

Mito, história e alteridade entre os Xokleng*

Myth, history and alterity among the Xokleng

Kaio Domingues Hoffmann**

Resumo: Este artigo reflete sobre a distinção xokleng entre o *tempo do mato* (“pré-pacificação”) e o *tempo de fora do mato* (contemporâneo), procurando explicitar as consequências sociocsmológicas de tal diferenciação no mundo vivido desses ameríndios através da discussão das relações entre mito e história. Argumenta que o evento da *saída do mato* possui pertinência mítica, atuando na organização sociotemporal do grupo, na sua constituição enquanto coletividade e como eixo reflexivo a partir do qual as práticas cotidianas são concebidas.
Palavras-chave: Xokleng; Tempo do mato; Pacificação.

Abstract: This paper reflects upon the Xokleng distinction between the *time in the jungle* (“pre-pacification” - when the State agencies made contact with the indigenous people and placed them in a limited region) and the *time out of the jungle* (contemporary). Through the discussion of the relationship between Myth and History our aim is to explain the sociocsmological consequences of such differentiation to the lived in world of these Amerindians. The study argues that the event known as *leaving the jungle* is of mythical importance for it acts on the sociotemporal organization of the group, and on its constitution as a collectivity. It also acts as a reflexive axis on which everyday practices are conceived.

Key words: Xokleng; Time in the jungle; Pacification.

Enh kaké hëë [meus amigos]... eu estou protegendo vocês! Venham até aqui! Vou lhes dar roupas vermelhas, machados e facas!”. Vomblê e alguns parentes, na beira do mato escutavam receosos as palavras daquele zug [inimigo/branco]. Observavam distanciados, hesitantes. De modo cauteloso, para prevenir uma traição, os índios disseram para que o zug e seus companheiros deixassem os presentes a certa distância, para que pudessem pegá-los. Aos poucos, apanharam os presentes, voltando em seguida para seu acampamento, onde

* Este artigo é uma versão modificada de parte de minha dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Agradeço a Marcela Stockler Coelho de Souza, Gabriel Coutinho Barbosa e Evelyn Schuler Zea pelos comentários e críticas feitas durante a defesa, assim como aos professores Márnio Teixeira Pinto e Oscar Calavia Sáez pelas sugestões na época da qualificação do projeto. Rafael José de Menezes Bastos, como orientador, tem um papel fundamental no desenvolvimento de minhas questões de pesquisa. No entanto, vale lembrar que as ideias aqui expostas são apenas de minha responsabilidade.

** Mestre em antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: dh.kaio@gmail.com

contaram para seus parentes que ali tinham ficado o que ocorrera. No dia consecutivo retornaram acompanhados de sua gente até o mesmo local. Aquele mesmo zug deu a eles alguns bois para que matassem e comessem a carne. Fizeram uma grande festa. E este foi o dia em que os índios saíram do mato.

* * *

Entre os Xokleng, grupo jê meridional situado em sua maioria na Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ¹, este é um evento contado e recontado. Ele marca uma ruptura: é a partir dele que o *socius* nativo passa a adquirir sua forma, dando origem a uma alteridade específica, entre os *índios do mato* e os *índios de fora do mato*. Grosso modo, as narrativas constroem o *tempo do mato* (ou *tempo dos antigos*) como aquele onde os índios não tinham uma aldeia fixa, andavam nus pela floresta caçando, tirando mel e pinhão, assaltando e matando os brancos, fazendo festas com bebidas fermentadas de mel, cantos e danças. Tempo em que se comunicavam com os espíritos (guardiães) dos animais e com outros seres do cosmos, fazendo também diversas adivinhações.

A transformação, ainda seguindo o discurso nativo, inicia-se com a *saída do mato*. A partir daí, há um processo de diferenciação, às vezes, encarado como perda progressiva, em que diversos hábitos se transfiguram. E é neste espaço cosmológico que os Xokleng se situam: os *índios do mato* são outros. Nessa condição de pretéritos extremamente presentes, estes outros auxiliam na constituição de um coletivo pensável: “nós, os índios de fora, os que saíram do mato”.

* * *

Todas essas afirmações evocam diversas questões e consequências, pedindo também mais explicações. Loch (2004) parece ter sido a primeira a formular explicitamente a importância do *tempo do mato* no sistema de pensamento nativo. Minhas formulações, além de se inspirarem em parte de seu texto, procuram levar mais adiante as consequências deste *tempo do mato*. Por mais que a oposição *índio do mato/de fora* possa ser identificada em trabalhos anteriores, é Loch quem dá a devida importância ao tempo do *mato* como tempo inaugural. Por ser inaugural e pertencer a certo passado prototípico, é que se torna um evento pretérito fortemente presentificado: “eles continuam [...] dignatários dessa cultura do mato e buscam se apropriar dela de diversos

¹ A TI Ibirama-Laklãnõ está localizada na região do alto vale do Itajaí, no estado de Santa Catarina. Ali vivem aproximadamente mil e quinhentas pessoas (Dias-Scopel, 2005, p. 79) que se distribuem ao longo de catorze mil hectares de terras, divididas em oito aldeias e entrecortadas pelo rio Hercílio (um dos formadores da bacia do rio Itajaí-Açu).

modos – através de hábitos alimentares, medicinais, artísticos e [...] também arquitetônicos” (Loch, 2004, p. 33).

Sugiro que a dificuldade de outros trabalhos sobre o grupo em perceber a importância da força mítica do episódio da *saída do mato* reside no fato de que tal evento pertence também a outro horizonte discursivo, o histórico. Vinte e dois de setembro de 1914 passou a ser conhecido como o dia da pacificação, levada a cabo por Eduardo de Lima e Silva Hoerhan (o *zug* da história acima)².

Este, um episódio inserido em um tempo cronológico e que é apropriado como espécie de ponto de mutação, a partir do qual o mundo passa a se organizar de forma diferente. Uma história que lembra algo de mito:

Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco a ele atribuído provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (Lévi-Strauss, 2008, p. 224).

Não creio incorrer num exagero ao aproximar mito e história no caso xokleng – muitos já o fizeram em outros lugares, de formas diferentes. O próprio Lévi-Strauss (1978) aponta para a utilização da história como mito pelo ocidente³. Vidal (2001) trata de variações míticas que se referem a um episódio histórico ligado à guerra entre os indígenas da bacia do Uaçá (AP), procurando o que os mitos de guerra dos Palikur e Galibi podem informar sobre sua história. Ireland (1988) mostra que entre os Waurá há uma classificação de gêneros narrativos que diferencia mito (“estórias reais”; *real stories; aunaki iaji*) e “estórias sobre fatos” (“*stories about mere facts*”; *kamalajita*). A questão é que existem “estórias” que, mesmo tendo ocorrido num determinado ponto espaço-temporal de um passado cuja memória é recente, são classificadas como *aunaki iaji*. Ainda no Alto Xingu, agora entre os Kamayurá, Menezes Bastos (1999, p. 108-112 e 121-123) aponta para a complementaridade entre *ãng* e *mawe*, aproximados como tempo histórico e mítico, respectivamente – o segundo sendo o tempo do modelo e o primeiro o da réplica, sempre ruidosa, o ritual entrando aqui como conformação do caos ao modelo (relação cibernética de realimentação entre *ãng* e *mawe*)⁴.

² Não faltam variações nas narrativas sobre a *saída do mato* (ou *pacificação*), tanto entre os Xokleng, como entre antropólogos e historiadores. No entanto, não as trato aqui. Tais variações poderiam ser pensadas como reflexões que recolocam o sujeito no mito (Calavia Sáez, 2002).

³ “Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função” (Lévi-Strauss, 1978, p. 63). Ou, ainda, na elaboração de Goldman (1999, sem página): “da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito”.

⁴ Curioso notar a ressonância da noção de história entre Lévi-Strauss (Calavia Sáez, 2008) e os Kamayurá (Menezes Bastos, 1999): ambas apontam para o caos e para a desordem – a entropia.

Hill (1988), partindo de uma compreensão equivocada da distinção lévi-straussiana entre sociedades quentes e frias, trata mito e história como “modos de consciência social através dos quais os sujeitos constroem esquemas interpretativos compartilhados”⁵, tais modos sendo complementares – o primeiro diria respeito a uma ordem não organizada temporalmente, na qual o passado difere substancialmente do presente, enquanto o segundo é informado pelo conhecimento do passado, mas entendido como qualitativamente semelhante ao presente. Procura mostrar então o quanto esses dois modos se imbricam, através das reelaborações decorrentes do contato entre ameríndios e europeus.

Hill (e boa parte dos artigos contidos na mesma coletânea) não percebeu que a distinção entre sociedades quentes e frias permite recolocar o sujeito histórico na cena, já que se trata dos modos pelos quais as sociedades lidam com a história – não se tratando absolutamente de tipos de sociedade (Lévi-Strauss, 1989 e 1998; Goldman, 1999; Calavia Sáez, 2008)⁶. Teixeira-Pinto (2002, p. 406) também nota que Hill confunde “o plano da experiência histórica com o nível de sua interpretação e elaboração conceitual”. Gow (2001) ainda sugere que a coletânea de Hill, nas suas críticas a Lévi-Strauss, trabalha com o pressuposto de que a história ameríndia diria respeito a um tema particular: o impacto da expansão europeia na América – visão etnocêntrica e reducionista da história, portanto.

Vários trabalhos têm apontado para a obra de Lévi-Strauss como propiciadora de outras visões sobre a história. O próprio Gow (2001), a partir de uma leitura da abordagem lévi-straussiana, fala do mito e suas transformações como objeto histórico, como um sistema que mantém uma íntima relação com o evento, cuja finalidade seria obter certa coerência significativa⁷. Goldman (1999) enxerga as reações particulares de cada sociedade ao fato de estarem inseridas num devir, como parte de sua própria historicidade. Assim, a filosofia

⁵ “Both history and myth are modes of social consciousness through which people construct shared interpretive frameworks” (Hill, 1988, p. 5).

⁶ “Ela [distinção quente/fria] não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalantam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas – como a nossa – a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento” (Lévi-Strauss, 1998, p. 108). Vale ainda lembrar que se trata de tipos ideais/limites: “quente/frio não é uma distinção discreta, mas um gradiente em que podemos determinar muitas posições” (Calavia Sáez, 2008, p. 128). É possível ainda escetar um diálogo entre esta oposição e as ideias de Sahlins (2003) a respeito de estruturas prescritivas e performativas (Lolli, 2009).

⁷ Reparo certa convergência entre a visão de Gow (2001) e a seguinte passagem de Calavia Sáez (2000, p. 28): “as transformações de um conjunto mítico – ou de um modelo social – são fatos históricos, e não só *interpretações* de fatos históricos; podem estar na base ou à frente de outros fatos, e não somente *atrás* deles” (grifos do autor).

da história ocidental seria uma parte constitutiva da historicidade do ocidente. Calavia Sáez (2002 e 2008) entende a tetralogia *Mitológicas* como uma história pictográfica dos ameríndios – sendo um pictograma um tipo de escrita com máximo poder evocativo e pouco controle de significado, capaz de relacionar fatos (a partir dos temas presentes nos mitos) antes que abstraí-los. Ou seja, trata-se de outra concepção de historicidade. Costa Oliveira (2010), buscando mais possibilidades de leituras dos mitos propiciadas por Lévi-Strauss, afirma:

[...] ao invés de trabalhar com a idéia de uma consciência mítica e uma consciência histórica distintas, me parece que Lévi-Strauss foi capaz de ler a história contida nos mitos, ou seja, de entender como os *mitos são*, ao seu modo, *histórias*. (Costa Oliveira, 2010, p. 28; grifos do autor).

Vale lembrar que a relação íntima entre mito e história já tinha sido postulada por Lévi-Strauss (1978, p. 64):

Apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da Mitologia.⁸

Por fim, o próprio Lévi-Strauss (1998) concebe que atualmente os povos ameríndios estejam “esquentando”, fazendo um uso específico de seu passado (e construindo uma relação com outro tipo de história) com vista em interesses comuns na esfera política.

Mas, além de toda essa discussão, cabe perguntar o que vivenciei entre os Xokleng que me autoriza a tratar a “pacificação” como portadora de toda essa força mítica⁹.

*

Quando iniciei meu trabalho de campo na TI, Nanblá Gakran, quem articulou minha entrada e estadia lá¹⁰, sugeriu-me que eu me hospedasse na casa de Vetxá – ancião conhecedor das histórias *do mato, dos antigos*. As razões para tal direcionamento estão ligadas às relações que os Xokleng fazem entre os antropólogos, a “cultura” e o *tempo do mato*, que de maneira simplista pode ser expressa assim: antropólogos pesquisam a “cultura”, e a “cultura” xokleng

⁸ Some-se a isso a relação entre mito e legitimação histórica trabalhadas por Lévi-Strauss (1993) no artigo *Como morrem os mitos*.

⁹ Note que minha rápida contextualização da discussão acerca do mito e da história não pretendeu tocar no extenso debate que envolve categorias afins, tais como estrutura e evento, sociedade e indivíduo, e assim por diante – para formulações elegantes acerca do problema, ver Carneiro da Cunha (2009[1973]) e Sahlins (2003). Para um panorama, já antigo, cf. Ortner (1984).

¹⁰ Nanblá na época era professor de sociologia do ensino médio na escola existente dentro da TI. É formado em ciências sociais e mestre em linguística, atualmente cursando doutorado na mesma área.

é aquilo que está ligado ao *tempo do mato*, que, por sua vez, encontra-se mais bem elaborado pelos mais velhos, que, por mais que não tenham vivenciado o período anterior à *saída do mato*, encontram-se mais próximos dele – não é a toa que *tempo do mato* e *tempo dos antigos* são utilizados como sinônimos.

Enfim, na casa de Vetxá e Paklög, sua esposa, fui digerido como alguém que queria aprender “a sistema do índio”, o que incluía, entre outras coisas, aprender sobre as coisas do mato – histórias, costumes, canções, comidas, tratamentos, etc. Vale dizer que eles já tinham recebido outros antropólogos em sua casa, e por muitas vezes tive a impressão de que eles sabiam exatamente o que eu deveria aprender – tinham um método todo específico para que eu viesse a aprender o que julgavam importante. Um dos procedimentos utilizados nessa metodologia era quando Vetxá me chamava, idealmente uma vez por dia, para contar algo sobre o *tempo do mato*.

A *saída do mato* foi contada por ele em nossa primeira “sessão” – episódio fundante da vida xokleng contemporânea que eu, diferente das gerações mais novas que “estão perdendo, não sabem mais”, deveria conhecer. Tal episódio foi ricamente narrado, aparecendo como desfecho numa narrativa que iniciava com os vários deslocamentos indígenas pela floresta. Compreendo que o fato de Vetxá me narrar, em primeiro lugar, tal episódio, aponta para a importância deste como momento inicial e inaugural da situação e organização do *socius* nativo: ele parecia ser o que permitia, para Vetxá, a chave de leitura para o entendimento dos índios (xokleng) de hoje, que sem dúvida passa pelos índios *antigos, do mato*.

Outro episódio que me levou a embaralhar mito e história através da *saída do mato* foi quando, já passados alguns meses em campo, Nanblá me mostrou as traduções de vários mitos que tinha feito. Ele mesmo recolheu os mitos com pessoas mais velhas na década de 1980¹¹. Falou que pretendia terminar as traduções e achar algum apoio para publicar essas *histórias dos antigos*. E eis o que me chamou a atenção: o rótulo geral de *histórias dos antigos* (de grande difusão nas aldeias, encarado como sinônimo de mito por Nanblá) incluía tanto uma narrativa sobre a *saída do mato*, como mitos mais “tipicamente” ameríndios, que evocam aquele tempo em que animais e humanos ainda não se diferenciavam¹² (Lévi-Strauss e Eribon, 1990). E, efetivamente, não há uma diferenciação de gênero interna na categoria *histórias do mato*: é minha impressão que todas são concebidas como tendo acontecido em algum momento naquele *tempo do mato*. Mesmo os mitos que falam, por exemplo, da adoção humana de filhos de animais, trazem nomes de índios que são identifi-

¹¹ Nanblá trabalhou como assistente de pesquisa do antropólogo Greg Urban, quando este esteve na TI pela segunda vez, entre 1981 e 1982.

¹² As traduções traziam ainda a narrativa sobre uma guerra com os brancos, o que pode apontar para alguns lugares desta figura na sociocosmologia do grupo.

cados como aqueles que viveram no mato – parece até existir a possibilidade, para alguns, de se traçar uma genealogia que seja capaz de identificar seus descendentes vivos (afinal, a distinção que constrói os *índios do mato* como outros é uma distinção móvel e contextual, os outros, num contexto que preze por uma identificação consanguínea, podendo se tornar os mesmos).

Enfim, o rótulo *história dos antigos* engloba o que poderia ser chamado de mito e história, não os distinguindo: todos efetivamente aconteceram no *tempo do mato*¹³.

Poderia se pensar, de maneira precipitada, que, antes do contato com o *mundo dos brancos*, existiam apenas aqueles mitos à ameríndia (naquele sentido da condição original de indiferenciação entre humanos e animais), a junção de fatos recentes memoráveis em uma categoria que inclui também esses mitos sendo resultado de uma história advinda com o contato – que, aliás, exemplifica tão bem a plasticidade do mito, que preda o acontecido transformando-o em dispositivo conceitual do pensamento nativo.

A etnografia de Henry (1964)¹⁴, porém, nos aponta outra coisa. Focando principalmente o período anterior a 1914, Henry distinguiu dois tipos de contos (“*folktales*”) entre os Xokleng¹⁵: os que se passavam num nível sobrenatural, que envolviam animais se comportando como humanos ou animais antropomorfos (que o autor ressalta como tipos de contos de ampla difusão no continente americano); e os contos que envolviam brigas, rixas e assassinatos entre os próprios índios (“*murder/feud tales*”) – aqui os atores eram humanos e tudo se passava num plano terreno (não sobrenatural, por mais que pudesse conter referências a este). Os primeiros não revelariam grande coisa sobre a “estrutura psíquica” dos Xokleng e apontariam para a sanção de instituições que há bastante tempo tinham deixado de ser operativas, como as pinturas corporais e os tabus alimentares¹⁶. Já o segundo tipo seria uma forma de

¹³ Wiik (2004, p. 56-63) aponta de modo diferente para uma não descontinuidade entre mito e história no pensamento xokleng. O autor entende as narrativas como uma fonte etnohistórica que informa algo das interpretações que os índios dão ao processo histórico e às mudanças daí advindas.

¹⁴ Primeiro antropólogo que pesquisou o grupo. Para uma breve resenha sobre a bibliografia xokleng, ver Hoffmann (2010).

¹⁵ Em sua descrição o autor utiliza as palavras “*story*”, “*myth*”, “*legend*” e “*tale*” como sinônimos. Todas parecem remeter a algum grau de “fantasia”, uma elaboração não ancorada no fático, enquanto que sua noção de história (“*history*”) estaria ligada a fatos “realmente” ocorridos (Henry, 1964, p. 125-8). Tendo em conta que já corre mais de meio século das descrições de Henry, procurei utilizar o tempo pretérito quando os dados se referirem à sua obra.

¹⁶ Noto que a anterioridade a que Henry se refere (em que algumas instituições eram operantes e depois deixaram de sê-lo) não é aquela imediatamente anterior a 1914. Trata-se de um período com recuo ainda maior (pelo menos 200 anos), que aponta para aldeamentos sedentários (Henry, 1964, p. 175). Tal visão que vai além de um divisor arbitrário pré/pós-pacificação auxilia na tarefa de afastar qualquer ilusão de arcaísmo e primitividade xokleng, na medida em que a história do grupo está permeada pela “marca inconfundível do *evento*” (Lévi-Strauss, 2008[1952], p. 131).

expressão de algo com o qual o grupo teria se ocupado, segundo o autor, de maneira um tanto obsessiva: as vendetas¹⁷.

Henry (1964) afirma, porém, que tais contos não serviriam para legitimar nem sancionar nenhum tipo de comportamento, diferente daqueles outros mitos ligados ao “sobrenatural”. Pode ser. Mas nem todos os mitos deste tipo (“*tales of animals and supernatural beings*”) sancionam algum tipo de comportamento. Muitos deles apenas explicam a origem de uma situação atual – por exemplo, o porquê de alguns pássaros terem uma marca no peito ou no bico, ou ainda o porquê de se encontrarem colmeias em determinados lugares e não noutros, e assim por diante¹⁸. Ora, explicar a origem da organização atual das coisas por um acontecimento pretérito, agora num plano quase que exclusivamente humano, era também uma característica daqueles contos que envolviam as vendetas. Dessa forma, os Xokleng evocavam a história de um assassinato e seus vários desdobramentos como a razão pela qual eles passaram a viver de forma tão dispersa (Henry, 1964, p. 55).

Enfim, alguns dos critérios utilizados por Henry para separar em dois tipos os contos por ele recolhidos não me parecem satisfatórios. O autor também não fala da existência de alguma classificação nativa explícita envolvendo os dois “gêneros” – como é, por exemplo, os casos waurá (Ireland, 1988) e kamayurá (Menezes Bastos, 1999) citados acima.

Há, porém, um critério na separação de Henry que, partindo apenas de seus dados, aparentemente, continua se sustentando. Trata-se da natureza dos personagens humanos envolvidos em cada tipo de conto. Nos “*murder tales*” os atores são homens de carne e osso que não deram a forma atual ao mundo (pelo menos nas qualidades sensíveis deste), não guerrearam com monstros sobrenaturais e, principalmente, deixaram descendentes (traçáveis através de genealogias). Já os personagens dos mitos de origem parecem não ter existência além dos acontecimentos do mito – não se traçavam descendências a partir deles, e sua memória não tinha muito efeito na vida cotidiana dos índios.

Parece, portanto, que uma distinção entre consciência histórica e mítica (Hill, 1988) faria sentido ao se analisar os dados de Henry, o que serviria para mostrar, trazendo à tona novamente a distinção lévi-straussiana, a existência de uma certa área quente na forma em que o grupo pensava pelo menos os conflitos (as vendetas). Tal região aquecida parece ser de outra natureza daquele aquecimento resultante do encontro entre ameríndios e europeus,

¹⁷ “*Kaingáng feud stories are direct expressions of the fear-wish-to-kill-guilt obsession that drives them constantly to acts of violence and panic*” (Henry, 1964, p. 126).

¹⁸ Nestes mitos os animais agem socialmente, como a série humana, o que evoca as proposições de Lévi-Strauss (1990, p. 174) e Viveiros de Castro (2002, p. 354-5) acerca da mitologia ameríndia.

conforme o observado atualmente (Lévi-Strauss, 1998), não devendo nada a ele¹⁹.

Minha experiência com os Xokleng, porém, no que diz respeito à possibilidade de se traçar ou não genealogias a partir dos atores envolvidos nos mitos, parece sugerir certa refração, conforme disse acima. Suponho que tal possibilidade seja uma virtualidade mais ou menos verificável para cada mito, e que os Xokleng não atribuem muita importância a ela, já que o que parece estar por trás da distinção de Henry é uma real existência ou não dos personagens (se eles pudessem ser identificados via genealogias, eles de fato existiriam, e isto é história, caso contrário tudo se passaria como fantasia). De fato, ao contar as *histórias dos antigos*, seja de índios espiritistas (xamãs) que tinham contato com diversos seres não-humanos²⁰, seja dos primeiros índios que saíram do mato, todos os personagens são pensados pelos Xokleng como reais – uma distinção que envolva alguma quantificação de realidade sendo aqui arbitrária e injustificada²¹.

Resumindo. A *saída do mato*, ocorrida no dia vinte e dois de setembro de 1914 (tanto nas narrativas nativas como nas das historiografias oficiais²²), tem pertinência mítica no sistema de pensamento xokleng. Daí seu caráter de ruptura, ponto de mutação, que insere no mundo social a topologia *índios (de dentro) do mato* e *índios de fora do mato*. Note-se que o caso xokleng parece apontar para uma interessante refração com relação aos Piro da Amazônia peruana (Gow, 1991), já que não se trata aqui de uma rejeição de continuidade com o passado, conforme fariam os Piro. No entanto tal continuidade afirmada pelo pensamento xokleng não é mecânica e linear, mas transformacional – é

¹⁹ Mas, mesmo tal região quente no modo do grupo perceber sua história deve ser vista com cuidado, pois não se trata sempre de uma história linear desencadeada por eventos cronológicos e ligados entre si por nexos de causalidade: os eventos ocorridos há centenas de anos foram contados da mesma forma para Henry que eventos acontecidos com os bisavós dos informantes – os primeiros, porém, pareciam existir por si só, os índios não tentando qualquer unidade em algum tipo de sequência histórica (Henry, 1964, p. 127). Para o autor, portanto, a história iria até cinco ou seis gerações para trás, a partir daí, tudo sendo folclore. Enfim, trata-se da visão da história como acontecimento e do mito enquanto imaginação.

²⁰ *Espiritista* é a tradução que os Xokleng dão para *kujã*. Numa linguagem mais próxima à etnologia indígena, *kujã* remete ao xamã. O termo parece ser o mesmo utilizado pelos Kaingang. A primeira etnografia dos Xokleng (Henry, 1964) fala sobre xamanismo, mas não traz a palavra nativa que serve para designar o xamã. Lembro ainda das proximidades entre as línguas xokleng e kaingang (cf., por exemplo, Guérios, 1945; Wiesemann, 1978; Jolkesky, 2010).

²¹ Entre os Ikpeng (Alto Xingu, MT), Menget (2001) também fala de relatos com “personagens dotados de poderes extraordinários, mas semi-históricos, ou seja, partes integrantes de determinada parentela” (p. 73), os índios em nada se preocupando em atestar alguma “realidade” a tais personagens através de alguma lista completa dos laços genealógicos (p. 74).

²² Algumas narrativas xokleng falam até dos horários da *saída do mato*. Esta inserção da convenção das horas nos mitos aparece também em Vidal (2001, p. 125-126 e 128), entre os índios da bacia do Uaçá, AP..

uma continuidade que não nega a ruptura, muito pelo contrário, precisa dela para atuar enquanto ponto de partida, enquanto origem²³.

Se até agora procurei embaralhar e confundir as fronteiras entre mito e história, imagino que devo agora reposicioná-las, separando-as novamente, de outra forma. Minha intenção com tal suspensão tinha sido a de mostrar o quanto mito e história estavam emaranhados no pensamento nativo – o factível encontro com Eduardo (o “pacificador”) atua como um mito no mundo vivido xokleng. Mas nem toda história vira mito por ali. Percebo uma flagrante semelhança entre meus dados e o que diz Menezes Bastos (2006a e 2006b) acerca dos Kamayurá (Alto Xingu, MT), para quem o mito tem

[...] natureza originante e modelar, encerrando catástrofes prototípicas ou, exatamente, origens. Se, para os Kamayurá, então, o mito encontra sua vocação na ruptura, a história, em contraposição, a tem na continuidade. Tudo se passa, para os Kamayurá, como se o passado – o passado mesmo, o irrecuperavelmente perdido – somente existisse para o mito, para a história somente existindo presentes, mais ou menos presentificados pela indagação²⁴. (Menezes Bastos, 2006a, p. 570-1).

O episódio da *saída do mato* entre os Xokleng, assim entendo, aponta, portanto, para uma pertinência mítica – talvez o mesmo ocorra com relação a outros eventos como a conversão ao pentecostalismo e à construção da barragem iniciada na década de 1970 e finalizada na década de 1990²⁵.

Um parêntese em forma de alerta. A *saída do mato* e toda diferenciação posterior que é trabalhada no pensamento nativo, não se equaciona nem se reduz ao contato com o *mundo dos brancos*²⁶. Estes já eram presentes para os índios no *tempo do mato*, muito antes da *saída*. Mesmo que ela aponte para outras formas de relações com este mundo, ele não era nem estranho nem exterior à vida social xokleng. Fim do parêntese.

Poder-se-ia objetar que tal discurso sobre a *saída do mato* como dispositivo explicativo entre os Xokleng é uma espécie de “híbrido” de índios e antropólogos – há pelo menos setenta anos que eles estão acostumados com esse tipo de presença, sendo que boa parte dos trabalhos sobre o grupo trazem implicitamente, mesmo que de maneira residual, um pressuposto culturalista

²³ Não é à toa que a distinção índio puro e mestiço, quando ocorre entre os Xokleng, valoriza o primeiro termo – diferente dos Piro que se declaram de “sangue misturado” (Oliveira, 2005), precipitadamente, atribui tal nominativo (“índios misturados”) aos Xokleng.

²⁴ A ideia de história como presentes mais ou menos presentificados é de Eudoro de Sousa (1981) – cuja compreensão, admito, ainda me é bastante árdua.

²⁵ Só para citar outro mito, de outra região, que parece apontar tão bem para o caráter de ruptura que Menezes Bastos indica como característica do horizonte mítico: os Arara (PA) afirmam que vieram ao mundo após um conflito que teria rachado a casca do céu (Teixeira Pinto, 1997).

²⁶ Conforme parece crer Oliveira (2005, p. 74).

(onde a ideia de aculturação faz parte do arsenal teórico)²⁷; para estas pesquisas as mudanças (com todas as suas “perdas”) teriam também se iniciado a partir da “pacificação” – noção que bate muito bem com a ideia nativa da transformação (às vezes, perda progressiva) a partir da *saída do mato*. Seria esse discurso, portanto, um produto da relação entre esses atores, que só viria à tona quando os índios se sentissem compelidos a oferecer racionalizações de sua vida social.

Sobre a gênese desse raciocínio *do mato*, não tenho muito que dizer – se foi resultado pura e simplesmente das relações dos índios com os antropólogos e com o estado, ou se houve aí algum tipo de afinidade de perspectivas. Mesmo assim, me inclino para a segunda opção. Alguns trechos da etnografia de Coelho dos Santos (1973, p. 216 e 226) já apontam nesse sentido, assim como o título do livro de Henry (1964): *Jungle People*. Aliás, o próprio Henry, que focou sua etnografia numa espécie de reconstrução da vida social do período “pré-pacificação”, nos mostra o quanto já ali os índios apresentavam uma porção de “pedaços/destroços culturais” (“cultural flotsam”, p. 175) como, por exemplo, as pinturas corporais, que só poderiam ser compreendidos caso se remontasse a uma época ainda mais recuada – provavelmente uma época anterior ao nomadismo, na qual os Xokleng eram sedentários (possuíam aldeias fixas, roças, etc.). Assim, quando Henry analisa alguns mitos, fala de sua fraca referência à realidade material, sociológica e psicológica da vida “contemporânea” (no mato) dos Xokleng (p. 152). Mesmo assim, tudo aquilo estava lá. Caso tivesse perdido totalmente sua significação talvez não tivesse nem aparecido na etnografia do antropólogo norte-americano – sendo mais provável aqui que a função e os significados desses “pedaços” tenham se transformado.

Essa relação que Henry descreve para alguns aspectos culturais do grupo no período anterior à *saída do mato* pode encontrar alguma ressonância com a relação que atualmente os Xokleng estabelecem entre sua vida *fora do mato* e as coisas *dos antigos, do mato* – a “cultura” (ou seja, talvez mesmo *no mato* os Xokleng já tivessem os seus *índios do mato*).

Enfim, o raciocínio da diferenciação a partir da saída do mato é algo para antropólogo ver? Algo que nasce a partir dessa relação e só tem sentido nela? Imagino que não. O *tempo do mato* serve também como eixo de reflexão para os Xokleng em sua vida cotidiana. Trago duas situações que me permitem construir tal afirmação e que mostram um pouco das atualizações desse eixo reflexivo na vida prática.

Em certa manhã ensolarada, eu ajudava, junto com umas quinze pessoas, a descarregar um caminhão com alimentos que tinham sido mandados pelo

²⁷ Ver Hoffmann (2010).

governo federal através de uma política pública de assistência. Após descarregar, os pacotes eram divididos em montes, um para cada aldeia, para daí serem distribuídos para as famílias. A quantidade para cada aldeia variava de acordo com o número de famílias ali existentes²⁸. Quando o trabalho já estava no fim, o clima foi ficando mais descontraído, e as pessoas começaram a conversar mais. Foi quando começaram a rir de um dos homens que teria “roubado” a mulher de outro (que não estava presente). A comicidade estava no modo que o marido traído teria saído de casa. Estando os dois na mesa para comer, a mulher teria colocado primeiro a comida no prato do outro. E eis que o marido se indignou e foi embora dali, indo morar noutra aldeia. Depois disso, o outro homem passou um tempo na casa da mulher, que já tinha uma filha do outro marido. Quando alguém chegava na casa perguntando da mulher, sua filha respondia que “ela estava lá no quarto, deitada com o tio”²⁹. E todos riam muito, apontando para o “tio”, que não falava nada, mas levava um sorriso discreto no rosto. A partir daí, Zatê e Ndili (que riam e falavam bastante de toda a situação) iniciaram uma reflexão que partia do *tempo do mato*. Um dizia que essa troca de marido e mulher já devia vir daquele tempo, “onde a lei era outra” e uma mulher tinha filhos com vários homens diferentes. O outro, ao invés de marcar a continuidade, enfatizava a diferença daquele tempo em relação à vida contemporânea – “naquela época era mais bagunçado”. Ambos, porém, partilhavam dos pressupostos da vida *no mato*, a divergência residindo apenas nas conclusões a respeito do contemporâneo em relação àquele tempo, que de uma maneira ou outra é entendido como qualitativamente distinto³⁰.

Outro episódio que toma o *tempo do mato* como eixo reflexivo: a pregação de Aniel, cacique-presidente, numa noite de culto. Era um “congresso de missões” – fim de semana de “trabalhos”, que reunia crentes de várias congregações (de dentro da TI e de fora, de cidades vizinhas), ocorrendo cultos durante todo o fim de semana, que paravam durante o almoço (oferecido pela congregação anfitriã) e durante o batismo (nas águas de um rio próximo à igreja). Registro apenas que a pregação de Aniel, principal pregação daquele culto, iniciava, de forma emocionada e intensa, da seguinte maneira: “meus avós, quando *estavam no mato*, não conheciam esse Deus! Eles adoravam os

²⁸ “Família” ali se referia a um pai e/ou mãe com filho/a, ou a um casal. Podem existir várias famílias morando numa só casa. Tal conceituação de “família” é feita para a distribuição de alimentos.

²⁹ Não sei se tio aqui se refere a uma relação de germanos entre os dois homens ou se indica apenas uma pessoa próxima da mesma idade de pai e mãe de ego – acredito mais nesta última possibilidade.

³⁰ As assertivas de ambos se aproximam da etnografia de Henry (1964, caps. 3 e 4), que se surpreendera com a fluidez das relações matrimoniais entre os Xokleng – que incluíam a monogamia, a poliandria, a poliginia e o “casamento conjunto” (“*joint marriages*”).

espíritos dos animais. Mas hoje, graças a Deus, *após a pacificação*, somos todos cristãos!”.

Aniel aqui enfatiza uma ruptura. Mas, em muitas outras ocasiões, outros índios, enfatizavam algum tipo de continuidade entre o *tempo do mato* e a bíblia. Não que entendessem que se tratava da mesma coisa, mas alguns princípios, segundo eles, se aproximavam. Assim, segundo Vetxá, o mito do dilúvio, que é uma *história dos antigos*, “vai igualando” a história da arca de Noé. Ou ainda, tanto os antigos como a bíblia falam do respeito que se deve aos mais velhos. Tal continuidade não se apresentava somente para mim. Ela estava presente também em uma reunião de pais e professores na escola, quando discutiam se o ensino religioso deveria ou não entrar na grade curricular.

Por fim, espero ter indicado a importância de se atentar para o *tempo do mato* como eixo reflexivo xokleng, que se baseia na pertinência mítica do episódio da *saída do mato*, construindo uma alteridade em que os *índios do mato* são outros.

Saliento que tal alteridade deve ser entendida como uma distinção móvel e contextual. Afinal, esses *índios do mato* são, numa terminologia genérica e esquemática de parentesco “brasileira” (também utilizada pelos índios), pais, avós, bisavós, sogros e tios dos *índios de fora*³¹. São, portanto, *enh konhká hë*: minha gente, meus parentes – opostos a outros coletivos que não levam o pronome possessivo (*enh*), como por exemplo, os *zug*, cuja tradução era de inimigo, ou de “outros grupos diferentes do nosso” (Henry, 1964, p. 51), hoje significando quase exclusivamente *branco*³² (apesar de *enh konhká hë* poder se referir aos Xokleng de modo geral, há contextos em que ele pode distinguir diferentes famílias dentro da TI). Ou seja, ser parente aponta, entre outras coisas, para uma identificação através da consanguinidade e da cognação. Ao invés do *outro* então (*índios do mato*), temos o *mesmo*.

Tal polivalência podia ser encontrada também nas relações com os mortos, que ao mesmo tempo em que eram considerados como outros, inimigos e perigosos, de vez em quando eram chorados e lamentados por seus parentes (como iguais), que expressavam certo desejo de vê-los (Henry, 1964, p. 68-69 e 191).

Urban (1996, cap. 2) entende que a alteridade xokleng com o passado se estende a uma oposição entre vivos e mortos. Porém, em sua análise, me parece claro que se trata de mortos específicos (aqueles *antigos*, e não os atuais, *de fora*), envolvidos em histórias particulares (*do mato*). Não considero, portanto, que a alteridade com os *índios do mato* seja coextensiva à alteridade com os mortos.

³¹ Sobre o parentesco xokleng, ver Urban (1978), Wiik (2004) e Hoffmann (2011a).

³² Vilaça (2000, p. 65) aponta para o mesmo tipo de persistência (aplicação exclusiva do termo que antes significava inimigo aos brancos) entre os Wari’.

Mesmo assim, quem sabe a primeira possa ser uma transformação da segunda. Afinal, a análise de Carneiro da Cunha (1978) do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahô (TO) sugere uma primazia da oposição mortos/ vivos neste grupo aplicável a todos os Jê. De fato, a autora cita a etnografia de Henry como uma boa descrição dessa relação (Carneiro da Cunha, 2009, p. 65), em que tudo se passaria como se os mortos tivessem atravessado para um campo contrário³³. Entre os Krahô os mortos aparecem numa relação de inversão com os vivos, encarnando a alteridade máxima e vivendo numa espécie de antisociedade, em que reinam as relações consanguíneas (a ausência de afinidade sendo equacionada com uma sociedade estática que solapa os fundamentos mesmo da vida social dos vivos) (Carneiro da Cunha, 1978). Os *índios do mato* dos Xokleng não parecem encarnar toda essa inversão, apesar de não serem menos ricos no quesito alteridade. Ao invés de inversos, eles parecem apontar para um ponto inicial a partir do qual ocorreram (e continuam a ocorrer) as transformações fundantes da condição humana. Tal ponto originário, no entanto, não é neutro: existem julgamentos morais que, em alguns momentos, o investem ou de certa negatividade ou positividade – a inversão na relação *matofora do mato* parece poder, portanto, ser pensável quando referida a tal origem. Vale lembrar ainda que a oposição vivos/ mortos sugerida por Carneiro da Cunha se dá num plano sincrônico, enquanto *matofora do mato* envolve também uma distinção diacrônica. Fico com a impressão de estar comparando coisas incompatíveis. Mais interessante talvez fosse pensar a relação atual dos Xokleng com seus mortos, o que infelizmente não estou apto a fazer. Mesmo assim, em minha breve experiência nada me sugeriu (a não ser as descrições de Henry) que tal relação se invista de todo aquele caráter de alteridade e oposição sugerido por Carneiro da Cunha para os Jê. Talvez a oposição tenha migrado para os *índios do mato*, não de forma intocada, mas transformacional.

Voltando à polivalência dos *índios do mato*: sugiro que apenas admitindo a alteridade construída a partir do *tempo do mato* como uma distinção móvel e contextual é que podemos compreender essa questão, em que os outros, em certas circunstâncias, podem também ser os mesmos (os parentes, *konhkâ*). Trata-se, afinal, de olhar para a relação e não para os termos (Lévi-Strauss, 2008[1945]). Espero ter apontado alguns desses contextos em que a distinção opera: nas elaborações acerca da “cultura”, nas relações com antropólogos (e com órgãos do estado), em reflexões sobre as práticas cotidianas, religiosas, e assim por diante. Ressalto que as relações com esses *índios do mato* são bem marcadas: os Xokleng, apesar de por vezes se mostrarem saudosos, não têm como projeto uma volta ao *tempo do mato*, um tornar-se esse outro. Pelo

³³ Minha experiência de campo não permite nenhuma elaboração precisa sobre esta relação atualmente.

contrário, há vários aspectos deste que, às vezes, são até repudiados³⁴ – não se admite um deslizamento dos índios *de fora* para os índios *do mato*, apenas apropriações específicas e momentâneas (como nas comemorações do Dia do Índio)³⁵. Mais do que um processo de identificação, os Xokleng agem no sentido de tirar algo deste outro, para, a partir desta extração se produzirem enquanto coletivo.

Referências

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 7-35, 2000.

_____. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

_____. A história pictográfica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Rubem; NOBRE, Renard Freire (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963 [1973]. In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Escatologia entre os Krahô [1981]. In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

COELHO DOS SANTOS, Silvio. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

COSTA OLIVEIRA, Thiago Lopes da. *A plasticidade do mito: entre estrutura e história*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

DIAS-SCOPEL, Raquel. *Agente indígena de saúde Xokleng: por um mediador entre a comunidade indígena e o serviço de atenção diferenciada à saúde - uma abordagem da antropologia da saúde*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999.

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

³⁴ Certa vez um de meus interlocutores se negou a participar de um evento em Florianópolis, em função da maneira pela qual tinha sido organizado: os moradores da TI teriam que levar colchões e dormir num mesmo cômodo: “no mato é que eles dormiam todos juntos, no chão, hoje não tem disso não”, comentou, indignado.

³⁵ Sobre as cerimônias do Dia do Índio entre os Xokleng, ver Hoffmann (2011b).

- _____. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GUÉRIOS, R. F. Mansur. O Xocrén é idioma Caingangue. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. 4, 1945.
- HENRY, Jules. *Jungle People: a Kaingang Tribe of the Highland of Brazil*. New York: Vintage Books, 1964.
- HILL, Jonathan D. (Ed.). Introduction: Myth and History. In: _____. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- HOFFMANN, Kaio Domingues. De alguns pressupostos analíticos na literatura sobre os Xokleng: esboço para uma breve revisão bibliográfica. *Espaço Ameríndio*, v. 4, p. 233-248, 2010.
- _____. *Música, mito e parentesco: uma etnografia xokleng*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/ Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011a.
- _____. Music from the Forest: on ‘culture’ among the Xokleng. *Vibrant*, v. 8, n. 1, p. 427-454, 2011b.
- IRELAND, Emilienne. Cerebral Savage: The Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Myth. In: HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- JOLKESKY, Marcelo. *Reconstrução fonológica e lexical do Proto-Jê meridional*. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística) – UNICAMP, Campinas, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em linguística e antropologia [1945]. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].
- _____. A noção de arcaísmo em etnologia [1952]. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].
- _____. Como morrem os mitos [1971]. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 [1973].
- _____. A noção de estrutura em etnologia [1955]. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989 [1962].
- _____. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- _____. Lévi-Strauss nos 90: voltas as passado. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 107-117, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990 [1988].
- LOCH, Sílvia. *Arquiteturas Xoklengs contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena Ibirama*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/ Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

LOLLI, Pedro A. A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. *Cadernos de Campo*, n. 18, p. 181-190, 2009.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999 [1978].

_____. Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 2, p. 557-579, 2006a.

_____. Arte, percepção e conhecimento - o “ver”, o “ouvir” e o “complexo das flautas sagradas” nas Terras Baixas da América do Sul. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 85, 2006b.

OLIVEIRA, Priscila E. “Índios Misturados”: historicidade e etnicidade Xokleng. *Campos*, Curitiba, v. 6, n. 1-2, p. 67-78, 2005.

ORTNER, Sherry. Theory in Anthropology since the sixties. *Comparative studies in Society and History*, v. 26, n. 1, p. 126-66, 1984.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1985].

TEIXEIRA PINTO, Márnio. *Iaipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: Hucitec; Curitiba: ANPOCS/Ed. UFPR, 1997.

_____. História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

URBAN, Greg. *A Model of Shokleng Social Reality*. Unpublished Ph.D. Dissertation (Anthropology) - University of Chicago, Illinois, 1978.

_____. *Metaphysical Community: the interplay of the senses and intellect*. Austin: University of Texas Press, 1996.

VIDAL, Lux Boelitz. Mito, história e cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 1, p. 117-147, 2001.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.

WIESEMANN, Úrsula. Os dialetos da língua Kaingang e Xokleng. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, v. 3, 1978.

WIJK, Flavio B. *Christianity Converted: An Ethnographic Analysis of the Xokleng “Laklanõ” Indians and the Transformation Resulting from their Encounter with Pentecostalism*. Unpublished Ph.D. Dissertation (Anthropology) - University of Chicago, Illinois, 2004.

Recebido em 25 de julho de 2011

Aprovado para publicação em 19 de agosto de 2011

