



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

**MÚSICA, MITO E PARENTESCO: UMA ETNOGRAFIA  
XOKLENG**

**KAIO DOMINGUES HOFFMANN**

**Florianópolis, fevereiro de 2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

**MÚSICA, MITO E PARENTESCO: UMA ETNOGRAFIA  
XOKLENG**

**Kaio Domingues Hoffmann  
Orientador: Rafael José de Menezes Bastos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos – PPGAS/UFSC  
Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza – PPGAS/UnB  
Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea – PPGAS/UFSC  
Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa – PPGAS/UFSC  
Dra. Sonia Regina Lourenço – Fundação Cultural de Joinville  
(Suplente)

**Florianópolis  
2011**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

H699m Hoffmann, Kaio Domingues  
Música, Mito e Parentesco [dissertação] : uma etnografia  
xokleng / Kaio Domingues Hoffmann ; orientador, Rafael José de  
Menezes Bastos. - Florianópolis, SC, 2011.  
195 p.: il., mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia social. 2. Índios Xokleng - Música.  
3. Estrutura social. 4. Parentesco. 5. Mito. 6. História.  
I. Bastos, Rafael Jose de Menezes. II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social. III. Título.

CDU 391/397

Dedico este trabalho a Silvio  
Coelho dos Santos, que mesmo  
ausente, tanto se fez presente.

## Resumo

Esta dissertação objetiva uma aproximação ao sistema musical xokleng, grupo jê meridional situado, em sua maioria, na TI Ibirama-Laklãnõ, no estado de Santa Catarina. Procura analisar brevemente a organização social naquele nexo de suas categorias étnico-raciais, as relações entre mito e história, o parentesco, para então debruçar-se sobre as musicalidades ali presentes: a *música do mato*, os *hinos evangélicos* e a *música mesmo*. A primeira está ligada ao tempo mítico do qual os Xokleng extraem grande rendimento sociocosmológico, a segunda com a comunicação extra-mundana, e a terceira ao mundo do entretenimento, dos bailes e da rádio.

**Palavras-chaves:** Xokleng, organização social, parentesco, mito, história, música xokleng.

## Abstract

The present study proposes an approach to the musical system Xokleng, which is a Jê southern indigenous group, located mainly in the indigenous land Ibirama-Laklãnõ, in the state of Santa Catarina, Brazil. First, the social organization, within the range of ethnic and racial categories, is analyzed, as is kinship and the relationship between myth and History. Finally, the musicalities present amongst the group are examined: the “jungle music”, related to the mythical time from which the Xokleng derive much of their socio-cosmological thought and organization; the “evangelical hymns”, related to the extra-mundane communication and the “music itself”, related to the world on entertainment, such as radio and dances.

**Keywords:** Xokleng, social organization, kinship, myth, history, xokleng music.

## **Agradecimentos**

Este trabalho só se tornou possível graças ao apoio, convivência e ensinamento de certas pessoas. Minha gratidão a todas elas.

Aos meus pais e irmã, pela base, e por serem sempre o início de tudo. À minha avó, por ser forte e bela. Aos meus tios, tias, primos e primas, por serem tantos e tão importantes.

Aos colegas do mestrado e do PPGAS, pelas aulas, cafés, festas e descobertas. Ao Izomar pela parceria contínua, tão fundamental. À Tatiana pela amizade.

À Lígia, pelo carinho e companheirismo.

Ao Guga e ao Rafael, por estarem sempre por perto.

Aos professores do PPGAS/UFSC, pela competência e por serem os maiores responsáveis em minha iniciação na antropologia. Ao professor Márnio Teixeira Pinto e Oscar Calavia Sáez pelas sugestões na qualificação do projeto desta pesquisa. Aos membros da banca, Marcela, Gabriel, Evelyn e Sonia, por me fazerem perceber esta dissertação de outra forma, e pelas críticas e sugestões tão instigantes e generosas.

Aos colegas do MUSA, pelas tão interessantes trocas e discussões.

Ao Rafael, não apenas pelo belo e dedicado trabalho como orientador e professor, mas pela generosidade e sabedoria. Suas palavras me acompanham para além das reflexões acadêmicas.

Enfim, aos Xokleng, pelo acolhimento, paciência e generosidade. Em especial, a Nanblá, Caio, Vetxá e Paklõg.

# Sumário

<b><u>Prólogo</u></b> .....	11
<b><u>Capítulo 1</u></b> .....	13
<b>1.1. O trabalho de campo: os índios e os seus antropólogos</b> .....	13
<b>1.2. A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ</b> .....	17
<b>1.2.1. Um pouco da paisagem</b> .....	18
<b>1.2.2. A relação <i>konhká</i>: partilhamento e abrangência</b> .....	23
<b>1.2.3. Sobre as categorias étnico-raciais</b> .....	28
<b>1.2.4. Política: breve exemplo de comunicação no sistema</b> .....	37
<b>1.2.5. Alguns relevos diacrônicos consensuais (na literatura) acerca da TI</b> .....	42
<b>1.3. Os Xokleng na etnologia: os antropólogos e os seus índios</b> .....	45
<b><u>Capítulo 2</u></b> .....	57
<b>2. O ‘tempo do mato’: mito, história e alteridade</b> .....	57
<b><u>Capítulo 3</u></b> .....	74
<b>3. Do parentesco xokleng</b> .....	74

3.1. Terminologia.....	74
3.2. Casamento e residência.....	79
3.3. A relação <i>konhká</i> .....	81
3.3.1. Ciganar: sobre a reciprocidade xokleng.....	92
3.4. Epílogo.....	96
<b><u>Capítulo 4</u></b> .....	99
4. Musicalidades xokleng.....	99
4.1. ‘Do mato’.....	101
4.1.2. Características notáveis.....	103
4.1.3. A retórica da extinção (ou da escassez).....	107
4.1.4. Dos lugares.....	111
4.1.4.1. Dia do índio.....	112
4.1.5. Considerações.....	128
4.2. Hinos.....	129
4.2.1. Notas acerca do pentecostalismo entre os Xokleng.....	129
4.2.2. Concepções e características notáveis.....	134
4.2.3. O culto.....	144
4.3. Música mesmo.....	152

<b><u>Comentário Final</u></b> .....	158
<b><u>Bibliografia</u></b> .....	161
<b><u>Informações sobre o disco anexo</u></b> .....	189
<b><u>Anexos</u></b> .....	190

## **Notas sobre a grafia – etnônimos, bibliografia, xokleng e língua portuguesa**

Quando em posição de nomes, os etnônimos aparecem com letras maiúsculas. Quando utilizados como adjetivos, com letra minúscula. Exemplos em letras maiúsculas: os Xokleng, os Kayapó, os Panara. Exemplos em letras minúsculas: os índios kamayurá, a história palikur, o ritual arara. Não utilizo flexões de gênero nem de número nos etnônimos. A grafia, quando não explicitado no texto, respeitará a utilizada na obra que está sendo citada.

\* \* \*

Quanto às palavras em xokleng, procurei grafá-las de acordo com as sugestões de Nanblá Gakran (professor na escola Laklãñ e um de meus anfitriões, cf. adiante). Com os nomes próprios não segui nenhum padrão, dada a grande variabilidade existente nas formas de grafá-los. Henry (1935 e 1948), Guérios (1945), Hanke (1947), Wiesemann (1978), Urban (1985), Mullen (1985/1986), Bublitz (1994), Anonby (2004), Gakran (2005), Pericliev (2006) e Jolkesky (2010) são alguns dos trabalhos que já trataram da língua xokleng.

\* \* \*

Utilizo as aspas simples para indicar que os termos (em português) são utilizados daquela forma pelos próprios nativos.

## Prólogo

Este trabalho objetiva uma aproximação à música xokleng. Falo em aproximação em função de seu caráter inaugural e preliminar: a música – como os demais temas conectados a ela – é tratada aqui de modo exploratório, não exaustivo. Por partir de um pressuposto holista, compreendendo a música enquanto “congenitamente ligada à corrente infinita de domínios da sociabilidade” (Menezes Bastos, 2004: 07), esta dissertação percorre também outras temáticas, que aparecem com o mesmo peso descritivo dado ao domínio musical (vislumbrado de modo mais direto apenas no último capítulo). Esta igualdade no tratamento se deve à pressuposição de que estas temáticas outras não são tão outras assim, já que se relacionam de alguma maneira com o sistema musical xokleng: para uma compreensão mais elaborada deste sistema, é preciso passar por elas. O modo como estas instâncias (que não devem ser ontologizadas) se relacionam nem sempre aparece de forma clara ao longo do texto. A relativa autonomia dos capítulos, que por vezes dá um tom fragmentário ao trabalho, é um dos sintomas desta falha – falha que, imagino eu, está ligada ao caráter aproximativo e introdutório desta dissertação.

Noto ainda que os Xokleng de quem falo aqui são aqueles que residem na Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, na região do alto Vale do Itajaí (SC). Atualmente existem mais dois grupos com a mesma denominação: os Xokleng de Rio dos Pardos, no mesmo estado (ver nota 64 à p. 42), e os Xokleng de Riozinho (RS), também conhecidos como “Comunidade Zagaua”, que vêm se constituindo nos últimos anos enquanto grupo ameríndio a partir da construção da memória de um matrimônio e de uma série de episódios xamânicos (ver Baptista da Silva, 2008). Noto também que minha pesquisa de campo não conseguiu mapear as relações atuais entre os Xokleng do Vale do Itajaí e estas outras formações sociais.

\* \* \*

No primeiro capítulo, trato de meu trabalho de campo, fornecendo também uma descrição e introdução à terra indígena onde habitam os Xokleng. Na última seção apresento uma breve resenha da literatura etnológica sobre o grupo.

No segundo capítulo, discuto questões relativas ao mito da ‘saída do mato’ (ou “pacificação”), passando brevemente pela discussão

da relação entre mito e história. Assinalo ali a importância dos ‘índios do mato’ para a constituição xokleng contemporânea.

No capítulo três, abordo o conceito de parentesco xokleng, assim como a reciprocidade nele contida.

No último capítulo apresento minha aproximação ao sistema musical nativo, demorando-me mais na ‘música do mato’ (ligada ao tempo mítico, tratado por mim no segundo capítulo). Passo depois à descrição do universo pentecostal entre os Xokleng, discutindo mais brevemente os hinos. Por fim, trago algumas palavras sobre a ‘música mesmo’ (aquelas musicalidades que não se associam a nenhum dos dois gêneros descritos anteriormente, como, por exemplo, a música sertaneja).

# Capítulo 1

## 1.1. O trabalho de campo: os índios e os seus antropólogos

Meu objetivo nesta seção é descrever minha entrada em campo e o modo pelo qual a pesquisa se desenrolou, para que o leitor possa ter idéia das condições nas quais os dados utilizados neste trabalho foram produzidos<sup>1</sup>.

Falo em produção de dados e não em colhimento, tentando afastar uma concepção especular de etnografia, que estabeleceria uma relação positivista entre o sensorial e o escrito – colher um dado soa como se este estivesse realmente na ordem do dado, imediato e pronto, a etnografia se resumindo a uma captura do empírico. Procurei, durante a sistematização de minhas notas de campo, atentar para a dimensão da produção dos dados em função das relações que se constroem nas interações (com o pesquisador, mas não só com ele, os contextos construídos nestas interações sendo também fundamentais). Não pretendo, no entanto, discutir aqui o estatuto e exercício etnográfico – estas palavras iniciais servem apenas para situar de modo amplo e esquemático minha postura na produção deste trabalho<sup>2</sup>.

Pouco depois de ter escolhido os Xokleng (e suas musicalidades) como tema desta dissertação, procurei pesquisadores que já tiveram experiências com o grupo, a fim de me planejar para uma primeira visita à terra indígena (doravante TI). Cátia Weber<sup>3</sup>, na época integrante do Núcleo de Estudos sobre Povos Indígenas (NEPI-UFSC), do qual também fiz parte<sup>4</sup>, conversou comigo acerca de sua pesquisa na

---

<sup>1</sup> Sobre a importância deste procedimento para a pesquisa antropológica, sou grato às sugestões de Theophilos Rifiotis durante a disciplina de Métodos II.

<sup>2</sup> Para algumas discussões sobre questões pertinentes à etnografia, cf. Lévi-Strauss (2003[1950]), Goldman (2005), Geertz (1978[1973]), Favret-Saada (2005) e Viveiros de Castro (2002a). Grosso modo, o relato de minha experiência na condição de vida dos outros (Emerson, Fretz e Shaw, 1995) sintetiza (com o perigo simplificador de toda síntese, mas com um valor heurístico digno de nota) um pouco do horizonte etnográfico do qual parte este trabalho. Noto, porém, que a ênfase deve ser colocada na segunda parte da frase (a condição de vida dos outros), sem a qual a etnografia correria o risco de ter apenas o antropólogo como interlocutor – via de mão única ao invés de dupla (Viveiros de Castro, 1999).

<sup>3</sup> Cátia Weber desenvolveu sua pesquisa na área de educação, tendo como foco a constituição da identidade étnica entre as professoras xokleng (C. Weber, 2007).

<sup>4</sup> O NEPI foi coordenado até 2008 por Silvio Coelho dos Santos, fundador do PPGAS-UFSC. Quando ali estagiei como bolsista de iniciação científica, durante a graduação, integrava um projeto sobre a história da antropologia na região sul – ver Coelho dos Santos (2006), com o

TI e me passou alguns endereços de e-mail de professores xokleng que provavelmente se interessariam no trabalho e poderiam me acolher. Pela negativa: poderia, então, minha intenção de pesquisa não ser acolhida? Foi a primeira vez, mas não a última, que ouvi algo sobre uma espécie de aborrecimento dos Xokleng com relação às pesquisas e aos pesquisadores (antropólogos aqui incluídos).

Enviei os e-mails me identificando como mestrando do PPGAS-UFSC interessado em estudar a música xokleng. Ambos os professores, Nanblá Gakran e Abraão Kovi Patté, responderam minhas mensagens mostrando-se interessados na minha proposta e convidando-me a visitar a TI.

Em fevereiro de 2009, passei um final de semana na TI, onde fui recepcionado por Nanblá Gakran, em sua casa na aldeia Figueira (para uma descrição da TI e a disposição das aldeias, cf. a seção 1.2.1 e figura na p. 22). Voltei para as cerimônias do dia do índio em abril do mesmo ano, Nanblá sendo novamente meu anfitrião.

Em setembro retornei para dar início ao trabalho de campo mais efetivo. Agora, seguindo as orientações de Nanblá, hospedei-me na casa de Vetxá, “um dos poucos anciãos que ainda sabem a música do mato, dos antigos”, na aldeia Coqueiro. Pareceu-me ser este o motivo pelo qual Nanblá ali arranjou minha estadia. Razão esta que está ligada às concepções xokleng sobre o que procura um antropólogo: basicamente, a ‘cultura’. Ao que está ligada a concepção nativa de ‘cultura’ é uma das questões que este trabalho procura vislumbrar (cf. seção 4.1.4). Grosso modo, porém, posso adiantar que ela diz respeito às coisas ‘do mato’, ou ainda, ‘dos antigos’ – não é a toa que as pessoas mais velhas geralmente são as mais autorizadas para falar acerca desta ‘cultura’. E não foi a toa também que Nanblá se esforçou para que eu me hospedasse na casa de Vetxá e sua esposa, Paklög.

Ali, idealmente uma vez por dia Vetxá me chamava para contar as ‘histórias do mato’, incluindo a música: “vamos gravar” ou ainda “pegue lá o seu caderno”, dizia ele quando queria me ensinar algo. Lógico que esta era apenas uma das partes de meu campo, importante já pelo fato de os índios a verem como importante. Mas obviamente não me limitava a isto. Procurava acompanhá-los aos cultos nas várias igrejas evangélicas da TI (ou ainda fora dela), assim como em suas

---

qual contribuí com uma pequena nota biográfica sobre Oswaldo Rodrigues Cabral (Hoffmann, 2006) –, não me envolvendo diretamente com projetos que tratavam de sociedades ameríndias.

várias visitas aos parentes, ou ainda, os levando de carro até a cidade de José Boiteux quando me solicitavam. As conversas na cozinha eram também muito importantes – meu maior problema nestes momentos sendo minha incompetência na língua nativa.

Vetxá recebe uma aposentadoria como trabalhador rural, com a qual procura comprar alimentos para sua família. Sua esposa, Paklög, vive com ele e tem uma rotina semelhante a sua: visitar<sup>5</sup>, ir aos cultos, de vez em quando pescar, ajudar a tratar das galinhas e do porco. É ela também quem geralmente cozinha, alternando com Preta, sua nora. Preta (que tem por volta de 18 anos), índia kaingang, tinha chego a pouco tempo do Rio Grande do Sul, e ficou por ali porque se ‘juntou’ com Moço (mais ou menos 20 anos de idade), filho de Vetxá e Paklög (ambos com mais de 70 anos). A rotina de Preta consistia basicamente em cuidar da casa e ir para a escola, praticamente a mesma rotina de Txulunh (mais ou menos 10 anos), filha mais nova dos anciãos, seus auxílios domésticos sendo mais moderados<sup>6</sup>. Moço auxiliava Vetxá no tratamento dos animais e ia atrás de lenha com frequência (o fogão a lenha costumava ficar aceso do amanhecer até tarde da noite), além de também auxiliar nos afazeres domésticos e de vez em quando cortar alguma madeira em parceria com alguém para a venda.

Passei mais ou menos um mês na casa de Vetxá, retornando uma vez para Florianópolis por motivos de saúde. Resolvi então mudar-me para a casa de Nanblá. Duas razões me motivaram. A primeira foi a língua. Como a maioria das conversas na casa de Vetxá aconteciam em xokleng, às vezes passava horas sem entender o que eles conversavam, e nem sempre tinha alguém disposto a me ajudar com alguma tradução. Por um lado, isto me auxiliava bastante no aprendizado da língua. Por outro, percebia muito pouco as coisas que eram interessantes para eles: do que falavam, do que riam, o que os preocupava. O outro motivo foi espacial: a aldeia Coqueiro situa-se numa das fronteiras da TI (cf. figura na p. 22), sendo que qualquer visita a pé demandava horas de caminhada, e quando estava com o carro, o combustível (e os recursos financeiros disponíveis para a pesquisa) não durava muito.

Passei meus últimos dois meses na casa de Nanblá, que mora com seus três filhos: Caio, Natã e Favénh, os três tendo respectiva e

---

<sup>5</sup> Sobre as ‘visitas’, cf. adiante e cap. 3.

<sup>6</sup> Observe que a categoria ‘filha’ aqui não remete necessariamente ao produto da união sexual de pessoas de sexos diferentes. Sobre o parentesco xokleng, cf. cap. 3.

aproximadamente 20, 16 e 14 anos. Nanblá trabalha como professor e secretário na escola localizada na Palmeirinha – tem formação em ciências sociais pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI) e mestrado em linguística pela Universidade de Campinas (UNICAMP)<sup>7</sup>. Certa vez me contou que foi o primeiro índio da TI (talvez do estado) a entrar num curso superior. Em sua casa, além de acompanhar a rotina (muito centrada na escola, mesmo que ainda distante), conheci outras pessoas e fiz visitas mais frequentes, acompanhei os cultos em outras igrejas e continuei, quando de carro, de vez em quando levando alguém até o centro de José Boiteux<sup>8</sup>. Nesta parte da pesquisa, Caio, que já completou o ensino médio, me ajudou muito com sua companhia constante e sua paciência, tanto para traduzir e explicar certas coisas, como para me acompanhar a outros lugares da TI e fora dela.

Neste período, também retornei algumas poucas vezes para Florianópolis. Saí da TI na primeira quinzena de dezembro. Portanto, meu curto campo durou cerca de três meses – do primeiro dia de setembro até a primeira quinzena de dezembro, sem contar as duas visitas em fevereiro e abril, antes da qualificação do projeto de dissertação.

\* \* \*

Outro aspecto que marcou minha entrada em campo foi a relação dos Xokleng com a antropologia. Assim que ali cheguei comecei a procurar os caciques para pedir autorização para pesquisar na TI – imperativo tanto meu como das pessoas com quem conversava, seja da TI ou da UFSC. Desta forma, os caciques e outras pessoas já me alertavam: “olha, eu concordo com a pesquisa, posso assinar – mas tem gente que não vai concordar”<sup>9</sup>. Seguido disso, ouvi repetidas vezes que muitos antropólogos<sup>10</sup> tinham escrito ‘besteiras’, ‘mentiras’, coisas que

---

<sup>7</sup> Cf. Gakran (2005), sua dissertação sobre a língua xokleng.

<sup>8</sup> Alternei meu trabalho de campo entre períodos com e sem carro. O carro me possibilitou visualizar outras redes que não são perceptíveis quando estava a pé, em função dos pedidos de carona de várias pessoas a variados lugares. Vale notar ainda que sem o carro pode-se levar um dia de caminhada entre uma aldeia e outra, quase ninguém atualmente fazendo o percurso de tal modo, preferindo conseguir uma carona ou ainda aguardar os dois ônibus que passam pela TI: o de circulação interna que leva as crianças para a escola e o que atravessa a TI nos sentidos José Boiteux - Vitor Meireles e vice-versa.

<sup>9</sup> Muitas vezes as pessoas se referiam aos que não iriam concordar como ‘mestiços’: “x é mestiço, nem adianta pedir que ele não concordará”. Sobre as categorias étnicas na TI, cf. seção 1.2.3.

<sup>10</sup> A palavra ‘antropólogo’ é também utilizada pelos índios como sinônimo para pesquisador (de outras áreas).

prejudicavam a ‘imagem do povo’. Sempre falavam de uma mulher de uma universidade da região que tinha escrito que os Xokleng usavam geladeira como guarda-roupa, o que os indignava profundamente<sup>11</sup>.

No cotidiano da TI, quando me identificavam como antropólogo, diversas vezes contavam histórias sobre os outros antropólogos que passaram por ali: Jules Henry (o ‘Júlio americano’, que fez pesquisa de campo na década de 1930), Silvio (Coelho dos Santos), Munhã (Greg Urban), Mokonã (Alexandro Namem), Flavio (Wiik), dentre vários outros. Eram histórias que apontavam para os acertos e desacertos destes segundo a etiqueta nativa. Grosso modo, percebia uma atitude ambivalente perante minha presença. Da simpatia e convite para visitas até a desconfiança e desgosto (muitas vezes admitidas posteriormente para mim). Imagino que estas diferentes posturas expressavam expectativas diferentes no que dizia respeito à minha presença, que podiam ir de um possível aliado na luta por direitos, até a incômoda presença de mais um antropólogo que quer saber das coisas ‘do mato’, ou que vai escrever um livro, ganhar dinheiro e nunca mais voltar, ou ainda de alguém que não quer saber sobre o evangelho, ou tudo isso junto. De certo modo, os argumentos por trás de todas estas expectativas eram muito fortes e foram construídos de acordo com sua longa convivência com diversos pesquisadores, a minha curta presença ali servindo ainda mais para, em um ponto ou outro, confirmá-los perante a ótica nativa<sup>12</sup>.

## 1.2. A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ

A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ faz parte de um sistema comunicante que opera em diversos níveis, tendo na idéia de regime étnico um de seus principais articuladores. Afirmo que ela é parte – e não totalidade – de um sistema levando em conta a existência de um grau de maior abrangência (e menor partilhamento) que inclui também cidades vizinhas, como José Boiteux e Vítor Meireles. Tento assim,

---

<sup>11</sup> No arquivo histórico do município de Ibirama, li um recorte de jornal da década de 1980 que *acusava* os ameríndios da região de comprarem (com o dinheiro da venda de madeira) eletrodomésticos para suas casas, mesmo não existindo energia elétrica na TI. Por deslize e incompetência no lidar com arquivos, não registrei a referência da fonte hemerográfica.

<sup>12</sup> Ao longo do texto aparecerão algumas referências dos Xokleng para com os “seus” antropólogos. Não pretendo analisá-las, estes parágrafos servindo apenas para situar de modo abrangente a figura do antropólogo no mundo vivido xokleng. Para mais considerações sobre esta figura na concepção nativa, ver Loch (2004: capítulo 1).

afastar provisoriamente alguma ilusão monográfica que veja nos limites físicos e jurídicos da TI algo como um sistema autocontido – afinal, trata-se de fronteiras: lugar excelente para observação de fluxos<sup>13</sup>.

Antes, porém, de esboçar as relações constituintes de tal sistema, forneço uma breve descrição espacial da TI e arredores – descrição esta repleta de lacunas, pois visa reconstruir as impressões de um recém chegado à região.

### **1.2.1. Um pouco da paisagem**

Imagine-se, leitor, num dia ensolarado, dirigindo um carro pela BR-470, na região do alto Vale do Itajaí, entre o litoral e o planalto do estado de Santa Catarina. À sua esquerda, vários metros abaixo da estrada, corre, na direção contrária, o volumoso e imponente rio Itajaí-Açu. À direita, alguns metros acima, o verde escuro e fresco da mata atlântica. O carro prossegue até a confluência com o rio Itajaí do Norte (também conhecido como rio Hercílio), um de seus principais afluentes. Ali, uma ponte oferece a travessia sobre este rio tributário, com uma distância aproximada de cem metros entre as margens (mais ou menos metade do rio principal), de onde é possível apreciar a bela paisagem e sentir mais intensamente a umidade do ambiente.

Deixando a ponte e o rio para trás, entrando à direita, o carro segue pela estrada ainda asfaltada na direção da cidade de Ibirama. Um pequeno portal (uma viga de tijolos, em cada lado da estrada, ligadas por um arco) anuncia que chegamos à cidade. Logo estamos em seu centro – o movimento de pessoas e carros, os diferentes estabelecimentos comerciais e o banco atestam isso. Seguindo mais alguns minutos pela avenida principal, o movimento e os

---

<sup>13</sup> Gostaria que o leitor notasse que as asserções aqui desenvolvidas, na tentativa de iniciar a construção de um modelo de compreensão deste sistema social (que compreende também os Xokleng), são um esforço explícito (e ainda desajeitado) de aplicar em linhas gerais algumas das idéias que Menezes Bastos (1999[1978], 1983, 2004[1985], 1990, 1995 e 2001) utilizou na construção de um modelo para pensar a região do Alto Xingu (MT) como “universo articulatório-processual no qual as perspectivas histórica, política e étnica são fundamentais e no qual sistemas de comunicação desempenham papel determinante” (2001: 354). Nesta seção, portanto, é importante notar que as citações em que utilizo o referido autor dizem respeito ao Alto Xingu e não à região da qual estou tratando, o mesmo se dando com relação a Menget (2001[1977]) – autor com perspectiva próxima do primeiro, se diferenciando, entre outras coisas, na ênfase colocada na oposição paralelos/cruzados e nos modelos antagonistas de aliança regulamentada e forçada (:62-6). Noto também a importância do trabalho de Leach (1996[1954]) para o modelo de Menezes Bastos.

estabelecimentos diminuem, até que se encontra à direita o rio Itajaí do Norte. A viagem prossegue e a mata atlântica, agora de forma mais tímida e entremeada por alguns eucaliptos, volta a comparecer, contribuindo para consolidar uma atmosfera mais escura e solitária – o centro de Ibirama ficou para trás<sup>14</sup>.

Passados alguns quilômetros, à direita, uma pequena ponte oferece passagem sobre o agora reduzido Itajaí do Norte. Adentra-se o bairro Dalbérgia, e numa linha reta dos dois lados da estrada ainda asfaltada é possível avistar várias casas, algumas construídas no início do século XX, com uma arquitetura que faz lembrar os discursos acerca da influência teutônica na formação da região. Além das casas, uma igreja católica, um posto de gasolina, uma escola. Ao fim desta linha reta, uma estrada menor, com uma placa indicando as próximas cidades e também a reserva indígena.

Seguindo o caminho, a paisagem é aberta, a mata atlântica dando lugar às plantações de fumo. O rio Itajaí do Norte, ainda diminuto, beira a estrada pelo lado esquerdo. Andando cerca de 8 km chega-se ao centro da cidade de José Boiteux. Passando o portal de boas-vindas, a paisagem, anteriormente dominada pelos plantios, muda: trata-se do pequenino centro da cidade. Dos dois lados da estrada, agora pavimentada por lajotas, pequenos e médios estabelecimentos comerciais – mercados, um posto de gasolina, um banco, lojas de roupa, bares e lanchonetes –, além de algumas casas (mais concentradas nas ruas perpendiculares sem saída), compõem o cenário. Nas ruas perpendiculares é onde se pode encontrar também a escola, uma clínica médica e a prefeitura. Seguindo pela estrada principal, uma igreja católica. Ao final, quando se encontra uma bifurcação, avistam-se algumas secretarias da prefeitura e um mercado, ambos à esquerda. À direita, o hotel e lanchonete Aurora – ponto de espera de vários indígenas que ali aguardam o ônibus diário que passa pela TI ou alguma carona. Na última rua à esquerda, antes da bifurcação, encontra-se o posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Segundo o IBGE, a estimativa populacional da cidade de Ibirama para o ano de 2009 era de 17.469 habitantes, sua unidade territorial possuindo 247 km<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Segundo o IBGE, a estimativa populacional da cidade de José Boiteux para o ano de 2009 era de 5.054 habitantes, sua unidade territorial possuindo 406 km<sup>2</sup>. Trata-se, vale dizer, de um município rural. Com relação ao posto da FUNAI, trata-se agora de uma Coordenação Técnica Local – a denominação “posto” foi abolida após a reestruturação do órgão (Decreto 7.056 de 28 de dezembro de 2009).

Para o local que se pretende chegar na TI, segue-se pela esquerda. Atravessando novamente o rio Itajaí do Norte, a paisagem modifica-se mais uma vez. A estrada agora é de terra batido e dos dois lados é possível avistar plantações de fumo e de eucalipto, entremeadas por algumas casas de agricultores regionais. Ao longo do caminho vêem-se alguns trechos com mata atlântica mais densa, que logo dão lugar às casas (de madeira e alvenaria) bem espaçadas com relação umas às outras, e plantações. O rio Itajaí do Norte, companheiro no trajeto, agora se situa à direita.

Passados aproximadamente 14 km desde o centro de José Boiteux, avista-se o muro de contenção da Barragem Norte, construção iniciada na década de 1970 e finalizada na década de 1990. Atravessando o rio pela barragem se chegaria às aldeias Pavão, Sede (ambas contíguas) e Bugio (esta última bem mais distante, chegando talvez a alcançar 1000 metros de altitude com relação ao nível do mar<sup>16</sup>). Segue-se reto, no entanto. Passando a igreja católica do lado do muro de contenção e um pequeno bar, se chega à área de alagamento da barragem. Ali, o que torna a passagem do carro possível é uma pequena represa de pedras e terra, com poucos metros de altura e de largura, passando apenas um automóvel por vez. O movimento de automóveis durante todo o trajeto não é intenso – é possível fazer uma viagem do centro de José Boiteux até a TI encontrando poucos veículos pelo caminho.

Passa-se com certa tranquilidade pelo dique com aparência improvisada, já que o dia está seco e ensolarado, o mesmo não se dando quando a chuva cai mais intensa: o rio sobe vários metros e cobre a estreita “ponte” – o acesso para a TI fica impossível por este caminho, ficando ela temporariamente isolada (razão de queixa e tristeza constante para os moradores).

Atravessada a área de alagamento, há uma subida sinuosa. Ao fim da subida, uma bifurcação. Seguindo pela direita avista-se a placa com os dizeres: reserva indígena, área federal, acesso proibido a pessoas estranhas. Duas casas apresentam-se na entrada, uma a direita e outra a esquerda da estrada que seguirá por dentro de toda TI. Adentrando, nota-se que a mata atlântica mostra-se apenas ao fundo, nos morros do lado esquerdo – à direita ainda o rio Itajaí do Norte. Perto da estrada,

---

<sup>16</sup> Obtive esta informação na aldeia, sem perguntar por ela. Não consegui confirmá-la através de outro meio.

alguns eucaliptos e casas (a maioria de alvenaria, algumas de madeira), cercadas por áreas limpas, com uma vegetação rasteira<sup>17</sup>. Vê-se também um campo de futebol (sem grama) e um pouco depois uma casa com uma placa que indica ser ali uma das várias igrejas pentecostais distribuídas pela TI. Note-se que as casas estão afastadas umas das outras, raramente ocorrendo serem vizinhas de frente. A dinâmica do olhar quando se transita pela estrada constitui-se no avistar de uma ou duas casas (às vezes um pouco mais) próximas, seguidas por um intervalo de mata atlântica ou de algumas plantações (geralmente de eucalipto – as roças para subsistência [feijão, milho, batata, mandioca, além de árvores frutíferas e outras] não costumam ser localizadas na beira da estrada, e o plantio de fumo aqui é bem mais raro do que o observado fora da TI).

Continuando mais 2 km pela estrada e observando o espaçamento entre as casas, chega-se a uma região com maior concentração de residências: é onde se situa a principal escola da área, com ensino fundamental e médio para as crianças e jovens de todas as aldeias, com exceção da aldeia Bugio, que possui escola própria. Junto com a escola principal, um ginásio de esportes coberto (também utilizado para algumas festas dos alunos) e a Casa da Memória. Passando por este pequeno centro, a configuração espacial anterior volta a se apresentar: casas mais ou menos afastadas por vários intervalos de plantio ou mata atlântica, esta agora bem mais presente.

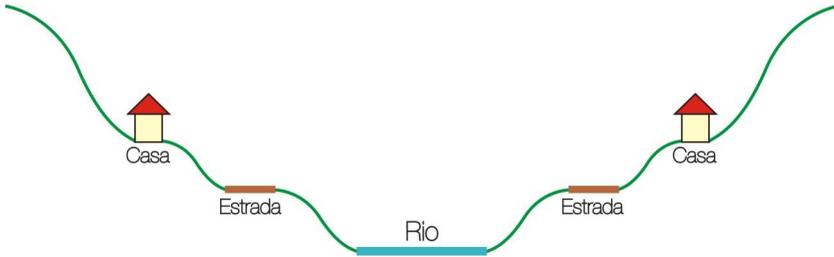
De modo geral é este o cenário que configura a maior parte da TI: casas afastadas situadas nos dois lados da beira da estrada, morros com mata atlântica e alguns plantios à esquerda (oeste) de quem prossegue adentrando, e o rio Itajaí do Norte à direita (leste), às vezes quase 1 km abaixo e agora mais largo (cerca de 50 a 80 metros entre uma beira e outra)<sup>18</sup>. Olhando para a outra margem do rio, avista-se ambiente semelhante: a encosta, as casas, a estrada, a mata e o morro.

---

<sup>17</sup> As casas possuem energia elétrica, fornecida pelo estado como uma das formas de indenização pelos danos causados pela barragem. O abastecimento de água nas casas é feito por mangueiras ligadas aos rios nos morros ou por algumas casas de tratamento de água espalhadas pelas aldeias.

<sup>18</sup> Devido à sinuosidade do rio, a posição da estrada em relação aos morros pode variar entre noroeste e sul, o mesmo se dando com a posição do rio com relação à estrada, que varia de sudeste a norte. Entre as casas e o rio também é possível encontrar algumas roças e plantações de eucalipto. O volume e altura do rio variam muito de acordo com as chuvas – um dos maiores prejuízos causados pela barragem, que desta forma inutilizou as terras mais férteis da TI.

Enfim, é neste vale em que reside a maioria dos moradores da TI, que conta com um total de 14.084 hectares de terras e aproximadamente mil e quinhentas pessoas<sup>19</sup>.



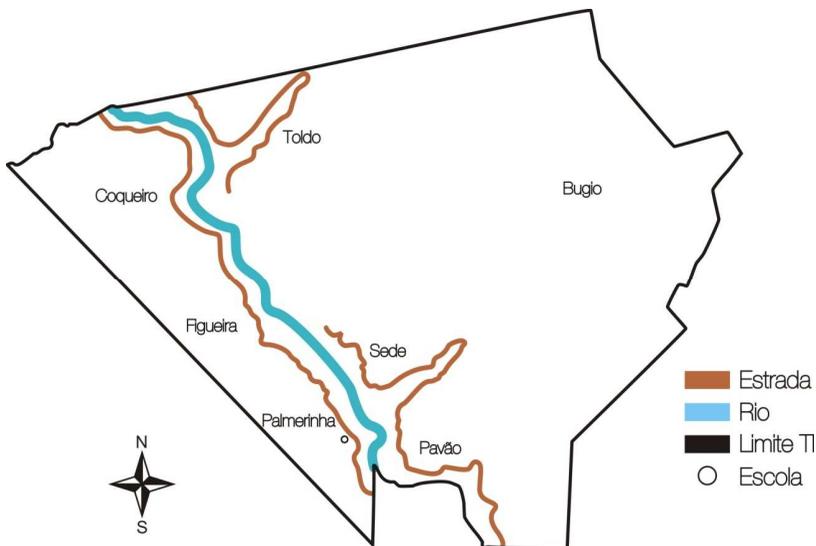
As aldeias consistem nestas faixas de terra reunidas na beira ou nas proximidades da estrada. Do lado oeste do vale (por onde o carro passou durante a descrição) as aldeias são respectivamente: Palmeirinha (onde fica a escola), Figueira e Coqueiro, da primeira até a última a distância é de aproximadamente 15 km. Atravessando-se novamente o rio e saindo temporariamente dos limites atuais da TI, chega-se à aldeia Toldo, não contígua às demais, portanto. Conforme já dito, do outro lado do vale as aldeias são: Pavão e Sede, contíguas. Afastando-se delas e dirigindo-se mais para nordeste, chega-se à aldeia mais afastada de todas, a Bugio<sup>20</sup>. Segundo Loch (2004), a distribuição de terras intra-aldeias é presidida pelo que os índios chamam de ‘frentes’: faixas de terras paralelas utilizadas para plantio de roça ou madeira e construção de casas que pertencem a uma família extensa, seu limite vindo desde cima do vale até a beira do rio (:57)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Segundo censo feito pela FUNASA no ano de 2003 (apud Dias-Scopel, 2005: 79).

<sup>20</sup> Não tenho clara a origem dos nomes das aldeias. Alguns parecem apontar para marcadores físicos (a presença de determinado tipo de árvore ou animal); já a aldeia Sede parece dever seu nome à antiga, mas não primeira, localização do posto da FUNAI (após a construção da barragem na década de 1970).

<sup>21</sup> O sentido de posse aqui, segundo a autora, não segue um modelo de propriedade privada inalienável – divisão, respeito, generosidade e coletividade sendo valores importantes na construção desta “posse” (Loch, 2004: 56).



A distribuição demográfica entre as aldeias pode ser expressa pelo número de famílias residentes em cada uma: 105 na Palmeirinha, 85 na Figueira, 88 na Coqueiro, 29 na Toldo; 40 na Pavão, 75 na Sede, 84 na Bugio (total de 504 famílias). Estes números foram copiados por mim de uma lista que os caciques usavam para efetuar a divisão e distribuição de alimentos que tinha chegado à TI através de um programa do governo federal. Família, neste evento (divisão e distribuição dos alimentos), segundo eles, se refere a um pai e/ou mãe com filho/a, ou a um casal, podendo existir várias famílias morando numa só casa<sup>22</sup>.

### 1.2.2. A relação *konhká*: partilhamento e abrangência

Conforme afirmo acima, a TI é parte de um sistema social onde a comunicação ocorre em diferentes níveis – o casamento, a troca de alimentos, a compra e venda de bens manufaturados e de serviços, os cultos e ‘trabalhos’ religiosos sendo alguns dos domínios importantes onde a comunicação entre diferentes unidades sociais acontece. Trata-se então de entender como as pessoas que integram tal sistema conceituam

<sup>22</sup> De acordo com o supracitado censo da FUNASA (Dias-Scopel, 2005), a distribuição de pessoas por aldeia é a seguinte: 307 na Palmeirinha, 235 na Figueira, 241 na Coqueiro, 60 na Toldo; 99 na Pavão, 203 na Sede, 378 na Bugio (total de 1.523 pessoas).

estas “unidades sociais”, prestando atenção nas relações que tal conceitualização denota.

Tentarei aqui, com base no modelo nativo, articular tais unidades através de uma escala com graus de partilhamento e abrangência (cf. Menezes Bastos, 1893 e 1999[1978]: 29-30), entendendo, para o caso que aqui exponho, que o primeiro termo envolve um devir parente (*konhká*) através da sociabilidade cotidiana, que abarca partilha e troca (de alimentos, palavras, ações), implicando por sua vez em aliança. Já o segundo está ligado a um afastamento deste movimento ideal de tornar-se (mais ou menos) *konhká* (parente). Quanto maior o partilhamento, portanto, menor a abrangência e vice-versa<sup>23</sup>.

Tomo primeiramente o local de residência: a casa – maior grau de partilhamento, já que todos co-residentes são necessariamente *konhká*, menor grau de abrangência. Uma casa pode abrigar quaisquer relações de parentesco (pais, filhos, avós, netos, tios, sobrinhos, irmãos, cunhados, genros, noras<sup>24</sup>), e geralmente é centrada no casal ou pessoa mais velha – é comum ouvir dizer que “lá é a casa de x”, onde x é a pessoa ou casal mais velho da casa; mesmo que lá morem também seus filhos e filhas com respectivos cônjuges, a casa é referida como a “casa de x”<sup>25</sup>.

Num grau ainda muito próximo, levando em conta o partilhamento e a abrangência, situam-se as casas fisicamente próximas, que podem formar um conjunto. Tal conjunto é habitado também por ‘parentes’ – afins e consanguíneos – e as relações que se dão entre as pessoas neste conjunto são muito próximas às que se dão entre pessoas co-residentes – a comensalidade, a conversa e o trabalho (na roça, nas atividades da casa, no corte de madeira, na criação de alguns animais) sendo elementos importantes. Tais conjuntos são muitas vezes identificados pelos índios como pertencentes a uma família específica. Certa vez, quando estávamos na Sede (ou seja, do outro lado do rio), um

---

<sup>23</sup> A elaboração das categorias em torno do parentesco nesta seção é rápida, tendo em vista que o objetivo aqui é a descrição de alguns mecanismos de organização do sistema social de acordo com um ponto deste sistema (algumas pessoas que em diversos contextos se diferenciam como Xokleng). Para um tratamento um pouco mais demorado, mas ainda incipiente, sobre as noções envolvendo o parentesco, cf. cap. 3.

<sup>24</sup> Os Xokleng se utilizam de duas terminologias de parentesco: uma na língua nativa e outra em português, a última ocorrendo muitas vezes enquanto tentativa de tradução da primeira. Sobre a terminologia, cf. seção 3.1 no capítulo 3.

<sup>25</sup> Sobre o poder dos “seniors” (principalmente mulheres) em agregar parentes, ver Wiik (2004: 148-9).

amigo apontou para uma faixa de terra na outra beira do rio e falou: “naquela parte é onde moram os Caxias”. Da mesma forma é possível separar um conglomerado de casas mais ou menos afastadas (às vezes quase contíguas, às vezes separadas por alguns minutos de caminhada pela estrada) como sendo de alguma família específica – os Gakran, os Priprá, os Patté, os Caxias: tais termos referem-se a sobrenomes (sobre a nomenclatura, cf. adiante).

Tal contiguidade física, no entanto, não é sempre verificável, consanguíneos e afins podendo residir em casas muito afastadas, até fora da TI. Desta forma o parentesco será criado através de visitas, menos constantes em razão do afastamento. Onde não há uma espacialidade comum e sociabilidade cotidiana para criar parentesco, este é efetivado através destas visitas, portanto. Mas nem sempre onde há uma espacialidade comum reinam as relações recíprocas entre parentes, isto sendo mais um ideal.

Enfim, nestes dois primeiros pontos da escala (a casa e o conjunto de casas), o partilhamento aparece equacionado com certa espacialidade. É importante atentar, porém, que esta escala não trata simplesmente de um micro-espço que vai se expandindo até para além dos limites da TI, o partilhamento máximo ocorrendo no primeiro termo e se dissolvendo no segundo. Não, pois o mais importante aqui é a relação *konhká*: é ela que pede algum tipo de proximidade (que mesmo quando não é dada imediatamente pelo lugar de moradia é produzida através das visitas). Neste sentido, a relação *konhká*, em determinados contextos, opera à revelia da distância entre aldeias, atingindo mesmo a exterioridade da TI. De qualquer modo, se a distância não necessariamente destrói a relação *konhká*<sup>26</sup>, a proximidade física de uma casa muitas vezes pode estabelecer uma relação deste tipo, mesmo entre pessoas que não traçam genealogias até certo ponto comum.

Mas *konhká* também pode ser glosado como ‘índio’, por oposição a ‘branco’ (*zug*)<sup>27</sup>. Neste grau de generalidade, geralmente a referência são todos os índios da reserva, por oposição a todos os brancos, fora da reserva. Ele pode construir, portanto, uma retórica de

---

<sup>26</sup> Wiik (2004: 151) afirma o contrário, baseado talvez em uma noção um pouco materialista da idéia de *substância*. Acredito que existem outros fatores que levem os Xokleng a escolherem seus locais de moradia, o simples fato de não se morar perto de seus *konhká* não determinando a negação da relação de parentesco. Para mais algumas informações sobre as visitas, cf. cap. 3.

<sup>27</sup> Além de meu próprio campo, as etnografias de Wiik (2004: 130) e Loch (2004: 53) também trazem esta glosa alternativa.

coletividade, geralmente acionada em alguma relação de alteridade com o mundo dos brancos. Neste plano contrastivo, a ‘música do mato’ é um dos recursos para a construção e explicitação da diferença, principalmente em rituais como o dia do índio e similares (cf. cap. 4). Note-se que a glosa ‘índio’ para *konhká* aciona também uma territorialidade, agora toda a reserva (o que não exclui os indígenas que moram fora dela, tendo em conta o seu trânsito mais ou menos constante por ela). Aqui o grau de abrangência aumenta, o partilhamento diminuindo. Observe-se também que passei do nível do conjunto de casas diretamente para o nível da TI, atropelando o nível aldeão. A divisão que os nativos fazem entre as aldeias, no entanto, não é vã. Loch (2004: 48 e 133) fala da formação de novas aldeias através da fissão, o faccionalismo operando como mecanismo básico neste processo<sup>28</sup>. Mesmo crendo na validade de sua análise, em meu campo, jamais ouvi, entre os adultos, algum tipo de oposição entre aldeias: talvez por ser este um assunto delicado, ou ainda pelo fato de que com a nova aldeia formada, os conflitos anteriores se reorganizem, deixando mesmo de ter a visibilidade que tinham antes da fissão. Entre os mais jovens, porém, principalmente entre os adolescentes, as oposições ocorrem mais explicitamente: “o pessoal da aldeia x não se dá muito com o pessoal da aldeia y” são afirmações mais facilmente encontradas entre estes – a oposição se atualiza inclusive de forma esportiva, através dos times de futebol de cada aldeia.

Finalmente chega-se ao grau da escala onde o partilhamento é mínimo e a abrangência é máxima – trata-se da relação com o mundo dos brancos. Note-se que aqui o sistema opera ainda enquanto tal, já que abrangência máxima não significa ausência ou frouxidão na relação, muito pelo contrário: trata-se de relação necessária com um não-parente por excelência, e por isso mesmo, marcada por outros valores e atitudes – não há aqui ideal de partilhamento conforme dita a relação *konhká*. Tais relações são muitas vezes comerciais – compra e venda de manufaturados, produtos agrícolas, prestação de serviços (de ambos os lados) e assim por diante. A ausência da reciprocidade aqui é a característica marcante – “branco não dá, empresta – e ainda cobra com juros”<sup>29</sup>. Tal relação é também assinalada por uma espacialidade: a

---

<sup>28</sup> No processo de formação de aldeias, ou se muda para uma nova área (caso do Bugio), ou se divide a área de uma nova aldeia (caso da Palmeirinha, que depois se dividiu em Palmeirinha e Figueira, a Figueira depois se dividindo em Figueira e Coqueiro).

<sup>29</sup> Sobre a reciprocidade xokleng, cf. cap. 3.

cidade (ou seja, para além da TI)<sup>30</sup>. Mesmo assim, nada impede que ela se dê dentro da TI, ou mesmo na vizinhança de certas casas, já que é possível, mesmo que às vezes não recomendável nem desejável, o casamento com brancos e brancas<sup>31</sup>.

É notável que esta relação genérica com o mundo dos brancos seja diferente no que diz respeito aos ‘irmãos crentes’ de fora da TI. Aqui é quase nulo o acionamento das categorias étnicas – ou pelo menos ele se dá de outra maneira. É comum que as igrejas localizadas na TI organizem visitas às igrejas evangélicas de cidades próximas, que por sua vez também visitam a TI – tudo isso marcado pelo caráter festivo dos ‘trabalhos’: batismo, cultos e uma boa recepção (com comida) aos visitantes sendo elementos constitutivos destes. Aqui, os ‘hinos evangélicos’, além da importância característica nos cultos, são também nexos de circulação (algumas destas visitas dos ‘irmãos crentes de fora da TI’ contam com cantores evangélicos, que às vezes trazem seus discos para venda)<sup>32</sup>.

Temos então pontos numa escala que vai da residência até as cidades próximas, passando pelo conjunto de casas, pelas aldeias e pela TI – toda esta espacialidade estando subjugada pela relação *konhká*, que a embaralha, transformando uma casa em algum ponto de uma cidade fisicamente afastada da região, em algo mais próximo, no sentido do movimento de fazer parentesco, do que uma casa às vezes localizada na mesma aldeia. Ou seja, trata-se de um sistema, sob este prisma, dinâmico, já que a relação *konhká* não está na ordem do dado, mas do feito – é possível que um branco venha a ser considerado *konhká*, mesmo que em determinadas situações, geralmente acusatórias, sua origem possa ser lembrada. Note-se também o quanto toda esta

---

<sup>30</sup> Note-se que ‘cidade’ aqui não é sinônimo de município. Legalmente, parte da TI faz parte do município de José Boiteux. Os índios, porém, quando se referem a José Boiteux, estão falando do centro da cidade (onde se encontra a prefeitura, o posto da FUNAI e alguns estabelecimentos comerciais), ou seja, fora da TI, que de certo modo é pensada como espaço autônomo e diferente. Vítor Meireles, município rural com 372 km<sup>2</sup>, cuja estimativa populacional para 2009 era de 5.756 habitantes (IBGE), é outro município cuja área também abrange parte da TI.

<sup>31</sup> Na década de 1960 o casamento com brancos e brancas era o desejado, segundo Coelho dos Santos (1973: 256-7). Mesmo que muitas vezes estas pessoas sejam matizadas através de diferentes mecanismos pelos Xokleng (cf. adiante), elas nunca perdem totalmente seu caráter de branco – não confiáveis, às vezes perigosos, como assinalou Kelly (2005) nas relações yanomami/napê (brancos), na Amazônia venezuelana.

<sup>32</sup> Sobre os hinos e as igrejas na TI, cf. cap. 4. Sobre o pentecostalismo na TI, veja também Wiik (2004a e 2004b).

articulação constitui alteridades, ao invés de dissolvê-las (Menezes Bastos, 2001: 339).

Mas não é apenas a relação *konhká* que articula graus de partilhamento e abrangência no sistema. Há outros modos de classificação que operam paralelamente, e assim como o anterior, de modo relacional, não absoluto.

### 1.2.3. Sobre as categorias étnico-raciais

Trata-se de categorias acionadas através de um regime étnico particular, onde biologia genética e códigos culturais operam conjuntamente, havendo mesmo pouca ou nenhuma distinção entre eles<sup>33</sup>. Desta forma, ‘índio puro’, ‘mestiço’, ‘branco’, ‘xokleng’, ‘kaingang’ e ‘guarani’ são algumas das palavras ouvidas com frequência quando as pessoas referem-se a si mesmas e a outros. Mas o que exatamente é um ‘índio puro’, ‘mestiço’, etc., de acordo com as concepções nativas<sup>34</sup>?

Ao ouvir pela primeira vez algumas destas expressões, a pergunta espantada do aspirante a antropólogo é respondida de forma bastante simples: índio puro é aquele que é filho de pai e mãe xokleng puros – aqueles que ‘saíram do mato’ em 1914<sup>35</sup>. Mestiço é filho de índio com branco – a pessoa mestiça nascida desta união tem metade de *sangue* índio e metade branco. “Será que estes índios, que tanto sofreram e sofrem com discriminações múltiplas (inclusive raciais), são racistas?”, pensa, espantado, o antropólogo. Incomodado com a paradoxal possibilidade, e descartando a possibilidade de algum tipo de apropriação passiva destas categorias, a solução é apostar as fichas nos diferentes usos – na dimensão pragmática (Crapanzano, 2001) – destes

---

<sup>33</sup> Aqui, assim como alhures, “a política da etnicidade encontra na biologia genética e na cultura os objetos primordiais, e quase sempre irredutíveis, na direção de sua representação ideológica” (Menezes Bastos, 1995: 263).

<sup>34</sup> Daqui em diante não utilizarei sempre as aspas para estes termos, devendo o leitor estar consciente de que se tratam de categorias nativas. Noto ainda que a categoria branco aponta de maneira geral os não-índios, não se limitando à cor da pele. Desta forma, uma pessoa de pele negra pode ser identificada como branca (Loch, 2004: 25) – tudo parece se passar aqui como se a questão racial fosse *posicional*. Não só aqui, mas também no regime étnico-racial brasileiro, naquele nexos que fala do “negro de alma branca” – “branco” se refere, me parece, a uma posição de classe dentro da hierarquia social. Agradeço a Rafael José de Menezes Bastos por me chamar a atenção para este ponto.

<sup>35</sup> Sobre a ‘saída do mato’ e a ‘pacificação’, cf. cap. 2.

termos e nas relações entre eles (Lévi-Strauss, 2008[1945]), indo para além das primeiras respostas alcançadas<sup>36</sup>.

Tudo começa pelo fato de que também aqui categorias que apontariam para domínios aparentemente dados e imutáveis (tais como o ‘sangue’) são elas mesmas relacionais e dialógicas no que diz respeito à interação na qual elas emergem: “mais do que tê-la como uma categoria monolítica e substantiva, a raça tomaria a forma de uma categoria adjetiva e relacional” (Rezende e Maggie, 2001). Disso decorre que uma mesma pessoa que em determinado momento é *acusada* de ser mestiça, em outro pode se alinhar na categoria de índio puro, o mesmo se dando com relação à diferenciação xokleng/kaingang – em embates com os brancos, todos passam a ser Xokleng, a identificação kaingang ficando entre parênteses.

Toda rotulação através destas categorias admite, portanto, algum tipo específico de trânsito e é contextualmente produzida. Mestiço, por exemplo, geralmente se refere à ascendência índio/branco, quando o que está em jogo é o denominador geral índio (por oposição a branco). Porém, se a categoria geral de índio deixa de ser operativa, o contexto produzido na interação demandando diferenciações dentro dela, mestiço pode denominar uma pessoa com metade de sangue xokleng e metade kaingang, por exemplo, a oposição englobante aqui deixando de ser a oposição índio/branco. É possível, portanto, pensar em um índio mestiço sem a introdução do elemento branco (xokleng + kaingang normalmente, e bem mais raramente, xokleng + guarani). Mesmo assim, vale notar que mestiço denota mais comumente (em contextos que se repetem com mais frequência, portanto) a pessoa com ascendência indígena (genérica) e branca (também genérica, já que este termo na oposição não é indiviso, possuindo especificações como

---

<sup>36</sup> Estas categorias envolvendo noções de pureza e mestiçagem (ou mistura) são comuns também em diferentes sociedades ameríndias – como, por exemplo, entre os Kaingang em SC (Gibram, 2008: 13). Cf. também Vieira (2006) para os Potiguara (CE e PB), Valle (2005) para os Tremembé (CE), Gow (1991) para os Piro (Peru), e Oliveira Filho (1998) para a região nordeste em geral. Apesar de tais categorias, pelo menos no caso Xokleng, terem sua origem num diálogo com o mundo dos brancos (principalmente nas teorias racistas mais vigentes em meados do século passado), entendo que as apropriações ameríndias vão para além daqueles usos raciais. Noto também que categorias como “mestiço” aparecem frequentemente não problematizadas na literatura sobre os Xokleng – ver, por exemplo, Mullen e Vandressen (1985/86) e Demarquet (1983).

‘alemão’, ‘italiano’, ‘português’ – quase nunca ‘brasileiro’, vale ressaltar)<sup>37</sup>.

Levar em conta os contextos faz com que as diferenças de inserções em determinadas categorias de acordo com cada pesquisador, notada por Namem (1991a: 41-2) em relação a Coelho dos Santos (1973: 251), Müller (1987: 66) e a seu próprio trabalho, se esvançam<sup>38</sup>. Loch (2004: 101) também atenta para a importância da oposição que está em jogo quando da classificação dos sujeitos de acordo com a linguagem do regime étnico-racial. A autora sugere que nestas categorias há um mecanismo de gradação, o Xokleng puro estando associado ao mato, e as misturas a tudo que veio depois da ‘saída do mato’: em última análise ele é mais índio que o mestiço, que, no entanto, nunca perde sua indianidade – “o ‘sangue’ do índio ‘puxa’, mesmo perante a mistura: como se sua natureza fosse imutável, não se deixando de fazer presente” (Loch, 2004: 102)<sup>39</sup>.

Podem estar em jogo, aqui, dois modos de lidar com os rótulos étnico-raciais, conforme assinalou Viveiros de Castro (1977) para os Yawalapíti no alto Xingu (MT): um segmentar, que os maneja de acordo com os contextos sociais, e outro contínuo, onde uma pessoa pode ser “um pouquinho” ou “mais” Kuikuro, Yawalapíti, etc. (trata-se do mecanismo gradativo, para o qual estou chamando atenção no caso xokleng)<sup>40</sup>.

É interessante analisar as formas pelas quais eles elaboram esta gradação. Algumas vezes ouvi Nanblá falar acerca deste tema, não só para mim como para outros índios, que em muito concordavam e faziam

---

<sup>37</sup> Discorrendo certa vez sobre a chegada dos brancos no território que hoje é chamado de Brasil, Vetxá indagou-me: “eu sou índio, e tu, és o que?”. Sem saber ao certo o que responder, balbuciei: “brasileiro”. Ele logo interveio, corrigindo: “não, não! Eu sou brasileiro. Tu és português”, aqui, signo para invasor. Entre os Kiriri (BA), o adjetivo “português” também é utilizado para se referir aos brancos (no caso, regionais) (Menezes Bastos, 1997).

<sup>38</sup> Entre os Piro (Amazônia peruana), Gow (1991) também se deparou com essa profusão de identificações dadas contextualmente (Piro, Campa, Gente Nativa).

<sup>39</sup> Certa vez, Tancredo (Xokleng com pouco mais de 20 anos, neto de Vetxá) me contou: “dizem que mestiço é nervoso, esquentado, por causa do sangue: os dois sangues [aqui, branco e índio] não se misturam”. Note-se a irredutibilidade entre as substâncias indígena e branca que este discurso sugere. Vale acrescentar também que já ouvi discursos simetricamente inversos ao anotado por Loch (2004), onde o sangue do branco é que puxava – mas neste caso estava-se tentando explicar uma suposta desobediência atribuída aos mestiços.

<sup>40</sup> Não consigo estabelecer aqui alguma relação perspectiva entre as categorias étnicas na TI, conforme fez Kelly (2005) para pensar o “eixo de transformação em branco” dos Yanomami, onde alguém é *napë* (branco) ou Yanomami de/para alguém, o ponto de vista geográfico (a montante e jusante do rio Orinoco) sendo também importante.

comentários reforçando sua fala. Ele dizia mais ou menos o seguinte. Se uma pessoa xokleng casa com um branco, o filho delas terá 50% de cada sangue. Se este filho, por sua vez, também casa com um branco, seus filhos terão 25% de sangue xokleng e 75% de sangue branco, e assim por diante, o mesmo ocorrendo nas uniões entre índios de diferentes etnias. O interessante, no entanto, é que este processo é reversível: ele não assinala apenas uma perda progressiva, mas vislumbra também a possibilidade de retorno. Assim, se uma pessoa 25% sangue xokleng e 75% sangue branco casa com uma pessoa xokleng pura (100%), seus filhos terão 50% de cada sangue e através de mais casamentos com índios puros, a porcentagem pode voltar a 100%<sup>41</sup>.

Observei em meu trabalho de campo que existe uma valorização do índio puro – fato que não se observava há décadas atrás, onde era o mestiço que possuía uma valorização positiva, por estar mais perto do branco, do ‘civilizado’ (Coelho dos Santos, 1973: 257)<sup>42</sup>. Ou houve uma mudança significativa de lá para cá (lembramos da constituição de 1988), ou os contextos de enunciação eram outros (lembramos da relacionalidade das categorias étnico-raciais).

Todas estas enunciações referem-se ao corpo: não só o sangue, mas também a pele, o cabelo, os olhos e outros atributos participam como elementos constituintes destas classificações. Desta forma, é comum, por parte dos Xokleng, a afirmação de que é possível reconhecer um índio de longe (andando em José Boiteux, por exemplo), apenas por sua aparência física. Ou ainda, classificar alguém através deste mecanismo: “fulana não sabe, mas ela é mestiça de segunda geração”, disse-me um dia um amigo referindo-se a uma funcionária da FUNASA, recém chegada na TI<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Noto que não há ênfase em alguma assimetria de gênero neste processo, a contribuição de pai e mãe sendo igualmente importantes na fabricação da criança. Wiik (2004: 119) fala de linhagens bilaterais com base nesta não marcação no processo. É interessante, contudo, levar a sério aquelas asserções que começaram a questionar os modelos africanistas para pensar os casos ameríndios, onde a descendência e as linhagens perdem centralidade e rendimento enquanto modelos analíticos (Maybury-Lewis, 1979). Observo também, quanto à teoria das porcentagens sanguíneas, que existem divergências nativas no que toca à possibilidade de retorno ao estado puro.

<sup>42</sup> Langdon e Wiik (2009) também apontam para esta valorização do índio puro. Note-se que esta valorização atual é uma simetricamente inversa àquela dos Piro estudados por Gow (1991), que se declaram de “sangue misturado”.

<sup>43</sup> ‘Geração’ pode também adquirir outro sentido além do genealógico, principalmente nas narrativas históricas, como as de Vetxá, me contando sobre a vida dos ‘índios do mato’: eles andavam, aí encontravam outra geração, que não falava a mesma língua, não se entendiam e

Convém aqui, lembrar a importância do corpo nas sociedades ameríndias. Importância já anunciada pelo menos desde o texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987[1979]), que argumentavam

(...) que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (Seeger et. al., 1987[1979]: 12)<sup>44</sup>.

Trata-se aqui de um corpo fabricado – algo que está na ordem do feito e não do dado (daí a importância dos adornos corporais na diferenciação destes corpos). Vale lembrar que até determinado ponto de sua história, segundo Henry (1964[1941]), os homens xokleng utilizavam tembetás abaixo do lábio inferior; após a furação dos lábios das crianças durante o ritual, o pai cerimonial desta levantava-a e gritava, junto com os outros homens: “this is your making” (:197)<sup>45</sup>.

Mas como conciliar um corpo na ordem do feito com as categorias étnico-raciais da TI, aparentemente na ordem do dado, já prontas? Há que se considerar que além de elas não serem absolutas (conforme sua relacionalidade aponta), existem outros elementos que auxiliam em sua composição: a sociabilidade cotidiana é um nexo fundamental na categorização dos atores sociais. A isso, os Xokleng chamam de ‘jeito’ (ou ainda, ‘sistema’): há o ‘jeito’ do índio, do branco,

---

brigavam, lutavam. ‘Geração’ aqui se refere a outro grupo indígena. Sobre a importância da língua, cf. adiante.

<sup>44</sup> Vale lembrar que este texto faz parte de um redirecionamento na etnologia da região em foco, que buscou fazer a crítica da importação de modelos teóricos oriundos de outras paragens etnográficas (África, Ásia, Melanésia) – os ameríndios sendo considerados até então fluidos demais (não tinham linhagens, grupos corporados, etc.) (Overing, 1977). Levando isso em conta, é interessante notar, na primeira etnografia sobre os Xokleng, a suposta aversão destes a qualquer forma social (Henry, 1964[1941]: 33).

<sup>45</sup> Darcy Ribeiro (1993: 43-5) relata que, segundo Hoerhan (“pacificador” e chefe do posto indígena por 40 anos), em 1924 (dez anos após a “pacificação”), os Xokleng se reuniram para discutir se abandonavam ou não a perfuração dos lábios, a maioria optando pelo abandono. Destaco aqui o processo decisório ativo (em forma de assembléia inclusive) por parte dos ameríndios – que se contrapõe às versões mais correntes de que Hoerhan teria simplesmente proibido algumas práticas rituais, os índios não passando de pólo passivo na relação. Poderia tal abandono estar relacionado a uma nova diretriz de construção corporal onde o estatuto do branco estaria sendo “redigerido”?

do mestiço, do Xokleng, do Kaingang, do Guarani. Enfim, a palavra ‘jeito’ pode ser glosada como “modos de agir, de fazer, de pensar”. Um mestiço, por exemplo, aquela pessoa às vezes situada entre o índio e o branco, pode se aproximar ou afastar de um destes pólos através de suas atitudes. Até mesmo um branco pode se aproximar do pólo indígena desta forma, o reverso também sendo válido. Loch (2004: 82 e 102) também percebeu a importância das ações sociais neste sistema classificatório contextual, notando, através de noções analíticas como hipo e hipergamia, que até mesmo o casamento (a pessoa com quem se casa) pode ser considerado como elemento pertinente na classificação nativa.

Neste processo de aproximar-se de algum pólo da oposição em jogo através da sociabilidade, notei que o “ser xokleng” (se aproximar deste pólo) pede algumas condições que não estão sob controle apenas da pessoa que age – dependem também do reconhecimento e atribuições de outras pessoas. Não pelo fato óbvio de que a auto-classificação não basta, mas sim que a pessoa em questão, para se aproximar deste “ser xokleng”, deve receber alguns atributos que não dependem apenas de sua vontade (mas dependem também de seu esforço)<sup>46</sup>.

Explico-me através dos esforços de meus primeiros anfitriões em transformar-me em alguém mais sociável – um pouco menos branco (mas ainda assim, sempre branco, vale lembrar).

\* \* \*

Mal fazia uma semana que meu campo iniciara e Vetxá e Paklõg se mostravam preocupados comigo, às vezes até impacientes: “Kaio, estou achando que tu não vais conseguir aprender a idioma”. Pensava comigo: “mas como ele quer que em uma semana eu esteja conversando em xokleng com ele?”. Estava tomando, da maneira que conseguia, notas sobre a língua, mas não me arriscava muito nas pronúncias. Depois da reprovação momentânea (que às vezes retornava), Vetxá, com a generosidade característica de sempre, me mandava pegar o caderno e ditava frases para mim, fazendo com que eu

---

<sup>46</sup> Já adianto que estou falando em se *aproximar* deste *ser xokleng*, e não em *virar xokleng*. Trata-se de uma aproximação a um modo de agir (um ‘jeito’ ou ‘sistema’), e não de um travestismo ou transformação – poder-se-ia até dizer que se trata, de alguma forma, de um *devoir* (enquanto atualização de múltiplas virtualidades). Um branco que age de acordo com ‘a sistema do índio’ é um ser mais sociável – poder-se-ia dizer até mais humano. Trata-se de um branco melhor, porque menos branco. Sua origem, porém, pode sempre ser lembrada (ou escamoteada).

repetisse, para que pudesse corrigir minha pronúncia. Sua ênfase, quando se mostrava preocupado comigo, era para que eu tentasse falar mais, mesmo que fosse errado – “o Munhã [Greg Urban] tentava, mesmo que atrapalhado, ele tentava; assim também o Mokona [Alexandro Namem]”, exemplificava-me através de outros antropólogos que conhecia.

A partir destes fatos, comecei a notar a importância ideológica da língua no ‘jeito do índio’ – a admiração com que falavam de uma branca que sabia falar muito bem em xokleng, a estima que tinham para com os antropólogos que a aprenderam, a revolta de Vetxá ao falar com alguns dos seus netos e estes responderem em português.

Uma semana depois, Vetxá e Paklög, por iniciativa própria, procuravam um nome para me dar. “Vou pensar em um nome do mato, que ninguém aqui tenha”, falou Vetxá. Passados alguns dias me ofereceram três opções: Aká, Akãg, Txuká. Paklög disse-me que não devia escolher Akãg, pois quando eu saísse da aldeia e levasse meu nome, as pessoas não saberiam pronunciar-lo corretamente – não saberiam ‘dobrar a língua’: aprendizado fundamental para aprender ‘a idioma’, maneira de deixar de ter a ‘língua dura’, esta passando então a ser ‘leve’. Note-se que estas expressões não são intrínsecas à capacidade geral de alguém, mas sim à competência deste alguém para com uma língua – assim, Vetxá tem a ‘língua leve’ para falar em xokleng, mas já para o alemão, sua língua é ‘dura’, no italiano já tendo possuído certa vez alguma proficiência. Ao final, ficou Txuká, nome pelo qual principalmente Vetxá procurava me chamar, alternando com Kaio (passados alguns meses, quando meu contato com ele se tornou mais esporádico, chamava-me *apenas* de Kaio).

Mal completara um mês de estadia na TI, quando novamente Vetxá me aconselhou a falar mais em xokleng, acrescentando: “você deve começar a me chamar de jug e a Paklög de jô”. *Jug* é correntemente traduzido na TI como ‘pai’, mas refere-se a qualquer parente homem mais velho que ego: FF, MF, FFF, MFF, FB com a mesma idade ou mais velho que este, e assim por diante. O mesmo ocorre com o termo feminino (*jô*)<sup>47</sup>. No momento estranhei este pedido – pois relatei o termo “pai” a tudo aquilo de afetividade e intimidade

---

<sup>47</sup> Nanblá um dia me falou que estes termos podem significar também uma forma de respeito para com os mais velhos – como se fosse uma forma de tratamento (‘senhor’, por exemplo). No entanto, nunca vi alguém usar o termo desta maneira. Sobre a terminologia do parentesco xokleng, cf. seção 3.1 no cap. 3.

que este carrega na concepção de parentesco que trazia comigo. Mais tarde, fiquei pensando ser aquela mais uma das tentativas de Vetzá de me aproximar de uma condição mais plenamente humana: chamá-lo *jug* era uma maneira de me consanguinizar, de me fazer parente, mais próximo de uma relação *konhká* – uma forma mesmo de lidar com a alteridade (de fazer-me menos outro).

\* \* \*

Falar a língua, ter um nome e ser parente. São estes alguns dos modos constituintes do *ser xokleng* - elementos que auxiliam na construção de um “senso de comunidade” (Overing, 1991)<sup>48</sup>. Dos atributos de que falava acima, aqueles que não dependem exclusivamente das ações da pessoa, o nome e o parentesco pedem a atribuição ou reconhecimento de outrem. Sobre o parentesco, comentei um pouco acima. Já a importância de ter um ‘nome índio’ entre os Xokleng foi observada primeiramente por Coelho dos Santos (1973: 222-9), que afirma ser o sistema de nomeação um “mecanismo pelo qual o grupo fundamenta sua sobrevivência e identificação enquanto sociedade” (:229). Observei, assim como o autor e Henry (1964[1941]: 176), que este sistema de nomeação não opera por regras fixas explícitas, uma série de arranjos sendo possíveis – um estudo da onomástica xokleng ficando além das possibilidades e objetivos deste trabalho. Parece haver uma ênfase, conforme já mostrou Coelho dos Santos, em nomear as crianças com nomes de parentes próximos, às vezes já falecidos<sup>49</sup>. Há ainda a possibilidade, muito recorrente, de usar tal nome como um tipo de sobrenome: assim o nome de um ancião, sempre masculino, passa a atuar como tal, sendo passado através de gerações (segundo Coelho dos Santos isto seria um rearranjo com base no modelo patrilinear brasileiro). Wiik (1999) também aponta que estes nomes podem ser combinados, e minha experiência confirma que muitas vezes o são, com nomes cristãos (presentes na bíblia). Ter um ‘nome índio’ às vezes também é explicado pelos Xokleng como recurso

---

<sup>48</sup> Deve-se ter em mente de que a maioria das pessoas com quem convivi na TI preenchia estas condições. No entanto, a língua nativa não é falada por todos (principalmente pelos mais jovens), devendo sua centralidade ficar aqui relativizada. Ela também é alvo, às vezes, do “discurso da perda”, mais comum quando o assunto é a ‘cultura’ (cf. adiante, cap. 2 e 4).

<sup>49</sup> O nominador da criança geralmente é algum parente, podendo também ser o próprio genitor – ou seja, não parece existir aqui aquela diferenciação clássica entre nominadores e genitores característica de outros grupos jê e apontada pioneiramente por Melatti (1976[1968]).

estratégico para que a FUNAI não coloque em dúvida a indianidade de alguém<sup>50</sup>.

De qualquer forma, se atribuídos por outrem ou não, todos estes atributos da pessoa (parentesco, língua e nome) são alcançáveis apenas através da sociabilidade cotidiana. Sociabilidade esta que deve ser marcada por atitudes consideradas saudáveis, que se aproximem do ‘jeito’ e do ‘sistema’ do índio. Note-se que uso o termo sociabilidade de uma maneira ampla, enquanto construção do *socius*, do estar relacionado, das formas de associação<sup>51</sup>.

O ‘jeito’, portanto, atua na criação do corpo, transformando-o (em índio puro, em mestiço, em branco). Não se trata então de um corpo dado, inerte (Seeger et. al., 1987[1979]). Na verdade, ‘jeito’ e corpo (este entendido aqui através das noções étnico-raciais nativas) formam analiticamente uma só noção.

O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades (...) os corpos são o modo pelo qual a

---

<sup>50</sup> Além dos nomes, existem os apelidos, que podem (ou não) fazer referência a alguma característica da pessoa. No entanto, não consegui precisar a origem nem o motivo de vários deles. Dois exemplos: Pepee é apelido de Ndili Gakran (irmão Nanblá) e Caio é apelido de Carl Lewis Gakran (filho Nanblá) – este último parece estar baseado em uma semelhança fonética com o nome.

<sup>51</sup> Em sua crítica ao conceito de sociedade, Strathern (2007[1988]) propõe o de socialidade, que diferencia de sociabilidade. Este último apontaria para uma qualidade moral do estar relacionado, uma empatia que vê o conflito como fragmentação (Strathern, 1999). Retirando esta “positividade moral” do termo, mantenho neste trabalho a noção de sociabilidade. McCallum (1998) também diferencia socialidade e sociabilidade (invertendo de alguma maneira a distinção de Strathern), o primeiro termo apontando para relações de certo modo interiores ao grupo (“definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma” [s.p.]), o segundo visando as relações exteriores, “onde reinam o ódio ou a indiferença” (s.p.). Afirma ao final que “socialidade é o produto de muitas sociabilidades, não se resumindo a apenas uma delas” (s.p.). Note-se que apesar de não utilizar esta diferenciação proposta pela autora, estou de acordo, para o caso xokleng, sobre a importância do nível doméstico e da vida diária na constituição do *socius* nativo, principalmente naquele nexos ligado à relação *konhká*. Tal importância, porém, não assume qualquer prioridade em relação a outros planos – não a entendo como uma fonte geradora do social. Sobre a importância do cotidiano nas sociedades ameríndias (principalmente entre os Piaroa, na Venezuela), ver Overing (1991, 1993 e 1999).

alteridade é apreendida como tal. (Viveiros de Castro, 1996: 128).

Desta maneira, meu palpite é que categorias como índio puro, mestiço e branco apontam para diferentes afecções (no interior da série humana vale lembrar, já que as afirmações de Viveiros de Castro dizem respeito principalmente às relações entre as séries humana e animal): afecção xokleng, afecção kaingang, afecção mestiço e assim por diante. Afecções estas para as quais apenas aceno, não me detendo até aqui na descrição de alguma.

As categorias étnico-raciais no sistema comunicante que envolve a TI, portanto, fornecem uma linguagem para pensar as diferenças (Carneiro da Cunha, 2009[1979]), onde a “fisiologia” é parte do vocabulário de uma sociologia indígena<sup>52</sup>.

(...) que a identidade étnica é contextual, não é nenhuma novidade. Mas como é contextual? A chave, creio eu, é o que se poderia chamar a linguagem local em que é expressa a diferença. No totemismo, essa linguagem, como mostrou Lévi-Strauss, é a do contraste entre espécies naturais, que fornece a linguagem para falar de diferenças sociais<sup>53</sup>. Mas há muitas outras linguagens possíveis para falar de diferenças sociais. (Carneiro da Cunha, 2009[2007]: 382).

Na TI, umas dessas linguagens é aquela fornecida pelas categorias étnico-raciais, que articula a construção do sensível através da sociabilidade. Linguagem que esta breve descrição fez asséptica ao não tratar da história e do conflito em sua constituição e reprodução – defeito este, no entanto, que não nega a centralidade destes domínios para sua compreensão, apenas se limitando, por ora, a admitir toda sua pertinência aqui não encarada<sup>54</sup>.

#### **1.2.4. Política: breve exemplo de comunicação no sistema**

---

<sup>52</sup> “A sociologia indígena é antes de tudo uma ‘fisiologia’” (Vilaça, 2000: 66). Confirmando a relevância do corpo nesta sociologia, podemos pensar na categoria étnica que os Kamayurá utilizavam na década de 1970 para se referir a japonês: ao invés de *kara'ýp* (branco), *hawa ýwawite* (semelhante a índio xinguano) (Menezes Bastos, 1999[1978]: 74).

<sup>53</sup> A autora refere-se à obra *O Totemismo Hoje* (Lévi-Strauss, 1975[1962]).

<sup>54</sup> Para uma forma de tratar desta dimensão, ver Coelho dos Santos (1973).

Procurei até agora esboçar o início de um modelo de compreensão da TI através de algumas das categorias pertinentes às pessoas que por ali circulam, privilegiando o ponto de vista de alguns dos Xokleng com quem convivi. Destaquei até aqui a relação *konhká* e as categorias étnico-raciais na constituição do sistema, ou seja, dois modos de classificação social (paralelos) através dos quais os indígenas orientam suas ações. Mas sobre as ações comunicantes no sistema como um todo, envolvendo a TI e cidades próximas, minha pesquisa não tem muito que dizer nem descrever, a não ser apontar, a título de hipótese e em diálogo com a perspectiva nativa, para algumas relações.

Primeiramente, a política. Aqui seria de grande importância fazer um corte na categoria: a ‘política’ como categoria nativa, conforme vivenciada localmente por aquelas pessoas, e a política (e o poder<sup>55</sup>) enquanto parte do vocabulário analítico da antropologia e disciplinas vizinhas<sup>56</sup> – assim o parentesco, o ritual, o xamanismo, a arte, a estética: trata-se de categorias que visam compatibilizar analiticamente mundos distintos (Menezes Bastos e Piedade, 1999), senhas de acesso para falar sobre relações (Menezes Bastos, 2008). Um modo de traduzi-las, portanto – numa idéia tautegórica e não alegórica de tradução, conforme trabalham Menezes Bastos (2001 e 2007) e Carneiro da Cunha (1998) de acordo com a noção benjaminiana do termo (2008[1923]): “procura de ressonâncias e reverberações entre sistemas e códigos diversos, e de totalizações de pontos de vista parciais” (Carneiro da Cunha, 1998: 16). Tradução como tautegoria e não alegoria,

---

<sup>55</sup> Estas categorias, política e poder, não se confundem, a segunda sendo mais abrangente que a primeira. Uma das possíveis causas da sobreposição entre elas é a associação do poder com a idéia de governança (Geertz, 1991[1980]), numa concepção que o erige através dos postulados de propriedade, localização, subordinação, essência, modalidade e legalidade (Deleuze, 1988[1986]) – postulados estes que a obra de Foucault (cf., por exemplo, Foucault, 1987[1975]; Deleuze, 1988[1986]) coloca em cheque, espalhando o conceito através de sua dispersão capilar.

<sup>56</sup> Noto que este recurso de criar uma divisão artificial entre categorias nativas e analíticas (através, por exemplo, do recurso às aspas), se por um lado oculta (temporariamente) a continuidade e realimentação entre estes mundos (que estão numa relação dialógica), por outro, tem o privilégio heurístico e metodológico de permitir tanto ao pesquisador quanto ao leitor, um afastamento e estranhamento (no sentido de DaMatta, 1978) de uma categoria que, por ser ouvida com frequência em diversos cotidianos, pode passar despercebida, ou pior, por familiar – e aí o ocultamento seria mais pernicioso, quiçá ideológico no sentido dado por Marx (1986[1846]), ao fazer uma coisa passar por outra, escondendo assim toda polissemia que estes termos carregam.

(...) o que significa dizer que a referida tradução não deve ser pensada em termos sinonímicos ou da reprodução dos mesmos significados pelos diferentes subsistemas significantes. Não, pois estes subsistemas constituem, um a um, esforços de expressão significante de significados de outros canais, deslocando-os, no entanto, dos significados consequentes que mimeticamente produzem. (Menezes Bastos, 2001: 348)<sup>57</sup>.

Mas quais os significados estão em torno do ‘político’ para os Xokleng? Com certeza esta é uma pergunta que foge do escopo e fôlego deste trabalho. Mesmo assim, arrisco-me a dizer algo. Sempre ouvi a palavra ‘política’ em português na TI – aparentemente não há algum termo aproximado em xokleng. Lembremos, a partir de Carneiro da Cunha (2009), que o uso de palavra estrangeira (sua declarada intradutibilidade ao não se recorrer a neologismos ou rearranjos na língua vernácula) já indica “o registro de sua própria interpretação”, sinalizando que “houve a escolha de manter termos explicitamente ligados a um determinado contexto” (:316). E qual é o contexto indicado no uso da palavra ‘política’ na TI? Sempre me pareceu ser aquele envolvido com o estado: seja no âmbito federal (através do Ministério Público, da FUNAI e da FUNASA) ou local (prefeitura e câmara de vereadores da cidade de José Boiteux e Vitor Meireles, além de alguns partidos políticos representados por políticos da região). Estas instâncias, seguindo o pensamento nativo, fazem parte da ‘política de fora’, que por sua vez se comunica diretamente com a ‘política de dentro’: as eleições para cacique-presidente e caciques-regionais (e seus respectivos vices) acontecem no mesmo ano que as eleições municipais. Há, inclusive, alianças com partidos políticos, que apóiam ou não determinados caciques. Desta forma, certa vez Simião (cacique da aldeia Bugio) contara-me sobre uma desavença entre diferentes candidatos a caciques, onde os Guarani foram vetados de votar (veja que o regime étnico é também pertinente aqui) por apoiarem um dos candidatos, cujo

---

<sup>57</sup> Observe-se o quanto esta noção de tradução (ecos, ressonâncias, reverberações) aplicada às categorias analíticas pode ser conjugada com as idéias de Strathern (2007[1988]: 47) sobre a exegese antropológica: essencialmente metafórica, esta age no texto escrito através da descrição por tropos, que não levam diretamente ao objeto, mas tem este como referência, transformados agora por um discurso com outras condições de inteligibilidade (o discurso antropológico).

sobrinho tinha assassinado o filho do candidato contrário. Segundo Simião, foi um trabalho muito dispendioso para unir os candidatos em uma só candidatura, mas mesmo assim, um deles não quis colocar o ‘45’ (legenda do Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB) em sua casa. Percebe-se que esta resumida história, confusa pela minha não intimidade com as pessoas envolvidas e por minha não insistência na temática durante o campo, além de apontar para o conflito (o assassinato envolvendo *parentes* de ambos os candidatos e determinando o motivo de sua recusa de aliança), aponta para a articulação da política de ‘dentro’ com a de ‘fora’.

Brevemente, a ‘política’ parece apontar também para lugares: cargos a serem ocupados via eleições. Aniel, cacique-presidente, certa vez falou-me que já tinha sido eleito três vezes, não consecutivas. Antes de 1993, seguindo ainda seu discurso, não existiam eleições como as de hoje, e só havia um cacique para toda a TI. Antes ainda, ‘no mato’, também era apenas um cacique (*pai*), mas escolhido (não votado), sem eleição. “Hoje é que nem administração de prefeitura: o cacique-presidente precisa dos caciques-regionais para aprovar algo (assim como o prefeito precisa dos vereadores)”. Além dos cargos de cacique existem ainda os de juiz (que tem o poder de cassar o mandato de algum cacique) e presidentes de conselhos locais. Os assuntos a serem resolvidos por todas estas pessoas são discutidos em assembléias, com atas devidamente registradas. Notando esta profusão de termos provenientes da administração pública, me parece que existe uma mimese formal dos cargos e processos político-jurídicos na TI com relação aos de fora desta. Rapidamente, tal mimese parece oferecer uma potencialização comunicativa dos índios para com os órgãos estatais, uma vez que as principais atribuições dos caciques – que não parecem ter alguma capacidade de mando interno (algum tipo de “autoridade política”) – parecem consistir em intervenções junto aos órgãos estatais para o cumprimento de seus direitos constitucionais: a diplomacia, a fiscalização e a representação sendo aqui elementos importantes. Utilizar a ‘política de fora’ como meio de alcançar os objetivos da ‘política de dentro’ talvez possa ajudar a pensar a atividade política xokleng. Aliás, não é a toa que quando alguém na TI quer se encontrar com algum cacique, se dirige ao centro de José Boiteux, onde fica o posto da FUNAI – muitas vezes é mais fácil encontrá-los por lá do que dentro dos limites territoriais da reserva.

Tudo isso parece um tanto apressado, e a ausência de um material substantivo para embasar estas afirmações deflagra sua superficialidade. Meu breve tempo de pesquisa de campo (e, infelizmente, o que eu achava que eram meus interesses) não me permitiu uma maior proximidade com estes assuntos. No entanto, deixo registradas estas impressões para outros futuros trabalhos. Com elas, para os fins desta pesquisa, apenas quis salientar que a análise da ‘política’, tal como entendida pelos Xokleng, deve levar em conta a articulação com instituições estatais extra-TI, onde cidades vizinhas, prefeituras, câmaras de vereadores e partidos políticos são atores ativos no processo<sup>58</sup>. Um processo que para ser bem entendido deve ir além de uma abordagem sintópica e sincrônica, procurando na diatopia e na diacronia um recurso estratégico para a construção de um modelo<sup>59</sup>.

Entendo que com essas breves impressões fica ao menos evidenciado aquele aspecto de meu esboço da TI como parte de um sistema comunicante, onde o exterior da reserva é parte importante e um dos graus da escala partilhamento/abrangência do sistema. As relações ‘políticas’ são um dos níveis comunicantes deste, tendo importância também na aquisição diferencial de manufaturados (outro aspecto em que minha pesquisa não consegue avançar por falta de dados)<sup>60</sup>. Acredito existirem outros níveis, mas limito-me por enquanto a esta frouxa exemplificação, apontando para sua centralidade na constituição mesma do sistema comunicante, onde as pessoas, com base naqueles critérios anteriormente descritos (relação *konhká* e categorias étnicas), trocam coisas – as coisas que são trocadas fico devendo<sup>61</sup>.

Tais trocas auxiliam na construção de uma aceitabilidade comunicatória (Menezes Bastos, 1983 e 2001) entre os diversos grupos

---

<sup>58</sup> Durante minha pesquisa de campo, soube também da existência de um índio eleito para vereador da cidade de José Boiteux. No entanto, não me preocupei em confirmar esta informação.

<sup>59</sup> “*Sintopia* (do Grego, *syn*, ‘junto’; e *topos*, ‘espaço’) e *diatopia* (idem, *dia*, ‘separado’, ‘através’) são conceitos que crio emparelhadamente com os de *sincronia* e *diacronia*, respectivamente o primeiro dando a idéia não-articulatória dos espaços, o segundo, articulatória, naturalmente que do ponto de vista das sociedades humanas suas habitantes” (Menezes Bastos, 1983: 44).

<sup>60</sup> Minha falta de atenção às informações sociológicas já tinha sido apontada, em minha defesa de monografia de conclusão de curso (Hoffmann, 2007), pela professora Miriam Hartung, a quem continuo grato, a despeito de ainda permanecer incompetente e insensível tanto no levantamento destes dados como em seu tratamento.

<sup>61</sup> É interessante, no entanto, relembrar o que disse Lévi-Strauss sobre a importância da interpretação da sociedade em função da comunicação, onde a troca de cônjuges, bens e palavras tem caráter fundante (Lévi-Strauss, 1982[1949], 2008[1956] e 2008[1953]).

da TI, num *sistema que ao invés de diluir a diferença, a organiza* (Menezes Bastos, 2001).

### 1.2.5. Alguns relevos diacrônicos consensuais (na literatura) acerca da TI

Apesar do início de esboço deste modelo operar apenas através de um corte sincrônico, vale a pena, mais uma vez de forma geral e esquemática, apenas para situar o leitor, registrar alguns episódios referentes à TI. Tal registro, via de regra, é encontrado em quase toda produção antropológica acerca dos Xokleng. No entanto, um tratamento mais sistemático e que leve em conta a produção da história de acordo com a visão xokleng – como, por exemplo, fez Menezes Bastos (1995) para os Kamayurá (MT) – ainda está por ser feita<sup>62</sup>.

O SPI, através do servidor Eduardo de Lima e Silva Hoerhan<sup>63</sup>, estabeleceu o primeiro contato pacífico com os Xokleng às margens do rio Plate, perto da confluência com o rio Itajaí do Norte, no ano de 1914<sup>64</sup>. Ali se instalara o posto de atração, próximo do qual os indígenas

---

<sup>62</sup> O trabalho mais cuidadoso, de cunho historiográfico a respeito dos primeiros contatos entre imigrantes europeus e indígenas nos séculos XIX e XX em Santa Catarina (incluindo também uma discussão da organização social do grupo), é o de Coelho dos Santos (1973). Wittmann (2005 e 2007) utiliza os relatórios do SPI para buscar nas entrelinhas deste as ações e apropriações indígenas. Urban (1978), através dos relatos orais, procura construir uma proto-história do grupo, anterior aos seus contatos com os colonizadores. Namem (1991a e 1994) anuncia sua intenção de enxergar o contato como organizador das diferenças na história pós 1954 da TI, não conseguindo, porém, ir além de apresentar um discurso nativo em segundo plano em relação a projetos de desenvolvimento que ordenam crono e logicamente sua descrição.

<sup>63</sup> Coelho dos Santos (1973: 148) escreve sobre Hoerhan: “era um jovem, com pouco mais de 20 anos. No Rio de Janeiro, sua cidade natal, freqüentou o ginásio e se engajou no Serviço de Proteção aos Índios objetivando aventurar-se no sertão e defender o indígena. Havia se informado da situação do silvícola nas discussões que se travaram na imprensa antes da criação do SPI. A sua origem urbana e a sua formação escolar logo lhe oportunizaram situações de liderança”. Durante o trabalho de campo, Vetxá contou-me que a saída de Hoerhan do Rio de Janeiro estava ligada a um assassinato que ele por lá cometera, sua vinda para SC servindo como estratégia de sua família para abafar o caso.

<sup>64</sup> Segundo Urban (1978) tratava-se de um dos três subgrupos xokleng, os *rakranò* (imagino que daí advém o termo *laklânô*). Mais ao norte, hoje município de Porto União, TI Rio dos Pardos, se situavam os *ngrokôthi-tô-prèy*. Esta TI encontra-se homologada desde 2000. No entanto, além do trabalho de Pereira (1995) não tenho informações sobre os indígenas que lá se encontram. Quando perguntei aos Xokleng da TI Ibirama-Laklânô sobre aquela TI, me responderam de modo um pouco evasivo de que algumas famílias tinham tentado ir para lá, não conseguindo, no entanto, por lá permanecer (os motivos pareciam ser as ameaças dos colonos locais). Mais ao sul do estado, na região da Serra do Tabuleiro, estariam os *angvidn*,

começaram a acampar. Apenas em 1926, com o Decreto Estadual nº 15 de 3 de abril, o governo do estado reservou parte daquelas terras para usufruto dos índios. Com base neste decreto, no entanto, nunca ocorrera nenhuma medição nem demarcação, estas vindo efetuarem-se apenas em 1956, sendo enviadas ao governador em 1959. Nesta época a reserva era conhecida pelo mesmo nome do posto indígena estabelecido nos anos de 1910 na região: Duque de Caxias<sup>65</sup>. Somente em 1965 a reserva foi legalizada, sendo inscrita no Registro de Imóveis de Ibirama, com uma área total de 14.084 hectares (cf. mapa na p. 22)<sup>66</sup>.

Desde a década de 1990, os Xokleng vêm pleiteando mais 22.862 ha, o que tem gerado vários conflitos com os colonos locais, principalmente aqueles situados em Vitor Meireles. Os limites desta nova área foram declarados pela Portaria 1.128 de 14 de agosto de 2003<sup>67</sup>, e em 2007 a FUNAI contratou uma empresa para realizar a demarcação física que, no entanto, por disputas judiciais com políticos e colonos de Vitor Meireles, até hoje não foi finalizada<sup>68</sup>. Atualmente a área da TI Ibirama-Laklãnõ faz parte dos municípios de Itaiópolis, José Boiteux, Doutor Pedrinho e Vitor Meireles.

Na década de 1940, famílias de ‘cafuzos’ (descendentes de uma união ocorrida em fins do século XIX entre um descendente de escravo e uma índia, daí o nome ‘cafuzos’) começaram a ser assentadas na reserva. Eram remanescentes da Guerra do Contestado que após o fim do conflito, em 1916, se refugiaram nas proximidades da TI. Hoerhan teria os convidado para ali morar, já que eram pressionados para deixar as outras terras. Ali na TI, porém, sua mão-de-obra foi explorada de

---

que até onde se sabe, não entraram em contato permanente com o SPI, estando hoje, aparentemente, extintos – o *aparentemente* tem em mente o ressurgimento de alguns grupos indígenas no nordeste brasileiro no final do século XX; cf., por exemplo, Herbetta, (2006). Sobre a ocupação deste território pelos imigrantes italianos, ver Selau (2006).

<sup>65</sup> Eduardo Hoerhan possuía algum grau de parentesco (sobrinho-neto, se não me engano) com Luis Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias, daí a homenagem.

<sup>66</sup> Todas estas informações, com a exceção do tamanho da área, foram retiradas de Coelho dos Santos (1973: 196-208).

<sup>67</sup> Informações retiradas do site do Instituto Socioambiental: [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org) (acessado em junho de 2010).

<sup>68</sup> Depois de demarcada a área, os procedimentos administrativos seguintes são: levantamento fundiário (avaliação de benfeitorias não-indígenas para indenização), reassentamento de eventuais ocupantes não-indígenas e, por fim, homologação da terra pelo presidente da república, que deve, até 30 dias depois da homologação, ser registrada em cartório. Sobre os procedimentos administrativos para demarcação de terras indígenas no Brasil, ver artigo 231 da Constituição de 1988 e Decreto 1.775 de 08 de janeiro de 1996.

várias maneiras<sup>69</sup>. Atualmente não residem mais ali, e pelo que consegui apurar verbalmente (não achei nenhuma informação escrita acerca disso), os ‘cafuzos’ conseguiram a demarcação de outro território, não muito longe da TI, dentro dos limites do município de José Boiteux. Não consegui mapear as relações atuais dos índios com este grupo.

Na década de 1950 chegaram à TI índios guarani. Hoje, os Guarani se situam nas aldeias fronteiriças, Toldo e Bugio, morando próximos uns dos outros. Na aldeia Bugio, inclusive, suas casas encontram-se voltadas umas para as outras, constituindo uma espécie de mini-aldeia. É muito raro encontrar casamentos entre índios xokleng e guarani. De certa forma eles encontram-se *relativamente* isolados do restante da TI, sua vida diária estando mais focada na convivência com o grupo local (poucas foram as vezes em que encontrei um guarani durante meu cotidiano na aldeia). Vale ressaltar que este relativo isolamento é entendido aqui não como uma ausência de relação, mas sim como produzido através de relações (e decisões) dos grupos residentes na TI.

Já com os Kaingang, que ali se encontram desde pelo menos o episódio da ‘saída do mato’ (ou “pacificação”, cf. cap. 2), quando foram recrutados pelo SPI para auxiliar no processo de atração, por falarem uma língua semelhante à língua xokleng<sup>70</sup>, se encontram em situação diferente dos Guarani. Existem vários casamentos entre eles e os Xokleng, não parecendo existirem famílias que geralmente se auto-identificam apenas como Kaingang. Vale dizer que os Xokleng viajam com certa frequência para outras TI na região sul, onde estabelecem diversos vínculos com os Kaingang.

Na década de 1970 teve início a construção da Barragem Norte, que só foi finalizada na década de 1990. Esta obra trouxe enormes prejuízos aos indígenas, alagando as terras mais produtivas da TI e destruindo, nas primeiras cheias ocorridas durante a construção da barragem, as casas que antes se situavam à beira do rio Itajaí do Norte. Daí as casas de hoje, construídas como forma de indenização pelos prejuízos causados pela obra, se situarem afastadas do rio, nas encostas

---

<sup>69</sup> Todas estas informações de acordo com Martins (1991 e 1995), que estudou o grupo.

<sup>70</sup> Ambas as línguas fazem parte do ramo meridional da família Jê. A família Jê faz parte do tronco Macro-Jê e possui línguas distribuídas, no Brasil, do Maranhão ao Rio Grande do Sul (A. D. Rodrigues, 2001). Vários falantes xokleng afirmam entenderem a língua kaingang, apesar de não a falarem – imagino esta relação como algo próximo à relação entre a língua portuguesa e espanhola.

dos morros, por onde passam as novas estradas<sup>71</sup>. Vale ainda notar que as estradas ligando a TI às cidades próximas (e às serrarias) só tiveram início com a saída de Eduardo Hoerhan da direção do posto na década de 1950, quando acusado de ter participado no assassinato de um índio. Hoerhan evitava ao máximo o contato dos índios com os regionais (existem relatos na TI que falam de um portão com guardas que não deixavam os índios sair), em função de sua ideologia de integração do índio na sociedade nacional – integração, no entanto, que visava apenas o que ele considerava digno e bom desta sociedade. Os índios, entretanto, ansiavam por interações mais contínuas, querendo casas, ferramentas, estradas (Coelhos dos Santos, 1973: 235). Com a abertura das estradas iniciou-se a exploração dos recursos naturais (madeira e palmito principalmente) que teve seu ápice nas décadas de 1970 e 1980.

Estes então alguns dos fatos que têm sido apontados como importantes pela literatura para a compreensão da TI e dos Xokleng.

### **1.3. Os Xokleng na etnologia: os antropólogos e os seus índios<sup>72</sup>**

*(...) pois eu, que me lamento diante das sombras, não seria impermeável ao verdadeiro espetáculo que está tomando forma neste instante mas para cuja observação meu grau de humanidade ainda carece da sensibilidade necessária? Dentro de algumas centenas de anos, neste mesmo lugar, outro viajante, tão desesperado quanto eu, pranteará o desaparecimento do que eu poderia ter visto e me escapou. Vítima de uma dupla inaptidão, tudo o que percebo me fere, e reprovoo-me em permanência não olhar o suficiente.*

Lévi-Strauss<sup>73</sup>.

Esta seção tem por objetivo apresentar uma breve resenha da literatura antropológica sobre o grupo. Trata-se de oferecer alguma familiaridade ao leitor para com a produção etnológica acerca dos Xokleng, tendo a resenha, portanto, um caráter temático e até simplista

---

<sup>71</sup> Sobre a construção da Barragem Norte na TI, ver Coelho dos Santos (1985/86 e 1994), Müller (1985 e 1987) e Namem (1991b).

<sup>72</sup> Uma versão anterior (e, portanto, um pouco diferente) desta seção pode ser encontrada em Hoffmann (2010).

<sup>73</sup> *Tristes Trópicos* (2009[1955]), p. 40.

– o que espero seja atenuado ao longo da dissertação, quando estes mesmos autores aparecerem para compor o texto em questões mais pontuais.

O primeiro antropólogo a escrever uma etnografia sobre os Xokleng foi o norte-americano Jules Henry, aluno de Franz Boas e orientando de Ruth Benedict. Fez sua pesquisa de campo entre os anos de 1932 e 1934, publicando seu livro, *Jungle People*, em 1941 (2ª edição em 1964). Anteriores ao livro, no entanto, existem diversos textos a respeito do grupo, boa parte baseada em rápida visita ao posto indígena após a “pacificação” ocorrida em 1914.

É o caso da curta monografia do médico Simoens da Silva (1930), com um texto compartimentado em tópicos como caracteres físicos, hábitos e costumes, lendas, etc. Anterior ainda a esta monografia, em 1922, no XX Congresso Internacional de Americanistas realizado no Rio de Janeiro, José Maria de Paula, inspetor do SPI, apresentou um trabalho intitulado *Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catharina organizado pelo serviço de protecção aos selvícolas* (Paula, 1922). Este trabalho apresentou os Xokleng à comunidade científica internacional, sendo provavelmente através dele que Jules Henry tomara conhecimento do grupo (Coelho dos Santos, 2000). Outras visitas que produziram registros escritos foram a do cartógrafo e historiador blumenauense José Deeke (1967[1917]) e a do aviador e explorador alemão Gunther Plüschow (1997[1928]), que estava a caminho da Patagônia (Argentina) com o objetivo de fazer imagens para um documentário<sup>74</sup>. Antes ainda da “pacificação”, o médico Hugo Gensch (1908) escrevera uma monografia narrando sua experiência na educação de uma menina xokleng sobrevivente a um dos massacres levados a cabo por bugreiros na região de Blumenau e por ele adotada<sup>75</sup>. Naquele texto existem alguns vocábulos da língua xokleng, que Hoerhan teria aprendido e utilizado nos primeiros contatos amistosos com os índios (Coelho dos Santos, 1973).

Voltemos à obra de Henry (1941[1964]), primeira etnografia sobre os Xokleng. O livro tem como foco a vida do grupo antes da

---

<sup>74</sup> Nesta visita de um dia, o explorador e seu assistente filmaram algumas cenas com os índios xokleng. Este trecho do documentário pode ser assistido em: <http://www.youtube.com/watch?v=LXJ3RdiDmeo>.

<sup>75</sup> O termo *bugreiro* refere-se às tropas paramilitares que tinham como objetivo o extermínio dos *bugres* (denominação pejorativa dada aos povos indígenas no sul do país). Para mais informações, ver Coelho dos Santos (1973, 2007[1976] e 1997).

“pacificação”, quando os índios não tinham aldeia fixa e viviam basicamente da caça e coleta, e aborda diversos domínios: rituais, mitos, caça, relações com não-humanos (“sobrenatural”), casamento e vendetas são algumas das temáticas que perpassam o trabalho. O autor coloca ênfase nas diferentes formas de matrimônio: monogamia, poliginia, poliandria e casamento conjunto (*joint marriage*)<sup>76</sup>, apontando para a fluidez destas relações dentro do grupo – além das várias formas de casamento, não haviam regras matrimoniais prescritivas, nem grupos de descendência claros, os homens ficando divididos entre as obrigações com seus afins e com seus consanguíneos, o que trazia inúmeros conflitos para o interior do grupo, que por sua vez geravam vinganças, num ciclo de revides infinito. Somado a este parentesco frouxo e às vendetas (que muito impressionaram o autor), não havia chefia, nem um mecanismo para compensar as perdas dos conflitos, não existindo também limites territoriais. Tudo isso levou Henry a afirmar que os Xokleng não possuíam senso de forma social (:33), o que o autor encarava como uma ausência de estrutura<sup>77</sup>.

Esta suposta falta de estrutura alegada por Henry foi criticada por outros antropólogos – às vezes apenas com o material fornecido por seu próprio livro<sup>78</sup>, em outros casos, com outros trabalhos de campo que, no entanto, trazem dados semelhantes aos dele.

Este é o caso de Greg Urban (1978), que se propõe esclarecer o que ficou conhecido como a “anomalia etnográfica xokleng” – além daquela ausência de forma social, os Xokleng ficaram de fora dos estudos do *Harvard Central Brazil Research Project*, que teve como

---

<sup>76</sup> A poliandria e o casamento conjunto não eram mais praticados na época de seu trabalho de campo. O autor explica isso com base em um argumento utilitarista, a cooperação econômica resultante do casamento estando ali em primeiro plano (Henry, 1944).

<sup>77</sup> Note como esta declarada ausência e fluidez ameríndia encontra-se com a crítica à exportação dos modelos ocorrida na década de 1970 na etnologia da região (ver nota 44 à página 28). Acrescento ainda que esta descrição através da ausência, ao invés de negada, pode ser positivada – conforme fez a reviravolta na etnologia acima mencionada, ou ainda, como fez Clastres (2003[1974]) com relação à instituição estatal entre os ameríndios: ao invés de uma carência, uma recusa. Imagino que pela razão desta declarada falta de estrutura que Henry imputou aos Xokleng, Nimuendaju (em carta a Guérios, 1948[1944]: 215) o tenha criticado enquanto etnógrafo (elogiando seu trabalho como linguista, no entanto). Retirando um pouco da carga negativa das afirmações analíticas de Henry, considero seu trabalho uma ótima etnografia, já que através de algumas de suas descrições, é possível reconhecer os Xokleng de hoje naqueles de ontem – vários dos tópicos, inclusive, se relacionam com temas mais atuais desenvolvidos na etnologia das terras baixas da América do Sul.

<sup>78</sup> Ver, por exemplo, Hicks (1965, 1966a, 1966b, 1971 e 2003[1971]).

resultado o livro *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis, ed., 1979)<sup>79</sup>. A razão desta exclusão foi a de que os integrantes do projeto pensaram que os jê meridionais estavam mortos, ou ainda que seu modo de vida (tradicional) estava extinto, conforme afirma Maybury-Lewis na introdução do livro (:6), agradecendo aos antropólogos Greg Urban e Silvio Coelho dos Santos por mostrarem que os integrantes do projeto estavam errados.

Para superar esta “anomalia”, Urban (1978) aponta para o passado: através dos depoimentos das pessoas mais velhas do grupo, o autor reconstituiu uma história prototípica de conflitos, alianças e migrações de vários subgrupos, que vieram a estabelecer o grupo em sua atualidade. Seu olhar, portanto, visa construir um modelo para entender o que chama de proto-sistema xokleng, notando o que era e não era mais operante durante seu trabalho de campo na década de 1970.

Chamo atenção para uma passagem do texto na qual afirma que sua primeira impressão junto dos Xokleng era a de um grupo em vias de aculturação. Após maior contato com eles, porém, alega que “uma estrutura forte e profunda persiste apesar de sua aparente aculturação” (:68)<sup>80</sup>, exemplificando que atrás de suas casas (quase idênticas às dos regionais pobres) sempre havia um abrigo com uma fogueira, onde se desenrolava a maior parte da vida social – ao modo “tradicional”, portanto. As casas seriam falsos índices de aculturação, como se houvesse uma camuflagem/casca/superfície que encobriria uma real primitividade do grupo (o mesmo acontecendo em relação ao faccionalismo, às relações entre parentes e afins, e assim por diante)<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Coordenado por Maybury-Lewis, o *Harvard Central Brazil Research Project* foi um convênio entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard na década de 1960, que reuniu vários antropólogos com o intuito de pesquisar as sociedades Jê.

<sup>80</sup> “(...) a strong inner structure persists despite this outward acculturation”. Repare na semelhança com a afirmação de Henry, que também deu prioridade ao passado: “a despeito da mudança, entretanto, muitos dos antigos modos de vida ainda são seguidos e as atitudes fundamentais permanecem as mesmas” (Henry, 1964[1941]: XXII). No original: “In spite of change, however, many of the old ways of life are still followed and fundamental attitudes remain the same”.

<sup>81</sup> Por economia na arguição e por falta de espaço, utilizo apenas esta obra de Urban para a construção do meu argumento. Apesar de sua produção sobre os Xokleng ser muito mais vasta, considero que alguns dos pressupostos de suas análises em 1978 aqui utilizados podem ser encontrados ainda em outros textos seus. Suas outras publicações sobre o grupo incluem vários artigos e um livro, a maioria deles centrado numa abordagem do discurso sob a inspiração da antropologia da linguagem norte-americana (1982 e 1986, por exemplo). Em 1996 publicou *Metaphysical Community*, com dados de sua pesquisa de campo da década de 1970. Ali o autor argumenta sobre a importância do discurso para a criação da sociedade (que não é considerada

Anterior ao trabalho de Urban (1978), Silvio Coelho dos Santos (1973) se concentra no período de contato mais intenso com os brancos (ou a assim chamada “sociedade envolvente”): dos conflitos com os colonizadores europeus, passando pela “pacificação”, chegando às relações advindas a partir daí. De cunho mais historiográfico, sua obra apresenta uma dimensão de denúncia acerca dos problemas pelos quais passavam os Xokleng. Mesmo tendo como inspiração o conceito de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964 e 1972), sua análise traz a reboque a idéia de perdas da “cultura tradicional”, decorrentes da integração à economia regional – note que o foco aqui é a economia, não se tratando de algum tipo de assimilação dos índios à sociedade nacional. A voz ativa na descrição é geralmente a dos brancos, agentes ativos no processo histórico, restando ao indígena o papel de responder a estas imposições<sup>82</sup>.

Vale dizer que o trabalho de Coelho dos Santos (1964, 1965, 1966, 1968, 1972, 1973, 1994) traz uma politicidade explícita, que por mais que muitas vezes se reflita numa imagem bipolar e vertical entre dominantes e dominados, não exclui o campo de poder em que estes encontros estão imbricados. Dentro desta perspectiva existem alguns trabalhos orientados pelo autor<sup>83</sup>, e outros que continuam a visar os encontros e desencontros com o *mundo dos brancos*<sup>84</sup>.

---

como algo exterior e anterior ao discurso, tais como as rochas, montanhas e animais seriam), a metáfora sendo um recurso importante em sua análise. Para uma crítica interessante do livro a partir do perspectivismo, ver Viveiros de Castro (2004). Em 1990 colaborou com um memorial do museu do Texas, Estados Unidos (Sullivan e Moore, 1990), sobre expressões artísticas xokleng. Noto nestas colaborações um texto no qual Urban lamenta a recente morte de um ancião que teria deixado um “buraco” na produção da cultura xokleng, levando consigo uma parcela significativa da “cultura tradicional” (Urban, 1990, cuja tradução está em Urban, 1984/85). É esta a embocadura que perpassa todo o memorial.

<sup>82</sup> A ênfase não consiste, conforme abordagens mais recentes, em compreender como os brancos foram inseridos pelos indígenas em seus regimes simbólicos e no papel ativo de construção e conformação de significados dos ameríndios nestes processos históricos. Para algumas destas abordagens que destacam a agência dos ameríndios, ver, por exemplo, a coletânea *Pacificando o Branco* (Albert e Ramos, 2002), cujo título toma como inspiração a nota de Ribeiro (1996[1970], p. 204-206) sobre o fato de alguns povos indígenas terem afirmado que foram eles que “pacificaram” o branco e não o contrário – dentre os povos mencionados por Ribeiro estão incluídos os Xokleng.

<sup>83</sup> Ver, por exemplo: Müller (1985) sobre a construção da barragem norte na década de 1970 na TI; Pereira (1995) sobre os Xokleng de Rio dos Pardos (*Ngrokòthi-tò-prèy*); Henriques (2000) sobre a migração para Blumenau; Maestri (2001) sobre a atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) junto aos Xokleng.

<sup>84</sup> Cf., por exemplo, Namem (1991a e 1994) e Wittmann (2005 e 2007).

Entre os três autores até agora abordados (Henry, Coelhos dos Santos e Urban), pode-se notar uma escolha, mais ou menos intencional, em estudar o passado – mesmo que o passado não tivesse tanta importância nos projetos iniciais dos autores, quando de suas primeiras idas a campo<sup>85</sup>. Wiik (2004a: 01) foi o primeiro a fazer tal observação.

Sugiro que a ênfase que estes autores colocaram no passado aponta para uma procura destes pela autenticidade. Autenticidade que se equaciona com a anterioridade do evento que marca a ‘saída do mato’, ou ainda, a “pacificação”. Portanto, autenticidade aponta para uma anterioridade, um período pré-contato, tudo que vem depois disso sendo compreendido no registro da mudança, através de senhas como ruptura e continuidade. Trata-se, em suma, de um tipo de culturalismo, onde o conceito de aculturação, mesmo que residualmente, participa do aparato teórico<sup>86</sup>. Entendo que é sob a chave deste culturalismo que podemos compreender a anedota de Urban (1978) acima mencionada, assim como a exclusão dos Xokleng (e também dos Kaingang) do *Harvard Central Brazil Research Project* (Loch, 2004: 120-5).

Sugiro que tal tendência – a preocupação com o passado e sua suposta autenticidade – é atualizada de forma diferente em trabalhos mais recentes, onde o presente do grupo tem mais peso – porém, a partir daí, se acena novamente para este “passado autêntico”.

Refiro-me ao trabalho de Flavio Wiik (1998, 1999, 2001, 2004a e 2004b). Ao tratar da conversão dos Xokleng ao pentecostalismo (2004a e 2004b), o autor enfatiza o “caráter dialético” dos processos de ruptura e continuidade. Procura explicar o sucesso do pentecostalismo entre o grupo apontando para o que chama de “homologias” entre os

---

<sup>85</sup> Cf. Urban (1978: 63) e Coelho dos Santos (1973: 11). O leitor deve encarar esta preocupação com o passado como relativa, na medida em que os autores possuem uma produção prolífica sobre o grupo – mesmo nessas obras, momentos históricos diferentes são tratados, além de que a vivência do autor com o grupo também aparece comentando tal passado. Porém, ressalto que muitas vezes, mesmo quando tratando do presente, alguns pressupostos das análises anteriores, que separam uma “cultura tradicional” de uma “cultura não tradicional”, se fazem presentes.

<sup>86</sup> O conceito de aculturação está compreendido aqui de modo geral e esquemático a partir de, por exemplo, Redfield et. al.: “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups” (Redfield, Linton e Herskovits, 1936: 149). Não é meu objetivo tratar aqui das discussões envolvendo o conceito, nem de suas diferentes apropriações e combinações na etnologia ameríndia sul-americana. Observo, no entanto, que tudo se passa aqui como se a cultura fosse uma caixa com costumes, crenças, rituais, mitos, etc., o contato tendo o poder de retirar-lhe o conteúdo (“original”, conforme a passagem acima).

sistemas “autóctone” e “exógeno” no início das conversões (década de 1950). Trazendo a interpretação nativa atual, Wiik mapeia as apropriações xokleng do evangelho: como eles enxergam aspectos convergentes entre o ‘tempo do mato’<sup>87</sup> e o antigo testamento – a poligamia, os conflitos intertribais, a divisão do alimento e dos afazeres, por exemplo. Segundo o autor, além das rupturas trazidas pelo cristianismo, este, “paradoxalmente”, instrumentalizou “processos sociais endógenos de fortalecimento” (2004b: 167) onde o ser crente confere aos Xokleng “uma unidade organizacional e uma identidade coletiva” (2004b: 166)<sup>88</sup>. A incorporação do cristianismo seria uma “metáfora da mudança” do grupo, onde a “modernidade” é incorporada ao mesmo tempo em que reforça a “tradição”.

Em outro texto, Wiik (2001) busca na cosmologia o sistema interpretativo para algumas doenças (principalmente o HIV). Aqui as noções de *kuplen* – traduzido pelos crentes como *alma*, e que na época do trabalho de Henry (1964[1941]) se referia ao duplo que pessoas, animais e elementos da natureza possuem – e *ngayun* – ser maléfico que provoca a doença e come o *kuplen* dos seres (ainda segundo o trabalho de Henry, mas também o de Wiik), também traduzido como *demônio* – são centrais, juntamente com a noção de consubstancialidade, que consiste na idéia de que pessoas que compartilham alimentos e relações sexuais possuem as mesmas substâncias físicas<sup>89</sup>. Além destes elementos chamados de “internos” à cosmologia, o autor ressalta que as explicações nativas se utilizam de elementos “externos” para explicar a doença: a construção da barragem na década de 1970 e a forte introdução do dinheiro na TII devido à exploração de madeira são percebidos pelos Xokleng como agentes etiológicos. Conclui então que o episódio do HIV é um “epifenômeno” de processos de transformações mais abrangentes, já que concentra tanto elementos da cosmologia nativa (*kuplen* e *ngayun*) como elementos macroconjunturais (o dinheiro

---

<sup>87</sup> ‘Tempo do mato’ é uma expressão nativa que faz referência ao tempo mítico, (cf. capítulo 2).

<sup>88</sup> Noto aqui, algum eco durkheimiano nas proposições de Wiik acerca da vida religiosa xokleng – “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos” (Durkheim, 1996[1912]: xvi). Ou, ainda, “não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade” (:472) – esta, a função da religião para Durkheim (e, me parece, do pentecostalismo xokleng para Wiik).

<sup>89</sup> Sobre a consubstancialidade, ver minha posição nas p. 88-9.

e a barragem). Novamente, Wiik está apontando para “sínteses” ocorridas devido à história do contato com a “sociedade abrangente”<sup>90</sup>.

Saliento que os textos de Wiik trazem diferenças em relação às abordagens brevemente comentadas anteriormente – o autor está tentando suprir uma lacuna temporal produzida em decorrência dos outros trabalhos (muito preocupados com o passado e suas “perdas” e “desestruturações”)<sup>91</sup>. Porém, como afirmado, sua abordagem não foge de todo destas outras pesquisas – de certa maneira ele a atualiza. A abundância de termos como “endógeno/exógeno”, “interno/externo”, “autêntico/moderno” aponta para isso, assim como o qualificativo “paradoxal”. Trata-se de um modelo topológico que traz implícita a assertiva de que existiu algum momento onde os Xokleng eram (puramente) autóctones, e outro momento em que eles deixaram de ser. Mas existiria uma régua para tal demarcação? Ou se trataria antes de um arbítrio (no caso, parece, cronológico) imputado pelo autor? Wiik parece lidar com este modelo como se interno/externo e seus similares fossem instâncias distintas dadas no mundo e não jogos de relações e oposição que se misturam a todo o momento, através de variadas operações (conforme uma abordagem mais relacional sugeriria). A régua utilizada por Wiik, mas não só por ele, para separar os Xokleng “tradicionais” (“autênticos”) e os “atuais” parece ser as descrições de Henry (1964[1941]) (talvez porque ele esteja temporalmente mais próximo deste período “pré-pacificação”). Tudo se passaria como se os Xokleng sempre tivessem existido e estado em algum lugar, independente de quaisquer relações – o contato com os brancos vindo apenas descortinar sua existência, ao mesmo tempo a modificando.

Além da própria proto-história construída por Urban (1978), permeada por conflitos e trocas entre diferentes grupos e subgrupos (os que chamamos de Xokleng sendo apenas um destes subgrupos), uma

---

<sup>90</sup> Outra pesquisa relacionada à antropologia da saúde é a de Dias-Scopel (2005), sobre o trabalho do agente indígena de saúde (AIS) na TI. A autora aborda a forma como as lógicas locais se apropriam dos serviços de saúde e identifica um conflito entre as lógicas técnico-burocrática e comunitária. Aponta para algumas “deficiências” no trabalho do AIS (segundo a autora, decorrentes deste conflito). Curioso notar que o que a autora chama de “deficiências” parece ser justamente algumas das apropriações locais dos serviços de saúde – “deficiência”, portanto, apenas sob um ponto de vista estatal.

<sup>91</sup> Vale ainda ressaltar que parte do vocabulário analítico de Wiik (principalmente 2004a) toma como inspiração alguns termos utilizados nas pesquisas do *Harvard Central Brazil Research Project*, como “grupos corporados”, por exemplo. Tratar-se-ia de mais uma maneira de resolver a “anomalia xokleng”? Noto que tanto Urban como Wiik foram orientados em suas teses de doutoramento por Terence Turner, que, por sua vez, integrou o referido projeto.

pequena reflexão sobre os vários etnônimos do grupo ao longo do tempo – Xokleng (Shokleng), Botocudo, Kaingang, Aweikoma, Laklãnõ, ou mesmo a ausência de um termo para auto-designação, já que todos estes nomes apontam para alter-designações (Urban, 1996: cap. 2) – nos leva para outra direção<sup>92</sup>. Ela aponta para o caráter histórico da formação de qualquer grupo: enquanto o nome parece delimitar, tentando passar uma idéia de homogeneidade e totalidade, a história mostra o caráter contingente e transitório do que chamamos frequentemente de sociedade (e seus correlatos como grupo, povo, etc.)<sup>93</sup>. Por mais que seja lugar comum na antropologia, não custa reafirmar: “tendemos a entender os povos indígenas como pequenos agregados fundados em laços biológicos (no longo prazo, genealógicos), mas eles são conjuntos historicamente criados” (Calavia Sáez, 2008a)<sup>94</sup>.

Desta forma, por exemplo, Menezes Bastos (1995a e 2001) chama de “pró-Kamayurá” os grupos de língua Tupi que no século XVIII invadiram a região dos formadores do rio Xingu, e que eram chamados de forma genérica pelos grupos já residentes de *Kamayúla*. Calavia Sáez (2008a) afirma que Yaminawa era a forma pela qual alguns grupos chamavam aqueles que viviam na floresta, que se articulavam mais por um “conjunto de práticas xamânicas do que por relações políticas, em comunidades constantemente cindidas e recombinadas” (:33). Chamo atenção para que nos dois casos a nomenclatura do grupo (e a constituição mesmo) é relacional – não há uma entidade monolítica anterior a qualquer relação (e a qualquer contato, como as análises anteriores sobre os Xokleng por vezes supõem)<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Não é meu objetivo aqui aprofundar tal reflexão. Urban (1996) e Coelho de Souza (2001) são referências importantes para o início de tal empreendimento.

<sup>93</sup> Não é também meu objetivo aqui aprofundar a discussão em torno da categoria sociedade. Para discussões interessantes e temporalmente afastadas (mas que se relacionam), ver Leach (1996[1954]) e Strathern (2007[1988]). Para uma breve excursão às concepções dicotômicas de sociedade na antropologia, ver Viveiros de Castro (2002b).

<sup>94</sup> Quanto à parte dos “pequenos agregados” é bom lembrar que as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul constituíam um sistema comunicante que contava com grandes e povoados *cacicados* antes das invasões européias (Roosevelt, 1992). A idéia de um sistema comunicante permanece, o tamanho sendo hoje uma das grandes diferenças (que não se deve apenas àquelas invasões). Enfim, ao invés de um modelo clastreano, um sistema comunicante global (Menezes Bastos, 2001).

<sup>95</sup> Isto poderia desembocar na visão de etnicidade atribuída a Barth (1998[1969]): uma posição dentro de um jogo étnico interacional (ou seja, todos precisam dos outros jogadores para que possam definir e redefinir suas posições – elas não existem a priori da interação). Para um olhar mais detalhado e crítico (principalmente na parte em que o conceito pode trazer o pressuposto de um ator racional que visa sempre um benefício), ver Villar (2004). Enfim, tudo

Enfim, todos aqueles termos oriundos de um modelo topológico, talvez apontem para uma visão aculturativa recalibrada onde a sociocosmologia xokleng fica entre parêntesis. A cultura volta a ser uma espécie de recipiente (com costumes e crenças), que por mais que agora não possa ser esvaziado, pode ainda ser deformado. Se a análise de Wiik trata dos Xokleng como eles se apresentavam durante seu trabalho de campo, ela acaba por inserir estes dados num modelo com pressupostos semelhantes aos dos trabalhos anteriores – se agora não são mais aculturados, são a síntese (“paradoxal”) de diferentes momentos (um “autóctone” e outro “exterior”). Para enriquecer a discussão, relembro ainda a crítica de Viveiros de Castro (1999) a uma dicotomia topológica que tem no estado seu discurso dirigente:

(...) uma vez fixada a perspectiva no pólo indígena, *tudo é interno a ele* – inclusive a ‘sociedade envolvente’. *Todas* as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o ‘exterior’. Mas essas relações que a constituem só podem ser as relações que *ela* constitui. (Viveiros de Castro, 1999, p. 120). Grifos do autor.

Considero que o trabalho de Silvia Loch (2004) começa a trazer uma abertura para outro tipo de abordagem acerca dos Xokleng. A autora aponta para a centralidade das categorias “índios do mato” e “índios de fora” (do mato) entre os Xokleng: na percepção nativa “as formas do passado são fundamentais para explicar as formas do presente, que se definem por contraste com a primeira” (:31). Ou seja, os Xokleng se percebem como “índios de fora”, construindo uma alteridade com os índios do período “pré-pacificação”, “do mato”<sup>96</sup>:

(...) há uma oposição entre os Xokleng *pré* e *pós*-pacificação, que simboliza não somente a passagem no tempo, mas uma verdadeira mutação. Eles continuam, entretanto, dignatários dessa cultura do mato e buscam se apropriar dela de diversos modos – através de hábitos alimentares, medicinais, artísticos (...) (Loch, 2004: 33).

---

isto é um ponto de partida e não de chegada: idéias semelhantes (o ponto de vista relacional) já eram presentes na antropologia antes de Barth – penso em Evans-Pritchard (1993[1940]), por exemplo, mas não só.

<sup>96</sup> Sobre esta relação, ver cap. 2.

A riqueza do trabalho consiste em se distanciar de uma abordagem que trabalhe, num plano analítico, com as dicotomias paralisantes das abordagens anteriores: endógeno/exógeno e seus similares não são mais categorias descritivas e analíticas, mas conceitos nativos que dão pistas para uma reflexão acerca das operações simbólicas do grupo em suas relações com o outro. Sai-se de um corte arbitrário estabelecido pelo pesquisador para ir atrás da perspectiva nativa que está imbuída nestas afirmações.

Tal perspectiva é privilegiada através de uma análise sobre o espaço, temática principal do trabalho de Loch (2004) – um trabalho que tem a topologia como tema, mas que foge de uma abordagem aqui chamada de topológica. A autora faz uma etnografia das formas de organização espacial xokleng, com foco na arquitetura. Inspirada em Mauss (2003[1904-05]), enfatiza a alternância entre duas formas de espacialização: as *greves* e as aldeias, estas entendidas pelos índios como “de fora” (não participes da *origem*) e aquelas, que acontecem em período de maior mobilidade coletiva (relacionada a protestos direcionados ao *mundo dos brancos*), mais “de dentro” (mais ligadas às *origens* míticas, “no mato”). Relaciona esta alternância espacial com algo mais geral nas sociedades das terras baixas da América do Sul – a sazonalidade de outros grupos sendo uma das formas de incidência desta alternância (cf., por exemplo, Teixeira Pinto, 1997).

Além do foco numa antropologia do espaço, Loch (2004) amarra outras temáticas em sua pesquisa, trabalhando-as de forma breve. Chamam a atenção suas descrições sobre algumas categorias xokleng relacionadas às formas de sociabilidade nativa. Assim, o conceito de *se ganhar* ganha especial destaque nas relações de alteridade e na divisão dos alimentos na etiqueta xokleng: “*Ganar* pode ser utilizado em situações em que uma pessoa, tendo a possibilidade de ofertar algo a alguém, não o faz” (:111). Não se *ganar* é o tipo de atitude desejável na construção do *socius* xokleng. A partir daí o grupo estabelece uma teoria da acumulação econômica relacionada a não divisão dos alimentos e bens, que a autora sugere apontar para aquela linha divisória básica entre a mercadoria e o dom.

Elogio o trabalho de Loch (2004), pois o vejo como uma ruptura em relação às abordagens anteriores: acho que ela leva a sério o que os nativos dizem – naquele sentido de colocar as idéias nativas no mesmo patamar epistemológico que as idéias do pesquisador (Viveiros

de Castro, 2002a)<sup>97</sup>. Não se trata, devo deixar claro, de uma abordagem “melhor” que as anteriores – afirmação que carregaria certa incoerência positivista: aproximar modelos teóricos utilizando um critério de verdade. O que fiz aqui foi tentar explicitar alguns pontos de partida e dar pistas de outros pontos a partir dos quais é possível construir outra abordagem, cada análise possuindo *rendimentos* específicos. A importância e competência das abordagens antes comentadas, imagino, estão aqui fora de discussão: apenas partindo delas e em diálogo com elas é que qualquer desenvolvimento na etnografia sobre os Xokleng se torna possível.

---

<sup>97</sup> Vale dizer que sua ruptura também estabelece algumas continuidades em relação às outras abordagens, não enfatizadas neste texto por questões de tempo e espaço, além de economia de arguição.

## Capítulo 2

### 2. O ‘tempo do mato’: mito, história e alteridade

*“Enh kaké hëëë (meus amigos)... eu estou protegendo vocês! Venham até aqui! Vou dar para vocês algumas roupas vermelhas e também machados e facas!”. Vomblê e alguns parentes, na beira do mato, escutavam receosos as palavras daquele zug (inimigo/branco). Observavam distanciados, todos hesitantes. De modo cauteloso, para prevenir uma traição, os índios disseram para que ele e seus companheiros deixassem os presentes a certa distância, para que pudessem pegá-los. Aos poucos, apanharam os vários presentes, voltando em seguida para seu acampamento, onde contaram para seus parentes que ali tinham ficado o que ocorrera. No dia consecutivo retornaram, acompanhados de sua gente, até o mesmo local, onde aquele zug deu a eles alguns bois, para que matassem e comessem a carne. Fizeram uma grande festa. E este foi o dia em que os índios saíram do mato.*

\* \* \*

Para os Xokleng, este evento marca uma ruptura: é a partir daí que o *socius* nativo passa a adquirir sua forma contemporânea. Episódio mítico e histórico que cria uma alteridade específica, entre os ‘índios do mato’ e os ‘índios de fora do mato’. Grosso modo, as narrativas constroem o ‘tempo do mato’ (ou ‘tempo dos antigos’) como aquele onde os índios não tinham uma aldeia fixa, andavam nus pela floresta, caçando, tirando mel e pinhão, assaltando e matando os brancos, fazendo festas com ‘vinhão’<sup>98</sup>, cantos e danças. Tempo em que se comunicavam com os espíritos (guardiães) dos animais e com outros seres do cosmos, e também faziam adivinhações.

A transformação, ainda seguindo o discurso nativo, se inicia com a ‘saída do mato’. A partir daí há um processo de diferenciação, às vezes encarado como perda progressiva, onde alimentação, crenças e costumes se transfiguram. E é neste espaço cosmológico que os Xokleng se situam: os ‘índios do mato’ são *outros*. Nesta condição de pretéritos extremamente presentes, estes outros auxiliam na constituição de uma unidade política pensável: ‘nós, os índios de fora, os que saíram do mato’.

---

<sup>98</sup> Bebida fermentada de mel.

\* \* \*

Tudo isso evoca diversas questões e consequências – e, certamente, pede mais explicações. Loch (2004) parece ter sido a primeira a formular explicitamente esta importância do mato no sistema de pensamento nativo – minhas formulações não diferem muito das dela e, em parte, se inspiram em seu texto<sup>99</sup>. Por mais que a oposição ‘índio do mato/de fora’ possa ser identificada em trabalhos anteriores, é Loch quem dá a devida importância ao ‘tempo do mato’ como tempo inaugural. Por ser inaugural e pertencer a certo passado prototípico é que se torna um evento pretérito fortemente presentificado: “eles continuam (...) dignatários dessa cultura do mato e buscam se apropriar dela de diversos modos – através de hábitos alimentares, medicinais, artísticos e (...) também arquitetônicos” (:33).

Sugiro que a dificuldade de outros trabalhos em perceber a importância da força mítica do episódio da ‘saída do mato’ resida no fato de que tal evento pertence também a outro horizonte discursivo, o histórico. Vinte e dois de setembro de 1914 passou a ser conhecido como o ‘dia da pacificação’, levada a cabo por Eduardo de Lima e Silva Hoerhan (o *zug* da história acima)<sup>100</sup>.

Um episódio inserido no tempo e que é apropriado como espécie de ponto de mutação, a partir do qual o mundo passa a se organizar de forma diferente. Uma história que lembra algo de mito:

Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco a ele atribuído provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (Lévi-Strauss, 2008[1955]: 224).

Não creio incorrer num exagero ao aproximar mito e história no caso xokleng – muitos já o fizeram em outros lugares, de formas diferentes. O próprio Lévi-Strauss (1978) aponta para a utilização da

---

<sup>99</sup> Procuro, no entanto, levar mais adiante as consequências do ‘tempo do mato’ para os Xokleng.

<sup>100</sup> Não faltam variações nas narrativas sobre a ‘saída do mato’ (ou “pacificação”), tanto entre os Xokleng, como entre antropólogos e historiadores. No entanto, não as trato aqui. Tais variações poderiam ser pensadas como reflexões que recolocam o sujeito no mito (Calavia Sáez, 2002).

história como mito pelo ocidente<sup>101</sup>. Vidal (2001) trata de variações míticas que se referem a um episódio histórico ligado à guerra entre os indígenas da bacia do Uaçá (AP), procurando o que os mitos de guerra dos Palikur e Galibi podem informar sobre sua história. Ireland (1988) mostra que entre os Waurá há uma classificação de gêneros narrativos que diferencia mito (“estórias reais” [*real stories*], *aunaki iaji*) e “estórias sobre fatos” (“*stories about mere facts*”, *kamalajita*). A questão é que existem “estórias” que mesmo tendo ocorrido num determinado ponto espaço-temporal de um passado cuja memória é recente, são classificadas como *aunaki iaji*. Ainda no Alto Xingu, agora entre os Kamayurá, Menezes Bastos (1999[1978]: 108-12 e 121-3) aponta para a complementaridade entre *ãng* e *mawe*, aproximados como tempo histórico e mítico, respectivamente – o segundo sendo o tempo do modelo e o primeiro o da réplica, sempre ruidosa, o ritual entrando aqui como conformação do caos ao modelo (relação cibernética de realimentação entre *ãng* e *mawe*)<sup>102</sup>.

Hill (1988), partindo de uma compreensão equivocada da distinção lévi-straussiana entre sociedades quentes e frias, trata mito e história como “modos de consciência social através dos quais os sujeitos constroem esquemas interpretativos compartilhados”<sup>103</sup> (:5), tais modos sendo complementares – o primeiro diria respeito a uma ordem não organizada temporalmente, onde o passado difere substancialmente do presente, enquanto o segundo é informado pelo conhecimento do passado, mas entendido como qualitativamente semelhante ao presente. Procura mostrar então o quanto estes dois modos se imbricam, através das reelaborações decorrentes do contato entre ameríndios e europeus.

Hill (e boa parte dos artigos contidos na mesma coletânea) não percebeu que a distinção entre sociedades quentes e frias permite recolocar o sujeito histórico na cena, já que se trata dos modos pelos quais as sociedades lidam com a história – não se tratando

---

<sup>101</sup> “Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função” (Lévi-Strauss, 1978: 63). Ou, ainda, na elaboração de Goldman (1999): “da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito” (sem página).

<sup>102</sup> Curioso notar a ressonância da noção de história entre Lévi-Strauss (Calavia Sáez, 2008b) e os Kamayurá (Menezes Bastos, 1999[1978]): ambas apontam para o caos e para a desordem – a entropia.

<sup>103</sup> “Both history and myth are modes of social consciousness through which people construct shared interpretive frameworks” (Hill, 1988: 5).

absolutamente de tipos de sociedade (Lévi-Strauss, 1989[1962] e 1998; Goldman, 1999; Calavia Sáez, 2008b)<sup>104</sup>. Teixeira-Pinto (2000) também nota que Hill confunde “o plano da experiência histórica com o nível de sua interpretação e elaboração conceitual” (:406). Gow (2001) ainda sugere que a coletânea de Hill, nas suas críticas a Lévi-Strauss, trabalha com o pressuposto de que a história ameríndia diria respeito a um tema particular: o impacto da expansão europeia na América – visão etnocêntrica e reducionista da história, portanto.

Vários trabalhos têm apontado para a obra de Lévi-Strauss como propiciadora de outras visões sobre a história. O próprio Gow (2001), a partir de uma leitura da abordagem lévi-straussiana, fala do mito e suas transformações como objeto histórico, como um sistema que mantém uma íntima relação com o evento, cuja finalidade seria obter certa coerência significativa<sup>105</sup>. Goldman (1999) enxerga as reações particulares de cada sociedade ao fato de estarem inseridas num devir, como parte de sua própria historicidade. Assim, a filosofia da história ocidental seria uma parte constitutiva da historicidade do ocidente. Calavia Sáez (2002 e 2008b) entende a tetralogia *Mitológicas* como uma história pictográfica dos ameríndios – sendo um pictograma um tipo de escrita com máximo poder evocativo e pouco controle de significado, capaz de relacionar fatos (a partir dos temas presentes nos mitos) antes que abstraí-los. Ou seja, trata-se de uma outra concepção de historicidade. Costa Oliveira (2010), buscando mais possibilidades de leituras dos mitos propiciadas por Lévi-Strauss, afirma:

ao invés de trabalhar com a idéia de uma consciência mítica e uma consciência histórica distintas, me parece

---

<sup>104</sup> “Ela [distinção quente/fria] não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento” (Lévi-Strauss, 1998: 108). Vale ainda lembrar que se trata de tipos ideais/limites: “quente/frio não é uma distinção discreta, mas um gradiente em que podemos determinar muitas posições” (Calavia Sáez, 2008b: 128). É possível ainda encetar um diálogo entre esta oposição e as idéias de Sahlins (2003[1985]) a respeito de estruturas prescritivas e performativas (Lolli, 2009).

<sup>105</sup> Reparo certa convergência entre a visão de Gow (2001) e a seguinte passagem de Calavia Sáez (2000: 28): “as transformações de um conjunto mítico — ou de um modelo social — são fatos históricos, e não só *interpretações* de fatos históricos; podem estar na base ou à frente de outros fatos, e não somente *atrás* deles” (grifos do autor).

que Lévi-Strauss foi capaz de ler a história contida nos mitos, ou seja, de entender como os *mitos são*, ao seu modo, *histórias* (Costa Oliveira, 2010: 28). Grifos do autor.

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

Apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da Mitologia (Lévi-Strauss, 1978: 64)<sup>106</sup>.

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

Mas, além de toda esta discussão, cabe perguntar o que vivenciei entre os Xokleng que me autoriza a tratar a “pacificação” como portadora de toda esta força mítica<sup>107</sup>.

\* \* \*

Como já disse, quando cheguei à TI, Nanblá Gakran, quem articulou minha entrada e estadia lá, sugeriu-me que eu me hospedasse na casa de Vetxá – ancião conhecedor das ‘histórias do mato, dos antigos’. As razões para tal direcionamento estão ligadas às relações que os Xokleng fazem entre os antropólogos, a ‘cultura’ e o ‘tempo do mato’, que de maneira simplista pode ser expressa assim: antropólogos pesquisam ‘cultura’, e a ‘cultura’ xokleng é aquilo que está ligado ao ‘tempo do mato’, que por sua vez se encontra melhor elaborado pelos mais velhos, que por mais que não tenham vivenciado o período anterior

---

<sup>106</sup> Some-se a isso a relação entre mito e legitimação histórica trabalhadas por Lévi-Strauss no artigo *Como morrem os mitos* (1993[1971]).

<sup>107</sup> Note que minha rápida contextualização da discussão acerca do mito e da história não pretendeu tocar no extenso debate que envolve categorias afins, tais como estrutura e evento, sociedade e indivíduo, e assim por diante – para formulações elegantes acerca do problema, ver Carneiro da Cunha (2009[1973]) e Sahlins (2003[1985]). Para um panorama, já antigo, cf. Ortner (1984).

à ‘saída do mato’, se encontram mais próximos dele – não é a toa que ‘tempo do mato’ e ‘tempo dos antigos’ são utilizados como sinônimos.

Enfim, na casa de Vetxá e Paklôg, sua esposa, fui digerido como alguém que queria aprender ‘a sistema do índio’, o que incluía, entre outras coisas, aprender sobre as coisas ‘do mato’ – histórias, costumes e, especificamente no meu caso, canções. Vale dizer que eles já tinham recebido outros antropólogos em sua casa, e por muitas vezes tive a impressão de que eles sabiam exatamente o que eu deveria aprender – tinham um método todo específico para que eu viesse a aprender o que julgavam importante. Conforme afirmei acima, um dos procedimentos utilizados nesta metodologia era quando Vetxá me chamava, idealmente uma vez por dia, para contar algo sobre o ‘tempo do mato’.

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

Outro episódio que me levou a embaralhar mito e história através da ‘saída do mato’ foi quando, já passados alguns meses em campo, Nanblá me mostrou as traduções de vários mitos que tinha feito. Ele mesmo recolheu os mitos com pessoas mais velhas na década de 1980<sup>108</sup>. Falou que pretendia terminar as traduções e achar algum apoio para publicar estas ‘histórias dos antigos’. E eis o que me chamou a atenção: o rótulo geral de ‘histórias dos antigos’ (de grande difusão nas aldeias, encarado como sinônimo de mito por Nanblá) incluía tanto uma narrativa sobre a saída do mato, como mitos mais “tipicamente” ameríndios, que evocam aquele tempo onde animais e humanos ainda não se diferenciavam<sup>109</sup> (Lévi-Strauss, 1990[1988]). E, efetivamente,

---

<sup>108</sup> Nanblá trabalhou como assistente de pesquisa do antropólogo Greg Urban, quando este esteve na TI pela segunda vez, entre 1981 e 1982.

<sup>109</sup> As traduções traziam ainda a narrativa sobre uma guerra com os brancos.

não há uma diferenciação de gênero interna na categoria de ‘histórias do mato’: é minha impressão que todas são concebidas como tendo acontecido em algum momento naquele ‘tempo do mato’. Mesmo os mitos que falam, por exemplo, da adoção humana de filhos de animais, trazem nomes de índios que são identificados como aqueles que viveram no mato – parece até existir a possibilidade, para alguns, de se traçar uma genealogia que seja capaz de identificar seus descendentes vivos (afinal, a distinção que constrói os ‘índios do mato’ como *outros* é uma distinção móvel e contextual, os *outros*, num contexto que preze por uma identificação consanguínea, podendo se tornar os *mesmos*).

Enfim, o rótulo ‘história dos antigos’ engloba o que poderia ser chamado de mito e história, não os distinguindo: todos efetivamente aconteceram no ‘tempo do mato’<sup>110</sup>.

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

A etnografia de Henry (1964[1941]), porém, nos aponta outra coisa. Focando principalmente o período anterior a 1914, Henry distinguiu dois tipos de contos (“folktales”) entre os Xokleng<sup>111</sup>: os que se passavam num nível sobrenatural, que envolviam animais se comportando como humanos ou animais antropomorfos (que o autor ressalta como tipos de contos de ampla difusão no continente americano); e os contos que envolviam brigas, rixas e assassinatos entre os próprios índios (“murder/feud tales”) – aqui os atores eram humanos e tudo se passava num plano terreno (não sobrenatural, por mais que

---

<sup>110</sup> Wiik (2004a: 56-63) aponta de modo diferente para uma não descontinuidade entre mito e história no pensamento xokleng. O autor entende as narrativas como uma fonte etnohistórica que informa algo das interpretações que os índios dão ao processo histórico e às transformações daí advindas.

<sup>111</sup> Em sua descrição o autor utiliza as palavras “story”, “myth”, “legend” e “tale” como sinônimos. Todas parecem remeter a algum grau de “fantasia”, uma elaboração não ancorada no fático, enquanto que sua noção de história (“history”) estaria ligada a fatos que “realmente” ocorreram (Henry, 1964[1941]: 125-8). Tendo em conta que já corre mais de meio século das descrições de Henry, primeiro antropólogo que esteve com o grupo, procurarei utilizar o tempo pretérito quando os dados se referirem à sua obra.

pudesse conter referências a este). Os primeiros não revelariam grande coisa sobre a “estrutura psíquica” dos Xokleng e apontariam para a sanção de instituições que há bastante tempo tinham deixado de serem operativas, como as pinturas corporais e os tabus alimentares<sup>112</sup>. Já o segundo tipo seria uma forma de expressão de algo com o qual o grupo teria se ocupado, segundo o autor, de maneira um tanto obsessiva: as vendetas<sup>113</sup>.

Henry afirma, porém, que tais contos não serviriam para legitimar nem sancionar nenhum tipo de comportamento, diferente daqueles outros mitos ligados ao “sobrenatural”. Pode ser. Mas nem todos os mitos deste tipo (“tales of animals and supernatural beings”) sancionam algum tipo de comportamento. Muitos deles apenas explicam a origem de uma situação atual – por exemplo, o porquê de alguns pássaros terem uma marca no peito ou no bico, ou ainda o porquê de se encontrarem colméias em determinados lugares e não noutros, e assim por diante<sup>114</sup>. Ora, explicar a origem da organização atual das coisas por um acontecimento pretérito, agora num plano quase que exclusivamente humano, era também uma característica daqueles contos que envolviam as vendetas. Desta forma, os Xokleng evocavam a história de um assassinato e seus vários desdobramentos como a razão pela qual eles passaram a viver de forma tão dispersa (Henry, 1964[1941]: 55).

Enfim, alguns dos critérios utilizados por Henry para separar em dois tipos os contos por ele recolhidos não me parecem satisfatórios. O autor também não fala da existência de alguma classificação nativa explícita envolvendo os dois “gêneros” – como é, por exemplo, os casos waurá (Ireland, 1988) e kamayurá (Menezes Bastos, 1999[1978]) citados acima.

Há, porém, um critério na separação de Henry que, partindo apenas de seus dados, aparentemente, continua se sustentando. Trata-se

---

<sup>112</sup> Noto que a anterioridade a que Henry se refere (onde algumas instituições eram operantes e depois deixaram de sê-lo) não é aquela imediatamente anterior a 1914. Trata-se de um período com recuo ainda maior (pelo menos 200 anos), que aponta para aldeamentos sedentários (Henry, 1964[1941]: 175). Tal visão que vai além de um divisor arbitrário pré/pós-pacificação auxilia na tarefa de afastar qualquer ilusão de arcaísmo e primitividade xokleng, na medida em que a história do grupo está permeada pela “marca inconfundível do *evento*” (Lévi-Strauss, 2008[1952]: 131).

<sup>113</sup> “Kaingáng feud stories are direct expressions of the fear-wish-to-kill-guilt obsession that drives them constantly to acts of violence and panic” (Henry, 1964[1941]: 126).

<sup>114</sup> Nestes mitos os animais agem socialmente, como a série humana, o que evoca as proposições de Lévi-Strauss (1990[1988]: 174) e Viveiros de Castro (2002c: 354-5) acerca da mitologia ameríndia.

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

Parece, portanto, que uma distinção entre consciência histórica e mítica (Hill, 1988) faria sentido ao se analisar os dados de Henry, o que serviria para mostrar, trazendo a tona novamente a distinção lévi-straussiana, a existência de uma certa área quente na forma em que o grupo pensava pelo menos os conflitos (as vendetas). Tal região aquecida parece ser de outra natureza daquele aquecimento resultante do encontro entre ameríndios e europeus, conforme o observado atualmente (Lévi-Strauss, 1998), não devendo nada a ele<sup>115</sup>.

Minha experiência com os Xokleng, porém, no que diz respeito à possibilidade de se traçar ou não genealogias a partir dos atores envolvidos nos mitos, parece sugerir certa refração, conforme disse acima. Suponho que tal possibilidade seja uma virtualidade mais ou menos verificável para cada mito, e que os Xokleng não atribuem muita importância a ela, já que o que parece estar por trás da distinção de Henry é uma real existência ou não dos personagens (se eles pudessem ser identificados via genealogias, eles de fato existiriam, e isto é história, caso contrário tudo se passaria como fantasia). De fato, ao contar as ‘histórias dos antigos’, seja de índios ‘espiritistas’ que tinham contato com diversos seres não-humanos<sup>116</sup>, seja dos primeiros índios que saíram do mato, todos os personagens são pensados pelos Xokleng

---

<sup>115</sup> Mas, mesmo tal região quente no modo do grupo perceber sua história deve ser vista com cuidado, pois não se trata sempre de uma história linear desencadeada por eventos cronológicos e ligados entre si por nexos de causalidade: os eventos ocorridos há centenas de anos foram contados da mesma forma para Henry que eventos acontecidos com os bisavós dos informantes – os primeiros, porém, pareciam existir por si só, os índios não tentando qualquer unidade em algum tipo de sequência histórica (Henry, 1964[1941]: 127). Para o autor, portanto, a história iria até cinco ou seis gerações para trás, a partir daí, tudo sendo folclore. Enfim, trata-se da visão da história como acontecimento e do mito enquanto imaginação.

<sup>116</sup> ‘Espiritista’ é a tradução que os Xokleng dão para *kujã*. Numa linguagem mais próxima à etnologia indígena, *kujã* remete ao xamã. O termo parece ser o mesmo utilizado pelos Kaingang. A primeira etnografia dos Xokleng (Henry, 1964[1941]) fala sobre xamanismo, mas não traz a palavra nativa que serve para designar o xamã. Lembro ainda das proximidades entre as línguas xokleng e kaingang (cf., por exemplo, Guérios, 1945; Wiesemann, 1978).

como reais – uma distinção que envolva alguma quantificação de realidade sendo aqui arbitrária e injustificada<sup>117</sup>.

Resumindo. A ‘saída do mato’, ocorrida no dia vinte e dois de setembro de 1914 (tanto nas narrativas nativas como nas “oficiais”<sup>118</sup>), tem pertinência mítica no sistema de pensamento xokleng – daí seu caráter de ruptura, ponto de mutação, que insere no mundo social a topologia ‘índios (de dentro) do mato’ e ‘índio de fora do mato’. Note-se que o caso xokleng parece apontar para uma interessante inversão com relação aos Piro da Amazônia peruana (Gow, 1991), já que não se trata aqui de uma rejeição de continuidade com o passado, conforme fariam os Piro. No entanto, tal continuidade afirmada pelo pensamento xokleng não é mecânica e linear, mas transformacional – é uma continuidade que não nega a ruptura, muito pelo contrário, precisa dela para atuar enquanto ponto de partida, enquanto origem<sup>119</sup>.

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

(...) natureza originante e modelar, encerrando catástrofes prototípicas ou, exatamente, origens. Se, para os Kamayurá, então, o mito encontra sua vocação na ruptura, a história, em contraposição, a tem na continuidade. Tudo se passa, para os Kamayurá, como se o passado – o passado mesmo, o irrecuperavelmente

---

<sup>117</sup> Entre os Ikpeng (Alto Xingu, MT), Menget (2001[1977]) também fala de relatos com “personagens dotados de poderes extraordinários, mas semi-históricos, ou seja, partes integrantes de determinada parentela” (:73), os índios em nada se preocupando em atestar alguma “realidade” a tais personagens através de alguma lista completa dos laços genealógicos (:74).

<sup>118</sup> Algumas narrativas xokleng falam até dos horários da ‘saída do mato’. Esta inserção da convenção das horas nos mitos aparece também em Vidal (2001: 125-6 e 128), entre os índios da bacia do Uaçá (AP).

<sup>119</sup> Não é à toa que a distinção índio puro e mestiço, quando ocorre entre os Xokleng, valoriza o primeiro termo – diferente dos Piro que se declaram de “sangue misturado”. P. Oliveira (2005), precipitadamente, atribui tal nominativo (“índios misturados”) aos Xokleng.

perdido – somente existisse para o mito, para a história somente existindo presentes, mais ou menos presentificados pela indagação<sup>120</sup>. (Menezes Bastos, 2006a: 570-1).

O episódio da ‘saída do mato’ entre os Xokleng, assim entendo, aponta, portanto, para uma pertinência mítica – talvez o mesmo esteja ocorrendo com relação à construção da barragem (no entanto, meus dados não me permitem um tratamento mais demorado da questão)<sup>121</sup>.

Um parêntese em forma de alerta. A ‘saída do mato’ e toda diferenciação posterior que é trabalhada no pensamento nativo, não se equaciona nem se reduz ao contato com o *mundo dos brancos*<sup>122</sup>. Estes já eram presentes para os índios no ‘tempo do mato’, muito antes da ‘saída’. Mesmo que ela aponte para outras formas de relações com este mundo, ele não era nem estranho nem exterior à vida social xokleng. Fim do parêntese.

Poder-se-ia objetar que tal discurso sobre a ‘saída do mato’ como dispositivo explicativo entre os Xokleng é uma espécie de “híbrido” de índios e antropólogos – há pelo menos setenta anos que eles estão acostumados com este tipo de presença, sendo que boa parte dos trabalhos sobre o grupo trazem implicitamente, mesmo que de maneira residual, um pressuposto culturalista (onde a idéia de aculturação faz parte do arsenal teórico)<sup>123</sup>; para estas pesquisas as mudanças (com todas as suas “perdas”) teriam também se iniciado a partir da “pacificação” – noção que bate muito bem com a idéia nativa da transfiguração (às vezes perda progressiva) a partir da ‘saída do mato’. Seria este discurso, portanto, um produto da relação entre estes atores, que só viria à tona quando os índios se sentissem compelidos a oferecer racionalizações de sua vida social. Sobre a gênese deste raciocínio ‘do mato’ não tenho muito que dizer – se foi resultado pura e simplesmente das relações dos índios com os antropólogos e com o Estado, ou se houve aí algum tipo de afinidade de perspectivas. Mesmo

---

<sup>120</sup> A idéia de história como presentes mais ou menos presentificados é de Eudoro de Sousa (1981) – cuja compreensão, admito, ainda me é bastante árdua.

<sup>121</sup> Só para citar outro mito, de outra região, que parece apontar tão bem para o caráter de ruptura que Menezes Bastos indica como característica do horizonte mítico: os Arara (PA) afirmam que vieram ao mundo após um conflito que teria rachado a casca do céu (Teixeira Pinto, 1997).

<sup>122</sup> Conforme parece crer P. Oliveira (2005: 74).

<sup>123</sup> Cf. seção 1.3 do capítulo 1.

assim, me inclino para a segunda opção. Alguns trechos da etnografia de Coelho dos Santos (1973: 216 e 226) já apontam neste sentido, assim como o título do livro de Henry (1964[1941]): *Jungle People*. Aliás, o próprio Henry, que focou sua etnografia numa espécie de reconstrução da vida social do período “pré-pacificação”, nos mostra o quanto já ali os índios apresentavam uma porção de “pedaços/destroços culturais” (“cultural flotsam”, p. 175) como, por exemplo, as pinturas corporais, que só poderiam ser compreendidos caso se remontasse a uma época ainda mais recuada – provavelmente uma época anterior ao nomadismo, onde os Xokleng eram sedentários (possuíam aldeias fixas, roças, etc.). Assim, quando Henry analisa alguns mitos, fala de sua fraca referência à realidade material, sociológica e psicológica da vida “contemporânea” (no mato) dos Xokleng (:152). Mesmo assim, tudo aquilo estava lá. Caso tivesse perdido totalmente sua significação talvez não tivesse nem aparecido na etnografia do antropólogo norte-americano – sendo mais provável aqui que a função e os significados destes “pedaços” tenham se transformado. Esta relação que Henry descreve para alguns aspectos culturais do grupo no período anterior à ‘saída do mato’ pode encontrar alguma ressonância com a relação que atualmente os Xokleng estabelecem entre sua vida ‘fora do mato’ e as coisas ‘dos antigos, do mato’ – a ‘cultura’ (ou seja, talvez mesmo ‘no mato’ os Xokleng já tivessem os seus ‘índios do mato’).

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

Em certa manhã ensolarada, na “casa da memória”, próxima às dependências da escola da aldeia Palmeirinha, ajudava, junto com umas quinze pessoas, a descarregar um caminhão com alimentos que tinha sido mandado pelo governo federal: arroz, feijão, leite, café, óleo, trigo, açúcar e macarrão. Após descarregar, os pacotes eram divididos em sete montes, um para cada aldeia, para daí serem distribuídos para as famílias. A quantidade para cada aldeia variava de acordo com o

número de famílias ali existentes<sup>124</sup>. Quando o trabalho já estava no fim, o clima foi ficando mais distraído e as pessoas começaram a conversar mais. Foi quando começaram a rir de um dos homens que teria “roubado” a mulher de outro (que não estava presente). A comicidade estava no modo que o marido traído teria saído de casa. Estando os dois na mesa para comer, a mulher teria colocado primeiro a comida no prato do outro. E eis que o marido se indignou e foi embora dali, indo morar noutra aldeia. Depois disso o outro homem passou um tempo na casa da mulher, que já tinha uma filha do outro marido. Quando alguém chegava na casa perguntando da mulher, sua filha respondia que “ela estava lá no quarto, deitada com o tio”<sup>125</sup>. E todos riam muito, apontando para o “tio”, que não falava nada, mas levava um sorriso discreto no rosto. A partir daí Zatê e Ndili (que riam e falavam bastante de toda a situação) iniciaram uma reflexão que partia do ‘tempo do mato’. Um dizia que esta troca de marido e mulher já devia vir daquele tempo, “onde a lei era outra” e uma mulher tinha filhos com vários homens diferentes. O outro, ao invés de marcar a continuidade, enfatizava a diferença daquele tempo em relação à vida contemporânea – “naquela época era mais bagunçado”. Ambos, porém, partilhavam dos pressupostos da vida ‘no mato’, a divergência residindo apenas nas conclusões a respeito do contemporâneo em relação àquele tempo, que de uma maneira ou outra é entendido como qualitativamente distinto<sup>126</sup>.

Outro episódio que toma o ‘tempo do mato’ como eixo reflexivo: a pregação de Aniel, cacique-presidente, numa noite de culto, na aldeia Figueira. Era um “congresso de missões” – fim de semana de ‘trabalhos’, que reunia crentes de várias congregações (de dentro da TI e de fora, de cidades vizinhas como Rio do Sul), ocorrendo cultos durante todo o fim de semana, que paravam durante o almoço (oferecido pela congregação anfitriã) e durante o batismo (nas águas de um rio próximo à igreja). Registro apenas que a pregação de Aniel, principal pregação daquele culto, iniciava, de forma emocionada e intensa, da seguinte

---

<sup>124</sup> “Família” ali se referia a um pai e/ou mãe com filho/a, ou a um casal. Podem existir várias famílias morando numa só casa. Tal conceituação de “família” é feita para a distribuição de alimentos.

<sup>125</sup> Não sei se tio aqui se refere a uma relação de germanos entre os dois homens ou se indica apenas uma pessoa próxima da mesma idade de pai e mãe de ego – acredito mais nesta última possibilidade.

<sup>126</sup> As assertivas de ambos se aproximam da etnografia de Henry (1964[1941], cap. 3 e 4), que se surpreendera com a fluidez das relações matrimoniais entre os Xokleng – que incluíam a monogamia, a poliandria, a poliginia e o “casamento conjunto” (“joint marriages”).

maneira: “meus avós, quando *estavam no mato*, não conheciam esse Deus! Eles adoravam os espíritos dos animais. Mas hoje, graças a Deus, *após a pacificação*, somos todos cristãos!”.

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

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

Saliento que tal alteridade deve ser entendida como uma distinção móvel e contextual. Afinal, estes ‘índios do mato’ são, numa terminologia genérica e esquemática de parentesco “brasileira” (também utilizada pelos índios), pais, avós, bisavós, sogros e tios dos ‘índios de fora’<sup>127</sup>. São, portanto, *enh konhká hē*: minha gente, meus parentes – opostos a outros coletivos que não levam o pronome possessivo (*enh*), como por exemplo, os *zug*, cuja tradução era de inimigo, ou de “outros grupos diferentes do nosso” (Henry, 1964[1941]: 51), hoje significando quase exclusivamente *branco*<sup>128</sup> (apesar de *enh konhká hē* poder se referir aos Xokleng de modo geral, há contextos em que ele pode distinguir diferentes famílias dentro da TI). Ou seja, ser parente aponta, entre outras coisas, para uma identificação através da consanguinidade e da cogação. Ao invés do *outro* então (‘índios do mato’), temos o *mesmo*.

Tal polivalência podia ser encontrada também nas relações com os mortos, que ao mesmo tempo em que eram considerados como *outros*, inimigos e perigosos, de vez em quando eram chorados e

---

<sup>127</sup> Sobre o parentesco, cf. adiante, capítulo 3.

<sup>128</sup> Vilaça (2000: 65) aponta para o mesmo tipo de persistência (aplicação exclusiva do termo que antes significava inimigo aos brancos) entre os Wari’.

lamentados por seus parentes (como *iguais*), que expressavam certo desejo de vê-los (Henry, 1964[1941]: 68-69 e 191).

Urban (1996: cap. 2) entende que a alteridade xokleng com o passado se estende a uma oposição entre vivos e mortos. Porém, em sua análise me parece claro que se trata de alguns mortos específicos (aqueles ‘antigos’, e não os atuais, ‘de fora’), envolvidos em histórias particulares (‘do mato’). Não considero, portanto, que a alteridade com os ‘índios do mato’ seja coextensiva à alteridade com os mortos. Mesmo assim, quem sabe a primeira possa ser uma transformação da segunda. Afinal, a análise de Carneiro da Cunha (1978) do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahô (TO) sugere uma primazia da oposição mortos/vivos neste grupo aplicável a todos os Jê. De fato, a autora cita a etnografia de Henry como uma boa descrição desta relação (2009[1981]: 65), onde tudo se passaria como se os mortos tivessem atravessado para um campo contrário<sup>129</sup>. Entre os Krahô os mortos aparecem numa relação de inversão com os vivos, encarnando a alteridade máxima e vivendo numa espécie de anti-sociedade, onde reinam as relações consangüíneas (a ausência de afinidade sendo equacionada com uma sociedade estática que solapa os fundamentos mesmo da vida social dos vivos) (Carneiro da Cunha, 1978). Os ‘índios do mato’ dos Xokleng não parecem encarnar toda esta inversão, apesar de não serem menos ricos no quesito alteridade. Ao invés de inversos, eles parecem apontar para um ponto inicial a partir do qual ocorreram (e continuam a ocorrer) as transformações fundantes da condição humana. Tal ponto originário, no entanto, não é neutro: existem julgamentos morais que, em alguns momentos, o investem ou de certa negatividade ou positividade – a inversão na relação ‘mato/fora do mato’ parece poder, portanto, ser pensável quando referida a tal origem. Vale lembrar ainda que a oposição vivos/mortos sugerida por Carneiro da Cunha se dá num plano sincrônico, enquanto ‘mato/fora do mato’ envolve também uma distinção diacrônica. Fico com a impressão de estar comparando coisas incompatíveis. Mais interessante talvez fosse pensar a relação atual dos Xokleng com seus mortos, o que infelizmente não estou apto a fazer. Mesmo assim, em minha breve experiência nada me sugeriu (a não ser as descrições de Henry) que tal relação se invista de todo aquele caráter de alteridade e oposição sugerido por Carneiro da Cunha para os Jê.

---

<sup>129</sup> Minha experiência de campo não permite nenhuma elaboração precisa sobre esta relação atualmente.

Talvez a oposição tenha migrado para os ‘índios do mato’, não de forma intocada, mas transformacional.

Voltando à polivalência dos ‘índios do mato’: sugiro que apenas admitindo a alteridade construída a partir do ‘tempo do mato’ como uma distinção móvel e contextual é que podemos compreender esta questão, onde os *outros*, em certas circunstâncias, podem também ser os *mesmos* (os parentes, *konhká*). Trata-se, afinal, de olhar para a relação e não para os termos (Lévi-Strauss, 2008[1945]). Espero ter apontado alguns destes contextos onde a distinção opera: nas elaborações acerca da ‘cultura’, nas relações com antropólogos (e com órgãos do Estado), em reflexões sobre as práticas cotidianas, religiosas, e assim por diante. Ressalto que as relações com estes ‘índios do mato’ são bem marcadas: os Xokleng, apesar de por vezes se mostrarem saudosos, não tem como projeto uma volta ao ‘tempo do mato’, um tornar-se este *outro*. Pelo contrário, há vários aspectos deste que às vezes são até repudiados<sup>130</sup> – não se admite um deslizamento dos índios ‘de fora’ para os índios ‘do mato’, apenas apropriações específicas e momentâneas (como nas comemorações do dia do índio, cf. seção 4.1.4.1). Mais do que um processo de identificação, os Xokleng agem no sentido de tirar algo deste outro, para, a partir desta extração – poder-se-ia dizer predação? – se produzirem enquanto coletivo. Afinal, trata-se sempre de retirar elementos selecionados deste *outro* para se produzirem como sujeitos em relações específicas, principalmente naquelas relações que tem o Estado e a sociedade nacional como interlocutores (mas não só ali)<sup>131</sup>.

Apesar de tudo isso, tal eixo reflexivo (o ‘tempo do mato’) não monopoliza a vida social xokleng – há outras práticas, reflexões e

---

<sup>130</sup> Certa vez um de meus interlocutores se negou a participar de um evento em Florianópolis, em função da maneira pela qual tinha sido organizado: os moradores da TI teriam que levar colchão e dormir num mesmo cômodo: “no mato é que eles dormiam tudo junto, no chão, hoje não tem disso não”, comentou, indignado.

<sup>131</sup> Impressionou-me muito quando em fevereiro deste ano me deparei com a notícia da condenação de alguns índios xokleng pela justiça comum – condenação e penas bastante questionáveis e baseadas em argumentos integracionistas. Na foto que ilustrava a matéria aparecia uma interlocutora que tinha conhecido durante minha estadia na TI, e não pude deixar de reparar em sua produção estética quando foi buscar alianças que pudessem intervir no seu caso na Assembléia Legislativa de Santa Catarina, em Florianópolis: as pinturas e decorações corporais, assim como um pequeno chocalho remetiam diretamente aos ‘índios do mato’. Elementos apropriados e incorporados deste *outro* e que agem na produção de um sujeito político específico. A matéria pode ser encontrada no endereço [http://www.clicrbs.com.br/diariocatarinense/jsp/default.jsp?uf=2&local=18&section=Geral&n\\_ewsID=a2805707.xml](http://www.clicrbs.com.br/diariocatarinense/jsp/default.jsp?uf=2&local=18&section=Geral&n_ewsID=a2805707.xml) (acesso em 11/02/2010).

alteridades ali que devem muito pouco a esta distinção topológica. O que fazem os índios quando não estão ocupados com esta oposição?

## Capítulo 3

### 3. Do parentesco xokleng

*Um sistema de parentesco não se encontra nos laços objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre os indivíduos. Ele só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato.*

Lévi-Strauss<sup>132</sup>.

Este capítulo tem como finalidade tratar de alguns aspectos relacionados ao parentesco xokleng – tudo isso de forma geral e pouco esquemática, levando em conta minha incompetência e pouca compreensão no tema<sup>133</sup>. Apesar disso, sinto-me obrigado a algumas palavras, já que esta é uma dimensão muito importante para os Xokleng – não mencioná-la seria uma omissão perigosa, mesmo com os poucos dados e conhecimentos de que disponho (o que evoca outro perigo, mas que entendo ser menos pernicioso que o primeiro). O alerta dado, passemos à descrição.

#### 3.1. Terminologia

Primeiramente, o sistema terminológico. Como minha pesquisa de campo teve a língua portuguesa como meio de comunicação verbal predominante, no início de meu campo, buscava os termos vernáculos através de traduções de termos de parentesco em português: “como é pai em xokleng?”, perguntava com certa ingenuidade. Obviamente, tal procedimento logo demonstrou toda sua inconsistência, visto que eu partia de uma premissa altamente contestável, a saber, a da correspondência (simétrica e perfeita) entre os sistemas (além do que, poderiam existir termos xokleng que uma terminologia supostamente

---

<sup>132</sup> Lévi-Strauss (2008[1945]: 64).

<sup>133</sup> Graças a uma disciplina oferecida pela professora Miriam Hartung, a quem sou grato, me arrisquei a tratar dos fatos ligados ao parentesco. Qualquer confusão e incompreensão, dispensável dizer, são de minha inteira responsabilidade, tendo em vista a competência, disposição e solicitude da referida professora durante a disciplina. Caso o leitor seja ainda menos familiarizado do que eu com o vocabulário envolvido nas discussões acerca do parentesco, ver Augé (1975); para uma introdução ao já antigo debate entre as teorias da filiação e da aliança, cf. Dumont (1975).

ocidental não supõe). Mesmo assim, tal procedimento mostrou-se produtivo em outro plano: as pessoas por vezes faziam correlações interessantes, com ponderações acerca da diferença entre os sistemas, apontando desde irredutibilidades até traduções inesperadas. Passei então a perguntar: “como você chama *x*?”. Mesmo sendo mais confiável, tal procedimento tem lá suas desvantagens, visto que tal pergunta deve ser interpretada na chave do parentesco, caso contrário a resposta bem poderia ser o nome de *x* (o que já aponta para algo, mesmo se tratando de uma situação hipotética e não pragmática). Mas supor que existe tal chave no pensamento nativo e que ela se diferencia (se justapõe, inverte, hierarquiza) de outra, é pressupor algo também arriscado. Enfim, recorri também à literatura etnológica para pensar a terminologia.

No dia-a-dia não consegui formalizar as várias maneiras pelas quais as pessoas referem-se umas às outras, mas notei que o uso dos nomes próprios é muito corrente, seja entre afins ou consanguíneos. No entanto, nunca vi um filho chamar um pai pelo nome: usa-se o termo de parentesco (em português ou em xokleng). Imagino que o mesmo se dá entre netos e avós, apesar de minhas anotações quanto a isso serem falhas, provendo-me no momento apenas da memória. O contrário, porém, não ocorre: os pais se referem aos filhos com frequência através de seus nomes. Diferentemente de outras paisagens na América do Sul indígena, os nomes próprios entre os Xokleng são utilizados em abundância<sup>134</sup> (sobre um pouco da nomeação, cf. p. 35).

Apresento, assim, a seguinte terminologia, incompleta devido também ao meu curto trabalho de campo:

*Jug*: parece se referir a qualquer consanguíneo masculino muito mais velho que ego (G+1, G+2, G+3). É mais comumente aplicado a F, FF, FB, MF, MB. O que está em jogo quando do seu uso parece ser o critério etário (além da consanguinidade e do gênero, claro). Desta forma, como notou Urban (1978: 291), caso um MB esteja na mesma faixa etária que ego, poderá ser classificado como *jũgjen* (conforme

---

<sup>134</sup> Em relação ao sigilo dos nomes, ver Ramos (2008) para os Yanomami Sanumá; para uma forma mais branda de restrição no pronunciamento de nomes próprios, ver Menget (2001[1977]: 268) para os Ikpeng.

abaixo, também traduzido correntemente como ‘irmão’). Sendo ele mais velho que ego, poderá ser classificado como *jug*<sup>135</sup>.

*Jô*: idem *jug*, mas com referência às mulheres.

*Jûgiên*: parece se referir a B, Z, FBS, FBD, FZS, FZD, MBS, MBD, MZS, MZD. De modo geral, refere-se a todos consanguíneos da mesma geração que ego (G0).

*Ji*: traduzido com frequência por ‘filho/a’, mas estimo que também possa significar pessoa consanguínea muito mais nova que ego – de geração inferior (G-1, G-2, G-3): S, D, SCh, DCh, BCh, ZCh<sup>136</sup>. O termo *klã*, segundo informação obtida em campo, também pode ser usado como sinônimo<sup>137</sup>.

*Plu*: esposa.

*Mbèdn*: esposo.

*Jôblé*: termo para afim, também traduzido como ‘cunhado/a’, ‘sogro/a’, ‘genro/nora’. Todos consanguíneos de *plu* ou *mbèdn*. ZH, BW, WF, WM, HF, HM, WB, WZ, HB, HZ e assim por diante. Não me lembro de ter ouvido alguém se referir a uma pessoa através deste termo.

*Légle*: hoje traduzido como cônjuge, mas pode fazer referência também a co-esposo/a – devido às uniões poligâmicas ocorridas no passado<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Wiik (2004a: 128) afirma, criticando Urban (1978), que o termo *jug* não se aplica somente aos consanguíneos, mas também aos afins, além de “outros homens mais velhos com laços consanguíneos não tão próximos de ego”, mas com quem ego partilha atividades e de quem aprendeu coisas diversas. Associa isso ao respeito que os mais novos devem ter para com os mais velhos (ver também comentário de Nanblá, p. 34, nota 47). Sugiro mais a frente que nestes casos ainda estamos frente à consanguinidade: uma consanguinidade construída através das ações dos sujeitos, e não dada *a priori*, genealógicamente.

<sup>136</sup> Ch = children.

<sup>137</sup> Henry (1964[1941]: 177) e Coelho dos Santos (1973: 221) estabelecem diferenças entre *ji* e *klã*, o segundo significando mais exatamente “prole” (“offspring”) e se aplicando também a animais, enquanto o primeiro aplicar-se-ia exclusivamente a humanos.

<sup>138</sup> Atualmente, segundo Wiik (2004: 129) pode ser utilizado de forma jocosa para com alguém que tenha se envolvido sexualmente com uma pessoa casada. *Légle* é utilizado para o número dois (02) também.

Estes são os termos aos quais tive acesso em minha pesquisa de campo. Trata-se de uma lista incompleta, não estando inseridos aqui, por exemplo, os termos traduzidos como ‘padrinho’ e ‘madrinha’ (pai e mãe cerimonial), já que não tive contato com tais termos durante minha estadia na TI. O trabalho mais recente sobre os Xokleng que se deteve mais na terminologia é o de Wiik (2004a), que comenta também a terminologia empregada em trabalhos anteriores, como os de Henry (1964[1941]) e Urban (1978). Devo dizer, no entanto, que não concordo com alguns critérios utilizados pelo autor, como uma separação nítida entre pais “biológicos” e “sociais” na composição do termo *jug* (:127) – não acredito que tal separação se dê de tal forma no pensamento nativo.

Enfim, observando a terminologia apresentada aqui, noto, assim como já fizeram Henry (1964[1941]) e Urban (1978), um foco etário, uma ênfase geracional, de modo que todos consanguíneos de geração descendente com relação a ego são chamados pelo mesmo termo, a única diferenciação sendo a de gênero. Ainda na esfera dos consanguíneos, existe um termo também para a geração de ego, e um termo para as gerações ascendentes – aqui nem o gênero aparece marcado (embora exista a possibilidade de se utilizar um marcador de gênero após o termo para indicar o feminino [*zi*]).

Utilizando a tipologia terminológica básica formulada por Murdock (1960[1949]), parece tratar-se de um sistema-tipo havaiano. Tal sistema, na explicação de Hérítier (1996), ocorre quando “um mesmo termo aplica-se indiferentemente, com variações de gênero, a todos os membros desta geração [G0]: os germanos e todos os primos, sejam eles paralelos ou cruzados, são de certa maneira todos ‘irmãos’” (:55)<sup>139</sup>. Aliás, no próprio livro de Murdock (1960[1949]) é possível encontrar referências aos Xokleng (:24-5 e 62-3), ali chamados de Kaingang, posto que os dados foram fornecidos pela pesquisa de Henry (1964[1941]), que, na falta de uma auto-denominação e baseado na proximidade linguística com o grupo jê homônimo, assim os chamou. Em relação à tipologia de Murdock, cabe lembrar que é recomendável não substantivá-la: os correlatos institucionais que seus nomes sugerem devem ser colocados em suspensão (Viveiros de Castro, 2002d). Apesar

---

<sup>139</sup> Os outros sistemas-tipo são: esquimó, iroquês, sudanês, crow e omaha.

da crítica, vale notar que a força do vocabulário de Murdock continua presente, talvez devido a sua praticidade<sup>140</sup>.

Antes de passar a algumas questões relativas ao casamento, vale notar que os Xokleng também se utilizam de termos de parentesco em português, tais como ‘pai’ (F), ‘mãe’ (M), ‘filho/a’ (S e D), ‘avô/ó’ (FF, MF, FM, MM), ‘irmão/ã’ (B e Z), ‘marido’ (H), ‘esposa’ (W), ‘neto/a’ (SS, SD, DS, DD), ‘cunhado/a’ (ZH, BW, WB, WZ, HB, HZ), ‘nora/genro’ (SW, DH) – são estes os que me vêm à memória mais facilmente, o que não exclui a possibilidade da existência de outros termos (tio/a, primo/a, sogro/a, etc.)<sup>141</sup>. Meus dados não me permitem fazer alguma delimitação mais precisa sobre as ocasiões em que os termos em português ou em xokleng são utilizados. Apenas enfatizo que seu uso é corrente no dia-a-dia das aldeias. Sugiro que o uso destes termos em português, em algumas ocasiões, ajuda a mapear mais rapidamente de quem está se falando, visto que ao se falar, por exemplo, *klã*, poderia estar se falando de S, D, SS, SD, DS, DD e assim por diante, descendo as gerações. Noto ainda que é comum que ego (geralmente criança) se refira ao seu FF/MF através da expressão ‘pai velho’ (para FM/MM, ‘mãe velha’). Nesta situação, tudo se passa como se ego se desse conta de alguma irredutibilidade e diferença entre os termos pai, avô e *jug*. O termo *jug* não parece necessitar de algum complemento quando ego quer se referir a FF/MF. Chamá-lo de ‘pai’, no entanto, que é como os Xokleng costumam traduzir *jug*, não corresponde exatamente ao sentido de ‘pai’ no modo em que ele é utilizado pelos brancos (tomados aqui pelos moradores das cidades próximas, mas também através da televisão, bastante presente na TI). Daí a tradução ‘pai velho’: é ‘pai’, mas não é apenas ‘pai’, pede um complemento – note como também aqui o foco é etário (‘velho’).

Enfim, se estamos tratando de duas terminologias que concorrem em paralelo, ou se se trata de apenas uma que organiza e dá sentido a todos os termos, são questões que não posso responder, mas que uma pesquisa que queira se deter mais demoradamente no parentesco xokleng deve tentar encarar<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Como, por exemplo, na expressão “inflexão havaiana” (Viveiros de Castros, 2002d: 108) ou ainda, “desvios havaianos e iroqueses” (:112), e assim por diante.

<sup>141</sup> Relembro que grande parte dos Xokleng são bilíngues, havendo também uma parcela monolíngue português.

<sup>142</sup> Há de se pensar também se não se está aqui perante um sistema terminológico alternativo (Viveiros de Castro, 2002d: 110) – por mais diferentes situações que tal expressão possa

### 3.2. Casamento e residência

Com algumas exceções, ocorridas em período anterior ao meu trabalho de campo, não há algum ritual que marque o matrimônio. Nas exceções das quais tomei conhecimento, o ritual se deu na forma de festas nas igrejas evangélicas localizadas na TI. Na maioria dos casos, parece que um dos cônjuges simplesmente passa a residir com o outro, numa nova casa ou então na casa dos pais de um deles. Esta informação, entretanto, diz respeito mais a uma impressão que tive, não estando ancorada em nenhum dado estatístico. Os (já antigos) dados de Henry (1964[1941]: 24) corroboram a inexistência de alguma forma ritual ligada ao casamento, inexistindo mesmo um vocábulo nativo que o designe, a aproximação se dando através do verbo “sentar” (*ne*): “sentar com ela/e” aponta para uma relação matrimonial – tradução que já indica a importância da co-residência na constituição da relação (Urban, 1978: 153-4). Além da residência, ambos os autores comentam a importância dos filhos para a consolidação da união<sup>143</sup>. O casamento pode, ainda, segundo Loch (2004: 87), tornar as pessoas mais ou menos índios (no caso dos casamentos com brancos), a distribuição dos alimentos sendo fulcral neste ponto.

Os Xokleng afirmam que não se casam com parentes (consanguíneos). Não parece haver nenhum tipo de prescrição, apenas esta proibição – o que não significa que não existam tendências ou preferências matrimoniais relacionadas a outros fatores (Silva, 2008: 303; Viveiros de Castro, 1995: 21), os quais, porém, não estou apto a identificar. Tal ausência de prescrição, conjugada com esta proibição, caracterizaria uma estrutura complexa de parentesco, seguindo o vocabulário das *Estruturas Elementares do Parentesco* (Lévi-Strauss, 1982[1949]). Porém, de acordo com a “redefinição” de Héritier (1981) dos sistemas complexos, semi-complexos e elementares, através dos conceitos de fechamento (casar com algum parente) e de redobramento (casar como um parente se casou no passado), caberia analisar dados estatísticos (que não possuo) referentes à periodicidade dos fatos que

---

abarcar. Para um exemplo de análise da incidência de um sistema horizontal (havaianização) com um oblíquo (crow-omaha), ver Teixeira Pinto (1993) a respeito dos Arara (PA).

<sup>143</sup> Apesar dos referidos trabalhos lançarem dados já antigos, os utilizo aqui por iluminarem algo de minha experiência de campo. Em relação à forma ritual, vale dizer que Loch (2004: 92) infirma tal inexistência.

estes conceitos designam, para daí então falarmos em estrutura complexa ou semi-complexa.

Com relação às regras de residência, os Xokleng também apresentam certa economia: não identifiquei nenhuma norma explícita de residência pós-casamento. Tal ausência levou Wiik (2004a) a falar em uma *tendência* uxorilocal que, no entanto, entendo poder ser sempre (e quiçá em demasia) contra-exemplificável<sup>144</sup>. Certa vez, quando ajudava na distribuição de alimentos providos de um programa do governo federal (cf. cap. 2), aproveitei para perguntar a Setembrino (cacique da aldeia Coqueiro), que acabara de me explicar como eles categorizavam ‘família’ para organizar a distribuição, o porquê de existirem várias casas habitadas por mais de uma família<sup>145</sup>. Respondeu com dois argumentos: “primeiro, porque não tem casa para todos morarem; segundo, porque essa é a tradição do índio, seu costume”. E se vocês conseguissem casa para todos? – indaguei. “Mesmo assim construiríamos a casa perto [da família]”, respondeu. No entanto, a diferença entre morar com os pais da esposa ou com os pais do esposo não era uma questão pertinente, algo que apontasse para uma obrigatoriedade explícita. Os cálculos para tal escolha estão ligados a fatores outros, que mais uma vez, infelizmente, não estou apto a determinar.

Da mesma forma, o tratamento. Existe um imperativo de generosidade e solidariedade para com os parentes consanguíneos. Vetxá sempre enfatizou para mim que ‘na sistema do índio’, filhos e netos são tratados da mesma forma (lembremos da existência de apenas um termo para designar as gerações ascendentes). Notei com certa frequência também uma proximidade muito grande das crianças com relação aos seus pais e avós. Mas, além deste imperativo, nunca ouvi falar de algum outro tipo de obrigatoriedade para com parentes específicos (afins ou consanguíneos)<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Além disso, não achei dados numéricos no trabalho do autor que corroborassem tal afirmação.

<sup>145</sup> Como já afirmei, família, naquele evento (distribuição dos alimentos), se referia a um pai e/ou mãe com filho/a, ou a um casal.

<sup>146</sup> Henry (1964[1941]) falava da obrigação dos homens casados para com os pais e irmãos de sua esposa, os últimos também possuindo obrigações para com ele. Tais obrigações, segundo o autor, causavam certa confusão na organização social do grupo, visto que um mesmo homem devia lealdade a pessoas diferentes, sendo impossível atender a todos – o que, por sua vez, era motivo de conflitos que muitas vezes acabavam em mortes, que pediam vingança, começando desta forma um circuito de vendetas.

### 3.3. A relação *konhká*

Já é hora de retornar a um conceito central nas relações xokleng: o conceito *konhká*. A primeira vez que ouvi o termo em campo, foi quando, certa vez, reparei que o vizinho de Vetxá tinha lhe dado um pé de couve. Indaguei a Vetxá do que se tratava, o porquê daquela oferta. Respondeu-me que era porque eles eram ‘parentes’. Fiquei confuso, pois até aquele dia não tinha conhecimento de qualquer vínculo genealógico entre eles. Ao expressar minha dúvida, Vetxá explicou-me: “é que no dizer do branco é parente, mas pro índio é *enh konhká hē*: minha gente, meus parentes”. *Hē* é um modificador e segundo Henry (1964[1941]: 209) pode ser traduzido como bom, integral, pleno. Vetxá explicava-me ali que ao usar a palavra ‘parente’ ele estava se referindo a outra concepção que não a que imaginava que eu trazia: seu vizinho era seu ‘parente’, mas não se tratava de retrair uma genealogia que encontrasse um ascendente comum a ambos. Era antes um parentesco construído através de uma convivência diária, cuja etiqueta adequada o transformava em ‘parente’: seu vizinho o visitava com frequência, comia com ele, oferecia o que produzia (alimentos de sua horta, partes de animais abatidos, auxílio em algumas tarefas), o recíproco sendo também verdadeiro.

*Konhká* parece se referir tanto à esfera da cognação quanto da consanguinidade: serve tanto para designar as pessoas mais próximas no dia-a-dia, com quem se compartilha (alimentos, bens, palavras) com maior frequência, até todos os moradores da TI. Tal variabilidade contextual no uso do termo foi notada por Coelho de Souza (2001) através de uma atenciosa leitura dos trabalhos de Henry (1964[1941]) e Urban (1996):

Quanto a *kõnka*, “parente”, está claro que o termo exhibe uma “polissemia” comparável a de seus equivalentes nas línguas [jê] setentrionais, servindo tanto para distinguir os Xokleng de outros grupos indígenas (e dos brancos), (...) quanto para distinguir uma comunidade (subgrupo ou “família extensa”) das comunidades vizinhas, uso possivelmente manifesto na forma glosada por Henry “*our people*”. (Coelho de Souza, 2001: 89).

Enfim, todos na TI são, desta maneira, *konhká* – lembremos que o termo pode ser traduzido também por ‘índio’, em oposição a ‘branco’ – e é isso que entendo como a esfera cognática do conceito: todos estão, mais ou menos, incluídos nesta modalidade de relação que o termo expressa. Digo mais ou menos em função de que a categoria pode ser compreendida através de um recurso gradativo, que vai desde os consanguíneos até este ‘parente/índio’ genérico, com o qual é possível até (embora talvez não muito provável) nunca se ter envolvido conjuntamente em alguma atividade. Os nativos indicam este último por meio do termo ‘distante’ – “fulano é parente sim, mas é parente distante”<sup>147</sup>. O parente próximo por excelência é o parente consanguíneo.

Partindo da premissa da consanguinidade enquanto fato socialmente construído (Héritier, 1996: 48)<sup>148</sup>, devemos agora nos perguntar: o que é um parente consanguíneo para os Xokleng? Relembro o leitor daquele episódio narrado no primeiro capítulo, quando iniciava meu campo e, já decorrido algum tempo, Vetxá falou-me que estava na hora de que eu o chamasse de *jug* (e de *jô* a sua esposa). Associei isto a uma tentativa de Vetxá de me aproximar de uma condição mais plenamente humana: chamá-lo *jug* parecia ser uma maneira de me consanguinizar, de me fazer ‘parente’ – uma forma mesmo de lidar com a alteridade, fazendo-me menos outro. Mas quais são os critérios que estão envolvidos neste consanguinizar alguém?

\* \* \*

Antes, devemos notar que estamos no terreno do feito (em oposição ao dado), do que os Xokleng entendem como o plano em que há espaço para a agência intencional humana. Não que eu consiga delimitar muito claramente esta divisão entre o que é percebido como inato e o que é percebido como construído no pensamento xokleng. Mesmo assim, tomo como inspiração o modelo de Wagner (1981), que supõe que em diferentes províncias há modos diversos de percepção do dado e do construído (do que é inato e do que é deixado à esfera da ação

---

<sup>147</sup> Tal diferenciação escalar (através de diferentes meios: genealógico, geográfico, social) parece ser fato corrente também na região amazônica (Viveiros de Castro, 2002d).

<sup>148</sup> Devo notar, com relação à Héritier (1996), que não estou de acordo com sua divisão demasiada estanque e oposicionista entre o que seriam fatos “biológicos” e “sociais”. Para uma crítica interessante à suposta unidade que comumente se associa à biologia, ver a crítica de Gow (1997: 59), que retoma a idéia lévi-straussiana de natureza humana.

humana)<sup>149</sup>. Trabalhos mais recentes vêm priorizando esta dimensão na pesquisa do parentesco ameríndio, onde a idéia de consanguinidade se encontra associada à agência dos sujeitos.

Gow (1997) investiga alguns conceitos piro (Amazônia peruana) ligados ao parentesco, dando ênfase também aos aspectos subjetivos na “transformação de Outros em Humanos, e de Humanos em Outros, ao longo do tempo” (:44), que, segundo o autor, é a caracterização mesma do processo social piro do parentesco. Ali, a co-residência e a co-presença (através da ação direcionada para o uso dos termos de parentesco e para o discurso polido) são expressões de *nshinikanchi* (amor, respeito, inteligência, memória), que é o que faz que uma pessoa seja parente (*gimole*) de outra, tudo isso tendo como produto o “viver bem” (tranquilo, sem tristeza ou ressentimento que leve à mudança de aldeia), por oposição a um fundo virtual da alteridade, de outros (não-parentes) com quais não se pode viver de tal maneira.

Vilaça (2002) parte das premissas desenvolvidas por Viveiros de Castro (1996) acerca do multinaturalismo para afirmar a íntima correlação entre fazer parentesco e fazer corpos no mundo ameríndio: partindo do substrato universal da subjetividade una, o parentesco ameríndio trataria de particularizar corpos, as formas rituais relacionadas à *couvade* estando associadas a um afastamento de associações corporais com outros tipos de seres (uma espécie de anti-xamanismo, portanto), com o objetivo de especificar uma natureza corpórea humana na criança:

The issue is not to prevent the child from reverting back to nature but rather to affirm a specific nature by fabricating a body akin to those of its parents, its family, or other members of the local group. As we have seen, in the process of being created this body runs the risk of being made like the body of other types of people (or simply of animals). Thus, it does not involve a process of culturalization in opposition to the inverse danger of naturalization (in the sense of animalization), but of a 'specification' realized by means of the body: the desire is to create a human nature which is more specific than the

---

<sup>149</sup> É levando à sério este modelo wagneriano que Viveiros de Castro (2002e) constrói seu modelo do parentesco amazônico, que, segundo o autor, atribui à “afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas realizar” (:406).

universal sociality from where the child originates.  
(Vilaça, 2002: 360-1).

Vilaça parte também de outras etnografias da região amazônica (Overing e Rivière principalmente), enfatizando o que chama do aspecto performativo do parentesco, onde, por exemplo, na Guiana, pessoas que vivem juntas tendem a se identificar como parentes consanguíneos. Tal consanguinização, segundo a autora, vai para além de uma assimilação terminológica formal, sendo entendida com frequência através de um “processo de consubstancialização, gerado pela proximidade, intimidade, comensalidade, cuidado mútuo, e pelo desejo de tornar-se parente” (:352) – a substância aqui, ressalta, é irredutível à noção de fluidos corporais. Vilaça argumenta ainda que a construção do parentesco na América indígena não deve ser reduzida aos processos de sociabilidade ligados à vida diária e local do grupo, já que as formas de predação do exterior encontram-se também vinculadas a esta construção<sup>150</sup>. Devo notar desde já, que infelizmente meus dados não me permitem uma elaboração mais detalhada da relação do parentesco xokleng com o que o grupo constrói como seu exterior, minha descrição ficando reduzida àquilo que eles falam e fazem em sua vida diária na construção da consanguinidade – fato este que impossibilita algum diálogo com as idéias de Viveiros de Castro (2002d e 2002e) acerca da importância da afinidade no parentesco amazônico.

Outro texto interessante que toca nesta dimensão da sociabilidade em relação ao parentesco ameríndio é o de Coelho de Souza (2004). Ali, fazendo uma discussão em torno da idéia de consubstancialidade na etnografia timbira, a autora trata do incesto enquanto modalidade de transformação, o gradiente que opõe parentes verdadeiros/próximos de parentes distantes/falsos sendo crucial:

Quero sugerir, portanto, que o problema aqui – o problema do incesto – não está simplesmente na idéia de um abuso de identidade, provocado por um acúmulo indevido da mesma substância. Quero sugerir que o que faz o parentesco “verdadeiro” não é tanto a (pressuposição de) consubstancialidade quanto o

---

<sup>150</sup> “My point is that sociability within the local group exists only in contradistinction to other potential forms of association, equally social, which all take the construction of bodies as their reference point” (Vilaça, 2002: 359).

*processo de consubstancialização*; e que o problema do incesto está em *inverter a direção* desse processo [generalizar a diferença, a autora diz em outro lugar]. O que distingue os parentes “próximo-reais” dos “distantes” é a reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade no trabalho da vida diária. Os co-residentes são o foco da proibição (como mostra o material) não por causa de uma consubstancialidade originária (que pode mesmo faltar), mas porque *continuam se consubstancializando – consanguinizando-se* através da co-procriação, do convívio e da comensalidade. O mesmo não ocorre com os parentes “distantes”, ou melhor, que estão se distanciando. (Coelho de Souza, 2004: 44-5). Grifos da autora.

Por trás desta elaboração está a hipótese que Coelho de Souza (2004: 26) sustenta também em outros textos (Coelho de Souza, 2001) de que o parentesco e a humanidade no mundo ameríndio são campos coextensivos – o humano verdadeiro, aqui, é um parente. Seguido disto, a fabricação do parentesco estaria ligada a um assemelhamento corporal, processo que teria como fundo a afinidade potencial (Viveiros de Castro, 2002d e 2002e).

\* \* \*

Voltemos aos Xokleng. Quais critérios estão em jogo no pensamento nativo no processo de consanguinizar alguém? Como aponte, a sociabilidade é fulcral aqui, dada a possibilidade da interferência humana neste processo. Mas quais ações e condições estão previstas nesta sociabilidade específica e característica da relação *konhká*?

Muitas vezes, acompanhando a definição de *konhká* vinha a seguinte fórmula: “come junto, bebe junto”. Uma variação pode ser também: “x e y eram parentes, comiam no mesmo prato”, disse-me Nanblá uma vez, quando contava uma história de dois rapazes que residiam n’outra aldeia. Além da manifesta importância dada à comensalidade, a comida é temática recorrente na conversa com antropólogos. Ao me conhecerem, com frequência as pessoas perguntavam se eu já tinha comido *totolo*, chegando, em tom de brincadeira, a me “coagir”: “ai de ti se não gostares de comer *totolo*”. *Totolo* é uma comida preparada à base de farinha (de fubá, ou ainda com farinha de fubá e de trigo [*totolo mestiço*’]), que os Xokleng afirmam se

tratar de uma comida ‘tradicional’<sup>151</sup>. Com relação à comensalidade, de fato as refeições são feitas sempre em casa ou ainda em alguma casa próxima, na casa de ‘parentes’. Além disso, quando das comemorações do dia do índio, não pode faltar comida. Oferecer comida ou bebida a uma visita também aponta para o desejo de uma boa relação para com a pessoa. Diversas vezes, quando as pessoas visitavam a casa na qual eu estava hospedado, antes de dirigirem-se à mesa, ou ainda enquanto comiam, enfatizavam para mim: “ta vendo, Kaio? Este é o jeito do índio. Se fosse branco ia dar um cafezinho bem pequeno, um pãozinho, ou ainda nem ia dar nada”. O contraste de seus hábitos com os dos brancos sempre foi muito enfatizado para mim, os fatos ligados ao parentesco e os modos de lidar com a comida e outros bens sendo cruciais na construção desta diferenciação. Loch (2004) fez observações semelhantes:

Na casa de branco, tudo será diferente, explicam. Se alguém visitar a casa de um branco na hora do almoço, sem convite, estará condenado a passar fome. Isto porque o branco come sozinho, não oferecendo nada ao visitante: o branco não *dá*, ele *empresta*. Ainda pior, segundo os xoklengs [sic]: esse sistema do branco se faz sentir dentro de sua própria família. Depois que o filho de um branco sai de casa para morar em outro lugar, ele não vai nunca mais comer do que é do pai, só do que é dele, dizem os xoklengs. Quando saiu da casa do pai, ela não mais lhe pertence e a separação é definitiva. Diferentemente, o índio sai de casa e estabelece uma nova morada, só sua; mas está sempre de volta à casa do pai, porque esta continua sendo dele. O tema do fogo é, então, retomado: “*pode até ter casa separada, mas a cozinha é uma só, o fogo é um só*”. A importância do compartilhamento das refeições é algo que pode ser facilmente observado entre os xoklengs. (Loch, 2004: 83). Grifos da autora<sup>152</sup>.

Além da comensalidade, explicitamente elaborada, a co-residência desempenha um papel também importante na construção da

---

<sup>151</sup> A lista de comidas ‘tradicionais’ (‘do mato’) inclui também carne bovina, de caça e goró (um tipo de larva que aparece na taquara). Henry (1964[1941]: 210) fala de uma erva utilizada como remédio que também recebe o nome *tuólo*.

<sup>152</sup> Note como o casamento aqui, diferentemente do modo como ocorre em outros grupos jê (Turner, 1979), não aponta para uma separação definitiva com relação à residência natal.

relação *konhká*. Lembremos da fala de Setembrino (p. 80), onde a co-residência (entendida tanto como residência na mesma casa como residência em casas próximas – ou ainda, na passagem acima citada de Loch, como pertencimento potencial perpétuo à casa dos pais) aparece como ideal a ser perseguido, algo que é constituinte do ‘jeito do índio’.

Porém, como afirmei no primeiro capítulo, nem sempre os ‘parentes’ moram próximos. Uma das maneiras de lidar com este fato são as ‘visitas’, que ajudam a compensar a distância física, criando uma intimidade e proximidade social. Loch (2004: 90) afirma que através destas visitas, a casa se torna um local de encontro importante – a autora lembra que as aldeias não possuem uma centralidade reconhecida, um lugar para onde as pessoas converjam. Vai-se visitar alguém com o objetivo de conversar, muitas vezes levando algum alimento para dar ao anfitrião, às vezes não levando nada, mas retornando com algum peixe, verdura, fruta ou carne em mãos. As visitas podem durar mais de um dia, quando se dorme na casa da pessoa. No caso de ‘parentes’, as visitas não se detêm no nível inter-aldeão, extrapolando mesmo os limites da TI, alcançando outras TI (geralmente Kaingang) situadas em algum dos três estados da região sul do país, ou ainda chegando a cidades próximas da TI Ibirama-Laklãnõ, como Blumenau, Timbó, Rio do Sul. Imagino que através destas visitas mais ou menos constantes aos parentes, se esteja criando e reafirmando a relação *konhká* entre os sujeitos, de certa forma a despeito da co-residência – para que um Xokleng negue sua relação de parentesco com um filho, por exemplo, é preciso muito mais do que apenas morar longe, afinal, parecem existir outros fatores envolvidos na escolha do local de moradia (as distâncias com relação aos centros dos municípios vizinhos, as terras férteis, a ocupação estratégica e disputas políticas são alguns dos fatores que consigo vislumbrar).

Mas as visitas não acontecem somente nesta esfera em que a relação *konhká* está mais estabilizada – nunca completa, vale lembrar, conforme sugeriu Coelho de Souza (2004) para as relações de substância, já que se trata de um processo condenado ao gerúndio, tendo como fundo as idéias de gradação próximo/distante. Elas podem acontecer também como uma forma de estabelecer alianças – e quiçá pode ser o primeiro passo para consanguinizar alguém através de tais alianças (primeiro passo, veja bem: não é o suficiente, sendo possível parar a meio caminho).

É desta maneira que procuro compreender os vários convites que recebi de algumas pessoas para que eu as visitasse durante o campo. Notava que tal convite se dava logo no primeiro contato, com aqueles que simpatizavam com a presença de antropólogos na TI (não são todos, vale lembrar). A certa altura de meu trabalho de campo, andei bastante com Caio (filho mais velho de Nanblá) pela TI. De alguma forma ele era meu guia, indo comigo na casa de pessoas que eu não conhecia, explicando certas coisas para mim, e assim por diante. No entanto, algumas poucas vezes, quando eu lhe convidei para ir à casa de alguém que poderia ser interessante para meu trabalho, ele respondeu-me que lá ele não ia, pois não tinha o costume de fazer visitas por lá – às vezes apontava também algum tipo de desentendimento passado com aquela pessoa. Em contraste, quando lhe perguntava se conhecia x pessoa, sua resposta positiva podia ser acompanhada por uma indicação de amizade, seguido de um “eu ia/vou bastante lá na casa de x, até dormia lá”. Mais interessante, no entanto, foi quando caminhávamos pela estrada em um dia de calor intenso, e da janela de uma casa algumas meninas gritaram para ele, em tom de brincadeira: “Caio, nunca mais viesse aqui em casa. Virasse nosso inimigo?”.

Temos então que co-residência e comensalidade se interpenetram – o primeiro implica no segundo, o segundo apontando também para o primeiro, mas incluindo as visitas (que podem atuar como alternativas à co-residência quando pede a situação).

\* \* \*

Uma breve pausa. Gostaria aqui de enfatizar que, no momento, não entendo a relação *konhká* – e tudo aquilo que ela constitui e pelo qual é constituída: co-residência, comensalidade, e um modo de agir específico, marcado por um imperativo de solidariedade (uma reciprocidade difusa, cf. adiante) – sob a chave da consubstancialidade, conforme faz Wiik (2004a). Minha (breve) experiência com os Xokleng não me apontou nada neste sentido: nunca ouvi alguém se referir aos fatos relacionados ao parentesco e à classificação social através de algum termo que apontasse para o compartilhamento de substâncias físicas (como se possuir a mesma substância torna-se alguém parente, como afirma Wiik), a não ser raramente e de forma mais vaga com relação ao sangue. O próprio Wiik (no prelo) aponta para a inexistência de algum termo em xokleng que designe algo como substância (além da não existência também de algum termo em português que sirva para que os índios descrevam suas relações).

No entanto, cabe notar como outros autores se utilizaram da noção de consubstancialidade e ver se ela realmente cabe na análise dos dados xokleng, o que por questões de espaço e competência não estou aqui apto a fazer. Noto, porém, que a análise clássica de DaMatta (1976) sobre os Apinayé (TO) aponta para uma ideologia da concepção onde sangue e sêmen são substâncias fundamentais na produção contínua de indivíduos. Em outro contexto, agora entre os Arara (PA), Teixeira Pinto (1993 e 1997) aponta para idéias acerca da concepção e da contribuição diferencial dos sexos na produção de crianças semelhantes, onde sangue e sêmen voltam a ser os protagonistas – vale notar que ali existe uma partícula verbal (*kuru*) comum a todos estes termos que evocam a idéia de substância física<sup>153</sup>.

Entre os Mebengokre (Kayapó), Lea (1993) critica a noção de relações de substância, por entender que não se trata de alguma substância propriamente dita, mas, antes, de um “laço místico” (idéia retirada de Nimuendaju) que “une a condição orgânica ou corporal de certos indivíduos” (:272). De modo semelhante, Viveiros de Castro (1986), tratando dos Araweté (PA), afirma:

Devo esclarecer que uso aqui a noção de “grupo de substância” em sentido lato, uma vez que não sei que “substância” é essa que define o conjunto de pessoas que os Araweté consideram como afetos à regra de abstinência por doenças. Visto não ser o sêmen (cf. matrilateralidade), tampouco é o sangue. Seria mais bem uma “unidade mística”, substância metafórica ou metonímica: é um grupo sociológico, vale dizer, não fisiológico (etno-). (Viveiros de Castro, 1986: 439).  
Grifos do autor.

Feitas estas rápidas observações em torno da consubstancialidade, enfatizo novamente que minha interpretação dos dados mostra certa precaução no uso da noção de substância (o que não

---

<sup>153</sup> Não consegui apurar nenhuma idéia acerca da concepção entre os Xokleng. Urban (1978: 147-8), no entanto, fala que a concepção é pensada ali através da mistura do sangue da mulher, ainda sem forma, e do sêmen masculino, responsável por dar forma ao sangue, várias relações sexuais sendo necessárias para a formação da criança no útero. Relembro que sua pesquisa focou-se no passado e procurou entrevistar, sobretudo, as pessoas mais idosas. Volto a afirmar, mesmo com estes dados de Urban, que em minha pesquisa de campo não notei nenhuma ênfase nas substâncias no processo de criação da relação *konhká*.

necessariamente a exclui totalmente)<sup>154</sup> – isto tanto analítica quanto emicamente –, a co-residência, a comensalidade e a sociabilidade me bastando para a construção da relação *konhká*. Fim da pausa.

\* \* \*

Voltando: co-residência e comensalidade se interpenetram, o primeiro possibilita o segundo, que na ausência do primeiro pode se dar através das ‘visitas’, conforme indicado. Tudo isso está marcado pela chave de um modo específico de agir, um imperativo da sociabilidade nativa, que diz respeito ao modo solidário de se comportar perante alguns bens e alimentos. Tal modo de agir é muitas vezes explicitado no discurso nativo, principalmente quando eles estão a contrastar o seu ‘jeito’ com o de outros grupos, sejam eles ameríndios ou brancos. Tal contraste inclui também as relações de parentesco.

Não é raro ouvir os Xokleng falarem do carinho e apego que tem para com seus parentes, isso servindo também de marcador diacrítico quando refletem acerca de suas diferenças para com seus outros. Certa vez, Pepele (irmão Nanblá), com seu característico humor e ansioso para ver minha reação, em tom de brincadeira, falou-me que estava indo até a aldeia Toldo, fazer uma pesquisa sobre os Guarani: queria saber porque eles viviam se mudando, vivendo longe dos parentes. Caio (filho Nanblá) falou-me de que ele estava mentindo, brincando comigo – como fazia outras vezes, de forma sempre gentil e simpática. Chamou-me a atenção, porém, o que ele, se colocando na posição de antropólogo, escolheu como exótico nos Guarani: a circulação e, segundo ele, sua principal consequência, o afastamento dos parentes<sup>155</sup>.

No meu primeiro mês de estadia na TI, quando estava hospedado na casa de Vetxá, além do esforço que ele fazia para me contar sobre as ‘coisas do mato’, todo dia, quando estávamos todos na

---

<sup>154</sup> Não nego totalmente a validade da noção de substância para o caso xokleng, na medida em que a literatura sobre o grupo (tratando principalmente do passado) aponta para fatos semelhantes a outras províncias etnográficas ameríndias, tais como algumas abstinências por doença (Henry, 1964[1941]) – não identificadas por mim atualmente, no entanto. Reparo ainda que Urban (1978: 159) aponta para outro significado para o termo *jügên* (‘irmão’): leite materno, ou ainda, seio.

<sup>155</sup> Durante meu campo, metodologicamente falando, este recurso de prestar atenção na antropologia que os Xokleng fazem dos brancos mostrou-se muito produtivo, pois apontava para questões nas quais eles se interessavam, afirmando enfaticamente o quão diferente eles eram/faziam, a irredutibilidade do sistema do índio e do sistema do branco. Loch (2004) também notou esta antropologia xokleng que tem o mundo dos brancos como objeto.

cozinha, ele enfatizava as diferenças entre ‘a sistema do índio’ e a do branco. O cerne de tal diferença parece ser o de que o índio dá, enquanto o branco, *empresta*. Em suas palavras:

Branco empresta até para o filho! *Não é gente! Não reconhece seu filho*, sua filha, seu pai. Índio não, índio dá: ajuda sogro, genro, filho. Índio tem dó [e exemplifica falando das várias famílias e pessoas que ajudou, inclusive filhos de brancos: “*comendo tudo na mesma casa*”]. Grifos meus.

Atento para a riqueza deste fragmento de discurso, onde é possível perceber quão relacionados estão o parentesco e os modos de ação: ao não compartilhar do mesmo imperativo de solidariedade dos índios, os brancos chegam ao cúmulo de emprestarem até para os filhos, *não reconhecendo desta forma sua relação de parentesco – eles saem daquela esfera da relação konhká justamente através da negação de um dos princípios de constituição desta relação, que é o modo solidário de agir para com os parentes*.

Ao fazerem tudo isso (negarem uma relação que é central no pensamento nativo), os brancos atestam a sua não humanidade: não se trata de gente de verdade. Poder-se-ia argumentar que não estamos aqui no terreno do etnocentrismo, já que, segundo Viveiros de Castro (1996), os fatos ameríndios parecem se comportar de modo diferente daqueles que tem no multiculturalismo seu pano de fundo: não se trataria de negar a humanidade do branco enquanto espécie natural (como atuaria o racismo), mas sim de apontar a não plenitude de sua condição social: eles não são *konhká*, não são gente de verdade, não partilham das mesmas premissas de construção do *socius*. Noto o quanto este argumento vai ao encontro das idéias de Coelho de Souza (2001 e 2004) acerca da coextensividade entre parentesco e humanidade no mundo ameríndio<sup>156</sup>.

Imagino que caiba agora se demorar um pouco mais neste imperativo de solidariedade xokleng.

---

<sup>156</sup> Quanto ao não etnocentrismo ameríndio, entretanto, entendo que talvez devêssemos ser mais cuidadosos em nossas inversões: afinal, talvez um ameríndio não seja um ocidental de cabeça para baixo, com sinal contrário (e que ocidental é este, também podemos nos perguntar) (Menezes Bastos, 1998a), existindo, quem sabe, algumas invariâncias entre ameríndios e brasileiros/ocidentais.

### 3.3.1. Ciganar: sobre a reciprocidade xokleng

*Ciganar* é a expressão nativa que aponta para a sovinice, e é utilizada tanto no dia-a-dia quanto nos momentos em que refletem acerca de suas diferenças para com o mundo dos brancos – estes, dizem os Xokleng, são *ciganos*: não dão, emprestam (e, às vezes, cobram com juros). Ser cigano também é aproximado da qualidade de ser pão-duro. É negar algo a alguém quando este lhe pede. Mas não se trata apenas de negar algo: “‘Ganar’ pode ser utilizado em situações em que uma pessoa, tendo a possibilidade de ofertar algo a alguém, não o faz” (Loch, 2004: 111), afirma a primeira autora a apontar a importância da categoria no pensamento nativo<sup>157</sup>. No entanto, compreendo que esta aproximação pode ser feita apenas com relação aos alimentos – situação em que não se precisa pedir, pois se parte do pressuposto que a pessoa deve oferecer ou compartilhar. Já na década de 1930, Henry (1964 [1941]) atentara para a questão: “recusar comida é o pecado mais terrível que o Xokleng pode imaginar” (:101)<sup>158</sup> – não é gratuito, portanto, que ao se diferenciarem de outras ‘qualidades’ de seres (como os brancos, não verdadeiramente humanos), tomem este fator como diacrítico fulcral.

*Ciganar*, porém, não se restringe às formas alimentares da vida social. O termo é utilizado em várias outras situações, com algumas ferramentas e utensílios domésticos, por exemplo. Quando Caio e Natã (cf. nota 157) reclamavam que fulano estava ciganando a mangueira para eles, eles estavam se referindo ao fato de fulano ter vindo pegar a mangueira (dele) na casa deles de volta. “Mas a mangueira não é dele?”

---

<sup>157</sup> Noto que Loch cunhou a expressão do seguinte modo: “se ganhar”. Já tendo lido seu trabalho quando estava em campo, procurei investigar esta categoria que, no entanto, insistia em não emergir: as pessoas falavam que não sabiam do que se tratava. Até que, certo dia, ouvi Natã e Caio (filhos de Nanblá) conversando entre si: “fulano está ciganando a mangueira para nós”. Expresssei minha dúvida em relação à expressão, recebendo explicações e exemplos. Falei do trabalho de Loch, soletrando a expressão. Caio afirmou que era *ciganando* mesmo (procurando inclusive no dicionário, onde nada encontrou), de cigano – Natã ficou surpreso com a etimologia, afirmando que nunca tinha se dado conta dela. Neste momento lembrei as diversas explicações de Vetxá sobre as diferenças entre índios e brancos, quando os segundos eram constantemente adjetivados de ciganos. Não consegui compreender a assimilação entre a sovinice e o ser cigano. Quando perguntei à Vetxá sobre onde ele vira ciganos, respondeu-me que em Porto Alegre é o lugar deles, já tendo eles passado também por José Boiteux há alguns anos. Mas, pelo que entendi, trata-se de “outro tipo de geração”, e não há alguma associação direta entre a atitude de *ciganar* e os ciganos enquanto grupo – os ciganos não necessariamente *ciganam*.

<sup>158</sup> “(...) to refuse food is the most frightful sin the Kaingáng can imagine”.

– indaguei. “Sim, mas ele não está precisando dela e a gente está [para que a água da nascente do rio no alto do morro chegasse à casa]”, logo ele está ciganando. O mesmo ocorre com bujões de gás – ter dois (um de reserva) enquanto seu vizinho não tem nenhum não é nem um pouco bem visto –, cortadores de grama, vassouras, etc.

Mas *ciganar* pode ter uma aplicação ainda mais vasta, sendo possível, por exemplo, ciganar uma carona – passar de carro por alguém a pé na estrada e não oferecer uma carona. Ouvi também outra expressão mais ou menos intercambiável: se apegar. Assim, um amigo contou-me que há meses atrás, quando dirigia o carro de seu pai, seus amigos pediram para dirigir um pouco. Ao mostrar que não queria deixá-los dirigir, eles começaram a acusá-lo de “estar se apegando”. Ao final, acabou cedendo e deixando-os dirigir<sup>159</sup>.

*Ciganar*, portanto, é o inverso de uma disposição necessária para o viver bem, para a criação de uma comunidade moral que propicie um bem-estar (Overing, 1991; McCallum, 1998). Disposição esta que parece se estabelecer como uma solidariedade difusa e recíproca para com os *konhká*. Ora, o tema da reciprocidade evoca, pelo menos em antropólogos, o famoso *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss (2003[1923-24])<sup>160</sup>. A idéia de que a dádiva produz alianças perpassa todo o texto, sendo que a noção de dádiva é compreendida de forma abrangente: “ela inclui não só presentes como também visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças, um sem número de ‘prestações’ enfim” (Lanna, 2000: 175). Compreendo que este imperativo geral da sociabilidade xokleng (expresso sob a negativa não *ciganar*) está envolto neste ambiente da dádiva maussiana: como estou argumentando, compartilhar alimentos (e outros bens) e fazer visitas são modos de ação necessários para construir uma relação *konhká* – modos de estabelecer alianças<sup>161</sup>. Note, contudo, que qualifiquei esta reciprocidade como difusa. Não existe aqui um sistema explícito que obrigue a contra-prestações, construindo equivalências entre o que é dado e recebido –

---

<sup>159</sup> É possível, inclusive, ciganar para si mesmo – como faria um branco que cria porcos e galinhas, mas não come carne nas refeições (Loch, 2004: 111).

<sup>160</sup> As razões para tal associação imediata são examinadas por Sigaud (1999), que reflete sobre as diferentes apropriações acerca do ensaio do autor francês.

<sup>161</sup> Repare que a aliança aqui compreende também a esfera da consanguinidade (haja visto seu caráter propício à intervenção humana [caráter construído]) e não apenas da afinidade. Parece que a teoria nativa do parentesco aponta para a necessidade de aliança constante também para com os parentes consanguíneos (através da sociabilidade: co-residência, comensalidade e solidariedade).

conforme, por exemplo, no *kula* trobriandês (Malinowski, 1978[1922]) ou nos outros tantos casos etnográficos arrolados por Mauss. Cobrar algo que se deu não parece ser muito bem visto<sup>162</sup>. O que acontece é que há uma expectativa de que, uma vez que você ajudou alguém que precisava, este venha a ajudar-lhe da mesma forma quando você precisar. Nas palavras de Henry (1964[1941]), o entendimento xokleng da reciprocidade se dá “em termos de uma simbiose ao longo da vida, não em termos de trocas equilibradas” (:101)<sup>163</sup>. Urban (1978: 118) fala de uma quase ausência da idéia de troca (no sentido de permuta, câmbio [*exchange*]), enfatizando tratar-se mais de uma forma de distribuição, que chama de “transferência” (*transference*): quando os direitos sobre um objeto passam de uma parte a outra<sup>164</sup>.

Tal *lógica da circulação* (que parece se contrapor a uma lógica da acumulação) é facilmente percebida no cotidiano da TI. Desta forma, antes mesmo de iniciar meu trabalho de campo, sabia da existência de fitas cassetes (áudio) gravadas por outros antropólogos que ali estiveram antes de mim. Vários moradores falavam-me destas fitas: “tenho uma lá em casa, aparece lá para a gente ouvir”. No entanto, quase ninguém as encontrava: “alguém deve ter levado”, afirmavam. O mesmo acontecia com discos (geralmente de música sertaneja) e com os livros que alguns antropólogos que ali pesquisaram tinham deixado (como uma espécie de contrapartida, muito cobrada pelos Xokleng)<sup>165</sup>. Esta circulação aparece

---

<sup>162</sup> A não ser, me parece, no caso de dinheiro. Mesmo assim, “você tem que explicar que está precisando, por isso está pedindo” (e não cobrando), explicaram-me Caio e Natã naquela ocasião.

<sup>163</sup> “Their understanding of reciprocity is in terms of lifelong symbiosis, not in terms of balanced exchanges”.

<sup>164</sup> Convém notar que Urban (1978) se utiliza da noção de transferência para pensar também um hábito comum entre os Xokleng: o de ego dar seu filho para seus pais (às vezes residentes na mesma casa), que será criado como filho por estes (tornando-se B ou S de ego). Segundo Urban (:142), a idéia de transferência sublinha o aspecto de dar a criança, enquanto a adoção iluminaria mais o aspecto de alguém se apropriar dela. De fato os Xokleng costumam apontar para este fato com a expressão “dar”: “meu filho me deu a criança” – o que, para eles, é uma forma de expressão do afeto que os filhos têm para com os pais: “o índio ama tanto seus pais que até dá seu filho para eles”. Uma questão interessante, portanto, seria pensar a criança como um tipo de dádiva (quais contra-prestações estariam envolvidas? A criança já é uma forma de contra-prestação? Se encaixa esta dádiva naquela idéia de circulação e reciprocidade difusa que venho afirmando?). Noto ainda que o aspecto utilitário da questão não esgota o problema – Coelho dos Santos (1973: 268), por exemplo, propõe que a criança adotada seria uma espécie de arrimo para os avós. Convém ressaltar também que a adoção não ocorre apenas entre parentes (mas se dá idealmente entre eles).

<sup>165</sup> O livro deste tipo (pesquisas antropológicas) de maior circulação na TI é o de Silvio Coelho dos Santos (1997), *Os Xokleng: memória visual*, que contém várias fotos dos ‘antigos’, mas

bastante em seus discursos quando refletem sobre a diferença entre ‘a sua sistema’ e a de outros seres (brancos e indígenas). Deste modo, Caio me contou que, quando foi passar um tempo na casa de sua mãe (hoje separada de Nanblá e residente numa TI kaingang no estado do Paraná), as pessoas de lá não gostavam quando ele entrava na casa e ia abrindo a geladeira, ou pegando algo para comer (algo que afirma ser comum ali na TI Ibirama-Laklãõ), achavam que ele era uma pessoa sem-educação. Semelhantemente, os índios afirmam que os brancos não os compreendem: quando uma criança ganha algo e não diz obrigado, por exemplo, não é que ela seja ‘mal-criada’, explicam, mas é porque este é o ‘jeito do índio’, seu ‘sistema’ – como se trata de uma lógica de circulação, dar algo a alguém não parece ser concebido como uma gentileza no sentido de se desfazer de algo que é meu, abstendo-me de acumular, mas sim de um ato normal e esperado, talvez por isso não exista a necessidade de agradecer, demonstrar algum tipo de gratidão.

Convém marcar, no entanto, que nem tudo circula da mesma maneira. Uma televisão (ou um automóvel), por exemplo, tem dono, e caso alguém a queira, pode-se entrar numa transação comercial. Porém, mesmo estando na casa de seu dono, este não irá (ou não deverá) *ciganar* quando alguém de outra casa quiser assistir.

Ainda a propósito da circulação, eles refletem acerca de suas diferenças para com os brancos, mais especificamente para com os ‘colonos’ (agricultores residentes nas cidades próximas). Estes últimos estão sempre olhando para o amanhã, guardando, afirmam eles. O índio não: come o que tem vontade, não pensa no amanhã, por isso não ‘progride’. Em compensação, nunca passa por uma real privação, já que pode compartilhar algo com o vizinho, mesmo que seja pouco, enquanto o branco chega a passar fome (não comer carne, por exemplo, só arroz e aipim) para ter para amanhã (Loch, 2004: 111-2).

Lembremos o que os Xokleng afirmam constantemente: índio dá, branco empresta. Veja bem, *empresta* – ele não necessariamente nega, mas cobra de volta, aluga (a idéia de juros é o cúmulo de tal modelo para os Xokleng). É como se *dar* implicasse esta reciprocidade difusa de que falo, enquanto *emprestar* aponta para aquele mundo do mercado, oposto, parece, ao do *dom* – *emprestar* estando em família,

---

não só. Segundo informações dos caciques, o “professor Silvio” foi o único que deu um livro para cada família. Encontrei também, em menor quantidade, o livro de Greg Urban (1996), *Metaphysical Community*.

então, é o ápice da *ciganice* do branco, comportamento anti-sociável por excelência.

Explícita nas formulações de Mauss (2003[1923-24]) está a idéia – criticada por Lévi-Strauss (2003[1950]) – de que existe nas coisas dadas uma virtude que as impele a circularem, a serem trocadas (dadas, recebidas, retribuídas):

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (Mauss, 2003[1923-24]: 212).

Nas palavras de Lanna (2000),

“dar e receber” implica não só uma troca material, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas. É nesse sentido que a Antropologia de Mauss é uma sociologia do símbolo, da comunicação; é ainda nesse sentido ontológico que toda troca pressupõe, em maior ou menor grau, certa alienabilidade. Ao dar, dou sempre algo de mim mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes. (Lanna, 2000: 176).

Poderíamos completar, para o caso xokleng: torna-os *konhká* – ou melhor, vai tornando-os, no gerúndio mesmo, já que a similitude total seria a ausência de relação (Viveiros de Castro, 2002e).

Conforme vimos, então, *co-residência*, *comensalidade* e ações marcadas por um *imperativo de solidariedade* são alguns dos elementos constituintes da relação *konhká* – e tornar alguém *konhká* é uma maneira de lidar com a alteridade, de aproximar alguém, tornando-o menos outro.

### 3.4. Epílogo

Convém notar que minha descrição se deteve no aspecto da consanguinidade e cognação do parentesco xokleng, a afinidade ficando

à margem da análise – mais em função de meus dados (e tempo de campo) do que por alguma ênfase no grupo local como fonte e centro da vida social. Mesmo assim, não percebi alguma associação que equacionasse os estrangeiros ou inimigos aos afins, conforme parece ser comum em outras regiões (Viveiros de Castros, 2002c e 2002e). Antes, parece que há uma tendência em transformar os afins reais em cognatos: “é do costume do índio tratar genro e nora tudo igual, como se trata o filho”, explicou-me Setembrino (cacique aldeia Coqueiro) naquele episódio da distribuição dos alimentos (cf. p. 80).

Tal cognação poderia apontar para aquele modelo concêntrico na oposição entre consanguinidade e afinidade (Viveiros de Castro, 2002d)<sup>166</sup>. Imagino que tal modelo, de alguma forma, pode vir a dialogar com o modelo de Urban (1978) acerca do parentesco xokleng (que, segundo o autor, seria uma transformação do modelo dualista kaingang):

(...) “non-kin” form a separate social category (...) Indeed, non-kin are what kin are not. They are marriageable and so potential affines, but they are also outside one’s political support group and so normally among the “enemy” [zug]. They are the “antithesis”, so to speak, of the kin “thesis”. (...) Shokleng social organization itself can be viewed in terms of a dialectic between kin and non-kin, a dialectic whose synthesis is marriage and the establishment of affinity. The structural triad is that of kin/affine/non-kin. (Urban, 1978: 166).

Aproveitando as considerações de Santos Granero (2007) acerca da importância da amizade na socialidade amazônica, seria interessante pensar aonde que nestes modelos entraria a categoria *kaké*,

---

<sup>166</sup> “No centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico” (Viveiros de Castro, 2002d: 136) – lembremos também que consanguinidade e afinidade estão numa relação de “contrários graduáveis” (:138).

traduzida pelos Xokleng como ‘amigo’ – um não-parente com quem se estabelece relações amistosas<sup>167</sup>.

No entanto, restrinjo-me a apenas anotar tais questões, não podendo, no momento, dar a devida atenção a elas.

---

<sup>167</sup> É interessante lembrar que nas narrativas míticas acerca da ‘saída do mato’, Eduardo, o ‘pacificador’, procura atrair os índios chamando-os por este termo (*kaké*), cf. cap. 2.

## Capítulo 4

### 4. Musicalidades xokleng

Buscarei descrever agora o sistema musical xokleng de um ponto de escuta sincrônico: as práticas e concepções nativas envolvidas em suas diversas musicalidades e com as quais tive contato direto em meu trabalho de campo<sup>168</sup>.

Era dia do índio. Em cada aldeia se organizava uma cerimônia – que tinha por denominador comum a comensalidade e as apresentações (para ‘mostrar a cultura’). Estava em uma de minhas primeiras visitas à TI, numa espécie de passeio etnológico com fins de elaboração de projeto – um “pré-campo”. Encontrava-me na aldeia Palmeirinha, onde acontecia uma feira de artesanato indígena, se preparavam as refeições e se aguardava o início de uma apresentação envolvendo cantos e danças, que só deveria se iniciar com a chegada de um ônibus que traria pessoas de fora da TI – potenciais consumidores, tanto da cerimônia, quanto dos artesanatos. A chegada demorava, se adiando cada vez mais, e tive que deixar a aldeia para encontrar com um de meus anfitriões, que morava na aldeia vizinha (onde acompanhei a cerimônia). Mais tarde soube que o ônibus não chegara, para decepção dos presentes.

Entre minha chegada e saída, porém, fui conversar com o homem encarregado pela apresentação, que aparentava ter quarenta anos de idade. Apresentei-me como estudante da UFSC, explicitando através de que pessoas tinha chegado à TI. Perguntou-me o que eu queria pesquisar ali. Sem pensar muito, respondi: “a música”. “Do mato, indígena?” – questionou. “Também” – já tinha conhecimento das diferentes musicalidades que transitavam por ali, e nesta resposta tinha em mente os hinos evangélicos. Ele ficou em silêncio, pensando. Completou: “olha, aqui tem a música dos antigos, os hinos, e a música mesmo”. Explicou-me que poucas pessoas sabiam a primeira. A

---

<sup>168</sup> Entendo *musicalidade* como uma noção englobada por outra mais geral, a de *artisticidade*. *Senhas* como beleza, monstruosidade, formatividade e eficácia atuam como passes de ingresso nesta abrangente categoria (Menezes Bastos, 2007a e 2008). A *musicalidade*, de modo mais específico, opera com estas senhas no registro da organização e produção sonora – ver também a idéia de “som humanamente organizado”, de Blacking (2006[1973]). Dado este nível de abrangência, já adianto que este esboço do sistema musical nativo pode incluir outras relações que não estarão descritas aqui. Utilizo também, neste trabalho, a palavra “música” como “uma noção analítica (tal como ‘parentesco’, ‘poder’, ‘linguagem’ etc.) que aponta para os discursos e linguagens do universo sonoro vocal-instrumental” (Menezes Bastos e Piedade, 1999: 138).

segunda não era música, era hino, com letra de louvor, que se cantava na igreja. Sobre a terceira, exemplificou fazendo referência à música sertaneja, apontando sua abrangência relacionada ao rádio e aos bailes<sup>169</sup>.

De certo modo, durante todo meu trabalho de campo, não consegui mais me desvincular desta tipologia, criada nesta efêmera interação. Os Xokleng com quem convivi não se preocupam muito em explicitar demarcações, mesmo que em suas práticas associem certas musicalidades a domínios sociais específicos: não pareceria muito plausível para eles, por exemplo, cantar uma ‘música dos antigos’ durante um culto, ou uma música sertaneja durante uma apresentação nas cerimônias do dia do índio. Enfim, o que quero apontar aqui é que aquela primeira conversa na aldeia Palmeirinha foi um dos poucos momentos onde a classificação tripartite se fez explícita, mas que apesar disso as práticas musicais nativas carregam implicitamente o pressuposto de tal diferenciação, que raramente evidencia uma relação de oposição entre os termos: considera-se apenas que são diferentes, pertencentes a domínios específicos e detentores de eficácias e competências próprias – tais fronteiras, por sua natureza mesma de fronteira, por vezes embaralhando-se, admitindo deslizes e ambiguidades.

Descrevo e construo o sistema musical xokleng, portanto, a partir da diferenciação entre três gêneros musicais: a ‘música do mato’, os ‘hinos’ e a ‘música mesmo’ (que pode ser chamada também de ‘música do mundo’<sup>170</sup>).

Uma breve pausa para o conceito de gênero musical. Entendo-o aqui seguindo as elaborações propostas por Piedade (1997a, 1997b, 2003 e 2005) e Menezes Bastos (1998b, 2007b e 2007c) com base na idéia de gêneros do discurso de Bakhtin (2000[1979]). Basicamente, os nexos do conceito se encontram na noção de relacionalidade e estabilidade: os gêneros musicais têm existência em um cenário de relações, sendo responsivos e dialógicos (pela negativa: não são mônadas, entidades isoladas e fechadas em si mesmo), e se

---

<sup>169</sup> Não forneço o nome de meu interlocutor em razão de ter perdido minha caderneta onde tinha tal informação. Quando voltei para a TI, em setembro do ano passado, para meu trabalho de campo, não o encontrei, provavelmente por ele morar em uma aldeia distante, que frequentei pouco.

<sup>170</sup> ‘Música do mundo’ é uma categoria nativa, que parece se opor às músicas de fora do mundo (relacionadas ao céu). Note-se que se trata de um enunciado evangélico. Cf. seção 4.2.

caracterizando pela aquisição relativa de estabilidade no conteúdo temático, no estilo e na estrutura composicional – as três dimensões do discurso que Bakhtin (2000[1979]) utiliza para caracterizar os gêneros de fala. No entanto, meu trabalho não adentra nas estruturas fonológicas e sintático-gramaticais da música – nível onde se podem encontrar as referidas estabilidades (Menezes Bastos, 2007b) –, não se justificando aqui, pelo menos neste momento, um tratamento mais demorado destas instâncias.

Por fim, é importante ter em mente que os gêneros musicais são também construtos culturais nativos, cujas fronteiras são flexíveis, cambiantes e abertas (Menezes Bastos, 2007b). Ou seja, são dinâmicos e instáveis por definição, perdendo seu sentido quando congelados (Domínguez, 2009). Além disso, nem sempre as classificações nativas levam em conta apenas o aspecto sonoro<sup>171</sup>: a origem das canções e suas funções, por exemplo, podem ser elementos cruciais na construção local das diferenças musicais<sup>172</sup>. Voltemos aos Xokleng.

Cabe agora explicitar as diferenças entre os três gêneros, num diálogo com o ponto de escuta nativo.

#### 4.1. ‘Do mato’

A ‘música do mato/dos antigos’, também chamada *ãg djel*<sup>173</sup>, está fortemente associada ao ‘tempo do mato’ e a tudo aquilo que recebe este qualificativo topológico-temporal – ‘do mato’. Em certo sentido é uma música que aciona aquele universo mítico que tem no grande divisor da ‘saída do mato’ o seu ponto nevrálgico. Como quase tudo que ali está associado a este universo, é muito marcada por um discurso de perda. Lembremos que naquela primeira conversa no dia do índio, a explicação desta música veio acompanhada pelo alerta de que poucos a

---

<sup>171</sup> É importante ter em mente que o “aspecto sonoro” não é algo absoluto, já que os aparelhos biopsicológicos humanos não constituem instâncias invariáveis, sendo antes um lócus primordial de criatividade cultural (Menezes Bastos, 1998c).

<sup>172</sup> Assim, por exemplo, os Venda (África do Sul) classificam suas canções de acordo com sua função social, não fazendo muitos comentários a respeito de suas características acústicas (Blacking, 1995[1967]).

<sup>173</sup> *Ãg djél* significa literalmente “nosso canto”. Utilizarei mais correntemente a expressão ‘música do mato’ e similares devido ao fato de minha pesquisa ter sido conduzida, em sua maior parte, em português – apesar de ter me empenhado em aprender a língua, formal (na escola) e informalmente. Tenho consciência das vantagens e desvantagens de tal procedimento (Viveiros de Castro, 1999: 183-9). Relembro que praticamente todos Xokleng são bilíngues – havendo inclusive uma porção monolíngue português.

sabiam. Alerta um tanto generoso se comparado com os próximos que iria ouvir, em diferentes situações: “música dos antigos não tem mais não, os velhos que sabiam já morreram todos”. Já tendo eu, porém, ouvido algumas pessoas cantarem, questionava: “e aquele senhor?”. “Ah, é verdade, ainda tem ele. Mas, fora ele, não tem mais ninguém que saiba não”. Ou, então, a resposta podia ser acusatória: “aquele não sabe nada não, ele mente”<sup>174</sup>.

Curiosamente, nunca ouvi falar de metamorfose relacionada à ‘música do mato’ – ela é sempre abordada pelo discurso da escassez ou da extinção, tanto nas conversas com o antropólogo como entre eles. Como se se tratasse de certa irredutibilidade do gênero, não aceitando mudança – atualmente, até onde sei, não se compõem ‘canções do mato’<sup>175</sup>. Poder-se-ia talvez falar em uma *musicalidade fria*, para tomar emprestada a metáfora lévi-straussiana: um modo de perceber o objeto (aqui, a ‘música do mato’) que valoriza a (ilusão da) permanência (neste caso, escassa, sempre em perigo), a imutabilidade relativa ao seu tempo de criação.

Efetivamente, a ‘música do mato’ passou e continuará a passar por transformações, existindo inclusive variações em torno de uma mesma canção. O que os Xokleng enfatizam, porém, quando diante de tais canções, é sua não mutabilidade – espécie de caixa-preta do ‘tempo do mato’, tudo se passando como se a ‘música do mato’ que hoje os “poucos” (e autorizados) sabem cantar fosse aquela mesma do tempo mítico. Curiosamente, a concepção musical nativa parece inverter de modo simétrico o caráter profético que Attali (1985[1977]) concede à música – ao invés de conter o cerne do que está por vir nas relações sociais, para os Xokleng ela parece apontar para o que já foi no plano das relações no tempo mítico<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Imagino que tais acusações podem ser lidas em dois registros (não excludentes): como o de atores que disputam legitimidade dentro de um campo específico (Bourdieu, 1994[1976] e 1989), e como mais uma dimensão do conflito entre grupos domésticos distintos (faccionalismo).

<sup>175</sup> Henry (1964[1941]: 200), na década de 1930 teve uma impressão semelhante – de que seu informante sabia um número limitado de músicas, quase não havendo composições novas.

<sup>176</sup> No sistema regional xinguano, Menezes Bastos (2001) mostra como a música kamayurá também aponta para o passado em alguns dos seus aspectos. Sobre o caráter precursor que Attali (1985[1977]) concede à música, noto que Travassos (2007: 196) observa que Blacking (1995[1977]: 172) publicara no mesmo ano, idéia semelhante, onde a música poderia antecipar transformações na sociedade.

Sendo esta música então a mimese do tempo originário, logicamente não se pensa em algum tipo de variação (composição) intencional neste gênero. *Trata-se de uma musicalidade fria cuja eficácia está ligada à reprodução de uma forma colocada anteriormente* – um investimento mais na reprodução do que na produção, portanto (mesmo que pragmaticamente a reprodução consista em algum tipo de produção/transformação, com resíduos e refrações)<sup>177</sup>.

Mas, enfim, que forma é essa? O que se pode apreender das audições das ‘músicas do mato’?

#### 4.1.2. Características notáveis

Nesta seção pretendo descrever algumas das características notáveis (ao menos algumas das notadas por mim) da ‘música do mato’. Trata-se, devo lembrar, de uma aproximação: abstenho-me, neste trabalho, de uma análise das estruturas sonoras das canções, os motivos indo da (falta de) competência até o tempo e espaço parcos. Não pretendo, com isso, incorrer no já antigo e inaugural dilema musicológico (Menezes Bastos, 1995b), reduzindo o plano expressivo da música ao contexto – por isso sublinho o caráter aproximativo e preliminar de minha abordagem<sup>178</sup>.

As canções ‘do mato’ com as quais entrei em contato durante meu campo se utilizam basicamente de dois instrumentos: a voz e o chocalho (*txy*), também chamado ‘chacoalho’. Este último compreende uma cabaça oval recheada com sementes e atravessada por um pedaço

---

<sup>177</sup> Note que quando falo em *musicalidade fria* estou atentando para o modo como os Xokleng percebem a ‘música do mato’, música do tempo mítico, prenhe de historicidade. Ou seja, não estou aqui me opondo à afirmação de Menezes Bastos (2009a) acerca da música amazônica, que, segundo o autor, seria uma música *quente*, uma espécie de *arquivo histórico* – perceba como a metáfora cai bem com a idéia de *caixa-preta* que coloquei acima.

<sup>178</sup> Uma antropologia da música não deve ser entendida como a prevalência da *cultura* sobre a *música*, como se esta fosse mera expressão/representação daquela, uma projeção onde a última seria englobada pela primeira (Menezes Bastos, 1999[1978]). Para Seeger (1987) é mais produtivo pensar a música como produtora de cultura do que como uma produção que se dá dentro dela: “performances musicais criam muitos aspectos da cultura e da vida social” (:XIII). Enfim, segundo Menezes Bastos (1995b), uma análise antropológica da música não deve demiti-la de seu contexto – o que os sujeitos falam e produzem a partir dela – nem considerá-la como um subproduto cultural, reduzindo-a ao contexto e negando-lhe toda semanticidade: uma proposta que vá “para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem”, que a entenda em termos de sua concretude – sempre socialmente construída. Para uma leitura e panorama do surgimento e desenvolvimento da etnomusicologia enquanto disciplina, ver Menezes Bastos (1995b) e Seeger (2008[1990]).

de madeira, por onde o executante maneja o instrumento. Pode ser enfeitado com penas. O chocalho (*txy*), de acordo com o sistema de Hornbostel e Sachs (1961[1914]) pode ser classificado como um idiofone<sup>179</sup>.

Nas execuções que presenciei, é tocado sempre da mesma forma, movendo o antebraço para cima e para baixo, até um ângulo um pouco maior que noventa graus em relação ao braço. Quando embaixo, o som do chocalho é mais forte e curto, em *stacatto*; em cima, menos acentuado e mais contínuo. O som resultante pode ser representado através de duas colcheias, as marcas em cima da primeira nota apontando para a dinâmica acentuada e mais pausada (*stacatto*) com relação à segunda:



A velocidade de execução (andamento) parece depender não apenas da canção, mas também do executante – ouvi uma mesma canção ser executada em 110, 90 e 75 bpm<sup>180</sup>. De forma geral, as canções que ouvi variavam seu andamento entre *andante* e *moderato* (de 75 a 115 bpm), o executante sendo aqui também um fator decisivo: os andamentos mais lentos foram executados por uma mesma pessoa, os mais rápidos por outra – como se houvesse uma velocidade onde cada músico preferisse operar<sup>181</sup>.

O timbre do chocalho parece ter grande importância aqui. Vetxá certa vez comentou que “é como o violão, tem que ter um tom certo”. Deve produzir um som forte/alto e claro. Na ausência de um chocalho que fosse considerado bom pelo músicos, era-me pedido que aguardasse até outro dia, para que então se pudesse executar a ‘música dos antigos’ tal como deve ser executada. Muitos dos músicos, às vezes também não tinham chocalhos em sua casa, precisando de algum tempo para

---

<sup>179</sup> “Idiofones são os instrumentos que têm no seu próprio (‘idio’) corpo o elemento responsável pela geração do som” (Menezes Bastos, 2006a: 573).

<sup>180</sup> “BPM” é a abreviação para “batidas por minuto”. Sobre as variações de andamento na mesma canção, ver as faixas 01, 02 e 03 do disco anexo.

<sup>181</sup> Isto, no entanto, deve ficar sob suspeita: na medida em que nem sempre consegui repetidas interações com as mesmas pessoas, podem existir outros fatores que agem no andamento das canções e que, no momento, ignoro.

consequirem um (que logo depois de usado poderia ser vendido para alguém que se interessasse). Noto, a partir disso, que *sem o chocalho não há canção: não parece haver aqui uma hierarquia explícita que o marque com o rótulo “acompanhamento”, jogando-o para um plano menos importante da canção*. Não, chocalho e voz trabalham juntos para construir uma ‘canção do mato’ – que, como sugeri, se quer tal qual as canções que os índios (do mato) cantavam no tempo mítico.

A voz, ao longo de muitas canções, conforme já notado por Henry (1964[1941]: 200), trabalha principalmente sob uma única nota (altura) – nas canções que tenho gravadas as notas variam, numa representação ocidental, de sol#3 (415.30 hertz) a mi4 (659.25 hertz)<sup>182</sup>, uma mesma canção podendo ser executada em notas diferentes (geralmente por diferentes músicos)<sup>183</sup>. A partir desta nota ocorrem variações silábicas, durativas e de intensidade. Tudo isso ocorrendo simultaneamente ao som emitido pelo chocalho, vale lembrar. Além das variações apontadas, podem ocorrer outras, relacionadas às alturas.

No caso da faixa 04 (cd anexo, ver também faixas 05 e 06), noto uma elevação progressiva no desenvolver da canção. Inicia em dó#4 (554.3 hertz), e quando a nota apresenta duração mais longa, a elevação se dá em um micro-tom<sup>184</sup>. Prosseguindo na nota agora alcançada, aumenta-se depois mais um micro-tom, e assim por diante, até que atinge-se um ré4 (587,3 hertz), retornando mais tarde ao dó#4. Sugiro que pela sistematicidade com que tal elevação ocorre (nessa e noutras músicas), ela não deve ser deixada de lado, considerada menos importante ou insignificante<sup>185</sup>. Noto ainda que a referida micro elevação se deu com maior frequência com o músico ancião Zãgdág – a possibilidade de tal recurso ser uma espécie de assinatura sua, portanto, não está descartada. Os padrões durativos desta canção parecem ir de colcheias à semibreves – a micro elevação na altura muitas vezes coincidindo com a nota de maior duração.

---

<sup>182</sup> Caso o leitor possua um violão à mão, sol#3, no violão, corresponde à nota emitida quando se pressiona a primeira casa da terceira corda. Mi4 corresponde à primeira corda solta.

<sup>183</sup> Ver, por exemplo, as faixas 01, 02 e 03 do disco anexo.

<sup>184</sup> Geralmente, na representação ocidental da música, a menor distância entre duas notas é a de um semi-tom. Note-se que não parece ser o caso aqui. Utilizo “micro-tom”, portanto, mais para indicar uma distância menor que a de um semi-tom, do que como uma medida precisa.

<sup>185</sup> O que, segundo Aytai (1985: 17), pode ser o caso para a música xavante. Sobre este *raising*, ver ainda Seeger (1987) para os Suyá, Hill (1993) para os Wakuénai, e Menezes Bastos (1990) para os Kamayurá. Por falta de tempo e espaço, não desenvolvo comparações deste aspecto nesta dissertação.

Na faixa 07 podemos encontrar um recurso mais atípico, a canção se desenvolvendo principalmente sobre duas notas: sol#3 e uma quarta justa acima (dó#4). Na faixa 08, próximo aos catorze segundos, é possível notar um salto de oitavas. Estas as características nem tão comuns que encontrei em relação a uma amostra de mais ou menos vinte canções gravadas.

Destas canções, a mais curta dura cerca de trinta segundos, e a mais longa, três minutos. No entanto, estes valores são relativos, já que as estrofes das canções podem ser repetidas quase *ad infinitum*. Nas gravações, porém, assim como nas apresentações do dia do índio e similares, o tempo das canções costuma se limitar ao apontado.

Um recurso pertinente a várias das canções é o “heeei” ao final da canção, ou ainda, menos comumente, no meio dela – quando isso se dá, parece marcar o final de uma estrofe específica. Este “heeei” costuma se dar numa altura um pouco mais elevada (de um a dois tons) que a nota base (nota mais repetida) da peça, geralmente sendo executado em *glissando* – descendo até uma nota mais grave indeterminada.

Quanto à dimensão das palavras que são cantadas, Henry (1964[1941]) já notara que elas se articulam de um modo diferente daquele do plano verbal (linguagem falada):

(...) Kaingáng [leia-se, Xokleng] songs are completely made up of meaningless syllables. But their meaninglessness is of a peculiar character, for often the syllables themselves have meaning in an absolute sense; that is to say, they exist in the Kaingáng language as meaningful elements, though in the songs their arrangement and sequence is such that no meaning is derivable from them. It is as if we were to make a song in English of the syllables *to*, *sigh*, *fly*, *me*, and so on. There are words in our language which have the same phonetic structure as these syllables, but if I make up a song of these words alone, in the sequence given, it is obvious that they have meaning only if we insist on a very arbitrary definition of the word “meaning”. (Henry, 1964[1941]: 199). *Grifos do autor*.

De fato, nos dias de hoje, os Xokleng afirmam que não tem como traduzir as canções ‘do mato’ – mesmo que certas exegeses se

baseiem em algumas das palavras encontradas nas canções, relacionando tais palavras com alguma história do ‘tempo do mato’. É importante ter em mente que a incompreensão acerca da letra – tanto pelo músico como pela audiência e por motivos diversos (letra arcaica, estrangeira etc.) –, antes que um fenômeno raro e exótico, é algo extremamente abrangente e comum (Menezes Bastos, 1996a)<sup>186</sup>. Se, conforme afirma Ingold (2000), a diferença entre linguagem musical e verbal é antes uma diferença de grau do que de qualidade<sup>187</sup>, trata-se agora de tentar descobrir para onde apontam estas canções, olhando e ouvindo as relações que elas estabelecem e que se estabelecem a partir delas.

#### 4.1.3. A retórica da extinção (ou da escassez)

Conforme dito anteriormente, constantemente fui interpelado em campo por uma suposta ausência ou desaparecimento deste gênero. Quando alguém se aproximava de mim pela primeira vez, ao saber que era um (aprendiz de) antropólogo querendo estudar música, já se dava por entendido que o que eu queria era pesquisar as ‘músicas dos antigos’, logo se seguindo aquele pesaroso diagnóstico. Causava estranhamento meu interesse pelos hinos, por exemplo. “Engraçado, antropólogo geralmente não quer saber dessas coisas de igreja”, disse-me um dia Antônio Caxias Popó, responsável pelo coral da aldeia Figueira<sup>188</sup>. Mesmo um de meus anfitriões, numa noite em que eu voltava do culto, revelou-me seu incômodo. Estava preocupado que eu fosse escrever: “os Xokleng trocaram seus costumes pelos do cristianismo”, conforme, segundo ele, teria feito certo pesquisador. Ficou claro para mim que sua preocupação tinha um fundo político. Da mesma forma, um dia, no posto da FUNAI, na cidade de José Boiteux, um dos caciques regionais perguntava do andamento de minha pesquisa, falando da importância de que eu mostrasse em meu trabalho que entre

---

<sup>186</sup> Note que entre os xinguanos kamayurá, “as relações entre a música e a letra de uma canção se estabelecem nos termos de que a última ‘vai dentro’ da primeira, formulação que indica uma relação de redutibilidade da letra à música” (Menezes Bastos, 2002: 139).

<sup>187</sup> “(...) in words, the process of sedimentation and compression of past usage which contributes to the determination of their current sense has advanced to an exceedingly high degree, whereas in melody it is still incipient. But this is a difference of degree rather than kind” (Ingold, 2000: 409).

<sup>188</sup> Mesmo que já tenha existido um trabalho que trate especificamente do pentecostalismo entre os Xokleng (cf. Wiik, 2004a).

os Xokleng tinha hino, música sertaneja e tudo o mais, mas que tinha também a ‘música dos antigos’, que eles não tinham “perdido sua tradição”. Não fosse a quase onipresença daquele discurso da perda, o cacique não precisaria exteriorizar sua preocupação – parece que em alguns pontos a sociocosmologia xokleng (da perda, cf. cap. 2) pode ser apropriada pelo estado de forma a causar consequências funestas para o grupo (e é assim que entendo a preocupação e pedido do cacique para que eu mostrasse também suas “tradições”: a consciência de valorações diferentes em torno das transformações sucessivas ocorridas após a ‘saída do mato’).

Desde o início de meu campo, tinha em mente que deveria me esforçar para produzir um distanciamento em relação àquele diagnóstico – em vez de comprar o discurso nativo, interpelá-lo: ver (e ouvir) suas criações. Não falo em duvidar – que implicaria uma dicotomia paralisante entre o pragmático e o simbólico (Sahlins, 2003[1976]) – mas em observar quais fatos são selecionados e criados pelos índios na construção desta ideologia da perda (musical, mas não só)<sup>189</sup>. Caso tomasse-os ao pé da letra (e seguisse os ecos culturalistas do senso comum de uma classe média brasileira, na qual me insiro e com a qual dialogo), parte de meu trabalho estaria inviabilizado. Mas que vivências me subsidiaram para que eu pudesse interpelar tal retórica?

Voltemos à minha entrada na TI, quando Nanblá, estrategicamente, me alocou na casa do ancião Vetxá (ver cap. 1). Foi em uma daquelas sessões diárias nas quais Vetxá tentava me ensinar aspectos dos ‘índios do mato’, que ouvi (ao vivo) a primeira canção do gênero<sup>190</sup>. Vetxá contava sobre os assaltos que os índios, “quando estavam no mato”, faziam aos brancos. Dentro da epopéia constava um “tipo de cantiga” utilizada para dar coragem aos índios e assustar os brancos (Vetxá usava pouco a palavra *música* para se referir a estas canções, preferindo *canto* ou *cantiga*). E assim continuou, aparecendo outras canções que pediam outras exegeses – “eu gosto de cantar

---

<sup>189</sup> Trato ideologia aqui conforme a concepção dumontiana de um sistema de idéias e valores (Dumont, 1997[1966]).

<sup>190</sup> O “ao vivo”, aqui, refere-se ao fato de existirem fitas cassetes na TI com canções e histórias ‘do mato’. Tais fitas foram geralmente gravadas por antropólogos, a partir de entrevistas com alguns anciões, sendo depois devolvidas cópias para os índios que se interessaram por seu conteúdo. Loch (2004: 26) já notara a presença destas fitas. Pelos motivos expostos no cap. 3, no entanto, tive dificuldade de localizá-las.

explicando”, sempre enfatizava<sup>191</sup>. Eu ouvia tudo em silêncio (perguntas durante as exegeses não são sempre bem-vindas ali).

Na medida em que ele ia cantando, foi despertando a atenção das outras pessoas da casa, que agora se aproximavam da sala – Paklög (esposa), Moço (filho), Preta (“nora”) e Txulunh (filha mais nova, com aproximadamente 10 anos; lê-se Txului). Vetxá se cansou e pediu para que continuássemos no outro dia. Comecei a guardar a aparelhagem de gravação e notei Txulunh se aproximando, visivelmente eufórica e curiosa com os gravadores. Perguntou algo sobre eles e falou que também sabia cantar. Tive um sobressalto: há dias passados tinha-me contado que não sabia as ‘canções do mato’. Pedi então para que eu a gravasse – parecia interessada em ouvir a própria voz no gravador. Gravamos a única canção que ela disse conhecer e, empolgada, ficou ouvindo repetidas vezes a gravação. A música, sem o chocalho, era uma das que Vetxá tinha acabado de cantar. Trazia algumas alterações em relação à de Vetxá, pois ela dizia que ainda estava aprendendo – não havia tantas alterações na intensidade, por exemplo. Perguntei com quem ela tinha aprendido. “Com meu pai”, respondeu<sup>192</sup>.

Fiquei um tanto conturbado ao contrastar aquele diagnóstico da perda (onde só os velhos sabem, e já estão perto de desaparecer, levando com eles tudo o que sabem<sup>193</sup>) com este conhecimento de Txulunh, que anteriormente já tinha afirmado sua incompetência no assunto. Parece-me que ao dizer, num primeiro momento, que não sabia cantar, ela indicava não ser tão competente (e autorizada) quanto seu pai – ancião conhecedor das coisas ‘do mato’.

Enfim, no início de meu campo, meus anfitriões tinham me indicado que apenas Vetxá e outro senhor, de outra aldeia, sabiam as ‘canções do mato’ – “os outros morreram faz pouco tempo”. Confesso que às vezes me assolava certo sentimento de ter chego “tarde demais” – impressão tão constitutiva do ethos viajante (Lévi-Strauss, 2009[1955])<sup>194</sup> e presente já no primeiro etnólogo que estive entre os

---

<sup>191</sup> Não é à toa que Vetxá enfatizava tal característica, outras exegeses, como as de Zãgdág, podiam ser muito econômicas, limitando-se, às vezes, ao final de cada canção a marcar: “esta é a nossa canção, a música do mato, que eu aprendi com o meu pai. Ouviu amigo?”.

<sup>192</sup> Seria interessante fazer uma comparação das versões de Vetxá e de Txulunh através de transcrições, o que, infelizmente, por motivos de tempo e espaço não estou apto a fazer.

<sup>193</sup> Urban (1984/85) escreveu o obituário de um ancião xokleng utilizando estes termos.

<sup>194</sup> Cf. epígrafe da seção 1.3, no capítulo 1.

Xokleng na década de 1930 (ver Henry,1964[1941])<sup>195</sup>. Mas logo buscava encarar isso como mais um dado de campo, tentando olhar para *as construções nativas desta suposta “aculturação”*.

O caso de Txulunh sugeria um primeiro distanciamento com relação ao discurso da extinção – afinal, se tratava de uma criança e não de um ancião. No decorrer de minha convivência fui percebendo que aquele não era o único caso que matizava tal discurso, sugerindo uma refração. Logo depois soube de uma pessoa que conhecia as canções daquele gênero e que já não era considerada como anciã – mas não fui aconselhado a conversar com ela (soube mais tarde de certo conflito entre esta pessoa e as pessoas que estavam me recebendo na TI).

Passado já um mês que residia na TI, conheci Marcondes. Ele tinha voltado há pouco tempo para a aldeia, pois estava morando em Curitiba, cursando música na Universidade Federal do Paraná – devido a uma série de dificuldades, tentava transferência para o curso de Ciências Sociais. Seguindo seu discurso, sua opção por música, além de envolver sua experiência com diversos instrumentos desde a infância (principalmente na igreja), se deu devido à idéia de criar uma metodologia para ensinar a ‘música dos antigos’ para as crianças xokleng, já que tal música “está se acabando, se perdendo”. Ele mesmo não aprendeu quando era novo, “era relaxado”, tinha os velhos por perto cantando e contando histórias, mas nunca se interessou: “naquela época valorizávamos o novo; hoje estou tentando mudar isso, primeiro pela satisfação do próprio povo, depois porque do jeito que está, daqui a pouco, uns cinquenta anos, a gente não vai mais ser reconhecido como índio”<sup>196</sup>. Depois disso me passou uma lista das pessoas que ele tinha certeza que conheciam as ‘músicas do mato’: sete pessoas, incluindo uma mulher e um vice-cacique mais novo, com cerca de trinta anos.

Enfim, se bem que reduzida quando comparada com as narrativas sobre antigamente, a ‘música do mato’ não parecia estar se acabando, sendo esquecida. Sugiro antes, e esta foi a impressão mais geral de minha vivência na TI, que *ela foi alocada num espaço simbólico que pede a escassez como possibilidade de existência* – os conhecimentos ‘do mato’ são associados aos anciões, e uma sociedade

---

<sup>195</sup> Cabe lembrar ainda que o passado mítico é sempre mais perfeito em relação ao presente histórico (Leach, 1974).

<sup>196</sup> Marcondes aponta explicitamente para a intencionalidade das ‘coisas do mato’ (incluída a música) como arma política, onde o outro envolvido neste jogo é o estado (relação assimétrica, onde o segundo dita as regras).

inteiramente anciã é inconcebível para os xokleng. Noto ainda que tais personagens não são equacionados com os conhecimentos “tradicionais” de maneira mecânica – nenhum deles nasceu antes da ‘saída do mato’. Ao mesmo tempo, foram eles que tiveram maior contato com os que de lá saíram – idade e ‘coisas do mato’ sendo aqui diretamente proporcionais, portanto. Logicamente, as crianças de hoje (frequentemente acusadas de não se interessarem) serão os anciões conhecedores das ‘coisas do mato’ de amanhã.

Talvez mais interessante do que o desejo retroativo comum das etnografias para com os Xokleng, um anseio futurista: imaginar se daqui a um século a ‘música do mato’ (e tudo aquilo que recebe tal qualificativo) não estará sob a égide de um discurso semelhante. Mas futurologia não faz parte do ofício. Apenas quero apontar que *a escassez e o perigo de extinção são elementos constitutivos deste domínio*<sup>197</sup>.

#### 4.1.4. Dos lugares

Mas onde está a ‘música do mato’ – em que momentos ela se torna audível?

Ela não parece fazer parte do ordinário – a ouvi somente nas ocasiões em que ia atrás dela e nas cerimônias do dia do índio<sup>198</sup>. Apesar disso, indicavam-me que os anciões cantam estas músicas em diversos momentos não marcados do seu cotidiano. Porém, minha breve convivência com eles não me apontou nada neste sentido<sup>199</sup>. Antes, ela parece adquirir um sentido mais estável no âmbito coletivo quando executada naquelas cerimônias para “mostrar a cultura” – eventos estes

---

<sup>197</sup> Digo isso, obviamente, em relação ao meu curto período de pesquisa com os Xokleng. Afinal, não se pode esquecer a crítica de Leach (1996[1954]) ao funcionalismo, extensível em forma de alerta a todo empreendimento etnográfico (por mais longa que seja a pesquisa de campo): tudo que observamos pode ser (e é provável que seja) apenas um estágio em um sistema histórico mais complexo. O exercício de imaginar as coisas daqui a certo tempo deve ser visto, portanto, como recurso heurístico para mostrar a força que isso assume agora.

<sup>198</sup> Na “Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer”, em 2003, ela também se manifestou na voz de Zãgdág (um de meus interlocutores), conforme vídeo de Langdon e Wiik filmado em 2003. Os autores também oferecem uma análise do evento (cf. Langdon e Wiik, 2009). Considero tal festa (e o centro em si, que parece não ter seguido adiante) como análoga às cerimônias do dia do índio.

<sup>199</sup> Henry (1964[1941]: 200) comenta as diversas ocasiões em que essa música se manifestava no cotidiano xokleng: ao amanhecer, entardecer, nas festas, durante o trabalho, para impressionar a amante, entre outros. Tanto homens quanto mulheres conheciam as canções, os homens a utilizando mais para fins de exibição. Hoje, a maioria dos anciões que a cantam são homens.

que acionam de imediato o tempo mítico ‘do mato’. Além daí, elas apareciam nos encontros com antropólogos (comigo mesmo ou com outros).

Outro espaço de materialização possível seria o de aprendizado. Não parece, porém, existir um aprendizado formal da ‘música do mato’, todas as narrativas apontando para o aprender “olhando os velhos” – este “aprender olhando” se estendendo para outros gêneros musicais no sistema nativo, como os hinos<sup>200</sup>.

Interpretar sua ocorrência nos encontros com antropólogos se torna relativamente simples quando levamos em conta aquela associação nativa entre o ‘tempo do mato’ e a ‘cultura’ – esta última, objeto de consumo dos antropólogos (seguindo os discursos xokleng, vale lembrar). Se os antropólogos (e o estado) estão atrás da ‘cultura’, encaminham-lhes ao ‘tempo do mato’, a música constando ali como um dos elementos que compõem o repertório.

A materialização da ‘música do mato’ em cerimônias como as do dia do índio se relacionam com esta atualização presente nas interações com os antropólogos – ambas as aparições são faces de uma mesma moeda.

Mas, antes de analisar a ‘música do mato’ nestes rituais entre os Xokleng, cabe refletir sobre os significados envolvidos em tais cerimônias.

#### **4.1.4.1. Dia do índio**

Forneço aqui uma descrição da cerimônia do dia do índio ocorrida na aldeia Figueira no dia dezanove de abril de 2009.

Já passara meio dia e fazia calor. Na estrada, pendurado em um poste, se avistava um cartaz de cartolina com os seguintes dizeres: “Os índios Xokleng. Memória Visual. Única etnia do Brasil” e no canto superior direito, “19 de abril, nosso dia”. Este pequeno cartaz trazia ainda o desenho de uma lança xokleng<sup>201</sup>. Ao lado da estrada, fixado

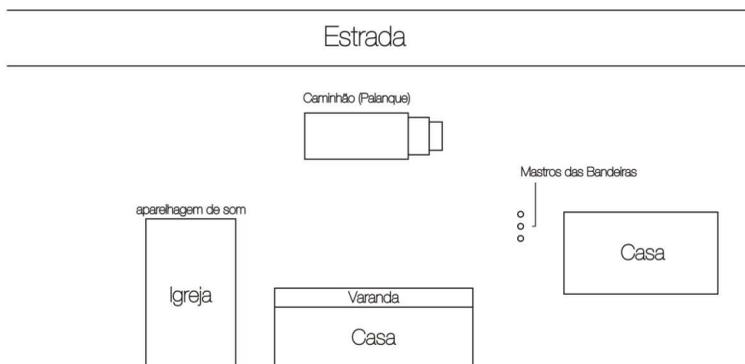
---

<sup>200</sup> Henry (1964[1941]: 200) também se refere a esta forma de aprendizado entre os Xokleng, narrando sua surpresa ao vê-los repetir mitos e cantos que ele contava/cantava para eles e que eles nunca repetiam na sua presença enquanto narrava/cantava – saíam de perto e iam praticar sozinhos. Aprendiam de maneira tão exata a ponto de corrigir o próprio Henry quando este omitia ou esquecia alguma parte da história (que ele mesmo “ensinara” aos índios). Eram mitos e cantos de indígenas da América do Norte.

<sup>201</sup> Tanto parte dos dizeres como o desenho fazem uma alusão direta ao livro *Os índios Xokleng: memória visual* (Coelho dos Santos, 1997), que quando publicado foi distribuído para

entre dois pedaços de madeira, outro cartaz: “Com a expectativa de estar contribuindo para a compreensão de nosso passado e encorajando nossas lutas presentes. Parabéns a todos nós. 19 de abril, dia do índio”.

De costas para a estrada e de frente para a varanda da casa na qual a maior parte dos presentes se encontravam sentados, Jair, professor na escola Laklãñd, em cima da carroceria de um caminhão, pedia a atenção dos presentes. Havia cerca de quarenta pessoas no local. À direita de Jair, um pouco a frente da casa com a varanda, uma igreja evangélica (na época, Renascer em Cristo), onde se encontrava todo equipamento de som – uma caixa grande, uma mesa de som, um aparelho reproduzidor de fita cassete e cd e os cabos que chegavam até o microfone em cima do caminhão. À esquerda, em frente a outra casa, três mastros de madeira com as bandeiras nacional, estadual e municipal, ainda não içadas. Visto de cima, o espaço se apresentaria como um retângulo. Ou melhor, um semicírculo côncavo que tem como ponto focal o caminhão, também chamado ali de ‘palanque’, centro da atenção das pessoas presentes (que não se aglutinavam apenas defrente o caminhão, na casa com a varanda, mas também aos lados dela, em frente à igreja e perto dos mastros – o que reforça uma organização espacial semicircular voltada para um ponto [caso se tratasse de um círculo completo tal ponto seria literalmente o centro]).



todas as famílias da TI. “Única etnia do Brasil” refere-se ao fato de não existir Xokleng em nenhum outro estado (o que, aparentemente, indica algum desconhecimento da “Comunidade Zagaua”, no RS, cf. introdução).

Vestido com camisa e calça sociais, segurando em uma mão um papel com vários nomes e na outra o microfone, Jair pede a atenção dos presentes para o início da cerimônia. Fala da importância do evento em reunir as pessoas da aldeia, enfatizando o orgulho de ser índio e as lutas para que o povo Xokleng não se acabe. Enfatiza a necessidade da divulgação de tal data, que não deve ser importante apenas para os índios, mas também para as “autoridades de fora” – em cima disso faz uma crítica ao presidente da república que teria decretado o dia dezoito como “dia do soldado”: “infelizmente, nós fomos esquecidos pelas autoridades”. Ao final, pede um minuto de silêncio em decorrência do falecimento recente de dois ‘irmãos’<sup>202</sup>.

Retoma a palavra pedindo desculpas aos presentes pelo fato de não ter sido possível preparar muita coisa. Apesar disso, aconteceriam duas apresentações dos alunos para mostrar que “o povo Xokleng ainda não perdeu seus costumes, sua cultura”. Chama então o cacique da aldeia Figueira, Enoque Popó, o presidente do conselho da aldeia, Antonio Caxias Popó, e “nossa pesquisadora, estudante de direito que está fazendo pesquisa aqui”, Juliana<sup>203</sup>, para hastearem, respectivamente, as bandeiras estadual, nacional e municipal. Pede para as pessoas sentadas colocarem-se de pé em respeito ao hino nacional e hasteamento da bandeira. Na medida em que o hino vai sendo reproduzido na caixa de som as bandeiras vão subindo – a do Brasil mais alta que a de Santa Catarina, por sua vez mais elevada que a de Vítor Meireles.

Após o hino nacional, Jair chama ao ‘palanque’ diversas ‘autoridades’ locais: cacique e vice-cacique da aldeia, o presidente do conselho local, o evangelista da igreja, e também o cacique-presidente, no momento em que este chegava ao local (ele estava passando em todas as cerimônias nas diferentes aldeias, acompanhado pelo chefe do posto da FUNAI). Chamou também os estudantes/pesquisadores presentes, mas logo absteve-se ao ver que estes filmavam o evento. Há de se registrar que o prefeito do município de Vítor Meireles tinha sido convidado para a ocasião, mas não compareceu. Com este fato desejo ressaltar que não parecia haver nenhum tipo de fechamento sobre si

---

<sup>202</sup> ‘Irmão’, neste caso, é um termo de tratamento utilizado entre os evangélicos.

<sup>203</sup> Trata-se de Juliana de Paula Batista, autora da dissertação *Tecendo o direito: a organização política dos Xokleng-Laklânô e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica* (Batista, 2010), na época mestranda em direito pela Universidade Federal de Santa Catarina.

mesmo na escolha das pessoas que estariam ali em cima para discursar, muito pelo contrário (lembramos da espera do ônibus na aldeia Palmeirinha e do convite aos estudantes presentes); no entanto, somente as ‘autoridades’ da própria TI se encontravam em cima do caminhão-palanque.

O que se seguiu foi que cada um dos que ali subiram pronunciaram discursos mais ou menos longos, sempre em português, se referindo aos ali presentes como ‘parentes’; alguns iniciavam com a saudação evangélica: “um bom dia a todos, na santa paz do Senhor Jesus Cristo”; vários enfatizaram a importância de eles estarem ali reunidos, juntos, e não distantes, separados; todos se referiram às dificuldades e lutas (por terras e direitos) em que o grupo se encontra empenhado, fazendo referência ao passado do povo (o que, parece, é a condição de possibilidade mesma deste [cf. cap. 2]) e ao futuro, enquanto esperança de uma vida melhor – tudo isso com declarações explícitas sobre a tristeza e alegria que aquela comemoração inspirava. Nas palavras do cacique-presidente Aniel: “Diante da discriminação pela qual passamos, nós ainda resistimos, nós ainda existimos. Por quê? Porque nós lutamos, buscamos nosso direito, lutamos dentro da sociedade branca, buscando nosso direito, nosso costume, nossa cultura, nossa tradição... para provar para esta sociedade, que nós existimos”. Entre cada fala, e às vezes mesmo durante elas, tocava sempre a mesma música, vinda da aparelhagem colocada na igreja. Tratava-se de uma canção instrumental, cujo som do teclado e das flautas eram muito salientes. Lembrou-me de imediato a canção “El cóndor pasa”, assim como os peruanos que vendem discos nas principais praças da capital do estado. Perguntei ao mesário que cd era aquele. Ele respondeu de modo vago, evocando algo como música de índio<sup>204</sup>. Ao final de cada discurso, as palmas da platéia.

Discursos feitos, o evangelista Daniel (que costumava dirigir os cultos na igreja ao lado) oferece uma pregação. Traz passagens da mitologia cristã, com suas promessas para os adeptos. Ao longo da pregação, a palavra *aleluia* constitui uma espécie de vinheta verbal,

---

<sup>204</sup> Pareceu-me que a reprodução daquele cd fazia referência a uma idéia genérica de indianidade – idéia que a partir desta canção parecia dialogar antes com as terras altas do que com as terras baixas da América do Sul. Beaudet (1997) já notara que no Ocidente as músicas andinas (com suas flautas de Pan) são muito mais famosas que as músicas indígenas das terras baixas, o que de certa forma reforça minha impressão de que os Xokleng acionavam, através daquela música, uma idéia de índio genérico.

entremeando e finalizando as frases e períodos. Lê uma passagem da bíblia e encerra fazendo uma oração<sup>205</sup>.

O microfone volta para as mãos de Jair que anuncia que as apresentações dos alunos se iniciarão. A primeira apresentação é dirigida por Krendô, professor de arte indígena na escola Laklânô. Vestido de forma semelhante a todos os outros adultos presentes (sapatos, camisa e calça sociais), Krendô traz amarrada na cabeça uma corda revestida por pequenas penas; na parte de trás do adorno, a corda desce até a metade das costas – trata-se de um índice do ‘tempo do mato’. As dezoito crianças, tendo entre cinco e dez anos, sentam-se sobre os calcanhares com os joelhos no chão, uma de frente para a outra, formando idealmente casais (embora houvesse alguns poucos pares do mesmo sexo), em fila. Na frente da fila, no meio, Krendô, que parece orientá-los. O rapaz que ajuda a formar o primeiro casal aparenta ser um dos mais velhos e é o único que traz um chocalho. Por cima da calça jeans veste um saiote de palha e traz sobre os braços desnudos dois riscos que constituem sua pintura corporal. Algumas crianças apresentam o dorso nu, vestem os mesmos saiotes de palha e carregam pequenos arcos.

Uma das mães registra a apresentação com uma máquina digital. A pessoa na mesa de som coloca uma fita cassete e a apresentação começa. Todos em silêncio, olhando para o chão, posicionados perto da igreja. O som sai da caixa: parecem palavras na língua nativa, declamadas sílaba por sílaba por um ancião<sup>206</sup>. As crianças permanecem sentadas de frente uma para a outra, em fila. Ao

---

<sup>205</sup> As orações que observei entre os Xokleng (e que parecem ser comuns ao universo pentecostal) não possuem um texto fixo a ser decorado e recitado em uníssono por todos – como pedem outras tradições religiosas, como a católica. Ali o pastor (ou o responsável pelo culto) improvisa as frases emocionadas que constituirão a prece, seguido por numerosas frases outras proclamadas pelos crentes, que também podem fazer sua oração individual – todos em voz alta, produzindo um interessante efeito sonoro. Na oração do evangelista Daniel, este agradeceu a Deus pelo dia presente pedindo para que Ele abençoasse todas as pessoas ali presentes, incluindo os que não acreditavam em Sua palavra.

<sup>206</sup> Tudo indica tratar-se, na fita (e na apresentação), da representação de uma forma discursiva que hoje os Xokleng traduzem por ‘desafio’. Henry (1964[1941]: 126) descreve o jogo *wainyêklâdn* da seguinte forma: “(...) two men sit opposite each other and shout the myths at each other, syllable by syllable, very rapidly, while they swing their bodies back and forth to the rhythm of their shouting (...) The game of *wainyêklâdn* is played by two friends and serve no purpose other than that of drawing two people together. There are no stakes, and no goal is set. No one is downed, and no one triumphs”. A antropóloga alemã Wanda Hanke (1947) também oferece uma descrição do jogo. Na fita cassete parece tratar-se de apenas um homem, que parece representar, para quem está gravando, como era feito tal ‘desafio’ (jogo).

final da declamação na fita, elas levantam-se. Ouve-se agora a voz de outra pessoa na fita, perguntando em português ao ancião “quando que eles cantavam esta canção – era em dia de festa?”. Não se ouve a resposta nem as frases seguintes – a fita possui bastante ruído. Os pares agora se encontram de pé, em fila, de mãos dadas e voltados para frente. O ancião da fita inicia uma canção e as crianças se dirigem ao centro do semicírculo formando na trajetória do seu andar um círculo. O rapaz que vai a frente balança seu chocalho de acordo com a canção da fita. E assim a apresentação prossegue com o som da canção na fita e as crianças de mãos dadas andando em círculo, no sentido anti-horário, com as meninas ao lado esquerdo dos rapazes (ou seja, na parte interior do círculo). Quando a canção acaba as crianças param, novamente em fila. Jair, de cima do caminhão, anuncia que a apresentação acabou e pede palmas.

Em seguida, chama a outra apresentação, agora com alunos mais velhos, entre quatorze e dezesseis anos. Os cinco, eles e elas, alguns com as faces pintadas, se posicionam em frente ao ‘palanque’ com folhas de papel na mão. Cada um lê o trecho de um poema que fala da importância de se lutar no presente para garantir o futuro. Ao final, as palmas, agora mais tímidas.

Jair pega o microfone e declara que antes de terminar, pretende ler um poema. Trata-se do *Poema para o Índio Xokleng*, do escritor catarinense Lindolf Bell – poema crítico dirigido ao homem branco, usurpador da riqueza e beleza do índio e de sua terra. Jair agradece então a presença de todos e pede uma salva de palmas para o dia dezanove de abril. Assim encerra-se a cerimônia do dia do índio na aldeia Figueira, seguida do churrasco distribuído a todos ali presentes<sup>207</sup>. Enquanto comem, uma mulher vinda de uma cidade vizinha pede para usar o microfone e fala de sua alegria de estar ali. Canta então um hino evangélico, acompanhada de playback. Depois disso a caixa de som continua tocando diferentes hinos. As pessoas continuam conversando e comendo, até começarem a se dispersar, voltando para suas casas.

\* \* \*

De modo geral, do que fala esta cerimônia? E mais especificamente, o que faz a ‘música do mato’ ali?

---

<sup>207</sup> A carne, pelo que me foi dito, foi conseguida através da FUNAI em supermercados de José Boiteux.

O que primeiramente chama minha atenção ao recriar este evento através da escrita é a sua mimese formal com relação às cerimônias cívicas ligadas ao estado: o palanque, os discursos, as bandeiras, as autoridades e o hino nacional. Talvez possamos compreender melhor tal organização se prestarmos atenção aos discursos, principalmente aqueles elementos que fazem referência direta às lutas xokleng, que tem o estado (e, portanto, o *mundo dos brancos*) como alvo: luta pela demarcação de terras, por indenizações relativas à construção da barragem, por serviços de saúde; enfim, por uma melhor condição de vida, segundo seus próprios termos.

Parece tratar-se aqui, portanto, de um diálogo que tem o estado como interlocutor, em uma relação assimétrica – é ele um dos grandes responsáveis pelos fatores que os Xokleng enxergam como causadores dos seus vários infortúnios, sendo ao mesmo tempo ele o único capaz de amenizar os prejuízos (tornar o fardo mais leve, numa metáfora evangélica), “pagando suas dívidas” para com eles.

Temos assim, uma forma ritual (a cerimônia cívica) mimeticamente apropriada para a cerimônia do dia do índio, que, por sua vez, tem como um de seus temas centrais, as lutas xokleng com o estado nacional. Sugiro a partir disso, que neste contexto, onde os índios pretendem explicitamente “chamar a atenção” (lembramos de todos os convites feitos às pessoas de fora da aldeia), há um pressuposto que aproxima a forma do “texto” ao seu conteúdo, criando certa cumplicidade entre estes termos. Travar um diálogo no plano ritual pressupõe certa similaridade – e aqui me parece que a teoria xokleng da comunicação se aproxima da teoria lévi-straussiana (cf. Lévi-Strauss, 1993[1952]). Na interpretação de J. C. Rodrigues sobre esta última (2009),

(...) comunicação constitui um jogo complexo de semelhanças e de diferenças, de aproximações e de afastamentos, de convergências e de divergências. Comunhão significa triunfo do Mesmo, mas a comunicação só é possível como dialética de Alteridades, isto é, como algo que acontece em algum ponto entre um máximo de distância e um máximo de proximidade. Em uma cápsula, semelhança demasiada, comunicação impossível; diferença em excesso, idem. (J. C. Rodrigues, 2009: 59).

Proceder de modo formalmente semelhante às festividades estatais – e o dia do índio é uma data instituída pelo estado, pela “sociedade branca”, conforme afirmam os próprios Xokleng – parece ser um modo de potencializar uma eficácia numa disputa onde a soma dos resultados nunca é igual a zero. Tal mimese formal é característica também dos cargos políticos na TI (cf. cap. 1, seção 1.2.4): lá existem eleições, conselhos, um cacique-regional (e um vice) por aldeia e um cacique-presidente (e um vice) para toda TI. “Agora [diferente do tempo dos antigos, no mato] é que nem administração de prefeitura”, enfatizou certa vez Aniel (cacique presidente). Os termos não recebem traduções para a língua nativa, havendo também grande profusão de outros termos comuns à administração pública e jurídica, tais como atas, assembléias, e assim por diante – tudo isso vindo, me parece, ao encontro de uma potencialização comunicativa com os órgãos estatais (lembramos que as principais atribuições das lideranças estão na intervenção junto a estes órgãos, na luta pela garantia de seus direitos constitucionais)<sup>208</sup>.

Entre os Cuna (Colômbia e Panamá), Taussig (1993) já apontara para a importância da mimese nos contatos com os colonizadores europeus – através das figuras esculpidas em madeira que copiavam personagens brancos e mais tarde das imagens retiradas de anúncios publicitários. Ali, chama a atenção para a mágica da mimese, onde a cópia adquire o poder do original – cópia sujeita às ressignificações sensoriais, vale lembrar. Enfim, trata-se da mimese como forma de construir o poder (poder de curar e de destruir, no caso cuna).

Para além de uma potencialização comunicativa para com o estado através da mimese de uma forma ritual (e também das posições e processos), é importante também atentar que com isto os Xokleng estão evidenciando uma dimensão do conceito de estado que muitas vezes é obliterada: a da pompa. Estudando o estado-teatro de Bali do século XIX, Geertz (1991[1980]) afirma que o termo ‘estado’ possui outras duas dimensões etimológicas além do sentido de governança/comando (tão enfatizado pelas análises modernas). São as seguintes: status (no sentido de posto, posição) e pompa (no sentido de esplendor, dignidade). Geralmente, em ciências sociais, já que a ênfase recaiu sobre a idéia de

---

<sup>208</sup> “Pois é num ambiente jurídica e administrativamente controlado que se aprende a ser *índio*, uma identidade que, quando plenamente assumida, lhes permite imergir na sociedade brasileira, entendendo o lugar ambíguo que esta lhes reserva”, afirma Gallois (2005: 113) com relação aos Wajãpi (AP).

comando, os demais foram vistos como resíduos, superficialidades, ou máscaras que escondem/mistificam “verdadeiros” interesses. Na construção do modelo para compreender o *negara*, Geertz procura demonstrar que o conceito de poder neste contexto exibe o que nosso conceito de poder obscurece, e vice-versa (:153-154). Ou seja, espécie de inversão, o autor enfatiza o contrário: o quanto a governança serve à pompa, objetivo último no estado balinês, e não o contrário. O governo aqui é subalterno à festa, à cerimônia (que o governante enxerga como lugar apropriado de magnitude, onde a mimese é fator crucial: “sem o drama do estado-teatro, a imagem de divindade composta não podia sequer formar-se” [:165]). Saindo de Bali e voltando para Santa Catarina, é interessante que a mimese de alguns âmbitos estatais promovida pelos Xokleng se refira exatamente à pompa (cerimônia cívica apropriada para o dia do índio) e ao status (cargos e posições), a noção de governança ficando um pouco diluída. As pessoas que ocupam os cargos de caciques (presidente e regionais) não costumam ser atribuído algum tipo de poder de mando (com relação aos outros residentes da TI), ficando antes responsáveis por questões “externas”, principalmente intervenções junto aos órgãos estatais para o cumprimento de seus direitos constitucionais – note, portanto, que a dimensão da governança não é muito enfatizada na mimese nativa das dimensões estatais, o que poderia ser um ponto importante para repensar e atualizar algumas das idéias de Clastres (2003[1974]).

Mas ao se utilizarem, no dia do índio (e alhures), da mimese como dispositivo que possibilita a comunicação com o estado, os Xokleng precisam também produzir a diferença, e parece ser aí um dos lugares das apresentações: mostrar que por serem eles índios e, portanto, diferentes, possuem direitos específicos e que devem ser respeitados. A (semi)nudez<sup>209</sup>, a palha, as penas, os arcos, a pintura, o círculo, o chocalho e a música acionavam e (re)criavam o tempo mítico, o ‘tempo do mato’<sup>210</sup>.

\* \* \*

---

<sup>209</sup> A ênfase nativa sempre se deu em torno da nudez, obliterando de alguma forma os adereços utilizados por estes personagens, como se a idéia de nudez fosse sinônimo de não utilização de roupas de brancos.

<sup>210</sup> Talvez pudéssemos tratá-los como *índices*, numa aproximação à abordagem semiótica de Peirce (1972[1932]) – elementos que estabelecem uma contiguidade com o universo do qual participam, agindo como signos indicadores.

Tudo isso parece trazer à tona as discussões em torno da objetivação da “cultura” e similares: quando ela (a “cultura”) deixa de ser parte exclusiva de certo arsenal teórico antropológico, e passa a estar (já há algumas décadas) no domínio público, principalmente na boca dos diversos nativos – nossos “objetos” (Sahlins, 1997a e 1997b).

Turner (1991a) compara dois períodos da história kayapo: seu primeiro trabalho de campo na década de 1960 e seu retorno na década de 1980. Segundo o autor, neste segundo momento, os índios teriam desenvolvido uma nova forma de consciência social mais apta a oferecer resistências políticas à sua “situação de contato”, o que não ocorria num primeiro momento. Neste novo período, os Kayapo tomaram consciência do valor político de sua “cultura”, muito em função das diferentes relações que travaram com antropólogos, fotógrafos, jornalistas, cineastas, museólogos e assim por diante, que diferente dos missionários e dos agentes do SPI, não intencionavam algum tipo de integração (econômica ou espiritual), mas sim de aprendizado ou coleta<sup>211</sup>. A partir daí Turner analisa os usos kayapo do audiovisual em suas lutas políticas, que passam de meios representacionais a fins em si mesmo – o evento vindo à tona para que seja gravado (e não a gravação como registro de um evento que ocorre por razões outras)<sup>212</sup>.

No entanto, de uma consciência do valor político da “cultura”, Turner (1991a e 1991b) passa a perceber todo este movimento como um processo de “autoconsciência cultural e étnica”, parecendo, a meu ver, sugerir certa contiguidade entre a cultura como recurso analítico e descritivo da antropologia e a “cultura” como recurso político das assim chamadas populações tradicionais – como se existisse uma “cultura” dada anteriormente e fora destas relações políticas, da qual os

---

<sup>211</sup> Vale notar serem hoje cada vez mais comum, inclusive entre os Xokleng, acusações do tipo: “antropólogo x veio aqui e roubou nossa cultura – aprendeu com a gente, foi embora, escreveu um livro, ganhou dinheiro e nunca mais voltou”. Tal “aprendizado” e “coleta” (de fotos, artefatos, músicas) sendo para os índios uma espécie de predação, portanto (Menezes Bastos, 2007a e 2009b).

<sup>212</sup> O mesmo se dá com relação à música atualmente nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: “seguindo uma tendência planetária cuja manifestação data pelo menos dos anos 1960, os índios cada vez mais, eles mesmos, têm adquirido a consciência de que a direção, controle e gerência da produção e circulação dos bens do universo rotulado pelo senso comum de “Arte & a Cultura” (requentemente com letras maiúsculas) constituem um aspecto absolutamente estratégico e sensível da economia e ideologia políticas do sistema mundial, compreendendo seus estados nacionais e minorias como os grupos étnicos” (Menezes Bastos, 2009b: 4-5).

ameríndios poderiam ou não tomar consciência<sup>213</sup>. Noto que a referência constante de Turner à categoria consciência às vezes parece remeter ao conceito marxista de ideologia (Marx, 1986[1846]).

É justamente esta contiguidade que outros autores vêm questionar, buscando apontar para a constituição desta “cultura” em diferentes contextos.

Weiner (1997 e 1999), por exemplo, ao tratar de um embate político entre os Ngarrindjeri e o estado australiano acerca da construção de uma ponte, enfatiza que a “cultura tradicional aborígene” é um produto relacional, onde os diversos atores (incluídos os antropólogos, a mídia, o estado e os vários setores Ngarrindjeri) são componentes inextrincáveis. Ou seja, não se trata aqui de uma tomada de consciência de certo grupo, que passa a utilizar sua “cultura” como recurso político, mas antes da produção de uma noção de tradição a partir de determinadas relações.

Weiner (1999: 205), porém, parece conceber tal relacionalidade e objetivação cultural “aborígenes” como exclusivamente ligadas ao contato com o “ocidente”<sup>214</sup>. Se voltarmos ao texto de Turner (1991a: 304), notaremos que ele aponta para um conceito kayapo, *kukràdjà*, que designa um corpo de conhecimentos e costumes, que vem sendo utilizado por aqueles índios de forma semelhante à idéia de “cultura”<sup>215</sup>. O que quero trazer com este caso, é que provavelmente antes do contato com o *mundo dos brancos*, os Kayapo já possuíam um termo para objetivar o que vem sendo chamado por eles agora de “cultura” (o que não significa dizer que se trate da mesma coisa). Mas não somente aí a objetivação acontecia já há muito tempo. Harrison (2000) mostra que as sociedades pré-coloniais na Melanésia possuíam formas de objetivar símbolos culturais, como rituais, canções e mitos, transformando-os em propriedades (*possessions*). Logo, a objetivação não pode ser vista como produto colonial. O que a situação colonial trouxe (e está trazendo) é outra concepção de propriedade com relação a estes bens: de bens de

---

<sup>213</sup> A referência constante de Turner à categoria consciência por vezes parece remeter ao conceito marxista de ideologia (Marx, 1986[1846]).

<sup>214</sup> Noto também que em certa passagem, Weiner (1999: 205) parece simplificar demasiadamente as variadas formas tradicionais pré-contato, como se elas fossem antes menos relacionais que agora. Turner (1991: 294) também traz a idéia de uma unidade social relativamente autônoma e auto-suficiente para os Kayapo anteriores à “situação de contato”.

<sup>215</sup> Ver também a discussão em torno do termo que Coelho de Souza (2005) apresenta.

prestígio negociáveis (alguns até feitos para a troca), passam a ser encarados como legados do passado (Harrison, 2000: 676).

Deixando de lado a questão da objetivação da “cultura” como algo não necessariamente novo, ninguém parece discordar que as objetivações que vêm sendo observadas nas últimas décadas parecem trazer um tipo de fenômeno diferente, abrangendo diversos sujeitos e instituições.

Partindo da diferença da cultura na forma que emerge da prática antropológica e da “cultura” que emerge nos embates políticos identitários, Coelho de Souza (2005) lança questões para serem pensadas etnograficamente (como as produções em torno do patrimônio e da propriedade ganham significado nos diferentes contextos nativos?), identificando tensões que os processos de patrimonialização da “cultura” podem articular (material/imaterial, singular/plural, identidade/alteridade).

Já na década de 1970, Carneiro da Cunha (2009[1979]) trazia a questão da “cultura” como categoria nativa, através da noção de etnicidade. Para a autora, a etnicidade não deveria servir como categoria analítica, o que não diminuiria sua importância enquanto categoria nativa, “usada por agentes sociais para os quais ela é relevante”, sendo uma “forma importante de protestos eminentemente políticos” (p. 244).

Em um texto mais recente, Carneiro da Cunha (2009) volta a enfatizar a separação entre o domínio analítico e nativo<sup>216</sup>, agora através do recurso às aspas: cultura enquanto categoria descritiva da antropologia (que por mais polissêmica e criticada que seja, é muito difícil de abrir mão) e “cultura” (com aspas) enquanto recurso acionado em um regime étnico diante dos Estados nacionais. Não que seus conteúdos difiram, mas ambas pertencem a diferentes universos de discurso, passando por retraduições nos diferentes planos.

Mas no que toda esta discussão acerca das apropriações da “cultura” pode ajudar na reflexão do dia do índio entre os Xokleng?

\* \* \*

Langdon e Wiik (2009) fornecem a descrição da Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer, ocorrida na aldeia Figueira

---

<sup>216</sup> Noto que não se trata de uma separação estanque, mas de categorias em constante circulação, que se (re)informam: “as categorias analíticas (...) fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram: (...) são coisas que vão e voltam, difratadas e devolvidas ao remetente. Categorias de *ida y vuelta*”, numa bela analogia com os *cantes flamencos* (Carneiro da Cunha, 2009: 312).

no ano de 2003. Segundo os autores, a festa tinha como objetivo ressaltar e construir a “identidade xokleng”, num diálogo com o panorama nacional e internacional de valorização da “cultura” e da “tradição”<sup>217</sup>. A organização da festa era semelhante à organização do dia do índio, possuindo, no entanto, uma ênfase maior na língua nativa e nas coisas ‘do mato’. Apresentações/encenações rituais (com danças e canções) e jogos se seguiram aos discursos das ‘autoridades’ presentes. Tratava-se ali de mostrar a “cultura”, objetivada esteticamente de diferentes formas naqueles elementos, também presentes em minha descrição do dia do índio.

É possível pensar ambas as cerimônias (a festa de inauguração e o dia do índio) como análogas: as duas utilizam o ‘tempo do mato’ para a construção e inserção do grupo num protótipo de indianidade, encetando um diálogo com o estado nacional e com o *mundo dos brancos*<sup>218</sup>. Noto que através do uso deste protótipo genérico de indianidade, os Xokleng (assim como a luta indigenista) estão visando uma eficácia política e social frente a um ator (o estado) que parece estabelecer os termos de suas políticas para com os ameríndios através desta indianidade genérica (Menezes Bastos, 1998a).

As duas cerimônias também parecem trazer “problemas” semelhantes. Langdon e Wiik (2009) notaram elementos inacabados na festa, que iam desde a construção da oca “tradicional” até a não realização de algumas atividades previstas, além da lamentada quantidade de pessoas, considerada baixa pelos Xokleng – a iniciativa da festa foi apenas da aldeia Figueira: questões relativas a um faccionalismo interno impediram o envolvimento de toda a TI (Langdon e Wiik, 2009: 182). Noto também que durante toda minha vivência na aldeia não ouvi falar sobre o Centro de Turismo e Lazer e similares (a Casa da Memória, construída perto da escola, tendo em vista fins análogos também parecia estar desocupada). Lembremos também que no dia do índio, Jair pediu desculpas por não ter sido possível preparar

---

<sup>217</sup> Langdon e Wiik (2009) também parecem sugerir certa contiguidade entre as categorias nativas e analíticas, aqui principalmente em torno da “identidade”.

<sup>218</sup> Além destas cerimônias é possível citar o “dia da pacificação”, comemorado em algum domingo próximo ao dia 22 de setembro. Infelizmente, por motivos de doença, não estava na aldeia neste dia. Por relatos posteriores soube que a escola da Palmeirinha tinha organizado o evento: um desfile que deveria encenar os principais protagonistas envolvidos na história xokleng; tudo isso ao som de uma banda de fanfarra da cidade vizinha (que não compareceu ao evento) – noto o quanto isso vai ao encontro da mimese formal com as cerimônias estatais, conforme ressaltado acima.

muitas apresentações, que, aliás, são quase sempre encenadas por crianças (outras cerimônias em aldeias diferentes também têm este tipo de apresentação). Para que ocorra uma encenação envolvendo pessoas adultas e anciãos é necessário um maior dispêndio de energia, como ocorreu em 2003 na festa de inauguração<sup>219</sup> (e mesmo ali não faltaram “lacunas”).

O que estou tentando mostrar é que mesmo com toda a força mítica do ‘tempo do mato’, as ações xokleng voltadas para ele são executadas com certa parcimônia, até incompletude às vezes. Ao mesmo tempo em que as coisas ‘do mato’ (o tempo mítico) são vistas como necessárias para a construção de um coletivo indígena nestas cerimônias, parece haver por parte dos Xokleng, certo receio ou resistência na apropriação e construção destes índices (uma economia até) – penso que estas “lacunas” podem ser vistas assim, como algo que aponta para a relação dos Xokleng com as coisas ‘do mato’<sup>220</sup>.

Talvez a resposta ao por que desta parcimônia na apropriação das práticas e objetos ‘do mato’ possa ser encontrada se lembrarmos que os ‘índios do mato’ são *outros*. Outros a partir do qual as sucessivas transformações tornaram possível a condição humana atual (cf. cap. 2). Parece que no pensamento nativo um investimento excessivo neste repertório mítico acarretaria o risco de uma nova transformação, agora reversa, que os aproximaria dos ‘índios do mato’ – fato catastrófico que inverteria a “sociogonia”<sup>221</sup> nativa, onde os Xokleng deixariam sua condição de ‘civilizados’ (termo que parece apontar para a obtenção e domesticação da potência dos saberes e objetos associados aos *brancos*). O devir aqui não aparece como reversível – assim como alhures (Kelly, 2005: 212; Vilaça, 2000: 69).

---

<sup>219</sup> Vetxá certa vez me explicou que os adultos raramente dançavam e cantavam nestas apresentações porque muitos queriam ser pagos para tal – como fazem os brancos quando vão tocar nos bailes: cobram um cachê (a comparação é dele).

<sup>220</sup> Ou seja, minha avaliação é diferente daquela de Langdon e Wiik (2009: 181): “processos de retraditionalização, de ‘mostrar a cultura do índio Xokleng’, do ‘índio puro’, estão em franca ascensão, evidenciados através da própria organização da Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer, da casa da cultura, do galpão de danças, da educação bilíngüe, dentre outros”. Convém lembrar que os Xokleng não tomam parte na representação daquele tropo da autenticidade indígena no imaginário nacional – triste tropo criador de uma tipicidade e alienabilidade que recai sobre os próprios índios que ocupam este imaginário (Viveiros de Castro, 1979), que tem na representação do “índio bonito” e do “índio feio” um de seus sintomas (Menezes Bastos, 1983: 45-6).

<sup>221</sup> Com esta palavra quero me referir à gênese da condição social e humana plena para os Xokleng (a ruptura marcada pela ‘saída do mato’).

Ao tratar da comemoração do dia do índio entre os Yanomami de Maturacá (AM), Smiljanic (2009) observa que as apresentações envolvidas na cerimônia encenavam rituais que apontavam para a relação dos Yanomami com seus diversos outros. Assim, ao objetificarem “cultura” e “tradição” através destas apresentações, aqueles índios estariam expressando a complexidade (e o perigo decorrente da lógica predatória) de sua situação de “civilizados”, de sujeitos que adquiriram as capacidades agentivas dos brancos.

Parece-me que a cerimônia do dia do índio entre os Xokleng toca aspectos semelhantes aos descritos por Smiljanic (2009), na medida em que as encenações xokleng apontam também para uma relação de alteridade, mas agora na representação mesma daqueles outros (‘do mato’) por meio das encenações, através também da diferenciação dos corpos (Seeger et. al., 1987[1979]) – na pintura e na “nudez”, mas também nas afecções (no dançar).

Um investimento muito profundo na representação daqueles outros (‘índios do mato’) parece apontar para uma transformação reversa não desejada pelos Xokleng, portanto. Ou seja, eles necessitam dos ‘índios do mato’ para se construírem enquanto humanos (índios e *konhká*). Eles extraem algo destes seres, e este algo é a ‘cultura’, apresentada e atualizada nas cerimônias do dia do índio e similares, cerimônias estas que encetam um diálogo com o mundo dos brancos (estado e antropólogos incluídos) – extraem um valor de um de seus outros (os ‘índios do mato’) para se constituírem frente a outro dos seus outros (os brancos). Entendo que se retirássemos da noção de predação a oposição humanos/animais e a violência, concebendo-a numa forma mínima, poder-se-ia pensar esta extração (e momentânea captura) de valor (a ‘cultura’ dos ‘antigos’) como tal: uma forma de predação. No entanto, desta forma se estaria retirando muito do conceito, “uma das características centrais da predação: o estabelecimento (...) de uma dicotomia entre predador e presa, entendida como uma oposição entre humanos e animais” (Vilaça, 1998: s. p.). Outro desenvolvimento possível do conceito de predação é o de Fausto (2001), que o entende como forma de controlar subjetividades outras – processo produtivo que tem como finalidade a produção de novos sujeitos. Sua postura parece enfatizar mais o caráter posicional do que a de Vilaça (1998). Abstenho-me, por falta de tempo e espaço, de aprofundar e desenvolver o debate em torno da categoria de predação – além do mais, para o caso xokleng, os dados com os quais trabalho parecem possibilitar-me ir apenas até

aqui, por isso, enfatizo mais tratar-se de uma extração e captura de valor a partir das coisas ‘do mato’, do que de uma forma de predação propriamente dita.

Enfim, ao mesmo tempo os Xokleng se recusam a investir de veras nesta extração das coisas ‘do mato’: afinal, como já dito, passar a se comportar e fazer as coisas conforme os ‘antigos’, representaria uma reversão no seu contínuo processo de transformação, que tem no mato seu ponto inicial, original. Passariam eles mesmos a ser os ‘do mato’, estando conceitualmente impossibilitados de extrair a ‘cultura’ daqueles (agora eles): partilhar uma identidade torna a predação ineficaz (Vilaça, 1998 e 2000) – lembremos que no mundo ameríndio a cultura é algo que sempre vem de fora (Carneiro da Cunha, 2009). A captura da ‘cultura’ nas coisas ‘do mato’ (e a perspectiva que se inscreve nos corpos a partir de tal captura) deve ser necessariamente momentânea e ritualmente marcada, portanto.

A relação entre ‘mato’ e ‘fora do mato’, no entanto, situa os Xokleng numa exterioridade. Não se trata, portanto, de uma extração do exterior – o mato também não podendo ser equacionado com qualquer interioridade, já que os Xokleng são aqueles que de lá saíram. A oposição parece estar mais fortemente associada a um plano diacrônico do que sincrônico/topológico, o mato, tempo mítico, sendo equacionado com a anterioridade. Não acho que seja possível tratar tal anterioridade como detentora de qualquer qualidade de interioridade, de essência, núcleo. Parece-me então que não se trata de nenhum tipo de extração topológica (nem exterior, nem interior), e tal extração mesma é momentânea e parcimoniosa em função dos perigos de reversão do processo de transformação – trata-se de certo tipo de domesticação da potência das coisas ‘do mato’ através de sua apropriação mínima e econômica<sup>222</sup>.

Entre o modelo especular e complementar da construção da pessoa que opera por emparelhamento de contrários – "eu sou aquilo que o que eu não sou não é" (Carneiro da Cunha 1978: 145) – e o

---

<sup>222</sup> Talvez o termo “domesticação” não seja o mais adequado aqui, posto que pode apontar para a neutralização e assimilação de perigos ligados ao exterior e aos inimigos (Velthem, 2000). Entendo que no caso xokleng se trata antes de uma precaução. Caso se abuse na apropriação contínua e exagerada dos índices ‘do mato’ a transformação xokleng estaria revertida, deixando eles sua condição humana atual – é como deixar as coisas ‘do mato’ engaioladas, antes que domesticá-las para trazê-las para “dentro” (e mesmo assim uma coisa não exclui a outra).

modelo suplementar da predação incorporante que tem o *outro* como destino (Viveiros de Castro, 1986 e 1992), a relação dos Xokleng com este *outro* ‘do mato’ parece se aproximar do primeiro, produzindo nele uma leve inflexão, já que a oposição xokleng encarna uma diacronia que se volta também para o passado: *“aquilo que o que eu não sou é está inserido num tempo pretérito, e meu espelhamento com relação a ele admite uma continuidade que opera por transformações que me diferenciam dele: ao mesmo tempo em que ele me fornece uma imagem contrária (nós, ‘índio de fora’, vestimos roupas, moramos em casa de alvenaria, conhecemos Jesus, e assim por diante), tal imagem é também aquilo que originou a condição de nosso socius – uma imagem de qualidade não só inversa, mas também antecedente”*<sup>223</sup>.

Enfim, na construção da ‘cultura’ os Xokleng recorrem ao seu repertório mítico de um modo bem particular, onde uma extração parcimoniosa deste *outro* pretérito (presentificado) é necessária para possibilitar suas contínuas transformações (que tem este *outro* como ponto de partida, jamais de chegada). Tudo isto parece constituir o lugar para onde aponta a retórica nativa da “aculturação”, que se diferencia substancialmente da homônima noção antropológica.

#### 4.1.5. Considerações

No momento, consigo apenas apontar para este conjunto de fatores no qual a ‘música do mato’ está inserida e ao mesmo tempo auxilia na construção. No entanto, por mais que momentaneamente não consiga elucidar sua especificidade neste processo, não se pode perder de vista de que o que a música faz/fala, o faz/fala de um modo específico (assim também a fala, a dança, o grafismo etc.), cada canal tendo sua especificidade comunicativa (Menezes Bastos, 2001 e 2007a). Mesmo não cumprindo esta tarefa aqui, imagino que um passo importante foi dado, já sendo possível distinguir ao menos um vulto – numa analogia visual, tão ao gosto de uma sensorialidade (e de um modo de cognição) ocidental (Menezes Bastos, 1998c) – para o qual a ‘música do mato’ acena: o tempo mítico, a política e a ‘cultura’ (com

---

<sup>223</sup> O uso das aspas é um recurso heurístico, não se tratando absolutamente da fala de alguém – a não ser, claro, da minha própria. Ou seja, trata-se de um modelo, as coisas acontecendo naquele plano que Leach (1996[1954]) explicitou como próprio ao trabalho antropológico: “como se fosse”. Tal visão, entendo, coaduna bem com a noção de modelo não empiricista de Lévi-Strauss (2008[1953]).

toda a sua parcimônia e produção do esquecimento), dimensões importantes deste universo.

## 4.2. Hinos

Antes de tratar especificamente dos hinos, ofereço uma breve descrição do universo do qual ele faz parte e ajuda a construir: o das igrejas pentecostais presentes na TI.

### 4.2.1. Notas acerca do pentecostalismo entre os Xokleng

Do lado oeste da TI (aldeias Palmeirinha, Figueira e Coqueiro, cf. capítulo 1), onde passei a maior parte de meu campo, identifiquei quatro igrejas em funcionamento, com as seguintes denominações: Assembléia de Deus, Assembléia de Deus Ministério Madureira e Razão de Viver (que deixou de existir, sendo transformada em mais uma igreja da Assembléia de Deus, que parece constituir maioria na TI)<sup>224</sup>. São preferencialmente (mas não exclusivamente) nestes locais que ocorrem os cultos<sup>225</sup>.

Os cultos com maior número de pessoas são os cultos de final de semana. Os que ocorrem durante a semana (nem todas as igrejas possuem cultos neste período) comportam menor número de pessoas. É nas igrejas também que ensaio os dois corais que tomei conhecimento em meu trabalho (um da aldeia Figueira e o outro da aldeia Palmeirinha). Além destas atividades, as igrejas são utilizadas também para cultos mais extraordinários, quando acontecem os “trabalhos”, geralmente em algum final de semana, onde se convidam crentes, pastores e cantores de fora da TI (‘brancos’ de cidades próximas) para participar do evento, sempre marcado pela comensalidade. Nestas

---

<sup>224</sup> É comum encontrar em trabalhos que tratam do universo evangélico, com algum grau de variabilidade, a seguinte classificação do sistema religioso: protestantes históricos, protestantes carismáticos, pentecostais e neopentecostais – cf., por exemplo, Almeida (2009). Dentro desta classificação, as denominações acima citadas se enquadram no rótulo pentecostal. Este mesmo autor trata do faccionalismo (dissidências que geram novas denominações) presente na organização do universo evangélico, que, segundo ele, contribuíram significativamente para seu crescimento.

<sup>225</sup> Além destes espaços, Vetxá construiu há pouco tempo uma casa de madeira atrás de sua casa, onde de vez em quando chamava um pastor local para ministrar um culto. Segundo ele, o motivo de tal empreendimento se relaciona com sua dificuldade de ir até as outras igrejas, por causa da idade já avançada.

ocasiões (também chamada de ‘festas’ pelos Xokleng) também pode ocorrer o batismo nas águas, quando os neófitos, vestidos com uma túnica branca, são imersos em água corrente<sup>226</sup>.

As igrejas costumam se organizar em uma hierarquia que vai do crente/membro (aquele que apenas frequenta os cultos), passa pelo obreiro/auxiliar (quem auxilia nas atividades pragmáticas relacionadas à igreja), diácono (trabalhador braçal, espécie de zelador da igreja), presbítero (que possui o dom da unção), evangelista (que tem o dom da pregação), e chega ao pastor (quem preferencialmente dirige os cultos, cuida da igreja e de seu ‘rebanho’). Esta hierarquia, no entanto, é aproximativa, podendo existir também outros papéis. Praticamente, no entanto, ‘pastor’ pode designar qualquer um que tenha condições de dirigir um culto (podendo ser um obreiro, um presbítero, ou um evangelista, por exemplo). A maioria dos cultos, com exceção daqueles ‘trabalhos’ extraordinários, onde os Xokleng atuam como anfitriões, são ministrados pelos próprios Xokleng – geralmente presbíteros. Estas pessoas recebem algum auxílio financeiro da denominação que representam, recebendo também alguma contribuição mensal dos próprios crentes.

É muito comum ouvir na TI, por parte dos próprios Xokleng, que a maioria dos índios que lá vivem são ‘crentes’. Ser crente, conforme Wiik (2004a e 2004b) já notara, não implica apenas numa crença abstrata em Deus e em princípios cristãos, mas em compartilhar um conjunto de atitudes que se manifestam principalmente sobre seus corpos; para as mulheres: não se maquiar (pois a verdadeira beleza é Deus quem dá), usar apenas saia (abaixo do joelho), não cortar os cabelos, não fazer uso de drogas, ter relações sexuais apenas após o casamento, etc.; para os homens: utilizar roupas apropriadas (camisa e calça sociais), aparar os cabelos, não utilizar nenhum tipo de drogas (lícitas e ilícitas), ter apenas relações sexuais pós-maritais, etc. As pessoas que não partilham deste sistema de atitudes correm o risco de ‘ficar no mundo’, por oposição ao crente, que será salvo no juízo final e subirá aos céus<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> O batismo na água se complementa ao batismo de fogo, quando o fiel sente a presença de Jesus Cristo e começa a orar “em línguas” (glossolalia), geralmente no culto (Ricci, 2007).

<sup>227</sup> Note como a ideologia pentecostal recupera a idéia do indivíduo fora do mundo, característica de uma fase do cristianismo (Dumont, 1993[1983]). É interessante notar como a ênfase no corpo vai ao encontro das idéias de Seeger et. al. (1987[1979]) da construção da pessoa nas sociedades ameríndias. Ver também Calavia Sáez (1998), para quem os processos

No entanto, durante minha convivência cotidiana, pude notar que era expressivo o número de pessoas ‘desviadas’ (trata-se de uma impressão que não está ancorada em qualquer estatística). Estar ‘desviado’ diz respeito à situação de uma pessoa que, já tendo se convertido uma vez, está ‘afastada’ do caminho de Deus e da igreja: não frequenta os cultos com assiduidade, não se veste de acordo com a etiqueta pentecostal, assiste televisão, pratica esportes, eventualmente bebe ou fuma, e assim por diante. Loch (2004) já percebera esta dinâmica da “religião crente”:

Ela constrói dois pólos: depois de convertida, a pessoa pode “estar” ou “não estar” crente. Se ela estiver, deve cumprir todas as restrições impostas pela religião, se não cumprir ela se “desvia” (do caminho de Deus). O descumprimento não impede que a qualquer momento ela “dobre os joelhos” durante o culto e “fique crente” novamente. (Loch, 2004: 135-6).

Uma história que ouvi certa vez, envolvendo principalmente jovens (na faixa de 15 a 25 anos, que não costumam *estarem* crentes), mesmo tendo caráter anedótico para os próprios índios, fala um pouco, de forma jocosa, desta dinâmica.

Alguns dias após ter ‘aceitado Jesus’ (se convertido) durante um culto, os amigos mais próximos do jovem foram até sua casa e pediram-lhe: “fulano, já que agora virasse crente, me dá aquele fumo (tabaco) que tavas usando”. Eis que, diante do pedido, o jovem respondeu: “não, não, estou guardando pra quando me desviar”.

Alerto que tal história soa cômica apenas para as pessoas que estão ‘desviadas/afastadas’, podendo parecer até pouco respeitosa para quem esteja no *estado* crente. Mesmo assim, ela parece apontar para a importância desta dinâmica do *ethos* pentecostal. Dinâmica que, aliás, cai tão bem com a idéia de certa “inconstância da alma selvagem”, que tem nas metáforas do mármore (para o ocidente) e da murta (para a América) uma de suas formas de expressão (Viveiros de Castro, 2002[1992]).

---

de conversão na América do Sul indígena podem estar muito mais ligados a uma lógica do sensível, tão ao gosto do pensamento selvagem (Lévi-Strauss, 1989[1962]), do que à adoção de idéias e “crenças” religiosas cristãs.

Além disso, no universo pentecostal, os discursos de conversão e aceitação da palavra de Deus, quase que invariavelmente constroem uma dualidade onde o passado do sujeito é permeado pela impureza e pelo pecado, se transformando completamente após a conversão (Ricci, 2007). Ou seja, o estar ‘desviado’ ou, em um caso anterior à conversão, ‘em pecado’, é constitutivo do estar crente. Além da aparente negação, um pólo precisa do outro para se construir. Assim como Deus precisa do Diabo para existir em uma relação agonística, tão ao gosto do pentecostalismo<sup>228</sup>.

Mas, afinal, o que pregam os Xokleng pentecostais? Quando iniciei meu campo, ao me deparar com este universo (conversando com as pessoas, assistindo aos cultos, reuniões, etc.), procurava insistentemente por ressignificações nativas da mensagem cristã. No entanto, pouco depois comecei a me dar conta de meu desconhecimento acerca do que seria esta “mensagem cristã”. Percebi, aliás, que estava atrás de possíveis refrações de um modelo cristão anterior e já dado, hegemônico. Daí para a busca do modelo autêntico/original cristão seria um passo – assunto que parece fazer mais sentido em teologia que em antropologia<sup>229</sup>. Sugiro que talvez seja mais produtivo compreender o sistema religioso cristão a partir de uma perspectiva transformacionista – assim como na análise lévi-straussiana dos mitos, onde o que se tem são sempre fragmentos, importando à análise as transformações das relações entre os termos (aí, a estrutura) e não os termos de uma versão específica, mais “pura”/“autêntica”, já que todas as versões fazem parte do mito (Lévi-Strauss, 2008[1955]); afinal, os mitos conversam entre si (Lévi-Strauss, 2004[1964]).

---

<sup>228</sup> Almeida (2009) tratando da Igreja Universal do Reino de Deus (neopentecostal) mostra como, ao incentivar uma “guerra santa” contra as religiões afro-brasileiras, esta instituição acaba se assemelhando ao que combate, além de passar a necessitar deste inimigo para se constituir como tal. Sobre a relação entre Deus e o Diabo no universo religioso da renovação carismática católica (muito próxima ao pentecostalismo), Maués (2003) sugere que “num certo sentido, e no limite, essa forma de doutrina e prática religiosa – poderíamos estender isso a todo o pentecostalismo? – considera que, no fundamental, os seres humanos são uma espécie de ‘possuídos’” (:33), a luta seria então para ver quem se apossaria do corpo da pessoa, se Deus (através do Espírito Santo) ou se o Diabo (com seus malefícios e vícios).

<sup>229</sup> Não que inexista um modelo “oficial”, o qual só alcança tal posição através de várias lutas embebidas em relações de poder e que extravasam o campo religioso (Bourdieu, 1989). No entanto, tal modelo, de nível mais global, só determina parte das inúmeras práticas locais – o local, com suas táticas (Certeau, 1994[1980]), consegue gozar de uma relativa (melhor seria dizer relacional) autonomia.

De qualquer modo, não ofereço aqui a versão xokleng ao modelo cristão pentecostal<sup>230</sup>. Mesmo porque eles sempre enfatizaram para mim a unidade de sua fé e crença com relação aos outros ‘irmãos’ (‘brancos’) pentecostais – acrescente-se a isso o fato de meu campo ser de curta duração, não conseguindo abordar tamanho problema em tão pouco tempo. Além disso, imagine a dificuldade de alguém que inicialmente buscava ressignificações e sempre que ia conversar com algum ‘crente’, este, aproveitando a situação, pegava a bíblia para ler, para ensinar (a mim) e para aprender (‘estudar’) ao mesmo tempo<sup>231</sup>. Some-se ainda uma grande variabilidade individual nas explicações acerca do céu, do inferno, de Deus, do Diabo, e assim por diante.

Grosso modo, no entanto, a fé pentecostal parece enfatizar alguns pontos. Primeiro a relação agonística entre Deus e o Diabo (e toda pulsação maniqueísta daí resultante, que se estende para outras polaridades), conforme apontado acima. Outra ênfase muito característica deste universo religioso é a fé no Espírito Santo:

Doutrinariamente, o Pentecostalismo enfatiza o poder do Espírito Santo, que não é um poder intelectualizado ou enclausurado no discurso da ortodoxia teológico-religiosa. Nas igrejas pentecostais, esse poder religioso é sentido, vivenciado e manipulado (...). Mesmo sendo parte do *dogma cristão da Trindade*, o Espírito Santo está no primeiro plano das representações míticas no interior do movimento pentecostal. A terceira pessoa da trindade é essencialmente *força* e *poder*, metaforicamente é possível ser *cheio do Espírito Santo*, o mesmo talvez não possa ocorrer com o Pai e o Filho; é mais comum, segundo minha observação nos cultos, ouvir que os crentes devem ser cheios do Espírito. (Ricci, 2007: 56).  
Grifos do autor.

Alegrar-se, sentir uma forte emoção, é sinal da presença do Espírito Santo. Pode acontecer a qualquer momento, mas é mais visível e contextualmente mais marcado durante os cultos. É através do Espírito Santo também que se recebem os ‘dons’: a glossolalia (falar em ‘língua

---

<sup>230</sup> Para uma tentativa de construção de tal versão, o leitor pode consultar os textos de Wiik (2004a, 2004b e no prelo).

<sup>231</sup> Há que se lembrar da forte ênfase pentecostal (e cristã em geral) na conversão. Diversas vezes, dentro e fora dos cultos, foi-me dito que já era hora de eu me converter.

estranha’ ou ‘orar em idiomas’), a cura, a revelação, a profecia e as canções são alguns dos mais citados entre os Xokleng.

Cabe notar ainda que o universo mítico cristão não concorre com o universo mítico do ‘tempo do mato’. Os Xokleng afirmam que em 1953 todos foram convertidos, aceitando a ‘palavra de Jesus’. Trata-se, imagino, de um episódio de pertinência mítica para os próprios. Coelho dos Santos (1973) e Wiik (2004b) corroboram a data, o segundo autor especificando que se tratou, naquele ano, do primeiro culto realizado na casa de um índio. A ‘saída do mato’, vale lembrar, se deu anteriormente, em 1914 – noto que também o mito parece admitir algum tipo de cronologia.

A partir disso há certa variabilidade nas interpretações xokleng, que oscilam entre a construção de semelhanças e rupturas entre o ‘tempo do mato’ e os preceitos bíblicos. Vetxá, por exemplo, costumava ressaltar que existem várias ‘histórias do mato’ que ‘vão igualando’ as histórias bíblicas. Assim, um mito acerca de um dilúvio, onde o protagonista (um ‘espiritista’, *kujã*) se salva, pois sobe num coqueiro que cresce de acordo com suas ordens, é aproximado da narrativa da arca de Noé. Do mesmo modo, os valores: obedecer e respeitar aos mais velhos, não rir de da desgraça alheia, entre outros, são algumas das atitudes que Vetxá enxerga como semelhantes entre a ética cristã e a ética dos índios que estavam ‘no mato’. No entanto, apesar das semelhanças, Vetxá também marca que não se tratava da mesma coisa, pois os ‘índios do mato’ conversavam com os animais e não conheciam o Deus que conhecem hoje – que vieram a conhecer a partir de 1953. Assim, nos cultos, é possível recorrer a estes universos míticos paralelos (‘do mato’ e cristão) – desta forma a pregação de Aniel (cacique-presidente), que enfatizava a ruptura entre as crenças ‘do mato’ e as pentecostais (cf. cap. 2).

Dada esta visão panorâmica acerca do pentecostalismo entre os Xokleng, cabe agora retornar ao objetivo desta seção: discorrer sobre os hinos enquanto musicalidade integrante do sistema musical nativo – e seu lugar de atuação, principalmente, mas não exclusivamente, os cultos.

#### **4.2.2. Concepções e características notáveis**

Na concepção nativa, hinos são canções com letras de adoração, engrandecimento e louvor a Deus, criador do mundo e de tudo que nele

habita. No início de minha convivência na TI, após ouvir algum hino, perguntava de que música se tratava. Diante de tal pergunta, as pessoas me informavam: “isso não é música, é hino”. A palavra “música” está muito associada ao terceiro gênero integrante do sistema musical xokleng (a ‘música mesmo’ ou ‘música do mundo’). Além disso, ao crente é proibida a audição de ‘música’ (assim como assistir televisão e dançar em bailes). Deve o crente, portanto, ouvir apenas hinos, caso contrário corre o risco de se ‘desviar’ – já que as canções que não são hinos podem muitas vezes incitar a coisas pecaminosas, geralmente ligadas às relações sexuais, ao álcool e às brigas. Note que o plano realçado pelo discurso nativo para construir a diferença entre hino e música é o plano da letra. Constroem eles, portanto, em relação a estas musicalidades, uma diferença (entre o plano da letra e da melodia) comum também ao pensamento musical brasileiro e ocidental, de modo mais geral (Ingold, 2000; Menezes Bastos, 1996a)<sup>232</sup>.

No plano dos arranjos e instrumentação, os músicos crentes costumam afirmar que se trata do mesmo procedimento da ‘música mesmo’. Desta forma, durante minha estadia na TI ouvi hinos que podem se enquadrar em diversos rótulos musicais: guarânia, sertanejo, marcha, pop, vaneira, e assim por diante (ouvir faixas 9-12 do disco anexo)<sup>233</sup>. Notei que esta diferenciação dos hinos é mais comumente feita por alguém que toca algum instrumento (os mais comuns são o violão, o teclado e o acordeom). As demais pessoas identificam todas estas canções com a mesma categoria: hino. A letra, portanto, parece ser o diacrítico principal na classificação nativa dos hinos<sup>234</sup>.

De modo genérico as letras costumam tratar do poder de Jesus Cristo, único salvador, que voltará para a terra no dia do juízo final, salvando os crentes e aqui deixando os pecadores. Pode incluir ainda lugares e personagens bíblicos, além de frequentemente se referir à

---

<sup>232</sup> Sobre o pensamento musical brasileiro e para uma breve história da música brasileira, cf. Menezes Bastos (2005).

<sup>233</sup> Também entre os Wichí (Chaco central e meridional, Argentina), nos *coritos* (naquele universo, canções evangélicas, mas que se distinguem dos hinos por não possuírem uma estrutura organizacional intracancional pré-estabelecida), “cualquier género musical es viable como soporte para que los cancionistas compongan un corito. En general, la técnica de composición consiste en adoptar un ‘ritmo folklórico’ local, preferentemente takirari, zamba, chacarera o rasguido doble y diseñar un melodía en base a un texto extraído de la Biblia o que responda a la temática religiosa” (García, 2005: 157).

<sup>234</sup> Tal diacrítico parece se estabelecer principalmente no plano do consciente, não só para os Xokleng, mas também para o Brasil e o “ocidente” (Menezes Bastos, 1996a).

esperada hora como um momento de vitória, cheio de glória, quando se sobe aos céus para morar junto com o senhor (cf. algumas letras no anexo).

É sobre a letra também que incide uma importante atividade: sua tradução da língua portuguesa para a língua xokleng. Segundo me foi informado<sup>235</sup>, foi por volta do ano de 1994 que o primeiro hino foi traduzido para o Xokleng. O autor da tradução frequentava igrejas de cidades próximas, e quando os fiéis tomavam conhecimento de que ele era índio, pediam para que cantasse hinos na língua indígena. Daí surgiu a motivação para a primeira tradução, que seria seguida por outras, resultando num hinário com mais de cinquenta hinos traduzidos para a língua nativa (cf. anexo)<sup>236</sup>.

A atividade de tradução deve ser feita em unção, ou seja, estando com o Espírito Santo. Somente desta maneira ela tem sucesso, caso contrário a métrica da letra não se conforma com a melodia (fica ‘faltando’ ou ‘sobrando’). A intervenção do divino no processo é expressa pelos nativos também através do fato de eles só conseguirem traduzir hinos, as ‘músicas do mundo’ não sendo traduzidas.

Por não ser suficientemente proficiente na língua xokleng, não posso oferecer uma análise destas traduções. No entanto, chama a atenção as traduções dadas a alguns termos. Jesus, por exemplo, é traduzido como *Änglênê* (literalmente, aquele que está acima). A palavra “anjos” é traduzida por *klã* (prole de Jesus). Além disso, abundam os termos relacionando o céu aos *konhká* (‘parentes’)<sup>237</sup>.

Paralela a esta importância dada ao significado lingüístico, ocorre, neste universo, um fenômeno onde a forma do discurso (sua melodia ou musicalidade, poder-se-ia dizer) é mais importante do que seu conteúdo propriamente dito. Relembro que a motivação para a primeira tradução veio de ‘irmãos’ crentes de fora da TI, que “não entendem” a letra dos hinos cantados em Xokleng. Soube também que certa vez um missionário de fora fez uma pregação em espanhol numa igreja da TI. Mesmo “não entendendo” suas palavras, todos gostaram

---

<sup>235</sup> Curiosamente a pessoa que me passou tais informações pediu para não ser identificada.

<sup>236</sup> O hinário foi organizado por pessoa que na época estava crente, estando hoje ‘dando um tempo’ – o adjetivo ‘desviado’, em algumas situações, pode soar um pouco pesado.

<sup>237</sup> O que, curiosamente, parece inverter a situação krahô (Carneiro da Cunha, 1978), para quem no mundo dos mortos reinam as relações de afinidade. A questão é: o mundo dos mortos pode ser equacionado com o céu cristão? Para algumas traduções, cf. anexo.

muito da pregação. Além disso, outro fenômeno muito importante dentro do universo pentecostal é a glossolalia:

*O dom de línguas* – como a *glossolalia* é conhecida entre os pentecostais – é um modo de orar em que o fiel, em êxtase, se expressa através de uma linguagem aparentemente ininteligível, acompanhada por expressões corporais que produzem sentimentos de alegria, transbordamento, choro, riso, saltos e gestos. Esse dom é de importância central na Teologia Pentecostal por ser considerado, pelos crentes, a irrefutável evidência do *batismo no Espírito Santo*. (Ricci, 2007: 55). Grifos do autor.

Deve-se lembrar, no entanto, que essa separação entre palavra e melodia é algo muito marcado por uma suposta cultura ocidental, que ideologicamente tende a valorizar o primeiro em detrimento do segundo (Ingold, 2000). Na prática, no entanto, segundo o próprio Ingold (mas ver também Seeger, 1986), falar é também cantar<sup>238</sup>. Os aspectos rítmico-durativos, a entonação e a intensidade fazem parte do significado do discurso tanto quanto o texto (abstração tornada possível através da escrita).

(...) in words, the process of sedimentation and compression of past usage which contributes to the determination of their current sense has advanced to an exceedingly high degree, whereas in melody it is still incipient. But this is a difference of degree rather than kind. (Ingold, 2000: 409).

Ainda com relação aos hinos traduzidos, notei que ele não costuma ser muito freqüente nos cultos que ocorrem dentro da aldeia. Costumam ser mais cantados pelos corais, quando estes se apresentam

---

<sup>238</sup> “Eu achava que a distinção entre fala e música (especialmente quando a música é toda cantos e, por consequência, palavras) era uma coisa problemática. Na fala se usam tons e também se manipula o tempo; na música se usam tons e se manipula o tempo. Então, eu achava que, em vez de dizer que esta é música e aquela é fala, existe a maneira de se manipular os tons e os tempos na fala cotidiana (...), que era diferente da oratória para um público, que era também diferente dos cantos. Mas todos têm esses aspectos de tons, palavras e tempos. Acho que é uma questão de quais são os parâmetros em que se muda de um para o outro” (Seeger, 2007: 404).

fora da TI, ou em uma ocasião em que a TI recebe convidados de fora, como na Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer (Langdon e Wiik, 2009)<sup>239</sup>. Sua eficácia, nestas ocasiões, parece se aproximar (nunca se confundindo) com a da ‘música do mato’, construindo através da língua sua indianidade prototípica, aqui mesclada ao elemento ‘crente’ (‘civilizado’, condição resultante das seguidas transformações que a ruptura do tempo mítico – a saída do mato – operou). Vale lembrar ainda, da importância concedida à língua no pensamento nativo (cf. subseção 1.2.3 do capítulo 1).

A maior parte dos hinos (traduzidos ou não), na TI, provém da harpa cristã ou ainda de discos de artistas crentes. A harpa cristã é um livro publicado pela igreja Assembléia de Deus que contém as letras de mais de seis centenas de hinos de diversos autores. É muito utilizada durante os cultos (os crentes a levam junto com a bíblia), os hinos sendo referidos pelo número (“vamos louvar o nosso senhor Jesus Cristo agora com o hino de número x”). Já os discos (CDs) costumam ser adquiridos em lojas de artigos evangélicos (ou também em lojas não especializadas) localizadas em cidades próximas à TI. Existe, no universo pentecostal, um vasto circuito que relaciona igrejas de diversas cidades, mobilizando pregadores, cantores e fiéis – é comum que ‘irmãos de fora’ venham fazer visitas aos Xokleng em seus fins de semana de ‘trabalho’/‘festa’ evangélicos, assim como os índios vão de visita para outras cidades com os mesmos fins. Além das igrejas, em algumas cidades as lojas de artigos religiosos fazem parte de um *circuito evangélico* (Magnani, 1996 e 2002)<sup>240</sup>. Nestes tipos de lojas, muitas vezes a venda de discos chega a superar a venda de bíblias (Giumbelli, 2005)<sup>241</sup>.

Os hinos cantados nos cultos, portanto, têm estas duas fontes principais (mas não exclusivas). Noto ainda que muitos CDs trazem

---

<sup>239</sup> Existem dois corais na TI: o da aldeia Figueira, “Lírios do Vale” (coral mais antigo), e o da aldeia Palmeirinha, coral “Jerusalém”. Para mais detalhes sobre os corais, cf. abaixo.

<sup>240</sup> O conceito de *circuito* (Magnani, 1996 e 2002) une analiticamente “estabelecimentos, espaços e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de determinado serviço, porém não contíguos na paisagem urbana” (1996: 45).

<sup>241</sup> Nestes espaços, é interessante observar a dupla “contaminação” entre as lógicas religiosas e comerciais (Giumbelli, 2005). Não tive oportunidade de acompanhar os Xokleng nestas visitas às igrejas e estabelecimentos de cidades vizinhas. Ainda sobre a relação entre dinheiro e religião, Oro (2001) observa que o neopentecostalismo (“irmão mais novo” do pentecostalismo, portanto muito próximo a este) “junta a lógica do dom com a lógica do mercado, construindo a lógica do dom quantificado” (:82).

faixas playback para que o fiel possa cantar durante o culto. Além do playback, os hinos podem ser acompanhados por instrumentos (não parece existir uma hierarquia explícita entre quem canta com playback e quem canta tocando)<sup>242</sup>.

Aos músicos crentes é vedado tocar outros tipos de canções, que não os hinos. No entanto, nem todos seguem a risca a proibição, se apegando mais à finalidade de tal proibição do que à sua forma: alguns afirmam que não se deve tocar ‘música do mundo’ para afastar o perigo (constante) de se ‘desviar’ do caminho de Deus (e ficar no mundo, ao invés de ir para o céu). No entanto, continuam, desde que eles não fiquem muito entretidos e envolvidos com as ‘canções do mundo’, não há problema em tocá-las, nem em ouvi-las<sup>243</sup>. Além disso, a ‘música do mundo’ e os hinos cumprem finalidades diferentes, a primeira alegrando os homens, a segunda a Deus, que por sua vez proporciona uma alegria mais duradoura aos fiéis, elevando seus espíritos (para mais perto de Deus, no céu).

Dos músicos crentes que entrevistei, a maioria violonista, quase todos afirmaram ter aprendido a tocar o instrumento sozinhos, sem algum tipo de aprendizado formal (como tomar aulas na cidade, por exemplo). Diziam que quando ainda pequenos procuravam imitar seus pais ou parentes na igreja. Note mais uma vez aqui a importância da mimese, já destacada por Henry (1964[1941]: 200) com relação ao aprendizado dos mitos e canções<sup>244</sup>. Seus pais e parentes mais velhos, por sua vez, devem ter aprendido a tocar estes tipos de instrumentos quando da chegada de missionários à TI, à época das primeiras conversões. Wiik (2004a) se refere assim a um dos pastores mais influentes neste processo à época:

Besides being a dedicated schoolteacher, Ramos worked hard at gathering donations and support from AG

---

<sup>242</sup> Eis alguns artistas e grupos evangélicos (alguns de abrangência local, outros nacional) que consegui identificar na circulação de discos pela TI: Cida Aguiar, Dalvinha, Rose Nascimento, Mara Lima, Ademir e Bruna, Daniel e Beatriz, Giselli Cristina, Junior, Mateus Jensen e Irmãs Falavinha, grupo Shalom. Gravadoras: Melodias do Rei, Louvor Eterno, Diante do Trono, Grupo Shalom (existe também um número considerável de discos independentes).

<sup>243</sup> Note que esta parcimônia no envolvimento aparece valorizada também do lado contrário, entre os ‘desviados’: “fulano está viciado em igreja, só quer saber disso”, é possível ouvir de um deles, se referindo a algum crente específico.

<sup>244</sup> Nas palavras de Vetxá: “branco tem caderno, anota ou grava tudo. Índio não, índio grava tudo na cabeça” – apontando para a importância da percepção das qualidades sensíveis para eles.

members from Rio do Sul and Blumenau on behalf of the Xokleng. Food, medicine, clothes, health care and all kinds of services and leisure activities (such as teaching them how to play musical instruments, distributing song books, organizing a chorus, and the like) were provided by Ramos and the Xokleng's new white Pentecostal "brothers". (Wiik, 2004a: 253-4).

Every other month a bus from the AG of Blumenau went there with the Music Band to play for them. They love to sing, you know; they have the Gift of the nice voice. [E mais a frente] (...) We sang together, I taught them how to sing. (Relato de Davi Ramos a Wiik, 2004a: 254 e 255)<sup>245</sup>.

Este "aprender sozinho", no entanto, era colocado em suspensão logo em seguida, na medida em que afirmavam se tratar também de um *dom* dado por Deus. Deus, através do Espírito Santo, concede vários dons aos fiéis (provas irrefutáveis da conversão): o dom de orar em língua (glossolalia, ou ainda, 'língua estranha' para os Xokleng), dom da cura, profecia, e assim por diante. Pediam para que eu procurasse na bíblia que estaria lá. Porém, na listagem dos dons dada por Ricci (2007: 57), não existe nada relacionado a alguma dádiva da musicalidade<sup>246</sup>. Um dos músicos chegou a me comentar que pedira tal dom, orando e freqüentando os cultos assiduamente. Talvez estes dons de Deus possam se aproximar daquela lógica da reciprocidade que impera nas relações com os *konhká*<sup>247</sup> (lembremos da frequente associação do céu aos *konhká* nas letras dos hinos), afinal, conforme certa vez me definiu Ângelo (um quase ancião, crente, irmão da mãe de Nanblá e pai de Marcondes), "dons são coisas dadas, presente de alguém" (no caso, de Deus).

Esta ênfase no dom age também nos hinos que são compostos pelos próprios músicos crentes (a outra fonte de hinos, além da harpa e dos discos). Afirmam eles que *stricto sensu* nenhum hino foi composto por eles, mas sim, *através* deles. O mesmo se dá com relação ao dom da

---

<sup>245</sup> Agradeço a Daniel Scopel por ter chamado minha atenção para tais passagens da tese de Wiik.

<sup>246</sup> Também entre os indígenas wichí (Chaco central e meridional, Argentina) a musicalidade é concebida como um dom (García, 2005: 172).

<sup>247</sup> Cf. seção 3.3.1 do capítulo 3.

cura. É Jesus (ou Deus, ou ainda o Espírito Santo) quem cura através dos crentes. Na prática, porém, é possível afirmar que hino x foi composto por tal pessoa. A autoria divina funciona mais como um pano de fundo, já que Deus é o criador de todas as coisas (boas). No fundo, no universo pentecostal, parecem existir apenas duas autorias possíveis, a de Deus e a do Diabo, que se agonizam (no sentido que jogam juntos/contra o outro) através das pessoas e agências do mundo. Uma luta eterna, que só findará com o juízo final, onde cabem vários tipos de metáfora (nas canções e nas pregações), a militar inclusive (com Deus e seu exército de crentes combatendo o mal representado pelo Diabo).

Durante meu trabalho de campo estes músicos crentes atuavam principalmente nos cultos e nos ensaios dos corais. Marcondes, por exemplo, tocou-me um hino que compusera a pedido de uma tia sua, para que o coral Jerusalém cantasse para a ocasião do aniversário do grupo (cf. faixa 13 do disco anexo).

Além destas atuações mais pontuais dos músicos crentes, tive conhecimento de duas duplas xokleng evangélicas, ambas já extintas. A primeira e de maior projeção na TI era Kanã e Kãgdui (ou, em português, Acácio e Samuel), que pareciam ser primos. Compuseram cinco hinos em português e traduziram para o Xokleng, chegando a gravar um disco (CD e fita) no final da década de 1990. Kanã (Acácio), porém, faleceu. Durante minha estadia na aldeia, Kãgdui morava fora da TI, não sendo possível conversar com ele. Por essas razões, não consigo oferecer mais dados acerca da dupla. Uma música sua, no entanto, é até hoje lembrada e tocada pelos músicos (“Não te desanimes”, cf. faixas 09 e 10 do disco anexo)<sup>248</sup>.

A outra dupla é Gilberto e Agnelon (cônjuges), também desfeita em função do falecimento de Agnelon. O disco foi gravado mais recentemente por uma gravadora de Camboriú, Dedo de Ouro (que grava apenas hinos). No entanto, não tinha sido colocado ainda em circulação (parece que por falta de recursos financeiros de Gilberto), por isso não disponibilizei no disco anexo algumas faixas. O disco leva como título “Os Adoradores de Cristo” e tem hinos compostos pela dupla, hinos da harpa cristã e hinos de outros artistas vinculados à gravadora. Todos os arranjos são feitos pelos músicos da gravadora.

---

<sup>248</sup> Devido à grande circulação de objetos pela TI (cf. capítulo 3) tive muita dificuldade para localizar a cópia de algum disco da dupla, a única que encontrei estando em más condições. Por este motivo, a faixa em português encontra-se com alguns ruídos no disco anexo.

Além dos playbacks de todas as faixas, o disco contém um hino cantado em xokleng (e também em português, que é uma das canções compostas pela dupla)<sup>249</sup>. As canções do disco costumam se enquadrar, na própria classificação dos músicos crentes, nos seguintes rótulos: guarânia, valsa e sertanejo (que pode ser tanto um ‘ritmo’ quanto um ‘estilo’ que abrange outros ‘ritmos’, como a guarânia)<sup>250</sup>.

Os ensaios dos dois corais costumam acontecer uma vez por semana, nas igrejas, em dias que não ocorrem cultos. O coral “Lírio dos Vales”, da aldeia Figueira, regido por Antônio Caxias Popó, é o mais antigo da TI, tendo cerca de 20 anos. O outro coral que tomei conhecimento e que pude acompanhar em alguns ensaios, coral “Jerusalém” da aldeia Palmeirinha<sup>251</sup>, possui menos de uma década de existência.

Durante o ensaio e nos cultos, os músicos se utilizam da aparelhagem eletrônica presente nas igrejas. Trata-se, geralmente, de duas grandes caixas de som, localizadas dos dois lados do púlpito. As caixas estão ligadas a uma mesa de som, que recebe a entrada dos cabos dos instrumentos e dos microfones, além da entrada de um aparelho de som ou DVD, utilizado para as faixas playback. Dado tal sistema, existe sempre um ‘irmão’ responsável pela operação da mesa de som.

Os corais contam com cerca de vinte integrantes, possuindo mais mulheres que homens. Às mulheres cabe executar as vozes mais agudas, aos homens cabendo as mais graves. Tanto nos ensaios como nos cultos, pode-se cantar ‘em cima’ do playback ou dos instrumentos. À exceção dos hinos cantados em xokleng, o objetivo do coral é reproduzir *ipsis litteris* os hinos cantados por outros corais evangélicos com maior projeção no universo pentecostal, tal como o grupo Shalom. Para tal, cabe ao regente ouvir os hinos dos CDs repetidas vezes, para no ensaio procurar arrumar as vozes dos integrantes, de modo a aproximar sua execução daquelas colocadas anteriormente. As vozes são

---

<sup>249</sup> Note que cantado em português ou em xokleng, o hino é entendido como sendo o mesmo. A letra por si só, apesar de toda importância a ela concedida pelo pensamento musical nativo, não determina a canção, mas age dentro dela.

<sup>250</sup> Note que esta dimensão do ‘ritmo’ parece semelhante àquela pertinente ao pensamento musical brasileiro: “a categoria “ritmo”, na música popular brasileira, é simultaneamente toda abrangente (orquestral) - definidora de uma unidade musical em particular, como uma canção, por exemplo – e específica, determinante da identidade de gênero, identidade que aponta o caráter da produção musical” (Menezes Bastos, 1996: s.p.).

<sup>251</sup> Este coral, apesar de ensaiar sempre na aldeia Palmeirinha, possui mais integrantes de outras aldeias do que o primeiro coral.

organizadas por filas: da primeira fila com as mulheres que cantam as notas mais agudas até a última fila composta só por homens que cantam notas mais graves (totalizam de três a seis fileiras, dependendo da quantidade de presentes). À frente do grupo e voltado para eles, o regente, que procura comandar a execução dos integrantes gesticulando com braços e mãos (à semelhança de um maestro, comparam os Xokleng). No que pude observar, tais movimentos controlam principalmente a intensidade e dinâmica das vozes – o ‘maestro’ aponta para determinada fileira e faz um sinal para cima ou para baixo (eleva-se ou diminui-se a intensidade das vozes daquela fileira), ou ainda, em determinadas partes da música (geralmente o refrão) pede-se uma maior intensidade das vozes como um todo. Os instrumentistas localizam-se fora do bloco formado pelos corais.

Nos ensaios do coral fica latente a separação letra/música que comentei anteriormente. Num dos ensaios na aldeia Figueira, Antônio, ao diagnosticar um erro nas vozes, sugeriu: “vamos cantar sem música, para ver onde está o erro”. “Sem música”, aqui, referia-se a desligar o playback, deixando apenas as vozes do coral. Ainda com relação à letra, é comum, tanto nos ensaios como nos cultos (também entre os fiéis não integrantes do coral), as pessoas precisarem ler as letras dos hinos para cantarem, tendo apenas algumas decoradas. Parece que tal fato remete a uma contradição: se as letras são tão valorizadas, por que o esquecimento? Mas o que se esquece é o não importante? Ou trata-se de algo tão importante que é até permitido esquecer? Perguntas estas que imagino não estar apto a responder, além do que elas parecem extensíveis a outros sistemas musicais, tal como o “pensamento musical brasileiro”, de acordo com o qual uma melodia assobiada (sem letra, portanto) de uma canção (com letra) é identificada/reconhecida pelo mesmo nome que a canção “completa” (Menezes Bastos, 1996a).

Ainda com relação às vozes, os Xokleng dialogam com o sistema musical ocidental, sendo que sempre que eu perguntava por questões “musicais” (seguindo aquela separação letra/música), eles me indicavam poder falar pouco, pois não possuíam o conhecimento necessário de, por exemplo, um maestro (ápice deste tipo de conhecimento musical, pelo menos para os integrantes do coral). Assim, é comum ouvir falar de hinos com tonalidade ‘maior’ ou ‘menor’. As vozes mais agudas (femininas) são chamadas de primeira e segunda, as mais graves (masculinas) de tenor e baixo. A função delas, no entanto, não é discursivamente construída com base no modelo tonal (intervalar),

ficando mais no plano da altura (aguda/grave) e importância (a primeira voz é a principal, devendo ser seguida – de maneira diferente, porém – pelas outras)<sup>252</sup>. Os integrantes, contudo, costumam adotar uma ênfase pragmática: depois de afirmarem sua relativa “incompetência” nas teorias ocidentais (frente a mim, ocupando a posição de antropólogo, branco, associado, portanto, a este universo), afirmam que se trata, geralmente, de “ver como fica” na canção.

“Musicalmente” (levando ainda adiante a distinção nativa), conforme já apontado acima na quantidade de diferentes gêneros musicais presentes no universo pentecostal, os hinos apresentam grande variabilidade<sup>253</sup>. Tal fato torna a descrição de suas características notáveis um tanto problemática. Os acordes que entram na execução deles, no entanto, parecem se caracterizar por uma predominância de tríades (maiores e menores), a exceção cabendo aos acordes com sétima menor, que costumam preceder acordes maiores (do V grau da escala para o I, caso utilizássemos os termos de uma teoria musical ocidental)<sup>254</sup>. Repito, entretanto, que uma descrição apurada das características comuns e notáveis dos hinos que vá para além do plano da letra, é um empreendimento para o qual não disponho de tempo e espaço suficiente no âmbito deste trabalho, o que foi dito até agora sobre os hinos e seu universo servindo antes de prelúdio do que de conclusão para uma análise mais sofisticada e demorada.

É importante perguntar agora sobre o ritual no qual os hinos se fazem presente, local por excelência, me parece, de sua competência e atualização: os cultos. Forneço abaixo uma breve descrição destes eventos.

### 4.2.3. O culto

---

<sup>252</sup> Assim, o tenor e o baixo não devem cantar o tempo todo – sua função me parece mais contrapontística (a expressão é minha).

<sup>253</sup> Robson de Paula (2007: 56) vê tal variabilidade (de “ritmos”) como uma expressão da formação do mercado evangélico, consequência do crescimento das religiões a ele associadas. Para Jungblut (2007), a variabilidade (musical, mas não só) está associada também ao crescimento evangélico, que perde um controle rígido sobre seus fiéis, cedendo a pressões mercantis e políticas, se liberalizando cada vez mais – o rock gospel sendo um exemplo de tal processo.

<sup>254</sup> Alguns exemplos: de mi maior com sétima menor para lá maior, de sol maior com sétima menor para dó maior, e assim por diante.

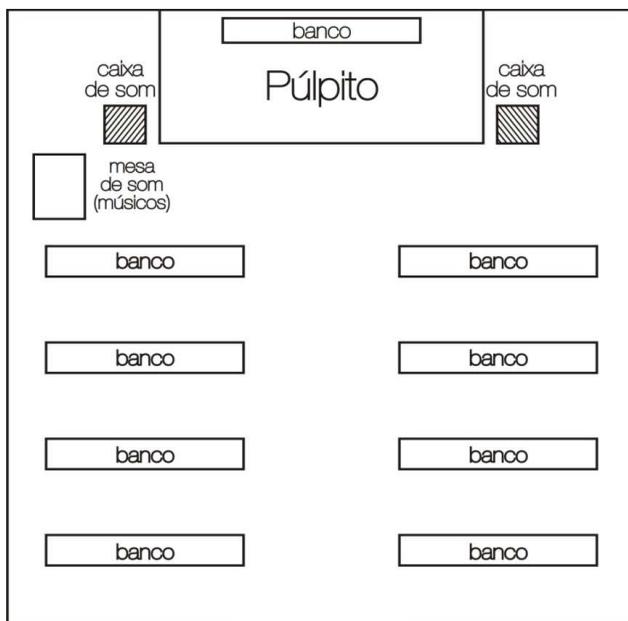
Já é noite. Na frente da porta da igreja, um irmão obreiro, vestido com camisa e calça social, calçando sapatos, recebe as pessoas que chegam – “santa paz do Senhor, irmão”, e o recepcionado responde da mesma forma. Os homens se vestem todos de modo semelhante: sapatos, camisa e calça sociais. As mulheres, cabelos longos, saias longas e blusa sem decote. Vários carregam a bíblia e o hinário. Ao adentrar a igreja, muitos se ajoelham de frente para os bancos, apóiam o cotovelo nele, levam as mãos ao rosto e começam a orar. De alguns se ouve apenas alguns murmúrios lamuriosos, de outros as palavras saem mais altas e claras. Todos, entretanto, apresentam alguma cadência rítmica ou melódica mais ou menos repetitiva, com frases não pré-estabelecidas, mas entrecortadas por expressões comuns (vinhetas verbais), tais como “aleluia”, “meu pai”, “glória Jesus”, além de expressões glossolálicas, como “ricidissária”, “alakashan, alakashanba, alakashas”<sup>255</sup>. Ao fundo, as caixas de som reproduzem, em volume baixo, alguns hinos<sup>256</sup>.

O espaço físico da igreja organiza-se, grosso modo, da seguinte forma: entrando pela porta da frente, avista-se, à direita e à esquerda, várias fileiras formadas por bancos ou cadeiras, todas voltadas para frente. No meio, um corredor que leva até o púlpito, geralmente mais elevado que o restante do espaço da igreja. Ao lado do púlpito, as caixas de som, atrás, mais cadeiras, voltadas para as fileiras de bancos. As igrejas possuem aproximadamente de 15 a 20 por 8 a 12 metros, não possuindo paredes divisórias no interior. Abaixo, um desenho que ajuda a visualizar o interior do templo.

---

<sup>255</sup> Tais expressões não são palavras da língua xokleng: elas fazem parte do repertório evangélico.

<sup>256</sup> Não me foi concedido gravar estas rezas mais individualizadas. A pessoa que me negou tais gravações alegou algo como: “você entende que isso é sério, mas aí você vai mostrar pra tua gente e eles vão ficar falando, ‘olha que engraçado o índio rezando’; e isso não tem graça, é coisa séria, coisa de Deus”.



Quando os fiéis, em número aproximado de cinquenta pessoas, já se encontram sentados, voltados para o púlpito, o dirigente do culto ('pastor') dá início ao ritual. Atrás dele, sentam obreiros, presbíteros e convidados de fora da aldeia ou de outras denominações pentecostais. "Boa noite na santa paz do Senhor, meus irmãos. Vamos cantar o hino de número x". Entoam todos mais alguns hinos, acompanhados por playback ou pelos instrumentos (violão, teclado e pandeiro). Os fiéis cantam juntos, alguns lendo as letras no hinário.

O pastor, então, começa a chamar alguns fiéis até o púlpito, para ler um trecho da bíblia, dar um testemunho ou cantar algum hino. Os hinos podem ser cantados em apresentações solo, em dupla, trio, ou ainda pelos corais, caso estejam presentes<sup>257</sup>. Durante as falas e os hinos, os irmãos que assistem, de vez em quando, em diálogo com o fiel que se encontra no púlpito, se manifestam individualmente com expressões como "glória, Jesus", "é verdade, Jesus", "aleluia", "sangue de Jesus tem poder", e assim por diante. Os 'testemunhos' são relatos de

<sup>257</sup> Grupos e corais de jovens, inspirados nos modelos dos corais dos adultos (e regido por algum deles inclusive), também participam.

irmãos que contam algo que Jesus fez em suas vidas ultimamente. Ou ainda, relatos de conversão, de como sua vida era impura e sem alegria antes de ele encontrar o caminho da salvação.

Às vezes antes, às vezes depois destas leituras, testemunhos e apresentações, o pastor toma a palavra para fazer a oração. Não se trata, como na tradição católica, de um texto fixo (“Pai Nosso”, “Ave Maria”, etc.) recitado em uníssono. Todos de pé, o pastor xokleng, inspirado pelo Espírito Santo, recita palavras de adoração a Deus, entrecortado por expressões como “ó Pai” e “aleluia”. Os fiéis também exclamam suas orações do mesmo modo, produzindo uma interessante polifonia – ouvir faixa 14 do disco anexo<sup>258</sup>. Note, porém, que nesta gravação o culto ainda está no início, além do que a voz do pastor com o microfone acaba se sobressaindo sobre as outras, motivo pelo qual as orações dos fiéis não estão muito claras.

Mais alguns hinos são cantados e o pastor chama a pessoa que fará a pregação da noite, muitas vezes um convidado de fora da TI. A pregação consiste geralmente em contar ou ler alguma passagem da bíblia. Em cima de alguma passagem mítica é que se desenvolverá a pregação, permeada por expressões glossolálicas. Os mitos geralmente sugerem metáforas e paralelos com a vida atual dos irmãos crentes, além de ressignificar fatos extra-aldeãos, como catástrofes em outras partes do mundo. A pregação costuma ser a “apresentação” mais longa do culto, e a intensidade da voz do pregador vai crescendo de acordo com seu desenvolvimento. À medida que cresce, se tornam mais audíveis as falas lamuriosas e glossolálicas dos fiéis. Nestes momentos, alguns pregadores chamam os fiéis até a frente do púlpito para que sejam abençoados ou para que recebam a cura de algum mal que os atormenta. Alguns fiéis pulam, outros se atiram ao chão, muitos estão em lágrimas. Em seguida o ‘pastor’ entoia um hino, acompanhado pelos instrumentos, todos cantam e se emocionam muito, o culto atingindo seu ápice – as vozes lamuriosas e glossolálicas dos fiéis agora são muito mais claras (ouvir faixa 15 do disco anexo).

Após este momento de efervescência o pastor dá alguns recados sobre os próximos eventos, faz a leitura do livro-caixa (entradas e saídas de dinheiro) e encerra o culto. Estes recados práticos podem acontecer no início dos cultos também. Em algumas ocasiões, ao final do culto,

---

<sup>258</sup> Foi-me permitido gravar o culto, com a condição de levar uma cópia da gravação para os fiéis.

pergunta-se também se existe algum irmão desviado do caminho de Deus e que queira voltar a ficar crente (tais pessoas, por vontade própria, geralmente ocupam os últimos lugares nos bancos das igrejas). O momento alto do culto também pode ser utilizado para converter alguma pessoa que esteja na igreja e que não seja crente ainda.

Culto terminado, os fiéis, alegres, retornam para suas casas.

\* \* \*

Da descrição acima fornecida, uma das coisas que me chamavam a atenção quando assistia aos cultos era a quantidade de fiéis lá presentes. Os que aconteciam durante a semana tinham menor contingente (de dez a vinte pessoas), os de fim de semana sendo mais movimentados (às vezes ultrapassando cinquenta pessoas). Por mais que não possuía dados estatísticos, tais números me pareciam baixos quando relacionados ao número de habitantes das aldeias – lembrando também de vários discursos xokleng que apontavam para uma quase totalidade crente na TI. Não sei se tais ausências numéricas nos rituais poderiam ser equacionadas com aquela pulsação entre ‘estar crente’ e ‘estar desviado’. De qualquer forma, tendo em mãos resultados mais precisos (envolvendo números e justificativas nativas), imagino que tal fato poderia ajudar a esclarecer um pouco da dinâmica religiosa na TI.

Quanto ao culto propriamente dito, vale notar que ele não possui prescrições rígidas, sua estrutura organizacional podendo ser mais ou menos alterada (inclusive em duração) de uma ocasião para outra. Contudo, o ritual brevemente descrito acima, além de ser uma das possibilidades, tem um modelo colocado anteriormente. Tal modelo inclui as orações, os hinos, testemunhos e pregação. É no diálogo com este modelo que as diferenças se dão de culto para culto.

Algo que também ficou marcado nestas minhas experiências pentecostais diz respeito à grande circulação de fiéis pelo púlpito. Muitas vezes, todos os irmãos crentes tinham alguma participação nestes, a execução de hinos sendo uma das formas mais comuns – o fiel se dirige até o mesário para entregar-lhe o disco com o playback, que por sua vez avisa o pastor que tal irmão quer cantar.

Os hinos, além de possibilitarem esta participação mais dispersa (menos concentrada em apenas um oficiante), fazem-se presentes do início ao final do culto (isto quando já não estão tocando, agora exclusivamente nas caixas de som, antes e depois). Tal onipresença musical no rito não é sem razão, já que os hinos parecem ser uma das formas proeminente de *comunicação* entre os humanos e o Espírito

Santo. Não apenas porque quem canta está sendo utilizado pela divindade, mas também porque quem ouve é levado a se *alegrar*, sentir uma forte comoção, um ‘transbordamento no peito’ – estes alguns dos sinais da presença do Espírito Santo. Cantar é, portanto, se alegrar no Espírito Santo. Basso (1985) chamou de “ritual musical” as cerimônias kalapalo, pois ali a performance musical construía a comunicação no rito. Deslocando um pouco para o plano da comunicação entre humanos e divindades sobre-humanas (a trindade Deus, Jesus e Espírito Santo), penso ser possível pensar o culto como um “ritual musical”. Não que outras formas de comunicação tão importantes quanto os hinos não atuem ali (a pregação, por exemplo, que não à toa costuma ser também um dos ápices do culto), mas a música ali aparece com uma competência específica.

Pensando a música kamayurá (e também xingwana), Menezes Bastos (1999[1978]) a estabelece, na cadeia intersemiótica do ritual, como pivô entre os discursos verbais (mito) e corporais (dança, plumária, ornamentação). Tudo se passa ali como se a música traduzisse (de modo tautegórico, antes que alegórico)<sup>259</sup> o verbo em corpo, o mito em dança (depois da dança [e do corpo] não havendo mais tartarugas...<sup>260</sup>):

O ritual intertribal xingwano consiste num amplo e variado repertório de *performances* "emicamente" explanadas como tendo a mito-cosmologia como "*in*" e a dança, plumária e pintura corporal como "*out*". A música aqui desempenha o papel de intermediadora entre esses dois subsistemas. A mito-cosmologia estabelece os personagens e relações entre personagens arquetípicos e modelares, vigentes no *mawe*, ou "tempo mítico". Isto é atualizado pela dança, plumária e pintura corporal no *ang*, "tempo histórico". Entre os dois subsistemas a relação é de *imitação*, a transição da cognição para a motricidade sendo realizada dramaturgicamente. É a música que,

---

<sup>259</sup> “(...) de forma antes tautegórica que alegórica, o que significa dizer que a referida tradução não deve ser pensada em termos sinonímicos ou da reprodução dos mesmos significados pelos diferentes subsistemas significantes. Não, pois estes subsistemas constituem, um a um, esforços de expressão significante de significados de outros canais, deslocando-os, no entanto, dos significados conseqüentes que mimeticamente produzem” (Menezes Bastos, 2001: 348).

<sup>260</sup> Alusão ao mito indiano, retirado de Geertz (1978[1973]), no qual o mundo repousaria numa plataforma apoiada sobre as costas de um elefante. Embaixo do elefante, uma tartaruga. Embaixo da tartaruga, outra tartaruga. E daí para baixo seriam apenas tartarugas.

através da criação de ambiências afetivas adequadas, possibilita a *transformação* do primeiro subsistema no segundo, o que faz, no fundamental, axiologicamente. (Menezes Bastos, 1986: 53). *Grifos do autor*.

Logicamente, trata-se de eventos em muito diferentes, a simples importação do modelo de um lugar a outro merecendo passar por um crivo crítico apurado. No entanto, o próprio Menezes Bastos (1998b) já indicou a possibilidade de refletir sobre a produtividade deste modelo em outras províncias etnográficas (tais como a música popular, por exemplo). A corporalidade do culto, entretanto, parece de outro tipo: em vez da dança e da ornamentação, o sentir, se alegrar e transbordar; afinal, a presença do Espírito Santo é sentida no corpo do fiel. E umas das formas de senti-la (‘se alegrar’) é através dos hinos, que recorrem exaustivamente aos mitos bíblicos. Mito/discurso verbal (pregação), hinos (música) e a alegria (‘transbordamento’, sentido no peito, no corpo): aí alguns dos ingredientes para se refletir acerca do culto, tendo como fundo aquele modelo onde a música atua como pivô. É evidente, porém, que no momento não possuo dados suficientes para levar adiante estas hipóteses. De qualquer modo, fica a sugestão e intuição: afinal, num evento onde a maior parte do tempo se passa cantando não pode deixar a música de fora da análise.

É quando os crentes *sentem* a presença do Espírito Santo e começam a se *alegrar*, que aquelas expressões descritas acima (“aleluia”, “ó pai”, “é verdade, Senhor”, além das glossolálicas) se tornam mais intensas e numerosas. Na verdade, elas são a indicação sonora de que aquela pessoa está sentindo o Espírito Santo. No ápice do culto, portanto, se dá a produção de uma massa sonora polifônica (cf. faixa 15 do disco anexo) que, em uma formulação abstrata (várias vozes emitindo palavras e melodias diferentes), pode lembrar as *akia* suyá (Seeger, 1977 e 1987): cantos gritados, em registro agudo, nunca em uníssono, onde cada cantor, com uma voz e melodia diferente tem por objetivo que sua irmã identifique sua voz em meio à polifonia<sup>261</sup>. Aqui, ao invés de um parente, o objetivo parece ser, além de se alegrar através do Espírito Santo, alegrar a Deus – que está lá no céu, que nos hinários

---

<sup>261</sup> Nos já não praticados rituais de iniciação masculina de perfuração dos lábios, Henry (1964[1941]: 195) comenta que os homens, localizados no centro do pátio cerimonial, cantam cada um uma canção diferente, o mais alto que puder. Nas *alabanzas* evangélicas wichí, García (2005) também destaca a importância das “superposições sonoras”.

aparece frequentemente associado aos *konhká* ('parentes')<sup>262</sup>. Além disso, assim como as *akia* são possuídas individualmente, percebi que cada crente utilizava sempre a mesma expressão glossolálica: Vetxá, por exemplo, exclamava sempre a mesma palavra, "ricidissária", o mesmo acontecendo com outras pessoas, que utilizavam outras expressões de forma também repetida.

Noto ainda que neste momento extático, ápice do culto, o hino cantado ("Alvo mais que a neve", da Harpa Cristã) sofre uma alteração em sua armação: ele passa a ser repetido várias vezes, como que prolongando o êxtase e o sentimento de alegria provocado pela presença do Espírito Santo. Tal recurso só é possível por se tratar de uma execução com instrumentos, já que o *playback* vem com a instrumentação e tempos já pré-estabelecidos<sup>263</sup>.

Ao final deste breve comentário sobre os cultos (ou melhor, da atuação dos hinos nos cultos), gostaria que o leitor tivesse em mente que tive que recorrer constantemente às declarações abstratas *xokleng* relativas à sua fé, ao que está escrito na bíblia, e assim por diante. Devo dizer, porém, que entendo que o culto não tira toda sua eficácia apenas destes elementos, por assim dizer, dogmáticos:

(...) as ações e palavras dos participantes fora do quadro do rito expressam seu comprometimento não com "crenças" abstratas, mas com a realidade das relações que atuam ritualmente. Em termos de eficácia, suspeito que não se possa esperar mais que isso de *qualquer* evento cerimonial. (Houseman, 2003: 96). *Grifos do autor*.

Não me encontro apto para (nem é meu objetivo aqui) tratar o culto com tal abordagem relacional (e não substantivista) do rito (Houseman, 2003). No entanto, dadas as suas qualidades sensíveis (e semanticamente não unidirecionais), imagino ser a música um elemento importante na criação de um contexto privilegiado (:98), característica

---

<sup>262</sup> Além disso, o humano não canta apenas para o humano, mas para Deus: os hinos podem ser pensados também como contraparte de uma dívida assumida no contrato cósmico (afinal, Deus é criador de todas as coisas, inclusive do humano).

<sup>263</sup> Entre os Wichí, García (2005: 176-7) também assinala a importância da música para que haja "gozo" (possessão pelo Espírito Santo), a segunda dependendo da primeira. Também ali a armação musical dialoga com o momento ritual, podendo ser injetada para que se interrompa ou se alcance momentos extáticos. Tal variação na organização das canções (principalmente dos *coritos*) é chamada pelo autor de "estrutura em processo".

importante da qualidade ritual das cerimônias: ela fornece um quadro de relações intra-rituais, tais relações podendo ser extrapoladas para fora da cerimônia, naturalizando-se – assim a extraordinariedade do culto e do contato com o Espírito Santo em contraposição com a ordinariedade da vida cotidiana, dos ‘desviados’ do caminho; assim também a criação de um antes sombrio e impuro contraposta à criação de um agora, convertido e limpo (não puro o suficiente, porém, momento que só chegará com o juízo final).

De qualquer forma, imagino ser latente no culto esta qualidade ritual de reorganização da experiência, de recontextualização, de transformação e produção de algo novo através de reformulações em outros planos de aspectos extraídos de vários domínios (Houseman, 2003). Não pude, aqui, apontar de forma exaustiva para o que seria este “algo”, limitando-me a indicar, de acordo com o pensamento nativo, o que faz a música (os hinos) ali – a *comunicação* com o Espírito Santo (e através dele com Deus), detectada a partir de uma patologia (de *pathos*, sentimento).

### 4.3. Música mesmo

Toda canção que não é reconhecida nem como ‘música do mato’ nem como ‘hino’ pode ser classificada, do ponto de vista nativo, como ‘música mesmo’<sup>264</sup>. Note como o ‘mesmo’ aqui parece atuar como um reforçador do substantivo ‘música’, como se indicasse uma origem muito clara, alienígena mesmo, da palavra. Não é à toa que quando dissertavam sobre a ‘música do mato’, os índios costumavam fazer ressalvas quanto à palavra ‘música’: “não é bem música, mas uma cantiga, um canto”. O mesmo com relação aos hinos, indicando sua origem divina (a palavra música apontando para uma origem mundana, daí a expressão ‘música do mundo’ poder ser tomada como sinônimo, quando proferida por um sujeito em situação crente). Mesmo assim, utilizavam também com frequência a palavra música, admitindo alguma

---

<sup>264</sup> Existem, entretanto, como em vários sistemas de classificação musical, alguns “pontos cegos” (perdão pela metáfora visual) – lembremos da natureza flexível e aberta das fronteiras dos gêneros musicais (Menezes Bastos, 2007b). Assim, as canções de outros grupos indígenas, mesmo não sendo nem hino nem ‘música do mato’, não recebem o qualificativo ‘música mesmo’. As únicas canções deste tipo que ouvi durante meu trabalho de campo foram cantadas por Vetxá, que me contou ter aprendido de um afim kaingang (ao que parece, sogro de uma filha sua que foi morar em uma TI kaingang).

tradutibilidade para os outros gêneros do sistema. Ou seja, com as ressalvas e com o reforçador ‘mesmo’ pareciam indicar simultaneamente a inclusão de algumas canções em um tipo de expressão sonora e também a sua diferença com relação aos outros gêneros do sistema musical.

Dada esta abrangência na definição, pela negativa (tudo aquilo que não faz parte de  $x$  e  $y$ ), da ‘música mesmo’, sua descrição se torna complexa, não objetivando eu aqui me demorar muito nela. Na verdade, tal expressão parece apontar mais para um super-gênero musical do que para um gênero em si: dentro dela cabem vários e diferenciados gêneros musicais, funcionando como um conceito guarda-chuva.

As canções investidas sob esta expressão na TI possuem grande circulação. São ouvidas nas rádios, na televisão e adquiridas (sob forma de CDs e DVDs) em cidades próximas<sup>265</sup>.

Sua circulação pela TI, entretanto, remonta a um período ainda anterior à explosão dos meios de comunicação de massa<sup>266</sup>. Henry (1964[1941]), por exemplo, relata a presença de acordeons (tocados por brancos) e “polkas” (:69 e 196) já na década de 1930. Vetxá contou-me ainda sobre um professor polonês que tivera quando criança (provavelmente na mesma década), e que compunha ‘décimas’ em xokleng para alfabetizar seus alunos (cf. faixa 16 do disco anexo)<sup>267</sup>.

Apesar da variabilidade de gêneros – uma amostra poderia incluir música sertaneja, marchas, guarânicas, vaneiras, pop, reggae, rock (praticamente os mesmos gêneros presentes nos hinos) –, me parece existir uma predominância e preferência pela música sertaneja: Zezé Di Camargo e Luciano, Chitãozinho e Xororó, João Paulo e Daniel, Os Filhos de Goiás e Trio Parada Dura são alguns dos nomes que localizei nos discos pela TI (os dois últimos sendo mais comuns ao gosto de pessoas com faixa etária acima de quarenta e cinco anos). Noto que a

---

<sup>265</sup> A Rádio Belos Vales (de Ibirama, 1360 AM) e a 104.7 (FM, rádio de Taió) são as duas estações de rádio mais ouvidas na TI durante meu trabalho de campo. Os principais canais de televisão são aqueles da TV aberta (Globo, SBT, Band e Record). Outra forma, mais heterogênea e menos comum, de adquirir as canções são via downloads nos computadores da escola – tal prática se dá principalmente entre os adolescentes.

<sup>266</sup> Para a idéia de “cultura de massa”, ver MacDonald (1973). Vale lembrar que o célebre conceito de “indústria cultural” de Adorno (1986) foi cunhado em oposição ao conceito de MacDonald.

<sup>267</sup> Trata-se de Mieczyslaw Brzezinski (Coelho dos Santos, 1997: 88), que se suicidou anos depois, segundo Vetxá, por não ter conseguido se corresponder com seus parentes, que tinham ficado na Europa, além de não ter conseguido se casar com ninguém no Brasil – a solidão parece ser a expressão máxima de um estado não saudável de acordo com a patologia xokleng.

música sertaneja é também da predileção de outros grupos ameríndios no Brasil, tais como os Suyá (Seeger, 1997 e apud Coelho, 2007), os Guarani (Montardo, 2002), os Kaingang (Gibram, 2008) e os Wauja (Mello, 1999 e 2003; Piedade, 2004), para citar apenas alguns.

Além de representar uma das principais fatias do mercado fonográfico nacional<sup>268</sup>, a música sertaneja, num nível geral, tem como um de seus diacríticos básicos o fato de ser formada por duplas que cantam em intervalos de terças (A. Oliveira, 2009)<sup>269</sup>.

Na TI, as associações individuais que remetem à música sertaneja são muitas. Pepele (irmão Nanblá), por exemplo, certa vez contou-me que gostava de ficar escutando este tipo de canção, pois era o que escutava quando jovem, ainda sem filhos e sem a obrigatoriedade do trabalho, “sem nada para pensar”; “então fico ouvindo, sem pensar em trabalho, parecendo que ainda estou naquele tempo” – a audição aqui parece cancelar a passagem do tempo através da lembrança<sup>270</sup>. Entre pessoas mais jovens, no entanto, tal musicalidade aparece mais associada aos bailes que ocorrem fora da aldeia<sup>271</sup>. Outra forma de baile, mais excepcional, são aqueles promovidos pela escola para arrecadar dinheiro para a formatura das turmas de terceiro ano do ensino médio (mesmo diante do protesto de alguns crentes mais radicais – vale lembrar que entre os crentes é proibido também dançar).

Enfim, a circulação da ‘música mesmo’ entre os Xokleng aponta predominantemente para a audição (e para a dança, nos bailes). São poucos os músicos que a tocam – pelo menos durante o período que por ali estive. Marcondes (de quem falei à p. 110) é uma das exceções. Numa de nossas conversas contou-me que já formara dupla com Abraão (professor xokleng). Chegaram a compor algumas músicas em xokleng,

---

<sup>268</sup> Ver matéria da Folha de São Paulo intitulada “Axé e sertanejo dominam mercado fonográfico”, de 07/02/2009 (disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u500264.shtml>).

<sup>269</sup> Tal nível geral pode ser complementado por um particular, que estabelecerá diferenciações e pertencimentos musicais outros, já que a classificação musical é sempre dialógica e parte de um lugar específico (A. Oliveira, 2009). Para um interessante diálogo entre o dualismo no universo sertanejo e o dualismo ameríndio, ver A. Oliveira (2005), para quem o dualismo do primeiro estaria mais próximo do segundo do que do dualismo ocidental: “a dupla caipira aponta para um tipo de duplicidade que é análoga àquela do pensamento ameríndio, não tendo seus termos redutíveis como na tradição indoeuropéia” (:12).

<sup>270</sup> Note como a saudade, neste discurso, não é valorizada negativamente, como pode ser constatado entre outras populações indígenas – ver, por exemplo, Menezes Bastos (1990) para o caso kamayurá.

<sup>271</sup> Vale dizer que não consegui acompanhar tais bailes.

motivados por um curso de magistério que fizeram – note como também aqui se dá uma inflexão na música através da letra (agora tendo a instituição escolar como motivadora). Tais músicas (ouvir faixas 17-19 do disco anexo)<sup>272</sup> não foram traduzidas para o português. Juntos chegaram também a se apresentar em alguns festivais de cidades próximas, cantando músicas de Zezé Di Camargo e Luciano e Chitãozinho e Xororó. Atualmente não tocam mais juntos. Jonas (cacique aldeia Palmeirinha) contou-me que também já participou destes festivais, tocando violão e cantando canções sertanejas – no momento, porém, está crente, portanto, toca apenas hinos.

Temos então, com relação à ‘música mesmo’ (principalmente música sertaneja), uma escassa produção no plano composicional se comparada ao consumo deste mesmo tipo de música. Diferente da ‘música do mato’ (associada ao tempo mítico) e dos hinos (associado ao divino do universo pentecostal), a ‘música mesmo’ aparece mais ligada ao mundo do entretenimento. Noto ainda que não tomei conhecimento de alguma rotulação desta música como “música de brancos” – no máximo, e não tão comumente, como ‘música de fora’. Coisa diferente ocorre entre os Wauja, onde este tipo de música aparece associada ao mundo dos brancos (Mello, 2003). No entanto, também ali, estas canções apontam para universos diferentes (da musicalidade ritual wauja, por exemplo):

(...) uma parcela significativa da música Wauja, senão a totalidade, constitui uma espécie de **núcleo duro** da musicalidade, e não demonstra sofrer desgaste de fricção (Piedade, 1998)<sup>273</sup> com as diversas músicas de branco que consomem. Esta última habita uma esfera da vida social relativamente nova, a esfera do consumo em larga escala de produtos de entretenimento, uma esfera que parece não ter uma relação direta com a esfera nuclear da produção ritual, locus da música Wauja. (Mello, 2003: 19). *Grifos da autora.*

Em texto de 2007, após dissertar sobre algumas das principais características notáveis da música indígena nas terras baixas da América

---

<sup>272</sup> Comparar estas canções com o hino em xokleng (faixa 20), também composto por Marcondes.

<sup>273</sup> O texto que a autora cita de Piedade refere-se ao mesmo texto citado nesta dissertação como “Piedade, 1997b”.

do Sul, Menezes Bastos pergunta-se sobre o impacto do mundo dos brancos com relação aos sistemas musicais ameríndios (:306). Com tal pergunta, o autor tem em mente os indígenas nordestinos, como os Kalankó, sobre quem Herbetta (2006) afirma que seu complexo ritual musical (e, portanto, seu sistema musical) é um “elemento estratégico, eventualmente residual, mas irrenunciável e irredutível do devir índio de todos esses povos [o autor refere-se aos índios do nordeste]” (:156). Tal irredutibilidade musical, mesmo que residual e transformada, parece apontar para aquilo que Mello chamou acima de “núcleo duro”.

De fato, é importante perceber que no sistema musical xokleng, a ‘música do mato’ não admite misturas com outros gêneros musicais – sua esfera de competência diz respeito à atualização do tempo mítico (muitas vezes com fins políticos, num sistema de comunicação que abrange os *zug* [brancos/inimigos]), os hinos atuando numa relação de reciprocidade com as forças divinas (alegrar a Deus e se alegrar no Espírito Santo), também com elas se comunicando, restando à ‘música mesmo’ o mundo do entretenimento, dos bailes e do consumo (coisas do mundo terreno diria um Xokleng em estado crente).

Obviamente a ‘música do mato’ passou por transformações: ela atua, contemporaneamente, em cerimônias outras que aquelas nas quais atuava no final do século XIX e início do XX<sup>274</sup>, suas funções e competências acenando para questões diferentes. Sua persistência (transformada), no entanto, aponta, assim me parece, para aquela irredutibilidade – mesmo que residual, evocando o célebre texto de Carneiro da Cunha (2009[1979]) – sugerida pelo próprio Menezes Bastos ao evocar o caso dos ameríndios da região nordestina. Não é à toa que ela é pensada como espécie de caixa-preta do tempo mítico, findado com o episódio da ‘saída do mato’.

É interessante que este afastamento e evitamento estético entre a música ameríndia e ocidental (aqui tomadas pela ‘música do mato’ e pela ‘música mesmo’) pode ser encontrado também no pensamento musical brasileiro, segundo as formulações de Menezes Bastos

---

<sup>274</sup> Com relação a este período seria interessante estabelecer, com base nos relatos de Henry (1964[1941]), um diálogo entre a música xokleng e as hipóteses de Menezes Bastos (principalmente 2007a, mas também 1996b) com relação às características notáveis das músicas ameríndias nas terras baixas: *a)* seu papel como pivô na cadeia intersemiótica do ritual; *b)* sua sequencialidade (elas fazem sentido dentro de seqüências específicas); *c)* sua estrutura núcleo-periferia, (relação entre os grupos/sujeitos executantes); *d)* sua *variação*, que no plano composicional atua com operações dos motivos. Por falta de tempo e espaço, contudo, deixo tal exercício para um trabalho futuro.

(principalmente 2006c, mas também 1997). Ali, o mito das três raças – hierarquizado em favor do branco europeu, onde o negro está associado à força de trabalho e o indígena ao papel de donatário (forçado) de terras – passa por uma planificação, tudo se passando como se a “música brasileira” estivesse marcada apenas por melodias e harmonias portuguesas e por ritmos e corporeidades africanas (e como também se não existisse ritmo no português e melodia no afro). O índio, arquetipicamente construído como idílico ou selvagem, mas sempre morto (jogado ao passado prototípico do nascimento da nação), não participa neste construto musical ideológico<sup>275</sup>.

Conforme afirmo, portanto, este evitamento se dá também no sistema musical xokleng – não há mistura admissível entre ‘música do mato’ e ‘música mesmo’, cantar em xokleng sendo a inflexão mais atuante na última (assim como nos hinos); lembremos, no entanto, que as ‘canções do mato’ não são traduzíveis, sua letra apontando para sentidos outros que aqueles articulados pelo linguístico. Imagino, salvo a importante exceção dos Guarani (Coelho, 2004), que tal relação (de diferenciação e evitamento) possa ser estendida também para o sistema musical de outros grupos ameríndios – sobre os Kaingang, cf. Gibram (2008), sobre os Wauja, cf. Mello (1999 e 2003) e Piedade (2004), sobre os Kamayurá, cf. Menezes Bastos (1999[1978]).

---

<sup>275</sup> Seeger (1997) lista da seguinte maneira alguns motivos para a “falta de mistura de estilos entre índios e não-índios no Brasil” (:476): distância geográfica (não aplicável, me parece, para o caso xokleng); diferenças entre as estruturas e timbres; caráter “religioso” (não recreativo) das músicas indígenas; hierarquia e controle das performances ameríndias.

## Comentário Final

Por imaginar que as falhas e pontos que merecerão desenvolvimentos ulteriores já foram apontados ao longo do texto, limito-me, nesta seção final, a remarcar brevemente as temáticas que considero mais interessantes neste trabalho – e que podem render interessantes discussões para a etnologia xokleng, caso alguém se disponha a com elas dialogar.

Em primeiro lugar, as apropriações nativas dos elementos referentes ao ‘tempo do mato’ – incluída aqui, a música. Lendo-os sob a chave da parcimônia e escassez, os Xokleng extraem um grande rendimento sociocosmológico destes índices, que marcam a anterioridade da condição humana plena e atual. Tal condição se torna possível a partir da ruptura causada pela ‘saída do mato’ (encarado aqui como mito de origem contemporâneo). Esta ruptura – acionada tanto em rituais como as celebrações do dia do índio e similares, como no cotidiano aldeão – auxilia na construção de um ser xokleng, já que estes índices ‘do mato’ parecem encarnar certa alteridade: tratam-se de Outros. Outros que são percebidos não como destino, mas como ponto de partida para as transformações que tornam possível a condição humana plena. Tal operação (onde as ‘coisas do mato’ aparecem associadas à alteridade), assim me parece, se aproxima daquele modelo jê especular e complementar da construção da pessoa que opera por emparelhamento de contrários (Carneiro da Cunha 1978: 145), produzindo ali uma leve inflexão, já que a oposição xokleng encarna uma diacronia que se volta também para o passado – uma qualidade inversa e antecedente, portanto.

A parcimônia (o discurso da extinção e da escassez) na qual a ‘música do mato’ se encontra envolvida, parece apontar para um perigo de retorno à vida no tempo mítico, ‘do mato’ – retorno não desejado, por isso a economia na apropriação e criação dos índices, dos quais, no entanto, se extraem valores pontuais para a construção de, por exemplo, “cultura” (com toda sua politicidade em seus embates com o *mundo dos brancos*)<sup>276</sup>. A música (do mato), aqui, parece ser concebida como

---

<sup>276</sup> Noto o quanto foi importante para este trabalho inquirir/confrontar o pensamento nativo neste nexa da escassez/perda: pensar a positividade sociocosmológica da construção nativa desta perda, desta *aculturação*, auxiliou-me a me distanciar de um pesaroso discurso culturalista.

espécie de caixa-preta do tempo mítico, *musicalidade fria* que aponta para as relações neste tempo, cuja eficácia está ligada à reprodução de uma forma colocada anteriormente<sup>277</sup>. Não é à toa que não parece existir algum tipo de mistura entre esta musicalidade e as outras com as quais os Xokleng têm contato no seu cotidiano. Elas apontam para competências diferentes também, vale lembrar: os hinos auxiliando na comunicação com o Espírito Santo, fonte da alegria tão almejada nos cultos, a ‘música mesmo’ se associando ao universo do entretenimento dos bailes.

Como segundo ponto, desejo referir-me à organização social xokleng naquele seu nexos das classificações étnico-raciais, onde os atributos da sociabilidade atuam como critério para posicionar as pessoas no sistema, apontando para uma forma dos Xokleng lidarem com a alteridade: tudo se passa ali, como se aqueles diversos marcadores étnicos e raciais atuassem de forma posicional – ser branco é estar em posição de branco, ser xokleng é estar em posição de xokleng, e assim por diante. Os atributos de cada posição são aqueles construídos pela própria experiência das pessoas na TI: as formas de lidar com o alimento, com a residência, com os parentes, com o trabalho, com o dinheiro, com a “cultura”, etc<sup>278</sup>. Falar a língua xokleng, ter um nome xokleng e ser um parente (*konhká*)<sup>279</sup> são alguns dos aspectos que este texto chamou a atenção para definir esta *posição de xokleng* – aspectos utilizados pelos próprios indígenas ao lidar comigo, procurando me fazer menos Outro.

Daqui, destaco a terceira temática que este trabalho contemplou brevemente: a relação *konhká*. Parece-me que ela aponta para aquela dimensão da construção do parentesco, na qual a comensalidade, a co-residência (também as visitas) e a sociabilidade (com sua reciprocidade difusa característica) desempenham papéis fundamentais.

---

<sup>277</sup> Noto também que ao me focar sobremaneira neste ponto, acabei por cair na armadilha que de certo modo procurava me afastar no início de meu trabalho: uma ênfase desproporcional sobre o passado do grupo. Procurei, no entanto, tratar este passado a partir da indagação que lhe é feita a partir do presente (Sousa, 1981).

<sup>278</sup> Vale lembrar que tais atributos são carregados de valorizações, não faltando aqui aquilo que parece não carecer em nenhuma associação humana, o etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1993[1952]) – ou, quiçá, para os grupos ameríndios, mas não só, um multinaturalismo (o que apenas uma pesquisa mais intensiva entre os Xokleng poderia se propor a discutir).

<sup>279</sup> Note como os critérios da língua e do nome estão relacionados com a anterioridade do tempo ‘do mato’.

Enfim, estes alguns dos elementos que minha pesquisa procurou explorar de forma preliminar – trazendo, espero, mais perguntas do que respostas ao leitor. Ao refletir sobre o exercício antropológico, Strathern (2007[1988]) afirma que a exegese etnográfica atua por metáforas que criam um *mundo paralelo* ao mundo observado, “através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade” (:47). A transformação efetuada pela análise antropológica é, portanto, metafórica e não metonímica, a descrição se dando por tropos, que se não levam diretamente ao objeto, têm este como referência, transformados agora, entretanto, por um discurso com condições de inteligibilidade outras.

Anseio ter conseguido, com este texto, ao menos esboçar algumas das linhas gerais de *minha construção* (metafórica e não metonímica) do mundo vivido xokleng. Note que falando em *minha construção*, não objetivo compactuar com aquele discurso aparentemente denunciante do papel exotizante da antropologia, onde o peso está colocado em demasia nos condicionantes do “sujeito” (em detrimento do “objeto”): “como se os ameríndios devessem seus mundos vividos e concebidos aos americanistas” (Viveiros de Castro, 1999: 154). Imagino ser mais pertinente, concordando com Viveiros de Castro, pensar a produção do conhecimento antropológico como um “construtivismo de mão dupla”. Nesta metáfora das vias (de mão única ou dupla), é bom ter em mente o paralelismo metafórico de Strathern (2007[1988]): vias paralelas onde há fluxos constantes e contrários, que se olham o tempo todo, mas nunca se tocam, ao mesmo tempo em que se constroem mutuamente.

## Bibliografia

- Adorno, Theodor. A indústria cultural. In Cohn, G. (org.). **T. W. Adorno**: Sociologia, São Paulo: Ática, 1986.
- Albert, Bruce; Ramos, Alcida (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- Almeida, Ronaldo. **A igreja universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- Anonby, Stan & Anonby, Sandy. A report on Xokleng language maintenance. **Summer Institute of Linguistics (SIL)**, 2004.
- Attali, Jacques. **Noise**: The Political Economy of Music. Manchester: Manchester University Press, [1977] 1985.
- Augé, Marc. **Os domínios do parentesco**: filiação, aliança matrimonial e residência. Lisboa: Edições 70, 1975.
- Aytai, Desidério. **O mundo sonoro xavante**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Coleção do Museu Paulista, Etnologia, vol. 5, 1985.
- Bakhtin, Mikhail. Os gêneros do discurso. In **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, [1979] 2000.
- Baptista da Silva, Sérgio. Categorias socio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul. In Freitas, Ana Elisa de Castro; Fagundes, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008.
- Barth, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras [1969]. In Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. (orgs.). **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

Basso, Ellen. **A musical view of the universe**: kalapalo myth and ritual performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Batista, Juliana de Paula. **Tecendo o direito**: a organização política dos Xokleng-Laklãnõ e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD/UFSC, Florianópolis, 2010.

Beudet, Jean-Michel. **Souffles d'Amazonie**: Les Orchestres “Tule” des Wayãpi. Nanterre: Société d' Ethnologie (Collection de la Société Française d' Ethnomusicologie, III), 1997.

Benjamin, Walter. A tarefa do tradutor [1923]. In Branco, Lucia Castello (org.). **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

Blacking, John. **¿Hay música en el hombre?** Madrid: Alianza Editorial, [1973] 2006.

\_\_\_\_\_. The study of musical change [1977]. In **Music, culture and experience**: selected papers of John Blacking. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.

Bourdieu, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. O Campo Científico [1976]. In Ortiz, R. (org.). **Pierre Bourdieu**: Sociologia. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

Bublitz, Terezinha. **Análise fonológica preliminar da língua xokleng**. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – UnB, Brasília, 1994.

Calavia Sáez, Oscar. Campo religioso e grupos indígenas no Brasil. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 25, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1998.

\_\_\_\_\_. O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. **Mana**, 6(2): 7-35, Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, vol. 45, n. 1, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. Os “índios dos índios”: a indianidade, a humanidade e os iaminauás. **Ciência Hoje**, 42(252), setembro 2008a.

\_\_\_\_\_. A História Pictográfica. In Caixeta de Queiroz, R.; Nobre, R. F. (orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b.

Cardoso de Oliveira, Roberto. O Índio e o Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão européia do livro, 1964.

\_\_\_\_\_. A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo: Tempo Brasileiro, 1972.

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

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

\_\_\_\_\_. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível [1979]. In **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

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

\_\_\_\_\_. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, 4(1): 7-22, 1998.

\_\_\_\_\_. Conversa com Manuela Carneiro da Cunha [2007]. In **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

Certeau, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, [1980] 1994.

Clastres, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, [1974] 2003.

Coelho, Luís Fernando Hering. Música Indígena no Mercado: Sobre Demandas, Mensagens e Ruídos no (Des)Encontro Intermusical. **Campos**, 5(1): 151-166, 2004.

\_\_\_\_\_. A nova edição de Why Suyá Sing, de Anthony Seeger, e alguns estudos recentes sobre música indígena nas terras baixas da América do Sul. **Mana**, 13(1): 237-249, 2007.

Coelho de Souza, Marcela Stockler. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16(46): 69-96, 2001.

\_\_\_\_\_. As propriedades da cultura no Brasil Central indígena. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 31, p. 316-335, 2005.

\_\_\_\_\_. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, 10(1): 25-60, 2004.

Coelho dos Santos, Silvio. Os Índios Xokleng e o Antropólogo. **Arquivos do Instituto de Antropologia da Universidade do Rio Grande do Norte**, Natal, v. 1, n. 2, 1964.

\_\_\_\_\_. Os Xokleng, hoje. **Blumenau em Cadernos**, Blumenau, tomo VII, n. 2, 1965.

\_\_\_\_\_. Sobre Mudança Cultural entre os Índios Xokleng do Vale do Itajaí. **Ciência e Cultura**, v. 18, p. 339-344, 1966.

\_\_\_\_\_. Sobre a integração econômica dos Índios Xokleng na Sociedade Regional. **Anais do Instituto de Antropologia**, Florianópolis, n. 1, 1968.

\_\_\_\_\_. Sobre a existência dos Índios Xokleng arredios na Serra do Tabuleiro. **Anais do Museu de Antropologia**, Florianópolis, n. 5, 1972.

\_\_\_\_\_. **Branco e Índios no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.

\_\_\_\_\_. Massacre [1976]. In **Ensaio Oportunos**. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras; Nova Letra, 2007.

\_\_\_\_\_. Os índios da região sul e a construção de barragens. **Anais do Museu de Antropologia**, Florianópolis, 17/18(18): 112-126, 1985/1986.

\_\_\_\_\_. Lideranças Indígenas, Indigenismo Oficial e Destruição Florestal: O Caso de Ibirama. In **Anuário Antropológico**, n. 92: 81-104, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os Índios Xokleng: Memória Visual**. Florianópolis: Ed. da UFSC; Itajaí: Ed. da UNISUL, 1997.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Rafael Casanova de Lima e Silva Hoerhann. **Omnes Urbes: Revista Virtual de Antropologia**, n. 2, ([www.cfh.ufsc.br/aldeias/artigos/entrevista\\_silvio.htm](http://www.cfh.ufsc.br/aldeias/artigos/entrevista_silvio.htm)), 2000. (Acessado em junho de 2009).

\_\_\_\_\_. (org.). **Memória da Antropologia no Sul do Brasil**. Florianópolis: Ed. Da UFSC: ABA, 2006.

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

Crapanzano, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In Rezende, Claudia Barcellos; Maggie, Yvonne (orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DaMatta, Roberto. **Um Mundo Dividido: a Estrutura Social dos Índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In Nunes, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.

Deeke, José. Indígenas do Itajaí. **Blumenau em Cadernos**, tomo VIII, n. 6/7, [1917] 1967.

Deleuze, Gilles. Um Novo Cartógrafo (“Vigiar e Punir”). In **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, [1986] 1988.

Demarquet, Sonia de Almeida. Os Xokleng de Ibirama: uma comunidade indígena de Santa Catarina. **Boletim do Museu do Índio**, Documentação 3: 1-64, Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, 1983.

Dias-Scopel, Raquel. **Agente indígena de saúde Xokleng**: por um mediador entre a comunidade indígena e o serviço de atenção diferenciada à saúde - uma abordagem da antropologia da saúde. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2005.

Domínguez, Maria Eugenia. **Suena el Río**. Entre tangos, milongas, murgas e candombes: músicos e gêneros rio-platenses em Buenos Aires. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2009.

Dumont, Louis. **Homo Hierarchicus**: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, [1966] 1997.

\_\_\_\_\_. **Introducción a dos teorías de la antropología social**. Barcelona: Ed. Anagrama, 1975.

\_\_\_\_\_. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, [1983] 1993.

Durkheim, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, [1912] 1996.

Emerson, Robert; Fretz, Rachel; Shaw, Linda. **Writing Ethnographic Fieldnotes**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Evans-Pritchard, Edward Evans. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, [1940] 1993.

Fausto, Carlos. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da USP, 2001.

Favret-Saada, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo** (USP), 13:155-161, 2005.

Foucault, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, [1975] 1987.

Gakran, Nanblá. **Aspectos morfossintáticos da língua laklãnõ (xokleng) “jê”**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – IEL/UNICAMP, Campinas, 2005.

Gallois, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 31, p. 111-129, 2005.

García, Miguel A. **Paisajes sonoros de un mundo coherente**: prácticas musicales y religión en la sociedad wichí. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”. 2005.

Geertz, Clifford. **Negara**: O Estado Teatro no Século XIX. Rio de Janeiro: Bertrand, [1980] 1991.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1973] 1978.

Gensch, Hugo. **Die Erziehung eines Indianerkindes. Praktischer Beitrag zur Lösung der südamerikanischen Indianerfrage**. Verhandlungen des XVI Internationalen Americanisten-Kongresses, Wien, 1908.

Gibram, Paola Andrade. **Kagma Ti Eg Kã Ki**: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xaçecó. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC. Florianópolis, 2008.

Giumbelli, Emerson. Lojas de Artigos Evangélicos: uma pesquisa sobre consumo religioso. **Ilha** (Revista de Antropologia), 7(2): 213-236, 2005.

Goldman, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, 42(1-2), São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo** (USP), 13: 149-153, 2005.

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

\_\_\_\_\_. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, 3(2): 39-65, 1997.

\_\_\_\_\_. **An Amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Guérios, R. F. Mansur. O Xocrén é idioma Caingangue. **Arquivos do Museu Paranaense**, vol. IV, Curitiba, 1945.

Hanke, Wanda. Los índios Botocudos de Santa Catarina, Brasil. **Arquivos do Museu Paranaense**, vol. VI, p. 45-59, Curitiba, 1947.

Harrison, Simon. From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objetification of Culture in Melanesia. **Comparative Studies in Society and History**, 20, p. 662-679, 2000.

Henriques, Karyn N. R. **Territórios indígenas em espaços urbanos**: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau – SC. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2000.

Henry, Jules. A Kaingáng Text. **International Journal of American Linguistics**, New York, vol. VIII, n. 3-4, p. 177-218, 1935.

\_\_\_\_\_. **Jungle People**: a Kaingang Tribe of the Highland of Brazil. New York: Vintage Books, [1941] 1964.

\_\_\_\_\_. **The Kaingáng Language**. *International Journal of American Linguistics*, vol. 14, n. 3, p. 194-204, 1948.

\_\_\_\_\_. Os índios Kaingáng de Santa Catarina, Brasil. Tradução do Instituto Brasil-Estados Unidos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina**, Florianópolis, vol. 13, 1944.

Herbetta, Alexandre Ferraz. “**A idioma**” dos índios Kalakó: Por uma etnografia da música no alto-sertão alagoano. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2006.

Héritier, Françoise. **L'exercice de la parenté**. Paris: Gallimard; Seuil, 1981.

\_\_\_\_\_. **Masculino e Feminino**: o pensamento da diferença. Instituto Piaget, 1996.

Hicks, David. **A comparative study of the Kaingang and Aweikoma of Southern Brazil**. Unpublished Ph.D. Dissertation (Anthropology) – University of Oxford, Oxford, 1965.

\_\_\_\_\_. The Kaingang and the Aweikoma: a cultural contrast. **Anthropos**, vol. 61: 839-46, 1966a.

\_\_\_\_\_. A structural analysis of Aweikoma symbolism. **Ethnos**, Stockholm, vol 31, 1966b.

\_\_\_\_\_. A comparative analysis of the Kaingang and Aweikoma relationship terminologies (Brazil). **Anthropos**, vol. 66: 931-935, 1971.

\_\_\_\_\_. A structural model of Aweikoma society. In Beidelman, T. O. (org.). **The translation of culture**: Essays to E.E. Evans-Pritchard, p. 141-159. London: Tavistock, [1971] 2003.

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

\_\_\_\_\_. **Keepers of the Sacred Chants: The Poetic of Ritual Power in an Amazonian Society**. Tucson and London: The University of Arizona Press, 1993.

Hoffmann, Kaio Domingues. Oswaldo Rodrigues Cabral, o fundador. In Coelho dos Santos, Silvio (org.). **Memória da Antropologia no Sul do Brasil**. Florianópolis: Ed. Da UFSC: ABA, 2006.

\_\_\_\_\_. **O campeiro e o comercial na música gaúcha: uma etnografia sobre concepções musicais na região metropolitana de Florianópolis**. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC. Florianópolis, 2007.

\_\_\_\_\_. De alguns pressupostos analíticos na literatura sobre os Xokleng: esboço para uma breve revisão bibliográfica. **Espaço Ameríndio**, 4(2): 233-248, jul/dez, 2010.

Hornbostel, Erich M.; Sachs, Curt. Classification of Musical Instruments (translated from the Original German by Anthony Baines and Klaus P. Wachsmann). **The Galpin Society Journal**, 14: 3-29, [1914] 1961.

Houseman, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. **Mana**, 9(2): 79-107, 2003.

Ingold, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London and New York: Routledge, 2000.

Ireland, Emilienne. Cerebral Savage: The Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Myth. In Hill, Jonathan D. (ed.). **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Jolkesky, Marcelo. **Reconstrução fonológica e lexical do Proto-Jê meridional**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – UnB, Brasília, 2010.

Jungblut, Airton L. A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião e Sociedade** (Rio de Janeiro), 27(2): 144-162, 2007.

Kelly, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, 11(1): 201-234, 2005.

Langdon, Esther Jean; Wiik, Flavio B. Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance Identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina. **Ilha** (Revista de Antropologia), vol. 10: 171-199, 2009.

Lanna, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a dádiva*. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14: 173-194, 2000.

Lea, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In Carneiro da Cunha, M.; Viveiros de Castro, E. **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993.

Leach, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo: Edusp, [1954] 1996.

\_\_\_\_\_. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In **Repensando a antropologia** (Leach, E. R.). São Paulo: Perspectiva, 1974.

Lévi-Strauss, Claude. A análise estrutural em linguística e antropologia [1945]. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

\_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, [1949] 1982.

\_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcel Mauss. In Mauss, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003.

\_\_\_\_\_. Raça e História [1952]. In **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1993.

\_\_\_\_\_. Como morrem os mitos [1971]. In **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1993.

\_\_\_\_\_. A noção de arcaísmo em etnologia [1952]. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

\_\_\_\_\_. A noção de estrutura em etnologia [1953]. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

\_\_\_\_\_. Posfácio aos capítulos III e IV [1956]. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 2009.

\_\_\_\_\_. A estrutura dos mitos [1955]. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

\_\_\_\_\_. **O totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, [1962] 1975.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, [1962] 1989.

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido**: Mitológicas 1. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.

\_\_\_\_\_. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss nos 90: voltas as passado. **Mana**, 4(2): 107-117, Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_; Eribon, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1988] 1990.

Loch, Silvia. **Arquiteturas Xokleng contemporâneas**: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena Ibirama. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2004.

Lolli, Pedro A. A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. **Cadernos de Campo** (USP), n. 18: 181-190, 2009.

MacDonald, D. Uma teoria da cultura de massa. In Rosenberg, B. e Manning, D. (orgs.). **Cultura de massa**. São Paulo: Cultrix, 1973.

Maestri, Beatriz C. **CIMI e o povo Xokleng**: uma análise da atuação missionária na terra indígena Ibirama. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2001.

Magnani, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade. In Magnani, J. G. C.; Lucca, Torres de. (orgs.). **Na metrópole**: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 17(49), jun./2002.

Malinowski, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, [1922] 1978.

Martins, Pedro. **Anjos de cara suja**: etnografia da comunidade cafuza. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1991.

\_\_\_\_\_. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuza**. Petrópolis: Vozes, 1995.

Marx, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Ed. Hucitec, [1846] 1986.

Maybury-Lewis, David (ed.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Maués, Raymundo H. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, 46(1): 09-40, 2003.

Mauss, Marcel. Morfologia Social: Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós [1904-05]. In **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003.

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas [1923-24]. In **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003.

McCallum, Cecília. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13(38), 1998.

Melatti, Julio Cezar. Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo craô [1968]. In Schaden, Egon (org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.

Mello, Maria Ignez Cruz. **Música e mito entre os Wauja do Alto Xingu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1999.

\_\_\_\_\_. Arte e encontros interétnicos: a aldeia wauja e o planeta. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 54, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2003.

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

\_\_\_\_\_. Sistemas Políticos, de Comunicação e de Articulação Social no Alto Xingu. **Anuário Antropológico**, 81: 43-58, 1983.

\_\_\_\_\_. “Cargo anti-cult” no Alto Xingu: Consciência política e legítima defesa étnica. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 71, PPGAS-UFSC, Florianópolis, [1985] 2004.

\_\_\_\_\_. Música, Cultura e Sociedade no Alto-Xingu: A Teoria Musical dos Índios Kamayurá. In **Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana**, 7(1): 51-80, 1986.

\_\_\_\_\_. **A festa da jaguatirica**: uma partitura crítica interpretativa. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xingua. In **Anuário Antropológico**, n. 94, 1995a.

\_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem. **Anuário Antropológico**, n. 93, 1995b.

\_\_\_\_\_. A “Origem do Samba” como invenção do Brasil (Por que as canções têm música?). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 11, n. 31, jun./1996a.

\_\_\_\_\_. Música nas terras baixas da América do Sul: ensaio a partir da escuta de um disco de música xikrín. **Anuário Antropológico**, n. 95, 1996b.

\_\_\_\_\_. Manipulação étnica e música entre os índios Kiriri de Mirandela, estado da Bahia, Brasil. In Castelo-Branco Salwa El-Shawan (org.). **Portugal e o Mundo: O Encontro de Culturas na Música**. Portugal: Publicações D. Quixote, 1997.

\_\_\_\_\_. Antropologia como crítica cultural e como crítica a esta: dois momentos extremos de exercício da ética antropológica (entre índios e ilhéus). In Leite, Ilka B (org.). **Ética e Estética na Antropologia**. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, 1998a.

\_\_\_\_\_. Músicas Latino-Americanas, hoje: musicalidades e novas fronteiras. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 29, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1998b.

\_\_\_\_\_. Apùap world hearing: a note on the Kamayurá phono-auditory system and on the anthropological concept of culture. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 32, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1998c.

\_\_\_\_\_. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari). In: Franchetto, Bruna & Heckenberger, Michael (orgs.). **Os povos do Alto Xingu**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

\_\_\_\_\_. A Festa da Jaguatirica: primeiro e sétimo cânticos, introdução, transcrição e comentários. **Ilha** (Revista de Antropologia), 4(2): 133-174, 2002.

\_\_\_\_\_. Etnomusicologia no Brasil: Algumas tendências hoje. **Antropologia em Primeira Mão**, n. 67, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2004.

\_\_\_\_\_. Brazil. In Shepherd, John; Horn, David; Laing, Dave (orgs.). **Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World: Volume III, Caribbean and Latin America**. Londres/New York: Continuum, 2005.

\_\_\_\_\_. Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens. **Revista de Antropologia**, 49(2): 557-579, 2006a.

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

\_\_\_\_\_. O Índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos Anos de Esquecimento. In Tugny, Rosângela P.; Queiroz, Ruben C. (Org.). **Músicas Africanas e Indígenas no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006c.

\_\_\_\_\_. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do sul: estado da arte. **Mana**, 13(2): 293-316, 2007a.

\_\_\_\_\_. Para uma antropologia histórica das relações musicais Brasil/Portugal/África: o caso do fado e de sua pertinência ao sistema de transformações lundu-modinha-fado. **Antropologia em Primeira Mão**. n. 102, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2007b.

\_\_\_\_\_. As Contribuições da Música Popular Brasileira às Músicas Populares do Mundo: Diálogos Transatlânticos Brasil/Europa/África (Primeira Parte). **Antropologia em Primeira Mão**. n. 96, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2007c.

\_\_\_\_\_. Antropologia da Arte: Uma Antropologia de ‘x’ onde ‘x’ é a arte? In Cardoso, Vânia Z. (org.). **Diálogos Transversais em Antropologia**. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2008.

\_\_\_\_\_. Claude Lévi-Strauss, o Mito Ameríndio e a Música Ocidental. **Comunidade Virtual de Antropologia**, n. 50, Florianópolis, 2009a.

\_\_\_\_\_. Como o Conhecimento Etnomusicológico é Produzido? Trabalho de Campo, Produção de Conhecimento e a Apropriação Indígena da Fonografia – O Caso Brasileiro Hoje. **Antropologia em Primeira Mão**. n. 113, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2009b.

\_\_\_\_\_; Piedade, Acácio Tadeu de C. Sopros da Amazônia: sobre as músicas das sociedades Tupi-Guarani. **Mana**, 5(2): 125-143, 1999.

Menget, Patrick. **Em nome dos outros**: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, [1977] 2001.

Montardo, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo guarani. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Mullen, Paul & Vandressen, Paulino. O bilingüismo Xoklém/Português no Posto Duque de Caxias. **Anais do Museu de Antropologia**, Florianópolis, 17/18(18): 36-58, 1985/1986.

Müller, Sálvio A. **Efeitos desagregadores da construção da Barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1985.

\_\_\_\_\_. **Opressão e depredação:** a construção da barragem de Ibirama e a desagregação da comunidade indígena local. Blumenau: Ed. da FURB, 1987.

Murdock, George P. **Social Structure.** New York: The Macmillan, [1949] 1960.

Namem, Alexandre M. **Índios Botocudo:** uma reconstituição histórica do contacto. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1991a.

\_\_\_\_\_. **A barragem de Ibirama e as populações atingidas na Área Indígena: documento denúncia.** Boletim de Ciências Sociais, Florianópolis, n. 51, p. 65-89, 1991b.

\_\_\_\_\_. **Botocudo: uma história do contacto.** Florianópolis: UFSC; Blumenau: FURB, 1994.

Nimuendaju, Curt; Guérios, R. F. Mansur. Cartas etnolingüísticas. **Revista do Museu Paulista**, n. 2: 207-241, [1944] 1948.

Oliveira, Allan de Paula. Se Tonico e Tinoco fossem Bororo: da Natureza da Dupla Caipira. **Antropologia em Primeira Mão**. n. 77, PPGAS – UFSC, Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. **Miguilim foi pra cidade ser cantor:** uma antropologia da música sertaneja. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2009.

Oliveira, Priscila E. “Índios Misturados”: historicidade e etnicidade Xokleng. **Campos**, 6(1-2): 67-78, Curitiba, 2005.

Oliveira Filho, João Pacheco de. Etnologia dos Índios “Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **Mana**, 4(1): 47-77, 1998.

Oro, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Ilha** (Revista de Antropologia), n. 2: 71-86, 2001.

Ortner, Sherry. Theory in Anthropology since the sixties. **Comparative studies in Society and History**, 26(1): 126-66, 1984.

Overing, Joanna. Orientation for paper topics. Simpósio “Social Time and Social Space in Lowland South American Societies”, **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, 2: 9-10, 1977.

\_\_\_\_\_. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, 34: 7-33, 1991.

\_\_\_\_\_. Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco basin. **L’homme**, 33(126): 191-211, 1993.

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

Paula, Robson de. “Os cantores do senhor”: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. **Religião e Sociedade** (Rio de Janeiro), 27(2): 55-84, 2007.

Paula, José Maria de. Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catarina organizada pelo serviço de protecção aos selvícolas sob a inspecção do Dr. José Maria de Paula. **Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas**, Rio de Janeiro, 1922, vol. 1, 1924.

Peirce, Charles Sanders. **Semiótica e Filosofia**. São Paulo: Ed. Cultrix, [1931-62] 1973.

Pereira, Walmir S. **Ferrovias São Paulo - Rio Grande e os índios Xokleng**: relações interétnicas e modernidade no Brasil meridional. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1995.

Pericliev, Vladimir. Significant Lexical Similarities between a Language of Brazil and Some Languages of Southeast Asia and Oceania: From

Typological Perspective. **Journal of Universal Language**, 7, p. 121-145, 2006.

Piedade, Acácio Tadeu de C. **Música Yepa-masa**: por uma antropologia da música no Alto Rio-Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1997a.

\_\_\_\_\_. Música instrumental brasileira e fricção de musicalidades. **Antropologia em Primeira Mão**. n. 21, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1997b.

\_\_\_\_\_. Brazilian Jazz and Friction of Musicalities, In Atkins, E. Taylor (ed.). **Planet Jazz**. Mississippi: University Press of Mississippi, 2003.

\_\_\_\_\_. Jazz, música brasileira e fricção de musicalidades. **Revista Opus**, n. 11: 197-207, 2005.

\_\_\_\_\_. **O canto do Kawoká**: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2004.

Plüschow, Gunther. Com os Botocudos. **Blumenau em Cadernos**, tomo XXXVIII, n. 10: 7-23, [1928] 1997.

Ramos, Alcida Rita. Nomes Sanumá entre gritos e sussurros. **Etnográfica**, 12(1): 59-69, maio de 2008.

Redfield, Robert; Linton, Ralph; Herskovits, Melville J. Memorandum for the Study of Acculturation. **American Anthropologist**, 38: 149-152, 1936.

Rezende, Claudia Barcellos; Maggie, Yvonne. Raça como retórica: a construção da diferença. In \_\_\_\_\_ (orgs.). **Raça como retórica**: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Ribeiro, Darcy. Ribeiro, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Editora Vozes, [1970] 1996.

\_\_\_\_\_. A pacificação dos Xokleng. **Carta**: falas, reflexões, memórias. Brasília, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, n. 9: 23-51, 1993.

Ricci, Maurício. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. **Cadernos de Campo** (USP), n. 16: 55-74, 2007.

Rodrigues, Aryon D. A originalidade das línguas indígenas brasileiras. **ComCiência**, (<http://www.comciencia.br/reportagens/linguagem/ling13.htm>), 2001. (Acessado em junho de 2010).

Rodrigues, José Carlos. Lévi-Strauss, teórico da comunicação. **Revista FAMECOS**, n. 39, Porto Alegre, agosto de 2009.

Roosevelt, Anna C. Arqueologia Amazônica. In Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que o a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). **Mana**, 3(1): 41-73, 1997a.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que o a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). **Mana**, 3(2): 103-150, 1997b.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1976] 2003.

Santos Granero, Fernando. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 13: 1-18, 2007.

Seeger, Anthony. Porque os índios Suyá cantam para as suas irmãs? In Velho, Gilberto (org.). **Arte e Sociedade**: ensaios de sociologia de arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

\_\_\_\_\_. Oratory is Spoken, Myth is Told, and Song is Sung, but They Are All Music to My Ears. In Urban, Greg; Sherzer, Joel (orgs.). **Native South American Discourse**. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. **Why Suyá Sing**: a musical anthropology of an Amazonian people. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. Cantando as canções dos estrangeiros: índios brasileiros e música de derivação portuguesa no século XX. In Castelo-Branco Salwa El-Shawan (org.). **Portugal e o Mundo: O Encontro de Culturas na Música**. Portugal: Publicações D. Quixote, 1997.

\_\_\_\_\_. Etnografia da música. **Cadernos de Campo (USP)**, n. 17: 237-260, [1990] 2008.

\_\_\_\_\_; DaMatta, Roberto; Viveiros de Castro, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras [1979]. In Oliveira Filho, J. P. (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, p. 11-29, 1987.

\_\_\_\_\_; Cohn, C.; Vieira, G.; Lima, L.; Sztutman, R.; Hikiji, R. Por que canta Anthony Seeger? **Revista de Antropologia**, 50(1): 389-418, 2007.

Selau, Maurício da Silva. **A ocupação do território Xokleng pelos imigrantes italianos no Sul Catarinense (1875-1925)**: Resistência e Extermínio. Dissertação (Mestrado em História) – PGHST/UFSC, Florianópolis, 2006.

Sigaud, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”. **Mana**, 5(2): 89-124, 1999.

Silva, Marcio. A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano. In Caixeta de Queiroz, R.; Nobre, R. F. (orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

Silva, Simoens da. **A tribu Caingang (índios Bugres-Botocudos), Estado de Sta. Catharina**. Rio de Janeiro, 1930.

Strathern, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Ed. Unicamp, [1988] 2007.

\_\_\_\_\_. Entrevista: No limite de uma certa linguagem. **Mana** 5(2): 157-175, 1999.

Smiljanic, Maria Inês. A comemoração do dia do índio entre os Yanomami de Maturacá (AM). In Smiljanic, Maria I.; Pimenta, José; Baines, Stephen G. **Faces da indianidade**. Curitiba: Nexo Design, 2009.

Sullivan, Elaine B. & Moore, Susan K (Orgs). **The Shokleng of Brazil**: artistic expression in a changing Forest. Texas Memorial Museum, miscellaneous paper #8. The University of Texas, Austin, Dec. 1990.

Taussig, Michael. **Mimesis and alterity**: a particular history of the senses. New York, London: Routledge, 1993.

Teixeira Pinto, Márnio. Relações de substância e classificação social: alguns aspectos da organização social Arara. **Anuário Antropológico**, n. 90, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ieipari**: Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara. São Paulo: Ed. Hucitec: ANPOCS: Ed. UFPR, 1997.

\_\_\_\_\_. História e Cosmologia de um Contato: A Atração dos Arara. In Albert, Bruce; Ramos, Alcida (orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

Travassos, Elizabeth. John Blacking ou uma humanidade sonora e saudavelmente organizada. **Cadernos de Campo** (USP), n. 16: 191-200, 2007.

Turner, Terence. Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapo. In Maybury-Lewis, David (ed.). **Dialectical societies**: the Gê

and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In Stocking, G. W. (ed.). **Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. Madison: University of Wisconsin Press, 1991a.

\_\_\_\_\_. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. **Cadernos de Campo** (USP), n. 1, 1991b.

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

\_\_\_\_\_. The semiotics of two speech styles in Shokleng. **Sociolinguistic working paper number 103**. Southwest educational development lab. Austis, Texas, Nov. 1982.

\_\_\_\_\_. Nil do Macuco (... -1983). **Revista de Antropologia**, 27-28: 445-446, 1984/1985.

\_\_\_\_\_. Ergativity and Accusativity in Shokleng. **International Journal of American Linguistics**, 51( 2), p. 164-187, 1985.

\_\_\_\_\_. Semiotic Functions of Macro-parallelism in the Shokleng Origin Myth. In Urban, Greg & Sherzer, Joel (Orgs). **Native South American discourse**. Berlin: M. de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. Nil of the Macuco. In Sullivan, Elaine B. & Moore, Susan K (Orgs). **The Shokleng of Brazil: artistic expression in a changing Forest**. Texas Memorial Museum, miscellaneous paper #8. The university of Texas, Austin, Dec. 1990.

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

Valle, Carlos Guilherme do. Tremembé. In **Enciclopédia dos Povos Indígenas** ([www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)), 2005. (Acessado em junho de 2010).

Velthem, Lucia Hussak van. “Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In Albert, Bruce; Ramos, Alcida (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

Vidal, Lux Boelitz. Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. **Revista de Antropologia**, 44(1), 2001.

Vieira, José Glebson. Potiguara. In **Enciclopédia dos Povos Indígenas** ([www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)), 2006. (Acessado em junho de 2010).

Vilaça, Aparecida M. N. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, 41(1), 1998.

\_\_\_\_\_. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 15(44): 56-72, 2000.

\_\_\_\_\_. Making Kin out of Others in Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, 8(2): 347-365, 2002.

Villar, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. **Mana**, 10(1), 2004.

Viveiros de Castro, Eduardo. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.

\_\_\_\_\_. Quanto custa ser a metáfora de si mesmo: os paradoxos da identidade xinguna. **Publicações Avulsas**, n. 1, Museu de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1979.

\_\_\_\_\_. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 5(10), 1992.

\_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem [1992]. In **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Pensando o parentesco ameríndio. In **Antropologia do Parentesco.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2): 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Etnologia Brasileira. In Miceli, Sérgio (org.), **O que ler na ciência social brasileira.** São Paulo: Ed. Sumaré, 2ª ed., 1999.

\_\_\_\_\_. O Nativo Relativo. **Mana** 8(1): 113-148, 2002a.

\_\_\_\_\_. O conceito de sociedade em antropologia. In **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002c.

\_\_\_\_\_. O problema da afinidade na Amazônia. In **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002d.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002e.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao método do perspectivismo:** Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Trabalho

apresentado a um colóquio americanista ([http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução ao método do perspectivismo](http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução_ao_método_do_perspectivismo)). Miami, 2004. (Acessado em agosto de 2009).

Wagner, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago, 1981.

Weber, Cátia. **Tornar-se professora xokleng/laklanõ**: escolarização, ensino superior e identidade étnica. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFSC, Florianópolis, 2007.

Weiner, James F. ‘Bad Aboriginal’ Anthropology: A Reply to Ron Brunton. **Anthropology Today**, vol. 13, n. 4, pp. 5-8, aug. 1997.

\_\_\_\_\_. Culture in a Sealed Envelope: The Concealment of Australian Aboriginal Heritage and Tradition in the Hindmarsh Island Bridge Affair. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 5, n. 2,, p. 193-210, jun. 1999.

Wiesemann, Úrsula. Os dialetos da língua Kaingang e Xokleng. **Arquivos de Anatomia e Antropologia**, vol. III, ano III, 1978.

Wiik, Flavio B. Doenças e transformação sociocultural: epidemias, corporalidade e práxis entre os índios Xokleng do sul do Brasil. **Revista de Divulgação Cultural**, Blumenau, vol. 20, n. 64: 59-67, 1998.

\_\_\_\_\_. Xokleng. In **Enciclopédia dos Povos Indígenas** ([www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)), 1999. (Acessado em setembro de 2008).

\_\_\_\_\_. Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os Índios Xokleng de Santa Catarina, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 17(2): 397-406, março/abril, 2001.

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

\_\_\_\_\_. O Evangelho Transformado: Apropriações Xokleng (Jê) do Cristianismo Pentecostal. In Wright, Robin M. (org.). **Transformando os Deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil (vol. 2). Campinas: Ed. da Unicamp, 2004b.

\_\_\_\_\_. Contato, Alteridade e Mediação Cultural: notas e pressupostos acerca da apropriação do Pentecostalismo pelos Xokleng (Jê) de Santa Catarina, e seus desdobramentos. **Tellus**, v. 19, no prelo.

Wittmann, Luisa T. **Atos do Contato**: Histórias do Povo Indígena Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850/1926). Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-UNICAMP, Campinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **O vapor e o botoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

## **Informações sobre o disco anexo**

Com exceção das faixas 02 e 16, gravadas em fita cassete de áudio, todas as gravações foram feitas com gravador da marca Sony, modelo MZ-R70, utilizando microfone da mesma marca, modelo ECM-MS957. Todas as faixas foram gravadas entre setembro e dezembro de 2009.

- 01. Cantada por Zãgdág
- 02. Cantada por Kuitá
- 03. Cantada por Vetxá
- 04 a 08. Cantadas por Zãgdág
- 09 a 12. Dupla Kanã e Kãgdui (Acácio e Samuel)
- 13. Cantada por Marcondes
- 14 e 15. Culto na aldeia Palmeirinha
- 16. Cantada por Vetxá
- 17 a 20. Cantadas por Marcondes

## Ãg vé ki Ággléné mó jan jag

(Louvar a Deus no nosso idioma)



Hába te mé Ti mó jan mú jag

### Apresentação

Este é o primeiro "hinário bilingüe" em edição experimental na Língua Laktânô.

O objetivo essencial deste pequeno hinário é despertar interesse da igreja, louvar o Santo nome do Senhor Jesus Cristo no próprio idioma Laktânô a qual Deus tem os dados.

Vale ressaltarmos também que o objetivo deste pequeno trabalho é registrar as palavras usadas na língua Laktânô para as coisas espirituais.

Assim, esperamos que no futuro, com a ajuda dos próprios irmãos da igreja, este hinário em edição experimental deverá ser ampliada de acordo com as necessidades e também das sugestões dos mesmos.

Nanbia Gáikzan  
Autor e Tradutor do Hinário

## 1 KI JUN HA VĀ

1. Plog blé la tó me nng ke ha vā.  
Dén mé ág to zānkaeklen ki jun ke ha vā;  
Ha hke ló pivé, énh jógzé ná kú valha vā,  
Ha jáglo, jug te vū ken ki katé tē.
2. Kónhka gung akle Ta katé tē;  
Éjogy ha bó Ta vū katé tē;  
Jhg katég ke tóg ké ki jun ha vā,  
Ha hke ló pivé, énh jógzé ná kú valha vū,  
Ha jáglo jug te vū ken ki katé tē.
3. Nái ún jyiv tó, kónhka nēná tá, lál tū vū;  
Kónhka ló lamh ke tū tē.

## 2 A HORA

1. Quanto mais as horas passam,  
Mais o dia da vitória se aproxima:  
Eu não sei a hora pode ser até agora,  
Mas eu sei que Jesus breve vem.
2. Nas nuvens dos céus vai surgir  
Com poder e com muita glória;  
É chegada a vinda do Senhor.  
Eu não sei: a hora pode ser até agora  
Mas eu sei que Jesus breve vem.
3. E quem não tiver o seu nome escrito  
lá no céu, esse não vai entrar.

## 3 ÁGGLĒNĒ KAMU JĀO

1. Kágzal tóg te kĕ plén nū;  
Jug blé, Tí nĕjót ló mī tē,  
Hāba te tá u tavé tē,  
Ke te nū, tóg te ló tó tē tē;  
Ēn te vū tá u tavé tē.

Dén te vū, nái tá kom ke tē  
Ún plai ve ban ke tū tē;  
Dén ulha ná, tá mé vég tē.  
Ág nĕjót u tī nē ban vū.

Goi vū, kom ke u ta tá tē,  
Ló ún mū txul ké ke mū óg,  
Kónhka tá óg ejan ki tē.

2. Ágglēne Aha jogy tō.

Mé ág gĕg, A jogy ha tó mū;  
Kū mā A blé nō tavēn tē,  
Vaha ná me A blé nō tē.

3. Ú óg vātxo mē momāg nō,  
Éto mé, kónhka ló mū te to;  
Vaha ná vātxo ákĕlén ló,

– Jug vū, a jo zamū nē.

4. A vānhkugky to katég ló,  
Kól kú, ta a jo zamū nē;  
A jógzé jógdég to vānh kú.

Kū mā Ágglēne vé mé tēn.

## 4 CRISTO É NOSSO ADORADO

1. Muito além das estrelas,  
Eu vou com Jesus habitar;  
Numa mansão tão bonita  
Em breve eu vou pra lá;  
O que cidade sublime,  
Ornamento de ouro e cristal  
Pranto jamais será visto  
Só riqueza e paz real.  
Além das lindas moradas,  
Tem um rio de brilho sem fim,  
Todos os que tem esperanças;  
Lá no céu vão cantar assim:

2. Cristo é nosso adorado.

Nós salvou com imenso poder;

A toda eternidade; Para "Ele" vamos viver:

3. E quem não tem esperanças

De estar, neste céu de luz,

Hoje medita na glória;

4. Que tem, nosso Rei Jesus,

Vem ó recebe coroa,

Que pra ti, preparada está;

Deixe o mundo de trevas,

Venha a Deus glorificar.

#### 5 KULIAG MÄG KI

1. Vójo ve ku tog ké kulag ke jägló Ta,

Kulag to apla váli mü jägló Ta kate ré;

Ékla te óg bíe éjogy Kle kandle ré,

Gó tóg te ki éhu nó te óg to.

Ó Ägglané vü ág gäggklen han Ta mü,

Ku na Ti mü jan nó te;

Ta vü me ág géhñ je, katele Ta vü te, ág to Ta

vü kate ré.

2. Ti to ág to kate te vü u lavé té ré,

Kü vü Ägglané te éjogy ág mö vin té,

Ha ta kü na Ti mejo to Ti bíe mü té;

Tóg ha tá vü ág to dén te tá te.

#### 6 SERÄ DE MANHÄ

1. Serä de manhä no começo do dia,

Serä quando a luz pelas trevas penetra

Que Cristo há de vir com os anjos à glória;

Receber deste mundo os seus;

Ó Jesus salvador Senhor,

Quando vamos cantar,

Cristo volta aletuá, aletuá amém.

2. Ó gozo inaudita há de ser neste dia,

Jesus nós encher de perene alegria;

E quando nós formos

morar lá na glória,

Neste lar que Jesus preparou.

#### 7 A TÓ IEL "TA " NÉ

1. Ägglané te vü ág to lel né,

Ta vü me ág bíe kante;

Ág ün kü Ta me ág vin né,

Jug te vü me ág to lel né.

Éjogy ha to Ta, ág to lel né,

Ké ke jä ná mé Ti vég ná ré;

Ta vü ág jégzög ün, ág to lel né,

Ha kü ná! Ti jangla me hode.

2. Ägglané te dén jógdég te to,

Ág neke mö Ta vü pazun ge mü;

Ág to glän ke han ke tí té,

Dén jógdég te óg jáá pazun mü.

3. Ág to Ti mö lamliani nó tóg to,

Mé Ta ág to lel ün né;

Ti mö ta vü u lavé té,

Jug te vü ág to lel Ta né.

#### 8 DEUS VOS GUARDE

1. Deus vós guarde pelo seu poder;

Sempre esteja a vosso lado;

Vós dispense o seu cuidado.

Deus vós guarde pelo seu poder.

Pelo seu poder e no seu amor,

Té nós encontrarmos com Jesus;

Pelo seu poder e no seu amor,

Oh! Que Deus vós guarde em

sua luz!

2. Deus vós guarde do poder do mal, Da ruína do pecado, Dos motins de qualquer lado, Deus vós guarde do poder do mal.
3. Deus vós guarde para o seu louvor, Para o seu presente gozo, Seu serviço glorioso; Deus vós guarde para o seu louvor.

**9 ÆG-DIO ZAMU**

1. Æg nó jó tó kónhka tá tã te,  
U tavé ta vü tá tã;  
Tóg ha tá vü æg gánhka te óg vü nõ,  
Æg djo zamu nóde.  
Æg djo zamu, æg djo zamu,  
Æg gánhka óg kónhka te tá  
æg djo nóde;  
Æg djo zamu, æg djo nóde,  
Æg gánhka óg kónhka te tá  
æg djo zamu.
2. Æg vánhkugky te vü tá kom ke tã,  
Vájógen ke tí ta tã;  
Tóg ha vü Agglenã te mæ æg mó vün tã,  
Ú to tá nõ ti óg blé.

**10 PARAÍSO DO CRISTÃO**

1. No paraíso do Cristão,  
Deitias puras há;  
A qual os meus queridos lá estão,  
Os quais me esperam já.  
Esperam lá, esperam lá,  
Meus queridos lá no céu,  
me esperam já;  
Esperam lá, esperam lá,

Meus queridos lá no céu  
me esperam já.  
Coroa linda lá terei,  
Que nunca murchará;  
A qual do meu Senhor receberei,  
E que me espera lá.

**11 KÓNHKA TÁ TA KOM KE TÈ**

1. Tò Ti tí nũ já, Ta vü enh klen han müt;  
Ta vü enh len müt, Ti blé vaha nũ já,  
Kónhka tá mũ né tã, tá ta kom ke tã;  
Tóg ha tá vü, Agglenã te tá nã.
2. Tá Ti kla te óg nõ, kónhka nenã tá;  
Tá ta kom ke, enh róvó den te tá tã,  
Kágta ban ke tí tã,  
me ná zanhkagklen tã;  
Vanhkæge kü, mæ ná tá nó un tã.
3. Enh vánhkugky te vü, kóí kü á djo nã,  
Tóg ké nũ, to tég txulí mũ já,  
Æg jug Ti mó ná, mæ jan tá nó tã;  
Há ta kü ná, Ti blé nó tavén tã.
4. Agglenã njëó tá, den te u tá tã;  
Ke kü ná, enh blé to mæ mũ já,  
Jug te vü tóg gen kü,  
enh vánhkæge jógv kó;  
Mæ enh kla óg, enh blé enh njëó kü nõ.
5. Tá kóegónh ke tí te,  
vákjal ban ke tí tã;  
Den jógdeg, kónhka tá ta mæ tũg tã,  
Tóg ki un píalí mũ tã,  
tá píalí ban ke tí tã;  
Há ta kü ná, vánhkæge kü, tá nó tã.

## 12 CÉU DE LUZ

1. Sou de Deus eu sou, tenho salvador,  
Tenho vida, que faz o meu ser;  
Vou morar no céu, sim no céu de luz,  
Onde habita, o meu amado Jesus.
2. Muitos anjos tem em Jerusalém  
Muito ouro e cristal vou lá ter;  
Não tem morte não, tem é galardão,  
Alegría, muita paz e prazer.
3. Tem coroa sim, pronta para mim;  
Se eu viver, sempre na direção,  
Do grandioso Rei, só nos anos seus;  
Para sempre verei o meu Deus.
4. No jardim de Deus, flores para os seus;  
E o sol, da justiça brilhar.  
E o cordeiro diz, como sou feliz:  
Com os amados, no meu lindo país.
5. Dor não haverá, pranto cessará;  
Toda luta, lá no céu findará,  
E o que chora aqui, não mais chora ali;  
Viverão, para sempre... a sorrir.

## 13 DÉN JÓGY KIÁKÁKLEEN JÄG

1. Äg tö mä goj kie jul, kü nä mie ki  
Kägäkten jäg.  
Äg do tá nä äg jögzä mä tovanh jäg;  
Ha ta kü, Äglänä te äg blé kánaté té,  
Dén jögy ki Ta äg tovanh ke tü té.  
Dén jöggye ki Ta äg tovanh ke tü té,  
Äglänä tü äg blé kánaté té;  
Dén jögdeg äg to ve kü,  
äg tö zankäkten han té,  
Dén jögy ki Ta äg tovanh ke tü té.

## 2. Äg tö mä jögägiöl kü,

mé nò un ban tü kü,  
Tö dé fin tö äg gi avanh jé tü té;  
Ha jäglä nä Äglänä,  
ki mä nä äkten jäg,  
Dén jögy ki Ta äg tovanh ke tü té.

## 14 O JORDÃO

1. Ao chegar ao rio e a jornada findar,  
E a distância esta vida ficar,  
Haverá um amigo para me guiar,  
O Jordão eu não passarei só!  
O Jordão eu não passarei só,  
Jesus Cristo meu guia e ficas;  
Quando as trevas eu ver,  
virá socorrer.  
O Jordão eu não passarei só,  
Muitas vezes cansados e triste aqui,  
Parece um amigo não vem;  
Mas um pensamento alegria me dá,  
O Jordão eu não passarei só.

## 15 TI JÓGY U TAVĚ

1. Ti jögy u tóg te mä vaha mä vé,  
Ekävénh te ta äg tö küjäg mü;  
Ti ha tö vánhvén kü nä, Ti blé nò jäg,  
Äg tö dén u vü könlkä tá té.  
Mä mä vé, Ti jögy te,  
Äglänä te äg tö kö to tvó mü;  
Ekävénh ha tö Ta äg gäkten han mü,  
Tög gen kü, Ti jängia hä mä nödeg.  
2. Ti blé vaha tóg gen kü nò jé tvül,  
Ta vñ äg tö jögägiöl jögyn mü;

Há ta kú má Ti neegga ha klam nó té,  
Eha Ti tó éve nem mi ha vá.  
3. Ke te Ta vi éjógy te bó katé té,  
Kú Ta gó tóg te mé vazogyn té.  
Há ta kú Ta ág tá mé em te óg mó:  
Mé kamú tá ató dén u tóg to.

#### 16 DIVINAL PODER

1. Conhecei agora divinal poder,  
Nesse sangue que Cristo verteu;  
Confia-se Nele para receber,  
Sua graça e poder lá do céu.

Conhecei, o valor, de Jesus que morreu,  
Sobre a cruz; Confiais no sangue; deste  
Salvador.

E viveis agora em sua luz.

2. Desejais com Ele todo dia andar,  
Com Jesus que por nós padeceu,  
E quereis no seu amparo descansar;  
No valor da promessa que deu.

3. E Jesus voltando logo com poder,  
Para ser sobre o mundo seu Rei;  
Ouvirei a sua eterna voz dizer,  
Venha o reino do céu receber.

#### 17 U TAVÉ TA VŨ TĒ TĒ

1. U tavé ta vŭ tĕ tĕ, u tavé ta ág mó tĕ tĕ;  
U tavé ta kónhka tá ág jŭl kŭ tĕ tĕ,  
Ti kla óg blé tá jan nó tĕ.  
Ág jéi tag ná óg blé tu nóde tĕ.

Lónhloj tóg ge móde tĕ,  
áglei ti óg nó tĕ;  
Goj vanh mé, lónhloj ta like nó tĕ,

Lónhloj kabág ta like ná,  
Kónhka néhá tá nóde tĕ;  
Ág vanh kágze te

me ting ban ke ti te;  
2. U tavé ta vŭ tĕ tĕ, u tavé ág mó tĕ tĕ;  
Ággle né blé, kónhka tá jŭl kŭ tĕ tĕ,  
Vágzun kŭ ti blé nóde tĕ,  
Kŭ ta u tavé tĕ tĕ;  
Ág vanh kágze te zógy havé tĕ tĕ.

#### 18 QUE ALEGRIA SERÁ

1. Que alegria será, que alegria será,  
Que alegria quando  
ao céu nós chegarmos;

Com os anjos cantaremos  
Com os anjos cantaremos,  
Novos hinos de louvor cantaremos,  
Como areia na praia,  
o povo serão.

Como areia na praia do mar;  
Tanto, tanto como areia,

na praia!

Oh! que gozo sem fim a de ser,  
2. Que alegria será, que alegria será,  
Com Jesus, no céu nós entrarmos,  
Todos Santos reunidos,  
Que alegre será.  
Oh! que encontro glorioso será.

#### 19 HÁBA TE MĒ

1. Ág ha káglen kŭ Ti blé nó te kŭ ná;  
Hába te mé ná káben jág,  
Ti tó ág vanh kágzal ve jó te kŭ ná,  
Hába te mé ná káben jág.