

**ABA - Associação Brasileira de Antropologia**

**Prêmio Claude Lévi-Strauss – Modalidade B**

Nome do Candidato:  
**Eduardo Soares Nunes**

Instituição onde foi desenvolvida a pesquisa:  
**Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Curso de  
Graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia**

Título do trabalho:  
**A cruz e o *itxe(k)ò*: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de  
Buridina (Aruanã – GO)**

Orientadora:  
**Marcela Stockler Coelho de Souza**

Instituição de financiamento:  
**CNPq, Bolsa de Iniciação Científica**

## A cruz e o *itxe(k)ò*: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)<sup>1</sup>

Eduardo S. Nunes  
Mestrando (PPGAS-DAN/UnB)  
eduardo.s.nunes@hotmail.com

### Mistura [definição química]

Uma **mistura** é constituída por duas ou mais substâncias *puras* [...]. Todas as substâncias que compartilham um mesmo SISTEMA, portanto, constituem uma mistura. *Não se pode, entretanto, confundir misturar com dissolver*. Água e óleo, por exemplo, misturam-se, mas não se dissolvem. [...]

(Wikipédia, a enciclopédia livre – negritos no original, itálicos do autor).

Os povos indígenas hoje em território brasileiro (e alhures, certamente) têm se empenhado cada dia mais em conhecer e adentrar o mundo não-indígena. E os meios de que têm se utilizado para tal são diversos: educação escolar, formação superior, busca por formas de conseguir dinheiro e bens – seja por trabalho pessoal, benefícios sociais, parcerias ou projetos –, entre outros. A presença indígena nas cidades, viver *com* e *como* o branco em suas “grandes aldeias”, é mais um destes meios, e talvez mesmo o de maior intensidade. A aldeia karajá de Buridina, sobre a qual este artigo versa, é um caso extremo de conhecimento e experimentação do mundo não-indígena. Situações como esta (dentro ou fora das cidades, em graus distintos), entretanto, foram por muito tempo (e ainda o são em larga medida) pensadas fora do escopo da “tradição” indígena, como se, quando o que está em questão é “virar branco”, os índios estivessem fazendo algo fundamentalmente diverso do que fazem usual e/ou tradicionalmente. Dois pesos e duas medidas. Com o exemplo etnográfico abordado neste texto, tento unificar as medidas, i.e., pensar tanto a incursão indígena no mundo dos brancos como as “práticas tradicionais” a partir de um único parâmetro. Mais precisamente, a partir da maneira como os Karajá pensam os muitos casamentos entre índios e não-índios existentes nesta aldeia e os filhos gerados por eles, o texto visa explorar a linguagem da *mistura* como

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão resumida de um dos capítulos de minha monografia de graduação (Nunes, 2009), fruto de uma pesquisa de campo de quatro meses entre os Karajá da aldeia Buridina (Aruanã - GO).

expressão geral do ponto de vista deste grupo sobre a relação entre seu próprio mundo e o mundo dos *tori*, os brancos.

\* \* \*

Os Karajá, grupo falante de uma língua tardiamente classificada dentro do tronco Macro-Jê – o *inÿrybè*<sup>2</sup> –, ocupam imemorialmente a calha do Rio Araguaia. A maior parte de suas aldeias está situada na Ilha do Bananal (TO). Buridina é a aldeia situada mais à montante deste território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. No início do século XX, Buridina estava situada ao lado – separada apenas por um córrego – de um presídio, chamado Santa Leopoldina, em torno do qual cresceu um pequeno vilarejo homônimo. Na década de 1970, a já então cidade de Aruanã começa a se expandir e atravessa o córrego Bandeirantes. Cerca de uma década depois, a aldeia já está, exceção feita ao lado rio, rodeada pela malha urbana, restrita ao espaço de um único e diminuto lote. Ainda nos anos 70, a população da aldeia, poucas pessoas restritas a um núcleo de parentes muito próximos, inicia um processo de intercasamento com a população regional, processo esse que atualmente ainda segue seu curso.

Hoje, Buridina é uma pequena aldeia – com cerca de 200 habitantes – incrustada no centro da turística cidade de Aruanã (GO). Por meio do Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi, iniciado em 1994, sua população vem esforçando-se para reverter alguns processos traumáticos sofridos ao longo de sua história – principalmente a perda parcial da língua indígena –, sobretudo no difícil período das décadas de 1970 e 1980, quando foram vítimas de muita pressão e preconceito por parte dos regionais<sup>3</sup>. A idéia de aculturação, porém, não é apropriada para descrever a situação desta aldeia, apesar de este ser um estigma que ainda hoje pesa muito sobre ela. Para entendermos o porque disto, devemos prestar atenção na forma indígena da relação entre sua própria perspectiva e a dos brancos.

---

<sup>2</sup> *Inÿ* é o termo de auto-designação dos três grupos falantes desta língua, Karajá, Javaé e Karajá do Norte (Xambioá); *Rybè* significa “fala”, “língua”, “modo de falar”. Essa língua apresenta uma diferenciação da fala segundo o sexo do falante, geralmente caracterizada pela inserção, na variante feminina, de uma consoante (majoritariamente o “k”, mas também o “n” e o “tx”) onde há um encontro vocálico na fala masculina (ou no caso de algumas palavras iniciadas com vogais). Os parênteses nas palavras grafadas nesta língua representam a inserção da consoante na fala feminina.

<sup>3</sup> Para mais informações sobre o projeto, cf. Pimentel da Silva, 2009.

## Um sistema de perspectivas insolúveis

Uma aldeia no centro da cidade, “moderna, não é?”, me dizia um homem Karajá. À beira do rio Araguaia, dois espaços usualmente pensados como em tudo distintos, opostos, aldeia e cidade, se encontram espacialmente conjugados, *mas não diluídos*: Buridina nunca perdeu sua tradicional configuração de aldeia Karajá<sup>4</sup>, e o crescimento da cidade (e, posteriormente, a demarcação da Terra Indígena) não acabou com a distintividade do espaço da aldeia, apenas fez com que os limites de ambas coincidissem (uma única linha serve de borda às duas figuras). Como num minúsculo bairro, passar da aldeia para a cidade é dar um passo através do portão: do meio fio para lá está um mundo de Outros.

Essa afirmação, na verdade, é um tanto imprecisa: o mundo dos *tori* não está apenas na cidade e, num certo sentido, Buridina é também parte da cidade. Os Karajá comem nossas comidas, estão integrados ao comércio local, usam nossas roupas, nossa língua, nossos nomes, têm televisões, telefones, fogões, geladeiras, *frezzeres*, bicicletas, algumas motos, camas, guarda-roupas, barracas de acampamento, canoas de alumínio com motores de popa, etc. Além do fato de terem muitos amigos não-indígenas na cidade e, sobretudo, filhos com eles. Hoje os Karajá de Buridina se dizem *misturados*, classificando àquelas crianças resultantes desses casamentos como *mestiços*, termos também usados pelos brancos para se referir a eles. Uma aldeia incrustada no centro da cidade, habitada por índios “aculturados”<sup>5</sup>, em sua maioria *mestiços*, que levam uma vida de branco. Para a maioria dos moradores e visitantes de Aruanã, a aldeia é apenas mais um bairro da cidade e os índios pouco se diferenciam deles.

Essa é apenas uma forma de contar a história, eu diria. Há também as relações de parentesco, o *inỹrybè*, as comidas típicas, as disputas políticas características do grupo, xamanismo (ainda que sem xamãs reconhecidos), práticas de resguardo, nomeação, etc. Importante notar, entretanto, que tampouco se trata de um mero preconceito: os próprios índios, por vezes, contam essa história. Não se trata, assim, de escolher entre as duas versões qual seria mais apropriada para descrever essa comunidade. Nem, muito menos,

---

<sup>4</sup> A planta das aldeias Karajá é tradicionalmente composta por uma ou mais fileiras de casas paralelas ao rio e, em alguns casos (geralmente as aldeias maiores), uma “casa de aruanã”, *hetokrè*, situada na região mediana da fileira das residências e delas um pouco afastada na direção do mato. Cf. Toral (1992, p. 51-56), Donahue (1982, p. 181; 183-184).

<sup>5</sup> Cf. Portela (2006) e Motta (2004) sobre o imaginário da população regional e dos turistas sobre os índios de Buridina.

de escrever uma ‘história do meio’, algo como uma negação de seu estigma de aculturados por meio do reconhecimento de que seu engajamento extremo no mundo não-indígena não lhes tira a condição de indígenas, pois sua tradição não está em contradição com a nossa “modernidade”. Não que isso não seja verdade. Detenhamos um pouco aqui.

Para explorar esta questão, tomarei o exemplo de um autor: Roberto Cardoso de Oliveira. O que se segue, entretanto, não é propriamente uma crítica a respeito de seu trabalho. Explorando (parte de) seus argumentos, quero apenas evidenciar a maneira como ele constrói a relação entre “os dois lados”, isto é, como aí se relacionam o ponto de vista indígena e o não-indígena<sup>6</sup>.

No seu livro “O índio e o mundo dos brancos” (1972[1964]), Cardoso de Oliveira trata de uma situação que apresenta características similares às que encontramos entre os Karajá de Buridina. Ele fala dos índios Ticuna do alto curso do Rio Solimões, que, num contexto de extrativismo de caucho, estavam à época bastante integrados à sociedade regional, sendo reconhecidos pelos não-índios como “caboclos”. O autor certamente não compactua com esta visão. “A interiorização dos padrões de comportamento do branco pelo índio”<sup>7</sup> (op. cit., p. 100) não é, a seu ver, suficiente para promover a transformação *total* dos Tukúna em “civilizados”. Para justificar essa posição, o autor se apóia no mecanismo “tribal” de auto-reconhecimento: a afiliação clânica. Assim, “a condição de membro de um clã confere a um indivíduo o status sem o qual ele não teria lugar na comunidade indígena, pois não seria reconhecido como Tukúna. Em outras palavras, não pertencer a nenhum clã é não ser Tukúna” (op. cit., p. 66). Outro elemento fundamental para a permanência dos Ticuna enquanto tais é o sistema de parentesco que lhes fornece “meios para *calcularem* sua posição no contexto intratribal, classificando-os num sistema de status” (op. cit., p. 71). Assim, a respeito dos “resultados da interferência entre duas ordens distintas, a tribal e a nacional” (op. cit., p. 70), o autor conclui:

É mister considerar que os Tukúna estão sendo surpreendidos num momento do processo de sua transformação, i. e., de uma transformação que os afeta de modo total mas cujo

---

<sup>6</sup> A escolha deste autor é um tanto aleatória, e muitos outros e outras poderiam o substituir para o fim em questão. Se optei por ele, entretanto, certamente é devido a influência que seu trabalho teve sobre o meu.

<sup>7</sup> Tanto para os indígenas quanto para os regionais, “o falar bem o português (ao lado de se vestir e de se paramentar de utensílios ‘civilizados’) simboliza a passagem da condição de ‘selvagem’ (...) para a de ‘civilizado’” (op. cit., p. 100).

processo ainda está muito no começo: o que explica a permanência de um estrutura social segmentada em grupos unilineares de descendência, associados em metades exogâmicas, sustentados por um sistema de parentesco extremamente operativo, formando, a bem dizer, o núcleo da ordem tribal Tukúna. Esse núcleo, como área estratégica do sistema social indígena ainda não foi tocado em suas estruturas cruciais, a despeito da situação de conjugação intercultural existente (op. cit., p. 80-81).

E se esse núcleo, essa área estratégica, fosse tocado? Sem querer diminuir a complexidade de uma possível tal situação – nem muito menos as muitas tensões, pressões e violências da situação abordada por Cardoso de Oliveira –, creio que só é possível formular a questão desta maneira se pensamos que as duas “ordens” em questão – a ‘tribal’ e a ‘nacional’ – se situam em *um mesmo plano*, estando assim, passíveis de mútua interferência; se pensamos que ambas as ordens constituem um único processo; se pensamos, enfim, que o resultado desta ‘mútua interferência’ é uma unidade una. Acredito, entretanto, que, do ponto de vista indígena, essa não é a única forma de relação entre ‘as duas ordens’: elas podem estar em planos distintos, paralelos e independentes, e a unidade formada por esta relação, assim, só poderá ser compósita, repartida. Desta forma, a análise que tal autor faz da figura do caboclo, “o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco” (op. cit., p. 83), desemboca num esquema marcado por uma *ambigüidade*.

Em certo sentido, o caboclo pode ser visto como resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tukúna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. (...) Fracionada sua personalidade em duas, ele bem retrata a ambigüidade de sua situação total (id. ibid.).

A figura do caboclo nos interessa sobremaneira pela proximidade que apresenta em alguns pontos com a figura do *mestiço* e, sobretudo, com a *pessoa misturada*. Aqui, entretanto, não nos deteremos sobre a possibilidade de mútua influência entre os pontos de vista (uma *solução*), pensando-os em um mesmo plano, como um processo único, mas sobre o que me parece ser uma outra dimensão desta inter-relação, à qual os Karajá de Buridina conferem maior ênfase: a coexistência de pontos de vista em uma unidade repartida. Numa tal situação, um *sistema de perspectivas insolúveis*, os pontos de vista estão em planos distintos, de modo que a assunção da perspectiva *tori* pelos Karajá não guarda relação necessária com o abandono de sua própria perspectiva. Assim, essa “dupla consciência” do caboclo, de que fala Roberto Cardoso de Oliveira, quando a transpomos para a figura do *mestiço*, não é ambígua, mas sim *dupla*. O meio (caboclo

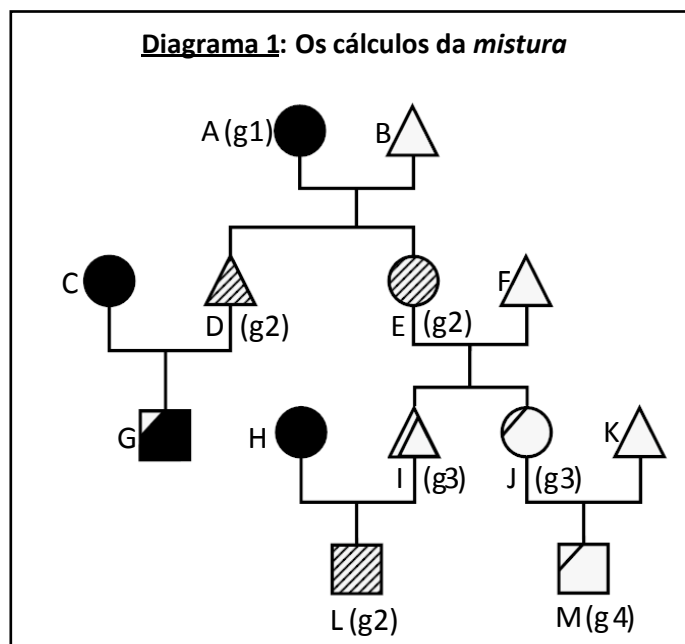
ou *mestiço*) não é um *entre dois*, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não-indígena. O meio não é um *um*, é um *dois sem intervalo*, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. O meio é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo. Não há um ponto de vista *mestiço*, pois o meio é *a possibilidade de ser ambos*.

Mas voltemos aos Karajá.

### Casamentos

Na década de 1970, como dito acima, teve início a *mestiçagem*<sup>8</sup>. Algumas décadas depois, podemos perceber que um dos resultados deste processo foi a instauração de um novo padrão de casamentos. Desde então, as uniões entre dois indígenas é rara e, geralmente, fruto de particularidades das histórias pessoais: o normal, poder-se-ia dizer, é casar com *tori*. Dessa forma, a grande maioria dos atuais casamentos (77,8%) envolve um cônjuge não-indígena. Sendo, portanto, a *mestiçagem* uma questão tão ampla e importante nesta aldeia, como os Karajá conceitualizam este processo?

Há uma tríade conceitual indígena básica: *puro*, *mestiço* e *tori*. *Índio(a) puro(a)*, ou simplesmente *puro*, é a pessoa cujos dois genitores são indígenas (ou seja, *puros*). Os *mestiços* são os frutos das uniões destes com os *tori*, i. e., os não-índios<sup>9</sup>. Esta é uma forma geral de classificação, mas que, estritamente, só abrange as duas



<sup>8</sup> Advirto que este é o termo que escolhi utilizar para definir o processo em questão. O conceito utilizado pelos Karajá é *mistura*, que, como veremos, tem um significado algo mais abrangente que este outro. Assim, utilizo *mestiçagem* para me referir estritamente aos casamentos entre índios e regionais e às crianças deles resultantes.

<sup>9</sup> Esclareço que os trabalhos de [Cavalcanti-]Schiel (2002, 2008) já haviam registrado esta tricotomia classificatória básica e abordado alguns aspectos relativos à mestiçagem, e, assim, acabaram por se constituir em um de meus pontos de apoio.

primeiras gerações – A, B, D, E, no Diagrama 1. O que acontece, então, quando descemos neste diagrama? Como são classificados/pensados os netos, bisnetos, etc., deste primeiro casamento *misturado*? Os Karajá formulam tal questão a partir de dois principais idiomas: o da geração e o da distância.

O primeiro opera por uma espécie de marcação da geração do indivíduo ao qual se refere. Explico-me. Seguindo o exemplo do Diagrama 1, se uma mulher *pura* (A) se casa com um homem *tori* (B), terão um filha *mestiça* (E). Se ela (E) se casa novamente com homem *tori* (F), os filhos do casal (I, J) serão ainda considerados *mestiços*, mas “mestiços de terceira geração”, ou simplesmente “de terceira geração” (g3, no Diagrama 1). Se um destes (J), por sua vez, repete o matrimônio com não-índio (K), os filhos do casal (M) serão ditos “mestiços de quarta geração”, ou simplesmente “de quarta geração” (g4). E assim sucessivamente. Por vezes os Karajá se referem aos *mestiços* (D, E) como “de segunda geração” (g2), sobretudo em contextos em que estão fazendo cálculos sobre um fragmento de genealogia. *Mestiço*, portanto, é um termo não marcado: pode tanto se referir a qualquer indivíduo que tenha não-índios nas gerações ascendentes próximas quanto especificamente à “segunda geração”. Note-se que esta formulação está focada nos sucessivos matrimônios com os regionais.

Uma segunda formulação está pautada no idioma da *distância*. Trata-se de uma forma geral de classificação que permite pensar sobre outras situações além dos casamentos com *tori*. Muitas vezes interpelei pessoas com perguntas tais como: Se os filhos de índios com não-índios são *mestiços*, os filhos destes últimos com não-índios seriam o que? Ainda *mestiços*? Haveria uma outra categoria para classificá-los? E quanto aos filhos de *mestiços* com *índios puros*? Apenas algumas pessoas responderam a essas questões de forma assertiva: filhos de mestiços com não-índios são *tori*, já não são mais indígenas; e filhos de *mestiços* com *índios puros* voltam a ser *puros*. A maioria das respostas que recebi, entretanto, eram mais vagas – “Rapaz, não sei! Acho que...” –, mas concordam com essa formulação assertiva num sentido: nas falas dos Karajá há um consenso de que o casamento com *tori* provoca um afastamento em relação à cultura/característica indígena (o que corresponde a uma progressão no esquema das gerações, de A[g1] para E[g2], para J[g3]...), ao passo que casar com *índio puro* direciona esse processo no sentido contrário (a passagem de I[g3] para L[g2] ou de D para G, por exemplo). Assim, quanto aos filhos de *mestiços* com *tori* (I, J e M), por



exemplo, dizem que “vai distanciando”, “vai acabando”, “puxa mais para o lado do branco”; já os filhos de *mestiços* com *índios puros* (G), “acho que volta [a ser puro], não é?”, “volta de novo”, “puxa mais pro lado do índio”. Nesta formulação, a volta é um caminho possível, como se pode notar. Mesmo com uma distância genealógica considerável: não importa de qual geração é um *mestiço*, se de terceira ou de quinta, sexta: se ele (um homem, suponhamos) se casar com uma *índia pura*, o filho do casal voltará à segunda geração. Afinal, se assumimos sua linha de descendência materna como referência, o deslocamento é apenas de uma geração<sup>10</sup>.

Já os filhos de casamentos entre dois *mestiços* continuam *mestiços*: afinal, um casamento entre iguais não provoca nem distanciamento nem aproximação – da mesma forma que filho de dois *índios puros* é igualmente *puro* ou filho de dois *tori* é igualmente *tori*. Aqui encontramos uma diferença em relação aos cálculos deste mesmo tipo feitos pelos Karajá do Norte (Xambioá), em tudo semelhantes a estes que descrevo aqui, exceto que, para esse outro grupo Karajá, “o filho de mestiço com mestiço, para grande satisfação dos avós, igualmente, ‘puxa mais pro puro’” (Cavalcanti-Schiell, 2008, p. 17).

Paralela às duas formulações apresentadas, os Karajá utilizam ainda uma outra: o sangue<sup>11</sup>. Um mestiço traz consigo sangues diferentes, vindos tanto da mãe quanto do pai. É comum ouvir comentários do tipo “fulano, quer ver, já tem três sangues, Karajá, Javaé e Tori!”, falando de um mestiço cujo pai, por exemplo, seja um índio (mestiço de Karajá e Javaé) e a mãe seja *tori*.

Tenho aqui falado da *mestiçagem* como algo referente aos casamentos entre os Karajá e os *tori*. Mas o grupo tem também um longo histórico de intercasamento com os Javaé (embora isso sempre signifique uma parcela diminuta da população de uma

---

<sup>10</sup> O Diagrama 1, advirta-se, não é genealógico: ele apenas sintetiza (com o engessamento próprio deste tipo de representação), a lógica dos cálculos feitos pelos Karajá a partir de ambos os idiomas, o da geração e o da distância.

<sup>11</sup> Patrícia Rodrigues diz sobre os Javaé, que “não se acredita que o parentesco seja baseado no compartilhar de um mesmo sangue”: reconhecem-se laços bilaterais de descendência pela “mistura do sêmen paterno [que forma o corpo da criança] e de influências menos visíveis das substâncias maternas”, configurando uma consubstancialidade que não é uma consangüinidade (2008, p. 521). Quando os Karajá falam de sangue, porém, não parecem estar se referindo à substância-sangue. Quando perguntei a algumas pessoas se a criança, quando nascia, trazia consigo tanto o sangue da mãe quanto o do pai, recebi sempre uma negação como resposta. Assim, quando dizem, p. ex. que “o sangue puxa”, estão se referindo a uma conexão entre os pais e a criança – os “laços bilaterais de descendência” de que fala Rodrigues – cujo veículo não parece ser a substância do sangue. Eis aqui uma dimensão da etnografia Karajá e Javaé que ainda merece ser mais explorada.

aldeia), assim como com os Tapirapé. Independentemente de qual grupo estrangeiro está em questão, os Karajá fazem o mesmo tipo de cálculo. Assim, por exemplo, os filhos de meu anfitrião na aldeia, Renan Wassuri, ele próprio um *mestiço* de Karajá e Javaé e casado com uma mulher Javaé, são considerados *Javaé puros*. As questões que a situação de Buridina coloca para seus moradores não são exclusividade da relação com nosso próprio mundo. Somos um entre muitos Outros, afinal. Os comentários sobre a aldeia da barra do rio Tapirapé, onde quase todos são descendentes de casamentos entre Karajá e Tapirapé, mostram isso de maneira clara: as preocupações com a continuidade da tradição, por exemplo, são basicamente as mesmas.

\* \* \*

O principal motivo alegado pelos Karajá para terem começado a casar com os regionais era a impossibilidade de se casarem entre si, devido à proximidade dos laços de parentesco. Ainda hoje, quando se pergunta sobre os matrimônios dos atuais jovens, essa é uma resposta dada: “É todo mundo parente”. Algumas vezes, entretanto, quando insistia, perguntado se ainda hoje seria possível dizer isto, mesmo a aldeia tendo crescido, a questão tomava outro rumo. “É, agora já pode casar, porque já distanciou um pouco”, me dizia uma mulher. Mas mesmo que ‘a distância tenha aumentado um pouco’, tornando possível a endogamia de aldeia, os jovens vão continuar casando com *tori*, ela concluiu. Leite (2007, p.37) já havia registrado a diferença de comportamento social entre os jovens de Buridina e das aldeias da Ilha do Bananal como um empecilho para as uniões entre ambos. Para além, entretanto, de pensar as impossibilidades de se casarem entre si ou os empecilhos de o fazerem com seus parentes da ilha, o que interessa aqui é ver esse fenômeno a partir de suas próprias motivações e características. Os Karajá de Buridina casam com *tori* porque “estão acostumados com outra forma de namorar”, como disse uma mulher e, diria eu, de casar, de criar seus filhos, de “ganhar a vida”, de construir parentesco e pessoas, etc. Hoje, os Karajá dizem não haver problema que os jovens se casem com não-índios, desde que, com isso, não deixem de devotar a devida atenção à cultura e tradição karajá. O Cacique Raul, por exemplo, me dizia que, “no meu modo de ver, não tem jeito de parar os meninos de casar na cidade. Contanto que mantenha a cultura, pode casar [com *tori*] à vontade!”.

### **Vai misturando, vai acabando: mas “a mistura não tem problema, não”.**

*Mistura* é o termo utilizado pelos Karajá para se referir aos casamentos com não-índios (ou outras categorias de Outros), e a uma série de processos a eles relacionados. Ela é a explicação oferecida para uma série de coisas taxadas pelos regionais como “aculturação”, como a perda parcial da língua e mudanças de certos padrões de pensamento e nos ‘costumes’ (da produção para o consumo à produção para venda, por exemplo). Quando conversava com uma senhora karajá, por exemplo, sobre a história da aldeia, ela começou a falar sobre como tradicionalmente se dava o casamento karajá<sup>12</sup>, dando o exemplo de seus pais, para em seguida fazer um comentário sobre o estado atual das coisas.

Agora não estão casando mais assim, não, por que acabou a tradição, acabou, não tem mais... Agora casa aí de qualquer jeito. Porque casamento mesmo, igual minha mãe casou com meu pai... acabou também, não tem mais. Só se for lá pra Ilha [do Bananal], é capaz que ainda tem esse casamento assim. Mas está acabando tudo, essas coisas. E agora pior vai ficar, por que está misturando muito! Aqui, quem é puro aqui em casa é só eu. Já meus netos, meus filhos, já são todos mestiços.

Também os conflitos familiares na aldeia são associados aos casamentos com *tori*, um casamento, afinal, distante – e, nesse sentido, indesejado –, que tem, como uma de suas conseqüências, o não reconhecimento dos parentes. Assim, alguns dizem que o motivo das brigas é o não reconhecimento das relações de respeito, evitação, etc., implicadas nos laços de parentesco. Quando conversava com um índio vindo de uma aldeia da Ilha do Bananal, ele se queixava para mim de seu estranhamento em relação à Buridina: “É difícil! Misturou muito, não tem mais o costume”. Essa descaracterização é imputada também aos mestiços, em certas ocasiões. Um homem me relatava um caso de um jovem que havia levado um amigo não-indígena para pescar em um lago dentro da reserva. Perguntei se o rapaz era índio, ao que ele respondeu que sim, para depois complementar: “mas é de quarta geração, já não tem quase mais nada de Karajá”.

A *mestiçagem*, entretanto, não é algo exclusivo de Buridina, podendo-se encontrar mestiços em muitas aldeias da Ilha do Bananal – mesmo que em menor quantidade–, e a maneira como os Karajá de Buridina falam sobre eles nos traz uma consideração importante. Um senhor me contava sobre dois exemplos. O primeiro caso, o de dois rapazes negros, altos e fortes. O segundo, o de duas meninas loiras, bonitas e de cabelo

---

<sup>12</sup> Cf. Donahue (1982, p. 147-151) para uma descrição do *harābie*, “the tradicional arranged marriage”. Cf. também Rodrigues (2008, p. 745-757) e Dietschy (1978, p. 74-75).

liso e comprido. Em ambos os casos, apesar da fisionomia não apresentar características indígenas – “você olha, assim, e não tem nada de índio” –, os *mestiços* em questão dominavam bem “as duas linguagens” e “conhecem a cultura”, i. e., participam dos rituais, conhecem histórias, topônimos, utilizam a terminologia de parentesco, etc. Assim, aos olhos dos Karajá de Buridina, sua ascendência misturada não é suficiente para os diminuir frente a seus parentes *puros*. Isso me suscitou a idéia de que os *mestiços*, antes que pessoas a meio-caminho, sem identidade, eram pessoas de certa forma privilegiadas nessa empreitada de conhecer “os dois lados”. Tendo um pai *tori* e uma mãe *inỹ*, por exemplo, “viria desde pequenininho”, como dizem os Karajá, conhecendo tanto a cultura indígena como a dos brancos. Mas, curiosamente, quando perguntava isso aos índios de Buridina, eles diziam que não, os mestiços cresciam sabendo mais da cultura *tori*, “puxando mais para o lado dos brancos”. Mas quando eu replicava “e na Ilha [do Bananal]?”, as respostas mudavam. “Na Ilha, não. Aí, pra pessoa, capaz que é mais fácil [de conhecer ambos os lados], não é? Porque a mãe é índia e o pai é branco, então vai saber falar as duas línguas”, um homem me disse.

Assim, quando os Karajá de Buridina dizem que “a cultura/tradição está acabando, porque misturou muito”, o que está em foco não é a *mestiçagem* em si, *mas a forma específica que este processo vinha tomando nesta aldeia* desde a década de 1970, com o início dos casamentos *misturados*: um privilégio da perspectiva dos *tori*.

A questão que se colocam hoje os Karajá nesta aldeia é o desafio de reverter esse privilégio da perspectiva *tori* em seu cotidiano, um processo que eles têm rotulado como “resgate cultural”. Processo este, entretanto, que não é uma volta, um retorno a uma situação anterior, mas sim um reforço da perspectiva indígena, dizem os Karajá, pois “as duas coisas se complementam, a cultura do índio e do não-índio, os dois lados são importantes”. Como no caso dos Wari’, os Karajá não querem “voltar para ‘o mato’”, i. e., afastar-se dos brancos e de sua perspectiva para viver simples e exclusivamente como Karajá ou Wari’<sup>13</sup>, “e explicitam que estar junto dos Brancos é uma opção deles” (Vilaça, 2000, p. 69). Eles querem e buscam ativamente ser dois. “Ao dizerem que são ‘brancos completamente’, os Wari’ não entendem que estão perdendo sua tradição, ou sua cultura, como poderíamos pensar”, o que também podemos dizer

---

<sup>13</sup> “Ah, Karajá mesmo é poder viver só da caça e da pesca, poder ficar bem longe do pessoal dos brancos, poder falar só na linguagem dos índios”, disse um jovem de Buridina (Portela, 2006, p. 206 – grifos originais omitidos).

dos Karajá, “o que acontece é que tem agora a experiência de um outro ponto de vista” (Vilaça, 2006, p. 512). Não se está interessado em saber apenas sobre o mundo Karajá. Muito pelo contrário – embora seja fundamental conhecê-lo muito bem. A resposta que Renan Wassuri deu à pergunta que lhe fizeram num curso de formação de professores indígenas é emblemática nesse sentido. Uma índia de outra etnia lhe perguntou: “O que você acha da mistura?”, falando sobre os casamentos com brancos. Ele próprio me relataria a pergunta e sua resposta, depois do acontecido.

A mistura não tem problema, não. Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados. Para mim, não importa a característica, se é de índio, se não é. Importa é ele saber quem ele é, filho de índio. Então, para ele, as duas coisas são importantes, tanto o conhecimento do índio como o do não-índio. As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças. O meu lado direito [do cérebro] pode ser *inĩ*, o esquerdo é *tori*!

Com efeito, na maior parte dos comentários sobre os *mestiços* na Ilha do Bananal, os Karajá de Buridina se mostravam impressionados pela sua capacidade de falar as duas línguas ou de participar ativamente na vida ritual do grupo. O que os encanta, me parece, é equidade que estes outros *mestiços* estabelecem entre “os dois lados” – levando até o fim a constante afirmação de que “os dois lados” ou “as duas coisas” são igualmente importantes –, justamente a questão à qual os Karajá de Buridina têm hoje se dedicado.

Voltemos aos comentários que associam a *mistura* à “perda da cultura”. Prestando-se atenção a quem são endereçados comentários como aqueles, percebe-se que muitas vezes eles não se referem exclusivamente a *mestiços*. Em diversas ocasiões dizem que “os meninos de hoje não tão querendo aprender o que nós, o que nossos avôs usavam”, i.e., que são *os jovens* que não se interessam mais por certas questões culturais. Ora, portanto, os Karajá falam que “está acabando” porque “misturou” ou “está misturando”, ora falam que “está acabando” devido à falta de interesse dos jovens. A oscilação entre ‘jovens’ e ‘*mestiços*’ presente nas falas, assim, parece apontar que o que está em foco não são os *mestiços*, e sim a *mistura*. Ela, portanto, é uma questão tanto para *mestiços* quanto para *puros*, algo bem mais geral e que caracteriza a experiência urbana – i.e, *tori*<sup>14</sup> – dos Karajá de Buridina. A *mistura* é uma linguagem mais ampla que a *mestiçagem*.

---

<sup>14</sup> *Hãwa* é um conceito geralmente traduzido pelos índios como aldeia, mas às vezes também como lugar onde se situa/constrói uma aldeia, ou simplesmente como lugar. Rodrigues diz que “*hãwa* é tanto uma

## Uma aldeia Karajá

Apesar de a experiência – sobretudo dos mais jovens – com a *mistura* apresentar um aspecto visto como problemático, expresso geralmente em termos de um privilégio do ponto de vista dos brancos, a perspectiva dominante na aldeia é a dos *inỹ*. Assim reconhecem os Karajá desta, bem como de outras aldeias. Certa vez, por exemplo, perguntei ao Cacique Raul se poderíamos dizer que a conjugação entre aldeia e cidade seria uma característica de Buridina, pensando justamente na relação de conhecimento privilegiada em relação ao mundo *tori*, reconhecida por seus parentes da Ilha do Bananal quando estes os chamam de *tori hãwa mahãdu*<sup>15</sup>, ao que ele respondeu de pronto e categoricamente: “Não. O ritmo da aldeia é normal, como qualquer outra”.

Em relação especificamente aos *mestiços* poder-se-ia dizer a mesma coisa. Se em certas circunstâncias pode-se ouvir críticas a respeito deles, como que “puxam mais para o lado dos brancos”, que “não sabem falar a língua”, que “não sabem contar história pros filhos” (cf. [Cavalcanti-]Schiel, 2002: 50), em outros momentos ouve-se as mesmas pessoas falar dos *mestiços* de outra forma: “fulano, que é índio...”, “de índio lá tinha fulano e sicrano...”.

Também sobre a *mistura* pode-se ouvir discursos aparentemente contraditórios de uma mesma pessoa. Sentado no sofá da sala de uma senhora, ela me falava de uma de suas avós<sup>16</sup>, filha de um português que era comandante de um dos vapores que navegou no Araguaia, bem como de outros ascendentes, Javaé e Tapirapé. E concluiu: “Então nós temos quatro sangues misturados, nós não somos Karajá puro, puro, mesmo”. A essa altura eu já pensava comigo que isso não impedia que em outros momentos ela se dissesse (e apontasse outras pessoas como) *índia pura*. Aqui não poderia deixar de lembrar da etnografia piro de Peter Gow (1991). Também ali não há contradição entre ser *de sangre mezclada* e Piro, simplesmente. Os paradoxos identitários, sabemos bem, muitas vezes estão mais na cabeça dos antropólogos que na das populações estudadas. O que, em um nível é um de dois termos homogêneos (os *Karajá puros*, em oposição

---

‘aldeia’ quanto um território definido ao redor de uma aldeia” (2008: 247, nota 7). Se as aldeias Karajá são *inỹ hãwa*, as cidades dos brancos são *tori hãwa*, “aldeia/território/lugar dos brancos”. Esta informação está também presente na etnografia de Donahue (1982: 172).

<sup>15</sup> A tradução aproximada do termo seria “pessoal (*mahãdu*) da cidade (*tori hawã*)”.

<sup>16</sup> Os Karajá traduzem o termo *lahi*, do *inỹrybè*, pelo termo *avó*, do português. Em ambas as línguas, entretanto, mantém-se o significado do termo indígena: *lahi* é toda e qualquer mulher da segunda geração ascendente para cima (G+2, G+3...). O mesmo vale para o par masculino: *avô* e *labi(k)è*.

aos não-Karajá/não-índios) relacionados mutuamente por um meio (os *mestiços*), em outro é o próprio meio que relaciona dois outros extremos (dois povos *ix̃ju*, estrangeiros)<sup>17</sup>.

Um *mestiço*, assim, pode ser branco (“puxar mais para o lado do branco”) em um momento e índio em outro, sem que isso seja uma contradição, assim como um *índio puro* pode ser *puro* em um momento e *misturado* em outro, ou um xamã pode ser Karajá em um momento e sucuri em outro, humano em um momento e não-humano em outro.

### **Uma aldeia *misturada***

Buridina, como já deve ter ficado evidente, é uma aldeia dividida, por assim dizer, uma aldeia *misturada*, na qual para tudo há dois lados, duas formas de se contar a mesma história. Detenhamo-nos um pouco sobre alguns exemplos desta dualidade.

A começar pelo nome da aldeia. Alguns afirmam que é uma corruptela do antigo nome da cidade (Leopoldina). Outros, entretanto, dizem que Buridina é uma aproximação para o português do verdadeiro nome da aldeia em *iñrybè: burudena hãwa*, termo cuja tradução aproximada seria “lugar onde há muita concha buru”.

Come-se tanto comida *iñ* quanto *tori*, a primeira sendo obtida essencialmente pelas vias tradicionais (pesca, sobretudo), ao passo que a segunda é comprada no comércio local.

Fala-se tanto a língua indígena quanto o português, e todos têm um nome *iñ* e um nome não-indígena.

Há o reconhecimento de que aldeia e cidade são marcadas por distintas socialidades, que não se confundem. Dizem que a cidade tem suas “leis”, falam “na lei da cidade”, na “lei do branco”, a “organização lá de fora”, utilizando estes termos para contrastar com a “cultura”, o “jeito cultural”, o “nosso jeito” ou a “lei do índio”. Renan, por exemplo, me explicou certa vez:

Quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não-índio no lugar [gesticulando com as mãos como se tirasse e colocasse pequenos *chips* de memória em sua

---

<sup>17</sup> Cf. Rodrigues e sua argumentação, com base numa extensa narrativa mitológica Javaé, de que a ‘sociedade Javaé’ é ela própria o resultado de uma mistura, “uma relação criativa entre diferentes” onde não há termos anteriores a ela (2008, p. 103). Ou como numa fala já citada, “Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados”.

cabeça]. Quando chega pra cumprimentar alguém é “bom dia”, “como vão os senhores?”, se for uma mulher abraça e dá um beijo no rosto, ou então dá um beijo nas costas da mão. Aí vão saber que quem está ali é um cavalheiro. Porque os índios não se cumprimentam assim, é na distância, não se encostam. Aí quando passa do portão pra dentro tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. *Aí volta a funcionar do nosso jeito*. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes pra gente.

Todos nesta aldeia têm *tori* em suas famílias e, assim, entretêm com eles relações de parentesco. Por outro lado, a incapacidade destes parentes *tori* de se comportarem como parentes verdadeiros, sendo muitas vezes avarentos, preguiçosos ou mesmo utilizando o matrimônio interétnico como suporte e/ou justificativa para cometer infrações legais, marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu lado Outro.

### **De corpos duplos**

Voltemos aos cálculos da *mistura*, cujas formulações foram apresentadas no início do texto. Seriam aquelas equações genealógicas e sanguíneas uma teoria genética da inter-relação cultural? Certamente não, mas certamente sim. Explico-me. Certamente não, se o que temos em mente são tipos similares de explicação (sócio-biológicas, sócio-genéticas) que ainda hoje podemos encontrar em nosso próprio mundo. Por outro lado, não pretendo dizer, com isso, que a explicação indígena seja metafórica, que falam de corpo querendo dizer outra coisa: trata-se sim de uma *teoria corporal*. Apenas seus corpos são diferentes dos nossos (cf., por exemplo, Viveiros de Castro, 2002). As teorias sociais ameríndias são tão corporais quanto suas teorias corporais são sociais: mais precisamente, essa distinção [entre o corpo (natural, dado) e relações sociais (construídas)], clássica entre nós, não existe entre eles, como bem mostra Patrícia Rodrigues para o caso Javaé. “O *sujeito* humano”, diz a autora, “não é uma abstração racional ou imaterial, mas antes de tudo um *corpo*” (2008, p.407).

Se a distinção entre atributos da mente e atributos do corpo não nos ajuda a melhor compreender o que se passa no mundo ameríndio, nossas noções sociais (e mentais) de mudança e relação cultural também tampouco o fazem. Uma mudança social, para os ameríndios, apresenta sempre um correlato corporal, ou melhor, é sempre ela própria corporal: “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (Viveiros de Castro, 2002, p. 390). O que poderíamos dizer, então, sobre o caso dos Karajá?



“Eu valorizo muito os dois lados. Não valorizo só a nossa cultura, não só a do branco: uma complementa a outra”, dizem constantemente os Karajá. Um homem, por exemplo, criticava a atitude de algumas pessoas da aldeia porque, quando morre alguém, “eles fazem é levar padre lá pra rezar”. Ele disse não concordar com isso por não estar-se fazendo “do jeito cultural”. O correto, prosseguiu, era que as duas “religiões” (como ele dizia) estivessem presentes, não só a dos *tori*: “a cruz e o *itxe(k)ò*”<sup>18</sup>, tem que ter os dois, mas o corpo é um só”. Ou, como ele próprio havia me dito em outra oportunidade, “minha característica é indígena, mas eu uso duas coisas ao mesmo tempo, característica, língua...” Se a *mistura*, para os Karajá de Buridina, como argumentei, é um *dois sem intervalo*, uma duplicidade na qual só se pode estar de um dos lados – sob uma das perspectivas – a cada momento, o aspecto corporal deste fenômeno só pode se apresentar também como uma duplicidade. Vejamos o caso dos xamãs Wari’, que nos fornecerá uma imagem deste *ser dois*.

Tudo começa com uma doença, quando “o xamã dorme e sonha com *karawa*, que ele vê com a forma humana, como um igual. É durante o sonho que ele será banhado por *jamikarawa* e se sentirá ‘curado’, com melhor disposição física” (Vilaça, 1992, p. 82). Com o banho, “o *jam* [do xamã] torna-se *karawa* [animal], e com isso o processo de desaparecimento do corpo físico (doença-morte) é interrompido; o agora xamã se torna um doente crônico, um *wari’* com *jam* autônomo, um homem-animal” (id. *ibid.*, p. 83). “Tudo se passa como se o xamã tivesse dois corpos: um humano, entre os Wari’, e outro animal, junto aos animais” (id. *ibid.*, p. 80). “Diz-se que o xamã *jamu*, ou seja, por meio de seu espírito, ele se transformou e passou a ter um outro corpo” (Vilaça, 2006, p. 203)<sup>19</sup>.

A relação dos Wari’ com os brancos se daria de maneira similar: assim como o xamã não deixa de ser *wari’*, humano, quando ele *jamu*, i.e., quando sua “alma” torna-se um corpo animal, o conhecimento e a experimentação do mundo dos brancos constituem-se como um outro corpo-perspectiva possível, que não exclui seu ponto de vista indígena. Nas palavras da autora:

Eu diria que os Wari’ querem continuar a ser Wari’ sendo brancos. Em primeiro lugar, porque desejam as duas coisas ao mesmo tempo, os dois pontos de vista. (...) Os Wari’,

---

<sup>18</sup> “É a cruz indígena”, artefato antropomorfo de madeira adornado que se coloca na cabeceira do túmulo. Cf. Ehrenreich (1948, p. 66-68).

<sup>19</sup> Cf. o restante da descrição aqui resumida em Vilaça, 1992, p. 79-83; 2006, p. 202-207.

pelo que entendo, não querem ser iguais aos brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem, no entanto, deixar de experimentá-la. Nesse sentido, vivem hoje uma experiência análoga a de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos (id. *ibid.*, p. 515; id., 2000, p. 69).

Às conclusões as quais a autora chega, percebe-se logo, vão precisamente ao encontro da descrição que faço aqui – exceto no que concerne aos Wari’ não-casarem com seus Outros (e isto, quando ocorre, anular a diferença em questão) e os Karajá o fazerem<sup>20</sup>.

Também para os Karajá de Buridina, a relação entre seu próprio ponto de vista e o dos *tori*, mediada pelos casamentos *misturados*, se constitui como uma questão corporal: a possibilidade de uma experiência dupla (o ser dois, poder acessar dois pontos de vista, como faz o xamã) corresponde a uma duplicidade dos corpos. Não se trata, porém, de algo que é viabilizado por um corpo duplo, mas de algo que o corpo duplo é: uma experiência dupla. Assim, para os Karajá, segundo percebo, *essa relação é o próprio corpo mestiço*. Note-se que quando falam dos sangues de uma pessoa *mestiça*, por exemplo, os Karajá não falam de *um* sangue misturado, como no caso Piro (Gow, 1991), mas dos dois (três, quatro...) sangues da pessoa. “Então nós temos *quatro* sangues misturados”, me dizia uma senhora. Ou quando eu conversava com um homem sobre os possíveis futuros filhos de uma jovem *mestiça* (cujo pai era *mestiço* de Karajá e Javaé) casada com um índio Xerente, ele comentou que “a criança já vai ter, quer ver... quatro sangues: Karajá, Javaé, *tori* e Xerente”. Uma perspectiva-corpo *misturada* não funde os corpos-perspectivas que lhe dão origem: ela apenas os põe em relação. O *mestiço*, a *mistura*, parece encarnar justamente essa relação. Não um *um* (um único sangue), mas um *dois sem intervalo* (dois sangues em um mesmo corpo), onde só se pode estar na relação de um dos lados, sob uma das perspectivas.

E se, como argumentei, essa relação (a *mistura*) não se restringe aos *mestiços*, não havia motivos para supormos que, no que tange aos corpos, isto seria diferente: os corpos *puros* são tão duplos quanto os corpos *mestiços*. Assim, o *corpo mestiço* é,

---

<sup>20</sup> Quanto a isso, seria também necessário explorar a maneira como os Karajá pensam a proximidade física operada pelo casamento (alimentação, relações sexuais e convivialidade) – tratar-se-ia de um processo de consubstancialização? Seja como for, o casamento não parece ser um operador de transformação. Os casos de Buridina e de Txuiri, aldeia na qual os Karajás expressam “sua preferência por genros *tori*, porque isso permitiria que suas filhas aprendessem mais facilmente as ‘coisas dos civilizados’” (Bonilla, 2000, p. 79), indicam justamente o contrário, que a proximidade do matrimônio parece ser mesmo uma forma de experimentação e conhecimento, que, como já dito, não anula a diferença entre eles e os *tori*.

poder-se-ia dizer, o modelo da relação entre estes dois pontos de vista. A procriação – o que diferencia, afinal, *puros* e *mestiços* – é apenas uma parte do processo de construção de um corpo-pessoa propriamente indígena (humano). Nem mesmo a concepção é, como entre nós, aquele momento mágico que inaugura um processo de desenvolvimento biológico autônomo. Entre os Karajá, como entre muitíssimos outros grupos ameríndios, a formação do feto depende de contínuas relações sexuais: o desenvolvimento do corpo do filho depende do acúmulo de sêmen paterno no útero<sup>21</sup>, não é algo automático. Os corpos-pessoas não nascem nem prontos, nem mesmo humanos: é necessário que se os construa, desde dentro da barriga (cf. Coelho de Souza, 2004). E, importante, isso se faz por diversos processos, que vão desde a alimentação e “técnicas corporais” (como o uso de certos adornos, escarificações e aplicação de substâncias geralmente vegetais) aos cuidados e carinhos dos parentes (cf. Gow, 1997). Os “corpos aqui”, em suma, “são feitos, não dados, e uma etnografia após a outra tem mostrado como os corpos são construídos e transformados por meio do compartilhamento de substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças” (Gow, 2003, p. 66). Em Buridina, todos estes processos são *misturados*, tanto para os *índios puros* quanto para os *mestiços*. Já falamos, por exemplo, como se come tanto ‘comida de índio’ quanto ‘comida de *tori*’; como a maior parte das pessoas tem tanto parentes *Inyã* quanto *tori*; como tem-se dois nomes, um indígena e outro não<sup>22</sup>. Para tudo, enfim, há dois lados...

A *mestiçagem* é a linguagem privilegiada pelos Karajá de Buridina para falar da *mistura*, justamente porque o corpo *mestiço*, contendo em si os dois sangues, sem nunca misturá-los, encarna ele próprio o modelo da relação entre as perspectivas: *contendo ambos os pontos-de-vista em si, ele é a própria relação*. Penso que é através dessa linguagem corpórea, que os Karajá têm pensado sobre sua experiência de intensa inter-relação com o mundo dos *tori hãwa mahãdu*, os brancos da cidade. Afinal, “Em um

---

<sup>21</sup> Sobre o caso Karajá, cf. Donahue (1982, p. 106) e Lima Filho (1994, p. 132). Sobre os Javaé, cf. Rodrigues (1993, p. 50-51).

<sup>22</sup> Os nomes são partes constituintes e constitutivas das pessoas. Coelho de Souza fala de uma “dupla face dos nomes”: eles têm uma dimensão “corpo”, “pele”, e outra dimensão “alma”, uma parte durável da pessoa, ambas as faces sendo importantes no processo de construção da pessoa (2002, p. 573). Rodrigues fala dos nomes como uma “substância invisível” que, enquanto tal, é transmitida pela nomeação, pode ser externalizada pela utilização dos nomes próprios como vocativo (num processo análogo a externalização do sangue através de um corte na pele), etc. “Os nomes”, em suma, “são componentes essenciais da formação da pessoa” (2008, p. 681ss).

mundo onde tudo o que existe na realidade é corporificado, os processos corporais são a principal linguagem para todos os [demais] processos” (Rodrigues, 2008, p. 474).

\* \* \*

### Referências Bibliográficas

- BONILLA, Lydie Oiara. *Reproduzindo-se no mundo dos brancos: Estruturas KARAJÁ em Porto Txuri (Ilha do Bananal – Tocantins)*. Dissertação (mestrado) – PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira, 1972[1964].
- [CAVALCANTI-]SCHIEL, Helena M. *Emicidade ou lógica cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã*. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002. 63 pp.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Helena M. 2008. Dançando cacofonias. A relação aldeia-cidade entre os Karajá. Ensaio inédito. 45 pp.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana* (10)1, p. 25-60, 2004.
- DIESTSCHY, Hans. Graus de Idade entre os Karajá do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, n. 21, p. 69-86, 1978.
- DONAHUE, George. 1982. *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil*. Tese (doutorado) – Universidade da Virgínia. 344 pp.
- ERENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, vol. 2, p. 7-135, 1948.
- GOW, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991..
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2), p. 39-65, 1997.
- GOW, Peter. “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana* (9)1, p. 57-79, 2003.

- LEITE, Luciano Mendes. *Uma aldeia na cidade* – O contato interétnico entre os Karajá de Aruanã e a sociedade nacional. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. 51 pp.
- MOTTA, Olga Maria Fernandes. *Os Karajá, o Rio Araguaia e os Outros: territorialidades em conflito*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, 2004. 93 pp.
- NUNES, Eduardo S. *A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. 137 pp.
- PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. *Reflexões sociolinguísticas sobre línguas indígenas ameaçadas*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.
- PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: A resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006)*. Dissertação (mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006. 233 pp.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1993. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação (mestrado) – PPGAS-Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1993. 438pp.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2008. *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese (doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Chicago, Chicago. 953 pp.
- TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação (mestrado) – PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992. 287 pp.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Anpocs, 1992.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 4, p. 56-72, 2000.
- VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós? Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-399.