

Análise de elementos da etno-história Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê)* *Analysis of elements of Tapayuna's (Kajkhwokratxi-jê) ethno-history*

Daniela Batista de Lima**

Resumo: Os Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê) pertencem à família linguística Jê, inserida no tronco Macro-Jê. Habitavam a região do rio Arinos, no noroeste mato-grossense, e foram transferidos, na época do contato, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu. Nesse período sofreram uma drástica redução populacional, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos. A experiência e percepção desse processo são analisadas no presente artigo a partir dos relatos de duas senhoras tapayuna que sobreviveram aos episódios trágicos que marcaram a história de contato dos Tapayuna com os brancos.
Palavras-chave: Tapayuna; etnocídio; contato com os brancos.

Abstract: The Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê) belong to the Ge linguistic family. They used to live in the region of the river Arinos in the northwest of Mato Grosso state and were transferred, at the time of contact with the national society, in 1971, to the Xingu Indigenous Park. At that time they suffered a drastic depopulation, consequence of the ethnocide process to which they were submitted. The experience and perception of this process are analysed in the present article from the narratives of two Tapayuna ladies who survived the tragic episodes which characterised the history of contact of the Tapayuna with the Whiteman.

Key words: Tapayuna; ethnocide; contact with the whiteman.

* Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 e 6 de agosto de 2014, Natal, RN.

** Doutoranda em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UnB). Tem experiência na área de antropologia como assessora e consultora em organizações indígenas e socioambientais. Também atuou como coordenadora de planejamento, coordenadora de delimitação e análise e coordenadora geral substituta da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/Funai), em Brasília. E-mail: danielablma2013@gmail.com

Os Tapayuna se autodenominam Kajkhwakratxi-jê (literalmente, “começo do céu”, leste) e são também conhecidos como Beijo de Pau ou Suyá Ocidentais. Pertencem à família linguística Jê, inserida no tronco Macro-Jê. As línguas suyá (kîsêdjê), panará e tapayuna são aparentadas com o Kayapó. Elas estão inseridas, junto com o Timbira e Apinajé, no grupo dos Jê do Norte (RODRIGUES, 1986). Seki (1989) faz uma comparação preliminar entre as línguas tapayuna e kîsêdjê e destas com o Kayapó. As duas primeiras, segundo a autora, apresentam grandes semelhanças em termos fonéticos e lexicais, o que a faz concluir que são uma mesma língua, próximas ao Kayapó.

Os Tapayuna foram considerados extintos enquanto povo autônomo devido à drástica redução populacional que resultou na sua dispersão, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos quando viviam na margem esquerda do rio Arinos, no noroeste mato-grossense, próximos aos Irantxe, Paresi, Rikbatsa, Kayabi e Apiacá.

A ocupação do Brasil Central, então fomentada pelos governos estadual e federal, na esteira da colonização do norte do Mato Grosso, teve impacto violento sobre o povo em questão, em decorrência das invasões de seu território na região do rio Arinos. A Funai calculava, em 1969, que os Tapayuna somavam mais de mil indígenas (a estimativa de Anthony Seeger, baseada em genealogias coletadas entre os sobreviventes que foram viver entre os Kisêdjê, é mais modesta, em torno de 400 indivíduos). Ao final do processo de contato, em 1971, estão reduzidos a 41. Dois episódios trágicos marcam a história de contato dos Tapayuna com os brancos: no primeiro (na década de 1950), foram envenenados com arsênico no açúcar; anos mais tarde (na década de 1960), com carne de anta contaminada, o que causou a morte de muitos do grupo. Mas as maiores perdas ocorreram devido à proliferação da gripe.

O processo de contato com os Tapayuna foi conduzido, entre 1958 e 1968, pelos missionários João Evangelista Dornstauder, Adalberto Pereira e Antônio Iasi da Prelazia de Diamantino. Em 1968, a Funai se responsabilizou pela assistência ao grupo por meio do indigenista João Américo Peret. Um dos membros da expedição liderada por Peret estava gripado e contaminou grande parte da população. “É impossível ouvir a história dos Suyá Ocidentais sobre assassinato e matança sem atribuir o horror da sua dizimação a uma combinação de proteção inadequada por parte do órgão indigenista, à ganância dos fazendeiros locais e à fragilidade da equipe de pacificação. Em poucos anos mais de 90% da população morreu ou foi morta” (SEEGGER, 1981, p. 55).

As cerca de 40 pessoas sobreviventes foram transferidas, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu, MT, para viver junto aos Kisêdjê (Suyá) – uma decisão tomada à revelia dos índios com base na proximidade em termos cul-

turais e linguísticos. Na década de 1980, porém, conflitos internos envolvendo acusações de feitiçaria e a morte de um importante líder tapayuna suscitam a mudança destes para aldeia Kayapó Metyktire (Mebengôkre), na T.I. Capoto-Jarina, MT. Permaneceram quase que apenas algumas mulheres tapayuna que haviam se casado com homens do povo Kîsêdjê.

Os Tapayuna viveram assim, desde a remoção de seu território no Arinos, abrigados por outros povos e em territórios alheios, uma vez que a “Reserva Indígena Tapayuna”, criada naquele território em 1968, foi extinta em 1976, após uma expedição da Funai verificar que não havia mais sobreviventes na área delimitada. Trechos do relatório dessa “Operação Tapaiuna ou Beçu de Pau”, chefiada por Antônio de Souza Campinas, descrevem os vestígios das aldeias abandonadas, queimadas, presença de artefatos, flechas e ossos de vários cadáveres insepultos (CAMPINAS, 1971). Os Tapayuna haviam sido efetivamente varridos de suas terras.

Pierre Clastres (2004) distingue, em “Arqueologia da Violência”, o genocídio como destruição física de uma minoria racial do etnocídio enquanto destruição cultural de um povo. Ambas as práticas, características da civilização ocidental, expressam “a vocação de recusa do múltiplo, o temor e horror da diferença”, ou seja, a supressão autoritária e radical da alteridade que se enraizam no Estado. “Há, portanto certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado” (CLASTRES, 2004, p. 61).

Os Tapayuna foram vítimas tanto do genocídio quanto do etnocídio; sua população, que foi calculada em mais de mil pessoas, reduziu-se a cerca de 40 indivíduos, dizimados pelo envenenamento que sofreram, ao ingerirem carne de anta contaminada pelos brancos, e com a proliferação da gripe. A transferência dos sobreviventes para o Parque do Xingu, em 1971, junto aos Kîsêdjê foi uma tentativa do Estado brasileiro de evitar o total extermínio da população. Infelizmente essa ação tardia do órgão indigenista não evitou que os Tapayuna, que já haviam sido vítimas do genocídio, sofressem intensamente o processo etnocida, por meio da destruição de seu modo de vida, cultura e língua. As consequências desse processo se perpetuam até o presente, quando os Tapayuna decidem resgatar a memória desses eventos para tentar combater os efeitos do etnocídio e emergir como povo autônomo.

Os Tapayuna vivem hoje distribuídos em duas terras indígenas, a T.I.Wawi, do povo Kîsêdjê, e a T.I. Capoto-Jarinã, dos Kayapó, em Mato Grosso. O censo demográfico da população tapayuna realizado pelo Instituto Socioambiental em 2010, que considerou os indivíduos tapayuna e todos seus

descendentes (incluindo os de casamentos com Kĩsêdjê e Kayapó), somou 160 indivíduos nas duas TIs, dos quais a maior parte (98) encontrava-se habitando a aldeia Kawêrêtxikô (T.I. Capoto-Jarina) (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

De acordo com Anthony Seeger, os Tapayuna e os Kĩsêdjê acreditam ter tido um passado em comum, migrando de leste para o oeste e atravessando o rio Xingu em direção ao Tapajós. De lá provavelmente se desviaram para o sudeste e se separaram. Um grupo, os Suyá Orientais (Kisêjdê), seguiu em direção ao Xingu, enquanto os Suyá Ocidentais (Tapayuna) estabeleceram-se no rio Arinos, onde foram contatados (SEEGER, 1981, p. 49).

Conforme acima aludido, na década de 1980, conflitos internos contrapondo Kĩsêdjê e Tapayuna suscitaram a mudança dos últimos para a aldeia Kayapó no Capoto, tendo permanecido apenas algumas mulheres casadas com homens kĩsêdjê. Tendo solicitado auxílio a Megaron (Mebengôkrê), administrador do Parque Indígena do Xingu, os Tapayuna mudaram-se primeiro para uma aldeia próxima ao rio Jarina, que estava desabitada, mas continha casas e roças produtivas. Permaneceram nesse local por pouco tempo, pois logo se transferiram para aldeia Metyktire dos Kayapó, onde ocupavam três casas, atrás da casa do líder Raoni (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

Após anos de convivência e intercassamentos com os Kayapó, muitos Tapayuna já não se identificavam como tal e, por vezes, negavam-se a falar e aprender a própria língua, como constatado pela equipe de profissionais do Curso de Formação de Professores ministrado pela Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio de Brasília. Práticas rituais e outros aspectos culturais importantes dos Tapayuna deixaram de ser enfatizados, dando lugar à incorporação de atividades características dos Kayapó. No ano 2000, entretanto, a situação começava a se alterar com a decisão dos Tapayuna do Capoto-Jarinã em participar no curso acima referido como povo distinto dos Mebengôkre. Eles solicitaram, então, assessoria linguística para trabalhar aspectos da própria língua, e o resultado foi a publicação de um material didático para alfabetização na língua tapayuna (CAMARGO, 2010, p. 33). A proposta de construir uma aldeia tapayuna era aventada desde 2004, porém foi apenas em 2009 que se formou a aldeia Kawêrêtxikô, localizada na margem esquerda do rio Xingu, na T.I. Capoto-Jarinã, próxima à aldeia kayapó Piaraçu (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011)¹.

¹ Quando os Tapayuna deixaram a aldeia Metyktire, os Kayapó também decidiram sair e fundaram uma nova aldeia em outro lugar, porém com o mesmo nome (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

Um dos impactos da dispersão dos Tapayuna incide fortemente na sua situação sociolinguística, pois devido ao longo período de convivência junto aos Kĩsêdjê e Mebengôkrê (Kayapó) a fala dos Tapayuna sofreu forte influência das línguas faladas por esses povos.

Na TI Wawi, onde os Tapayuna vivem junto com Kĩsêdjê (o tapayuna e o kĩsêdjê parecem poder ser considerados variantes dialetais de uma mesma língua), a língua tapayuna não é utilizada no cotidiano, e há apenas alguns falantes (creio que os nove Tapayuna que lá residem têm conhecimento da língua). Na TI Capoto-Jarinã, a língua majoritariamente falada é o Mebengôkrê (próxima à língua tapayuna, mas menos que o Kĩsêdjê). A língua tapayuna é falada apenas pelos mais velhos. “A proximidade dessas três línguas e a grande influência que o Mebengôkrê e o Suyá exercem sobre os falantes da língua tapayuna representam dificuldades para a análise da língua, especialmente porque não há registros dessa língua feitos em período anterior à transferência dos Tapayuna para o Xingu” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

O processo de valorização e resgate da língua tapayuna está estritamente relacionado ao projeto de afirmação identitária/cultural desse povo. O modo como esses aspectos se conectam e emergem, na forma de uma “unidade tapayuna”, coloca-se como um aspecto importante, considerando os diferentes contextos e influências sociolinguísticas aos quais os Tapayuna estão submetidos nas duas terras indígenas.

Nessa perspectiva, alguns jovens, descendentes de Tapayuna na TI Wawi emergem num processo de reivindicação de uma “identidade tapayuna”, o qual assume, diante da importância da influência xinguanas² nos Kĩsêdjê, a forma de uma ênfase nos aspectos jê da cultura comum aos dois povos. O processo de afirmação tapayuna encontra-se aqui, portanto, inextricavelmente ligado aos processos políticos internos à sociedade kĩsêdjê. É nesse contexto que se pode ler, por exemplo, o discurso de Yaiku, meu principal interlocutor durante a pesquisa de mestrado, quanto ao interesse em recuperar e fortalecer o aspecto Jê da vida ritual local, em contraposição às festas xinguanas que são também realizadas pelos Kĩsêdjê na TI Wawi. O projeto Tapayuna está voltado, como descreve Coelho de Souza (2010) com relação ao processo de “revitalização cultural” em curso entre os Kĩsêdjê, tanto para “dentro” (para eles mesmos) como para “fora”, ou seja, para a “gestão das relações intertribais”, considerando a cultura como constituída e anunciada entre o dentro e o fora (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 107).

² Os Kĩsêdjê, assim como os Tapayuna, são um povo Jê, porém, devido aos longos anos de relação e convivência com os povos do Alto Xingu, incorporaram vários elementos da cultura cerimonial e material xinguanas.

Um dos objetivos da minha dissertação de mestrado foi criar um quadro histórico, a partir de pesquisa documental que reuniu materiais relativos a um vasto período, desde o século XVIII à década de 1970, a fim de evidenciar e compreender os processos etnocidas que marcaram a história de contato tapayuna. A experiência e percepção desse processo foram analisadas a partir dos relatos de duas senhoras tapayuna que sobreviveram aos episódios trágicos que marcaram a história de contato dos Tapayuna com os brancos. Nesse sentido, a intenção é compreender como as memórias recentes e relatos sobre o etnocídio e genocídio, como descrito na minha dissertação de mestrado, influenciam e/ou influenciarão o processo de etnogênese desse povo. A opção de contar a história do contato e o pedido para que eu a registrasse durante o mestrado foi uma decisão tomada pelos Tapayuna da T.I. Wawi. Creio que, para eles, retomar a memória dos eventos trágicos que marcaram a história tapayuna pode, na atual conjuntura, ter importância crucial no seu processo de emergência e fortalecimento como povo autônomo. Isto posto, enfatizarei nas próximas páginas alguns aspectos dessa história que pareceram especialmente importantes para os Tapayuna (isto é, para as narradoras, seus ouvintes e tradutores).

Elementos da etno-história Kajkhwokratxi-jê (Tapayuna)

A principal preocupação na dissertação de mestrado foi de transformar a narrativa indígena, no caso os relatos de Ngejwotxi³ e Khôkhôtxi - ou melhor, as versões comentadas deles oferecidas pelos tradutores -, em algo compreensível para os leitores. Tratava-se de reconstituir a sequência de eventos e experiências que marcaram o processo de contato, descritas pelas narradoras, desde os primeiros encontros com os *khuwêkátxi* (brancos), os episódios de envenenamento por meio da ingestão de alimentos contaminados, a proliferação do vírus da gripe e a transferência para o Xingu.

Um primeiro aspecto ressaltado foi evidentemente o interesse pelas coisas dos brancos. Ngejwotxi conta como os objetos dos brancos foram pela

³ As duas narradoras são ambas mulheres que permaneceram entre os Kîsêdjê quando os demais Tapayuna mudaram-se para o Capoto na década de 1980. Ngejwotxi tinha ao chegar no PIX aproximadamente 25 anos, era viúva e mãe de duas filhas (pelas genealogias de SEEGER, 1974; 1981). Ao chegar nos Kîsêdjê foi adotada pela família do cacique Kuiuissi. Atualmente, Ngejwotxi é casada com um importante ancião kîsêdjê (Ndemuntxi), e mãe de quatro filhos, sendo duas mulheres e dois homens. Todos estavam vivendo na aldeia Ngôsoko quando de minha visita. Khôkhôtxi, assim como Ngejwotxi, também estava entre os que chegaram ao Xingu. Ainda de acordo com a genealogia de Seeger (1981), ela tinha então aproximadamente 23 anos e era casada com Werã, com quem tinha dois filhos. Até 2009, vivia na aldeia Ngojhwêrê, mas se mudou com seu atual marido, Wotká, para aldeia Kawêrêtxikô.

primeira vez adquiridos, sem conflito, por um personagem, Thótkákatá, que, após esse episódio, começou a ser visto pelas pessoas como um *wajanga* (xamã). A partir de então, iniciou-se uma intensa movimentação entre os Tapayuna em busca dos brancos. As pessoas arriscavam suas vidas para encontrá-los, deslocavam-se para outras aldeias, estabeleciam novas relações, criavam novos acampamentos, comiam alimentos desconhecidos e, em alguns casos, como eles mesmos descrevem, abandonavam suas próprias aldeias para ficarem próximos aos *khuwěkátxi*. De certa forma, a vida dos Tapayuna é posta em suspenso em função dos brancos, como se a presença desses últimos exercesse um poder atrativo capaz de gerar uma verdadeira subversão da vida cotidiana indígena.

A vida tapayuna parece ter sido transformada por uma persistente e intensa busca pelo acesso a esses objetos, acentuando-se a movimentação de pessoas entre aldeias e em direção aos brancos. Por arredios que os Tapayuna tivessem se mantido até então (durante toda a primeira metade do século XX), nesse momento eles parecem abraçar resolutamente um projeto de “contato”, motivados pelo desejo pelas coisas dos brancos.

O modo como objetos não indígenas são incorporados, de diversas formas, nos processos de transformação e na dinâmica interna próprios às sociedades ameríndias, é um tema já explorado em várias etnografias (HOWARD, 2002; BUCHILLET, 2002; VELTHEM, 2002, entre outros). Os temas do roubo e aquisição de bens (materiais ou imateriais) de outros seres são recorrentes nas descrições históricas e míticas dos povos indígenas, Jê em particular.

Gordon (2006) faz referência às guerras de apropriação que eram empreendidas pelos Kayapó, sempre desencadeadas pela iniciativa de um homem considerado importante, e cuja finalidade era a aquisição de itens da cultura material (cantos e cerimônias) de outros povos ou a captura de mulheres e crianças. Essas incursões eram extremamente promissoras para os homens que as empreendiam, pois os fortaleciam e ampliavam seu poder de liderança e prestígio (GORDON, 2006, p. 360). No caso dos Xikrin há especialistas que, por meio de práticas xamânicas, fazem os brancos aparecerem. Essa função dos xamãs também se verifica entre os Kîsêdjê e Tapayuna, através dos *wajanga* (xamã), que tem como uma de suas atribuições atrair inimigos para conseguir presentes, objetos de interesses ou coisas desejáveis. Ele detém o poder de transformação, o que lhe permite assumir a forma de corpos animais. Pode com isso lutar contra inimigos e auxiliar em casos de guerra utilizando sua visão e o poder de metamorfosear-se para percorrer longos caminhos (SEEGER, 1974).

Esse alinhamento dos brancos com posições de alteridade que implicam a mediação xamânica não é desprovido de paralelos nas terras baixas. Os

Waiwai, por exemplo, segundo Howard (2002), especulavam se os brancos, vistos como figuras grotescas, eram de fato seres humanos. Contudo buscavam seus objetos, fazendo do controle sobre eles uma forma de domesticar os poderes dos brancos que os objetos reificavam. Os Xikrin, afirma Gordon (2006), de forma geral podem virar “outro” de maneira coletivamente controlável, ou seja, somente por meio dos rituais, enquanto o xamã tem o poder de fazê-lo individualmente, uma operação arriscada que pode ser mortal ou levá-lo a não reconhecer e ser reconhecido pelos parentes. O argumento de Gordon é que o acesso ao dinheiro e objetos dos brancos remete a um tipo de “xamanismo”. “O dinheiro pode fazer com que todos virem branco rapidamente, que todos sejam pequenos xamãs. Ele permite que os Xikrin transitem em vários mundos e vejam com a pele de branco e de Mebêngôkre” (GORDON, 2006, p. 410). Dessa forma, para os Xikrin, segundo o autor, “virar branco” é um projeto coletivo, mas que está sendo vivenciado por meio de experiências pessoais, sobretudo por parte dos chefes que são os que detêm maior acesso e domínio do mundo dos brancos (GORDON, 2006, p. 410-411). Na lógica tapayuna, de modo similar, só foi possível Thótkákatá fazer contato e adquirir os objetos dos brancos devido aos seus poderes xamânicos.

A possibilidade de acesso às coisas dos brancos teve intensa repercussão na dinâmica social tapayuna, aumentando a mobilidade territorial, provocando mudanças de aldeias, a criação de novas relações e alianças e, certamente, o acirramento de conflitos e cisões. As narrativas sugerem alguma competição entre aldeias na busca por esses objetos, ou pelas relações que abririam o acesso a eles - quando por exemplo Ngejwotxi destaca a afirmação de um cacique (Thepjawy) que, motivado pelo encontro bem sucedido de Thótkákatá com os brancos, decidiu partir em busca do mesmo resultado. Competição e rivalidade concernentes ao acesso a objetos e relações podem também ter contribuído para a dinâmica de acusações de feitiçaria a cujo acirramento se referem as narradoras⁴. Mas aqui o fator fundamental foi indubitavelmente a catástrofe da gripe.

Khôkhôtxi narra vários conflitos e cisões decorrentes das acusações de feitiçaria suscitadas pelas mortes em massa por contaminação por gripe. Uma das questões também levantadas na dissertação foi a relação entre os objetos dos brancos e epidemia. Este é outro tema em que encontramos paralelos importantes na literatura. Buchillet (2002), por exemplo, analisa a concepção dos

⁴ No caso dos Xikrin, segundo Gordon (2006), as pessoas que tinham inveja eram as que mais praticavam feitiçaria. Essas acusações ocorriam a partir de um contexto provocado pela aquisição e distribuição desigual dos objetos, no qual aqueles que eram mais desprovidos desses bens consequentemente eram mais invejosos e era sobre quem recaíam as acusações de feitiçaria.

Desano sobre quatro doenças infecciosas: varíola, sarampo, gripe e malária. A autora esclarece que os Desano fazem uma conexão direta entre as doenças e os objetos dos brancos. Eles associavam a gripe ao transporte de catarros em caixotes feito pelos brancos. A proliferação da malária é explicada no mito, onde o “Demiurgo foi ferido na garganta com curare e vomitou a malária pelos quatro cantos do mundo”. As cachoeiras da região, afirmam os índios, contêm “potes de malária” que são associadas às poças de água paradas. Os mosquitos habitam esses “potes” e são controlados apenas pelos xamãs, que detêm o poder de conduzi-los de volta para os potes, mas também podem abri-los e alastrar a malária (BUCHILLET, 2002). Em síntese, a autora afirma que muitos povos indígenas relacionam as epidemias à tecnologia ocidental, que expressaria um tipo de poder “sobrenatural” ou “mágico” dos brancos (BUCHILLET, 2002, p. 130), o que pode ter sido talvez o caso dos Tapayuna.

Um segundo aspecto que ressalta dos relatos é a tensão constante entre o parentesco e a morte - morte dos indivíduos, morte do grupo. O que impulsionou a saída dos Kajkhwokratxi-jê do rio Arinos para o Xingu foi a possibilidade de encontrar os ex-parentes, ou seja, os mortos, que, segundo eles, teriam reaparecido no Xingu.

Escutamos barulho. “Tahati⁵ está chegando”. Nós estávamos sempre atrás dele, quando ele chegava todo mundo juntava. O padre falou “vamos juntar aqui para gente escutar a música do Witiwaia”⁶. E o padre chegou com gravador no meio de todo mundo. “Vocês estão preparados?” “Estamos”. Enquanto tocava a música o pessoal reparava a fala deles. Perceberam que era o mesmo som dos Kajkhwokratxi-jê e todo mundo que estava sentado em volta começou a chorar. Eles ouviram que o som era parecido e por isso eles choraram, até as crianças estavam chorando. Nós perguntamos “quem são esses parentes?” “Esses são os Witiwaia”. “Acho que é um grupo nosso que está lá. Será que as pessoas que morreram aqui apareceram lá no Xingu?” O padre falou, “não, é o Witiwaia. Amanhã ou depois de amanhã vocês vão embora daqui para outro lugar. Vocês vão chegar lá no Witiwaia. Quando vocês chegarem lá eles vão chorar também”. Perguntaram de novo “será que não é nosso parente?” “Não, são outros índios, mas são parecidos com vocês”. Eles pediram para o padre tocar a música novamente. Todo mundo continuou chorando, crianças, mulheres, homens... Foi nesse lugar que a gente deixou todos os nossos produtos da roça. Nós achávamos que íamos viver junto com os brancos nesse rio, mas Orlando e Claudio pediram para nos transferirem para o Xingu. E agora nós estamos aqui no Xingu, vivemos com outros parentes. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 104).

⁵ Nome dado pelos Tapayuna ao padre.

⁶ Nome utilizado pelo padre para se referir aos Kisêdjê (Suyá). Não tenho conhecimento sobre a origem do nome.

Isso nos leva a imaginar que, de certa forma, eles buscavam a morte, já que de fato ela estava muito próxima. Em vários trechos do relato, Ngejwotxi salienta a afirmação de pessoas que diziam não se importar em morrer, que os brancos podiam matá-los, já que eles não tinham mais parentes, não tinham mais com quem viver. Alguns inclusive entregaram-se a morte, devido a essa falta de parentes e à saudade deles. Algumas partes do depoimento referem-se a crianças que se recusaram a juntar-se ao restante do grupo, pois, segundo elas mesmas, não tinham mais parentes para cuidar delas, por isso não fazia sentido prosseguir e viver. Em outros momentos, menciona-se que as pessoas se negavam a cuidar das crianças órfãs alegando que elas não eram suas parentes. Tudo se passa como se entre a solidão e a morte quase não houvesse mais muita *diferença*...

A narrativa da expectativa dos Tapayuna quanto ao encontro de seus ex-parentes no Xingu nos coloca a questão do por que eles queriam se juntar aos mortos. Se o desespero ou tristeza podem muito bem responder a isso, talvez haja aqui algo mais. Talvez não fosse uma questão de opção: se estar vivo significa ter parentes, em um contexto em que todos os parentes estavam morrendo, é como se o próprio parentesco conduzisse à morte.

Ao avistarem outros índios da aeronave, na chegada ao posto Leonardo no Parque do Xingu, os Tapayuna pegaram seus facões e se armaram para enfrentar, o que para eles, eram os mortos. Nesse momento, é como se o arriscado parentesco fosse então negado, e os mortos voltassem então a encarnar para eles, como para os Krahó e tantos outros ameríndios, “a alteridade máxima, vivendo em uma antissociedade, na medida em que esta, ao mesmo tempo, nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como ‘outros’ enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 03).

Alguns trechos da narrativa enfatizam que as pessoas optavam por morrer a viver sem parentes para cuidar delas. Não estou certa do tipo de parentes a que eles se referiam, se apenas a suas famílias mais imediatas, aos parentes corresidentes ou mesmo àqueles mais distantes. Seja como for, se é evidente que muitos dos sobreviventes estavam ligados por relações de parentesco entre si, não é difícil imaginar que as perdas sofridas os tenham confrontado com uma experiência dramática de solidão. Relacionamentos mais distantes necessitariam investimento (e tempo) para converter-se em parentesco verdadeiro. Creio que, no contexto descrito, dadas as condições críticas, materiais, sanitárias, alimentares e emocionais, as pessoas não conseguiam imaginar ser possível voltar a *fazer* parentes. Se as relações de parentesco pre-

cisam ser produzidas ativamente por meio da comensalidade, coresidência e cuidados mútuos, como ocorre entre outros povos jê e de modo geral na Amazônia (GOW, 1991; VILAÇA, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; COELHO DE SOUZA, 2001), está claro que a capacidade de fazê-lo encontrava-se aqui profundamente comprometida. A impossibilidade de levar a cabo esse trabalho não poderia deixar de colocar em risco a produção desses corpos - pessoas e grupos, isto é, não poderia deixar de colocar em risco a sustentação de suas vidas.

As narradoras enfatizam em seus depoimentos que as pessoas optavam por morrer já que não tinham parentes para cuidar delas. Eram inúmeras as crianças órfãs, que tiveram seus pais mortos pelo envenenamento ou pela gripe. Elas eram encontradas sozinhas, perdidas e famintas, pelos grupos ao longo do caminho, que as chamavam para juntar-se a eles. Algumas se recusavam dizendo que aquelas pessoas não eram suas parentes e por isso não iriam cuidar delas, preferindo assim entregar-se à morte.

O pessoal falou “vamos junto”. “Não, eu não tenho parente, quem vai cuidar de mim? Vou ficar por aqui mesmo. Já que eu perdi minha mãe, eu vou ficar por aqui. Vocês não são parentes. Se eu for com vocês ninguém vai cuidar de mim, vou ficar por aqui mesmo”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 109).

[O esposo da Ngejwotxi e Wejtumtxi falaram] “e agora o que nós vamos fazer com as crianças? Eles vão todos morrer. “Vamos ter que ir embora, temos que seguir” “Mas como é que a gente vai cuidar? Estão sem mãe e pai, como é que a gente vai cuidar?” “Nós estamos levando, mas mesmo assim eles vão morrer”. E a gente ficou preocupado com as crianças. Com pouco tempo, morreu uma menina na frente das outras crianças. Wejtumtxi chamou eles “vamos lá tirar mel para vocês chuparem”. Eles foram e de repente uma menina desmaiou⁷. [Ngejwotxi perguntou] “o que foi?” e a menina não respondia nada. Ela ficou cheia de maribondo e formiga no rosto. Ela desmaiou e esses bichinhos juntaram no rosto. Mesmo assim, depois ela foi andando, fraca. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 107).

Em outros casos, eram os adultos que se negavam a cuidar das crianças órfãs que pediam ajuda, alegando que elas não eram suas parentas.

Acho que vou levar uma criança para morar comigo. Ela [esposa de Wotká] falou “não, eu não posso levar nenhuma criança, não tem condições de cuidar e criar esse menino. Eu perdi tudo, meu pai, minha mãe. Eu não quero levar ninguém, ele não é filho do meu parente, é filho dos outros. Já que eu perdi todos os meus parentes, minha mãe, meu tio, minha tia, minha prima, então deixa essas crianças”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 107).

⁷ É comum os Kîsêdjê dizerem que alguém morreu durante um desmaio, o que também pode ser o caso dos Tapayuna. Por isso, no caso desta garota, não estou certa se ela faleceu ou desmaiou.

Os Tapayuna se encontravam, naquela conjuntura, num cenário de mortes, doenças, escassez de alimentos, falta de moradia, em um estado de insegurança e desespero no qual parecia sem dúvida impossível fazer parentes, “cuidar” uns dos outros de modo a sustentar o parentesco. Talvez por isso, dada a conexão intrínseca entre fazer parentes e estar vivo, entre parentela e humanidade, os Tapayuna, vendo-se sem opção, pensaram que nada lhes restava senão ir ao encontro de seus ex-parentes mortos.

O ponto mais agudo aparece ali quando os Tapayuna, após o episódio do envenenamento com a carne de anta contaminada e, sobretudo, a proliferação da gripe, diante das inúmeras mortes, perda dos parentes, escassez de alimentos e condições precárias de moradia, parecem abrir mão de sua autonomia, constatando que seu modo de vida estava irremediavelmente comprometido. Sentem então que a única garantia de sobrevivência física do grupo residia no apoio dos brancos que se mostravam seus aliados naquelas circunstâncias - principalmente o padre Tomás de Aquino Lisboa. Os Tapayuna dedicam-se, então, a reunir os sobreviventes com intuito de juntarem-se para viver numa única aldeia, sob a proteção do padre. Este parece ter sido um momento em que vislumbraram a possibilidade de se reconstituírem como grupo no rio Arinos, pois os depoimentos das narradoras enfatizam que desejavam e acreditavam que poderiam permanecer naquele local. O parentesco poderia ali, talvez, vencer a morte.

Wotká falou “ nós estamos chegando”. Todo mundo foi na frente e viu as casas. Quando nós chegamos todo mundo começou a chorar de saudade dos parentes. “Olha esse é o lugar que eu falei. Vocês vão morar aqui”. “Nossa como eles fizeram esse acampamento para nós? Então nós vamos morar aqui. Os brancos vão cuidar da gente” “É essa aldeia de vocês, vocês vão morar aqui”. Os grupos foram divididos para cada casa [eram cinco casas]. A gente ficou muito contente de morar na aldeia que já tinha construção de casa. Seu tio [dirigindo-se ao tradutor] chegou lá também, e eu fiquei mais contente ainda. E a gente morou lá. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 100).

Os brancos trouxeram muitos alimentos da roça para nós plantarmos. Mostraram a cana de açúcar e falaram “esses produtos vocês vão plantar, vão bater com pá, mastigar para vocês chuparem” E quando o pessoal fez a roça, todo mundo ficou contente. Pensávamos que íamos morar naquele lugar para sempre. Nós ficamos contentes de ver nossa casa, nossa roça, mas só que a gente não ficou morando lá. Acho que o padre encontrou com Orlando e Claudio [referindo-se aos irmãos Villas Boas] e eles pediram para o padre nos levar para o Xingu. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 104).

Mas outros tinham outros planos. A ocupação intensa da região por parte das empresas colonizadoras, que traziam em números cada vez maiores

colonos do sul do país para se instalarem no Arinos, foi certamente um fator decisivo para a retirada dos Tapayuna de seu território e sua transferência para o Parque Indígena do Xingu, em 1971. Os índios, a princípio, recusaram a proposta do padre Tomás de Aquino de se mudarem para o PIX. O que os fez aceitá-la no final foi, segundo as narrativas, a possibilidade de encontrar os ex-parentes mortos que, segundo pensaram, haviam reaparecido no Xingu. Essa hipótese surgiu após eles escutarem as músicas dos Kĩsêdjê, cujos cantos eram semelhantes aos seus e a língua era quase a mesma, descontadas diferenças dialetais. Ao ouvirem os cantos dos Kĩsêdjê, que tinham sido gravados e levados pelo padre, os Tapayuna se emocionaram e deduziram que seus parentes falecidos haviam reaparecido no Xingu.

Assim, contam as duas narradoras, os Tapayuna partiram do rio Arinos na expectativa de encontrar os ex-parentes. Todavia, logo que se aproximaram do PIX e avistaram, do avião, os índios que os esperavam no Posto Leonardo, e que para eles eram os mortos, armaram-se com seus facões para enfrentá-los. Mas, porque eles lutariam com seus ex-parentes, já que afinal tinham aceitado deixar o Arinos para encontrá-los?

Quando a gente estava pousando, todo mundo pegou o facão. O seu tio Kunin [dirigindo-se ao tradutor]⁸ pegou uma faca. O padre falou para eles “o que vocês estão aprontando?” Eles pensaram que eram as pessoas que tinham morrido e reaparecido, por isso eles estavam preocupados. Alguém falou para eles “tem que ir preparado mesmo”. O padre falou “não, não pega facão, deixa aí”. Vimos pela janela os índios lá no Leonardo, pintados de urucum na cabeça, com brinco, braceira e tudo. “Nossa, quem são esses caras? Quem são esses povos? Esses povos a gente não conhecia”. “Nossa, está cheio de sangue no corpo deles. Acho que é o povo do sangue. Eles pintaram todo o corpo. Até o cabelo deles está vermelho”. Por isso o pessoal chamou de “povo de sangue”. Nós paramos lá. Veio todo mundo para nos conhecer e nos receber. Tinha muita gente aguardando nossa chegada. Kunin chamou todo mundo. Ele foi lá ver os índios na porta do avião, olhou, voltou de novo e chamou todo mundo. “Agora não vamos escapar mais. Nós vamos todos morrer” Todo mundo preparou facão. O piloto desceu e nós não. Ficamos lá dentro do avião. Ficaram com medo dos índios. Orlando e o Claudio falaram com meu cunhado que é o Kuiussi e Hwãkhê [“irmã” de Kuiussi], esses dois Kisedjê que estavam lá, esperando para nos receber. O Orlando falou [para os Kĩsêdjê] “são parecidos com vocês. Vocês podem ir lá na frente para recebê-los”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 116).

Essa ambiguidade diante dos mortos não é de surpreender. Manuela Carneiro da Cunha (1978), em seu estudo sobre as representações relativas

⁸ Os trechos que estão em colchetes e itálicos são os esclarecimentos que os tradutores faziam ao longo da tradução dos depoimentos.

aos mortos e a noção de pessoa entre os Krahô, aponta como a morte ali é acompanhada de um processo de “dissolução do homem social”, ou seja, os rituais funerários, diferentemente das outras cerimônias que constituem a personalidade social dos indivíduos, encarregam-se de anular essa personalidade, marcando uma distinção enfática entre o mundo dos vivos e dos mortos. A oposição entre vivos e mortos é um aspecto central da sociedade Krahô, já que os mortos são considerados estrangeiros e inimigos por roubarem os vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 03).

Um dos princípios vitais para os Krahô, denominado *ratëk*, está relacionado à respiração. Outro princípio é o *karõ* (traduzido por duplo, imagem) que habita o corpo e, por vezes, ausenta-se em momentos de sonho e doença. A morte ocorre quando o *karõ* decide compartilhar uma vida social com os mortos na aldeia destes. Quando isso ocorre, o *karõ* transforma-se numa imagem livre, podendo metamorfosear-se e assumir a forma de animais de maior ou menor porte, pedra, raiz, toco de árvore etc. Nessa perspectiva, a doença é consequência de uma proximidade muito estreita com os mortos, os quais desejam levar consigo o *karõ* do enfermo para aldeia dos mortos. A diferença entre a doença e o feitiço é que, no primeiro caso, há uma aproximação intensa entre o doente e os mortos, o que se manifesta na exterioridade do *karõ*. O feitiço, em contrapartida, refere-se à ingestão ou invasão de uma substância exterior ao corpo. O primeiro caso é resolvido resgatando e inserindo o *karõ* de volta no doente, enquanto no segundo deve-se extrair a substância para eliminar o feitiço (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Dessa forma, a morte por doença é concebida como uma traição, em que o *karõ* é seduzido por seus parentes mortos, passando a ficar do lado daqueles que, do ponto de vista dos vivos, são sobretudo inimigos.

O que possibilita essa traição é, todavia, o parentesco. Os parentes mortos que vêm buscar as pessoas na sociedade dos vivos são, no caso krahó, associados ao lado materno, em consonância com a uxorilocalidade que estrutura a organização socioespacial dos Jê setentrionais. “Uma vez que os Krahô são uxorilocais, a casa materna é quem oferece o homem à sociedade”; portanto “dizer que os parentes maternos vêm buscar o doente é dizer que a porta da saída é a mesma porta de entrada, é fechar uma trajetória que se completa na exterioridade da morte à qual se acede pela mesma casa em que se viu a luz. Entradas e saídas são assunto de família” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 16). Os rituais funerários são governados pelos parentes consanguíneos na família de origem, que são os que reivindicam o morto para si. Os cadáveres são enterrados nos arredores das residências, para mantê-los perto dos parentes consanguíneos. As casas tornam-se assim um espaço ambíguo, em que não

fica claro o limite ou a separação entre os mortos e os vivos. “Nesse espaço de transição entre o dentro e o fora da aldeia, cometem-se traições à sociedade, cede-se à sedução dos laços de sangue com os mortos, tenta-se guardar o cadáver perto de si” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 37). Essa ambivalência dos mortos (recentes) remete, pois, a sua condição de (ex) parentes – recentes, pois morto e parente⁹ parecem ser atributos incongruentes, senão inconciliáveis.

Essas considerações sobre a ambivalência dos mortos talvez nos ajudem a compreender o episódio em que os Tapayuna armaram-se, ao chegarem ao Xingu, para enfrentar aqueles que acreditavam ser seus ex-parentes. Essa atitude corroboraria um aspecto fortemente característico dos Jê, a identificação dos mortos como ‘outros’ e inimigos. Permanece talvez por compreender por que os Tapayuna foram ao encontro desses inimigos.

Os Kajkhwakratxi-jê não encontraram os ex-parentes, como esperavam, quando chegaram ao Xingu. Contudo depararam-se, ao conhecer os Kîsêdjê, com pessoas cujos nomes pessoais eram similares aos deles. Considerando a centralidade da nomenclatura na constituição da pessoa entre os Jê, não é de se espantar que estas tenham assim lhes aparecido como, senão parentes, pelo menos como fortemente aparentáveis. Estava aberta a possibilidade para que os Tapayuna voltassem a fabricar, entre os Kîsêdjê e por meio deles, novos parentes.

Referências

BATISTA DE LIMA, Daniela. *Vamos amansar um branco para pegar as coisas*: elementos da etnohistória Kajkhwakratxi-jê (Tapayuna). 2012. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

CAMARGO, Nayara da Silva. *Língua Tapayúna*: aspectos sociolinguísticos e uma análise fonológica preliminar. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto da Linguagem, UNICAMP, Campinas, SP.

CAMPINAS, Antonio de Souza. *Relatório da Operação Tapaiuna ou Beijo de Pau*. [S.l.: s.n.], 1971.

⁹ “Parente” dos/ para os vivos, entenda-se. Entre os próprios mortos, para os Krahó, por outro lado, o que não há são relações de afinidade, o seu mundo é o da pura consanguinidade, marcado pela inexistência de conflitos e pela harmonia. Por outro lado, a ausência de relações de afinidade e das regras de etiqueta a ela associadas torna os mortos, para os Krahó, pessoas desprovidas de ‘vergonha’, que não sabem se comportar, cujo mundo é, portanto inviolável e caótico.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*: V. 16 (46), 2001. p. 69-96.

_____. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, Edilene (Org.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010.

GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/Rio de Janeiro: UNESP/Instituto Socioambiental, 2006.

GOW, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Tapayuna*. Povos indígenas no Brasil. 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>>. Acesso em: 1º ago. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SEEGER, Antony. *Nature and culture and their transformations in the cosmology and social organization of the Suyá, a ge-speaking tribe of central Brazil*. Chicago: University of Chicago, 1974.

_____. *Nature and society in central Brazil*. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEKI, Lucy. Evidências de Relações Genéticas na Família Jê. In: ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, 18. / SEMINÁRIO DO GRUPO DE ESTUDOS LINGUISTICOS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 36., 1989, Lorena. *Resumos...* Lorena, SP: Unicamp, 1989. p. 604-611.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em 4 de fevereiro de 2015

Aprovado para publicação em 30 de junho de 2015