os corpos em ação**

Quero destacar, neste tópico, algumas tecnologias de caça, com o propósito de pensar os corpos dos caçadores a partir de suas estratégias para interagir com o animal, dados seus conhecimentos sobre a floresta e os seres que nela vivem. A atividade

cinética para os Gavião compreende muitos outros aspectos da vida social, que vão além da provisão de carne; nas conversas no final da tarde, eles costumam sentar nos bancos em frente às casas para falar sobre quem caçou tal animal e em que circunstâncias, e nenhum detalhe se perde nas descrições. Os índios, quando contam sobre uma caçada, descrevem minuciosamente os sons dos animais e o que foi preciso fazer para matá-lo, sendo histórias envolventes e ao mesmo tempo uma informação sobre os comportamentos e ações dos animais para os ouvintes.

É interessante quando o caçador escuta a anta no mato. ‘Díg díga’ a anta anda procurando folhas. Ela fica cheirando para achar folha gostosa. ‘Ív ívá’ ela cheira. ‘Báj bájá’ ela come. A anta sempre faz ‘Djíg djígá’, e ela faz ‘djóg djóga’ quando fala. Com ‘xúj xújá’ a anta chama outra anta, ela gosta de companhia. O filhote da anta chama a mãe com ‘xúuv xúuvá’. Tudo isso o caçador escuta quando ele observa no mato (STUTE, 1978, p.49).

Narrar os mitos também cria familiaridade com os sons da floresta, de forma que, desde criança, os índios são familiarizados com a linguagem dos animais através do modo como contam mitos os anciões Gavião. Caçar ou falar sobre tal atividade são maneiras de acentuar aptidões pessoais e também parcerias bem sucedidas, sendo uma atividade sobrevalorizada em detrimento do trabalho nas roças, de caráter mais previsível e com poucas possibilidades para uma prática criativa (pelo menos da perspectiva dos homens). A citação abaixo ressalta um aspecto interessante para a reflexão sobre a hierarquização de valores que diferenciam certos tipos de atividades:

A faina agrícola é designada ‘trabalhadeira’ uma das poucas palavras brasileiras que usam. Significa ao mesmo tempo fazer força, cansar-se, enfadar-se. Trabalho sem atrativo, que não se aproxima daquele designado pelo termo pee mankii, que realça o fazer, produzir, sem conotação de tarefa desagradável. (JUNQUEIRA, 1985, p.220)

Essa passagem do artigo de Carmem Junqueira acerca da apreensão do trabalho agrícola para os índios Cinta-Larga sugere que a dimensão do “fazer” ou do “saber fazer” pode se desdobrar em muitas diferenciações. Para os Gavião, a caça, embora exija muito empenho, é tida como prazerosa, um domínio permeado pela engenhosidade. Devo ressaltar que a caça é também um espaço de interação entre caçadores: parece ser muito comum caçar junto aos cunhados, mas também com pais e irmãos. Quando há sucesso na caçada, muitos comem da carne do animal, que se



distribui entre as casas próximas ou entre ‘convidados’ nas cozinhas comunitárias, principalmente crianças.

As técnicas e usos da linguagem, como eu pretendo apresentar a seguir, consistem, cada qual ao seu modo, em formas de satisfação pessoal, seja pelo sucesso do caçador na atração do animal e no seu abate, seja pela coordenação bem feita de esforços coletivos na caça. Para ser um bom caçador, além disso, é preciso conhecer a floresta e os comportamentos dos animais.

O aprendizado da caça ocorre com o refinamento dos sentidos corpóreos do caçador na mata, sendo necessária muita atenção aos comportamentos dos animais, uma vez que a caça não consiste apenas de perseguição da presa. Tive a oportunidade de acompanhar algumas caçadas; os Gavião privilegiam as trilhas já feitas para a coleta da castanha ou antigas picadas dos tempos de extração da borracha. Muitas vezes é preciso caminhar por um bom tempo para alcançar as áreas onde há animais em abundância, uma vez que a vegetação próxima às aldeias já está visivelmente devastada. As colocações feitas durante a época de coleta da castanha são os destinos preferidos, por serem ao mesmo tempo distantes e pontos para breves descansos.

Em uma mata fechada, com visibilidade limitada a poucos metros, os sentidos do olfato e da audição são revelados tão importantes quanto à visão. Caminhando apressadamente por trilhas já abertas para a retirada da seringa e da copaíba, estão sempre atentos às pegadas de animais no chão: com a idade, os Gavião aprendem a identificar o rastro de cada tipo de animal e calculam quando este passou pelo local. De longe escutam o som dos macacos que fazem grande estardalhaço pulando de árvore em árvore e gritando alto, através do tipo de barulho também podem ter uma ideia da espécie e da quantidade aproximada. Não menos importante do que as duas percepções da caça mencionadas é o conhecimento dos cheiros: na proximidade da presa o cheiro denuncia a localização dos animais – os bandos de queixadas são facilmente identificados por seu cheiro forte.

Por vezes utilizam motos para chegar aos locais mais distantes, podem ir até o território dos Suruí para caçar, principalmente quando o objetivo é matar macacos. As trilhas são abandonadas na medida em que há indícios da presa nas proximidades: pegadas ainda bem marcadas na terra, o barulho do ranger de dentes ou do chacoalhar dos galhos das árvores, os cheiros característicos dos animais. Sempre me pediam para ficar parado ao longo dos caminhos, pois o barulho do meu tênis pesado impedia de ouvir os sons mais sutis presentes na mata.

Outra pista para o rastreamento do animal diz respeito às pegadas deixadas no caminho, sendo possível identificar o tipo de animal, estimar uma quantidade ou mesmo saber quando passou pelo local. Enquanto eu acompanhava algumas caçadas, lembro-me de comentários como “olha o pé do bicho, veado passou ontem aqui” ou “acabou de passar aqui” – momento que geralmente permanecem parados, atentos ao som que indicará o rumo do animal ou bando.

A atividade cinegética embora seja uma atividade passível de ser realizada durante todo o ano, percebe-se que há épocas mais propícias para a caça de certas espécies:

Os meses de janeiro e fevereiro são os mais propícios para caçar anta a tatu, pois suas pegadas ficam marcadas e é mais fácil segui-los; a paca deve ser caçada de noite; as aves, mutum, jacamim, nambu, jacu, uru, assim como o cateto são mais simples de serem caçados nos meses de maio, junho e agosto devido a determinadas frutas disponíveis na mata (FELSKE, 2007, p. 40).

Os diferentes ambientes da floresta também informam sobre os animais que ali frequentam. Em regiões de barreiros ou próximos a regatos encontram-se mais facilmente antas, cotias e catetos, por exemplo, sendo comum os Gavião espalharem sal pelos barreiros para atrair os animais. Os macacos são mais facilmente avistados em regiões de serra. Os locais onde se encontram árvores frutíferas indicam a presença de animais que se alimentam dessas frutas. A mata é, portanto, constituída por espaços mapeados de caças regulares. Por essa razão, é possível contar com certa previsibilidade na caça, por isso apostam em ‘sair para matar macacos’, ‘sair para matar porcão’.

Por fim, existem animais mais facilmente caçados no período diurno e aqueles de hábitos noturnos. Há décadas atrás, eram caçados felinos com o objetivo de vender o couro do animal no mercado, atividade muito lucrativa, mas que deixou de ser realizada devido ao fisco ambiental. Os Gavião não fazem armadilhas para capturar animais na mata, embora em tempos mais antigos utilizassem essa técnica para “pegar gatos”, como chamam as jaguatiricas. Os felinos, por percorrer a mata durante à noite e por seu comportamento agressivo, eram preferencialmente, se não exclusivamente, caçados com tal ardil. A justificativa para não utilizarem a técnica para pegar outros animais é porque não se compensava o esforço empregado na construção do dispositivo e na espera nem sempre certa.

Os Gavião não consumiam a carne de jaguatiricas, pois dizem que “tem cheiro de carne de cachorro”<sup>54</sup>. Aliás, os animais não comestíveis de um modo geral são associados ao cheiro desagradável de suas carnes, por essa razão também justificam a ojeriza ao consumo de carne do macaco guariba.

Segundo os Uaupés, o odor pode estar ausente ou presente, e, no segundo caso, pode ser bom ou mau. Mas, prossegue o autor a quem retiro essas observações, ‘o conceito de odor não se limita a uma experiência sensorial. Inclui o que poderíamos chamar um ‘ar’, uma sensação imprecisa de atração, de repugnância, ou receio. Os Desana exprimem-no claramente quando dizem que os odores não são só percebidos pelo nariz, mas constituem uma forma de comunicação que implica o corpo inteiro’ (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.16)

A floresta, como procurei descrever acima, é mapeada pelos Gavião em razão de cheiros, sons e também por condições ecológicas que indicam a disponibilidade de animais. É mediante a apreensão de tais conhecimentos práticos, que os corpos de caçadores são conformados para a interação com a presa. Os usos de técnicas e artefatos são empregados em função de adaptações às diversas situações do meio ambiente.

No decorrer de minha pesquisa uma questão se mostrou inescapável: afinal, sobre qual ótica devo pensar as técnicas de caça no estudo de artefatos? Proponho pensar as técnicas através da noção de artifício, que tem por definição: “sutileza, astúcia para enganar; sagacidade, simulação; procedimento usado para corrigir ou disfarçar a natureza”<sup>55</sup>. Os sentidos que tal noção traz são apropriados para pensar a interação entre presa e predador, como pretendo problematizar. O aperfeiçoamento dos sentidos corpóreos se dá em conformidade com a compreensão dos hábitos de cada espécie animal, sendo o uso da linguagem o artifício privilegiado para extrair vantagens desse conhecimento.

A observação aguçada implica no conhecimento necessário para a atrair a presa, as técnicas induzem a presa a vir voluntariamente na direção do caçador. A mimese empregada pelos Gavião tem um caráter semelhante àquele observado pelos caçadores Yukaghir, na região da Sibéria. Willerslev (2004) descreve os artifícios empregados pelo caçador siberiano como um jogo de sedução para atrair o animal através da

---

<sup>54</sup> Os cachorros de aldeia, embora indispensáveis no cotidiano, são tidos como animais sujos, que possuem muitas bicheiras e por vezes passam cocéiras para crianças.

<sup>55</sup> Verbete ‘ARTIFÍCIO’, in: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro. Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2009, CD-ROM.

imitação de características da presa. Os caçadores utilizam ornamentos e vestimentas de peles de animais ou reproduzem o som das espécies, de modo que eles próprios agem como cópias miméticas imperfeitas de sua presa. A imperfeição funciona como uma proteção, para nesse jogo, o caçador não compartilhar o ponto de vista do *Outro* de maneira direta, o que seria o risco em perder-se no outro, a metamorfose:

The manipulation power that is present in hunter's imitation of prey rests in their dual capacity to incorporate its 'Otherness' while in some profound sense remaining the same... The hunter, we might say, acts with a dual nature: he is both, hunter and animal. To act in-between these identities (WILLERSLEV, 2004, p.639).

O plano acessível aos humanos e animais é interpretado por Willerslev por “to act in-between these identities”, ou seja, um intervalo no qual qualquer um dos lados pode atrair o outro. As técnicas dos caçadores Yukaghir funcionam como um jogo de sedução, semelhante a um relacionamento amoroso, no qual há o risco de em tal jogo a empatia se “transformar em um incontrolável sentimento de amor pelo animal” (Idem, p. 647, minha tradução).

The seducer's weapon is an image...As soon as the object of seduction becomes fascinated by this image she falls under the power of the seducer...Only because the object of seduction herself desires does she let herself be seduced (WILLERSLEV, 2004, p.644).

A mimese utilizada por caçadores Gavião não apresenta o mesmo risco que para os Yukagrir, pois a técnica não se apresenta como um acesso parcial à perspectiva animal. Como pretendo desenvolver, as emboscadas são artifícios para convencer os animais de que estão interagindo com seus semelhantes, o risco de ser seduzido somente ameaça a presa. O animal é traído por caçadores que disfarçam sua natureza humana, e a linguagem aprendida dos animais é instrumentalizada para enganá-los. Lembrando que o *borar*, quando aplicado, tem esse propósito, ou seja, disfarçar os índices da presença humana, em especial o cheiro forte adquirido pelo contato com o sexo feminino.

Os nomes de certos tipos de *borar* remetem a excreções e cheiros desagradáveis de animais, como *bebe ká* (cheiro ou caatinga de queixada), *geró vídjon* (peido de calango) e *majakô pekerépa pò* (vômito de urubu). Uma hipótese possível para pensar

essa recorrência é a de que cheiros fortes de animais também mascaram o cheiro demasiadamente humano dos caçadores.

Início tal discussão apontando a importância da mimese enquanto forma de afetar o Outro ao copiá-lo parcialmente. Willerslev descreve como, para os Yukaghir, a imitação de animais, como alces e renas, não apenas implica em representação, mas também em uma forma de exercer poder sobre tais animais. Como tentarei demonstrar, os artificios para ‘exercer poder’ sobre a caça implicam, ao contrário, para os Gavião, que se representem para os animais enquanto iguais. O caçador, ao usar a linguagem dos animais ou disfarçar seu cheiro, por exemplo, não se torna parcialmente animal, mas também não se mostra como humano.

Para contextualizar as técnicas de ludibriar os animais descrevo como são empregadas durante as caçadas. Uma das estratégias mais utilizadas é a tocaia, *dji gáh*, como denominam, que consiste em uma técnica muito vantajosa (principalmente para um caçador solitário), cuja finalidade é a atração da caça. O caçador constrói um cercado de palhas em forma de círculo e fica ali dentro, escondido, à espreita do animal; assim que a presa se aproxima o caçador atira por uma pequena abertura. Para atrair o animal é preciso arremedá-lo, ou seja, imitar o seu som através de técnicas sofisticadas de assobios. Há assobios para cada tipo de animal, o posicionamento das mãos e o modo como intercalam os silvos diferenciam os sons, havendo pelo menos três tipos de distintas posições manejadas para conseguir os efeitos almejados. As antas são atraídas com o auxílio de folhas e também há quem utilize apitos comprados em lojas de pesca para atrair certos tipos de animais. Esse último objeto adquire uma versatilidade maior nas mãos dos Gavião, pois nas lojas são indicados para um tipo específico de caça e pude observar que os índios conseguem arremedar muitos outros animais com apenas um apito. As imitações na maioria das vezes são para atração de aves: mutum, jacamim, inhambu, jacu, entre outros.

Os homens podem permanecer por horas em lugares estratégicos, escolhendo o local de acordo com o conhecimento das espécies que habitam a região; por exemplo, somente arremedarão uma anta na proximidade de rios e barreiros. As árvores frutíferas também são consideradas ótimos lugares para a tocaia, e durante as raras expedições de caça à noite são dos locais preferidos pelos caçadores.

Aves como o gavião-real são difíceis de serem abatidas, por isso sua captura muitas vezes se dá através da tocaia. O cercado onde o caçador vai ficar escondido deve ser preparado próximo à árvore onde o gavião fez o seu ninho. Para atrair o animal,

amarra-se um macaco na altura do chão e, no momento em que a ave se aproxima para capturar a sua presa, o caçador atira com sua espingarda ou flecha.

Alguns índios Gavião apreciam bastante a técnica da tocaia, não apenas por favorecer ao caçador solitário, mas pela satisfação pessoal de conseguir atrair o animal através da sua habilidade de arremedá-lo. A tocaia favorece o uso do arco e flecha, aliás, uma das poucas situações em que seu uso é frequente, pois não necessitando perseguir a caça, mesmo um caçador sem grande destreza e rapidez pode alvejar o alvo mais facilmente.

A caça de perseguição não é praticada à noite, pois é praticamente impossível andar na floresta sob pouca luminosidade, sendo a tocaia a alternativa ideal para contornar tal limitação. Durante a noite a espera também é realizada no alto de árvores, onde animais como veados e antas mais dificilmente avistam quem está a sua espreita. Gilio Brunelli (1985) destaca que os Zoró não saíam para caçar à noite antes do contato com a FUNAI, e somente o faziam constrangidos pelos funcionários do órgão indigenista. Tal tipo de caça é feita somente com a espingarda e o auxílio de uma lanterna: o caçador privilegia locais como rios, onde as presas param para beber água; a atenção se concentra nos olhos do animal, que brilham sob a luz da lanterna, ensejando o momento propício para atirar.

Quando os caçadores partem para uma expedição de caça, o grupo deve colocar em prática uma série de estratégias para matar a maior quantidade de presas possíveis. Os caçadores caminham juntos pela mata à procura de pistas da localização de animais; estando relativamente próximos de um bando numeroso, como o de queixadas ou macacos, os caçadores deixam as trilhas e adentram a mata fechada, separando-se em direções diferentes de modo a cercar os animais. Os Gavião conseguem comunicar falas associadas aos assovios, pois a língua tonal possibilita a emulação de palavras e mesmo frases através da variação de tons e o prolongamento de sons, que consistem em aspectos bastante contrativos para quem é familiarizado com a língua tonal (MEYER & MOORE, 2013). A interação entre caçadores tem o objetivo de cercar os animais e atacá-los ao mesmo tempo. Os caçadores mantêm a comunicação à distância por meio de assovios, que são sinais sutis em uma floresta repleta de pássaros, sapos, insetos e outros animais que produzem sons. Todo cuidado é necessário para não afastar as presas antes do momento certo para o ataque. No momento em que todos os caçadores estão em posição de ataque um assovio diferenciado é o sinal para o disparo das armas. Esse

tipo de aproximação também era muito recorrente nas expedições de guerra contra os inimigos, como me afirmaram algumas vezes meus interlocutores<sup>56</sup>.

Expus as modalidades de caça de tocaia e de perseguição para elucidar o plano sob o qual se promove o que estou chamando de ludíbrio, pois se, por um lado, os animais são atraídos pelo caçador ao arremedá-los, as motivações para cada espécie vir ao encontro do chamado são diferentes. Trata-se de um modo de interação em que “os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117), deixando aos caçadores a tarefa de apreender tal perspectiva. De um modo geral, os Gavião afirmam que os animais respondem ao chamado do sexo oposto. Há diferenças entre os sons emitidos entre machos e fêmeas: Antonio Tapá me asseverou, por exemplo, que o inhambu macho tem o som mais grave e a fêmea um som nitidamente mais agudo. O caçador deve ouvir o som do animal correspondente para imitar o som do sexo oposto. Trata-se de um jogo de sedução, um convite para relação sexual. A outra motivação, no entanto, responde o cateto: o caçador, para chamá-lo, deve movimentar o dedo em frente à boca, de modo a fazer um som bem estridente. O animal em questão compreende ser o rumor de luta, vem em direção ao caçador para vingar o parente que está sendo morto. O jacamim, de modo parecido, também se apressa para salvar o filhote em apuros.

Em todas as situações mencionadas a estratégia empregada é a de ludibriar a presa, técnica que também se estende aos espíritos de um modo geral, sejam eles de humanos ou de animais. Os enunciados são vias de acesso ao mundo espiritual, os conteúdos privilegiam associações que corroboram no sentido de disfarçar os índices da presença humana. Sobretudo o cheiro proveniente do sangue menstrual deve ser inibido, pois se trata de um dos rastros mais atrativos para os espíritos dos animais.

O sangue menstrual, assim como outras substâncias corporais, liga os humanos aos espíritos; leva à diluição da fronteira entre o domínio humano e o domínio espiritual. Seu cheiro 'abre um caminho' entre um domínio e outro e torna os humanos, normalmente invisíveis, visíveis para os espíritos (MCCALLUM, 1999, p.11).

---

<sup>56</sup> Passei a me atentar a esse uso da linguagem assoviada na comunicação entre os caçadores através de diversas conversas com o pesquisador Julien Meyer durante o tempo em que permaneci na aldeia Igarapé Lourdes, em 2012.

Os interditos decorrentes da couvade tem uma relação estreita com esse risco. Os Gavião, partindo desse pressuposto, arquitetam estratégias para burlar as limitações desse período.

Durante uma conversa sobre os animais interditos para os pais referentes em virtude de terem filhos recém-nascidos, Paih Gavião me relatou a condição de vulnerabilidade da criança durante essa fase e as estratégias passíveis para burlar tais limitações. Dizia: “quando o Josias (seu irmão) nasceu, o meu pai matou um veado lá na mata. Quando ele chegou em casa disse ao meu tio Xikov Pi Pòhv que uma onça matou um veado lá no mato: vai lá pegar!”. Paih afirmava, que quando era criança, não entendia muito bem porque seu pai agia dessa maneira, mas com o passar dos anos aprendeu sobre os riscos de caçar animais de grande porte ou reconhecidos predadores – veados, antas, jacarés, queixada, gavião, entre outros. Em uma história narrada por Roberto Sorabah algumas implicações dos interditos são apontadas:

[...] o marido não pode matar a cobra jiboia, pois se o homem matar o espírito dela, pega a alma da criança e mata.

Também o homem não pode sair de casa para caçar no mato, senão aparecem muitos bichos perigosos para ele atraídos pelo cheiro de sangue da criança recém nascida.

O marido da mulher não pode tirar taboca (djapèh), senão djapè tih pode matar a criança. E também o pai do recém nascido não pode cortar nenhuma árvore, porque o espírito da árvore pode matar a criança.

O homem também não pode fazer relação sexual com nenhuma mulher, senão o recém nascido fica doente e magro (PROJETO AÇAÍ, 2004, p.16, grifos meus).

O relato de Sorabah traz uma ideia de contaminação relacionada ao sangue, podendo afetar tanto aos pais (aparecimento de animais perigosos), quanto aos filhos (a morte). No caso das crianças a morte geralmente é associada com hemorragias, “o bebê incha” e morre perdendo muito sangue.

Contrariando os riscos mencionados por Sorabah, o pai de meu informante não deixou de caçar mesmo com um filho recém-nascido. Sua estratégia foi não somente deixar para que seu sogro trouxesse a presa para casa, mas também atribuir uma onça o feito de matar o veado. O esforço em ludibriar o espírito do veado, no caso, exigiu um cuidado com a evocação do enunciado, como se o espírito do veado pudesse compreender a sua fala. Tal princípio sugere a existência de um plano de comunicação acessível à presas e predadores simultaneamente.



De acordo com o mesmo princípio, outros animais também podem ser caçados durante a couvade, ao estabelecer a relação entre presa e predador correspondente. Por exemplo, é possível falar que o gavião matou um macaco. Além disso, é comum dizerem que outro caçador matou o animal, ou que simplesmente o encontrou morto na mata.

O urucum ou o breu são queimados no fogo durante a preparação da carne do animal no intuito de despistar os espíritos da presa, provocando grande fumaça e disfarçando o cheiro do animal. O breu também é passado diretamente na criança e na mãe para imunizá-los contra os espíritos malfazejos. O odor é, portanto, a característica mais acentuada na realização dessa estratégia, para isso o caçador deve provocar um cheiro mais forte do que o da própria presa. A pessoa pode disfarçar os vestígios da caça esfregando o rabo do macaco, de cheiro forte, debaixo das axilas.

Em alguns casos, a relação metafórica, é evocada na intenção de coibir a ação do espírito da presa: por exemplo, o caçador pode deixar um pedaço de pau atravessado na boca do jacamim para que o seu espírito não engula a criança. Tal princípio de extensão de sentidos é generalizado em diversos cuidados com o corpo, sendo a continuidade metonímica entre o corpo morto da presa e o espírito desta o *locus* da incitação de agências. Assim corresponde o conselho que Chambete ouvira de sua irmã para não prensar a borracha que havia recolhido, pois caso o fizesse, o espírito de seu filho recém-nascido poderia ser esmagado também.

O uso da linguagem, como tenho apresentado, indica um poder significativo dos enunciados: a palavra e mesmo o pensamento têm um potencial para comunicar ou seduzir, como veremos mais adiante, muito além do alcance da voz. Os sonhos, presságios e alguns cantos apresentam características desse potencial. Mesmo o estímulo pelo pensamento, embora pouco mencionado, também aparenta possuir um potencial para a interação:

Quando um homem vai sozinho no mato e pensa na mulher em casa, a cobra ouve aquilo que a gente pensa. Ela aparece como gente. Já aconteceu com a mulher. Ela foi sozinha no rio, apareceu a cobra jiboia, como o namorado dela.

Ele chamou e transou com ela.

Ela pensou que era o marido dela. Voltou para casa e começou a sentir mal, deitou na rede, ela ficou passando mal.

O marido dela perguntou para ela o que tinha acontecido. Ela não respondeu nada para seu marido. Quando ela ficou muito mal ela contou para o marido que um homem parecido com ele tinha ido atrás dela, quando ela foi para o rio.

Mas não era ele, era uma cobra que se transformou em alguém como ele. A mulher morreu de madrugada, a sua pele ficou parecida com a da cobra (PROJETO AÇAÍ, 2004, p.7).

A estória acima descrita por Claudinei Xirxiráhv Gavião corrobora o argumento apresentado sobre a interação através do pensamento, expondo, além disso, que humanos podem ser traídos por suas intenções e atraídos por espíritos de animais. Pensamentos e palavras têm o poder de seduzir em potencial, fato que exige que os caçadores permaneçam em estado de constante cuidado em relação a elas.

Há pequenos cantos, entoados em atividades cotidianas, que expressam esse tipo de poder. Em geral, aparentam ser um diálogo com animal ou planta no sentido de estimular uma ação, um fim desejado. São frases curtas pedindo para “mostrar o bicho logo, para eu voltar logo para casa”, ou para o milho que *Gorá* deu “crescer logo para nós comer” (Informação verbal, 2012)<sup>57</sup>. Pude presenciar também uma índia Gavião cantando para um bicho de pé ser finalmente expelido. Os cantos Suruí parecem almejar o mesmo propósito, mas os enunciados privilegiam a utilização de metáforas:

Quando um homem derruba uma árvore para pegar mel, sua mulher canta ao mesmo tempo, falando com a madeira como se esta fosse uma pedra pesada, para que caia bem (MINDLIN, 1985, p.149).

Ouvi algumas vezes a referência ao termo *palavra forte*, em certo comentário em me fora dito que a liderança Tapá “tem *palavra forte*”. A menção sugere que Tapá sabe se comunicar de maneira eficaz, possuindo um grande potencial para convencer a ‘comunidade’ e, portanto, agir. Chambete Gavião corrobora com o argumento: “*palavra forte* é aquela que é *verdade*, que tem força”.

Assim como o uso de artefatos materiais, o emprego da linguagem oral também exige um conhecimento para exprimir força, para ser reconhecido como uma “pessoa que tem *palavra forte*”. Uma *palavra forte* pode afetar pessoas e coisa. As palavras em si possuem força para agir, sendo os mais variados tipos de associações metafóricas e metonímicas as formas manifestas de tal agência. Portanto, o poder contido em enunciados e cantos parece residir em sua capacidade de extrair uma ação no *outro*, assim como acontece com os materiais e artefatos.

---

<sup>57</sup> Roberto Gavião - Aldeia Cascalho.

Uma palavra, assim como uma flecha, quando ‘lançada’, possui um poder para agir por ela mesma. Através da fala uma pessoa pode evocar ações que podem se voltar contra ela própria, sendo até mesmo um desabafo desrespeitoso a algum animal passível de punição pelos mestres da caça.

Chambete Gavião certa vez rememorou o conselho do pajé Xiposev Gohv de jamais tratar de maneira depreciativa a caça, xingando ou desprezando o seu aspecto físico. Agir de maneira desrespeitosa pode deixar o caçador panema. O caçador deve ser prudente tanto quando comenta sobre os animais, quanto em relação a quantidade de animais predados: é preciso moderação na caça.

Philippe Descola (2000), em suas considerações sobre os caçadores Achuar, destaca que a disponibilidade de animais para serem caçados depende de um acordo tácito com seus espíritos guardiões. A moderação em matar animais e o respeito verbal são algumas das exigências mínimas para que a matança fosse consentida por tais espíritos guardiões.

Os pajés Gavião cumpriam a função de mediadores em tais acordos com os chamados donos dos animais. Certa vez, conversando com Paih Gavião sobre a possibilidade de haver pajés em atividade atualmente, esse me disse: “eu acho que pode ter sim [pajés atuantes], porque de vez em quando aparece bicho do mato aqui na aldeia. Bicho não aparece assim não, não gosta de cheiro de gente. Se chega na aldeia é porque foi pajé que trouxe”. Pajés eram conhecidos por conduzir os animais dos ‘currais’ dos donos dos animais para que os caçadores possam matá-los, como já apontei no capítulo 1. Possuindo um tipo de relação tão próxima a tais seres, os pajés eram imbuídos de uma cumplicidade perante os animais, talvez por essa razão que Manequito Gavião tenha afirmado que “quando a gente sai para caçar com pajé, bicho não aparece. A gente volta para casa sem matar nada”.

O caçador além de cuidadoso com a linguagem, precisa também caçar de maneira moderada, não matando mais animais que o necessário. Na mitologia Tupi Mondé (MINDLIN, 2001; DAL POZ, 2004) o dono dos porcos, *bebe tîi*(2), castiga os homens que desprezam os porcos magros ou que matam muitos porcos de sua criação. Em compensação à matança desmesurada *bebe tîi*(2) transforma o caçador desrespeitoso em porcos para substituir os seus.

O ludíbrio se consolida, assim, na ruptura com tal ética da caça, embora os caçadores ou guerreiros possam lançar mão de estratégias para burlar tais limitações de modo a não estarem tão expostos às sanções punitivas de animais e espíritos. Para isso é

preciso o conhecimento da linguagem e agir conforme as possibilidades de apagar os vestígios de sua presença.

Ao longo desse tópico, procurei pensar os corpos dos caçadores enquanto artefatos de acordo com usos que implicam em torná-los eficazes, na medida em que são aperfeiçoados para serem capazes de mimetizar odores e a linguagem animal. Na epígrafe desse capítulo apresentei um canto Gavião no qual o animal utiliza um instrumento para arremedar a ave Tokoro (MINDLIN, 2001, p. 154), ou seja, usou um instrumento para interagir com um animal outro. Esse lindo canto incita a uma proposição sugestiva: os caçadores ao arremedarem o som de outras espécies estariam utilizando os mesmos instrumentos dos animais para enganá-los. Os usos dos corpos em seu emprego de técnicas ou tecnologias de caça são artifícios para atrair o animal de encontro à flecha ou à bala.

### **3.4 – A festa do *gov akáe*: a ritualização da guerra**

Falar sobre guerra é algo muito delicado para os Gavião: a busca por relações amistosas com os brancos e demais povos indígenas e o advento da conversão ao protestantismo relegam tal prática a um passado que se pretende esquecer. Por isso, as referências sobre a guerra são escassas na bibliografia sobre esse povo e minhas anotações em campo também são ínfimas para alguma compreensão mais profunda sobre o tema. Em razão dessa limitação, proponho pensar a guerra através de uma festa em que tal prática é ritualizada: a festa a que me refiro tem o nome de *gov akáe*, literalmente “*matar o animal de criação*”. Eu não acompanhei tal ritual, até mesmo porque deixou de ser realizado em 2007, as considerações que aqui faço são elaboradas através dos relatos que obtive em campo, e de uma síntese do estudo de João Dal Poz (1991) acerca do ritual que de forma semelhante é realizado pelos índios Cinta-Larga.

Tomo como orientação para essa discussão a proposta de Carlos Fausto (2001) de pensar a guerra como uma esfera produtiva, considerando as implicações que advêm do “impacto psicológico do ato de matar” (Idem, p.328). Como a morte pode ser pensada enquanto produtora de capacidades pessoais para o sujeito que mata e para os parentes da vítima? Que papel ocupam os artefatos de guerra no ritual?

A festa encarna a ritualização da guerra, ao mesmo tempo em que atualiza os vínculos de reciprocidade que constituem o parentesco. A iniciativa para realização do

rito parte do dono da festa, em geral, um homem de grande prestígio na aldeia, que em tempos passados coincidia com a posição *zavidjaj*, na tradução literal, dono da casa/maloca. Figura de grande influência na aldeia, centralizando em torno de si as iniciativas para a abertura de roças, arregimentação de mutirões para a construção de casas, ampliação das roças, preparação de alimentos e *makaloba*. Na ocasião do rito o dono da festa é responsável por assegurar todas as condições para o acolhimento dos convidados.

A festa mobiliza muitas pessoas para a sua realização, exigindo uma grande preparação antes da chegada dos convidados. O anfitrião faz o convite para o sogro ou cunhado, portanto, as duas variações possíveis de relações proporcionadas através do casamento avuncular. Na festa realizada por índios Cinta-Larga, segundo Dal Poz (1991), o convite é feito pelo *zápiway*<sup>58</sup> a um convidado de honra e demais pessoas de outra aldeia, de preferência outro *zápiway*. Os convidados são denominados por um termo específico de relação de afinidade, *mâmarey* (os outros), em oposição à autodesignação *pãmarei* (os nossos). Entre os Suruí os não-parentes são vinculados por uma posição espacial, pois os visitantes, nesse caso, são sempre do grupo *metare* (do mato). A cada ano acontece uma inversão: quem reside na aldeia, *iwaí*, passa ao *metare* e vice-versa, como já descrevi na Introdução dessa dissertação, de forma que os anfitriões da festa também sejam revezados anualmente. (MINDLIN, 1985).

O dono faz o convite para a festa com antecedência de alguns meses, e deve se preparar para receber visitas dos convidados nesse espaço de tempo.

O convidado de honra é que chama os guerreiros para matar o porcão, ou outro bicho... o dono tem que estar sempre pronto para receber visitas de convidados para beber *makaloba*. Antes da festa vem de grupo em grupo pequeno visitar o dono da festa. Cada grupo visita até quatro vezes para: beber, cantar e dançar. Não pode faltar bebida. Quando o dono faz convite ele diz o nome dele [inventado], o nome do bicho e nome da festa (Informação verbal)<sup>59</sup>.

Os convidados devem criar um canto com os três nomes fornecidos pelo anfitrião: Catarino lembrou uma grande festa realizada por seu pai, Francisco Sorabah, que escolhera para seu nome *Govéhj Pòhv*, criação em fila<sup>60</sup>; os animais a

<sup>58</sup> O termo *zápiway*, corresponde na fala dos Cinta-Larga à palavra *zavidjaj* em Gavião.

<sup>59</sup> Catarino Sebirop – Aldeia *Ikólóéhj*.

<sup>60</sup> Betty Mindlin (2001) também registra o próprio Sorabah comentando sobre essa festa. A explicação que dá para a escolha de seu nome “*Govéhj Pòhv*” é de que sua criação era tão grande que fazia fila.

serem sacrificados eram dois jacus, com os nomes de Gorá *xoehj* (espíritos de “Deus”); a *makaloba*, por fim, na tradução, recebeu o nome de “milho pendurado”, referência ao milho plantado pelos Gavião, que de tão grande, as espigas ficam entortadas para baixo. Os nomes e os cantos criados por ocasião da festa nunca são repetidos, o que torna cada festa única.

Ledienne Felzke (2007) relata, em sua dissertação de Mestrado, a última festa realizada em 2007, na qual Eduardo Dará Gavião era o dono da festa e o animal de criação era um cateto. O convidado era Valtorino Vatsa’sehv, da aldeia Cacoal, um exímio artesão de flechas. Intitularam a festa de “Semana dos Borareéhj”; Borareéhj, como já mencionei, são os caçadores *borar* da mitologia, associar a festa com o nome (Borareéhj) é apresentar o povo Gavião como aqueles “que têm sorte na caça” (Idem, p.23). A festa é o contexto ideal para a preparação do corpo de jovens para a caça, a ocasião privilegiada para a passagem do *borar* e para os banhos de madrugada. Mais adiante procurarei demonstrar outros momentos da festa em que guerra e caça se aproximam.

Após as visitas que antecedem a festa os visitantes, atendendo ao convite de “beber *makaloba*” ou “matar o porco”, se aproximam da aldeia anfitriã com os mesmos procedimentos daqueles empregados na guerra. Fazem um acampamento nas proximidades e constroem casas provisórias; nesse ínterim, seguem uma etiqueta de preparação para a entrada em território “inimigo”: fazem pinturas corporais e colocam adornos, em especial os cocares de pena de gavião-real. Ao adentrarem a aldeia à noite dançam e cantam a madrugada inteira, ingerindo muita bebida e vomitando assim que embriagados.

Dal Poz (1991) assinala uma série de inversões de posições que ocorrem no decorrer do rito. O estado moral a ser modificado aqui se trata não somente dos sacrificantes, os visitantes então “inimigos”, como também do anfitrião que ocupa a posição de *gov*, aquele a ser sacrificado. A posição de *gov* é explicitada na representação teatral feita anteriormente ao sacrifício: são as pequenas comédias chamadas *gój*, o espaço onde se tematiza tal papel a ele atribuído, a sua animalização. Os visitantes encenam uma caçada procurando rastros e espreitando a caça, no caso, o festeiro. Quando encontram o dono da festa o obrigam a tomar chicha e no decorrer da peça esse simula ser um porco ou jacaré que tenta a todo custo fugir dos caçadores correndo e andando de quatro.

Esse momento importante da festa acontece nas casas construídas para as danças. Os homens formam duas fileiras, uma de frente para a outra, e ao som das flautas cantam de improviso grandes feitos de guerra e caça. A abertura da festa se dá com o sacrifício do animal de criação do dono da festa. O animal, geralmente um cateto, criado pela mulher do dono da festa, é preso em frente a sua casa onde recebe uma saraivada de flechas dos convidados. Após o animal ser abatido, os homens devem esfregar as flechas no sangue derramado e dá-las ao anfitrião e ao seu filho. Quando matam o gov os convidados “aproximando-se um a um, dizem: Amoya, enaeyá sakirá (meu parente, já matei para você!)” (DAL POZ, 1991, p.261). Essa frase revela que da posição de “cativo” o anfitrião passa a de sogro que receberá em troca as flechas, conseqüentemente também assumindo o papel de doador de mulheres. O artesanato, mais precisamente a flecha, cumpre um papel simbólico importante para os Tupi Mondé, sendo uma das principais “formas de pagamento” ao sogro quando se pretende casar com a sua filha. Isso pode ser pensado como uma proximidade entre “ritual e aliança matrimonial pelo estatuto simbólico que operam” (DAL POZ, 1991, p.210).

A ideia de pagamento de um modo geral é sempre pensada enquanto retribuição pela morte ou pela expropriação<sup>61</sup> de algo ou alguém. A morte é um evento que por si produz efeitos não somente no guerreiro, mas também nas pessoas próximas que se contagiam com tal violência. “Se um parente da gente morria antigamente, a gente tinha que pagar a morte dele. Aí a gente saía para fazer guerra com outro índio: Zoró, Suruí... E com branco também. Às vezes o outro não tinha nada a ver, Gavião morria de gripe, ia guerrear” (Informação verbal, 2012)<sup>62</sup>. A expressão *pagar* tem uma conotação moral, uma contrapartida obrigatória, que no caso das antigas expedições de guerra motivadas pela morte de um parente, correspondia à ideia de vingança. As razões para tais investidas guerreiras, como me foi relatado, enfatizam o desejo de ‘morrer também’ junto com o parente, ou seja, adentrar o território inimigo munido de armas para ser morto; outra explicação que obtive para a vingança conjectura sobre o extravasamento da raiva provocada pela tristeza da perda.

Em 2011 um jovem índio Gavião faleceu em um hospital de Porto Velho, depois de uma série de complicações do seu estado de saúde. A morte dessa pessoa desencadeou muita revolta em seu irmão, que soube da notícia na aldeia e prontamente se encaminhou até o posto de saúde da FUNASA, na aldeia Ikólóéhj, e disparou dois

---

<sup>61</sup> No capítulo 2 descrevo o pagamento à djavpè tî(2) por conta de seu braço decepado.

<sup>62</sup> Catarino Sebirop / Aldeia Ikólóéhj.

tiros com sua espingarda. Por sorte, as enfermeiras estavam realizando visitas em outras casas no momento do ocorrido. Catarino Sebirop interpretou essa atitude do rapaz como o pagamento de seu irmão, contrapartida que ainda persiste atualmente. Quando alguém morre, principalmente criança, as aldeias são tomadas de uma grande apreensão. Os profissionais de saúde são retirados imediatamente de área, procedimento que também ocorre nas aldeias Arara, na mesma Terra Indígena.

Dal Poz (1991) relata que os Cinta-Larga, no tempo em que realizou o seu trabalho de campo, matavam todos os animais de criação, inclusive cães com os quais o falecido tinha contato na aldeia. “Disto dizem duas coisas: primeiro que estão sofrendo e ficam com raiva dos animais; segundo, como o morto conheceu os animais estes despertariam lembranças” (Idem, p.301). Essas considerações reforçam a ideia que a morte exige uma contrapartida por parte dos parentes, mas também lembra a ideia de que pessoas possuem vínculos com parentes, animais e objetos, que devem ser quebrados quando a pessoa morre.

Outro aspecto do sacrifício do *gov* me parece significativo: o fato dos índios esfregarem as flechas no sangue do animal. As flechas nesse contexto são mais do que artesanatos doados ao dono da festa, são artefatos bélicos que já provaram o sangue animal (ou do inimigo). Se materiais *verdadeiros* muitas vezes são de origem estrangeira, talvez as flechas boas também sejam aquelas provenientes de outros fabricantes, nesse caso de convidados que ocupam a posição de “inimigos” na festa.

As flechas enfeitadas têm sua valorização para além da esfera da caça e da guerra. Na festa do *gov akáe* os convidados traziam lindas flechas, em especial aquelas adornadas com *bebekor sev*, e após flecharem o animal de criação ofereciam as flechas ao anfitrião da festa. Curiosamente, como me informou Lediane Felzke (comunicação pessoal, 2012), na última festa realizada, os Gavião ostentavam muitas flechas adquiridas com os índios Uru-eu-wau-wau, que diziam serem muito bonitas. Durante o tempo que eu estive em campo também constatei tal apreço por essas flechas: por vezes, quando eu pedia para algum Gavião mostrar alguma flecha guardada em casa, faziam sempre questão de mostrar as flechas Kagwahiva. Aqui, novamente, é possível observar a valorização dos artefatos estrangeiros, altamente valorizados esteticamente, apesar de não serem usados para caça e nem para presentear o anfitrião de uma festa.

Alguns índios também possuem em suas casas flechas Zoró e Cinta-Larga, que são obtidas através de trocas ou recebidas como presentes em visitas aos povos



mencionados. Nos últimos dias que passei em campo comprei de uma mesma pessoa flechas Gavião, Zoró e Uru-eu-wau-wau.



**Figura 11 : Sacrifício do animal de criação na aldeia Ikólóéhj – Foto Santiago Roa Junior, 2007**

O primeiro a alvejar a presa é o convidado de honra, que tem também a obrigação de beber *makaloba* em grande quantidade. Cabe destacar que os Gavião jamais matam os seus próprios animais de criação; no rito quem mata são aqueles que encarnam o papel de guerreiros inimigos. Através do sacrifício e da postura dos convidados e do anfitrião os papéis são demarcados.

“O sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima modifica o estado moral da pessoa que a realiza ou de certos objetos pelos quais se interessa”. (MAUSS, p. 232, 2005)

É somente no ato de sacrifício do *gov* que o status do dono da festa é modificado, sendo que o animal de criação o substituirá em sua posição de inimigo. No sacrifício o animal ocupará o papel antes destinado ao dono da festa. Segundo Mindlin (1985), os Suruí brigam e xingam os animais de criação antes de flechá-los, pois são seus inimigos.

O ritual do *gov akáe* expõe, assim, o fato de que a reciprocidade é a condição fundamental para a vida social. A generosidade do anfitrião para com seus convidados reforça o seu status social na aldeia como um respeitado provedor.

Partindo de uma reflexão inspirada na *Introdução* de Lévi-Strauss à obra de Marcel Mauss (2003) podemos pensar que o sacrifício do *gov* não se dá tão somente pela ação interessada no desejo pela sua carne ou pelo anseio de adquirir mais flechas. Embora tais interesses não deixem de existir, a motivação para a promoção de todo o ritual reitera a manutenção do princípio da própria vida social. As trocas em si consolidam a reciprocidade, e o rito, de uma maneira geral, age no sentido de tornar os “inimigos” em afins potenciais através de uma conduta de trocas e comensalidade. Para endossar essa associação é possível citar outra passagem do *Ensaio sobre a Dádiva*:

Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’... mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros. (MAUSS, 2003, p.263)

O prestígio do dono da festa ainda se reforça por outras razões: primeiro porque deve alimentar seus convidados durante todo o período da festa – uma competência que é colocada à prova constantemente para se avaliar sua capacidade de agenciamento de caçadores e de mulheres para a fabricação da bebida fermentada. Por isso, quando a ele é exigida a caça de determinado animal, sem questionar logo deve preparar uma expedição para a caça recrutando os caçadores. O mesmo acontece com a chicha, têm de solicitar as mulheres a fabricação de mais bebida assim que lhe for pedido. Porém, mesmo tão prestativo, sempre se está sujeito aos “assaltos” noturnos feitos pelos convidados. Acontece com recorrência, no período da festa, que um grupo se organize para invadir sorrateiramente, e às vezes nem tão sutilmente, as casas para “roubar” a *makaloba* ou qualquer tipo de alimento destinado a festa na aldeia onde reside o anfitrião. Os demais animais de criação também são mortos pelos convidados. Essa ação sugere que o *potlatch*<sup>63</sup> do *zavidjaj* se concretiza por conta da destruição de suas “riquezas” pelo intermédio dos convidados (DAL POZ, 1991).

Do convite para a festa ao sacrifício estão presentes: a troca de flechas, colares e cocares por alimento, expressões artísticas, mutirões para caça e agricultura, definição de papéis sociais tanto de grupos quanto de indivíduos. Enfim, todos os elementos que

---

<sup>63</sup> A noção de *potlatch* está bem analisada em Mauss (2003).

configuravam a festa, que precedia ou marcava o fim das guerras e caçadas, aqui são atualizados através de toda a conduta ritual; mas, principalmente, reforçam os vínculos sociais dos povos Tupi Mondé.

## Epílogo

Eu procurei, ao longo dessa dissertação, apresentar as principais noções imbricadas nos processos vitais de coisas e pessoas. As noções que me foram expostas através da experiência etnográfica junto ao povo Gavião exigem, no momento da escrita, o desafio de encarar a recriação imaginativa dos efeitos do trabalho de campo para o antropólogo (STRATHERN, 1999). O trabalho de campo realiza, desse modo, uma relação entre dois mundos – o do nativo e o do antropólogo – e por isso “a antropologia é sempre necessariamente mediadora, esteja ou não consciente disso” (WAGNER, 2010, p.66).

O exercício de pensar mediante os artefatos de caça me permitiu lançar luz sobre as noções que permeiam os primeiros passos para a elaboração de uma teoria da materialidade Gavião. O paralelo entre a fabricação de caçadores tanto de artefatos de caça que desenvolvi ao longo dos capítulos me possibilita traçar algumas considerações. Ao longo dos capítulos evitei partir da distinção entre pessoas e coisas; ao invés disso, busquei traçar as possíveis continuidades relacionadas a ambas. Assim, propus pensar os corpos de pessoas como artefatos e os corpos de artefatos como objetificações de capacidades predatórias de animais. Tanto pessoas quanto coisas possuem anatomias artefactuais permeadas por constantes montagens e desmontagens, em consonância com os usos a que se destinam. Os encontros entre corpos e materiais (ou substâncias) conformam a eficiência na atividade cinegética: plantas que possibilitam a aproximação com a presa, o contágio com o sangue feminino que deixa o caçador panema, plantas que acostumam cães ao cheiro da presa, penas *verdadeiras* que fazem as flechas voarem leves até o alvo; entre outros exemplos que destaquei no decorrer da dissertação ambos são de fato artefatos porque construídos e domesticados para serem eficazes na atividade da caça, são também montagens e desmontagens de outros seres ou objetos.

O processo de montagem e desmontagem é mais evidente quando nos referimos aos objetos. Uma flecha, por exemplo, apresenta uma anatomia compósita de materiais de diferentes afecções, a combinação de penas, taquaras, tabocas e também os motivos gráficos sobre a sua “pele” conformam o seu potencial letal. No entanto, como pensar os

corpos humanos como montagens artefactuais visto que incorporar capacidades e afecções de outros seres, implica em sua metamorfose, vestir o couro de um animal é tornar-se animal? A biografia de artefatos me proporciona elementos para responder essa questão: a morte de uma pessoa evidencia o seu corpo que é composto por todos os artefatos que a pessoa cria ao longo de sua vida. Joana Overing (1991) explora como fabricar belos ornamentos ou mesmo bebês expressam as capacidades criativas das pessoas:

Pessoas que vivem juntas estão continuamente envolvidas em um processo de criação mútua, por meio de um princípio relativo à transmissão de poderes criativos. Por definição, *todo* trabalho que uma pessoa faz contribui para dar vida a todos os membros da comunidade (OVERING, 1991, p.96).

Os corpos de pessoas são montados por todas as coisas que ela “cria” ao longo de sua trajetória de vida porque há capacidades (en)corporadas do indivíduo espalhada em seus animais domésticos, objetos ou parentes. A noção de corpo, portanto, não se restringe ao indivíduo, se estendendo a tudo que está sendo direta ou indiretamente criado pela pessoa. Um exemplo mais claro disso são os nomes transmitidos de avós para netos que consistem na reprodução do “eu novo” em outras gerações. Em razão disso, quando alguém morre, é preciso que tais vínculos sejam cortados, desmontados. Um processo análogo diz respeito ao consumo de animais: quando abatidos devem ser desmembrados para que sejam eliminadas determinadas afecções indesejadas dos animais. Se nos tempos primordiais o macaco pegou o rabo para ser seu arco (PICHUVY, 1988), tal instrumento pode lhe ser retirado para que sua agência seja eliminada.

Quando os ornamentos são feitos com os ‘pelos/cabelos’ de animais selvagens mortos por sua carne, não é o conjunto do animal que é domesticado, mas unicamente os poderes potencialmente perigosos de suas ‘armas’ (HUGH-JONES, 1996, p.416, minha tradução).

Se corpos de artefatos de caça possuem, em sua composição, afecções estrangeiras e perigosas, logo é possível conceber a biografia de tais artefatos como uma trajetória de domesticação. Cada fase do desenvolvimento da vida oferece riscos e estratégias para lidar com agências perigosas:

## Objetos

- 1) Na gênese de uma flecha os riscos advêm do material *djavpè* ser matéria-prima para os Gavião e ao mesmo tempo o braço de *djavpè tî(2)* . Para evitar as sanções do espírito dono é preciso de-subjetivar o material, com o pagamento em troca do corte da ponta da flecha.
- 2) A maturação de artefatos ocorre com a composição de corpos com materiais verdadeiros ou estrangeiros. Uma vez que cada parte dessa anatomia artefactual carrega consigo capacidades e afetos de agências predadoras, logo é preciso que sejam domesticadas – alimentar, singularizar, fragmentar e adornar (esse último, com exceção da borduna) os corpos são processos para atenuar tais potenciais letais.
- 3) As tabocas *gojanehj* quando findas as festas são deixadas distantes das aldeias para que apodreçam (morte do artefato) e o espírito que a habita não ofereça mal aos Gavião.

## Pessoas (humanas)

- 1) A constituição de um bebê pode ocorrer com o acúmulo de sêmen do(s) pai(s) no ventre da mulher, o que por si já se configura numa composição de substâncias. A alimentação dos pais também tem sérias implicações no desenvolvimento de seus filhos. Uma dieta restrita, por exemplo, pode precaver as sanções de agências que podem fazer mal ao recém-nascido.
- 2) A maturação dos corpos de humanos pode ser afetada pelo contato com o sangue feminino que o torna panema. O disfarce do cheiro impregnado com o sangue feminino ocorre com a passagem do *borar*, modificando a sorte do caçador.
- 3) Por fim, a morte de pessoas provoca o risco para os parentes quanto à ligação do espírito do falecido com os artefatos que possuía. O espírito do morto, por sua vez, pode ser ludibriado de modo a não reconhecer seus pertences que são feitos circular por caminhos desconhecidos ou destruídos.

A biografia de artefatos de caça exige pensar como o fluxo de materiais estrangeiros e belos, associados à dor e ao amargo, consiste em caminhos para o desenvolvimento de corpos preparados para a predação. Através da etnografia procurei

percorrer tais caminhos que, em diversos pontos, revelaram homologias entre coisas, pessoas e cães.

Embora os corpos de artefatos de caça sejam compostos em suas anatomias por afecções letais, os materiais, substâncias e ornamentações conformam, no limite, as possibilidades para a agência. É significativo que Catarino Sebirop tenha enfatizado que se a flecha “não tivesse vida não matava”. Possuir vida é, portanto, a condição de agência de pessoas, animais, plantas e objetos. A noção de *tî(1)*, que atravessa todas as coisas, corresponde a essa força vital que teria sido chamada de vida. Morrer é como perder o ânimo, a força para agir.

A dor e a ardência ou do *borar* alteram o ânimo de caçadores e cães tornando-os mais corajosos e dispostos, assim como a fome os fazem persistentes na perseguição da caça. Um caçador somente mata quando tem disposição e coragem, sendo a possibilidade de interação com a presa dada pela composição do corpo do caçador.

Esta reflexão acerca da força inerente às coisas é possível a pensar os desdobramentos do poder subjacente a enunciados e cantos evocados pelos Gavião. Expus, no capítulo 3, considerações acerca do que os índios chamam de palavra forte, expressão que não deve ser entendida em termos de representação, ou seja, de que a palavra representa a força da pessoa que a profere. A palavra em si é poderosa, fato que traz outras implicações ao estudo. Não poderá um canto provocar o crescimento de uma planta por contagiá-la com o ânimo das palavras? Não penso ser fortuito que, ao invés dos Gavião dizerem que uma pessoa “fale *palavras fortes*”, prefiram dizer que “tem *palavra forte*”. Daí a palavra se assemelhar tanto a uma flecha que pode ser lançada e agir por si mesma.

O controle sobre o potencial letal de artefatos de caça se dá ao longo dos processos de fabricação e uso dos mesmos. Não se trata de pensar sob a perspectiva do caçador, dos cães ou das flechas, ou seja, a relação existente entre humanos e não-humanos ou humanos e coisas, que ocorre consequentemente na forma de agentes e pacientes, como proposto em *Art and agency* (GELL, 1998). As noções de controle e domesticação, embora possam sugerir a ideia de um ‘domínio sobre’ algo ou alguém, eu procuro explorar mais como um campo de forças. Ingold (2000) propõe inverter a relação, quando questiona se uma árvore que existe a séculos não poderia ser pensada nessa equação domesticando as pessoas, ao invés de estar sendo domesticada por elas.

Dentre as contribuições mais gerais do meu estudo ressalto um esforço na tentativa de dialogar os meus dados etnográficos com a bibliografia existente sobre os

povos Tupi Mondé. Desse material, sem dúvida, o diálogo mais profícuo se desenvolve com a obra *O couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia* (2001). Procurei relacionar os mitos e relatos ali registrados por Betty Mindlin, através dos quais problematizei e aprofundei meus próprios dados de pesquisa.

Embora a vasta produção sobre predação na Amazônia, as etnografias sobre caça enfatizam aspectos como o consumo proteico de animais ou mesmo as opções tecnológicas de povos indígenas, mas a tecnologia em si empregada na caça é um campo ainda pouco explorado. Nesse trabalho procurei percorrer esse caminho inculto, embora tenha conduzido tal reflexão de acordo com o escopo da minha dissertação. Dessa forma, propus descrever alguns arranjos possíveis da linguagem (sons e cheiros) dispostos na interação com a presa; os conhecimentos sobre condições ecológicas, qual animal come tal fruto, percorre barreiros, tem hábitos noturnos, se concentram em serras, entre outras pistas que o experiente caçador apreende ao longo da vida.

O caçador, ao fabricar o corpo de uma flecha, em contrapartida, interage com agências de diversos materiais com potencial para a predação. Assim considerei flechas, plantas, cães e mesmo o próprio caçador, destacando, no decorrer da exposição, os princípios para incitação ou amenização do potencial de eficiência de cada um deles. A tentativa de domesticação ocorre desde a gênese dos artefatos, passando por combinações de materiais e estetização de corpos durante sua fase de maturação. Por fim, a caça e a guerra são atividades que colocam esses corpos em ação. Os usos específicos e a singularização dos corpos, compreendendo a prática mimética no caso de caçadores e a circulação no que tange às armas, têm relação com o controle sobre o potencial letal de humanos e objetos.

A etnografia oferece pistas para pensar os artefatos de caça, e outros critérios são tão relevantes quanto a sua eficácia. O prazer estético não se restringe a contemplação das formas de artefatos e sua ornamentação, mas está presente nas próprias atividades de fabricar coisas, reconhecer artesãos através da produção de seus trançados, ou na satisfação de ver o animal que arremeda responder ao seu chamado. Eu tentei examinar a caça enquanto uma atividade criativa, na qual caçadores se valem de uma série de improvisações tanto para alvejar a caça, quanto para não sofrer a sanção dos espíritos dos animais. Os variados modos de fabricação de objetos, animais de criação e pessoas envolvem um contínuo dispêndio de forças criativas, para torná-las belos (e, assim, eficazes), seja por sua aparência visual, quanto por (en)corporar nelas suas capacidades produtivas.



## Considerações finais

Há questões que apareceram durante a pesquisa, antes e depois do trabalho de campo, cuja problematização não foi possível desenvolver devido ao curto tempo que estive nas aldeias. São inquietações que nascem de leituras e também de observações etnográficas que são impressões ainda pouco problematizadas. Farei apontamentos de algumas dessas questões que servem como caminhos em aberto para futuras problematizações.

Quais domínios marcariam os artefatos Gavião de um modo geral, incluindo armas, colares, painéis, eletrodomésticos, entre outros? O que é “criado” e domesticado nas práticas cotidianas? Haveria paralelos entre objetos utilizados em rituais e aqueles manipulados no culto evangélico? Quem sabe um estudo sobre artefatos não lance luz sobre uma possível porosidade entre xamanismo e a prática protestante. Questões que podem fugir do foco do meu projeto de pesquisa, mas que podem germinar futuros estudos no sentido de abarcar todo o *regime de objetos* (HUGH-JONES, 2009) Gavião.

Para encerrar a redação da minha dissertação quero ressaltar os contornos que a etnografia deu ao enfoque da pesquisa. A primeira consideração diz respeito à ampliação do estudo de armas para os artefatos de caça e guerra, possibilitando, dessa maneira, abarcar os variados tipos de artifícios utilizados nessas atividades – de plantas a cães. Em um segundo momento, reunidas algumas problematizações sobre o que faz um bom artefato, eu pude perceber que, de um modo geral, produzir armas e produzir caçadores parecem funcionar segundo uma lógica análoga.

Desde os primeiros relatórios sobre a situação do povo Gavião vêm sendo testemunhadas as transformações socioeconômicas e culturais advindas do contato devastador com a sociedade envolvente (LEONEL JR, 1983; MOORE, 1975/1978). As epidemias, sem dúvida, foram os impactos maiores para a sobrevivência física dos

povos Tupi Mondé, mas outras incorporações no cotidiano das aldeias também podem ser ressaltados. Outras necessidades foram criadas no tocante ao consumo de bens de consumo dos brancos e quanto às atividades produtivas em seu território. Apesar da ênfase dos pesquisadores em apontar o fim de certas práticas culturais, há permanências e resistências que são, no entanto, difíceis de serem vislumbradas à primeira vista.

Mais do que constatar que arcos e flechas vêm sendo substituídos por armas de fogo, há que se investigar quais transformações são observadas quanto ao engajamento prático dos Gavião através do cuidado com esses novos artefatos. Se Kopytoff (2008) propõe pensar a biografia de objetos perscrutando questões análogas àquelas que são feitas às pessoas, aqui tentei estender as perguntas feitas aos objetos às pessoas. Um caminho que apenas indica pistas para captar transformações técnicas que ainda estão em curso, mas que passam pela questão da eficiência e controle técnico de iscas, espingardas, cães, dentre outros artefatos que contemplei apenas brevemente em minha pesquisa.

Se a caça com arco e flecha se torna cada dia mais incomum e se o ritual no qual flechas são trocadas não ocorre mais, porque razão haveria os Gavião de manter um grande estoque de flechas em suas casas, mesmo que compradas ou ganhadas? Ao invés de pensarmos apenas em termos da superioridade técnica da espingarda em detrimento do arco e flecha, também seria interessante explorar novas valorizações dos artefatos tradicionais de caça em outros contextos, como quando transformados em artesanato para à venda ou enquanto peças para exposições em museus.

A caça, dentre outras atividades, fornece as condições para o uso de técnicas ou armas em contextos específicos. Assim, um arco e flecha ainda é bastante utilizado em tocaias para a atração de animais e na pescaria em épocas em que o nível dos rios está mais baixo. Há, em contrapartida, a mudança da interação com o meio através da incorporação de novos artefatos: a espingarda e a lanterna, por exemplo, possibilitam uma maior viabilidade para a caça noturna em tempos atuais.

Um vasto campo de investigação se apresenta com a introdução de mercadorias nas aldeias, a entrada de bens estrangeiros nas aldeias engendram novas relações, consumir os bens dos brancos consiste em um tipo de relação para com os brancos e através de seus bens. Se tomarmos como exemplo a incorporação de armas de fogo, no bojo de um processo histórico de conflituoso de índios com garimpeiros, seringueiros ou mesmo com funcionários do órgão indigenista podemos vislumbrar outros aspectos dessa relação. Brunelli (1985) pôde acompanhar de perto a progressiva busca dos

índios Zoró por espingardas, um processo pelo qual não estava em jogo questões de eficácia técnica. Adquirir uma arma de fogo significava equipar-se em termos de arsenal aos colonos que invadiam suas terras desde a década de 1970.

Novos contextos históricos ensejam desafios inusitados para os Gavião. Chambete Gavião disse-me, certa vez que, o neto de um *zavidjaj*, quando recebe o nome do avô, também se torna *zavidjaj*: ‘meu neto é *mázérég*, meu couro’. Não é sem razão que Josias Gavião, uma jovem liderança à frente da Associação Indígena Zavidjaj Dighur, da qual é presidente, ganhou um dos nomes de seu avô, o respeitado *zavidjaj* Govéhj Pòhv [um dos nomes de Sorabah]. É possível dizer que Josias foi criado para ser liderança, estudou fora das aldeias, acompanhou de perto os passos do seu pai, o cacique Catarino Sebirop. As lideranças Delson e Heliton Gavião também são netos de Sorabah, e trilharam caminhos parecidos com o de Josias, tendo se tornado articuladores muito importantes na preservação dos interesses políticos e sociais do Gavião. Os dois vivem atualmente na cidade de Ji-Paraná: contraditoriamente, o engajamento na luta política em defesa do seu povo fez com que se aproximassem do modo de vida dos brancos. Se décadas atrás o *zavidjaj* era uma pessoa de prestígio dentro das aldeias por arregimentar forças para o trabalho nas roças ou por tomar a iniciativa de festas, hoje precisa estar do lado de fora, próximo aos brancos.

No tempo em que estive nas aldeias acompanhei duas festas que congregavam muitos Zoró, mas também índios Suruí e Cinta-Larga. A crescente conversão ao protestantismo por parte dos povos Tupi Mondé tem ampliado o contato entre eles através das confraternizações: trocas de presentes e casamentos são propiciados pelos cultos evangélicos nas aldeias. Não haverão as festas da Igreja de cumprir a mesma função de afinizar parentes que antes competia ao rito do *gov akáe* e, talvez, fazê-lo até de maneira mais eficiente?

Algumas transformações pelo que podemos vislumbrar parecem irreversíveis. A adoção de novos alimentos e sabores sugere mudanças permanentes para os corpos. A introdução, sobretudo, do sal, além de acentuar inúmeros casos de hipertensão e obesidade, também cria uma “nova experiência sensorial” (VANDER VELDEN, 2008, p.24) para muitos povos indígenas. O autor acrescenta que, o sal e os alimentos oleosos apesar de suas qualidades deletérias para os Karitiana, adoecendo-os e os encolhendo, são indispensáveis. Essa reflexão me instiga a questionar: se os Gavião compreendem que corpos bons para caça são aqueles constituídos a partir do contato com substâncias amargas, quão inaptos serão os caçadores que possuem uma dieta cada vez mais

próxima ao sabor doce dos alimentos? Os Gavião trazem para aldeia litros de refrigerantes, quilos de açúcar e uma profusão de alimentos doces. Se os Gavião são tão criativos para lidar com limitações de agências perigosas e ameaçadoras ao apagar os vestígios da predação ou ao despistar o *pahxo* dos mortos, por exemplo, haverá também estratégias engenhosas para que se façam leves para caça, mesmo vestindo um couro cada vez mais parecido com o pesado couro dos brancos?

## Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun (org.). Introdução: mercadorias e a política de valor. *In: \_\_\_\_\_, A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2008.

ARHEM, Kaj. The cosmic food web: Human nature relatedness in the Northwest Amazon. *In: P.DESCOLA & G.PÁLSSON (orgs.), Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge, 1996

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. O despertar das máscaras grandes do Alto Xingu: Iconografia e transformação. *Ci. Inf.*, v.2, n.2, p.43-66, jul.-dez.,2010.

BRUNELLI, Gilio. “Bebe! Bebe!... Jikkoi! Les Zorós vont à la chasse”. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 15 (3): 45-57, 1985.

\_\_\_\_\_. **De los espíritus a los microbios. Salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña**. Quito/Roma: Abya-Yala/MLAL, 1989.

\_\_\_\_\_. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi Mondé frente à sociedade envolvente. *In: J.LANGDON (org.), Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

CHIARA, Vilma. Armas: bases para uma classificação. *In: B.RIBEIRO (org.), Suma etnológica brasileira, vol. 2: tecnologia indígena*. Petrópolis, Vozes/Finep, pp. 116-137, 1987

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLOUTIER, Sophie. Sang et interdit chez les Zorós d’Amazonie brésilienne. *Cahiers du GRAL*, 26, 1987.

DAL POZ, João.**Dádivas e dívidas na Amazônia: Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga**. Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. Homens, animais, e inimigos: simetria entre mito e rito nos Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, v.36, 1994.

\_\_\_\_\_. **No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 1991.

DA MATTA, Roberto. Panema. *In: \_\_\_\_\_, Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1977.

DESCOLA, Philippe. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ERIKSON, Phillippe. Obedient things: reflections on the Matis theory of materiality. *In*: F. SANTOS GRANERO (ed.), **The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Tucson: University of Arizona Press, pp. 173-191, 2009..

\_\_\_\_\_. Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis. *In*: B. ALBERT & A.R. RAMOS (orgs.), **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial/Edunesp/IRD, pp. 179-204, 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v.14, n.2, 2008.

\_\_\_\_\_. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

FELZKE, Lediane. **Quando os ouriços começam a cair: a coleta da castanha entre os Gavião de Rondônia**. Dissertação de mestrado, Ji-Paraná: UNIR, 2007.

GABAS JR, Nilson. Genetic relationship within the ramaráma Family of the Tupi Stock (Brazil). *In*: **Ensaio sobre linguas indígenas de las tierras bajas de Sudamérica**. Netherlands: CNWS Universiteit Leiden, 2000.

GARCIA, Uirá. **Karawara a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. Tese de Doutorado, São Paulo: FFLCH-USP, 2010.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GOW, Peter. **An Amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HANKE, Wanda. Breves notas sobre os índios Mondé e o seu idioma. **Arquivos do Museu Paranaense**, 1950, pp.216-228.

HENARE, A., HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. Introduction: Thinking through things. *In*:\_\_\_\_(orgs.). **Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically**. London: Routledge, pp. 1-31, 2007.

HUGH-JONES, Stephen. Objects and Ancestors in Northwest Amazonia. *In*: F. SANTOS GRANERO (ed), **The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Tucson: University of Arizona Press, pp. 173-191, 2009.

\_\_\_\_\_. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande. **Terrain**, 26: 123-148, 1996.

INGOLD, Tim. **Perceptions of the environment: Essays in Livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**, vol.18, n.37, pp. 25-44, 2012.

JUNQUEIRA, Carmen. Os Cinta-Larga. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p.213-32, 1984/1985.

KANINDÉ, Associação de defesa etnoambiental. **Diagnóstico Etnoambiental e Participativo e Plano de Gestão da Terra Indígena Igarapé Lourdes**. Rondônia, 2006.

KOHN, Eduardo. **Natural engagements and ecological aesthetics**. Dissertation, Madison: University of Wisconsin, 2002.

KOPYTOFF, Igor. A biografia social das coisas: a mercantilização como processo. In: A.APPADURAI (org.), **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EdUFF, 2008.

LAGROU, Elsje. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.

LEONEL JR., Mauro. **Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião (Digüt) – P.I. Lourdes**. FIPE, novembro de 1983 (inédito).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A via das máscaras**. Lisboa/São Paulo: Ed. Presença/Martins Fontes, 1979.

\_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: M.MAUSS, **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Oleira ciumenta**. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. **Olhar, escutar e ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi Limitada, 1957.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, pp. 21-47, 1996.

MALDI, Denise. O complexo cultural do Marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Medio Guaporé. **Boletim do MPEG, Serie Antropologia**, 1991.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MCCALLUM, Cecilia. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n.1 e 2, p. 157-175, 1999.

\_\_\_\_\_. O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: P.C. ALVES & M.C.RABELO (orgs), **Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará, pp.215-245, 1998.

MELATTI, Julio Cezar . População Indígena. **Série Antropologia**, Brasília, v. 345, pp. 1-33, 2004.

MENGET, Patrick. **Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Assírio &Alvim, 2001.

MEYER, Julien; MOORE, Denny. Arte verbal é música na língua Gavião de Rondônia: metodologia para estudar e documentar a fala tocada com instrumentos musicais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, 2013.

MILLER, Joana. Things as Persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In: F.SANTOS GRANERO (ed.), **The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Personhood**. Tucson: University of Arizona Press, pp. 60-80, 2009.

MINDLIN, Betty. **Antologia de mitos dos povos Ajuru, Arara, Arikapu, Aruá, Kanoe, Jabuti e Makurap**. São Paulo: Iamá, 1995.

\_\_\_\_\_. **Moqueca de maridos: mitos eróticos**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia**. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **O couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia**. São Paulo: SENAC, 2001.

MOORE, Denny. Classificação interna da família lingüística Mondé. **Estudos Lingüísticos**, v. 34, pp. 515-520, 2005.

\_\_\_\_\_. **Relatório sobre o Posto Indígena Lourdes da 8ª Delegacia Regional**, segundo as “Diretrizes de levantamentos de dados para elaboração de projetos”. Junho 1975/Janeiro 1978 (inédito).

\_\_\_\_\_. *Syntax of the language of the Gavião indians of Rondônia*. Tese de Doutorado em Antropologia. New York: The City University, 1984.

NÓBREGA, Renata. **Contra as invasões bárbaras, a humanidade. A luta dos Arara (Karo) e dos Gavião (Ikólóéhj) contra os projetos hidrelétricos, em Rondônia**. Dissertação de mestrado, Campinas: UNICAMP, 2008.

OVERING, Joanna. Aesthetics is a cross-cultural category: against the motion. In: T.INGOLD (ed.), **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.



\_\_\_\_\_. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, pp. 7-33, 1991.

\_\_\_\_\_. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n. 1, pp. 81-107, 1999.

PAULA, Jania Maria de. **KARO e IKÓLÓÉHJ: escola e seus modos de vida**. Dissertação de Mestrado, Porto Velho: UNIR, 2008.

PICHUVY Cinta Larga. **Mantere ma kwé tinhin: histórias de maloca antigamente**. Belo Horizonte: Segrac/CIMI, 1988.

PROJETO AÇAÍ: **A palmeira das palavras/magistério**. Ouro Preto D' Oeste, S/ed., 2004.

SANTOS, Fabiana Lima. **“O pessoal aqui é danado na copaíba”**: uma experiência etnográfica com os índios Gavião (Ikolen) de Rondônia. Monografia em Ciências Sociais, Brasília: UNB, 2010.

SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). **The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Uruku e Digüt. **Journal de la Société des Américanistes de Paris**. Paris: Musée de l'Homme, 1955.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim Museu Nacional**, 1979.

STRATHERN, Marilyn. Artefacts of History: events and the interpretation of images. In: J. SIIKALA (ed.), **Culture and History in the Pacific**, Transactions n.27, Helsinki: Finnish Anthropological Society, 1990.

\_\_\_\_\_. **O gênero da Dádiva**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things**. London: The Athlone Press, 1999.

STUTE, Horst. **Dicionário Gavião-Português**. Manaus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pàhdjává: cartilha da Missão Novas Tribos do Brasil**. Manaus, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pamakóbáv sev: cartilha nº4 da Missão Novas Tribos do Brasil**. Manaus, 1978.

VANDER VELDEN, Felipe. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. **Revista de Antropologia**, v.54, n.1, 2011.

\_\_\_\_\_. Enfeites de aldeia : por que os Karitiana apreciam animais de criação. **Trabalho apresentado nas Quartas Indomáveis da UFSCar**, 2012 (inédito).

\_\_\_\_\_. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. **Anuário antropológico**, v. 2010/1, p. 55-76, 2011.

\_\_\_\_\_. O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazonia. **Temáticas**, 16 (31-32), pp.13-49, 2008.

\_\_\_\_\_. Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 2, n. 1, 2013.

\_\_\_\_\_. **Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica**. Dissertação de mestrado, Campinas: UNICAMP, 2004.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: B.ALBERT & A.R. RAMOS (orgs), **Pacificando o branco; cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Ed: UNESP/Imprensa Oficial/IRD, pp.61-83, 2002.

\_\_\_\_\_. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. **Mana**, v.15, n.1, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, n. 14-15, 2006.

\_\_\_\_\_. A imanência do inimigo. In: \_\_\_\_\_, **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. **Common Knowledge**, 10(3), pp. 463–84, 2004.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". **Mana**, 2(2), pp.115-144, 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLERSLEV, Rane. Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs. **The journal of the royal anthropological institute**, vol.10, n.3, 2004.

YVINEC, Cédric. **Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia**. Tese de Doutorado, Paris: EHSS, 2011.