

O povo do meio: uma paradoxal mistura pura

Patrícia de Mendonça Rodrigues¹

Resumo: Apesar de pertencerem ao tronco lingüístico Macro-Jê, há um debate antropológico sobre a verdadeira identidade cultural dos Karajá em geral, dos quais fazem parte os Javaé, uma vez que estes não se enquadram facilmente dentro das características conhecidas dos seus vizinhos Jê-Bororo do Brasil central. A partir de uma análise do que a própria mitologia Javaé diz sobre essa questão, aliada ao estudo da cosmologia e organização social nativas, proponho que os Javaé concebem-se como o produto original e único de relações criativas entre duas grandes matrizes culturais, por mim associadas aos Jê-Bororo e aos Aruak centrais, embora reconheçam também influências menores dos Tupi e, agora, dos não-índios. Tanto a cultura como a pessoa são concebidas como produto de relações transformadoras entre diferentes e, ao mesmo tempo, da tentativa permanente e relativamente bem-sucedida dos atores sociais masculinos de neutralizá-las, ou seja, como paradoxais misturas puras.

Palavras-chave: Javaé. Cosmologia. Mitologia. Triadismo.

Quem são os Javaé?²

Os Javaé, autodenominados *Inỹ* (“gente”) ou *Itya mahãdu* (“o Povo do Meio”), são habitantes imemoriais do vale do Rio Araguaia, em especial da região da Ilha do Bananal (TO) e arredores (a leste), sendo conhecidos como um sub-grupo dos Karajá em geral (o que inclui os Karajá propriamente ditos, os Xambioá e os Javaé), pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê.

Apesar de importantes diferenciações culturais e dialetais entre os três sub-grupos, há uma estrutura geral (organização social e cosmologia) em comum. Do ponto de vista etnográfico, são inegáveis e mais perceptíveis ao observador semelhanças dos Karajá em geral com características culturais Jê-Bororo, talvez pela associação *a priori* que se faz entre língua e cultura. O triadismo cosmológico, interpretado por Pétesch (2000) como uma forma aberta do dualismo Jê-Bororo, o cerimonialismo intenso, associado à casa dos homens, a uxorilocalidade, as relações assimétricas entre genros e sogros (Turner, 1979), a endogamia de aldeia, as classes de idade, uma série de oposições marcadas (entre as metades cerimoniais, entre espaço masculino e feminino, rio acima e rio abaixo, tio materno e pai, casa natal e casa dos afins etc), o cosmos inscrito no espaço, o faccionalismo interno, a importância dos mortos como identidade contrastiva dos vivos (Carneiro da Cunha, 1978), a pouca validade de princípios de descendência, tudo isso é encontrado entre os Javaé e associa-se aos Jê-Bororo³.

Por outro lado, há fatores importantes que os distanciam dos Jê em geral. Para Toral (1992:280), as instituições dos Karajá como um todo “parecem com as de muitos grupos Jê e com nenhum em especial”, fazendo parte do “complexo cultural” Jê. Em um diálogo com o modelo proposto por Viveiros de Castro (1986, 1993, 2002)⁴, Pétesch (1987, 1993, 2000) sugere que os Karajá representariam uma estrutura intermediária no *continuum* Jê-Bororo/Tupi, entre a estrutura concêntrica, fechada, dualista (natureza x cultura), estática, de centro único e horizontal dos Bororo (Macro-Jê), de um lado; e a estrutura aberta, triádica (natureza, cultura, sobrenatureza), evolutiva, pluricêntrica e vertical (busca da transcendência divina, o tornar-se outro) dos Tupi, de outro. O

dualismo triádico e assimétrico Karajá (um centro oposto a duas polaridades), com seu centro dilatado (meio que une e divide), representaria uma abertura da estrutura (exteriorização do centro) concêntrica Jê-Bororo, no sentido de uma verticalização (o cosmos concebido com três níveis, aquático, terrestre e celeste), um equilíbrio dinâmico entre forças centrípetas (Jê-Bororo) e centrífugas (Tupi). A estrutura Karajá, enquanto passagem entre um e outro, possuiria uma verticalidade que os Jê-Bororo não têm, mas que não alcança a mesma dimensão da verticalidade transcendente Tupi, uma vez que a ênfase escatológica Karajá seria muito mais um “voltar a si” do que um “tornar-se outro” Tupi, ou seja, uma transcendência limitada. A autora atribui influências Tupi, portanto, na importância do xamanismo para os Karajá e nas suas concepções cosmológicas, dada a convivência próxima com os Tapirapé; e afirma que a terminologia do tipo iroquês-havaino, um tipo mais amazônico, comum aos Tapirapé, Tenetehara e alto-xinguanos, é a principal característica destoante dos Karajá em relação aos povos do Brasil central⁵. Em seu trabalho sobre o ritual de iniciação masculina Karajá, o *Hetohoký* (“Casa Grande”), Lima Filho (1994:174) sugere cautela com a busca de “soluções híbridas”, como a proposta por Pétesch, pelo fato da sociedade Karajá estar “longe de ser considerada conhecida”. Entretanto, o autor aponta inúmeras semelhanças temáticas entre o *Hetohoký* Karajá e o ritual Kwarup alto-xinguanos, por um lado, e o rito de iniciação Krahó chamado Tepyarkwa, por outro.

De minha parte, proponho que a melhor solução para a definição de uma identidade cultural Javaé, que aqui não tem um sentido de um todo coerente e fechado⁶, é dar ouvidos ao conteúdo da mitologia nativa, enquanto um modo de consciência social histórico dos Javaé a respeito do processo de construção de sua

própria sociedade, ao mesmo tempo em que se procede à análise da organização social e da cosmologia⁷. Baseada no que os próprios Javaé dizem através do discurso mitológico⁸, que não se separa de uma consciência histórica profunda, gostaria de sugerir a hipótese de que a cultura e a sociedade Javaé são uma espécie de fusão criativa de influências Macro-Jê (Bororo em especial), Aruak (ou Arawak), Tupi (em menor grau) e, agora, também dos brancos (principalmente a tecnologia). Ao longo da narrativa mítica vão sendo apresentados os vários povos que contribuíram, alguns em maior dose, outros em menor, para a formação dos Javaé, seja em termos de substância física [os povos *Ijèwèhè*, *Kuratanikèhè*, *Wèrè*, *Imotxi*, *Wou* (Tapirapé), Karajá, *Werehina*, *Kuriawa(k)u*]⁹, seja em termos de bens culturais e materiais [os povos *Bisaru(k)èrè*, *Ijèwèhè*, *Kuratanikèhè*, *Wèrè*, *Karalu*, *Wou*, *Torohoni* ou *Kanōanō*, Karajá, *Halylyra*, *Hèryri Hetxi Tèbè*, *Mōri*, *Kuriawa(k)u*, *Koriminikèhè*]. Dentre essa legião de contribuintes, que não se esgota nesta lista, os três grandes doadores de substância e cultura são o herói mítico *Tanyíxiwè* (do povo *Ijèwèhè*, apresentado como o ancestral também dos brancos), o líder *Tòlòra* e os outros do povo *Kuratanikèhè*, e o povo *Wèrè*. Entre eles, contudo, não há um mais especial que os outros, o “verdadeiro” ancestral. É através da relação entre esses três, basicamente, com contribuições em maior ou menor grau de outros, uns considerados *ixýju* (estrangeiros) inferiores, como os próprios Karajá, outros como *ixýju* de respeito, como os *Wou* (Tapirapé), que vai se consolidando a cultura e a sociedade Javaé.

Note-se que o mito não fala em termos de uma ou mais essências originais sobre as quais influências externas foram sobrepostas e digeridas – nenhum dos ancestrais mencionados são

referidos como “os Javaé originais” –, mas apenas de relações entre fontes diversas que foram se fundindo ao longo do tempo e construindo uma nova forma, original e única. Ou de como a cultura Javaé pode ser vista como um conjunto de várias partes que só podem ser compreendidas se vistas na sua relação fusional entre si e com o todo maior. A fusão relacional mencionada é tratada de forma sintética no episódio sobre como o povo de *Tòlòra* funde-se física e culturalmente com os *Wèrè* e os povos vizinhos que vêm prestar tributos ao grande *ìòlò*¹⁰. Tal acontecimento extraordinário ocorre na aldeia *Marani Hawa*, o local onde *Tòlòra* surge do Fundo das Águas, situada no interior da Ilha do Bananal e abandonada desde a metade do século passado, mas ainda considerada um sítio sagrado e de importância simbólica especial. A aldeia *Marani Hawa* é apresentada no mito como o epicentro onde ocorrem as relações transformadoras, como uma espécie de caldeirão cultural em que relações entre diferentes ingredientes produzem uma criação única. Os Javaé não se vêem como descendentes de um único grupo ou cultura ancestral imutável, mas como o produto maleável, criativo e original das várias relações entre povos diferentes que ocorreram ao longo do tempo.

A mitologia identifica, contudo, duas grandes matrizes culturais, entre as várias influências menores de outros povos, que teriam contribuído de forma mais substancial para a constituição dos Javaé atuais. O povo chamado *Wèrè*, que também teria surgido do Fundo das Águas em um local a leste da Ilha do Bananal, era dotado de características que são facilmente associadas a uma matriz cultural Jê-Bororo, relacionada aos povos do Brasil central. Os mitos atribuem aos *Wèrè* algumas características Jê, tais como o belicismo (acompanhado de captura de cativos e crianças) em sua fúria

conquistadora [o modo como conquistam os bens culturais e materiais de outros povos lembra a predação cultural ou fagocitose referida por Carneiro da Cunha (1993) e a conquista Kayapó dos “nekretch” (prerrogativas ou bens cerimoniais) e crianças de outros povos]¹¹; os constantes deslocamentos espaciais, o intenso cerimonialismo, a casa dos homens, a divisão entre espaço masculino e feminino da aldeia, o faccionalismo interno, o ritual de iniciação masculina e a Dança dos Aruanãs (baseada na relação entre pai e tio materno e que se constitui uma variação do tema dos nomes Jê, em especial Bororo, como tento argumentar na tese em preparação). Também segundo o mito, a língua *Wèrè* (depois misturada com outras influências) é a base principal da língua Javaé atual, situada pelos lingüistas dentro do tronco lingüístico Macro-Jê.

Já os traços culturais do povo de *Tòlòra*, enumerados pela mitologia, correspondem, em termos gerais, aos mesmos traços encontrados no alto Xingu. Em seu trabalho etno-arqueológico sobre o alto Xingu, Heckenberger (2001:30) propõe que a “cultura xingwana” atual, adaptação de vários povos a uma base antiga de língua e cultura Aruak (representadas pelos Yawalapiti, Mehinaku, Waura e Kustenau), faria parte de uma “protocultura” ou um “substrato Aruak” maior e muito antigo, abrangendo vastas áreas, em que os Pareci e os Aruak xinguanos seriam considerados como os Aruak centrais (ver Hill & Santos - Granero, 2002 e Heckenberger, 2002). Estes últimos formariam uma “província cultural” que compreende a vasta área entre a região leste do alto Xingu e as terras baixas da Bolívia, chamada de Periferia Meridional da Amazônia, situada entre duas grandes “províncias macroculturais” (op.cit.:28), os Tupi amazônicos e os Jê do Brasil central. As características centrais e milenares dos Aruak centrais

ou dos grupos influenciados por eles (como todos os alto-xinguanos), com variações significativas em cada grupo, seriam: grandes aldeias anulares relativamente permanentes e interligadas; economias de agricultura intensiva (roças fixas), baseadas na mandioca e nos recursos aquáticos; integração sócio-política regional (comércio, casamento e cerimonialismo intertribal); ideologias basicamente não-ofensivas (não-predatórias); hierarquia social interna e ascensão hereditária à chefia. Em suma, sedentarismo, regionalismo, pacifismo e hierarquia. Embora sem uma análise maior, o autor sugere (op.cit: 59) que os Bororo e os Karajá (cujo território seria o limite máximo da expansão Aruak a leste) teriam sido influenciados por esse padrão, devendo, entretanto, ser tratados separadamente, por terem uma história específica diferente dos grupos da periferia meridional.

Creio não haver dúvidas que os Javaé (e seus vizinhos Karajá) partilham de características essenciais do padrão Aruak central. Embora as aldeias não sejam circulares, os Javaé possuem uma ideologia assumidamente pacifista (reação e guerra só quando provocados, além da identificação da coletividade masculina com o paraíso celeste pacífico), o que seria um *ethos* receptivo ao outro e não predatório¹²; praticam o sedentarismo (as principais aldeias referidas nos mitos são praticamente as mesmas que existem até hoje)¹³, a agricultura intensiva de roças fixas (em que a mandioca tem importância central) e usam recursos aquáticos (os Javaé e Karajá são, antes de tudo, pescadores e senhores das águas); marcam a diferença entre famílias “nobres” e comuns ou “pobres” (hierarquia), principalmente através das famílias que herdaram a condição de *ìdò*, chefia hereditária. Por fim, e não menos significativo, os Javaé e Karajá partilham com todos os alto-xinguanos não uma nomenclatura de parentesco com traços Crow-

Omaha, como os Jê do Norte¹⁴, mas uma variação consanguinizante iroquês-havaiana do tipo dravidiano, comum na Amazônia (ver Viveiros de Castro, 1993, 2002).

A análise da mitologia informa que as contribuições de *Tòlòra* e seu povo são, de forma inequívoca, associáveis ao complexo cultural alto-xinguano, a começar pela vocação pacifista do grande *iòlò*, que ascendeu a este plano visível com a tarefa extremamente honrada, para os Javaé, de conciliação e pacificação dos conflitos reinantes até então. A hierarquia manifesta-se claramente na sua condição “nobre” e superior de *iòlò*, respeitada e admirada por todos os povos, inclusive os guerreiros *Wèrè*, e que é transmitida hereditariamente até hoje. O sedentarismo também é explícito: *Tòlòra* e seus descendentes viveram e morreram no mesmo lugar onde surgiram, a aldeia *Marani Hawa*, ao contrário dos deslocamentos constantes (ou semi-nomadismo) dos *Wèrè*. O regionalismo, que talvez não seja mais praticado atualmente como era antes, revela-se, através do mito, na forma cooperativa e pacífica com que *Tòlòra* recebe os outros povos em *Marani Hawa* (onde trocas culturais e matrimoniais, similares ao padrão alto-xinguano, são feitas) e abriga os fugitivos estrangeiros. O mito também refere-se à prática de reclusão dos adolescentes (*iwòtè*) entre o povo do *Marani Hawa*, característica marcante do alto-Xingu¹⁵ e que ainda é praticada entre os Javaé, embora cada vez mais rara¹⁶. E o que é igualmente revelador: o mito fala claramente que foi com o povo de *Tòlòra* que os *Wèrè* e os Javaé atuais aprenderam a terminologia de parentesco e tratamento (do tipo iroquês-havaiano, como no alto-Xingu), ou seja, o modo correto de se dirigir às pessoas¹⁷.

Como mostra uma leitura cuidadosa do mito, houve uma sobreposição hierárquica, ao final das contas, do *ethos* pacífico de

Tòlòra ao *ethos* guerreiro dos *Wèrè*. Embora os Javaé orgulhem-se em dizer que descendem dos dois, eles reconhecem explicitamente, nos comentários feitos às narrativas, em tom de crítica, que os *Wèrè* eram povos dominadores e insensíveis. No mito, os *Wèrè* submeteram-se à disposição conciliatória de *Tòlòra*, que abrigou os fugitivos Karajá e afastou seus perseguidores, os guerreiros *Wèrè*, apenas com sua superioridade moral e nobre. Os *Wèrè* foram embora, tendo deixado contribuições culturais marcantes, entre elas a Dança dos Aruanãs, mas *Tòlòra* e seus descendentes continuaram em *Marani Hawa* desde então. A análise da cosmologia e organização social mostra que, de fato, os valores de contenção do conflito público (auto-controle) e sedentarismo (estatismo), associados à neutralização da alteridade e da transformação, sobrepõem-se a qualquer ética guerreira ou predatória que por acaso tenha feito parte, no passado, da formação da cultura Javaé. A forma relativamente definida, porém permeável, que a cultura e a sociedade Javaé atual tomou é vista como o produto de uma relação criativa entre diferentes. Colocando isso em palavras mais precisas, eu diria que a forma atual, em sua essência, seria vista como o produto de uma mediação entre opostos: o estatismo e o pacifismo Aruak associam-se ao auto-controle masculino mais valorizado, ou melhor, à imagem que os homens têm de si nos mitos como mais controlados que as mulheres; e o belicismo e o deslocamento espacial Jê associam-se ao suposto maior descontrole feminino, uma característica altamente repudiada (ver Rodrigues, 1993)¹⁸.

O fato do ponto de vista masculino associar-se às influências Aruak significa uma posição hierárquica superior dos valores Aruak em relação aos valores Jê, pelo menos no sentido limitado da oposição entre paz e guerra, estatismo e movimento. O permanente

esforço masculino em controlar as mulheres (ou o maior valor das influências Aruak em relação aos Jê) corresponde, em um outro nível, à dialética constante entre ordem e desordem, entre a tentativa masculina de fixar e repetir o que foi criado, por um lado, e a existência inevitável de transformações e conflitos associados à feminilidade. A cultura, enquanto totalidade mutável que se tenta fixar, é vista como permanente embate entre forças e valores contraditórios, entre o pacifismo Aruak e o belicismo Jê, ou entre o princípio conservador masculino e o transformador feminino. Os Javaé, diz o mito, não são agora nem Aruak nem Macro-Jê, mas o produto da relação histórica entre ambos (e entre outros, mas de influência menor), criadora de uma nova totalidade, que é única, mas contém em si, transformados, os componentes do passado.

A revelação, para mim, de que a cultura nativa é vista implicitamente como o produto de relações e fusões transformadoras, e não como uma estrutura fixa que se repete desde sempre, talvez não tivesse tanto impacto não fosse a verdadeira obsessão, observada desde o começo, que os Javaé têm em evitar e negar as misturas e a alteridade, demonizando os outros (mulheres, afins ou outros povos) e as misturas em geral, seja no plano das práticas matrimoniais¹⁹, seja no plano cosmológico e ritual, em que o objetivo maior da Dança dos Aruanãs é conectar os humanos terrestres e sociais, ainda que apenas simbolicamente, com o mundo sem outros, onde tudo se repete, nada é criado. De um lado, o mito mostra basicamente o processo de construção da sociedade e cultura atual através de várias relações de trocas inter-étnicas, em vários níveis, como casamentos, trocas culturais e guerras, ou seja, através de várias misturas. São vários os exemplos de casamentos inter-étnicos que contribuíram para a sociedade Javaé tomar a forma atual.

Por outro lado, a análise da organização social mostra, ao contrário, que a prática atual é a endogamia de aldeia e de parentela, que os Javaé condenam firmemente os casamentos inter-étnicos e praticam a troca restrita (casamento preferencial com primos cruzados bilaterais distantes), dentro de um “ideal de coação” (Pétesch, 2000:206) em que todos do grupo são pensados como “parentes”; e que a identificação de uma criança com os Aruanás (ancestrais mágicos imortais e mascarados) é uma tentativa de suprimir da consciência o fato básico que ela é o produto de uma relação física e social entre diferentes, um homem e uma mulher. Além disso, os Javaé possuem uma terminologia de parentesco consanguinizante, referindo-se aos afins com tecnonímicos (ver Pétesch, 2000). Uma das piores formas de xingamento é relacionar em público os antepassados estrangeiros (*ixýju*) de alguém, embora não exista um único Javaé que não descenda de um povo *ixýju*. Os casamentos inter-étnicos são estigmatizados, mas a constituição da sociedade Javaé, narrada na mitologia, é produto de casamentos com estrangeiros, ou seja, há um reconhecimento implícito de que a condição de “estrangeiro” está, em algum nível, dentro de todos.

Tudo isso insere a cosmologia e as práticas Javaé dentro de uma temática ameríndia maior da desconfiança em relação às diferenças, tidas como perigosas, mas indispensáveis, como já foi apontado por Kaplan (1984). Não se deve, entretanto, confundir o desejo de afastar a alteridade, manifesto nas práticas mencionadas, com um modelo nativo de sociedade minimalista, monogênica, fechada ou amorfa internamente. Assim como os Jê, os Javaé possuem elaborados rituais e marcações internas, seja na forma de metades cerimoniais, classes de idade ou casa dos homens *versus* espaço feminino etc. Também não estamos inserindo os Javaé dentro

da oposição entre sociedades fechadas ou sem exterior, que incorporam a diferença internamente (centro-brasileiros), e sociedades sem interior, que projetam a diferença ou afinidade para fora (amazônicos). O desejo obsessivo de purificação revela, ao contrário, a consciência histórica de que toda a realidade social é produto de relações intrínsecas com a alteridade, não havendo uma separação entre um “dentro”, onde se salientam as diferenças ou se negam as trocas e as relações, e um “fora”, em que a exterioridade é desconsiderada ou para onde as diferenças são projetadas e valorizadas. Há o reconhecimento de que a alteridade é condição *sine qua non* de qualquer relação social, seja no plano das relações domésticas (entre homens e mulheres, parentes e afins), locais (entre metades opostas) ou supra-locais (entre os Javaé e os estrangeiros), todas traduzidas simbolicamente como relações entre um princípio masculino e um feminino.

Elaborando de um outro modo, veremos que os Javaé não oscilam entre um interior inexistente e um ou vários centros no exterior, de um lado, e um centro interno e um exterior inexistente, de outro, ou seja, os Javaé não são uma sociedade amorfa internamente, nem uma sociedade sem exterior. Na verdade, o centro é justamente a ponte entre o interior e o exterior, se é que se pode dizer isso, dissolvendo essa oposição entre dentro e fora. O modelo nativo reconhece que tanto dentro quanto fora a diferença é uma realidade inescapável: as diferenciações internas são marcadas com a mesma ênfase dos Jê, ao mesmo tempo em que a relação com a exterioridade é intrínseca à sociedade, como para os Tupi-Guarani; mas tanto dentro quanto fora tenta-se igualmente neutralizar essas trocas, relações, diferenças. O conceito Javaé de

socialidade reside justamente nessa mediação entre uma realidade de diferenças, seja interna ou externa, e um desejo de eliminá-las, não existindo uma oposição entre um outro interno e um externo ou a escolha entre um (Jê) e outro (Tupi-Guarani).

A tentativa de criar a ficção de que a “tradição” Javaé é pura, ou pelo menos de purificar a sua condição intrínseca de relações entre outros, passou a ser o objetivo maior da coletividade masculina desde os tempos da criação. No que se refere às relações internas, essa tentativa toma forma através da Dança dos Aruanãs e da negação da afinidade gerada pelo matrimônio; quanto às relações externas, ocorre principalmente através da repetição e da cristalização artificial das criações inovadoras, produto de fusões entre povos diferentes, no discurso mítico, utilizando-se dos clássicos ditos que encerram os episódios mitológicos: “por isso até hoje é assim, nada mudou”. Ao final das narrativas, as criações são reduzidas a repetições do mesmo, congeladas propositadamente em uma forma fixa²⁰. O que é um esforço imenso de neutralizar a alteridade, vista como indissociável das mudanças, uma vez que toda criação é concebida como produto de uma relação transformadora entre diferentes, potencialmente conflitantes, ou seja, de uma mistura. E toda mistura, ou melhor, todo produto de uma relação, é tido como poluído, contaminado com a alteridade. Assim, a cultura Javaé seria concebida, ao mesmo tempo, como uma totalidade constituída de transformações intrínsecas, produto de relações fusionais entre diferentes (internos e externos), e da tentativa permanente e relativamente bem-sucedida dos atores sociais masculinos de purificá-la, fixando-a, repetindo-a, ou seja, como uma paradoxal mistura pura.

O Território da totalidade (*Butu Hawa*)²¹

Para poder responder à pergunta inicial sobre quem são os Javaé, levando em consideração as respostas elaboradas pela própria consciência social nativa, é necessário incluir a relação dos Javaé com as outras dimensões não visíveis. Afinal, assim como eles percebem a si próprios dentro do contexto de relações com os povos da dimensão terrestre e visível, os outros povos que habitam a vastidão do cosmos também fazem parte dessa identidade construída sempre na relação com a alteridade. A totalidade cósmica é, antes de tudo, humana, na medida em que todos os seres do cosmos, sociais ou não, são em algum grau humanizados, sejam os animais, as árvores, os ancestrais mágicos, os monstros invisíveis canibais ou os astros, concebidos como corpos humanos. Apresento aqui apenas uma descrição espacial do mundo em sua totalidade, dos lugares onde habitam os personagens cósmicos, argumentando que os Javaé não concebem dois eixos espaciais opostos (um vertical e um horizontal), como sugere Pétesch (1993, 2000) a respeito dos Karajá, mas um único “eixo corporal” – uma vez que o mundo é visto como um grande corpo –, em que a cabeça e os pés do mundo, respectivamente, são equivalentes simbólicos do leste, do rio acima e do nível superior, de um lado, e do oeste, do rio abaixo e do nível inferior, no outro extremo oposto.

O espaço aberto em que vivem os humanos terrestres, o *Ahana Òbira*, é definido sempre em relação aos espaços fechados (o nível sub-aquático e o celeste) que já existiam antes dos humanos do mundo sub-aquático resolverem conhecer este plano em que vivemos. A divisão ternária básica do cosmos entre o *Berahatxi*, um nível sub-aquático (abaixo dos leitos dos rios) e fechado, o *Biu*

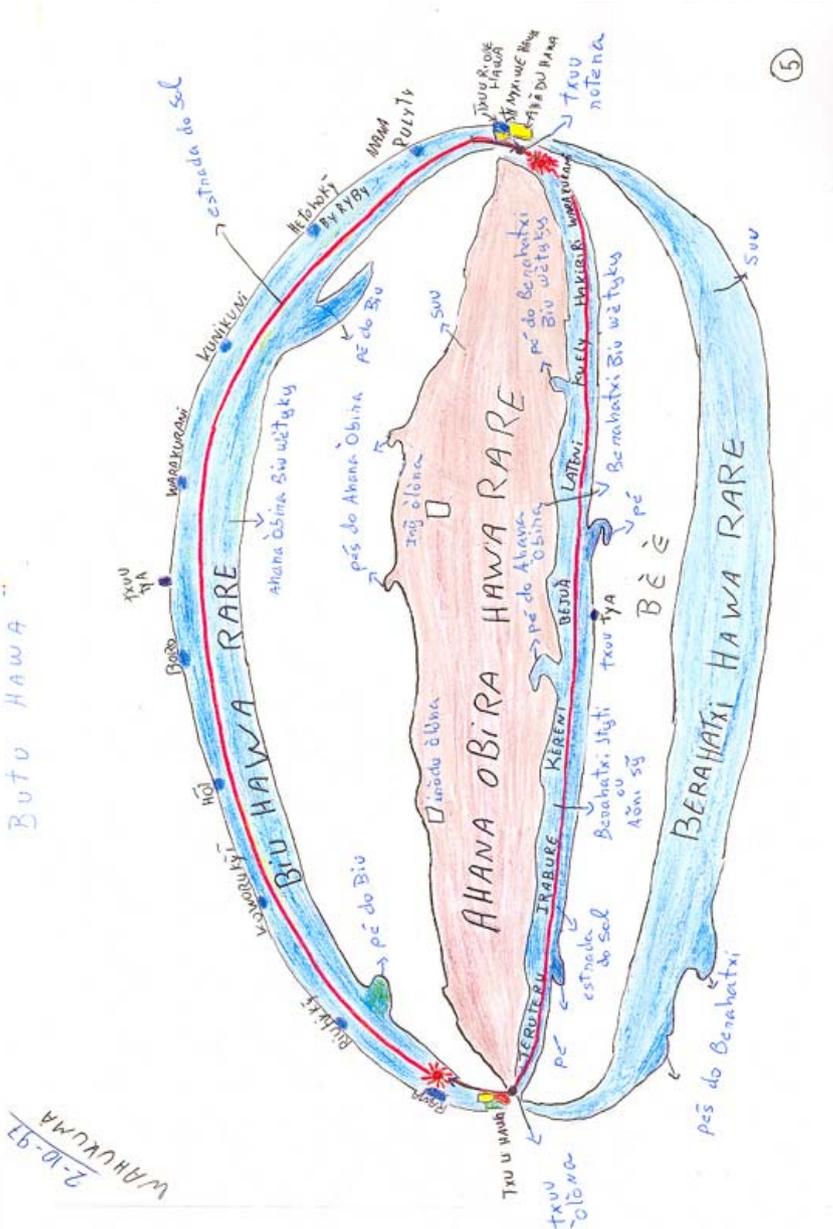
Wètyky, o nível celeste, igualmente fechado, e o *Ahana Òbira*, o nível terrestre, aberto e amplo, já foi tratada em outros trabalhos²². Aqui serão refinados alguns conceitos e será mostrado que cada parte e o todo são pensados como corpos humanos, o que não foi explorado anteriormente. *Òbira* [“lado” (*bira*) do “rosto” (*ò*)] é a face lateral de uma pessoa, entre as orelhas e a maçã do rosto, enquanto *ahana* tem o sentido de “fora”, de modo que os humanos terrestres em geral são *Ahana Òbira Mahãdu*, ao pé da letra, “o Povo com a Face de Fora”. A humanidade é também *Itya mahãdu*, “o Povo do Meio” (embora essa expressão tenha o sentido de um etnônimo específico dos Karajá e Javaé), porque, entre outras coisas, o *Ahana Òbira* situa-se no meio exato do cosmos, entre o nível celeste, acima, e o nível sub-aquático, abaixo.

Para se localizar espacialmente o nível sub-aquático, usa-se a expressão *wahetxiraworený*, “o que está dentro do que está embaixo de nós”, em que *hetxi* (“nádegas”) associa-se ao que está “embaixo” e *rawo* refere-se a “dentro da cabeça/corpo”, com sentido figurado de “dentro da terra”²³. Ou seja, o espaço terrestre fechado que está abaixo do *Ahana Òbira*. Este espaço chama-se *Berhatxi*, “as nádegas (*hetxi*) do rio (*bero*)”, em sentido literal, ou “o que está abaixo (do leito) do rio”²⁴. Já o nível celeste, *Biu Wètyky* (ou *Biu Wèratyky*), tem o sentido literal de “invólucro ou pele (*tyky*) da barriga (*wè*) da chuva (*biu*)”, em que *wètyky* tem o sentido geral de “corpo”, ou seja, o espaço fechado que contém a chuva dentro de si é pensado como o “corpo da chuva”, também chamado simplesmente de *Biu* (que é a “chuva” ou todo “espaço superior”: o teto, a tampa, o avião, o alto de um prédio ou o céu estão no *biu*)²⁵. Para localizar o *Biu*, diz-se que está *waratyarený*, “no centro (*tya*) de nossas (*warený*) cabeças (*ra*)”, no sentido de

que está acima dos seres humanos, mas ocupando o centro do espaço superior. Assim como as nádegas associam-se ao que está embaixo, a cabeça associa-se ao que está em cima. A posição exata e central do *Biu* no nível superior, em relação às cabeças/pessoas, é *Biu tya* ou *Bèdè tya*.

Os três níveis integram *Butu Hawa*, “o mundo”, literalmente “o território da totalidade”²⁶, cujos limites são definidos e para além dos quais não há mais nada. Seus limites são *bèdè kōnana* ou *bèdè wèsi* (“o fim do mundo”). Os limites externos do *Biu* e do *Berahatxi* também são *bèdè kōnana*, porque eles coincidem com o fim do mundo total, como pode ser visto no mapa ao lado (n.º.5)²⁷, um dos vários mapas e desenhos feitos por um xamã Javaé. Esse território total é concebido como um corpo humano, dotado de uma passagem interna, por onde o Sol (*Txuu*) caminha. O Sol, com letra maiúscula, é o nome de uma pessoa que usa o *raheto*, “cocar”, de cor vermelha, como o fogo (que no desenho aparece nas duas extremidades do mundo), que o herói *Tanýxiwè* conquistou do *Rararesa* (o humano chamado Urubu-Rei), em episódio mítico famoso, para os humanos. Nas extremidades do mundo localizam-se uma entrada e uma saída, por onde o Sol “entra” (*Txuu rotena*) e “sai” (*Txuu òlòna*)²⁸, análogas à boca e ao ânus. São conceitos espaciais, referidos pela partícula *na* (“lugar”): o lugar de saída e o lugar de entrada do Sol. A estrada do Sol, que passa somente pelo *Biu* e pelo *Berahatxi*, como veremos (o caminho em vermelho no mapa), é *Txuu ryy*, sendo que *ryy* tem tanto o sentido de “boca” quanto “caminho”, porque a boca é pensada como o início do caminho da comida dentro do corpo, o caminho cujo fim é o ânus. Os três níveis cósmicos possuem dois pés/pernas (*ti*) cada um, de forma que os pés do nível inferior são também os pés do mundo todo. Em

MAPA 5: *Butu Hawa*, “o território da totalidade”



todos os três níveis existe a terra (*suu*) sobre a qual seus habitantes vivem. *Suu* era uma pessoa antigamente, que foi transformada por *Tanýxiwè* na terra em que todos pisam, e por isso os três níveis possuem pés/pernas atualmente.

As passagens por onde o Sol entra ou sai são do mesmo tipo que as passagens que os humanos sub-aquáticos usaram para ascender ao nível terrestre no início dos tempos (*Iný òlòna*)²⁹. Não são túneis, apenas passagens entre os dois mundos, as mesmas por onde os xamãs viajam para atingir as dimensões invisíveis e por onde passam os aruanãs³⁰, os outros seres que participam dos rituais Javaé, e as almas humanas (dos que morrem e reencarnam) que transitam pelos diversos níveis. Todos esses viajantes cósmicos, assim como o Sol, entram pelo *Txuu rotena* e saem no outro mundo pelo *Txuu òlòna*, ou seja, quem vai do nível terrestre (ou do celeste) para o nível sub-aquático, por exemplo, “entra” na passagem pelo oeste terrestre (*Txuu rotena*) e “sai” no Fundo das Águas pelo leste deles (*Txuu òlòna* deles). E vice-versa. Enquanto territórios definidos, todos os três são *Hawa* (*Biu Hawa*, *Berhatxi Hawa* e *Ahana Òbira Hawa*). Como já foi dito, *Biu Hawa* é o *Biu wètyky* do *Ahana Òbira*, ou seja, o nível celeste é o corpo da chuva que cai no nível terrestre intermediário. A chuva que cai na terra e as nuvens celestes (*bèdè bina* ou *bèdè wètyky hèdà*) saem pelos pés do *Biu* (*Biu wètykyti*). De modo análogo, o *Ahana Òbira* é o *Berhatxi Biu wètyky*, ou seja, o nível terrestre é o “céu” dos que moram no nível sub-aquático. O nível terrestre é uma espécie de teto do *Berhatxi*, também sendo pensado como um corpo (*wètyky*) ou invólucro da chuva (e das nuvens) que cai no mundo sub-aquático, e que também sai pelos pés do *Ahana Òbira*. Entre o nível celeste e o terrestre há um espaço vazio, representado no mapa. A superfície

do nível sub-aquático, por onde passa o caminho do Sol, está abaixo da água (*bèè*) dos rios do nível terrestre, embora no desenho se tenha outra impressão, dada a dificuldade que o xamã teve em expressar graficamente uma realidade, no mínimo, tridimensional. Tudo que aparece em azul abaixo do *Ahana Òbira Hawa* é a terra (*suu*) do nível sub-aquático. Os seus habitantes, porém, moram apenas na superfície (ou margem superior) desse ambiente, representada no mapa nº 3, que se refere apenas ao *Berhatxi Hawa*.

O lugar onde o Sol se põe (*Txuu rotena*), no nível terrestre, é conhecido também como *bèdè bòrò*, “as costas do tempo, lugar ou mundo”, o que tem relação com a palavra *wabèdè* (“meu mundo, tempo ou lugar”), usada para designar os cemitérios. Em outro trabalho (Rodrigues, 1993), mostro que os cemitérios Javaé situam-se sempre na direção oeste das aldeias, de modo que *bèdè bòrò* seria “as costas (no sentido de ‘atrás’) do cemitério (*bèdè*)”, o que coincide sempre com o lugar onde o Sol se põe (*Txuu rotena*). O lugar onde o Sol surge (*Txuu òlòna*), por sua vez, chama-se também *biura* (“céu ou chuva branca”), um outro conceito para o “leste”, o que tem relação com o fato do Céu ser a origem do Sol e da claridade no mito em que *Tanýxiwè* conquista o Sol do Urubu-Rei celeste. *Biura* (leste) e *bèdè bòrò* (oeste) são, junto com as noções de rio acima [*ibò(k)ò*] e rio abaixo (*iraru*), as mais importantes referências espaciais Javaé, cujos significados mais amplos serão retomados³⁰.

A trilha do Sol situa-se na superfície do nível sub-aquático e do nível celeste. Quando o Sol caminha pelo céu (a trilha azul do mapa nº4, representando *Biu Hawa*), ele ilumina o nível celeste e o nível terrestre ao mesmo tempo, pois há apenas um espaço vazio entre ambos. O Sol que surge a leste, do ponto de vista dos humanos

terrestres, é o mesmo Sol que está começando a sua caminhada no *Biu* (Céu), como pode ser visto no mapa n°5 (que tem o ponto de vista dos humanos terrestres, por isso o *Txuu òlòna* que aparece no mapa é o leste terrestre e celeste), no sentido *òlòna para rotena*. Quando o Sol faz essa caminhada celeste, o nível terrestre e o Céu ficam iluminados, mas o nível sub-aquático, imediatamente abaixo do nível terrestre, permanece escuro, pois este último impede que a luz chegue até lá. Enquanto é dia na terra ou no Céu, por exemplo, o ponto intermediário exato do caminho do Sol corresponde ao meio-dia (*Txuu tya*, “o meio do Sol”); o mesmo momento, no Fundo das Águas, é o “meio” ou “centro” da noite (*ruwè tya*), o seja, a meia-noite do nível abaixo das águas, e vice-versa. A estrada celeste do Sol (*Txuu ryy*), durante a noite, corresponde à Via Láctea que os humanos terrestres vêem. Ao “entrar” a oeste, do ponto de vista terrestre, o Sol está “surgindo” a leste, do ponto de vista dos moradores do *Berahatxi*. Ou seja, ao se pôr aqui, o Sol nasce lá, o *Txuu rotena* do Céu e da terra são o *Txuu òlòna* do Fundo das Águas e vice-versa³².

A utilização da palavra *Txuu rotena* (“lugar de entrada do Sol”) para o oeste e *Txuu òlòna* (“lugar de saída do Sol”) para leste revela que o caminho do Sol só é pensado pelos humanos terrestres (ou celestes) em sua relação com os humanos das profundezas aquáticas e vice-versa: pois o leste, se o ponto de vista terrestre fosse auto-centrado, não é onde o Sol sai, mas onde a luz do Sol entra no *Ahana Òbira*, assim como o oeste não deveria ser onde o Sol entra, mas onde o Sol sai do nível terrestre. Só tem sentido chamar o oeste de “entrada” do Sol a partir de um ponto de vista relacional, em que os humanos do nível terrestre e celeste só se pensam através da relação com os humanos do mundo inferior e

vice-versa. Os Javaé são o “Povo do Meio” porque o ponto de vista deles não está de um lado ou outro, mas na relação entre os extremos, o equivalente do meio.

Como já foi apresentado em maior profundidade antes (Rodrigues, 1993), o oeste é associado pela escatologia nativa aos lugares escuros e invisíveis que existem abaixo do cemitério (*wabèdè*), onde vivem os que morreram enfeitados ou derramando sangue (assassinados), em sofrimento e estado de carência permanente (sem abrigo ou alimentação adequada, sem os parentes), onde todos são estranhos, com desconforto físico e psicológico total. Em um primeiro momento, durante o período do luto, aproximadamente, todos que morrem tornam-se (*kuni*), a alma que se transforma em um estranho e desconhece seus antigos parentes, perseguindo e aterrorizando os vivos à noite. Este é o primeiro e mais repudiado estágio da vida após a morte, associado à poluição, à perda de energia vital, ao desespero, à desagregação familiar, ao movimento excessivo, à escuridão, à fome de alimento e afeto, ao tempo acelerado, à inconsciência [o (*kuni*) não sabe que morreu] etc. Depois a pessoa pode seguir para diferentes destinos, dependendo de como foi a sua morte e dos acordos que seus parentes fizeram com os xamãs, os condutores das almas dos mortos. Seu destino depende também do “conselho” secreto dos xamãs e *worosý* (palavra polissêmica, mas que aqui tem o sentido de “mortos que vivem no *wabèdè*”) que se reúne quando alguém morre. Os que morreram perdendo sangue (de “corpos abertos”, perdendo energia vital, a pior morte de todas) são enterrados com a face virada para o lado onde o Sol se põe e permanecem como (*kuni*) eternamente na “Terra dos Ensangüentados” (*Hure mahãdu Hawa*), o pior dos infernos, localizada no *wabèdè* invisível, abaixo

da terra, a oeste. Os que morreram enfeitados (o que inclui todo mundo, com exceção dos assassinados) podem virar *worosy* e viver em no *wabèdè* também, mas separados da Terra dos Ensangüentados pelo “Rio dos Mortos” (*Rubu Bero*), em um lugar não tão ruim como o dos primeiros, embora também associado ao sofrimento. Dependendo das negociações secretas entre o grupo de xamãs e entre os xamãs e os parentes dos mortos, a pessoa também pode ir para o *Berhatxi*, o Fundo das Águas, localizado abaixo do nível terrestre, característica comum dos três destinos mencionados.

Os parentes dos xamãs (e não só os xamãs, como entre os Karajá)³³ podem deixar a condição de (*k*)*uni* e ascender para o nível celeste, associado ao leste, para onde o rosto dos mortos em geral deve ser virado ao serem enterrados. Os mortos que vão para o Fundo das Águas ou para o nível celeste transformam-se em *tykytyby* (literalmente “pele velha”), um dos conceitos Javaé para as diferentes condições de vida após a morte. No céu vivem os heróis criadores originais, para onde todos os vivos desejam ir depois de mortos. É o lugar da abundância, da juventude e beleza eternas, do estatismo, dos corpos fechados (em que não há perdas energéticas), da reprodução mágica, onde o *Biu mahãdu* (Povo do Céu) vive em plenitude total, sem dívidas a pagar ou qualquer tipo de alteridade (afins, esposas, estrangeiros). Em vários momentos importantes da vida, as pessoas devem ficar com o corpo/rosto virados para o leste, de forma a se conectar com as emanções positivas desse pólo espacial e temporal desejado (pois o contrário é *bèrèbuna*, “faz mal”).

No que se refere ao destino escatológico, a Terra dos Ensangüentados e o Céu são os extremos máximos, no meio dos

quais situa-se o nível terrestre (onde se faz a mediação social entre um mundo só de outros e um mundo sem outros, igualmente não-sociais). Em termos de localização espacial, o destino desejado (*Biu*) associa-se ao leste, enquanto o repudiado (*wabèdè*) está claramente associado ao oeste. Entre os dois extremos há uma gradação entre o perfeito e o terrível, em que o nível sub-aquático é uma espécie de paraíso imperfeito, pois lá tudo (comida, ambiente, os habitantes etc) é menos perfeito que no Céu; e o *wabèdè* propriamente dito é um inferno não tão ruim quanto a Terra dos Ensangüentados. Em meu trabalho anterior (Rodrigues, 1993), propus que, em termos de conteúdo, o nível terrestre estaria em uma posição intermediária entre o nível celeste e o nível sub-aquático, de um lado, e os dois locais do *wabèdè*, de outro. Também reconhecia que, em termos de localização espacial, essa proposta era problemática, uma vez que Céu (em cima) e Fundo das Águas (embaixo) opõem-se claramente, estando o nível terrestre entre ambos. Agora, à luz de novos dados e de uma compreensão mais profunda, percebo que a localização espacial reflete, de fato, o que os Javaé pensam quanto ao conteúdo simbólico dos níveis cosmológicos.

A oposição a que estão se referindo não é entre um paraíso perfeito (*Biu*) e um imperfeito (*Berhatxi*), de um lado, e os destinos temidos de outro, como eu pensava, mas entre um paraíso perfeito (*Biu*), simplesmente e todos os outros menos perfeitos ou terríveis (*Berhatxi* e o *wabèdè*). O nível sub-aquático (*Berhatxi*) é um mundo sem mortes e sem outros, para onde alguns dos primeiros humanos que saíram debaixo resolveram retornar após encontrar a morte aqui, mas não tão pleno quando o celeste. Afinal, não há nenhum desejo ou curiosidade pelo diferente onde tudo é perfeito: foram os humanos aquáticos (e não os celestes) que decidiram

ascender ao nível terrestre porque aqui havia comidas mais gostosas, o espaço era amplo e, principalmente, havia a luz do Sol que eles não conheciam. A subida mítica primordial revela algum tipo de insatisfação com a vida no Fundo das Águas, um desejo de conhecer o outro ou o novo. E desejos, como se sabe, só existem onde há carências. Enquanto um plano de carências, ainda que mínimas, quando comparadas ao *wabèdè*, o nível sub-aquático opõe-se à abundância e plenitude do nível celeste, situando-se simbolicamente junto com os destinos escatológicos repudiados, embora haja grande diferenças gradativas entre eles.

Quanto à localização espacial, os novos dados também mostram que o nível sub-aquático e o *wabèdè* situam-se no extremo oposto ao nível celeste. Agora sabe-se que a passagem que os xamãs, aruanãs ou mortos usam para chegar ao Fundo das Águas ou ao nível subterrâneo invisível é a mesma passagem que o Sol utiliza para “entrar” (*Txuu rotena*) no mundo de baixo. O oeste terrestre (que coincide com o oeste celeste) é a entrada para os mundos que estão abaixo, de modo que ir para oeste é ir para baixo também (ver mapa n°5). O Sol e todos que morrem, transformando-se em (*kuni*), deslocam-se em um primeiro momento para o oeste e para baixo (onde está o *wabèdè*). A escuridão, em graus diversos, é associada à morte ou aos mundos inferiores dos mortos que sofrem, em oposição à claridade da vida eterna no nível celeste³⁴. Afinal, foi para conhecer a claridade do Sol, também, que o povo do nível sub-aquático resolveu ascender ao nível terrestre, como conta o mito³⁵.

Segue-se então que tudo que está abaixo do nível terrestre visível (como o *wabèdè* ou o nível sub-aquático), embora haja gradações de distância (assim como de conteúdo) entre eles, está,

de algum modo, a oeste, ou seja, para além da passagem onde o Sol entra. Pois sempre que o Sol entra, do ponto de vista terrestre, ele já está, ao mesmo tempo, descendo para os mundos inferiores, não havendo, portanto, distinção espacial entre o oeste e o abaixo. Mas é importante enfatizar que o que está “abaixo”, o nível inferior, tem diferentes conteúdos simbólicos, diversamente ao que está acima, que se define como um único Céu paradisíaco. O nível inferior é tanto o paraíso imperfeito de onde os humanos surgiram (o nível sub-aquático) quanto o destino terrível de todos, em um primeiro momento, após a morte (*wabèdè*), contendo uma duplicidade de significados não existente no nível celeste. Por outro lado, do ponto de vista terrestre, quando o Sol surge do Fundo das Águas (de baixo e a leste), está indo em direção ao Céu (para cima), de modo que ir para o leste equivale a ir para cima (o Céu). Assim, o caminho a leste possibilita a ascensão celeste do Sol ou de qualquer outro viajante cósmico. Deste modo dissolve-se a contradição aparente entre um eixo vertical (abaixo/em cima) e um horizontal (leste/oeste). Na verdade não existem dois eixos espaciais opostos, mas um só, constituído de um centro terrestre visível (*Ahana Òbira*) entre dois opostos assimétricos (Fundo das Águas/oeste e Céu/leste)³⁶.

Resta ainda contemplar a importante orientação espacial baseada na oposição entre *ibò(k)ò* (rio acima) e *iraru* (rio abaixo), extremos associados às metades cerimoniais *Saura* (macaco) e *Hiretu* (gavião), respectivamente. Foi somente após a análise etimológica dessas palavras que sua significação simbólica alcançou uma complexidade bem maior, até então desconsiderada. *I* refere-se ao que é “dele”, e *raru* tem o sentido metafórico de “raiz” (*iraru*, “raízes dele”), que deriva de uma analogia com as coxas de uma pessoa, pois *ru* pode ser as “coxas” (*waru*, “minhas coxas”) e

também o “ânus”. As raízes de uma planta são o que estão para baixo dela, assim como as coxas e o ânus de uma pessoa (se a cabeça for tomada como referência do que está em cima). *Wararu* (“minhas nádegas/coxas”) pode se referir às nádegas e coxas de uma pessoa sentada, como se ela estivesse enraizada no chão. *Ira* é “cabeça dele”, mas pode ter o sentido geral de “corpo dele”, uma vez que tanto *ò* (face) quanto *ra* (cabeça), como já foi dito, muitas vezes substituem a noção de corpo nas expressões. Assim, *iraru* é algo como as “coxas do corpo dele”, no sentido que são a parte de baixo do corpo de alguém, assim como as raízes de uma planta são o que está abaixo dela. As coxas são o que estão “abaixo” porque o corpo humano, assim como o cosmos, é pensado como uma totalidade tripartida: tanto a *wè* (a parte externa da barriga) quanto o *wo* (o que está dentro da barriga) são considerados como *Iný tya* ou *umý tya*, o “meio ou centro (*tya*) do corpo (*umý*) dos seres humanos (*Iný*)”. A *wè* (barriga) é o centro corporal, associado simbolicamente ao nível terrestre, situado entre dois opostos assimétricos, a cabeça (nível celeste, acima) e as pernas/pés (nível sub-aquático, abaixo)³⁷.

A palavra *ibò(k)ò*, traduzida geralmente como “rio acima”, também é reveladora. *Ò*, como já foi dito, é “face” ou “rosto”. *Bò* é uma palavra mais antiga, e agora pouco usada, que significa “cor branca” (referida mais comumente pelo termo *ura*), e que se aplica aos tubérculos ou frutas verdes, que não amadureceram ainda, ou seja, que ainda estão no começo de suas vidas. É uma palavra aplicada também às crianças recém-nascidas: a expressão *toho(k)uý ibòmý roirèri*, por exemplo, refere-se ao bebê (*tohokuy*) ainda muito novo (*ibòmý*) que está deitado (*roirèri*), e que por isso se deve segurar com cuidado. *Ibò(k)ò* seria, mais ou menos, “o

rosto ainda não maduro ou branco dele”, ou seja, refere-se a um rosto (ou corpo) em seu estágio inicial de vida. A cor branca surge associada ao que está em um estágio inicial, “não maduro”, ou o que não foi transformado ainda, ou seja, o começo de algo. Como já vimos antes, as cabeças (e rostos) situam-se simbolicamente junto com os “começos”, em oposição às pernas e pés, situadas nos “fins”, de modo que há uma dupla associação da palavra *ibò(k)ò* com o começo de algo, mais especificamente, o começo de um rio.

Por outro lado, sabe-se também que as cabeças/rostos simbolizam o que está em cima, em oposição às pernas e pés, símbolo do que está em baixo, não sendo difícil concluir que o que está em cima é também o que está no começo, e que o que está em baixo é também o que está no fim de algo. Tal associação é corroborada pelo fato que a cabeça (*ra*), onde se situa rosto ou face (*ò*) e que está “em cima”, também tem seu significado ligado ao começo de algo: por exemplo, as músicas do tipo *iranýký*, que eram do povo de *Tòlòra*, cantadas até alguns anos atrás, eram músicas lentas que anunciavam o começo das danças, começo este referido pela palavra *ra*. Há então a possibilidade de que o começo de um rio, ao ser pensado como algo que está acima, esteja associado ao nível celeste. Essa hipótese é confirmada na medida em que o leste, ligado simbolicamente ao Céu (*Biu*), que está acima, é referido pela palavra *biura* (“céu branco”), e o sentido rio acima, referido por uma palavra que contém a partícula *ibò*, contém a noção de “branco” também. Então, pode-se dizer que, assim como o que está rio abaixo tem a ver com o que está em baixo e no fim (as pernas), aquilo que está rio acima tem a ver com o que está acima e no começo (o rosto, a cabeça). Dito de outro modo, quanto mais alguém se desloca no sentido rio acima, mais próxima esta pessoa

estaria do leste e da passagem para o nível celeste; e quanto mais se desloca no sentido rio abaixo, mais próxima estaria do oeste e da passagem para o nível sub-aquático (e as outras dimensões invisíveis situadas abaixo do nível terrestre). Ao que parece, o início do caminho do Sol (no Céu) é pensado também como o início do caminho do rio (na terra), assim como o fim do caminho solar celeste coincide com o fim do caminho do rio no nível terrestre. O rio em questão, claro, é o Araguaia, o grande rio do território Karajá e Javaé.

Teríamos então uma associação entre o leste, a nascente do rio (sul), o nível celeste (ou o que está acima) e a cabeça/rosto de um corpo (entre o *ibòkò*, o *biura* e o *Biu*). No outro extremo, entre o oeste, o fim do rio (norte), o nível sub-aquático (ou tudo que está embaixo) e as pernas/pés de uma pessoa (entre o *iraru*, o *bèdè bòrò* e o *Berhatxi*). De modo que o eixo horizontal sul/norte (que coincide com rio acima e rio abaixo no Araguaia) também estaria aglutinado ao eixo único que funde leste/oeste e acima/embaixo, discutido antes. Toral (1992) já havia sugerido que o deslocamento histórico dos Karajá para o sul, rio acima (o que não ocorreu com os Javaé), seria uma continuidade do mesmo impulso dos humanos das profundezas que ascenderam ao nível terrestre, refletindo um desejo de alcançar o nível celeste. Embora sem muitos dos dados que são expostos aqui ou sem a compreensão de uma lógica corporal subjacente, em Rodrigues (1993:425-426) havia uma proposição preliminar de que haveria uma coincidência entre leste, sul e a “aldeia do céu”, de um lado, e oeste, norte e o *wabèdè*, de outro.

É ilusório, contudo, pensar que esses extremos opostos do grande eixo espacial são pensados como permanentemente apartados ou isolados um do outro. Um tema recorrente da cosmologia Javaé, analisado em detalhes anteriormente (idem), é

que tudo que inicia um movimento retorna às origens, de modo que caminhar para a frente é, a partir de algum ponto, voltar para o começo. Para o ponto de retorno existe o conceito essencial de *tya*, que se refere justamente ao ponto intermediário (o meio ou centro) entre as extremidades, a partir do qual tudo que vai começa a voltar. Assim, o meio-dia, chamado de *Txuu tya*, “o centro (do caminho) do Sol”, é o ponto a partir do qual entende-se que o Sol, em seu percurso celeste, começa a retornar ao ponto final (o oeste), que é o início (leste) de sua caminhada pelo nível sub-aquático. Do mesmo modo, a estação da cheia (*beora*) é considerada o ponto *tya* de um ciclo anual de chuvas, em que o esvaziamento progressivo do rio é concebido como um retorno das águas às cabeceiras (e não como seu escoamento em outro rio ou no mar, como para nós)³⁸. O fim da vida na terra [enterro a oeste e descida do (*k*)*uni* ao *wabèdè* situado embaixo] é sempre uma volta à origem primordial, uma descida a um espaço situado abaixo do nível terrestre (de onde os humanos míticos ascenderam), mesmo que depois as almas tenham destinos diferentes. Em 1997/8, obtive a confirmação da informação anterior de que durante o enterro secundário (*titarasa*, “tirar os ossos”), aproximadamente um mês depois do primeiro enterro, o tempo de duração do luto, o cadáver era colocado dentro de uma urna funerária (*watxiwii*) na posição fetal, a cabeça próxima das pernas/pés, simbolizando o reencontro do fim com o começo³⁹.

Todo rio, assim como o rota solar, o ciclo de vida, o mundo e o corpo humano, possui um ponto intermediário, chamado *bero tya*, “centro (*tya*) do rio (*bero*)”, em relação a duas extremidades assimétricas. No caso do Rio Araguaia, a Ilha do Bananal corresponde ao *bero tya*. Tanto o começo como o fim dos rios, ou seja, as duas extremidades, são chamados de *bero kōnana*

(extremidades do rio, o fim do mundo). A coluna vertebral de uma pessoa (*tityby*) também tem um ponto central (*tityby tya*) e duas extremidades, *raroko*, a extremidade (*roko*) ligada à cabeça (*ra*), e *rokoti* (o cóccix), extremidade (*roko*) ligada às pernas (*ti*), apontando para a idéia de que cabeça e pés/pernas são igualmente pensados como extremidades que se encontram. O que reforça a proposição de que caminhar do começo dos rios (associado à cabeça) para o seu fim (associado às pernas) é voltar ao início a partir de um ponto intermediário. A terminologia para o futuro e o passado ilumina essa idéia, uma vez que o passado e o futuro mais distantes são referidos pelo mesmo termo⁴⁰:

- . antes de ontem – *kanau kanau*
- . ontem – *kanau* ou *kau*
- . hoje – *wiji*
- . amanhã – *rudi*
- . depois de amanhã – *kanau* ou *kau*
- . depois de depois de amanhã – *kanau kanau*

Os mitos, chamados de *lahi ikyky* (“histórias das avós”) ou *hýkýna ikyky* (“histórias de antigamente”) podem ser chamados também de *ihetxiu ikyky*, narrativas [*ijy(k)y*] sobre o que aconteceu no tempo antigo, uma vez que *hetxi* (“nádegas ou ânus”) pode ter o sentido não só do que está embaixo, mas também do que está atrás, ou seja, o que aconteceu antes⁴¹. Afinal, a cabeça é o que sai na frente quando o bebê nasce – momento crucial para o pensamento Javaé, do qual a saída mítica de baixo para cima é um equivalente simbólico –, enquanto as nádegas e as pernas saem depois, atrás. De onde viria a associação da cabeça, rosto ou boca com o começo

ou o primeiro e a frente do corpo; e pés, pernas, nádegas ou ânus com o fim ou último e o que está atrás do corpo.

A idéia de que o fim e o começo coincidem, entretanto, só faz sentido dentro de uma perspectiva relacional: o fim de algo é sempre o começo do outro, e esse fim pode ser simbolicamente equivalente a um começo, inclusive terminologicamente falando, porque o olhar nativo não se dirige a quem está de um lado ou outro, mas ao que está “entre” ambos, ou seja, a relação constituída. O foco de interesse não é nos opostos isolados (acima/leste e embaixo/oeste), mas na caminhada (do Sol, da água, das almas) que liga os extremos – constituindo o meio – e transforma-os em uma totalidade. Por isso que é no nível terrestre intermediário, espacialmente falando, que se dá a ligação/mediação entre os dois mundos.

Por ora basta deixar claro que tanto cada um dos níveis cosmológicos como *Butu Hawa* (o mundo) são pensados como corpos, o que é evidenciado mais explicitamente, nos mapas respectivos, pelos pés de cada um e pela estrada do Sol, cujas entradas e saídas remetem claramente a bocas e ânus; e também pelo fato que a parte terrestre de cada um dos níveis cosmológicos (*suu*) era uma pessoa/corpo antigamente. O fato do começo do rio (leste, nível celeste) ser chamado de “o rosto branco dele”, e o fim do rio (oeste, nível sub-aquático) de “as raízes dele”, não deve ser entendido como mera analogia metafórica, mas em seu sentido literal: significa que tais extremidades são, de fato, pensadas como sendo a cabeça (ou rosto) e as pernas/pés (ou coxas e ânus) do corpo do mundo (o “ele” a que se referem as expressões). Embora cada nível do mundo seja tido como um corpo em si, por um ângulo, o

conjunto formado pelos três níveis é um corpo maior englobante, em que o nível celeste é a cabeça, o nível terrestre mediano o meio do corpo cósmico – a sua barriga interna (*wo*) e externa (*wè*) –, e o nível sub-aquático a sua parte inferior, nádegas e pernas.

Certos indícios levam a crer que tudo que entra e sai é comparado simbolicamente à comida que entra no corpo humano, através da boca, para nutrir e trazer vida, assim como a luz do Sol e as almas que entram no nível terrestre. O Sol ou os outros seres que surgem no mundo dos humanos sociais, a leste, trazem consigo a luz solar benéfica ou as almas que reencarnam nos vivos. Do mesmo modo, a comida que sai do corpo, pelo ânus, transformada em algo não mais aproveitável ou mesmo repudiado, na forma de fezes, é comparada ao Sol que se põe e deixa em seu lugar a escuridão, ou às pessoas que morrem e deixam os parentes sofrendo. A estrada por onde o Sol caminha é chamada *Txuu ryy*, em que *ryy* tem tanto o sentido de “estrada ou caminho” quanto o de “boca”. Há duas palavras para boca, *ryy* e *ijò*. “Minha boca” pode ser *wary* ou *waijò*, embora esta última possa se referir também à parte da boca acima dos lábios, onde nascem os bigodes de um homem. Uma análise das expressões mostra que *ryy* é usada mais no sentido da boca por onde entram os alimentos, enquanto *ijò* é, em geral, a boca por onde eles saem. Em outras palavras, as saídas do corpo, tais como o ânus ou a extremidade externa do canal uretral ou vaginal, por exemplo, também são referidas pela palavra *ijò*, assim como toda desembocadura de um rio é *bero ijò* (a “boca do rio”), ou seja, onde um rio acaba e cai em outro. *Ijò* pode ser “porta” também, mas seu sentido está sempre associado às saídas de algo: o ânus pode ser *hetxi ijò* (a “boca das nádegas”), a extremidade externa do canal uretral, *nõõ ijò* (a “boca do pênis”), a extremidade

externa do canal vaginal, *tyy ijò* (a “boca da vagina”) e a extremidade externa do canal auricular, *nòhòti ijò* (“boca do ouvido”). Enquanto *ryy* associa-se às “entradas”, à boca que recebe o que é desejável, *ijò* associa-se às “saídas” do que é inaproveitável.

Mas não deixa de ser revelador que, apesar da assimetria, as duas extremidades do canal interno do corpo humano são pensadas igualmente como bocas, como se o fim (ânus) e o começo (boca) coincidissem⁴². O mesmo vale para a entrada e saída do caminho do Sol (*Txuu rotena* e *Txuu òlòna*), em sua rota circular, uma vez que o fim sempre será uma volta ao começo. É interessante lembrar que o conceito de volta às origens, ou de que os fins coincidem com o começo, expressa-se através de uma imagem corporal surpreendente no mito em que *Tanýxiwè* conquista as pinturas corporais e a escrita: o humano chamado *Worosý* olha o próprio ânus, onde estariam as pinturas corporais e a escrita, fazendo coincidir a face (início) com o ânus (fim)⁴³.

De um ponto de vista relacional, em que é a relação com o outro que está no centro da atenção, e não o próprio ponto de vista, a mesma passagem que serve de saída (ânus) do nível celeste serve de entrada (boca) para o sub-aquático e vice-versa, não havendo distinção simbólica significativa entre um e outro. Por isso, tanto as entradas como as saídas podem ser bocas (*ryy*, *ijò*), por que o que sai para um é ao mesmo tempo o que entra para o outro, assim como a morte de alguém é o nascimento em outro nível, o oeste de uns é o leste de outros, o fim de um rio é o começo de outro, a morte da vida dentro do útero é o nascimento da vida fora do corpo materno, o fim da vida no mundo sub-aquático é o começo da vida terrena. Talvez essa seja a razão da palavra *ryy* querer

dizer tanto “boca” quanto “caminho ou estrada”, pois a função essencial da boca não é apenas receber ou expelir comida, mas fazer a ligação entre uma extremidade e outra, do mesmo modo que o que interessa não é onde o Sol entra ou sai, mas o caminho que ele percorre. Dito de outro modo, o centro não é uma ou outra polaridade (como para Pétesch, 1993, 2000), mas o caminho que liga as duas entre si, o que não significa uma mera passagem de uma a outra, como no caso Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986), mas um caminho que se constitui fundindo em si os dois extremos.

A mesma lógica ocorre em relação à palavra *raru* (“raiz”), cujo sentido pode ser tanto o de fim de algo como o de começo. Em *iraru* (“as raízes dele”), palavra que designa o sentido rio abaixo ou a extremidade final de um rio (a sua “boca”), “raiz” associa-se a coxas e ânus, como já foi dito, com o sentido do que está abaixo e no fim. Mas em várias palavras, *raru* aparece com o sentido de “começo” ou “origem”, enquanto a raiz que se localiza abaixo da terra, a origem da planta. Afinal, para os Javaé, embaixo da terra está o fim de todos os caminhos, para onde vão os mortos, mas o nível inferior é também a origem da vida em sociedade, de onde os humanos originais subiram para o nível terrestre. Assim, *warutiraru* é a “raiz (*raru*) da extremidade (*ti*) da minha coxa (*waru*)”, a parte do corpo onde a coxa começa, ligada ao quadril; *wadèbòraru* é “raiz (*raru*) da minha mão (*wadèbò*)”, ou seja, o “pulso”, que é o começo da mão; *rubuòraruna*, “o começo (*òraruna*) da morte (*rubu*)”. Mais significativa ainda é a expressão *lahi òraru*, literalmente “raiz (*raru*) da face (*ò*) da avó (*lahi*)”, em que *ò* pode ter o sentido geral de corpo, como já mencionei, ou seja, “a raiz do corpo da avó”; ou mais simplesmente, “a origem das avós”, pois *òraru* tem sempre o sentido de “origem”. Essa expressão designa

o conhecimento que os especialistas (os *lahi òraru èrydu*), em geral as mulheres mais velhas, têm sobre as origens das pessoas, seja em termos de sua ancestralidade, as origens dos vínculos de parentesco, ou sobre o começo dos tempos em geral. Ocorre então que *iraru* (rio abaixo), assim como *ijò* (boca), pode ter tanto o sentido de fim do rio (relativo às suas coxas) como o de começo: uma das expressões usadas para o leste, associado ao rio acima, é *Txuu rarusi* (“as raízes do Sol”), pois o fim/oeste/abaixo do rio no nível terrestre (*iraru*) pode ser também a origem/leste/acima do rio no nível sub-aquático (*rarusi*), e vice-versa. Assim como as bocas, as raízes podem ser tanto o fim de algo quanto a sua origem.

Alguns dados apontam para uma associação respectiva entre boca/cabeça e ânus/pernas com a cor branca (ou luz) e o negro (ou a ausência de luz). Em primeiro lugar, existe o fato óbvio de que o Sol já estava no Céu (acima) quando *Tanyíxiwè* o conquistou, em oposição à escuridão do nível sub-aquático (abaixo); em segundo, o leste, associado à cabeça, é o *biura* (céu branco); um terceiro indício é que quando o Sol está perto de surgir, e a noite começa a clarear muito de leve, por volta das 4 horas da madrugada, os Javaé nomeiam esse horário de *bèdèrarasò*, traduzido antes como “o lugar ou tempo está começando a clarear” (Rodrigues, 1993:89). Mas a tradução literal seria algo como “a cabeça (*ra*) vermelha (*sò*) do tempo ou lugar (*bèdè*)”, o que seria uma alusão, sugiro, à cor vermelha do cocar (*raheto*) que o Sol usa na cabeça e que clareia a escuridão. A claridade teria a ver, então, com a cabeça que surge no horizonte. Por outro lado, o horário equivalente à meia-noite é chamado de *ruwè tya*, “o centro ou núcleo na noite”, que se opõe ao *Txuu tya* (meio-dia). A palavra usada para “noite”, literalmente falando, significa “barriga (*wè*) do ânus (*ru*)”, ou seja, “o meio (a barriga é

o meio do corpo) do que está abaixo (o ânus)”, pois a meia-noite, para quem está na terra ou no Céu, é quando o Sol está no meio espacial da caminhada pelo nível inferior sub-aquático. *Ruwè tya* seria, então, o centro exato (*tya*) do meio (*wè*) do Fundo das Águas (*ru*). Assim a escuridão máxima tem seu sentido ligado ao ânus, ao que está embaixo. Quando é meio dia no Céu, e o Sol está com o seu cocar na cabeça, no meio da caminhada celeste (*Txuu tya*), é meia noite embaixo (*ruwè tya*), no nível sub-aquático (e vice-versa), porque o nível intermediário impede que a luz celeste ilumine o nível inferior. Aquilo que está abaixo teria menos luz, como o mundo escuro dos mortos que vivem do *wabèdè*, o cemitério invisível abaixo da terra.

Tudo leva a crer que a oposição cabeça *versus* pés/pernas tem o mesmo significado, em termos corporais, da oposição boca e ânus, podendo agregá-las, junto com claridade e escuridão, ao grande eixo cósmico corporal que opõe espacial e temporalmente começo, cabeça ou boca, comida, luz ou branco, leste, nível superior (*Biu*) e rio acima, de um lado, a fim, pés/pernas ou ânus/nádegas, fezes, escuridão ou negro, oeste, níveis inferiores (*Berhatxi* e *wabèdè*) e rio abaixo, de outro. Ao primeiro grupo juntam-se o estatismo, a paz, os parentes, os tios paralelos (referidos pelo termo *ura*, “branco”), os primogênitos e os heróis transformadores, enquanto ao segundo juntam-se as transformações, os conflitos, os afins, os cunhados (referidos pelo termo *lyby*, “negro”) e os caçulas⁴⁴. Todas as manifestações da grande e essencial oposição: homens e mulheres (ou identidade e alteridade), que é transportada para as relações entre os povos que formaram a sociedade e a cultura Javaé. Desse modo, *Tòlòra* e seu povo, de um lado, e os *Wèrè*, de outro, associam-se aos extremos respectivos de masculinidade e feminilidade, ou paz

e conflito, estatismo e transformação, os Javaé atuais constituindo o produto da relação entre ambos, equivalente ao “meio” cosmológico.

Nesse grande mundo/corpo, em que a estrada do Sol e dos habitantes cósmicos é também o canal que liga a boca ao ânus dentro de cada corpo e do corpo total, existe sempre um ponto intermediário entre as oposições mencionadas, que pode ser a barriga, o meio dia ou a meia noite, o nível terrestre ou o meio do rio, todos equivalentes simbólicos. Assim como o estômago é o ponto intermediário do corpo humano em que a comida não é mais a delícia que entrou pela “boca que recebe” nem os restos repugnantes que saíram pela “boca que expele”, o meio cósmico – o nível terrestre – é o *locus* da socialidade, o grande “centro estomacal” cosmológico que faz a mediação tensa entre um extremo desejado e um repudiado, ambos igualmente anti-sociais. O fim do caminho do Sol (no Céu) é também um começo (no Fundo das Águas) porque o caminho do nível celeste só é concebido em relação ao caminho do nível subaquático, e vice-versa, assim como o meio-dia celeste só existe em relação à meia-noite do Fundo das Águas. Os fins só coincidem com os começos porque o ponto de vista adotado é o da relação com o outro, ou seja, nem o eu nem o outro, mas o que está no centro, “entre”⁴⁵. O meio é mediação entre opostos, em outras palavras, a própria relação – a “relação em si” –, um terceiro produto que liga e contém os dois extremos opostos internamente, mas que ao mesmo tempo não é nenhum dos dois. Ao se considerar o triadismo como uma forma de dualismo assimétrico, considerando o meio como um dos opostos, perde-se da perspectiva justamente a relação entre os opostos, a caminhada que liga os extremos e possibilita a transformação⁴⁶.

Conclusão

É no centro, no sentido de uma situação espaço-temporal “entre”, enquanto mediação, que se exerce a socialidade referida pelo conceito de *tya*, que pode ser interpretado, de modo mais estático, como “centro”, “núcleo”, “meio”, “ambivalência” ou, de modo mais dialético, como “mediação”, “relação entre opostos”, “paradoxo” ou “síntese”. Os Javaé são o “Povo do Meio” justamente porque a socialidade não está nem dentro da sociedade, enquanto sistema fechado, nem fora, enquanto estrutura que se relaciona com a exterioridade, mas “entre”, contendo em si os opostos. Em outras palavras, pretendo preencher o conceito de *tya* com uma significação processual e histórica, em que a estrutura é muito mais o produto paradoxal de uma mediação contínua entre diferentes que se contradizem do que um centro estático.

Distancio-me, assim, de uma abordagem estruturalista, como a de Pétesch (1993, 2000), para quem o triadismo cosmológico Karajá não é visto como um meio que funde opostos – uma relação criativa –, mas como um centro oposto a dois extremos, ou seja, uma forma travestida de dualismo, dentro do espírito lévi-straussiano (1975, 1982). Mesmo que a autora tenha tido a intenção de dotar a representação Karajá de um dinamismo que estaria ausente, segundo os antropólogos estruturalistas, na representação concêntrica Bororo, dinamismo não é o mesmo que história. O meio a que me refiro não é um mero centro exteriorizado, ou uma abertura relativa de uma estrutura estática, mas uma relação histórica e contraditória, que pode ser entre homens e mulheres, genros e sogros, ou entre os Aruak e os Macro-Jê, o *locus* da socialidade.

Os Javaé estão no “meio” porque também vêm a socialidade como estando entre um extremo repudiado (dos corpos abertos e que sangram, da afinidade, alteridade e transformações) e um desejado (dos corpos fechados, onde não existem outros, afins, a mudança e a morte), realizando a mediação social entre estados não-sociais e opostos (Rodrigues, 1993)⁴⁷. A ambivalência Javaé não está fora do ser humano social, mas lhe é inerente, como mediação entre opostos assimétricos. Assim como a cultura, todo ser social é uma síntese paradoxal das relações entre as polaridades feminina e masculina, mudança e estatismo, contendo em si os extremos. O estar “entre” Javaé não é deixar de conter os dois extremos, como no caso do vazio ontológico transitório da pessoa Tupi-Guarani, mas conter em si a relação entre os opostos. Esse resultado não é, também, o mesmo que a pessoa dual Apinayé (Da Matta, 1976) e Kraho (Melatti, 1976), em que os opostos coexistem mas mantêm-se separados, na forma de substância e nome (ou natureza e cultura). A ambivalência ou o estar “entre” da pessoa e da cultura Javaé, enquanto produto de uma verdadeira relação dialética, estariam mais próximos, então, do axioma Bororo: “everything exists by reason of an internal dialectic. In every possible abstract mode, it is itself and its own antithesis” (Crocker, 1985:134), de modo que todo ser humano seria uma síntese – “vital soul” (op.cit.:288) – dos opostos Bope/substância e Aroe/nome.

Tanto a cultura como a pessoa Javaé são vistas como “misturas puras”, o equivalente do “meio” cosmológico: sínteses de fixação e transformação, identidade e alteridade, masculino e feminino, interior e exterior, embora haja sempre uma hierarquia de valor da pureza sobre a mistura, de um extremo cosmológico (rio acima) sobre o outro (rio abaixo). Enquanto a pessoa Jê é constituída

de uma identidade contrastiva no jogo especular de relações de oposição, em que se é o que o outro não é; e a pessoa Tupi-Guarani dissolve a própria noção de identidade, “sendo” apenas quando se torna o outro; talvez pudesse ser dito que a pessoa Javaé/Karajá, uma variação Bororo, não se espelha simplesmente no outro nem se torna o outro ao longo do tempo, mas o contém dentro de si própria desde sempre, paradoxalmente.

Notas

¹Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília. Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Chicago (EUA).

²O presente artigo é uma versão resumida de parte de um capítulo de minha tese de Doutorado, em preparação. Realizei seis meses de pesquisa de campo entre os Javaé em 1990, para o Mestrado, e mais doze meses de pesquisa em 1997/1998, para o Doutorado. Tanto no Mestrado quanto no Doutorado contei com o apoio financeiro e institucional do CNPq, de quem recebi bolsas de estudo integrais.

³Ver Da Matta (1976, 1979), Melatti (1976, 1979), Maybury-Lewis (1979, 1984) e Crocker (1979, 1985), por exemplo.

⁴Para quem as sociedades amazônicas, com seu amorfismo interno, negariam a afinidade ou alteridade internamente, no plano das relações sociológicas com os afins reais, projetando-as para o exterior (os afins “potenciais” não reais), ou seja, a aliança seria feita num plano simbólico, com os outros externos (mortos, estrangeiros, inimigos etc). O que seria diferente dos sistemas dos centro-brasileiros conservadores, com um centro interno em que os outros ou os brancos estão excluídos e as diferenças do exterior são incorporadas e marcadas internamente. Haveria então uma oposição entre sociedades abertas, sem interior, amorfas ou minimalistas, que projetam as diferenças e o seu centro para fora (os Tupi-Guarani e “amazônicos”); e sociedades fechadas e sem exterior, que incorporam e marcam internamente a diferença (os Jê-Bororo).

⁵Ver Pétésch (2000) sobre a terminologia Karajá e Souza (1995) sobre o “paradoxo iroquês-havaiano” dos grupos alto-xinguanos.

⁶Ver os Comaroff (1992), para quem toda cultura é intrinsecamente dualista e aberta às influências externas, de modo que ordem e desordem, sistematização e

imprevisibilidade, estatismo e mudança convivem de forma fluida e ambígua. Os mesmos autores, assim como Cohn (1994), Sahlins (1996) e Turner (1988), entre outros, defendem a idéia geral de que em toda cultura, mesmo antes do colonialismo ou da penetração capitalista, existiu e existe em articulação com o ambiente social ao redor, sejam as outras comunidades locais, as economias regionais ou as forças globais. Deste modo, não se pode falar em limites fixos ou pré-ordenados entre o que é interno e o que é externo a cada sociedade ou cultura.

⁷Na tese em preparação há uma discussão mais aprofundada sobre o mito enquanto um modo de consciência histórico (ver a coletânea de Hill, 1988, sobre o assunto e, em especial, os artigos de Turner).

⁸Parte da discussão apresentada aqui origina-se da análise dos mitos coletados entre os Javaé. Na tese em preparação, mostro como os episódios míticos são, apesar da aparência fragmentada, uma única e longa história sobre os tempos da criação, cujo eixo central é apresentado logo no início do trabalho citado.

⁹A letra K entre parênteses indica a versão feminina da palavra, aqui e em outros casos. A versão masculina seria *Kuriawau*.

¹⁰*Tòlòra* é apresentado como o primeiro *ìdòlò*, cargo de chefia tradicional transmitido através de gerações, associado principalmente à tarefa de resolução dos conflitos internos. Existem outros tipos de chefia (política e ritual), mas nada que se compare, em termos de prestígio, às funções exercidas antigamente pelos *ìdòlò*.

¹¹Ver Turner (1992) e Lea (1993).

¹²Ver Ireland (2001) sobre o pacifismo Waura (um dos grupos Aruak xinguanos) para quem o auto-controle e a paz são valores supremos, em oposição ao descontrole dos guerreiros, tema central Javaé. O que é diferente do *ethos* predatório de que fala Viveiros de Castro (1993, 2002) para os “ameríndios”; e do comportamento belicista Jê, exemplificado pelos Kayapó e Xavante, cuja referência é encontrada na literatura histórica, como em Chaim (1974); ou antropológica, como em Turner (1992) e Bamberger (1979) sobre os Kayapó, e Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1992) sobre os Xavante, que falam de um *ethos* guerreiro desses grupos.

¹³Famílias Javaé costumavam mudar-se no verão (seca) para temporadas de pesca nos lagos e rios da Ilha do Bananal e arredores, acampando nas praias que surgem com a seca, o que diminuiu bastante após o contato. Nas últimas décadas, as pescarias de verão têm sido feitas principalmente por grupos de homens com o objetivo de vender seu produto a compradores externos. Embora houvesse um padrão de alternância entre aldeias fixas e acampamentos de verão, relativamente parecido com o padrão Kayapó, as aldeias fixas não eram abandonadas, o que é muito diferente do semi-nomadismo dos Kayapó, que abandonavam suas aldeias a cada 2 ou 5 anos (Turner, 1992), ou dos Xavante (Maybury-Lewis, 1984).

¹⁴Ver Da Matta (1979) e Melatti (1979), por exemplo, sobre os Apinayé e Krahó, embora haja terminologias Jê de troca simétrica, como os Xavante (Maybury-Lewis, 1984) e Bororo (Crocker, 1985, 1979).

¹⁵Ver Viveiros de Castro (1987) sobre a reclusão Iawalapítí, por exemplo.

¹⁶Em 1990, havia uma adolescente reclusa por um tempo relativamente longo em Canoanã. Os Javaé dizem que a reclusão feminina pós-menstruação poderia durar até 6 meses antigamente, não passando de alguns dias atualmente (ver Rodrigues, 1993). Os *ìdò* eram criados reclusos, antes do casamento, a maior parte do tempo.

¹⁷Dos *Wou* (Tapirapé), representantes de uma influência Tupi, os Javaé dizem ter herdado um tipo de milho, o uso do algodão, do urucum e do jenipapo (as pinturas corporais), o estojo peniano, a tanga de entrecasca e palavras como o *mai* (milho). Não há referência a um entrelaçamento cultural maior com os Tapirapé, da família Tupi-Guarani, com quem teria havido alguns casamentos no passado, embora sejam considerados um povo superior entre os outros povos estrangeiros. No trabalho em preparação, há uma argumentação maior sobre a influência Tupi, a qual, creio, não tem o mesmo peso das influências Jê-Bororo e Aruak. A terminologia de parentesco Karajá é uma variação daquela que se usa no alto-Xingu (ver Souza, 1995). O xamanismo Karajá, por sua vez, que também é atribuído por Pétesch aos Tupi, através dos vizinhos Tapirapé, baseia-se na ambigüidade do xamã, ao mesmo tempo curador e mortal, *life-giver* e *life-taker*. Como mostra Viveiros de Castro (1986), essa é uma característica exclusiva dos Tapirapé, não podendo ser generalizada aos Tupi em geral. O que nos leva a questionar se não seriam os Tapirapé que teriam sofrido influências dos Karajá, e não o contrário. Por fim, no que se refere ao triadismo cosmológico (um meio, o nível terrestre, entre duas extremidades, Fundo das Águas e o Céu), que para Pétesch seria uma verticalização de influência Tupi, argumento no trabalho em andamento que há similaridades com cosmologias Aruak, por um lado. Por outro, ele estaria muito mais próximo do paradoxo Bororo, em que a pessoa é uma síntese instável de princípios antagônicos (Crocker, 1985), o mesmo valendo para a pessoa e a cultura Javaé, ambas pensadas como esse “meio” que contém ou faz a mediação entre duas extremidades opostas.

¹⁸Deslocamentos espaciais são associados a transformações sociais, assunto aprofundado na tese em andamento. Os homens são associados à permanência e as mulheres às transformações, o mesmo conteúdo simbólico do par Aroe/Bope Bororo (Crocker, 1985). As mulheres são também tidas como a causa dos conflitos nesse mundo social.

¹⁹Ver o trabalho de Schiel (2002) sobre o desprestígio da categoria “mestiço” entre os Karajá da cidade de Aruanã.

²⁰Atitude que tem seu paralelo no ato de criar nomes/Aroe Bororo (Crocker, 1985), através do qual se pretende dar forma ou fixar o caos inominado.

- ²¹Alguns dos dados a seguir já haviam sido apresentados em minha dissertação de Mestrado, pela Universidade de Brasília (Rodrigues, 1993), sendo aqui inseridos em uma caracterização mais completa – e em alguns pontos revisada – do cosmos Javaé.
- ²²Ver Rodrigues (1993) sobre o cosmo Javaé e Donahue (1982), Toral (1992), Lima Filho (1994) e Pétesch (2000) sobre o cosmos Karajá, estruturalmente semelhante.
- ²³*Ra* (cabeça) tem aqui o sentido geral de “corpo” também. Em outras expressões, são as palavra *ò* (rostro/face) ou *tyky* (pele) que tomam o lugar do corpo inteiro.
- ²⁴Ver Toral (1992:152) para a informação de que o *Berhatxi*, entre os Karajá, encontra-se abaixo dos leitos dos rios ou lagoas, o que foi confirmado pelos Javaé.
- ²⁵*Wètyky*, “invólucro, pele ou corpo (*tyky*) da barriga (*wè*)” também tem o sentido geral de “corpo”, assim como *wèratyky*, “invólucro, pele ou corpo (*tyky*) da cabeça (*ra*) da barriga (*wè*)”.
- ²⁶*Hawa* é um território definido ao redor de uma aldeia e *butu* é “tudo”, o “todo”.
- ²⁷A numeração em questão não se refere à ordem dos mapas/desenhos neste trabalho, mas à numeração anterior dos trabalhos.
- ²⁸*Txuu rotena*, “o lugar onde entra (*rotena*) o sol (*txuu*)”; *txuu òlòna*, “o lugar onde sai (*òlòna*) o sol (*txuu*)”. Ver Toral (1992) para definição semelhante das mesmas expressões entre os Karajá.
- ²⁹Expressão cujo sentido é “local de saída dos humanos”.
- ³⁰Os aruanãs são os humanos mágicos que vivem no Fundo das Águas, mascarados, e que são trazidos pelos xamãs para participar dos rituais terrestres, quando são “incorporados” pelos homens.
- ³¹ Ver os mesmos conceitos espaciais Karajá e sua significação simbólica em Donahue (1982), Toral (1992), Lima Filho (1994), Pétesch (2000).
- ³²Lima Filho (1994) fala da mesma inversão entre dia e noite para os Karajá.
- ³³Ver as etnografias de Donahue (1982), Toral (1992), Lima Filho (1994) e Pétesch (2000).
- ³⁴Aqueles que morrem também encontram a escuridão, em um primeiro momento. O mundo dos *worosý* e dos (*k*)*uni* é mais escuro (ver Lima Filho, 1994 e Rodrigues, 1993) e os (*k*)*uni* só andam pelas aldeias perseguindo os parentes à noite.

³⁵Carneiro da Cunha diz que os Krahó costumam localizar a única aldeia dos *mekarō* (princípio pessoal de alguém após a morte) “no *khoikwa-yihôt*”, literalmente o ‘fim do céu’, isto é, o ocidente, onde o Sol se põe” (1987:74). A única aldeia dos mortos Krahó, em sua oposição aos vivos, parece concentrar as polaridades que os Javaé localizam em dois extremos opostos: é ao mesmo tempo o “estar entre si” desejável e a involução indesejável.

³⁶Esta é uma importante diferenciação, com base etnográfica, do modelo proposto por Pétesch (1993, 2000), baseado na suposta distinção Karajá entre um eixo vertical (nível aquático, terrestre e celeste), que não passaria de uma oposição assimétrica entre os níveis aquático e celeste (igualmente fechados, estáticos e onde as pessoas são imortais) ao nível terrestre (aberto e mortal); e um horizontal (leste/oeste, espaço masculino/espço feminino), o que seria uma oposição diametral. Para a autora, a verticalidade triádica (dualismo assimétrico) representaria uma abertura da estrutura diametral horizontal fechada.

³⁷Pétesch (2000) mostra como o *hitxe(k)ò*, um artefato de madeira trabalhado artisticamente, colocado nas extremidades do túmulo do morto Karajá (um na cabeça e outro nos pés), é pensado como uma representação do corpo humano tripartido (cabeça, meio e pernas). Toral (1992) sugere que o *hitxe(k)ò* Karajá é uma representação do morto.

³⁸Embora não tenha obtido essa informação, imagino que o fim da rota de um rio terrestre é o início, em sentido oposto, do rio ou rios que correm no Fundo das Águas, assim como o fim do caminho solar aqui (o nosso oeste) é o início do caminho do Sol embaixo, o leste sub-aquático. Tal hipótese é auxiliada pela representação visual do ciclo das águas, feita por um Javaé em forma de círculo, ou seja, igual à rota do Sol; o auge ou meio da enchente é *beora tya* (equivalente ao meio dia solar, *Txuu tya*); e o auge da seca, *wyra tya* (equivalente à meia-noite, *ruwè tya*). Em Lima Filho, (1991:56), o auge da seca é *wyrawètya*, “o meio (*tya*) da barriga (*wè*) da seca (*wyra*)”. Entre o auge da enchente e o auge da seca existe o *bèhetxi* (“nádegas da água”), passagens entre as duas estações em que as águas estão estagnadas, equivalentes às passagens do Sol (*Txuu òlòna* e *Txuu roténa*).

³⁹O corpo humano é concebido como o produto de um acúmulo gradual de energia vital, desde a infância até o início da vida adulta, o ponto *tya* (meio) do ciclo energético humano. Quando homem e mulher têm o primeiro filho, acredita-se que eles começam a retornar ao início, perdendo energia vital. O início e o fim da vida, do ponto de vista energético, são concebidos como simbolicamente similares, o que é representado nas pinturas corporais associadas a cada classe de idade (Rodrigues, 1993).

⁴⁰De modo que caminhar para a frente/futuro seria equivalente a retornar para trás/passado. Toral (1992), em sua sugestão de que o deslocamento histórico dos Karajá rio acima/sul seria uma continuação da ascensão mítica, sugere que ir para o alto/frente seria futuro e ir para baixo/trás seria passado. O que eu

proponho, já formulado antes (Rodrigues, 1993:426), é que ir para o alto/frente/futuro em algum momento torna-se ir para baixo/atrás/passado. Pétesch (1987:79) já havia sugerido que, cosmologica e ontologicamente falando, “a ‘subida’ quase equivale à ‘descida’, a posterioridade à ancestralidade, o futuro ao passado”.

⁴¹Toral (1992:147) fala que o nível sub-aquático é chamado pelos Karajá de *berahatxiwebàro*, “por trás das profundezas das águas”, de modo que “abaixo” equivaleria a “atrás”. Como *bàro* (*bòrò* entre os Javaé) são as “costas” de uma pessoa, o sentido literal dessa expressão, traduzida por mim, seria “as costas da barriga das nádegas do rio”, ou seja, o que está atrás e abaixo do rio.

⁴²Significativamente, a palavra *waijýny*, “minhas fezes”, pode ser utilizada, em tom jocoso, no sentido de “minha comida” (*warýsýna*).

⁴³Na ponta sul da Ilha do Bananal está o *bero ijò ibò(k)ò*, “a boca do rio acima”, e na ponta norte o *bero ijò iraru*, “a boca do rio abaixo”. Apesar do Rio Araguaia correr no sentido sul/norte, as duas extremidades são “bocas do rio”.

⁴⁴Ver Pétesch (2000) para o contraste entre *ura* e *lyby* na terminologia de parentesco e afinidade Karajá.

⁴⁵O que não seria o mesmo que o ponto de vista do inimigo, o outro, adotado pelos Araweté, por exemplo (Viveiros de Castro, 1986, 2002).

⁴⁶Refiro-me ao modelo Karajá de Pétesch (1987, 1993, 2000), para quem o centro é uma das polaridades do dualismo que se disfarça de triadismo no eixo vertical: de um lado estaria o centro (nível terrestre, aberto, de grande mobilidade e mortal), e de outro os outros níveis análogos (celeste e sub-aquático, ambos fechados, estáticos, de movimento restrito e imortais), o que resultaria na oposição assimétrica a que a autora se refere. A autora considerou como mais semelhantes entre si do que diferentes os extremos sub-aquático e celeste, porque não obteve dados, entre os Karajá, sobre o extremo dos ensangüentados, também situado no nível sub-aquático, mas radicalmente oposto ao extremo dos habitantes celestes. Enquanto no Céu os humanos têm os corpos fechados e purificados, sem exteriorizar substâncias, os habitantes da Terra dos Ensangüentados estão permanentemente poluídos e “abertos”, sangrando sem parar (Rodrigues, 1993).

⁴⁷Tais extremos são bastante semelhantes, em termos de conteúdo, aos extremos de “total ‘bopeness’” e “pure ‘aroeness’” do *continuum* Bororo, no centro do qual estão os seres humanos (Crocker, 1985:121-122).

Bibliografia

BAMBERGER, Joan. 1979. "Exit and Voice in Central Brazil: The Politics of Flight in Kayapó Society". In D. Maybury-Lewis (Org.) *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 130-146.

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

_____. 1987 (1986). "Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação". *Antropologia do Brasil*. São Paulo. Brasiliense.

_____. 1993. "Les Études gé". In P. Descola & A.C. Taylor (Orgs). *La remontée de l'Amazone: Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. L'homme, 126-128, pp.77-94.

CHAIM, Marivone Matos. 1974. *Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás: sua importância na política do povoamento (1749-1811)*. Goiás. Gráfica do Livro Goiano.

COHN, Bernard S. 1994 (1987). "Anthropology and History in the 1980s: Towards a Rapprochement". *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford, New York: Oxford University Press.

COMAROFF John & COMAROFF Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination. Studies in the Ethnographic Imagination*. Boulder, San Francisco, Oxford. Westview Press.

CROCKER, Jon Christopher. 1979. "Selves and Alters among the Eastern Bororo", In D. Maybury-Lewis (Org.) *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 249-300.

_____. 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis. Vozes.

_____. 1979. "The Apinayé relationship system: terminology and ideology". In D. Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 83-127.

DONAHUE, George R. 1982. *A Contribution to the Ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. Tese de Doutorado. Universidade de Virgínia (EUA).

HECKENBERGER, Michael. 2001. "Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C.". In M. Heckenberger & B. Franchetto (Orgs). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

_____. 2002. "Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative." In J. Hill & F. Santos-Granero (Orgs.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

HILL, Jonathan D. 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. (Org.). Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

HILL J. & Santos-Granero F. 2002. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language family and culture Area in Amazonia*. (Orgs.). Urbana and Chiacago. University of Illinois Press.

IRELAND, Emilienne M. 2001. “Noções waurá de humanidade e identidade cultural”. In M. Heckenberger & B. Franchetto (Orgs). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

KAPLAN, Joana Overing. 1984. “Dualisms as an Expression of Differences and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piara of Venezuela”, In K. M. Kesinger (Org.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Illinois Studies in Anthropology, N°14. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

LEA, Vanessa. 1993. “Casas e Casas Mebengokre (Jê)”, In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pp. 265-282.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. “As organizações dualistas existem?”. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro. 1982 (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis. Ed. Vozes.

LIMA FILHO, Manuel F. 1991. *Os Filhos do Araguaia: Reflexões Etnográficas sobre o **Hetohoký** Karajá, um Rito de Iniciação Masculina*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

_____. 1994. *Hehohoký: um rito Karajá*. Goiânia. Editora UCG.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. “Dois séculos e meio de história xavante”, In M. Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras/FAPESP/SMC, pp. 357-380.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. "Conclusion: Kinship, Ideology, and Culture", In D. Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp.301-314.

_____. 1984. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves.

MELATTI, Júlio César. 1976. "Nominadores e Genitores: um Aspecto do Dualismo Krahó", In E. Schaden (Org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, pp. 139-148.

_____. 1979. "The Relationship System of the Krahó", In D. Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 46-82.

PÉTESCH, Nathalie. 1987. "Divinités Statiques, Hommes en Mouvement. Structure et Dynamique Cosmique et Sociale Chez les Indiens Karajá du Brésil Central". In *Journal de la Societé des Americanistes*, LXXIII. pp. 75-92. Université de Paris X-Nanterre.

_____. 1993. "A Trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi", In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pp.365-384.

_____. 2000. *La Pirogue de Sable: Pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central*. Langues et Societés d'Amérique Traditionnelle, 8. Paris. Éditions Peeters.

RODRIGUES, Patrícia de M. 1993. *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

SAHLINS, Marshall. 1996 (1985). *Islands of History*. Chicago, London. The University of Chicago Press.

SCHIEL, Helena M. 2002. *Etnicidade ou Lógica Cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã*. Dissertação de Graduação. Universidade de Brasília.

SOUZA, Marcela Stockler C. de. 1995. “Da complexidade ao elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguanó”, In E. Viveiros de Castro. *Antropologia do Parentesco*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

TORAL, André Amaral. 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TURNER, Terence. 1979. “The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model”, In D. Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp.147-178.

_____. 1988. “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. In J. D. Hill (Org.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press, pp.235-281.

_____. 1992. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, In M. Carneiro da Cunha. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras/FAPESP/SMC, pp.311-338.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar/ANPOCS.

_____. 1987. “Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações”, In J. P. de Oliveira Filho (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero/UFRJ.

_____. 1993. “Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pp.149-210.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify Edições.

