UNIVERIDADE ESTADUAL PAULISTA "Júlio de Mesquita Filho"
FCL/Car

OS TENHARIM: a pessoa, o corpo e a festa

Dissertação apresentada para a
obtenção do título de mestre
em Sociologia Pela Unesp.FCL/Car

Araraquara. 27 de março de 2006

Índice

Situação das terras.....3

Apresentação 4

Introdução.....6

1- A pesquisa de Campo.....14

2- Os Tenharim.....35

2.1- Os dias na aldeia Kampinhuhu.....51

2.2- Os dias na aldeia Mafui.....54

2.3- Os dias na aldeia Bela Vista.....55

2.4- Os dias na aldeia Marmelos.....58

3- Mito/práxis: a vida sentida e pensada.....69

4- A pessoa e a corporalidade na relação cultura e natureza.....84

4.1- O corpo, a pessoa Tenharim.....98

4.2- O corpo, a pessoa e as tecnologias.....108

4.3- 0 corpo, a pessoa e a escola.....113

5- O ritual Mbotawa: estética, ludicidade e experiência: brincadeiras e belezas..... 117

5.1- A chegada na aldeia.....121

5.2-A dança.....122

5.3- A quebra da castanha.....123

5.4- O almoço.....123

5.5- A divisão da comida..... 136

Conclusões.....139

Apêndice.....144

Bibliografia.....159

Situação das terras

Reserva do Igarapé Preto
Município Responsável Novo Apurinã.
Homologada. Decreto s/n. 19/04/04
População: 55
Área (há): 87. 413

Reserva do Marmelos
Município Responsável: Humaitá/Manicoré
Homologada.Decreto s/n de 05/01/96.
Área (há): 497.521

Aldeia Vila nova	78
Aldeia Marmelos	216
Aldeia Bela Vista	31
Aldeia Kampinhu	73
Aldeia Taboca	29
Aldeia Mafui	40
Aldeia Karanaí	8

Reserva Tenharim Marmelos (Gleba B)
Município Responsável: Humaitá
Homologada. Aprovada Funai Despacho n 72 12/08/04
Área (há): 473.961 Hec.

Reserva do Sepoti
Município Responsável: Humitá/Manicoré
Homologada. Decreto s/n de 27/10/04.
Área (há): 251.349 Hec.

Apresentação

Encontrei algumas pessoas que disseram um pouco de si, e me permitiram transmitir essas experiências para outros através desse texto. São histórias de vida de pessoas anonimas e que constroem a história tenharim. Então, pretendi, com ou sem sucesso, escrever sobre nosso encontro de forma simples para que muitos possam partilhar desses momentos. A pessoa e o corpo tenharim, fizeram com que eu percebece mais meu próprio corpo e os movimentos da minha pessoa.

Vim para Araraquara em 1999, de lá para cá, "*meu mundo caiu e eu aprendi a levitar*", morei na Moradia Estudantil da Unesp, em todo período da Graduação em Ciências Sociais e no primeiro ano do Mestrado. Tive bolsa de auxílio (PAE) durante três anos e dois anos de bolsa de Iniciação Científica financiada pela FAPESP, com o tema: *"O teatro indígena de Márcio Souza"*. Morar na moradia foi essencial para minha formação acadêmica e também porque foi lá que eu fiz os amigos que me fazem ser o que sou.

Trago na lembrança as caronas que peguei com caminhoneiros para chegar em Porto Velho e assitir o ritual Mbotawa em julho de 2004. Com eles fui conhecendo mais sobre as estradas do Brasil e os brasileiros. Agradeço a Ong Uirapuru e a Naderg o financiamento de viagens para as aldeias, para Porto velho e Araraquara. Ao Centro Virtual de Pesquisas Miguel Menéndez o financiamento para a pesquisa de campo em novembro, dezembro (2004) e janeiro(2005).

Em outubro de 2005, fomos, eu, a Carol e o pequeno Gabriel de carona com a Força Áerea Brasileira e o CAN, para Manaus e depois de barco fomos para Santarém, Alter do Chão no Pará, pude conhecer o Rio Tapajós. Com essa viagem pude conhecer um pouco mais da floresta Amazônica e de como as cidades a tratam. E conhecer os dois rios que formam a

área etnográfica Madeira-Tapajós foram muito significativos para mim. As águas azuis do Tapajós e a água lamacenta do Madeira me contaram sobre a vida e de como ela pode ser bela.

Agradeço a três pessoas, especialmente, por me ajudarem a decifrar as pedras desse caminho. A professora Silvia Carvalho, minha orientadora, que me mostrou como compreender as pessoas através de seus símbolos e com sua simplicidade me mostra o olhar da natureza. Ao professor Edmundo Peggion que me possibilitou entrar em contato com os Tenharim, e me esclarece sobre a vida Kagwahiva e sobre a Antropologia, ao Marivaldo Carvalho, amigo de tantas horas com quem converso sobre a poesia da vida e coloca questões para a constante reflexão sobre a prática fiel com os povos indígenas. Todos os três são influencias fortes no processo de confecção deste trabalho. Pessoas simples, sorrisos sinceros e exemplos de caminhos entrelaçados entre teoria e prática.

Agradeço a querida Carol e ao querido Gabriel por me abrirem as portas de sua casa para juntos sermos uma família.

Também a minha querida Biancca, sempre junto. Aos meus amigos penapolenses que contribuem com suas músicas e me dão força para trilhar os caminhos dessa vida. A meus amigos de Araraquara e aos que estão andando por aí...

Sem os Tenharim nunca realizaria este trabalho, agradeço a todos que me receberam, abriram as portas de suas casas e um pouco de suas vidas, para que eu pudesse compreender um pouco de sua cultura.

Ofereço este trabalho a meus pais, irmãs, irmão, meus queridos sobrinhos e a inesquecível sociedade tenharim.

Boa leitura!

Introdução

Hoje vamos contar uma história, o bom, é que esse hoje pode ser qualquer dia; o momento em que alguém passar os olhos por esta folha, por este pedaço de árvore. E então falaremos com propostos científicos e semelhanças literárias sobre a existência dos Tenharim, grupo Tupi-Kagwahiva que vive nas margens da rodovia Transamazônica, no sul do Estado do Amazonas. Discutiremos noções de tempo, sonhos, lutas, corpo, pessoas, festas, intimidades de um povo; para com isso, caminharmos na busca da compreensão da cultura. Vamos contar histórias dos Tenharim, povo Tupi-Kagwahiv.

Os Tenharim contam hoje com cerca de 700 pessoas divididas em três reservas, todas demarcadas: as reservas do Marmelos, do Igarapé Preto e doSepoti. A reserva Marmelos conta com sete aldeias, seis delas nas margens da BR 230- rodovia Transamazônica- Vila Nova, Marmelos, Bela Vista, Kampinhu, Taboca, Mafui e na rodovia do Estanho, a aldeia Karanái. As reservas do Igarapé Preto e do Estirão Grande contam com uma só aldeia cada.

Tive oportunidade de entrar em contato com a reserva do Igarapé Preto na ocasião do Mbotawa, em julho de 2004 e com a reserva do Marmelos também nesse período, pois é caminho para chegar naquela. Voltei em dezembro e janeiro de 2004-2005. Conheci todas as aldeias da reserva do Marmelos-ITYNGUIHU. Passando mais tempo nas aldeias Kampinhu, Marmelos, Bela Vista e Mafui.

Entendemos que o período que passamos entre os Tenharim foi pouco, apesar dos trabalhos de Miguel Menéndez (1981/82, 1984/85, 1987,1989) e Edmundo A Peggion (1996, 2005) clarearem o percurso. O recurso etnográfico é imprescindível para a melhor compreensão desse grupo social. Contudo, com as observações feitas durante esses dois meses e meio vamos indicar questões, fazendo um exercício de compreensão dos dados levantados e da experiência adquirida com e entre as pessoas Tenharim.

Pela palavra escrita procuraremos mostrar imagens e conhecimentos de vida, tentar suscitar ao olfato o cheiro da floresta, perceber os tempos e os espaços em toda sua delicadeza, sua dinâmica mitológica e social. É delicado e de tato difícil a revelação do sensível, estamos falando de uma outra cultura. Não é possível, a não ser no teatro, conseguir ser, se transformar em tantas pessoas, imaginar assumir um bom tanto de naturezas humanas. Seria um caminho mais fácil colocar uma máscara, e me transmutar num personagem que representaria o modo de ser dos Tenharim para, enquanto não-indígena, me comunicar mais facilmente com eles, mas para conseguir essa máscara, é preciso conhecê-los. E para conhecê-los precisei conversar. Mas para escrevê-los preciso traduzir essa experiência para a linguagem das ciências sociais.

Os conceitos utilizados para a confecção deste trabalho precisam partilhar da perspectiva dos Tenharim, a teoria nativa não é o que eu escrevo, o que os textos etnográficos escrevem, mas está presente no que eles falam. O que os Tenharim falam e pensam é que deve ser considerada a teoria nativa.

Vamos com muitas hipóteses e expectativas. Tão logo o olhar que se lança sobre nós, também nos examina, não com pretensões científicas, interrogando-nos. E somos vistos como possibilidades de troca. Os Tenharim nos identificam como gente da cidade, e é preciso tornar familiar os costumes que estamos desvendando, o olhar e as percepções bem distantes de exotismos, como nos lembra Roberto Da Matta (1981).

Os Tenharim não precisam que os decifremos para si mesmos, eles nos oferecem a possibilidade de inspirar a versão de uma história; a qual pretende ser a mais fiel possível ao que percebo ser a cultura tenharim. De certo modo, o texto antropológico contribui para a transmissão de suas histórias para um maior número de pessoas, mostrando como a diversidade humana é grande. E nisto reside o potencial criador do ser humano. O texto antropológico pode ser usado como um recurso pedagógico-político.

Nesse processo, buscamos elementos para colarmos num roteiro sobre o ser das pessoas, construindo personagens, o meu, o Tenharim, e a lógica desse encontro. Direcionamos nossos pensamentos para perceber as relações de continuidade social entre o universo humano e o universo da natureza. Vamos falar da floresta Amazônica cheia de riquezas, água, trocas, comida, remédios, disputas, equilíbrio, etc.

Contamos uma história de saudades, de lutas, de mudanças... houve tempo em que se dizia que os povos que não possuíam escrita, estado, instituições religiosas representavam o começo da humanidade, o estágio primeiro da evolução humana que culminaria na ciência, nos sistemas tecnológicos e na livre iniciativa da produção, ou seja, nas sociedades complexas. Neste trabalho discordamos da noção de sociedades "primitivas" ou simples, em oposição às sociedades complexas, pois todas as sociedades são complexas e simples.

A primeira imagem construída do Brasil foi a do *Jardim do Éden*. Esse "Novo Mundo"refletiria a imagem evolucionista que identificaria os modernos, daria suporte para ideais humanistas e faria acontecer o desenvolvimento da sociedade industrial a partir da exploração de suas riquezas minerais. O pecado já estava dado, Deus não tinha mais essa força de punição e as Ilhas Afortunadas ou Ilhas da Bem Aventurança a tudo perdoariam. A filósofa Marilena Chauí assim explica o sentido do Brasil, o sentido da linguagem que deu nome a um território do "Novo Mundo":

> "segundo a tradição Fenícia e Irlandesa, encontram-se a oeste do mundo conhecido, as Ilhas Afortunadas ou Ilhas da Bem Aventurança. Os fenícios as designaram com o nome de Braaz e os monges irlandeses as chamaram de Ity Brasil. Entre 1325 e 1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao Sul dos Açores a Insulla de Brazil ou Isola de Brazil, essa terra afortunada e bem-aventurada que a carta de Pero Vaz Caminha descreveu ao comunicar a El Rei o achamento do Brasil" (CHAUÍ, 2000, p. 59-60).

O "Mundo Novo" representava o idílico, o mundo antes da queda do homem, com uma gente simples e sem a noção de vergonha, pronta para ser evangelizada e servir voluntariamente aos donos do "Velho Mundo". O Brasil nasce como a possibilidade do

paraíso na terra. A história é novamente inscrita pela violência e dominação econômica. A linha evolucionista compreende esses novos-velhos bárbaros como a infância do homem, período em que a pessoa precisa ser modelada para que se torne efetivamente algo, e esse deve ser o ideal do homem moderno, progressista, industrial e dono de propriedades.

Márcio Goldman, dialogando com Adam Kuper (1988), comenta os significados que teve para o outro lado do espelho a visão do "Novo Mundo" e das sociedades que a habitavam:

> "como demonstrou Adam Kuper [...] a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das "tradicionais", cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da "sociedade moderna", "complexa", de nossa própria cultura enfim." (GOLDMAM, 1999, p. 93)

Em todo o processo civilizador, o progresso caminhava na direção da separação dos hábitos humanos da vida da natureza. O trabalho seria a prática da transformação da psique humana para a obtenção do domínio frente às incertezas da natureza, o trabalho transformaria a natureza. Esse pensamento se tornou prática hegemônica. Mas existem pensamentos que encontram a continuidade do ser social nos elementos da natureza (como os Tenharim que organizam sua sociedade com relação a duas aves: o mutum e o gavião).

Em muitos aspectos a chamada sociedade moderna, mesmo com pretensões científicas e forçando a separação cognitiva do homem da natureza, não conseguiu totalmente esse intento, pois muitos são os elementos que colocam em evidencia uma continuidade social nos elementos da natureza, seja em festas populares, em festas que comemoram os alimentos que são produzidos, em rituais religiosos, a Astrologia, o calendário Chinês. Ainda se usa os termos ir à caça, na hora de paquerar.

A história presente, todo dia que o sol levanta, que o fim da tarde chega e a noite traz as fazes da lua, vão contornando o labirinto de nossa existência, sugerindo o outro lado do espelho, nos revelando a necessidade de entendermos os sentidos do ser humano, da vida da

natureza, das manifestações de vida humana e não humana. Acredito que compreender tudo isso seja muito difícil ou impossível. O mundo não cabe todo em meu corpo, meu pensamento nunca conseguirá a dimensão do infinito; e o universo é infinito. Caminhando vou encontrando as pedras no caminho. Ouço um choro de criança e tento compreender os sinais da plenitude, da inquietação...

Os sentidos nos enganam, já dizia Decartes, mas todo conhecimento passa pelos sentidos, ou seja, é pelos sentidos corporais motivados pelo cérebro que estabelecemos as primeiras ligações com o mundo. Quando acabamos de nascer, nos alimentando e pouco a pouco nos acostumando com os alimentos, com a necessidade de caminhar, de se proteger, de aprender a conviver com as pessoas, vamos crescendo, com o corpo vão crescendo os jeitos, as opções, os desejos, o trabalho.

Os sentidos significam e ordenam o mundo e também desarticulam a compreensão. Os sentidos, os significados vão dando o colorido para a existência, e esses sentidos vão sendo dados com o trabalho, com a relação com a natureza e com o imaginário, com as cosmologias. As teias que formam a rede da cultura, teias da natureza, de árvores, passarinhos, casas de farinha, alimentos e casamentos; são expressões das relações que todo o universo estabelece com o caminho da terra na atmosfera, na galáxia e no universo.

Enquanto humanos, temos defeitos e qualidades admiráveis, enquanto humanos temos medo e coragem, necessidades e desejos. Não é nada novo dizer que, enquanto humanidade somos biologicamente parentes e culturalmente estranhos. O determinismo biológico insistiu no fato de sermos diferentes biologicamente, tendo em vista uma hierarquia dos corpos. O corpo branco grego, romano, europeu foi privilegiado dotado de sapiência ou tendo a cor de Deus, ao corpo negro, o corpo ameríndio e tantos outros corpos étnicos restou o desprezo e não civilidade, sendo considerados inferiores.

O começo da antropologia, está ligada ao evolucionismo e ao determinismo biológico. O culturalismo de Franz Boas (1858-1949) faz uma crítica contundente ao evolucionismo dizendo que cada cultura segue seus caminhos de acordo com os eventos históricos que enfrentou. Lévi-Strauss também contribuiu para a difusão da lógica existente no "pensamento selvagem" e sua complexidade. Antes deles, Montaigne, em seu escrito sobre "os canibais", tem um olhar crítico sobre a cultura e mostra como a sociedade ocidental é cruel, e tem nessa crueldade a manutenção de um poder autoritário.

No século XVIII, o termo germânico Kultur designava todos os aspectos espirituais e realizações artísticas da sociedade; o conceito de Civilization, elaborado principalmente na França, envolvia realizações políticas e sociais do povo. O ser civilizado vem com os tratados de civilidade, como o tratado de Erasmo de Rotterdam: *De civilitate morum puerilium*. Ser civilizado é ser cada vez mais diferente dos animais, é comer com garfo e faca, não colocar as mãos no que se está comendo, controlar os instintos quando se está na presença de outros e principalmente incutir esses hábitos nas crianças (ELIAS: 1990, MAUSS:1974). .

Tanto na gênese do conceito de cultura como de civilização ocorreu um processo de hierarquização da importância atribuída à cultura humana. Hoje existem estudos que compreendem a natureza como universo cultural, e esse pensamento se deve em grande parte à maneira como os povos sem estado compreendem a vida. O trabalho as "Trocas Negativas" de Silvia Carvalho (1979), de Philippe Descola (1998) sobre os Achuar da Amazônia e de Lévi-Strauss com o Pensamento Selvagem (1962), o Perspectvismo de Eduardo Viveiros de Castro (2003), Marcel Mauss (1974) são exemplares para a discussão sobre cultura e natureza e sobre a lógica do pensamento ameríndios.

Todo povo tem temporalidades diferentes. Demorou muito tempo para a ciência se libertar da compreensão da linearidade da história e da linha evolucionista em que toda a

humanidade caminharia para o mesmo ponto de chegada. Libertar-se disso é o primeiro passo para uma melhor compreensão da natureza humana.

Compreendemos que a história humana e seus hábitos culturais são formados a partir da práxis social, relação do ser humano com o meio ambiente que o sustenta, com o trabalho. Entendemos a práxis como formadora da dimensão categorial-simbólica (MARX-1996 e CARVALHO- 1985), não de uma maneira determinista na relação infra e super-estrutura, mas todas as idéias estão, de vários modos, associadas à materialidade da vida, as trocas que envolvem os grupos humanos e não humanos.

SEEGER, Da MATTA e VIVEIROS DE CASTRO (1987), colocam que o simbólico é formador e mantenedor da práxis, falando sobre povos indígenas sul-americanos. O pensamento tem sua continuidade na ação, podemos dizer que o pensamento é, em si, ação. As relações econômicas, arquitetônicas, religiosas, políticas, artísticas, hábitos de alimentação, parentesco, caça, festas, jogos, nascimento e morte estão dialogando.

Márcio Goldmam, discutindo a associação entre individualismo e igualitarismo, diz que a solução para a relação real/ideologia *"seria abrir mão definitivamente do par real/ideologia, admitindo uma materialidade generalizada manifesta seja nas idéias, seja nas coisas*"(GOLDMAM, 1999, p.29). Os seres humanos foram se formando com os sentidos do corpo, buscando explicações e significados para essas ações, formando a consciência de si, de nós, do outro, da vida, construindo juntos símbolos e práticas.

Fazemos uso dos trabalhos de Miguel Angel Menéndez, um dos primeiros antropólogos que entrou efetivamente em contato com a sociedade tenharim e desenvolveu um belíssimo trabalho sobre o histórico do contato da população Tupi-Kagwahiwa com não índios, e dos caminhos que esta sociedade percorreu para chegar até as margens do rio Marmelos, onde um grupo se encontra até os dias atuais.

Procuramos neste trabalho compreender como as categorias de corpo e de pessoa estão relacionadas diretamente entre si e como, a partir daí, é possível a construção da cultura Tupi-Kagwahiwa. O corpo individual é sustentado e legitimado pela sociedade da qual faz parte, constrói e é construído com base na perspectiva dos afetos e dos signos do grupo. Como a humanidade representa para si e para os outros os papéis que assume socialmente é um vasto campo para a compreensão sócio-antropológica.

Para compreender o universo tenharim é preciso observar o seu ser social, suas falas, seus hábitos e modos de vida, entrar em contato com suas memórias, com sua percepção e com sua festa-ritual, como momento de afirmação de suas diferenças. Procuro trabalhar com a noção de pessoa que estabelece as relações de aliança, de parentesco e rituais, a qual forma todo o conjunto social e cosmológico dos Tenharim. A experiência do corpo feminino e masculino, que são parte integrante da noção de pessoa, do eu, do outro e também do nós. Compreender melhor que, para este povo, como para todos as etnias a festa é presença marcante, com comida, música, dança e partilha de alegria, momento de eclosão de conflitos, o tempo do mito, do imponderável.

Fazemos referência à noção de tecnologia exposta por Herbert Marcuse no livro *"A ideologia da sociedade industrial''*, para dialogarmos com as técnicas da vida tenharim e com as novas tecnologias que estão sendo inseridas em seu cotidiano.

De modo algum os Tenharim estão fora da rede que envolve a economia e a comunicação global, eles possuem transações comerciais, têm escolas, igreja, televisão, rádios, comercializam produtos, ganham dinheiro; é claro que em escala muito menor do que os citadinos, mas esses valores foram incorporados.

Num tempo em que a comunicação é instantânea e a necessidade ou dependência da tecnologia é inexorável em todas as camadas e classes sociais, ouve-se muito os alarmes da homogeneização cultural, da massificação dos gostos e do analfabetismo digital; quero

entender como é esse processo no modo de vida tenharim, o qual não está de jeito nenhum alheio a essas mudanças, pelo contrário, pois não rejeitaram os novos elementos da sociedade não indígena.

A categoria antropológica da noção de pessoa, a relação indivíduo-sociedade; a corporalidade Tenharim e as festas são movimentos de afirmação das diferenças, revelam a temporalidade tenharim.

Procuro compreender as técnicas que são usadas para fazer a vida tenharim, e até que ponto o contato com a sociedade nacional os fez participantes das ideologias do consumo. Não existe sociedade pura. A humanidade se faz no contato com outros grupos humanos, com a natureza, com a sobrenatureza, ou imaginário simbólico. As sociedades estabelecem alianças o tempo todo, pelo controle do território, pela vingança, pelas trocas matrimoniais.

A experiência humana se constrói através das técnicas que se usa para a obtenção de alimentos, as técnicas de escrita e desenhos, pelo trabalho com a natureza, técnicas musicais, técnicas de caça, pesca e coleta, pelo simbolismo, práticas de aliança, de guerra, de morte e nascimento.

Num primeiro momento apresento as relações que constituem o quadro da pesquisa de campo, as formas da escrita etnográfica. O campo de forças que existe entre as Ciências Sociais e tradução de símbolos de outras culturas. Faço um paralelo com a dinâmica teatral para compreender o momento da pesquisa de campo.Como Mathias Pascoal e Pirandellos já diziam existe uma separação entre essência e aparência.

Eutueleleanósvóseleselaseutuelelelanósvóseleslelaseutuelaeletunósvóselaseleseu

1- A pesquisa de campo

"As coisas em si mesmas não são o que a ciência pode alcançar..., mas apenas as relações entre as coisas. Fora dessas relações não há uma realidade conhecida".

Henri Poincaré

"palavras são um recurso que reduz a realidade a uma abstração que nossa razão possa aceitar, e em seu poder de corroer a realidade, inevitavelmente insinua-se o perigo de que as próprias palavras também sejam corroídas" (Yukio Mishima 1986).

Eutueleelasnósvóselaseleseutueleelanósvóselaseleseutuelelanósvóselaselesnósvóselaseelese

Quando escolhemos trabalhar com as Ciências Sociais e sua dinâmica de vida, ou seja, conhecermos os meandros que envolvem o cotidiano de grupos sociais, precisamos nos

libertar de nós mesmos para nos transportar para corpos e realidades outras, um trabalho de relativizar o ego.

Na prática teatral, quando se vai construir uma personagem, o ator precisa ser absorvido por características que não as suas, ou buscar em si o que se assemelha com o outro para construir o gestual, as expressões que envolvam o publico e os faça sentir a história em outro plano. Cada ator carrega em si uma infinidade de realidades. Para mim, o melhor ator é aquele que rompe com a quarta parede e invade os corpos das pessoas que estão na platéia para os trazer para dentro dessa realidade virtual que são os espetáculos teatrais únicos em cada apresentação, como cada conversa que travamos com quem quer que seja.

No momento da pesquisa de campo, parece que estamos assistindo a um espetáculo e nos pomos a observar cada gesto e cada movimento dos atores, no caso os Tenharim, para compreendermos suas metáforas e depois dialogar com outras pessoas sobre a mensagem que os artistas queriam passar.

No caso do espetáculo em particular, podemos perambular por vários espaços. No cenário cultural existem os espaços proibidos. Estamos na condição de espectadores, no momento do ritual então, as expressividades cênicas influem em todos os detalhes da festa, desde a chegada dos visitantes até a partida. Mais adiante discorreremos com detalhes sobre este fato. A condição de espectadores nos possibilita uma dimensão, sempre em aberto, de interpretação, pois sempre estará em jogo toda a vida e conhecimentos do expectador.

A história a ser contada depois sobre o espetáculo será permeada pela perspectiva do espectador que não faz parte nem do aparato cênico, tão pouco da intimidade dos atores, entretanto consegue apresentar oposições, sentidos e interesses expostos pelos atores, pois também, enquanto espectador, este é observado por estar disposto a fazer parte da história. A relação que se constrói a partir da interação desses dois universos de percepção vai colorindo a proposta das conversas em campo, vai despertar nas pessoas viver cada segundo totalmente,

para que não se perca nenhum detalhe que nos oferece as chaves para nos aproximarmos um pouco mais das artimanhas das vidas humanas.

Como nos diz Clifford Geertz, o antropólogo não estuda as aldeias, mas sim nas aldeias. O antropólogo, na situação de espectador, põe seus conhecimentos em jogo quando está numa sociedade que não a sua. Ele pode reencantar ou desencantar esses mundos, ele busca perceber o que há de seu nesse mundo e ver o que há deles no nosso mundo, vivenciando o choque do jogo dos espelhos, sendo que as imagens refletidas não são simétricas.

O que o antropólogo/espectador observa é algo que não é seu, de que não conseguirá se aproximar, pois existe aí uma limitação que faz parte do jogo: são dois mundos que por algum período vão se comunicar para proporcionar algo novo, uma fissura em cada um dos mundos, em que é possível despender-se de si e compreender o outro, para voltar a si menos si mesmo e mais completo em suas várias humanidades.

Os momentos, que passei nas aldeias enquanto espectadora foram de muita tranqüilidade, o dia-a-dia é bem próximo do nosso universo em alguns momentos. Enquanto espectadora participante, pois realizava todas as atividades possíveis com o grupo, como descascar as mandiocas que estavam no rio, preparar comida e lavar louça.

Claro que a vida no meio da floresta é bem diferente da vida em qualquer cidade, mesmo que seja ela interiorana. A curiosidade é mútua, das duas partes, a todo tempo se colocam muitas interrogações, uma constante reflexão sobre quem sou, quem é você, quem somos nós, uma busca incessante pela natureza do espírito humano. Interessante é sempre o olhar procurando o outro olhar, resguardando o que interessa e revelando o que se espera. Olhar que vê longe, pelas frestas da floresta, vê o japim por entre as árvores, o mutum que foi mais rápido que o gatilho. E tudo acaba sendo um bom motivo para risadas. Então o que reina

nesse jogo de espelhos, a curiosidade, a descoberta, as semelhanças e as diferenças, eles me medem, querem entender até o que eu não entendo de mim...

A etnografia é um exercício de interpretação, como diz Geertz (1978), é a busca de *"estruturas de significação"*. É um compreender que existem vários espaços, um espaço de estar aqui e um espaço de estar lá (GEERTZ, 2002). Momentos históricos, ou temporalidades específicos. O estar aqui é estar e fazer parte do mundo acadêmico, o estar lá é tentar apreender algo de outro povo. Povo que não está isolado do restante do mundo, o que poderia efetuar a distinção nós-eles com gravidade.

O antropólogo é um autor que não formula hipóteses que se comprovaram com a divisão dos átomos, mas teria seu discurso e sua linguagem mais próximos à literatura. A tarefa do autor etnógrafo de estabelecer uma relação clara entre os conceitos científicos com as descrições biográficas dos nativos é obscurecida. Para Geertz:

> " "Estar lá" em termos autorais, enfim de maneira palpável na página, é um truque tão difícil de realizar quanto "estar lá" em pessoa, o que afinal exige, no mínimo, pouco mais do que uma reserva de passagens e permissão para desembarcar..." (GEERTZ, 2002, p. 38).

Na obra *"Obras e Vidas o antropólogo como autor"* (2002), Geertz discute textos de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict, buscando encontrar os autores em suas obras, captar o que foi dito pela maneira como disseram; contribuindo assim para as questões da autoria etnográfica, tendo como base textos clássicos da antropologia.

Segundo James Clifford (2002), editor da Writing culture, o texto etnográfico responde como toda criação escrita as circunstancias históricas específicas, não são apenas textos, mas fazem parte de um conjunto de relações sociais que envolvem nativos, cientistas ou etnógrafos em situações coloniais. A etnografia está envolta em relações de poder, que estão no texto e fora do texto; relações que envolvem linguagem e experiência.

O texto etnográfico é a partitura do antropólogo-etnográfo, satisfazendo uma certa quantidade de pessoas que o decifra e absorve a experiência direta com um tempo e lugar específicos; com jeitos de ser e de manifestar sua completude com o mundo e com as relações sociais.

James Clifford refere-se à observação participante como possibilidade de trabalhar acontecimentos interiores e exteriores: *"de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos"* (CLIFFORD, 2002, p.33) e ainda: *"esse processo de se viver a entrada num universo expressivo estranho é sempre subjetivo"* (idem, os 35-36).

O texto etnográfico é uma dialética entre experiência e interpretação, mas:

> "Conseqüentemente, nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma "outra" realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia" (CLIFFORD, 2002,p. 43)

O autor poderia ser um ventríloco, ampliando o som das várias vozes que compõe a escrita etnográfica. A cartada final sempre está nas mãos do ventríloco, pois todas as vozes escolhidas para apresentar e representar sua história são dele, ele domina e pretende levar a platéia, os leitores ao seu mundo. Que também é subjetivo e escorregadio, pois as interpretações de sua história podem seguir vários horizontes; então ele estabelece um roteiro que amarra as possíveis interpretações.

O antropólogo ou a antropóloga "esta lá" e "está aqui". A escolhas que faz nos recortes que vai buscar nos estudos das culturas dizem respeito a sua história de vida, estando aqui em seu metiér, com bibliotecas e vida acadêmica, em contato com a urbanidade. Estando lá...se é um estranho, alguém que deve agir com muita delicadeza e simplicidade.

Peter Burke, discutindo as relações entre a história social da cultura e a história cultural da sociedade, diz que cultura e sociedade devem ser pensadas dialeticamente com *"ambas as partes a um só tempo, ativas e passivas, determinantes e determinadas"* (BURKE, 2002, p.170). Burke coloca algo muito interessante e que segue os argumentos trabalhados nesse texto. Mesmo que tentando escrever o que realmente aconteceu, o texto etnográfico se assemelharia a uma ficção, diga-se assemelha-se, pois o texto etnográfico é polifônico, fala através da história, da política, da cultura, da economia.

Para Burke:

> "Faz-se necessário, no momento, levar em conta que historiadores e etnógrafos estão no ramo da ficção tanto quanto romancistas e poetas; em outras palavras, que também eles são produtores de *"artefatos literários"* de acordo com regras de gênero e estilo (quer sejam conscientes quer não)" (BURKE, 2002, p.176).

A pesquisa de campo deve estar sujeita a critérios de confiabilidade e representatividade, está condicionada à retórica do pesquisador, ao seu estilo. Deve, claro, ser o mais fidedigna possível à história, aos costumes do outro. Não estou tentando decifrar os Tenharim para dizer os reais significados de cada gesto e objeto, isso eles sabem infinitamente melhor que eu.

O etnógrafo espectador participa do cotidiano do cenário da vida tenharim e se coloca como protagonista quando realiza a possível tradução das "estruturas de significação", a tradução para a escrita da oralidade que envolve a memória e a história da vida tenharim, a busca pelas regras de compensação entre mundo humano e mundo da natureza. Os Tenharim são protagonistas; mesmo assim não são um grande bloco de atores principais, dentro desse grupo existem os protagonistas e os coadjuvantes.

É indubitável a supremacia do discurso do nativo, pois as verdades da cultura são elencadas pelos próprios nativos. O etnógrafo apaixonado pela diferença, pelos quebra-

cabeças, brinca de adivinhação, claro que seguindo uma trama de sugestões culturais proporcionadas pelo universo cênico da cultura tenharim.

Clifford Geertz (1997), quando nos fala da importância de *"entender o ponto de vista do nativo"*, trabalha com a noção de experiência próxima e distante do psicanalista Heinz Kohut. *Experiência-próxima* seria a linguagem e os conceitos que os informantes usariam para dizer do seu universo e a *Experiência-distante* a linguagem usada por estudiosos para ter sucesso em seus empreendimentos científicos. O trabalho do etnográfo seria mais o de elaborar eficazmente uma *"conexão esclarecedora"* entre essas manifestações de experiência que encontrar uma identidade espiritual com os nativos. Para Geertz:

> "A meu ver, o etnográfo não percebe principalmente não é capaz de perceber-aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o "com que", ou "por meios de que", ou "através de que" (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem. Em país de cegos, que, por sinal, são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um espectador"(GEERTZ, 2004, p.89).

O autor, refletindo como conseguiu traçar um panorama sobre a noção de pessoa para os balineses, javaneses e marroquinos, nos diz que duas são as principais perguntas quando se vai a campo a primeira delas seria: *"como é a sua maneira de viver de um modo geral"* e a outra: "*quais são precisamente os veículos através dos quais esta maneira de viver se manifesta*?*"*. Geertz nos coloca que, para melhor compreensão dessas questões, o pesquisador não deve se deixar levar por empatias, entretanto acredito ser imprescindível que se estabeleça uma relação de empatia entre os sujeitos envolvidos na pesquisa, pois o que está em jogo são pessoas com sensações e expectativas, não objetos sem vida sensitiva.

Malinowski, quem representou para a antropologia as bases para a pesquisa de campo, seus escritos na obra *Um diário no sentido estrito do termo* (1994), em que deixa claro as dificuldades enfrentadas pelo antropólogo, seja seus problemas mais íntimos vindos a tona, seja a saudade dos amigos, o costume com o conforto fornecido pela civilização. Malinowski

teria usado termos pré-conceituosos contra os nativos, mas evidentemente o autor foi fruto de uma atmosfera pré-conceituosa do pensamento ocidental.

Geertz (1997) nos diz que mais que uma comunhão de espíritos, o trabalho do antropólogo é o de interpretar um poema, *"compreender o sentido de um provérbio"* (p.107). É necessário ocorrer o *sermos aceitos* para que a busca pelos sistemas simbólics se façam com sucesso. O interessante da minha experiência entre os Tenharim foi que também eles buscavam compreender meus sistemas simbólicos.

O *sermos aceitos* está carregados de possibilidades. Quando alguém é aceito no grupo torna-se imediatamente um aliado, mais um elemento que deve auxiliar nas lutas. Quando estava na aldeia pela primeira vez, na ocasião do Mbotawa no Igarapé Preto, no momento da dança fui convidada a dançar, primeiro fui levada por um homem. Depois da apresentação, perguntei se as mulheres tocavam taboca; eles disseram que sim e rapidamente me vestiram, com um chocalho na perna direita, me colocaram um cocar, pintaram meu rosto e me deram uma taboca. Foi uma sensação, todos riam muito. Então para se apropriar da minha imagem, me colocaram para conduzir o semi-círculo. Fiz o melhor que pude, estava achando muito interessante tudo aquilo, enquanto eu dançava batia com o pé direito forte no chão para que se misturassem o barulho do chocalho com o som da taboca; todos riam muito. Então, para completar a cena, algumas pessoas pediam para homens ou mulheres dançarem comigo, todos negavam. Eu era mulher, travestida de homem naquele momento. Como era estrangeira poderia fazer o que quisessem com minha imagem. Qualquer um que fosse dançar comigo também teria que mudar seu papel de gênero. Todos riram muito as minhas custas e eu também, tive a sorte de agradar com meus passos, já que eu estava ali, então cai na dança. Neste momento fui aceita.

As histórias estão cheias de significados, de poder. Gosto bastante dos boatos do dia-a-dia. Como Wilcon Jóia Pereira, filósofo e literato, escrevia em seus livros, os boatos não

podem ser compreendidos somente como senso comum, eles carregam consigo toda a dinâmica do cotidiano da sociedade. Pelos boatos a gente sabe dos gostos, dos desafetos, das aceitações e proibições, um boato é um acontecido. Há um fato que causou muitos comentários e boatos.

Há o caso de uma moça que foi casada por um curto período de tempo com um rapaz que queria morar não na aldeia do sogro, mas na aldeia de sua família por ser esta menor e suas irmãs precisarem de sua ajuda. O pai da noiva não aceitou e ela também não, pois é costume dos Tenharim que, depois do casamento, o genro passe alguns anos morando com o sogro, realizando tarefas para ele, em troca do casamento com sua filha. O caso é que não deu certo e eles se separaram; cada qual ficou em sua comunidade. Mesmo sem estarem próximos, a moça continua casada com o rapaz e não pode ser dada a outro, pois é preferencialmente dele, ambos se relacionam com outras pessoas e não tem interesse algum em ficar juntos.

Alguns estão do lado da noiva e uns do lado do noivo, e assim caminham os dias sem uma separação legitimada pelo pai e irmãos da noiva; esta fica sob a guarda da família. Não que isso a impeça de se encontrar com outros homens, mas o boato está armado será que ela é casada com fulano? Mas se ela engravidar de outro? E assim por diante... essa história vai animando as conversas ao redor do fogo.

Esse é um caso delicado que não se insere em nenhuma das regras do sistema de parentesco Tenharim. O pai não tem interesse em dar a filha para outro homem, pois ela os ajuda quando vão à cidade receber aposentadoria, auxilia também nas coisas da casa. Eu conversei com os dois sujeitos dessa história, que reúne elementos para um bom conto. Isso pode nos mostrar que existe uma flexibilidade em relação às regras de parentesco. O rapaz acha muito estranho ser considerado casado, e diz não saber de nada. A moça que algumas vezes foi ver o filho deles e fez uma festinha para o aniversário do menino.

Uma das tarefas da antropologia é, através dos conceitos científicos, descobrir e interpretar as várias culturas humanas; através desses conceitos descobrir como o pensamento e a prática humana se manifestam de tão diferentes formas, sendo o ser humano biologicamente igual em qualquer parte do mundo.

Fazer uma antropologia para poder atuar não mais como munição para processos de colonização, mas sim trabalhar em busca de uma educação libertária, demonstrando através de palavras claras um pouco da riqueza do elemento humano.

A subjetividade da pesquisa participante é um dado incontestável; vários são os elementos que encontramos nos relatos, organizá-los sistematicamente numa tentativa de objetivação é fazer uma trilha nas montanhas da Serra do Mar; é preciso olhar bem onde se está pisando, ou seja, coordenar lucidamente a abstração sobre a cultura humana, que muitas vezes nos parece tão incoerente, com as especificidades de comportamento e cosmologias.

A pesquisa de campo, ou etnografia que é parte integrante da profissão de antropólogos e antropólogas é ponto chave para a elucidação de problemas e dúvidas sobre a cultura, sobre a humanidade, sobre a natureza, e todas as relações que as interligam. Foi estando entre os Tenharim que pude perceber detalhes nos olhares, nas expectativas de jovens, crianças e idosos. Estando entre eles, participando do cenário cultural tenharim é que estive em uma Zona Temporariamente Autônoma, em que fui eu, me esqueci de mim, em que fui mais uma apenas.

O cenário que envolve o antropólogo é mundo do capitalismo multinacional em que tudo, o corpo, a razão, os espíritos se tornaram mercadorias e souvenirs, o cenário dos Tenharim é território da floresta amazônica brasileira, mata de clima equatorial, latifoliada, de várzea, igapó, cercada por pastos, por madeireiras, pela incerteza do sossego. Esses universos estão em redes, os Tenharim comercializam produtos, assistem TV. O sistema de trocas econômicas capitalista sendo apropriado por outras culturas.

Um objeto gritante desse cenário é a estrada, que também define uma rede de contatos irnevitáveis. A estrada ainda é de terra batida e cascalhada; no tempo das cheias, principalmente fevereiro e março, fica de difícil acesso. Todos os dias vêem-se caminhões e caminhões de madeira saindo das áreas em redor da terra indígena, e caminhonetes de fazendeiros que vendem madeira e transformam o espaço em pasto. Tudo sugerindo novas interpretações de espaço e de lógicas de vida, por parte dos Tenharim.

Quando estava saindo das aldeias, estava de carona com caminhoneiros que transportavam gado de um fazendeiro, e a fala deles durante a conversa representava bem o imaginário de praticamente todos os moradores dessa região *"eu do valor nisso, campim no chão e gado no pasto"*. Esse imaginário está bem perto das aldeias tenharim.

Perguntamo-nos qual a validade do texto antropológico? Será que se aproxima mais da literatura artística, por suscitar possibilidades de ser humanos, será ciência séria e robusta que pretende dizer verdades sobre pessoas? O que é muito complicado. Neste texto fica difícil transmitir os cheiros, os olhares do dia-a-dia tenharim, e isso sem dúvida é o mais importante.

A história tenharim é vivida pelas pessoas dessa comunidade, ela está acontecendo fora do tempo desse texto. Essas palavras aqui escritas procuram dialogar com esse tempo; quase perdem sentido perante a grande dimensão dos dias e noites que estão nascendo entre eles, mas voltam á superfície para narrar a experiência adquirida no tempo que passei tentando conhecer os Tenharim.

Os Tenharim não precisam que outros os decifrem. Falar de pessoas e da natureza é um caminho indefinido, contraditório, escorregadio e tantos outros adjetivos; isso fascina. Mesmo assim, o cuidado deve ser redobrado se quisermos ser leais com as pessoas. Como essas pessoas estão hoje, suas expectativas e práticas de vida é o que precisa ser dito.

É muito interessante a busca por conceitos nativos, encontrar na fala dos Tenharim conceitos que nos levaram a compreender sua lógica de vida. Contudo é preciso termos claro que as várias formas de conceituação são buscas do pensamento filosófico que possui uma estrutura diferente do pensamento dos Tenharim. Com isso não estou falando que existem graus diferentes de percepção da estrutura cognitiva, entre as diferentes culturas nem, principalmente, que existe relações de hierarquia. Existem elementos que os Tenharim identificam como suas principais verdades culturais, o que os fazem ser desse modo e não de outro, os fazem senhores de suas escolhas.

São muitas as vozes que ressoam do texto etnográfico. Como bem ressaltou Roberto Cardoso de Oliveira (1996) elas não podem ser caladas diante de um *"autor esquivo"* que se esconde atrás da primeira pessoa do plural. O Antropólogo analisa, interpreta os dados obtidos em campo, dados dificilmente quantificáveis, a não ser em se tratando de censos. Interpreta esses dados a luz de teorias da disciplina e partindo das escolhas que fez, opta por tal ou qual metodologia.

O cenário da pesquisa de campo é amplamente político, com regras de respeito mútuo, com delicadeza, pois temos que caminhar através do equilíbrio e do conflito. É um emaranhado de relações a linha e o fio condutor de nosso corpo, nossa pessoa e por onde caminhamos. Depois desse primeiro obstáculo temos que escolher uma, das três portas que guardam as letras das cosmologias.

A escrita é libertadora e transmissora de experiência e conhecimento, mas Jean Pierre Vernant na obra *O universo, Os deuses, Os homens* (2000) diz que o mito só se realiza em sua plenitude quando falado, quando a palavra se torna também voz, e é contado e recontado de geração em geração, não quando fica enterrado em bibliotecas para os estudiosos.

Político, em se tratando das alianças que o pesquisador ou a pesquisadora estabelece com o grupo, a aceitação daquele depende de uma estreita relação de trocas, em que é preciso assumir uma postura diante de tal ou qual sociedade e também assumir um compromisso em relação á sociedade nacional e as relações de dominação que são praticadas pelo Estado e pelo Mercado. Existe um termo de reciprocidade entre os agentes da pesquisa, é preciso dar, receber e retribuir.

O movimento da vida contemporânea nos empurra para um envolvimento sócio-político com o conhecimento de culturas humanas e não humanas. É preciso ter posturas claras nesse espetáculo, as imagens perdem-se num ritmo alucinante. Haja tanta memória para tanto movimento. Ocorre uma luta constante entre a inovação e a tradição, em praticamente todas as sociedades, senão todas, todas as esferas da vida estão guiadas pela mercadoria, usamos dinheiro tanto para coisas boas quanto para coisas ruins.

O que isso tem a ver com o pensamento dos Tenharim? Os Tenharim estão inseridos no tempo do capitalismo global. Como não pode deixar de ser consomem o tanto quanto podem e um dos principais produtos comercializados é o óleo de copaíba, excelente cicatrizante, antibiótico natural, que através da Ong Uirapuru, situada em Porto Velho (RO), é exportado para a Alemanha.

As mudanças fazem parte da história cultural e social. Muitos elementos são incorporados no cotidiano da aldeia. Uma sociedade não é um bloco uniforme em que todos os indivíduos que a formam são iguais. Alguns elementos da sociedade não indígena são mais apreciados por uns que por outros. Em ritmo desigual, algumas pessoas se identificam para mais ou para menos com elementos de outra cultura, o que não os faz por isso “aculturados”.

Exemplo: duas missionárias do Summer Institut of Llinguistic (hoje rebatizado “Sociedade Internacional de Línguistica”) traduziram a biblia para a língua Tupi-Kagwahiv,

fato muito comum em todas as etnias aqui na América latina. Em troca dos serviços prestados às missionárias algumas pessoas queriam aprender a língua inglesa; pedido que foi negado pelas missionárias. A primeira consequência foi o desentendimento, pois os Tenharim se sentiram injustiçados, já que ensinaram sua língua para elas. Em segundo lugar, os Tenharim que aprendessem o inglês não deixariam de ter sua identidade étnica por ter aprendido outra língua, seriam poliglotas apenas; e continuariam a ser os Tenharim do Sul do Amazonas.

Definir o conceito de cultura é um dos grandes desafios para o pensamento das ciências sociais. É preciso recorrer à filosofia, à sociologia, à política, à economia, à biologia; enfim às ciências humanas, exatas e naturais. Percebemos ao longo dos estudos das ciências sociais que todas essas ciências estão relacionadas na formulação do conceito de cultura.

O conceito de cultura está nos livros, influenciando a cultura vivida nas ruas, nos becos, nas calçadas, no chão e em qualquer lugar por onde passamos, por onde trocamos olhares e ativamos nossos cinco sentidos. A cultura está no Estado e está sentada na praça lendo o jornal. A cultura está na favela e está na floresta, no ar, no mar. Está na escola e na penitenciaria. Está no Candomblé, no Maracatu, no Rock and Roll. Está em todas as esquinas e no voto nulo.

Assim também cultura está nos passos das crianças que pulam da ponte do rio Marmelos, no refrigerador que tem na aldeia Kampinhu que fornece água gelada para toda aldeia, e ainda gela as cervejas e os refrigerantes vendidos em dia de campeonato de futebol. Esse esporte domina a preferência dos jovens e adultos, e têm o campeonato das mulheres e dos homens.

Uma das cenas mais interessantes são as festas que acontecem nas escolas.Toca-se forró e todos dançam; os que não se arriscam assistem a festa. As músicas incorporadas na festa são representantes orgulhosas do mercado da indústria cultural. Em alguns casos,

algumas pessoas ouvem dois exemplos da tão rica Musica Popular Brasileira: Zé Ramalho e Raul Seixas. Variadas formas da expressão cultural se colocam com as músicas que eles recebem e também escolhem para ouvir.

Cultura e sociedade estão se relacionando o tempo todo. A partir disso o cenário em que a pesquisa de campo é realizada se torna um momento em que muitas forças estão em jogo, vivamente É esse momento que a antropologia quer entender, para tanto, elaborou rico aparato conceitual, tentando encontrar possíveis interpretações. Entendemos que a escrita propriamente antropológica acontece no gabinete do pesquisador. Para nós, o exercício de compreender o encontro etnográfico é imprescindível. Entender as forças culturais e sociais que estão presentes no espetáculo do futebol, da festa para a moçada na escola ajudaria a compreender as várias perspectivas do pensamento e prática tenharim.

A cultura compreendida como a dimensão simbólica da existência, artística, religiosa na esfera da moral, na tradição alemã, já na tradição francesa concebida como processo civilizatório, as transformações políticas se evidenciam. A cultura seria o que de mais elevado a humanidade produz, também as formas mais ideacionais da experiência; a sociedade seria o campo em que as formas do poder, das instituições, dos movimentos sociais se revelariam mais intensas. A cultura trataria das suas relações de parentesco com a natureza, a sociedade com o indivíduo, e na complexidade dessas histórias vai cruzar com as pedras no caminho e vai tentar entendê-las não simplesmente varrê-la.

A cultura do pesquisador, urbana, ocidental logo dicotômica e conseqüente do processo civilizatório se coloca frente a frente com uma cultura não dicotomizada e que principalmente tem as relações cognitivas mais fundamentadas numa oposição muito leve e bem diferente da nossa, se comunicando em tempo real, tendo todos que serem astutos para compreender a linguagem diferente. Com isso não quero dizer que os povos caçadores-coletores que possuem a dimensão simbólica do xamanismo, são mais naturais que os

educandos das ciências e da lógica analítica. Existe sim uma diferença na construção social do pensamento. É consenso dizer que biologicamente a produção do pensamento é universal no homem. Mesmo assim os homens, as mulheres, enfim, a humanidade pensa de formas diferentes.

Essa diferença na construção do pensamento é algo incrível e não deve ser compreendida numa linha hierárquica, mas sim numa perspectiva horizontal e polifônica. A humanidade seria uma grande família com estilos variados. Como um agrupamento de línguas parecidas num mesmo tronco lingüístico.

Hoje se faz muitos estudos sobre as sociedades complexas, sobre a vida urbana e muitos estudiosos, afirmam que estudar as sociedades que não desenvolveram o sistema tecnológico, nem o Estado, seria tentar recuperar em livros o pouco que ainda resta do passado da humanidade. Ao nos envolvermos com as minorias étnicas, percebemos estar ocorrendo um movimento de preservação de suas tradições, ou melhor, de suas diferenças.

O Perspectivismo e o multinaturalismo, teoria indígena da amazônia de Eduardo Viveiros de Castro, nos fornece uma possibilidade de compreensão das culturas indígenas. Para ele:

> "o pensamento ameríndio que manifesta sua "qualidade perspectiva" (Arhem 1993): trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (VIVEIROS DE CASTRO: 2002, p. 347).

Eduardo Viveiros de Castro nos indica que o pensamento ameríndio estaria em oposição às ideologias modernas do multiculturalismo. O que ocorre no pensamento ameríndio é uma unidade do espírito-humano e uma diversidade de corpos, representada pela diversidade de natureza. O espírito humano perpassa todas as manifestações da vida.

A teoria perspectivista do pensamento ameríndio é relativa à ideologia do xamanismo e da caça. No pensamento indígena não existiria uma oposição drástica entre natureza e cultura, mas é preciso realizar uma séria reflexão a respeito. Essas relações estariam colocadas na capacidade do xamã de libertar-se do seu corpo humano e transformar-se em animal, bem como principalmente nos mitos em que são dados aos animais características humanas. Estes realizariam rituais e também se comportariam como humanos.

No caso dos tenharim existe anhangá que seria o espírito dos animais, mas também a alma dos Tenharim. Espíritos como um todo são anhangá. Anhangá vive em grupo e realiza também a festa cultural Mbotawa. Quando algum caçador entra na floresta para caçar, anhangá pode se transformar em onça e matar os caçadores, também se transforma em tamanduá. Quando alguém vê esse tamanduá no alto, é certo que alguém irá morrer. Anhangá também pode roubar crianças da aldeia: a chama para entrar na mata e então a criança nunca mais volta para a aldeia.

É no espírito de humanos e animais que todos se identificam, a natureza de seus corpos é diferente, mas existe uma unicidade de espíritos. Contudo a visão de que tudo teria uma alma humana concentra um ponto de vista antropocêntrico; o que não implica uma relação de dominação. Mas a perspectiva que diz sobre as relações de *compensação* entre mundo humano e mundo da natureza (CARVALHO, 1979), nos possibilita entender que o pensamento indígena, dos caçadores-coletores, compreende a natureza como um mundo que existe por si mesmo e que tem vontade própria. Onde os animais pensam como animais e são predadores e presas, sendo assim preciso equilibrar suas relações para que o alimento seja oferecido á todos.

Também é pelo corpo que ocorre a diferenciação entre cultura e natureza. No tempo mitológico os homens e os animais possuíam a mesma linguagem. Bahira, o herói cultural dos Tenharim, proporcionou a estes a aquisição do fogo através de um jogo; em que animais competiam para saber quem era o mais forte para atravessar o rio com um fardo de brasa nas

costas. Vários animais tentavam e todos diziam palavras de comum entendimento, quando kororoi conseguiu entregar o fogo para os Tenharim ele cantou sua morte, também *"como quem dá-se ao carrasco"*; e cantou e os Tenharim entenderam suas palavras, tanto que até hoje a sabem repetir perfeitamente. A linguagem era a mesma, no tempo mítico os homens falavam com os animais. A linguagem, a palavra e o espírito eram os mesmos, seus corpos os diferenciavam. Essa possível identidade do espírito estaria presente principalmente nos mitos. Existe, comumente a oposição entre as concepções de animais e humanos no pensamento Tenharim.

Em conversas me perguntaram se eu acreditava que os homens tinham descendência dos macacos, enrolei um pouco e transferi a pergunta, todos se mostraram indignados, dizer que um homem veio do macaco para eles é uma ofensa. Homens são homens, macacos são macacos e não se fala mais nisso.

Tudo é diferença. Iimitação e criação vão moldando a dinâmica das sociedades, os ritmos estão em harmonia e conflito com o mundo, com a vida desejada e recriada por cada pessoa. As representações coletivas não devem ser compreendidas como signos universais. Existem projetos, pessoas que moldam as vontades coletivas, e mesmo que não atinjam um grande contingente de pessoas, estão acontecendo em cada detalhe do cotidiano. A cultura é algo que cada indivíduo deseja, que repete o mesmo hábito dia-a-dia, mas também que o recria. É como as ondas que vão e vem e, embora pareça que o movimento seja o mesmo, é diferente. Tudo é diferença.

Marcel Mauss trabalha bem as dimensões sociais como um cruzamento entre psicologia e sociologia. Existe um sistema de subjetivação que torna as relações infinitesimais entre a parte e o todo passíveis de serem mutuamente influenciáveis. Os indivíduos e seus projetos pessoais influenciam as correntes culturais. Os sistemas simbólicos são materiais, são históricos. Os indivíduos são materiais, são localizáveis em seu corpo.

É importante deixar que no texto etnográfico percebamos as várias vozes do povo estudado, que nas palavras escolhidas pelo autor se evidencie a perspectiva dos Tenharim. Contudo, acredito, será a voz do autor que aparecerá mais fortemente no texto. Seria assim: o ponto de vista do antropólogo na tentativa de conhecer o ponto de vista do nativo; entretanto o ponto de vista do nativo estaria sendo colocado para justificar e esclarecer o ponto de vista do antropólogo. Primeiro conhecemos as palavras indígenas e depois procuraremos seus significados.

Hoje em dia, a pesquisa de campo tem uma duração bem menor. Para a confecção deste trabalho tive a oportunidade de estar entre a sociedade Tenharim em julho de 2004 na ocasião do Mbotawa, depois em dezembro deste mesmo ano e em janeiro de 2005. contabilizando um período de três meses. Para concluirmos o trabalho temos dois anos. Passei mais tempo estando aqui do que estando lá. Por mais tempo estive a ler sobre antropólogos que estiveram entre eles do que propriamente estando entre eles. Deixo claro que essas leituras foram e são imprescindíveis. Espero ter elaborado um texto etnográfico que explicite um pouco sobre a relações que aconteceram quando estive em contato com eles e também que deixe claro meu ponto de vista sobre os nativos. Evidencie um pouco do modo de viver dos Tenharim. Demonstre o ponto de vista deles sobre mim. O fato de ser solteira com vinte e três anos os impressionou muito.

Tudo é diferença, mas as semelhanças são muitas entre as culturas, caso das manifestações artísticas, as festas, danças e músicas. As culturas humanas são um misto, de diferenças e semelhanças. Todas as referências e perspectivas de sociedade estão em relação com os movimentos que a elaboraram.

Os tenharim como todos os povos indígenas e todos aqueles que não conseguem apoiar-se nos degraus do sistema capitalista e alcançar posições favoráveis no processo de distribuição de renda, de poder e prestígio, são chamados de *outsiders*, os que não fazem parte

da sociedade estabelecida. Este conceito de Norbert Elias é emblemático para percebermos que os índios como todos são seres pertencentes a comunidades de difamados, aos desfavorecidos do sistema ao qual fazem parte por força de processos históricos de dominação.

Para a sociedade estabelecida surge um problema quando:

> "surge um grupo outsiders socialmente inferior, desprezado e estigmatizado, vê-se pronto a exigir a igualdade não apenas legal, mas também social, quando seus membros começam a ocupar a sociedade majoritária das posições que lhes eram antes inacessíveis, ou seja, quando começam a entrar diretamente em competição com os membros da maioria enquanto indivíduos socialmente iguais e, inclusive talvez, quando ocupam posições que conferem aos grupos desprezados um *status* mais alto e mais chances de poder do que aos grupos estabelecidos cujo status social é inferior e que não se sentem em segurança" (ELIAS, 2001, p.136).

Compreendemos a cultura humana com uma relação de trocas e compensações com o mundo da natureza (CARVALHO, 1979). Com essas relações compreendemos a lógica do pensamento dos caçadores-coletores. A natureza é um conceito, a cultura é um conceito, mas ambas são conceitos porque existem numa realidade observável e sentida. Escrever sobre essas relações é como compartimentá-las, pois os movimentos, os passos, os cheiros e os sons estão distantes da impressão final do texto. Acredito que esse texto deva sugerir uma viagem para o Sul do Amazonas.

Á partir das relações, que os Tenharim estabelecem com a natureza e com a dinâmica da educação dos filhos percebemos como eles domesticam a linguagem que envolve a condição humana e a condição do meio em que vivem, do qual, majoritariamente tiram seu sustento. No processo de criação de outro ser humano, se desenrola os processos de imitação dos símbolos e das práticas culturais. Na dinâmica da transmissão de conhecimentos e experiências é possível perceber as transformações e permanências de uma cultura.

Ajhojhi pendepia gá poguepia gá ujhi

Voltei, porque estava com saudade de você.

Cheiro de mata

A flor está úmida

No balanço da sombra

2- Os Tenharin

Era tão clara a planície
Tão justas as coisas que via
Que uma cidade solar
Pensei que construiria

nunca pensei que tal mundo
Com sermões implantaria
Sei que traçar no papel
É mais fácil que na vida

Sei que o mundo jamais é
A página pura e passiva
O mundo tem alma autônoma
É de alma inquieta e explosiva
Mas o sol me deu uma idéia
De um mundo claro algum dia.

João Cabral de Mello Neto.

Segundo Menéndez (1989), a história dos Tupi-Kagwahiwa *"se passou em dois momentos e espaços particulares"*; o primeiro deles se passou na região do alto Tapajós. Até esse momento não se sabia da existência do branco, ou de notícias do processo de colonização das terras da América do Sul. Eram vizinhos dos Apiaká, dos Mundurukú e de outras etnias.

O segundo momento foi quando os Kagwahiwa penetraram a *"região dos afluentes orientais do rio Madeira, onde vão localizar-se ao longo dos rios Maici e Marmelos, ocupando toda a bacia desses rios"* (MENENDEZ, 1981, p.334), e também o curso médio do rio Machado. O contato dos Kagwahiwa com os não índios se deu nos seguintes momentos:

> "de 1752 à 1850, esse contato é de caráter indireto. Durante esse período as informações sobre o branco devem ter sido passadas através de grupos vizinhos. De meados do século XIX até 1922, o contato é de índole hostil, com todo o contingente Kagwahiwa se confrontando com o branco. Com a pacificação dos Parintintim do rio Maici, nessa data, as hostilidades continuaram a cargo de alguns grupos Kagwahiwa tais como os Tenharim, Diarroi ou Apairande" (MENÉNDEZ, 1989, p.335).

Os Tenharim estabeleceram contato com muitos garimpeiros que invadiram a região; na reserva Tenharim do Igarapé Preto na década de setenta se instalou a empresa mineradora, a Paranapanema, para a extração de cassiterita, a qual permaneceu na área desde, setenta a oitenta e cinco, deixando um grande rastro de destruição, um deserto em meio à floresta amazônica. Muitos Tenharim trabalharam nessa empresa, e ficaram subordinados à farmácia da empresa e á aquisição de comida. Muitos Tenharim se posicionaram contra esse tipo de trabalho, mas outros não, e se envolveram com as histórias da empresa que logicamente estava interessada em conseguir o máximo de cassiterita e depois ir embora.

Foi opção própria dos Tenharim estabelecer essa comunicação com a empresa, uns logo desistiram e preferiram voltar para seu ritmo de vida, Mesmo, se isso não tivesse acontecido, com certeza nada impediria a empresa de tirar a cassiterita do território indígena, pois é uma mercadoria de grande valor, usada na fabricação de latas que são usadas para armazenar todo tipo de alimento.

A terra indígena do Igarapé Preto foi delimitada, teve a primeira proposta para demarcação de sua área por Alceo Cotia Mariz, antropólogo da FUNAI em 1984, depois em 1985 Miguel Menéndez por um primeiro estudo para processos de identificação e demarcação com o antropólogo Miguel Menéndez e é com os trabalhos do grupo coordenado pelo antropólogo Edmundo A Peggion, em 1997, que a terra indígena Igarapé Preto é demarcada.

Em 2004 a população Tenharim do Igarapé Preto contava com aproximadamente com 58 indivíduos. Está ocorrendo um aumento da população, pois em 1997 contavam com 43 indivíduos. Muitos dos Tenharim do Igarapé Preto se casam com pessoas das outras reservas, principalmente com a aldeia Marmelos.

Em 1984, conflitos entre os Tenharim e a mineradora levaram esta a firmar um acordo, o qual estabelecia a construção de uma nova aldeia com casas para os índios, casas de madeira cobertas com eternite. Em uma entrevista feita pelo antropólogo Miguel Menéndez em 1985 com os Tenharim na aldeia do Rio Marmelos, disseram que muitos índios trabalharam nesta mineração, mas que alguns preferiram o trabalho tradicional de cuidar da terra e que foi feito um acordo com os índios para o pagamento de uma indenização, o que não ocorreu até hoje.

É com a abertura da rodovia Transzamazônica, em 1971, que o contato é estabelecido totalmente, pois a estrada corta a aldeia Marmelos ao meio e das sete aldeias que hoje compõe a reserva, seis estão nas margens da rodovia; facilitando o contato com a cidade de Humaitá e de Porto Velho.

Através da estrada vem o outro mundo, e o isolamento é impossível. Os Tenharim assistem da frente das suas casas os caminhões saírem lotados de madeira e o gado e o “progresso” ocupando o espaço no Sul do Amazonas. Em muito pouco tempo a floresta amazônica está sendo devastada. A monocultura e a pecuária está sendo implantada sob o controle de migrantes sulistas.

As novas aldeias se formaram num movimento de dispersão, característica tupi, pois a aglomeração de muita gente espanta a caça e começa também a desequilibrar as relações com o meio ambiente, bem como o próprio equilíbrio interno, pois os Tenharim organizam seus trabalhos através de grupos familiares.

O contato dos Tenharim com o branco remonta ao século XIX, com os garimpeiros e seringueiros que penetravam na região; e, mais diretamente, nos anos em que foi aberta a BR 230, a Transamazônica, período de vigência do regime militar. Segundo João Bosco Tenharim, em entrevista feita pelo antropólogo Edmundo Peggion em ida a campo em 27 de março de 2002, os Tenharim, quando começaram a ouvir uma zoada forte vinda de perto, começaram a ficar preocupados e um deles foi ver o que era. Chegando na beira do rio Marmelos viu muitas máquinas desmatando as margens do rio. Fizeram reunião e decidiram ir guerrear com o branco invasor, foram primeiro se estabelecer nas margens do rio onde construíram alguns tapiris para abrigá-los e permaneceram ali impedindo a Transamazônica. Foi aí que pegaram sarampo e catapora dos trabalhadores da empresa Paranapanema, muitos morreram e não conseguiram mais lutar. O relato completo está em anexo.

Um dos encarregados da estrada, o funcionário Pedro Camargo, chamou a Funai para dar assistência aos Tenharim. O projeto Rondon e ele, pela empresa, construíram uma casa para cada família, casas de madeira cobertas de palha. Isso representou um grande movimento de interferência do branco na estrutura da vida tenharim, pois esses antes desse contato moravam na onga-ú, uma grande casa coletiva. Como estavam todos doentes não negaram a ajuda de Pedro Camargo. Este funcionário também mandou abrir uma grande roça e plantou arroz, feijão, batata, cará. Mandou trabalhadores irem até as roças dos Tenharim que ficam mais isoladas e buscar os produtos do cultivo indígena. Pediu também que fizessem farinha para eles. Antes disso já morava com os Tenharim o comerciante português Delfim Bento da Silva, o qual pegava produtos com os Tenharim, e deixava a menor parte para eles. Esse

Delfim se relacionou com algumas mulheres tenharim e teve vários filhos que foram criados e vivem nas aldeias.

Foi uma grande “troca” que esse Pedro Camargo fez com os Tenharim, restituiu um pouco sua dignidade e consegui continuar passando os tratores para a construção da estrada, conseguiu realizar seus objetivos e interesses. A Transamazônica foi mais um passo no processo de colonização das terras indígenas.

A nova aldeia foi construída nas margens da estrada e do rio Marmelos, o qual garante alimentos para todos. Daí começou efetivamente o contato, como a aquisição de roupas, espelhos...etc. Começaram a lutar pela demarcação de sua terra, e expulsão das serrarias e fazendeiros de sua área.

Os Tenharim dizem andar e morar nos territórios que vão do rio Maici ao rio Marmelos e ao rio Mafuy desde os tempos de antigamente, e se instalaram nas margens da Transzamazônica na época da construção da estrada. Como dito anteriormente, em seus meticulosos trabalhos de pesquisa etnográfica e histórica, Miguel Menéndez traça um quadro de andanças dos Kagwahiwa e dos grupos Tupis desde o alto Tapajós.

Nessas andanças foram construindo sua vida a partir dos elementos da cultura da floresta tropical, de suas raízes, milho, as épocas das cheias, temperaturas, cheiros e o imaginário que esse local sugere. Menéndez, utiliza o conceito de Tupi-Centrais elaborados por Von Martius, ou seja, um arranjo geográfico de povos da mesma linhagem (1989). Caminhando do alto Tapajós, por causa das guerras tradicionais com os Munduruku, vieram se instalar no território do Sul do Amazonas. Citado em Menéndez:

MEGGERS, CLIFFORD (1974) assinala:

> “a planície amazônica a leste do rio Madeira, mais precisamente o atual território do estado de Rondônia, como sendo a região onde teria se produzido a especialização lingüística que deu origem ao tronco lingüístico Tupi-Guarani, sendo portanto esta planície sua terra natal”(MEGGERS, CLIFFORD, 1974).

Em sua hipótese de trabalho Menéndez diz que é possível enunciar:

> "a descendência direta entre os Tupi-Guarani pré históricos que ocuparam o alto Tapajós e os "Tupi Centrais" que ai habitavam no século XVIII, isto é os Kagwahiwa, Apiaká e Kayabi"(MENÉNDEZ, 1989, p. 15)

Francisco Noeli fazendo um rico trabalho em que interagem a arqueologia, a lingüística e a etnologia, percorrendo todas as teorias sobre o problema da expansão e migração, nos diz o seguinte:

> "Dentro da imensa região amazônica há um espaço em que se poderá vir a localizar o centro de origem tupi: limitado ao norte pela margem direita do médio e baixo Amazonas, a leste pelo Tocantins; a oeste pelas bacias do Madeira e baixo-médio Guaporé; ao sul, por uma linha que vi do médio Guaporé (paralelo 120 30) até o Tocantins, próximo da foz do Araguaia. Entretanto, estes limites ainda são genéricos, circunscrevendo o possível centro de origem, que deverá ser estabelecido com precisão em alguma parte do seu interior" (NOELI, p. 31)".

Waud Krake entende os Kagwahiwa como descendentes dos Tupinambá, mas Miguel Menendez dá dois exemplos que indicam que os Tupi-Centrais não seriam descendentes dos Tupinambá: *"o padrão de assentamento dos grupos locais, diferentes para uns e outros e o corte da cabeça do inimigo, amplamente difundido entre os Kagwahiwa e os Ápiaká e ausente entre os Tupinambá"*(MENENDEZ, 1989, p.19).

Waud Kracke elabora uma divisão geográfica entre os *"Kagwahiv setentrional"* que são grupos do médio Madeira e os *"Kagwahiv meridional"*, grupos do Madeira. Os Kagwahiv setentrionais são os Tenharim e Parintintim e Jiahui, os meridionais são os Jupaú, Amondawa e Karipuna, esses grupos representariam uma diferença dialetal na fala da língua Kagwahiv (KRACKE, 2004). Esse autor se preocupou em traçar a possível origem das metades entre os Kagwahiv, pois essa forma de organização social os difere de todos dos outros grupos falantes do Tupi-Guarani. Segundo ele, o contato com os Rikbaktsa no Alto Tapajós teria provocado a assimilação das metades.

Steward (1948), Murdock (1974) e Galvão (1979) consideram a área cultural Madeira-Tapajós, local de habitação de grupos Tupi e Tupi-Guarani. Já mais recentemente, Júlio César

Melatti fala em áreas etnográficas: área etnográfica Madeira-Tapajós ou área etnográfica Amazônia centro Meridional.

A compreensão das áreas etnográficas nos leva a estabelecer as relações que, no caso, os Tenharim estabelecem com os outros povos vizinhos, as relações com a sociedade nacional, com a mídia e os meios de comunicação em geral, atualmente com a escola, com os membros das organizações indígenas e de proteção às áreas indígenas.

No passado, os Kagwahiwa podiam se identificar com o nome de seus Tuxáuas, ou pelos rios que circundam a aldeia como os Tenharim do rio Marmelos Ytynghy. Os Tenharim eram praticantes da antropofogia ritual, no caso de inimigos, e o infanticídio era praticado na situação em que crianças nasciam de pai desconhecido, ou que este não assumisse a criança por algum motivo.

Hoje a sociedade tenharim é assistida pelas seguinte instituições estatais e organizações não governamentais: APITEM- Associação Tenharim, OPIAM- Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira, Ong UIRAPURU, Ong OPAN- Operação Amazônia Nativa, FUNASA, SEDUC e FUNAI.

Os Tenharim, a gente do rio Marmelo, dos igarapés, estavam praticamente isolados num país cheio de dominantes e dominados, só não estavam totalmente isolados, pois morava com eles o comerciante português Delfim Bento da Silva desde os anos 40, trazendo para eles espingardas e outros objetos dos não indígenas. Não sabiam nem que eram "índios". Viviam de caça, coleta, plantações, dança, canto, desejos, casamentos e, como diz a Kururui, uma senhora Tenharim, *"tempo bom era esse que a gente não tinha preocupação, os home não precisava fica viajando pra todo canto e a gente podia faze muita festa, dançá muito"*.

Toda sociedade tem história, temporalidades diferentes.Toda sociedade constrói histórias. A história não pode ser compreendida tendo em vista somente a perspectiva da tradição ocidental, em que ela se revela como possibilidade de ruptura com o passado e a

construção do ideal de progresso, sua natureza baseada na dominação. As sociedades indígenas, em geral, organizam seus rituais numa volta ao passado, a sua ancestralidade.

Os Tenharim são um grupo social que sempre caminhou por seu território tradicional, como eles mesmo dizem: quando se cansavam, enjoavam de algum lugar, caminhavam para outro, e lá construíam suas roças e casas. Fomos visitar um local, de nome São Francisco Velho, que foi uma antiga aldeia; hoje no local só existem alguns esteios que sustentavam a casa e a floresta já tomou conta do espaço novamente, sem restar um único espaço de destruição.

Os Tupi-Kagwahiwa são uma sociedade dividida entre vários grupos, os Diahói ou Jiahui, os Tenharim, os Jupaú, os Parintintim, os Amondawa, os Uruêu-au-au, mas todos seguem esse tipo de organização social e cultural. Temos uma sociedade em que o genro trabalha para o sogro, se estabelece assim uma relação de troca em relação ao casamento. Os genros deveriam ir morar na aldeia da noiva; contudo, hoje com algumas transformações, esse tipo de situação passa pelo crivo das lideranças, pois sempre são pensadas estratégias que atuem em benefício de toda a comunidade.

A morfologia social e cosmológica dos Tenharim é a mesma que envolve todos os outros povos que compreendem a nação Kagwahiwa, é dividida em duas metades exogâmicas patrilocais e com residência uxorilocal. A economia está diretamente ligada às formas de parentesco, com o “serviço da noiva”. Segundo Edmundo A Peggion (2005), o sistema de parentesco é dravidiano com casamento de primos cruzados.

A nomenclatura das metades faz referência aos pássaros Mutum e Gavião. Miguel Menendez aponta para oposições como alto/baixo, claro/escuro, caça/caçador e coleta. O mutum voa baixo e o gavião voa alto e a grandes distâncias. As diferenças entre as duas metades, segundo os Tenharim, estão inscritas na pele, na nomenclatura, na prática de vida de

cada tenharim. Segundo Peggion (2005), bem como observamos nas idas a campo, *"as aquisições posteriores ao contato são atribuídas mais fortemente à metade Gavião"* (p. 86).

Outro elemento que evidencia as características da personalidade e da prática ritual desse povo era a antropofagia e a quebra da cabeça do inimigo. No momento ritual da quebra da cabeça é que se afirmavam os Tavejara e a iniciação dos meninos. A quebra da cabeça é realizada em dia de grande festa. Durante a festa da guerra, há muita regra de comida para os guerreiros, comida diferente; as pessoas que davam comida para eles tinham um lugar especial para por o pessoal que foi pra guerra com os caciques.

> "A assembléia que escolhe quem vai cuidar deles. A criança não vai no lugar. Os mocinhos vão para aprender. Quem cuida deles são homens e mulheres humildes, carinhosos, pessoa que tem muito pensamento positivo, os mocinhos e as mocinhas participam observando como é que eles vão seguir. Os guerreiros podem comer nhambu, queixada, nhambu tona, anta, traíra, cará, caldo de cauim, não podem fazer sexo.
> Tem festa antes de ir para a guerra, não pode transar, tem que ficar concentrado. Na volta tem festa, se cair a cabeça pode adoecer muita gente" A T- Mutum-Nanguera.

A maior aldeia Tenharim é a do Marmelos, afluente do rio Madeira. As outras aldeias Vila Nova, Bela Vista, Campinhu, Mafui, Taboca, se formaram num movimento de dispersão recente. Algumas das aldeias têm cacique da metade Kwandu Taravé. Segundo a hipótese de Edmundo A Peggion, existem *"relações em perpétuo desequilíbrio"* presentes no dualismo Kagwahiva, estando a metade Mutum em posição mais privilegiada nesse sistema. Peggion nos diz que as lideranças que dispersaram da aldeia Marmellos em sua maioria são da metade Taravé, o que implica lideres e sogros Taravé e genros Mutum. Essas aldeias chefiadas por Taravé estariam subordinadas as aldeias em que a chefia é Mutum.

Na ordem cosmológica o Trickster Bahira é o herói cultural, Preapi-ga e kanharerana são responsáveis pelo dilúvio e a interrupção temporal na vida tenharim.

> "Bahira é um herói cultural que ocupa posição central na mitologia Kagwahiva, sendo responsável pela aquisição de utensílios culturais e pelo

> fogo. Além disso, as narrativas em que é protagonista sempre estabelecem regras e modelos para a sociedade, seja pela afirmação, seja pela negação" (PEGGION, 2005,p.62)

Dia 14 de dezembro, terceiro dia de lua crescente, ela está no céu *uhu jatatai ivaga* (céu cheio de estrelas). Um labirinto de possibilidades e significados, distantes e dimensões... imensidão de outras naturezas, outros céus, tantos outros o céu é o jogo de espelhos, um prisma que agora dá sentido ao universo mítico tenharim é no céu que está Preapi-gá, Tupana-gá, é para o céu que vão as almas.

Muitos hábitos dos Tenharim se parecem muito com os nossos. Pelo que pudemos observar, o contato não foi negado pela população, as roupas são aceitas e, como para nós, com muita vaidade. A noção de vergonha foi um pouco incorporada, pois no momento em que brincávamos no rio, as meninas não tiravam o shorts para nadar, ficam com a parte de cima do biquíni e com os shorts.

As crianças usam fraldas e, pelo que pude observar, as mulheres estão tendo os filhos na cidade de Humaitá e estão fazendo acompanhamento médico exigido durante a gestação. A saúde tenharim esta sob a responsabilidade da FUNASA. Ocorre entre os Tenharim a prática da cópula continuada, uma mesma mulher cópula com vários homens, assim as crianças ficam sendo filhas de todos, e precisam dos cuidados e da responsabilidade de todos.

A saúde é um dos grandes problemas enfrentados a sociedade Tenharim. eles lutam constantemente para que os direitos a educação e saúde diferenciados, efetivamente sejam praticados. Existe uma casa de saúde que atende os índios na cidade de Humaitá e deveria ter algumas enfermeiras que fizessem plantão direto nas aldeias, junto com os agentes de saúde, esses agentes são alguns índios que fizeram o curso básico de leitura de lámina, para detectar malária e primeiros socorros.

A hora das refeições, alguns sentam-se à mesa, isso para as casas que têm mesa. As panelas são de alumínio, compradas nas cidades vizinhas; usam-se copos de vidro, talheres,

filtros para água, algumas casas têm camas, mas a maioria dorme nas redes. Incorporaram, na sua dieta alimentar, óleo de cozinha, sal, açúcar, arroz, feijão, macarrão, molho de tomate, café, bolachas e salgadinhos que são vendidos em bares e supermercados. Praticamente todos os Tenharim já visitaram pelo menos a cidade de Humaitá.

Em quase todas as aldeias tenharim existe pelo menos uma televisão, a qual é ligada somente á noite, das seis às dez horas no máximo, momento em que todos se reúnem para ver novela, filmes e jornais, pois a energia é veiculada por um gerador que só funciona nesse horário. Antigamente as pessoas deveriam estar reunidas em volta do fogo contando e re-contando suas histórias, seus mitos. Isso também acontece, mas os programas de televisão são uma boa oportunidade de divertimento. Pude observar enquanto assistia, alguns programas de televisão, junto com eles, um certo tom de euforia dependendo das cenas.

Os Tenharim, para comprar roupas, sapatos, mantimentos, comercializam a castanha do Amazonas, a farinha de mandioca, artesanatos, alguma produção de banana. São exímios horticultores, os homens trabalham na roça, pescam, caçam. Propomo-nos aqui fazer um exercício de compreensão do momento em que o universo da tecnologia começa a ganhar espaço entre os Tenharim

Os Tenharim utilizam hoje rádio-amadores. São rádios transmissores para comunicação entre as aldeias e também com o posto de saúde e a Funai de Humaitá e Porto Velho. Na aldeia Kampinhu-hu, que conta com 86 pessoas, o rádio fica na farmácia, e há uma TV na escola e que só fica ligada á noite, através do gerador que puxa água. Assistem novela, jornal, filmes, programas que são transmitidos das seis horas até as 10 horas no máximo, pois no caso da aldeia Kampinuhu o controle da TV está sob o controle do tuxaua I T.

Facas, enxadas, terçados, escavadeiras, panelas, pilões, arco e flechas, anzóis, espingardas, chumbo, fogão a gás em algumas casas (mas este não substitui de modo algum a

velha e conhecida fogueira); e um *freezer* só, são os objetos mais usados no cotidiano dos Tenharim. As casas são construídas pelos próprios donos, com a ajuda de outras pessoas da comunidade, são algumas de chão batido, outras com assoalho com mais ou menos um metro e meio do solo. São feitas de madeira e cobertas em sua maioria com palha de babaçu, algumas casas são cobertas com telhas de amianto, que ficam extremamente quente.

Na aldeia Kampinhu-hu nenhuma casa tem chão de cimento. A divisão dos cômodos varia; há casas que não possuem divisão, e outra tem espaço que guarda os alimentos e onde fica o fogão e todos os objetos de caça, pesca e coleta, etc e um espaço onde ficam as redes, que são maioria. Pelo que pude observar nessa comunidade, só existe uma cama. Ao lado da casa sempre há um tapiri com o fogo acesso, algumas redes amarradas e é ali que as pessoas passam a maior parte do dia, assando uma caça, conversando. O cotidiano de uma jovem tenharim é mais ou menos assim: limpa a aldeia, faz farinha, estuda, cuida da casa, conversa com as colegas, faz reunião, trabalha com artesanato, faz roça, planta, joga futebol, coleta frutos na mata; passeia na estrada, lava roupas e toma banho no igarapé, ouve música, conversa sobre namorados.

A produção escrita na língua é mínima, se reduz à bíblia que foi trazida por missionárias pertencentes ao SIL, Lavera Betts e Helen Pease, e calendários com dizeres bíblicos. A Organização Não Governamental Operação Amazônia Nativa - OPAN produziu um livro sobre a cultura tenharim, feita por professores indígenas do curso de formação de professores intitulado Indata'hua, em língua portuguesa; e outros livros com interesse didático e de divulgação da cultura também estão prontos, mas ainda não publicados.

A OPAM têm confeccionado o calendário diferenciado para a escola que recebe o nome de um dos Tuxáua mais importantes, Ariovi, que é amoe –avô- do atual tuxaua dessa aldeia. A escrita do branco ou Tapyy-nha é de interesse como mediadora de processos de luta ou, como os Tenharim a definem, *"a guerra é com a caneta"*.

O único veículo a serviço dos Tenharim é um caminhão cedido pela FUNAI, para o transporte da produção, farinha e castanha, mas também é muito utilizado para levar as pessoas de uma aldeia para outra e também para a cidade de Humaitá. Os Tenharim utilizam a canoa para pescarias, como meio de transporte de pessoas e de seus produtos.

A canoa é feita de Itáuba. Pandurus- cestos-, tatapekawas -abano- são confeccionados com palhas e cipós, palhas de babaçu e buritis, com requintadas técnicas de trançado. Homens e mulheres fabricam esses objetos. O ciclo de produção do artesanato está bem distante dos processos de divisão do trabalho industrial. Como Marx relata nas *"Formações econômicas pré-capitalistas"*, o artesanato é um manifesto do trabalho completo, da humanidade não alienada, não massacrada pela reificação.

A divisão social do trabalho se estabelece da seguinte forma: homens caçam, constroem casa, plantam, torram farinha, coletam copaíba e castanha, fazem artesanatos, participam, enquanto lideranças, das organizações governamentais de saúde e educação, são tuxáuas. Mulheres: coletam ouriços de castanha, limpam a casa, preparam os alimentos, lavam as roupas, cuidam das crianças, tiram casca de mandioca, que é deixada dentro da água para amolecer, para ser seca, passada numa peneira e depois torrada por mãos masculinas. Essa regra não é absoluta, pois no tempo que eu estive na aldeia, uma única mulher ajudou o marido na torrefação da farinha, pois seu marido sofre de muitas dores nas pernas devido a picada de cobra.

A economia tenharim é baseada na venda de castanha do Brasil, de óleo de copaíba, de farinha de mandioca, na venda de artesanatos Alguns índios são contratados pela prefeitura e são professores e agentes de saúde. A mata é a principal provedora da vida tenharim, o imaginário desse povo é ligado intrinsicamente aos animais, árvores e entidades que habitam a mata.

As penas que enfeitam a arte plumária são das aves: mutum, araras, gavião, papagaio. É muito utilizado o tucumã para a confecção de brincos, pulseiras e colares. Miçangas são de grande apreço e um dos pedidos freqüentes feitos pelos Tenharim.

A caça, que antes era feita com arcos e flechas, é hoje feita com espingarda de chumbo. Arco e flecha é utilizado nas pescarias, e também o timbó- substância tirada de um cipó, que deixa os peixes meio "bobos", facilitando a pesca. Na sociedade tenharim existem muitas regras de controle social e das práticas do cotidiano. Os Tenharim descrevem o timbó assim:

> "primeiro tem que ir até o lago pra ver se tem peixe, se tiver eles cercam o lago pra nenhum peixe passar mais. Aí, eles ajuntam o pessoal para ir buscar o timbó no mato, tirar o pau para bater timbó e amarrá-lo em fecho. Depois, eles trazem todinho o timbó para bater no outro dia de manhã cedo. Na hora que vai bater timbó, não pode namorar, não pode cuspir na água, não pode urinar.é preciso ter cuidado com essas regras para os peixes não morrerem" (Kaguyra, 2004, p.33).

Essas práticas continuam firmes ainda hoje entre esse povo Tupi. Os Tenharim vivem em constante energia de luta para defender seu território, seus costumes e suas diferenças. São ameaçados por fazendeiros e madeireiros, pelo Estado e pelos interesses do mercado.

Os Tenharim não lutam pela supressão do Estado, até mesmo porque seu imaginário não incorporou completamente a ideologia citadina, apesar de fazerem transações comercias para adquirir produtos, com ajuda de uma Ong. Lutam por direitos à escola e à saúde diferenciados, aceitaram muitos elementos do contato, se apropriaram de objetos tecnológicos que os entretêm e os auxiliam nas atividades cotidianas, como o rádio px, a televisão e o cortador de grama.

O ritmo de trabalho tenharim é bem diferente do adotado na sociedade industrial, mesmo no trabalho rural que já é feito pela produção industrial. O trabalho na roça é praticamente para a auto-subsistência, a plantação da mandioca que é para fazer farinha tem uma parte destinada para a venda, banana, melancia, milho também.

Herbert Baldus bem definiu a relação de aprendizado do trabalho indígena:

> "As crianças índias aprendem brincando aquilo que constitui o trabalho dos adultos. Os meninos imitam os homens, as meninas, as mulheres, as crianças maiores auxiliam consideravelmente os adultos. Desta maneira, pouco a pouco, conforme o crescimento das forças e capacidades, o jogo torna-se trabalho . Mas, nesse processo de evolução o limite entre jogo e trabalho é tão pouco evidente como aquele abismo divisório entre crianças e adultos que existe entre nós, mas não se faz sentir entre os índios. O trabalho não oprime como atividade extorquida. Conserva sempre como jogo, o caráter de ocupação desejada pelo próprio participante."(BALDUS, 1950, p. 118).

Embora essas considerações sejam da década de cinqüenta, e já estamos em 2005, cinqüenta e cinco anos depois, podemos dizer que isso ainda ocorre entre os Tenharim, as crianças festejam a pescaria e a boa caçada ainda é um grande feito digno de admiração e respeito. Quando é época de castanha, a família toda se desloca para os castanhais e passa de um mês a dois no local da retirada de castanha, vivenciando toda a família o processo de quebra dos ouriços e armazenamento do produto.

No mês de agosto uma parte da floresta é queimada e a roça preparada para o cultivo. Nota-se que o Mbotawa acontece geralmente em fins de julho, começo de agosto.a festa acontece para celebrar o início do plantio.

As roças tenharim são do grupo doméstico. A produção faz parte das transações comercias, para obtenção de roupas, calçados e produtos industrializados e eletrônicos em geral, como TV e antenas parabólicas, as roças passaram a ser de famílias nucleares. As trocas que envolvem dinheiro vão deixando um traço de interesses individuais na prática dessa sociedade.

As aldeias que mais estive foram Kampinuhu e Marmelos, de quinze a vinte dias no contato com suas pessoas e seus grupos domésticos. Depois fiquei uma semana na aldeia Mafui, três a quatro dias na Aldeia Bela Vista, e em 2004 uma semana não ocasião do ritual.

Afirmo novamente que o período que estive em contato com a sociedade tenharim foi muito pequeno para qualquer assertiva final.

Tem festa antes de ir para a guerra, não pode transar, tem que ficar concentrado. Na volta tem festa, se cair a cabeça pode adoecer muita gente. A festa do milho, planta milho, cará, faz pamonha, mingau de milho, a pamonha é assada com folha de tucumãzinho, planta em fevereiro para colher em abril, tem festa, tem beiju assado e dança com yreru. Se quiser faz mbotawa de casamento, quando filho nasce, que já está decidido o futuro dele ou dela, ai faz, depois com oito ou dez anos, depois com dezessete para ser Tavejara.

O cacique J. S.T disse sobre a situação da morte:

> "Quando o filho morre a família escolhe, as irmãs e os irmãos ete para ser tavejara'gá., uma mulher e um homem, passa óleo de babaçu, coloca colar, não pode comer enquanto não autorizado, não pode bebe água, não pode pega nada tem que fica na rede. Quem for escolhido tem que canta. A pessoa que foi escolhida tem que fica com alegria, e é a que mais ajuda a família, pode ficar sentada de lado. Mulher pinta e passa óleo de babaçu no cabelo, homem põe colar (moruna) e muda de roupa. Homem mais velho canta. O corpo fica dentro da rede as pessoas ficam em volta, doze horas que permite canta e chora, a família que escolhe quanto tempo fica. A pessoa que ta enfeitada avalia a mulher, as irmãs do pai, avaliam a mãe da criança que morreu e decidem o tempo, não pode fazer nada, comida e água o marido e que dá comida, sem relação sexual. No caso do Aldenei ele ficou três meses na aldeia Vila Nova sem poder caçar, pescar. Uma tristeza. Um tempo de tristeza. O tempo de tristeza é muito importante para o Tenharim".

As aldeias se dividem em relação a escolas, a aldeia Marmelos e a aldeia Bela Vista realizam a entrega de boletins juntas e as aldeias Kampinhuhu, Mafuy, Taboca, Karanaí e Bela Vista. Acompanhei com mais intimidade a festa de entrega dos boletins escolares na aldeia Bela Vista.

No dia da festa das crianças amanheceu com o tempo muito fechado, durante á noite choveu muito, daí o D. T pediu a Deus para desviar a chuva, que hoje era dia de brincadeira, e não é que não choveu mesmo. A comida está sendo preparada. O pessoal se pintando. A aldeia Bela Vista irá receber a aldeia Kampinhu, Taboca, Mafui e Karanaí para a entrega de

boletins e prova final. O pessoal chegou e foi o maior ritual de encontro. A aldeia Bela Vista foi ao encontro do pessoal visitante que vinha com o Cacique Duca à frente os conduzindo para o a casa onde estava sendo servido o café da manhã, cantando músicas tradicionais. Depois de todos comerem fomos para a escola todas às lideranças se apresentaram, cantaram o hino nacional. Todos os professores estavam na mesa e o D. T, da aldeia Taboca, era o único que estava com as pinturas tradicionais e cocar, ele que pediu para o D.T e o D.D.T cantar músicas da tradição tenharim, também o M.T cantou representando as crianças.

Os professores, os agentes de saúde, as lideranças que fazem parte das secretarias de saúde e educação, os membros das organizações indígenas falaram de suas atividades. As atividades programadas em relação a educação escolar foram mudadas, pois o maior problema no momento é que o chefe principal dos tenharim, o tuxaua Kahã está internado na casa de saúde em Humaitá e que vir embora para a aldeia, e a conversa girou em torno das providências que precisam ser tomadas na direção da saúde diferenciada indígena. Todos almoçaram arroz, feijão, farinha de mandioca, macarrão, caitetu e frango.Teve torneio de futebol feminino e masculino, teve cabo de guerra com as crianças e com os adultos. Agora no mesmo dia que teve a entrega de boletins noite teve festa na escola, faz parte das atividades de fim de ano organizada pelo professor N.T.

Conversando com o D. T, o Z.T, falamos de anhangá, que é espírito de pessoas mortas, bem como espíritos que possuem aldeia, andam com cocar e vivem nos campos, castanhais, nas cachoeiras e em todos os lugares da floresta. Quando aparecem na forma de tamanduazinho em baixo- em relação a altura- quer dizer que algo ou alguma gente vai morrer logo, se mais em cima demora um pouco, se o tamanduazinho estiver chorando ou em dois isso é certeza, mas se quem viu matar logo, talvez isso não aconteça. Domar disse que anhangá e Bahira são da mesma família. Anhangá não é gente, assovia na mata, por isso quando se está

entrando na mata é melhor não gritar, nem responder nenhum grito, pode ser anhangá que tem o poder de se transformar em todo tipo de bicho, de pau. Disse que não podemos comer á noite no escuro total, pois anhangá pode se transformar no que você está comendo e te matar. A onça tem o poder de gritar como anhangá.

2.1- Os dias na aldeia Kampinhu

A aldeia Kampinhu foi formada recentemente o grupo familiar do grande líder Tenharim Kwahã, estes saíram da aldeia Marmelos; se fixaram, nas margens da transamazônica e num local onde tinham roça. Perto da antiga tem um cemitério, onde está enterrado um pajé dos Diarroy. Todos me contaram com entusiasmo sobre a morte desse pajé.

As crianças são em número superior ao dos adultos. Moram lá alguns representantes vivos da memória antropofágica. Nesta aldeia como em todas existe um campo de futebol. De uma aldeia para outras as pessoas se transportam através de bicicletas. A lógica de poder na sociedade tenharim sofreu um abalo com a morte de Kwahã em 2005, no fim de 2004 este grande chefe passou a liderança para seu filho Ivã, em cerimônia que foi transmitida pelas redes de TV locais.

A aldeia fica perto de um igarapé que é usado para lavar roupa, tomar banho, amolecer as mandiocas e para brincar.

Quando chegamos fomos conversar com as lideranças e com a comunidade. Brincamos de roda. Era uma roda grande, com duas pessoas dentro, quando a roda para, as crianças perguntam com as mãos nos ombros o que tu quer, depois elas tentam sair da roda com impulsos bruscos, para ver se as mãos se soltam, daí elas correm e as outras crianças correm

atrás para pegá-las. Brincamos de fogueira, meio estilo São João. Duas pessoas levantam os braços ficam de mãos dadas e as outras vão passando em fila por baixo das mãos e cantando, as pessoas que formam a ponte escolhem cada um uma fruta e abaixam os braços enlaçando um por vez quem está passando por baixo da roda, pedem para essa pessoa escolher uma fruta, e ficam atrás da pessoa referente a fruta. A maioria dos meninos escolheu melancia e a maioria das meninas manga, eu também escolhi manga, os meninos iam escolhendo a fruta para ficarem juntos e tentar ganhar das meninas e vice-versa. Jantamos, depois assistimos um pouco de TV na escola e fomos dormir.

O ritual diário: ir até a casa do cacique e tomar café da manhã conversar um pouco e depois sair para passear, conversando ora com um, ora com outro. Aprendendo os cumprimentos como *patiaká*, como um olá, é usado quando se chega na casa de alguém, ou também quando encontra alguma pessoa. Aprendi que *ndepojihunde* é ter vergonha e *Garaderera* como é seu nome. Também que a pessoa Mutum é mais escura, e a pessoa Taravé é mais clara. Disseram que da metade Taravé é o gavião, a arara, o papagaio, o jacu, o japim, japu e da metade Mutum é o mutum, o jacamim, o veado, a queixada, a anta. Acredito que a diferença da cor da pele é referente ao plano simbólico, a metade Taravé incorpora os brancos. Ser os Taravé mais claros os aproximaria das pessoas brancas.

As flautas: yreru é a taboca maior, somente para a dança e receber os visitantes e o Yroa é só para cantar e para as mulheres. Para os Tenharim a cultura do bicho é um pouco diferente. Numa conversa me deram um exemplo, uma família tem algumas araras azuis e eles cortaram as asas dela, ele disse a cultura das araras é voar, e agora a gente mudou a cultura delas.

Brincamos com as crianças novamente e conheci a música: como pode um indiozinho viver fora da floresta/ como poderá viver/sem caçar/sem pescar/sem comer/ e sem correr. Me levaram até a roça antiga da aldeia Kampinhu. Fomos até a aldeia Mafui e na Taboca conversamos coma comunidade e com as lideranças, eles aceitaram a minha presença. Na volta na aldeia Kampinhu o Macedo Tenharim me contou o mito da Amim. Algumas palavras aprendidas:

Gaha- ele
Inhã- ela
Jiapó- meu
Tatapekwa' va- abano
Urupê- caça
Tityga- batata
Panduru- cesto
Yrupema- penera
Cacau: nhumbita-hua.
Ipoiatá- guerreiro, pessoa corajosa.
Professor Aebo.hera.gã

Num dia de manhã fui com a Daiane, a Tuã e a Preta coletar castanha e frutas na floresta, voltamos para a aldeia e fui lavar roupa no igarapé, vi um jacarezinho filhote que estava na aldeia, conversei com o Doriam e ele me contou que viveu nos seringais e que o Kwahã que pediu para ele voltar e lhe deu a filha para casar.

A Cilene me disse, mais para ver a minha reação de uma criança Uruêu-au-au que mataram, de uns seis anos, porque não sabiam quem era o pai e a mãe tinha morrido. Ganhei uma pedra da Tuã de fazer machadinha. T. T disse que o Marmelos não está com nada e que eles iam me querer casar lá e casar as meninas. Eu e mais duas moas pulamos da ponte do rio Marmelos, foi muito importante para todas nós.

Fomos até o São Francisco Velho, fomos com a Micheli, o Vando, o Magno, o Valdemir andamos um pouco na transzamazônica e depois entramos na mata, um caminho lindo que vai dar no rio Marmelos. Fomos coletando tucumãzinho, cacau do mato, bebendo água no igarapé, chegamos no rio pegamos a canoa, seguimos o rio até o local da aldeia, hoje

tomado pela floresta. O seu Peruano cantou e disse que nesse lugar aconteceu muita guerra contra os Diahoy e que eles vinham e voltavam logo com medo, pois os Tenharim flechavam muito bem. Almoçamos e fiquei de lá pra cá conversando com as pessoas. Fui até a casa do Macedo e lá estavam suas duas mulheres e a Ana, me disseram que moraram no Pagão, no Mafui, perto ou pra lá do restaurante, aqui no Kampinhu, no São José, o São Francisco era no tempo do Tuxaua Ariovi e quando ele morreu o pessoal decidiu ir embora de lá e foram para o Mafui, depois Pagão, depois Kampinhu, depois São José, depois que abriram a estrada o Alexandre Kwahã com o Pedro Camargo que trabalhava na estrada abriram o caminho para a FUNAI e se estabeleceram na aldeia Marmelos, de onde pouco a pouco algumas famílias foram saindo, primeiro a do João Bosco, depois o Duca, estamos seis anos no Kampinhu, depois Karanaí, Vila Nova e por último agora Taboca. Mafui, Karanaí, Kampinhu e Taboca são aldeias novas em locais onde existiam aldeias antigas. Para a coleta de castanhas, vão todos os membros da família, geralmente constroem casas nos castanhais e ali ficam todos no mínimo um mês. São poucas as casas que tem camas, maioria considerável de redes, usam muito bicicletas, tem o caminhão- Mandizão que faz o transporte deles e das mercadorias.

Vimos um andarilho na estrada, o mesmo que passou na aldeia Mafui e pediu um pouco de água, o pessoal deu café e o tratou muito bem, pois todos crêem que essas pessoas se são tratadas maus, mandam mau olhado para as pessoas. Nas festas na escola, os jovens e as crianças ficam dentro da escola, meninas de um lado meninos de outro, todos dançavam ao som de forró.

Conversando com o Albertino e o Ivã eles me disseram que de uns oito anos pra cá os Tenharim pararam de enterrar as crianças vivas para morrerem, pois perceberam que as crianças não tem culpa, mas que a culpada principalmente é a mãe, porque se ela falasse para o pai que está gostando de alguém e assumisse o compromisso, mas não é o que acontece e hoje tem vários filhos sem pai.

À tarde joguei baralho com o Natalício, Marinho, Delvanir e depois com a Daiane e a Cleide. Segundo Ivã Tenharim os mais velhos disseram para que o mesmo Mbotawa congregasse todos, os do casamento, milho, menina moça. Segundo Natalício Parintintim, “ A uns dezessete anos que começaram a ter professores indígenas na escola, com a abertura da estrada vieram os primeiros professores brancos ensinando o português, em 89/90 foi criado o calendário para as escolas indígenas diferenciadas.

2.2- Os dias na aldeia Mafui

Chegada á aldeia do Mafui. Á noite ficamos conversando na casa da Cilene, o João Bosco e a Margarida contou a história da cunha Ylwã, disse que o seu Luís conversa com ela através de espírito e que eles acham que esses índios isolados podem ser do pessoal da Ylwã. Gravei histórias da Kururui. A Margarida me falou sobre o Mbotawa, tem a festa do milho, festa da guerra, nesta festa tem muita regra de comida para os guerreiros, comida diferente, as pessoas que davam comida para ele tinha um lugar especial para por o pessoal que foi pra guerra com os cacique.

Tem festa antes de ir para a guerra, não pode transar, tem que ficar concentrado. Na volta tem festa, se cair a cabeça pode adoecer muita gente. A festa do milho, planta milho, cará, faz pamonha, mingau de milho, a pamonha é assada com folha de tucumãzinho, planta em fevereiro para colher em abril, tem festa, tem beiju assado e dança com yreru.Se quiser faz mbotawa de casamento, quando filho nasce, que já está decidido o futuro dele ou dela, ai faz, depois com oito ou dez anos, depois com dezessete para ser tavejara’gá. Mbotawa da menina moça. Na aldeia Mafui tem quatro TVs e são em seis famílias. Conversei com o Marinho sobre Educação Indígena.

Teve reunião na escola para os preparativos da formação dos alunos e da festa de entrega dos boletins, voltei para a aldeia Kampinhu com o pessoal no caminhão da FUNAI, lavei roupa no Igarapé, conversei com a Daiane sobre o que fazemos e o que gostamos de fazer, ela disse: limpar casa, faz farinha, estudar, cuidar da casa, conversar com as colegas, faze reunião, trabalhar no artesanato, faze roça, plantar, ir na mata, ir na estrada, no igarapé, mas o que mais gosta é de jogar futebol.

Percebo que a curiosidade é mútua. Das duas partes existe infinitas interrogações. Todos de um jeito ou de outro foram muitos calorosos. Interessante também o olhar sempre procurando o outro olhar, olhar este que observa de longe, acostumado com os nuances da mata. Longe vê o japim entre as árvores, o mutum que foi mais rápido que o gatilho. Tudo é motivo para riso e tem uma família de bons contadores de histórias a do Duca (Bela Vista). Nesta sociedade tem a presença de homossexuais, todos sabem e lidam numa boa com isso, segundo algumas pessoas não tem problema é o jeito deles.

Depois de alguns dias voltei para a aldeia Mafui de bicicletas, eu, Daiane, Cleide, Clarisse a Alice, 12 Km da aldeia onde estávamos, chegamos e vimos Margarida, João Bosco e Kururui, comemos abacaxi e depois fomos nos refrescar no igarapé. A aldeia Mafui tem 47 moradores, depois as meninas foram embora e eu fiquei, jantamos, assistimos TV e dormi na farmácia. Na casa da Margarida, única mulher na liderança, tem ao lado um tapiri com fogo e uma mesa grande de madeira embaixo das árvores. Na sociedade tenharim o fogo é do grupo familiar, ao lado tem uma plantação de macaxeira e mandioca. A macaxeira é branca, e come cozida e frita, faz beiju e tapioca, a mandioca é somente para torrar farinha, é amarela.

Tomei café na casa da Cilene, depois almocei com a Darlene e o Marinho, comemos arroz, feijão, mcarrão, farinha de mandioca e batata-frita com suco de morango. Colhi uma entrevista com a Silmara Tenharim 17 anos. Segue no apêndice.

A figura da Margarida, representa a liderança feminina forte, como cunha Ylwa que realizava tarefas ditas masculinas como subir em árvores para coletar ouriços de castanhas, ir a guerra. Os Tenharim dizem que cunha ylwa matou vários brancos, para se vingar da morte do marido. É notável a imagem que essas mulheres tem no imaginário dessa sociedade, misto de orgulho e de m.edo. Existe uma grande abertura para a participação feminina nos processos políticos de luta.

2.3- Os dias na aldeia Bela Vista

Na aldeia Bela Vista, moram nessa aldeia 31 pessoas. Os produtos que comercializam: farinha de mandioca, banana, milho, copaíba, castanha, artesanato, abacaxi, melancia, jerimum em Humaitá e Porto Velho. A Ong Uirapuru compra para revender copaíba e artesanato. A professora Nilda Tenharim me descreveu a história da menina-moça- onimodyae enha. À tarde o Duca, sua esposa , a Nazinha e as filhs do Duca estavam confeccionando saias de Buriti para a festa da escola. Ficamos lá papeando e passou um atravessador que queria copaíba por cinco reais o litro, o Duca disse para ele que eu estava comprando por dez reais, ele ficou meio sem jeito e foi embora. Fiquei ajudando a Nilda a quebrar coco de buriti, para torrar a castanha e fazer pintura. O Duca contou para mim a história da Amim do sapo Kororoi, tomamos bastante água de coco e depois a Nilzete e a Cida me levaram até a roça, que é uma verdadeira anarquia, tem de tudo, é linda. Tudo misturado milho, tomate, abóbora, mandioca, macaxeira, cana, abacaxi e muitas outras coisas.

Aqui nesta aldeia fui instalada na farmácia, que é também o quarto do professor Natalício, estou comendo na casa da Nilda e do Aristeu, jantamos arroz, feijão, rúcula, farinha e sardinha. Os moços da aldeia se reúnem à noite para jogar dominó.Todos comentam que o

Mbotawa que teve aqui no ano passado foi o melhor e vai ser difícil fazerem outro mais bem feito.

Choveu muito na noite de dezessete de dezembro, acordei de madrugada e vi uma verdadeira chuva de raios. Levantei tomamos café e chuva que não acaba mais. Aky amana. A Nilda torrou a castanha do babaçu com a qual vai pintar as crianças e fomos passear na mata eu, a Nilda, Eliane, Egliane. Ylza, Gerlaine, Nilceane, andamos um pouco na estrada sentido Kampinhu e entramos na mata, úmida, fresca, cheias de sombra, árvores, folhas, pássaros, árvores pequenas e gigantes, a xuru, chupamos tucumãzinho, tem a castanha com o gosto de coco verde, o tucumãzinho bem verde é pura água salgada. A Nilzete em troca de duas fotos, uma principal que tem o moço que ela beijou, vai me dar uma pulseira.

O Duca me disse sobre a chefia. O cacique com a mulher, a Nazinha, a Edinelza, a Nilda são bem capacitada pra organizar a festa, a reunião principalmente na hora de servir, a liderança tem que servir os caciques. O cacique é escolhido pela comunidade. Seis pessoas se candidatam para eleger o cacique, todos escolhem, para ser cacique tem que cantar, o vice também, desde que veio criado a nação, o tuxaua pra fazer festa entra em contato com as outras comunidades para ajudar a caça, pesca, o cacique faz reunião e escolhe as pessoas, a mulher tem que estar junto pra organizar o povo, sofrer junto, a mulher da liderança trabalha como liderança.

Viemos para o Kampinhu-hu assistir o torneio de futebol feminino e masculino. O domingo foi de total agito. Na casa da Telma estava vendendo cerveja, também o cacique da aldeia Mafui estava vendendo pratos de comida, refrigerantes e cervejas. Teve a reunião com o pessoal da FUNASA sobre a situação do velho Alexandre e da saúde diferenciada.

2.4- Os dias na aldeia Marmelos

Fui para a aldeia Marmelos no dia dezenove de dezembro á noite depois do torneio de futebol que teve na aldeia Kampinhuhu. Chegamos, me instalei na casa da Ong Uirapuru e fui dormir, na manhã seguinte conversei bastante com o Z. T e o M. J. T, falamos de mulheres Tenharim fortes como cunha Ylwã, Bbatutu e Margarida, me contaram do Delfim e das mulheres com quem ele teve envolvimento. Me disseram que se tem um nome quando nasce, aos vinte anos muda, aos quarenta muda, quem dá o nome é o mais velho da aldeia. O dinheiro é bom e prejudica se não souber usar faz a desgraça, traz problemas, violência.

Zelito pastor Tenharim da igreja Batista disse que os Tenharim nunca teveram casa de reza, era segredo dos pajés. Em julho e agosto a água fica fácil, caça, pesca e é por isso que o mbotawa é realizado nessa época. Castanha fica solta na casca e é fácil de quebrar. Quem faz os casamentos são os caciques. Antes era a família que decidia com quem o filho casava, hoje tem que gosta, fica na mão da pessoa. Tinha a festa do awati kira (milho verde), convidava toda a comunidade. Hoje cada cacique tem seu castanhal. Antes morava na casa tudo junto. A doença do índio começou com os seringueiros e a extração da borracha.

O Manoel João, o Zelito e a Dalva não tem e não querem parentesco nenhum, nem com macaco, nem com qualquer tipo de animais. Ele me explicou a relação com Mutuns e Taravés assim como nós temos os signos que são animais também. Essa história começou porque eles me perguntaram se eu acreditava nessa história do homem vir do macaco. Fizemos pipoca e Chá-mate. Chove bastante.

Fomos Simião , Aulenca, Alison na casa do Léo o vice cacique da aldeia Marmelos, encontramos a Gilena e outros parentes, o Léo estava trabalhando, depois de um tempo ele

chegou e ficamos conversando, me contou histórias do Miguel Menéndez do Edmundo Peggion e dos trabalhos de demarcação de terra, também me falou do velho Alexandre, da beleza e sentimentos da mata, da castanheira.

Os mais jovens tem apreço pela cidade, como coisas bonitas, roupas, calçados, os mais velhos acham a cidade muito quente. Manoel João falou dos castanhais- dificuldade! Ele falou na língua, com poucas palavras em português.

As pessoas são muito bonitas por aqui e o ritmo de vida bem diferente. A vida das mulheres é cuidar da casa, dos filhos e do marido. A Margarida é a principal liderança feminina. Os homens caçam, pescam, plantam, vendem a produção, negociam.

Tudo por aqui se come com farinha, castanha, banana, comida e o café é muito apreciado pelos tenharim. Tem algumas casas cobertas com telhas de amianto, todas tem a parede de madeira, algumas tem chão de cimento, outras de madeira e outras de chão batido, poucas tem fogão a gás, a maioria usam o fogo que fica num tapiri fora da casa, o fogo pertence ao grupo familiar. Poucas casas, tem cama, a maioria dorme em redes. Infelizmente todos os pajés Tenharim morreram. Todos caçam, pescam e coletam, mesmo em tempos de nanotecnologia e viagens espaciais; não é que no mesmo planeta terra existem muitos tempos diferentes. Aqui o prato principal é carne de caça com leite de castanha.

O Kiki Tenharim disse que percebe a terra como uma vida e a castanheira linda, e ele fica pensando que a castanheira de graça dá dinheiro para eles comprarem as suas coisas.

O Simião contou a versão desses mitos:

“Tupana-gá, o nome dele é Preapi-gá morava com os Tenharim. muita gente não gostava dele, queriam matá-lo. Ele é pajé, uma mulher que morava no céu –dipyriã- Preapi ia pra outro lugar, buscava outro lugar, pra morar nas árvores, só tinha abelha, nos rios, água só tinha

peixe, na terra só tinha minhoca, tatu tava tudo ocupado. Através de Pajelança conversou com Dipyriã e pediu pra ela um pedaço de terra. Ela deixou. Ele voltou subiu no céu com uma corda branca. Kanharerana, tuxaua que flechava Preapi. Preapi conversou com irmãos convidou os irmãos para irem para o céu. O que vai fazer? O meu planejamento ta feito. Vô me vinga com água. Quarenta dias de chuva. Foram ver,cada um tiro seus terreno. Preapi pegou uma varinha, vamos desce e bate quatro esteio, puxo o céu pra baixo, desceram. Ele bateu o primeiro baixou a terra, no terceiro e quarto alago tudo. Socorro. Não adianta. Jogou o pilão e virou peixe muito grande, a vara de pilar virou a sucuri, o abano viro arraia. Alago tudo e não sobro ninguém, com o tempo foi secando e olharam só gente morto. Nhacarerana falou eu juro que não vou fazer mais isso. Preapi disse: ele é uma pessoa que eu tenho que matá. Preapi nunca mais ia volta, e só quem pode fala com ele quem tem poder de pajé. Na terra sobro quatro pessoas eles ficaram em cima de uma árvore muito grande. Essa pessoa gostava muito do Preapi-gá, ficou só pra conta história. “você vai contando pro seus filhos até onde dé? Não tinha nada pra eles come, nesse momento apareceu outra pessoa do outro lado do rio o Bahira. O Bahira apronto muita coisa na terra, convido sapo, cobra, caranguejo, fez reunião né: essas quatro pessoas do outro lado estão precisando de ajuda, vocês querem ajudá levá fogo pra eles. Primeiro foi o caranguejo que anda ligeiro e Bahira enlargueceu mais o rio, quando chego no meio do rio, afundou e morreu. Depois o sapo cururu: agora eu vo levar. Morreu. Cobra muito veloz, chego no meio do rio e morreu. O último era um sapo pequenininho o Kororoi, eu vo leva, amarro no bracinho, passo onde alargava. O pessoal do outro lado, ficou tentando pega ele com vara e o fogo queimava. O pessoal conseguiu puxa ele com vara. Ai Bahira diminuiu o rio, o Bahira pediu uma canoa, queria só testar você. Até hoje esse sapo existe e aparece tudinho o lugar que queimou. Todo mundo cuida dele. Toda vez que chove ele canta. Ele sabe da enchente. Dezembro e janeiro ele canta, esse é um dos animais que mais ajudo os Tenharim”

Simião me disse as seguintes coisas: “nenhum animal é parente dos Tenharim./Os homens são os donos dos animais/A terra já existia antes de Preapi.” E “nós mesmo tenharim nem todos que a gente pega, mais ou menos cipó, o pai não pode pegá o cipó quando tem filho de um mês até três meses, quando um ano se ele tive doente não pega o cipó. A criança fica com medo até da mãe, chora o tempo todo. Se o tenharim tem criança pequena e vai no mato e pega jacamim a criança fica doente e pode até morrer se não cuidar. Quando tá de resgardo não come jacamim, jacu, quando o dente da pessoa muda já não pode comer mais”

“O Mutum sabe mais da cultura, o Mutum acorda cedo. O Taravé é muito devagar. Gavião-real demora dois anos pra voar, o mutum voa mais rápido. O Mutum é mais forte, tem mais cacique de 2000 pra cá que eles pediram para os Taravé serem cacique” e “Hoje a guerra é na caneta né”.

Outras versões de mitos:

“Bahira convidou vários animais e ferveu uma água quente e disse que o pessoal que entrasse lá sempre ia se renovar e nunca ia morrer, primeiro foi a cobra e a aranha. Sobrou o índio e o branco, todo mundo ficou com medo e não entraram, por isso agente fica velho e morre, pro índio deu flecha e pro branco deu espingarda”

A onça e o relâmpago

A onça queria desafiar o raio e desafiou. A onça disse que era mais respeitada e ela mandava mais que o raio. O raio disse: eu não faço mal pra ninguém, mas se mexe comigo eu me defendo. O raio disse pra onça: como que vc reage. A onça quebrou várias árvores, estalo os dentes, a gritaria toda da onça. O raio falo eu sô muito pequeno, não tenho força, vou te mostrar como é que é, e num raio só fulmino tudo que tinha por perto. Entro no oco do pau que a onça tinha entrado pra se esconder, a árvore era ipéywa nome da árvore que a onça entro

pra se esconde de Tupã, essa árvore é mole e Tupã não conseguiu quebrá-la com seu machado. Assim a onça escapou e a coruja quem salvou ela, passo remédio caseiro, a coruja é pajé, anda de noite, tem algumas que parece onça mesmo, por isso que tem onça mesmo ainda, a coruja deu barbinha pra ela."

Segundo o Simião os pajés que morrem não se transformam em onça, mas quando estão sendo enterrados se são pajés, sentem-se um estrondo como se fosse um raio. Conversamos sobre a igreja Batista que não é a história tenharim e também das missionárias do Summer Instituti of Linguistic que cobraram oito reais de cada tenharim pela aquisição da bíblia traduzida para o Kagwahiv

No mesmo dia à tarde Manoel João contou essa versão desse mito:

A onça e o relâmpago.

O filho de Tupã era pequeno, a onça falou para ele que tamanduá não valia nada, que ele não matava nada de comer, só comia capim e a onça disse que ela era brava, matava tatu, caça grande, caitetu, veado. Começo a rosnar e o filho de Tupã ficou com medo da onça porque ela tava brava. Tupã ficou bravo, aí começou a relampiar forte, Tupã disse cuidado, choro o filho de Tupã. A onça ficou fraquinha. Urucureai matou anta pra onça comer pra engordar, onça entro no Apéywa e rebento o machado de Tupã, não existia mais onça não, mas coruja salvo onça. Onça falo pra coruja que ta muito com fome. Coruja falou: eu vo mata anta pra ti, pra tu engorda de novo. Onça fico magrinha porque vômito muito, por causa do raio que pego nela. Coruja deu unha e a barbinha pra onça."

Nesta madrugada fui pra Humaitá com o caminhão dos tenharim o "Mandizão" comprar rancho e ligar para minha família. Na vinda o caminhão quebrou quatro vezes e os homens que estavam no caminhão tiveram que empurrar. Chegamos em Humaitá tudo bem. Na volta o

caminhão quebrou a uns três quilômetros da aldeia dos Diarroi. Saímos de Humaitá na balsa do meio dia e chegamos na aldeia oito e meia da noite.

Eu a Silvana filha do Sabazinho pegamos carona a noite com um caminhoneiro e chegamos no Marmelos. A conversa com o Luís, caminhoneiro, me lembrou uma fala da Margarida, ela disse que o homem não precisa satisfazer, em relação ao gostar, mas precisa ser responsável e que trouxesse os alimentos para casa e não deixasse ela passar falta das coisas.

A manhã foi toda comprometida nos comentários sobre o dia anterior. A tarde eu Aulenca e Alison fomos de bicicleta até a aldeia Vila Nova, conversamos com lideranças e com o cacique Domingos. Conversamos sobre estudos ele gostaria muito que seus filhos fizessem faculdade. Á noite ficou conversando com a Agina e o Adamor, ele contando histórias do garimpo, ele disse que ouro, diamante, petróleo tem visão e só se mostram para quem quer, ele contou histórias sobre a bola de fogo. Dormi na casa deles.

Algumas famílias ligadas a igreja batista comemoraram o natal, teve missa de manhã. Fora isso o dia transcorreu normalmente com conversas aqui e acolá; teve muito banho de rio, a festa mesmo está sendo planejada para o ano novo. O canto *apucuticu ticu bracajha nhumbora bracajha... nhumbora bracajha* é a raiz do caçador. Eu Diana e Simião ficamos conversando sobre as diferenças entre SP e o Amazonas.

Fomos para o fogo que fica no tapiri do Amõe Luís, conversei com o Simião e a Diana, a D. Maria passou andiroba nas minhas feridas de mocoim, e alguns homens ficaram falando de remédios, da saracura do mato e de onças, situações de risco com esses felinos eles disseram que a pintada e a vermelha ainda tem um pouco de medo, mas a preta não, ela ataca mesmo, ela pula nas costas e com as patas segura os braços da presa. Contaram coisas sobre o caitetu bravo, de lugares que tem anta, vimos uma cobra coral bem bonita que foi morta com fogo. Também brincaram comigo, pois vieram com umas pombas e perguntaram se eles

estavam prejudicando a natureza, pra mim não eles matam para comer, a caça é prática tradicional e não predatória. Assistimos novela e fomos dormir.

Patiakuá! Teve missa de manhã, Manoel João começou a contar pra mim a história de Itarejua, o problema foi que a dificuldade de compreensão, pois a maioria das palavras usadas eram na língua e falou sobre o castanhal e a importância deste. Fui passear pro lado do Léo, encontrei o Domar, o Zeca e outras pessoas, crianças. Esses dias, vim a saber que o Natalício e o Alessandro moravam juntos e eram namorados. O Natalício é Parintintim e mora com os Tenharim sendo professor muito respeitado.

O Zeca disse que quando estava na mata viu tamanduazinho, estavam em dois, amararam e prenderam no outro dia eles já não estavam mais no panero, ele disse que se tiver que matar mata mesmo e como cru, bebe o sangue do inimigo, a garganta é muito boa, chupa até o miolo, disse que é a tradição. O pior para a guerra é de noite, o guerreiro não dorme tranqüilo, e ele tem pessoas ao seu lado para o protegerem e também e o inimigo que matar a raiz, que é o guerreiro mais forte. Praticamente todos com quem eu conversei disseram que por um lado os pajés eram bons e por outro lado ruins, não eram confiáveis.

Acordei fui tomar café, coloquei pau-rosa que o Adamor me deu em um vidro com álcool. O pai quando a criança é pequena não pode pegar cipó, buriti, açaí porque a criança dana a chorar e a passar mal, nem comer anta, paca, piranha que também a criança não dorme.

A letra no caderno vai dizendo todo o conhecimento suscitado nas conversas. O caderno e a caneta vão gravando as idéias, mas não os cheiros, as percepções sentidas pelo olhar encarado, o mergulho no rio Marmelos, o gosto da comida, a cor do sol no corpo. No caderno coloco para registrar a memória. A memória oral está gravada em todos os sentidos, por isso é completa em si mesma. Esse processo de construção de sentido na passagem da

oralidade para a escrita, no caso aqui com os Tenharim não é dominante, não encontrei nenhum escritor tenharim. O uso da escrita é para coisas básicas.

Escrevo sobre os caminhos, o dia-a-dia, na escrita alívia meus sentimentos, experiência dos detalhes como o vento aliviando a quentura. Um espaço de tempo entre nosso encontro, um abismo fundo e escuro no que digo, se algo poderia estar próximo dos segredos, pássaro ferido, abandono, qualquer banco em qualquer praça negando o eu que me controla. Perto do fogo a vida se faz, transformando pau em fumaça, transformando corpo em alma.

Jhijhucate caruguara pegui itaguaim guaim- música que o sapinho cororoi cantou quando ia morrer, depois que ele entregou o fogo para os Tenharim. O Léo Tenharim que cantou pra mim.

Nessa noite eu sonhei que eu estava assistindo uma missa em homenagem a São Francisco de Assis em Penápolis e fui lá na frente falar que Deus é uma construção cultural não natural. Acordei e fui até o rio e fiquei conversando com algumas mulheres que estavam lavando roupa, todo tempo tem comparações, como sou mulher, a questão era da idade, do casamento e da maternidade. Elas diziam cresceu, namorou, casou e fez filho logo.

Almocei e fui para os lados do Léo, a Jucelaine, a Léo e o Natalício estavam organizando a festa, vai ter forró, bolo, comida. O pessoal aqui tem muito interesse em aprender inglês. O Domar disse que se estiver perdido na mata é só acompanhar o caminho que o sol faz, seguindo vai dar no Marmelos.

Vimos um lindo arco-íris e por aqui não pode apontar para ele, senão dá doença no braço. A sombra quando ela está em cima de vc são meio dia certinho. Falou de anhangá e disse que quando a cidade vem, as madeireiras junto com elas passam devastando tudo; matam árvores, pássaros, animais, rios e anhangás.

Domar me ensinou essas palavras:

gwy'hy- sangue

jihi aho iru'ra tatá- eu fui buscar lenha
wa,we,wi,wo,wu- som e va,vê,vi...
tcha'hã- ta bom
ji'hi aho jikahu'wa- eu fui caçar
nha'hã- castanha
nhã'de- nós
aeraó-corpo
onibyí- cantar
kãhãrirana- espírito maligno que mora na terra

A dança, a cerimônia da chegada dos visitantes é o espetáculo, a ritualização dos detalhes mais importantes da vida e da memória tenharim. O Domar disse que ele considera que nos jovens o sentimento é de individualidade na busca de suas histórias e na construção de suas vidas, pois eles já não se interessam pela língua e a história da vida tenharim.

Anhangá é rato, gafanhoto, uma vez alguns Tenharim viram uma festa dos anhangá, eles eram os espíritos das pessoas que se mataram nas guerras e estavam cantando e dançando com a Taboca, quando eles perceberam a chegada dos Tenharim, que iam preparados para acabar com eles, eles se transformaram em gafanhoto e quando entraram no oco do pau, os kagwahiva atacaram e quando viram tinha vários ossinhos de rato. E também que os ahanga tem cara de bicho e cabelos compridos só tem medo dos homens, já com as mulheres eles á noite, principalmente quando elas estão dormindo sozinhas, eles vem ter relações com elas.

Na comemoração do Natal almoçamos arroz, feijão e frango, a comida foi distribuída para todos, independente se estavam participando da festa ou não. Fomos eu o Deudismar e o Domar passear de canoa no Marmelos, jantamos no lado do João Sena ele bancou a janta arroz, frango e farinha, o pessoal dele não tinha se organizado com o do lado do Léo, chamou família por família e deu um a porção para cada pessoa da família, enquanto isso o Manoel João cantava, á noite choveu muito. Quando voltava com o Domar ele me perguntou como eu tinha conhecido o Edmundo e eu comecei a contar toda história e falei também sobre a busca

pela Farsa do Japim ele disse que também tem o caso de algumas histórias serem vedadas, pois eles não querem que sejam reveladas para sociedade não indígena.

O pessoal matou dois quatis, um macho e uma fêmea, os animais tinham dois filhotes que foram trazidos para a aldeia, e são incorporados como xerimbabos. Almocei e peguei carona sentido a aldeia Kampinhu. Passei mais uns dias no Kampinuhu, no Mafui e no Bela Vista que já foram relatados. No caminho de volta passei uma noite na aldeia dos Diarroi.

Penso e passo

Quando penso
Que uma palavra
Pode mudar tudo
Não fico mudo
MUDO
Quando penso
Que um passo
Descobre um mundo
Não paro
PASSO
E assim que
Passo e mudo
Um novo mundo nasce
Na palavra que penso.

Alice Ruiz

Não siga os passos dos antigos

Procure o que eles procuraram

Bashô

3- Mito/ práxis/Histórias– a vida sentida e pensada

lua cheia de desejos

as estrelas dançam

ao som do vento

“A lua tem sua história mítica, também o sol, as águas, as plantas e os animais. Todo objeto cósmico tem uma “história”. Isso significa que ele é capaz de falar ao homem” (ELIADE, 1972).

Neste capítulo procurei versar sobre alguns assuntos que envolvem a história para os povos indígenas, fazer seu contraponto com a história científica, compreender como para se construir a história do Brasil os discursos oficiais se apropriam de uma certa identidade com o passado mítico indígena. Pretendi ressaltar a crítica ao Darwinismo social através do texto Auxílio Mútuo do pensador anarquista Kropotkim. Refletir sobre a dualidade idealismo/materialismo e como ela se manifesta nos estudos sobre mitologia.

Alguns desses temas podem fugir um pouco a etnologia indígena propriamente dita, base para este trabalho. Contudo, esclarecer essas questões, contribuíram significativamente para a realização de uma pesquisa sócio-antropológica, a qual evidencie as relações entre a sociedade indígena e a complexa rede de significados das ciências e da filosofia/história hegemônicas.

Como estou pensando a partir da perspectiva das Ciênias Sociais aspectos subjetivos da cultura tenharim, é imprescindível olhar pelo direito e pelo avesso as contradições e simetrias entre a perpectiva acadêmica e a história política que os envolve, compreendendo o universo mitológico como fonte de inesgotáveis saberes culturais.

Duas linhas teóricas que se chocam e nos fornece riquíssimas orientações para análise da organização social e mitologias indígenas. A primeira compreende os estudos do mito em sua relação direta com a economia de caça e coleta, esta uma visão marxista (CARVALHO,S, 1978, LEVEQUE, 1996, CARVALHO, 2006) e os estudos do Perspectivismo que vêem no discurso indígena a orientação da práxis (SEEGER, A; DA MATTA e VIVEIROS de

CASTRO, 1987).

Um pouco antes de entrar an discussão materialismo/idealismo nas discussões sobre mitologia, traçarei um breve panorama de estudos sobre mitologia. As sociedades indígenas revelam a consciência de si, através de seus mitos e das histórias sobre suas andanças pelos territórios tradicionais. Os espaços por eles percorridos são as matas, a floresta Amazônica, no caso dos Tenharim. O imaginário que se cria a partir das relações entre mundo humano e mundo da natureza, estabelece os significados da cultura. O filósofo Adolfho Crippa (1975), ao comentar sobre a experiência mítica, nos diz o seguinte:

> "A análise da experiência mítica conduziu a reflexão às profundezas da proposição mítica, ou seja, á verdade do mito. O mito é uma experiência singular da realidade, que se reveste de dimensões que ultrapassam a simples constatação e descrição dos fenômenos culturais, psicológicos e históricos. Mais do que palavra falada, narração ou fábula, o mito é proposição da realidade"(CRIPPA, 1975, p.41).

Sendo proposição da realidade, o mito tem em si mesmo a totalidade da experiência humana. Não fala de individualidades nem de coletividades separadamente, não produz dualismos; pelo contrário, incita a vermos a vida com olhos que buscam a terceira margem do rio.

A contribuição autor é revelar a importância da mitologia como uma proposição de realidades culturais, não como mentira ou ficção, destinada na maioria das vezes a propor orientações morais à crianças. Os procesos culturais que constroem os simbolos mitológicos atuam entre as esferas cognitivas das pessoas e a organização dos significantes da realidade viva.

A literatura artística se inspira com volúpia das narrativas míticas para construir suas mais belas obras. Muitos autores como Thomas Mann, Guimarães Rosa, cineastas como Akira Kurosawa e tantos outros artistas captam brilhantemente as verdades do mito, a poesia de um

Ayvu Rapita, textos míticos recolhidos por Cadogan sobre os Mbyá-Guarani. Lévi-Strauss diz ser a música o que mais se aproxima do mito. O êxtase musical leva as pessoas ao transe e a rememorar a experiência do tempo mitológico.

A lógica do mito não é a lógica científica, não sendo esta, para muitos estudiosos profissionais descendentes da razão iluminista os mitos são simplesmente a representação do imaginário infantil, onírico e fantasioso. As artes, a música mesclam em suas representações as razões apolíneas e dionsiacas. A arte e a filosofia estão bastante ligadas com a mitologia. Pode-se dizer que essas linguagens foram construídas pela humanidade em relação direta com a natureza, sem uma ordem de origem e fim. Mitologia, arte e filosofia fazem parte da consciência humana.

Ernest Cassirer realzando uma antropologia filosófica dizia que a mitologia possui uma dimensão mais sentimental da vida. Na obra *Ensaio sobre o homem* , quando vai tratar do mito e da religião (2005): diz que o mito se acaso tem alguma lógica eta não pode ser medida pelo pensamento científico. Os métodos modernos de explicação dos mitos devem compreendê-lo não como faz-de-conta,

> "nem como simples invenção feita por um propósito especial. Embora o mito seja fictício, trata-se de uma ficção inconsciente, não consciente.A mente primitiva não tinha consciência do sentido de suas próprias criações. Mas cabe a nós, cabe à nossa análise científica revelar esse sentido". (CASSIRER, 2005, p.124-125)

A análise cientíica deve classificar os objetos e identificar os motivos, assim virá à tona o que está por trás das "inúmeras máscaras". Ernest Cassirer percebe o mito não como alegoria e entende que o mito é uma outra linguagem, diferente da lógica científica; o mito consiste e fala de ações. Existe uma relação intrinsica ao amito e ao fazer poético. O mito é proposição de realidade, sustentado pela crença. O mito teria duas estruturas, uma conceitual e a outra percptual. A conceituação seria delimitada pela percepção sentimental da vida.

Durkheim nas “Formas elementares da vida religiosa” busca encontrar nas formas elementares do totemismo australiano determinar as formas elementaes da vida religiosa em geral. Para Durbkeim e Mauss tanto as clasificações quanto a vida religiosa recebe orientaçòes das representações coletivas, é através do social e não do individual que podemos encntrar as explicões universais e formular uma teoria generalizante e generalizável sobre os próprios fenômenos sociais.

O mito para Durkheim, tem seu verdadeiro modelo não na natureza, mas na sociedade, pois tudo advém da sociedade, das representaoes coletivas. O autor afirma que todos os motivos do mito são a representação da vida social do homem, então a natureza representada no mito seria a representação coletiva da sociedade. Todos os motivos fundamentais do mito seriam a projeção para o mundo natural da vida social do homem. Entretanto essa afirmação pode ser contestada pelo fato de que o universo simbólico indígena confere à natureza um status simbólico que está além do mundo humano. As relaçõs sociais da natureza teriam um domínio de si própria, estabelecendo relações de troca com o mundo humano. Natureza e Humaniade ora se asemelham, chegando mesmo a se misturar, principalmente nos mitos, ora estão em pólos opostos, na tentativa de manter um eterno reequilibrio. Para o pensameno indígena é claro a existência do mundo humano, do mundo da naturzea e do mundo supranatural, este é revelado apenas pela comunicação e intervenção do xamanismo.

A antropomorfização da natureza é corrente para muitos autores, Durkheim, desde Lévi-Strauss, Godelier, Viveiros de Castro. Para Godelier e Lévi-Trauss essa forma de projeção da natureza estaria ligada ao nível baixo de sua eficácia técnica. Segundo Silvia Carvalho (1978) e CARVALHO (2002) é a relação de sobrevivência que opõem mundo humano e mundo natural, *“fazendo o homem competir com animais predadores. A analogia, então, apresenta-se mais enquanto técnica, do que como fundamento”* (CARVALHO, 2002, p., 21).

A diversidade cultural humana é um fato que se estabelece com relações de contato. Lévi-Strauss a definiria como conseqüência do espaço geográfico, da história dos grupos e das relações de proximidade entre sociedades humanas, pois é no contato com o Outro que o Eu estabelece sua significação. Segundo Lévi-Strauss:

> "Mitos e costumes nasceram, não de qualquer necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permaneceram atrasados em relação a um grupo vizinho que submetia a um uso preciso um domínio em que nem sequer se havia sonhado em estabelecer leis. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem" (LEVI-STRAUSS, 1970, p.57).

Nós conhecemos o mito através da palavra, o mito provém do discurso, segundo Lévi-Strauss. As palavras ouvidas através do mito são concepções sociais de um povo. O mito é essencialmente narrativa oral, depois que começou a ser estudado que virou palavra escrita. A palavra mítica é a consciência de si de um povo.

Marx diz que o trabalho é a transformação da natureza pelo homem, processo que atinge o apogeu com o capitalismo. Os trabalhos de Antropologia marxista são muito Meillassoux (1978), Carvalho (1978, 198), Carvalho (2006), Godelier (1971, 989), Meliá (1990). Para esses autores a relação entre uma economia de caça e coleta, ou punção (Meillassoux, 1978), é pedra base, ou ponto chave para a compreensão de seus simbolismos e de suas relaçoes com a natureza: trocas negativas e os Tricksters (Carvalho, 1978 e1985).

É a partir das relações de produção que o homem consegue dominar a natureza e constrói a civilização, sgnifica a natureza e a si mesmo. Silvia Maria S. Carvalho, em seus trabalhos, discorre sobre as relações de troca do homem com a natureza. Entidades como os Tricksters teriam a função de restabelecer regras de compensação entre o mundo dos homens e o mundo da natureza:

> "A necessidade de manter um equilíbrio nas relações entre o grupo e este mundo exterior parece estar na base de todas as representações mágico-

> religiosas; e os ritos decorrentes são a primeira tentativa de estabelecer uma certa proteção para o grupo" (CARVALHO, 1979, p.364).

Silvia Carvalho compreende a dimensão simbólica da realidade através da *práxis*. E compreende a praxis como a objetivação, ou seja, a reflexão de grupos caçadores-coletores sobre "as condições objetivas em que se dá a prática de caça e coleta", levando a uma "teoria nativa" sobre a reprodução.

Natureza e cultura representam uma oposição; mundo humano e mundo da natureza são antagonistas, a humanidade tira seu sustento da natureza. Existe uma relação de desequilíbrio que precisa ser equilibrada. Desse equilíbrio dependem as condições de reprodução da espécie humana e não humana.

A vida humana se faz com e através do trabalho, este é produzido de diversas maneiras por diferentes grupos e com diferentes significados. O trabalho é produto e produtor das relações sociais, e para a antropóloga Silvia Carvalho (1985) o trabalho e os significados do mito explicam o pensamento dos povos caçadores-coletores: *"A estruturação do universo simbólico (como característica de toda linguagem-pensamento) aparece como concomitante a organização do trabalho e a partir da reflexão sobre o processo de trabalho"* (CARVALHO, 1985, p. 177) e *"Para entender a visão de mundo dos povos é necessário entender como "esse pensamento é produzido numa economia de caça e coleta"* (ibidem).

As relações de troca entre o mundo humano e o mundo da natureza se fazem através de inúmeras regras e tabus. O mito institui as regras e os tabus da caça, da guerra e de todas as relações de troca com a natureza, tendo a função de procurar reequilibrar esses dois universos.

Eduardo Viveiros de Castro fala em Multinaturalismo e Perspectivismo ameríndio. Ao falar do xamanismo e da caça na região amazônica, o autor estuda a relação da sociedade indígena com o mundo natural, este visto pelos nativos como possuidor de identidade e pensamento, tendo como interlocutor desses mundos o xamã.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro: *"a concepção ameríndia suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A"cultura" ou o sujeito seriam aqui a forma universal, a natureza ou o objeto a forma particular"* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116).

Entretando, notamos uma diferenciação entre mundo humano e mundo da natureza, quando o pensamento indígena suporia relações de compensação. A natureza seria dotada de entidades- Tricksters- as quais com atitudes punitivas atuariam em favor do reequilibrio entre esses mundos. Os Tricksters geralmente são os fornecedores de cultura para a humanidade, dão o fogo, provocam cataclismas, são humanos e deuses ao mesmo tempo.

Esse autor compreende a lógica dos nativos através do idealismo. Esse ponto é muito importante, pois não podemos negar que o materialismo histórico não reducionista é imprescindível para a análise da vida humana. Os nativos estão vivendo, se reproduzindo e tem as suas lógicas articuladas ao modo de produção, que possibilita suas trocas e à própria manutenção da vida.

A mito-práxis relata a realidade vivida pelo mito. E como as transformações da realidade são incorporadas na realidade mítica. Toda transformação pode ser entendida e incorporadad no universo social, como uma reprodução cultural. Marshall Sahlins diz ser toda práxis teórica. Concordamos com o autor; essa afirmação nos ajuda a perceber que materialismo e idealismo podem estar dialogando mais intimamente, pois essa dicotomia só tende a prejudicar o entendimento que podemos ter da mitologia, por exemplo, vamos ver algumas palavras de autor:

> "os erros antropológicos (ou históricos) gêmeos, o materialismo e o idealismo, consistem claramente em tentativas de ligar uma significância prenhe de sentido a uma relação mecânica ou "fisicalista" de causa e efeito. Para o materialismo, a significância é efeito direto das propriedades objetivas do acontecimento. Ignorando, portanto, o valor relativo do sentido dado pela sociedade ao acontecimento. Enquanto que, para o idealismo, o acontecimento é simplesmente o efeito de sua significância, ignorando,

> assim, sua carga de "realidade": as forças que têm efeitos reais, mesmo que sempre em termos de algum esquema cultural". (SAHLINS, 2003, p. 191-192).

Assim para os estudos sobre a lógica do mito, ou a ilógica, pois toda e qualquer conceitualização é subjetiva, só o que podemos encontrar são aproximações quando interpretamos relações humanas. Toda forma e sentido desses conceitos são elaborados do ponto de vista da humanidade, pois nos é praticamente impossível olharmos com a perspectiva do mundo, nosso outro em potencial.

Marshall Sahlins na obra Ilhas de História, discorrendo sobre a sociedade havaiana diz que: *"a história havaiana certamente não é a única em demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, do passado e presente, de diacronia e sincronia [...] toda mudança prática também é uma reprodução cultural"* (SAHLINS, 2003, p.180).

Entendo com isso que as reproduções culturais dos Tenharim, são uma forma de diálogo. O espaço-tempo em que vive a sociedade tenharim não está dissociado do espaço-tempo da sociedade brasileira, e das sociedades estrangeiras, com isso, sua dinâmica ancestral é abalada. O interessante é como a sociedade indígena consegue afirmar seus valores, resignificá-los, como no caso do infanticídio, e incorporar outros como os jogos de futebol.

A sociedade tenharim conseguirá manter-se dentro de sua lógica com a educação das crianças e dos mais jovens muito conscientes de seu passado e que enquanto *outsiders*, representam um modo de viver interessante em suas diferenças, é importante ser Tenharim, fazer parte do grupo Tupi-Kagwahiva os faz dotados de importância e de certo modo de status social.

Temos o mito da *Amim va é*, que narra a história do surgimento da agricultura para os Tupi-Kagwahiv. Nesse mito uma avó come, por engano, um ovo de cobra que cresce em sua barriga e a ajuda a coletar castanhas. Quando seus netos descobrem, ela pede que eles a queimem; então depois de um tempo nasce neste local mandioca, milho, cará e outros

tubérculos. Mircea Eliade diz ser o mito a grande narrativa sobre o surgimento do mundo, das coisas do mundo, da cultura.

A história mítica da *Amim va é* fala diretamente dos meios de subsistência dos Tenharim, a agricultura é, junto com a caça e a pesca, pilar da sobrevivência tenharim. O mito é um discurso significante sobre a realidade, ou ainda o mito representa a história da criação de um povo, algo que realmente aconteceu. As formas do mito não estão apenas inscritas nas palavras ou nas estruturas mentais que o mito sugere, mas sim na materialidade do mundo em que se vive. A experiência mítica se insere em outro tempo, um tempo não linear, espiralado em que o que está em jogo não é a substância do pensamento analítico próximo ao pensar científico. O tempo mítico é o do pensamento mágico, em que tudo pode acontecer; xamãs se transformam em jaguares, pessoas se casam com animais, se transformam em sol e lua, cobras são gestadas na barriga das mulheres e assim por diante.

Lévi-Strauss compreendeu que o mito representa o tempo em que homens e animais não se distinguiam (1988). Viveiros de Castro afirma que:

> "As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é anulada e exacerbada"(VIVEIROS de Castro, 2002, p.354).

Homens e animais estariam lado a lado. Uma aproximação disso seria o mito da Amim que já comentamos: a possibilidade de existir uma cobra dentro da barriga de uma mulher e as duas viverem normalmente, deixa claro a possibilidade de também humanos e animais serem praticamente o mesmo. A cobra é um predador dos seres humanos. Ao mesmo tempo, para Amim era tranqüilo ter a cobra dentro de si. Para os netos era algo ruim tanto que cortaram a cobra da avó. Prova de que as duas eram uma só, é que a avó também morreu. Acreditamos que este mito pode corresponder à instituição de uma grande mudança, como foi a

horticultura, impondo a concepção de uma separação entre seres humanos e animais. Seres humanos plantam, animais não.

O mito conta uma história verdadeira, estabelece modelos para atitudes humanas, confere ao mundo e ao homem significação e valor para suas existências, os Mitos conferem o ethos cultural para as pessoas humanas e para o mundo da natureza, e são nos momentos dos rituais que se volta ao tempo de origem ao tempo mítico.

Mircea Eliade assim define o Mito:

> "O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "príncipio". Em outros termos, o mito narra como, graças as façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo foi produzido e começou a ser. [...] é a irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo" (ELIADE, 1972, p.11)

Um dos mais importantes mitos Kagwahiv é a história de Preapi-gá e Kanharerana-gá. Esse mito nos fala sobre a transformação da história Kagwahiva. Preapi-gá, criador do mundo, morava na terra junto com os Tenharim, mas Kanharerana o vivia incomodando, ameaçando matá-lo e toda a sua família também. Então Preapi nem discutiu e foi procurar outro lugar para morar, foi nas árvores, mas o mel e as abelhas já estavam lá, foi nas pedras, mas a gente de Bahira morava lá, foi nas águas, mas tinha os peixes, foi um pouco no alto na altura das nuvens, mas o vento já estava instalado. Então foi para o céu e encontrou-se com a mulher de Deus, que disse ter um pedacinho de terra para ele morar com a família. Enquanto Preapi procurava outro lugar para eles morarem, Kanharerana ameaçava a família de Preapi que também estava passando fome. Preapi era muito poderoso e se preparava para ir morar no céu Amarrou um pedaço de corda entre a terra e o céu e puxou até ficarem bem pertinho, logo foi subindo e Kanharerana queria ir com ele. De repente dos esteios da casa foi jorrando tanta água que cobriu praticamente toda terra, matando muitos Tenharim. Preapi jogava vários

objetos do céu, que iam se transformando em animais e peixes; só sobrou uma família para contar a história. O relato feito pelo Tuxaua IT. Está em anexo no fim do trabalho.

Essa história narra como surgiu uma nova humanidade que teve que encontrar o fogo, trabalhar mais e ficar distante de seu criador, por o ter maltratado. Em uma conversa, uma pessoa disse ser esta história parecida com a de Jesus Cristo. Preapi é pajé poderoso que ele foi responsável pela nova humanidade e Bahira foi o elemento chave depois do dilúvio para que os Tenharim constituíssem cultura, pois foi ele que forneceu o fogo para que os Tenharim passassem a se diferenciar dos animais ao deixarem de comer comida crua.

Bahira também pintou as coisas para que elas não se misturassem: as pintou para serem ou Mutum-nanguera ou Kwandu-taravé. Assim foi se constituindo a cultura, com base em oposições. A sociedade Kagwahiv se divide em duas metades que se opõem e se complementam, assim significando seus trabalhos, sua economia e seu sistema de parentesco

O mito, a memória oral, a historia das andanças, completa a bagagem que trará para nós as figuras do pensamento indígena. A vida é cheia de surpresas sinestésicas. Existem manifestações de energia que são sentidas; muitas vezes de difícil explicação. Quero dizer com isso que existem dimensões da cultura que nunca conseguiram corresponder a princípios lógicos da análise científica.

Existem aspectos das culturas humanas que podem ser observáveis e traduzidos em conceitos e palavras das mais diferentes línguas. Há difereçans que são aproximadas do maior número possível de linguagens, pela força da tradução. Seja com a tradução de vocabulários, seja com a língua materna, um universo de semelhanças e diferenças representam o jogo da dinâmica cultural.

Até este momento procurei demonstrar através de autores consagrados as definições para o conceito de mito. Neste capítulo, além de tratar do mito, procurei relacionar o imaginário que o Estado constrói do indígena para legitimar a existência de um passado

glorioso indígena que identificaria o Brasil. Deveras grandioso esse intento, pois tento demonstrar com toda sutileza que me cabe um pouco do ponto de vista do nativo e de como a sociedade nacional se apropria desse imaginário para legitimar a formação do Estado-Nação.

Isso posto, venho relatar que a prova de final de ano da escola Kagwahiwa, das aldeias que compõe o núcleo do Kampinhu foi sobre os significados da bandeira brasileira. Os Tenharim são índios brasileiros que cantam o hino nacional e dizem que o verde representa as nossas matas, o azul o céu estrelado e o amarelo as nossas reservas de ouro.

Cada grupo humano tem uma história. O conceito de história é muito interessante, pois remete a memória, a realidade vivida por esta ou aquela pessoa, grupo; enfim aos processos da vida humana e suas relações entre si e com o mundo envolvente. É possível compreendermos a história e a cultura de um grupo tendo como pedra base para a análise, histórias de vida? Acredito que pode ser pertinente.

Quando estava dialogando com os Tenharim, muito do que estava sendo dito eram situações que cada indivíduo tinha vivido, e diante disso um mundo de percepções se desvendava. Cada um contava histórias tendo a si mesmo como o personagem central. Quando a história a ser narrada eram as narrativas míticas, a situação se invertia e o eu que contava era mais um produto da história mítica.

As diferenças, entre a lógica de pensamento científica ocidental, resultante de um processo histórico, pois todas as sociedades possuem narrativas míticas, e a mitológica fez construiu a idéia de que existiriam sociedades históricas- quentes- e sociedades sem história- frias. O conceito de história neste caso é muito discutido, em seu sentido de linearidade ou de ruptura e transformação.

Memória, história e experiência são elementos formadores de cultura, um não acontece em separado do outro. A memória produz a história e esta produz memória, a experiência é o

reflexo e a manutenção deste processo, a possibilidade de permanência e sustentação da sociedade. A história são os caminhos, os sentidos e os absurdos que uma cultura produz. Toda história é feita de surpresas e pequenos detalhes, os quais vão tecendo a colcha do tempo, que vão modelando os espaços.

A história é uma disciplina com seus métodos e suas próprias histórias, elaborada principalmente com sua legitimidade científica na tradição grega ocidental, mas os relatos de histórias humanas foram elaborados em todas as sociedades com escrita e também nas ágrafas, com as mais diversas formas; seja com desenhos, com danças, com músicas e artesanatos. A disciplina História fala dos vários espaços e das várias temporalidades buscando realizar na escrita o realismo.

Afirmamos com Claude Lefort (1979) que todas as sociedades são históricas, pois compreendemos o conceito de história em suas potencialidades filosóficas e antropológicas, pois se todas as sociedades possuem a memória do passado, a percepção da ancestralidade e a vida presente, com a possibilidade de seu devir, isso é história, isso são outras histórias. Não estou dizendo que história deva ser compreendida como uma linha em que temos passado, presente e futuro sistematizados e organizados linearmente. O futuro não existe, o passodo já existiu, deixou suas marcas, mas o que podemos sentir é o agora, o presente. “Passado, presente e futuro... o mistério do planeta” (Novos Baianos).

O passado se faz presente enquanto memória, e pela cultura material. A história sugere a passagem inexorável do tempo, dizer que toda sociedade tem história é o mesmo que dizer que toda sociedade tem temporalidades diferentes, e essa temporalidade está inscrita no espaço, na territorialidade de cada cultura.

Claude Lefort (1979) diz que todas as sociedades são históricas, refutando a idéia de Hegel que:

> “sabe-se que para Hegel a História universal não recobre o curso empírico da humanidade. A história propriamente dita nasce apenas com o Estado, quando a vida social ganha uma forma sob o efeito desta instância que confere a seus elementos expressão pública e consciência. Somente então é assegurada a permanência do sentido” (LEFORT, 1979, p.37) .

O pensamento de que a história da humanidade começa com o advento do Estado, serve de argumento para a lógica do processo de dominação em curso, imaginário que diz respeito à separação do mundo humano e do mundo da natureza, reflexo do processo civilizador em advento na época da formação dos Estados Nacionais.

E entendo que o Estado é uma das fontes mais férteis de nossos problemas sociais. O Estado, como diz o anarquista Joseph Proudhon (1981):

> “ser governado, é ser cuidado, inspecionado, espionado, dirigido, legislado, regulamentado, identificado, doutrinado, aconselhado, controlado, avaliado, pesado, censurado, e mandado por homens que não têm nem o direito, nem os conhecimentos, nem valor para fazê-lo” (citado em WOODCOCK, 1981, p. 15).

Para Michael Bakunin (1981):

> Está claro que todos os chamados interesses gerais que o Estado deveria representar são de fato uma abstração, uma ficção uma mentira. Estes interesses, na realidade, não são nada mais que a negação total e contínua dos interesses reais das regiões, comunas, associações e da grande maioria dos indivíduos submetidos ao Estado” (BAKUNIN, 1981, p. 75).

Ter a consciência de sua história só é possível com o advento do Estado, então a consciência é história da dominação e da violência contra todos os povos que não participavam do processo civilizador. A história de povos sem Estado está subjugada a história de povos com estado. Os indígenas que estão nos limites do território brasileiro estão subjugados as leis desse Estado por meio da FUNAI.

Os mitos são incorporados na ideologia do Estado como agenda folclórica, e com o apoio da ciência experimental como mentira. A sociedade humana, ou melhor, as sociedades humanas se transformam ao longo do tempo, não de um modo linear, mas sim por sua própria

dinâmica de trocas, incorporam novos valores e os reinterpretam. Com a incorporação no universo cultural tenharim da igreja Batista alguns membros passam a compreender os seus mitos como histórias fantásticas e impossíveis.

A celebração da divisão da comida no ritual representa a idéia da ajuda mútua. Ao contrário da luta do homem contra o homem e da competição entendida por Darwim em 1985, com *A Origem das Espécies*, temos a ajuda mútua como princípio social. O tema da ajuda mútua foi tratado por Kkropotkim em 1802, através de estudos de campo na Sibéria constatou que as espécies mais bem sucedidas tem por base a cooperação. Segundo George Woodcock na obra *Apoio Mútuo,* Kropotkim (1981):

> "ele analisa o caráter anárquico das sociedades tribais que viviam através de padrões elaborados de cooperação usual sem nenhum sistema de autoridade visível [...] O que Kropotkim provou e isto tem grande importância para o pensamento anarquista , foi que o homem primitivo parecia buscar naturalmente padrões de cooperação" (WOODCOCK, 1981, p. 28).

A mitológica e a lógica do Estado-Nação representam histórias humanas. O conceito de história assim se amplia para narrar a história dos vencidos, dos pobres, das mulheres, dos homossexuais, dos trabalhadores, da natureza e dos animais, dos negros e dos povos ameríndios, enfim dos *outsiders*.

Todos os conceitos utilizados na confecção deste texto etnográfico são baseados na perspectiva científica. A antropologia elabora conceitos gerais que buscam compreender os mecanismos que as culturas utilizam para empreender sua estruturas significativas, seus hábitos.

Márcio Goldmam num artigo sobre "Lévi-Strauss e os sentidos da história" (1999) nos diz:

> "Parece-me, com efeito, que o tripé é hirarquizado (História dos homens, história dos histoiadores e história dos filósofos). As distintas historicidades peculiaridades a cada sociedade ou cultura constituem a forma particular através da qual elas reagem ao fato inelutável de que estão no tempo ou no devir. Nesse sentido, tanto a "história dos historiadores" quanto a "filosofia

> da história" fazem parte constitutiva de nossa forma particular de historicidade, ou ao menos, daquela dominante no Ocidente há muitos séculos" (GOLDMAM, 1999, p.62).

Como existe uma grande diversidade cultural, existe uma grande diversidade de histórias e tempos, e cada cultura reflete sobre sua história. Pode ser linear, buscar a ruptura e a transformação, ser cumulativa. A história é isciplina e é que acontece na rua. O que nos interessa é demonstrar que a história dominante está vinculada ao Estado; também que as sociedades que não tem Estado possuem consciência de si e reflexão sobre seus processos sociais.

O Estado brasileiro buscou sempre incorporar os mitos das sociedades africanas e ameríndias para situar sua ideologia de país mestiço e tropical, mas efetivamente os direitos que garante para esses povos são muito precários, os processos de regularização fundiária são extremamente lentos e muitas vezes vetados. A política indigenista está mais para a afirmação de que as etnias indígenas estão acabando, do que para a efetiva luta pela sobrevivência de suas terras e de seus costumes.

Comentei sobre os significados do mito, e como este representa a consciência de si de um povo. Aos povos sem escrita e sem estado foram subjugadas as idéias de que estes não estariam no plano mais completo e sofisticado da humanidade. Contudo temos que as culturas humanas possuem temporalidades diferentes. O tempo mítico e o tempo cotidiano de cada cultura, modela sua memória e sua história.

Ao falar dos sentidos do mito, não poderia deixar de relacioná-lo com o processo da construção do Estado-Nação, pois são lógicas históricas diferentes e que por movimentos de força e violência acabaram por se chocar. Os Tenharim estão presentes no Estado brasileiro, votam e articulam com os governantes seus interesses.

O interessante é como uma sociedade baseada no tempo mitológico articula sua prática e seu imaginário, nos processos de troca com a organização estatal, para que sua consciência

de si seja preservada com as tradições a que obedecem. A pedra base para a preservação da vida de um povo é a terra. A posse de seu território tradicional garante a visualização de suas histórias, os caminhos que andaram, onde deixaram seus mortos. O cultivo da terra, os rios que dão os peixes, a mata que dá a caça são imprescindíveis para a vida Tenharim.

Uma parte das aldeias votam para a prefeitura de Humaitá, outra parte para munnicípio de Manicoré. Os tenharim estão cientes dos processos políticos que os envolvem e sabem que muito da satisfação de seus interesses, depende das alianças políticas que eles estabelecem com os prefeitos e com o Governador do Estado. Ao que me parece nenhum indíviduo tenharim aspira a disputas políticas pelo poder público.

Já faz um tempo que os Tenharim apresentaram o tempo mítico ao tempo escolar. Não tenho afirmações a esse respeito, mas temos que o tempo e o espaço escolar podem imprimir grandes mudanças culturas.

Cê ta pensando o quê?
Ah! Quantas máscaras
E onde está vc?
Dez camadas a baixo do solo.
rrssss
simples raízes.

4- A pessoa e a Corporalidade na relação natureza e cultura

Disseram, não sem razão, que as sociedades primitivas fixam as fronteiras da humanidade nos limites do grupo tribal, fora do qual elas apenas percebem estrangeiros, ou seja, sub-homens sujos e grosseiros, até mesmo não-homens: feras perigosas ou fantasmas. Isso muitas vezes é verdade, mas omitem que as classificações totêmicas têm como uma de suas funções essenciais fazer romper esse fechamento do grupo sobre si mesmo e promover a noção aproximada de uma humanidade sem fronteiras" (LÉVI-STRAUSS, 1962b: 189).

"...eu sou você/ Todos juntos somos nós/estou aqui reunido numa pessoa só/...você também está tocando você também está cantando/ tamo numa boa pescando pessoas no mar.../numa pessoa só/ Todos juntos reunidos numa pessoa só/tamos numa boa pescando pessoas no mar"
Arnaldo Batista

"Como pode um indiozinho
Viver fora da floresta
Como poderá viver
Sem caçar
Sem pescar
Sem comer e
Sem correr"

Esta paródia da música *"como pode um peixe vivo viver fora da água fria?"* salienta as perspectivas do devir dos Tenharim. Essa música é ensinada na escola para as crianças, e nos momentos de brincadeira cantão em roda essa música. A pessoa tenharim é construída a partir de sua relação direta com o meio e a produção e reprodução da vida, com tradições culturais e sua divisão em metades exogâmicas patrilineares: Mutum-nanguera e Kwandu-taravé. Serão somente essas as chaves para entender a pessoa tenharim, a noção de eu? Decifrar esse outro, quem são esses homens, essas mulheres, essas crianças, esses velhos. Quem são e em que acreditam? Pra que? Pra quem?Por que? Ou melhor será possível? Pra que – pra mim; pra quem: para todos (menos para os inimigos), por que seria muito interessante. Será possível ao menos tentar.

Na relação estabelecida entre o universo da cultura tenharim e da pesquisadora; an sensibilidade desse contato que vão se delinear os traços que levaram as portas e frestas do entendimento dessas duas sociedades. É neste jogo de espelhos que poderemos descobrir um pouco mais sobre a situação humana, percebermos que as imagens refletidas são destorcidas e em alguns detalhes semelhantes, com todos seus labirintos de significados.

A palavra "pessoa" vem de *persona* que quer dizer máscara, a capacidade de assumir com objetos as características dos deuses nos rituais. É com o direito romano que ela passa à significação da "pessoa civil". A noção de pessoa se sustenta como construções humanas

variáveis. Delineando as características do que os Tenharim, concebem como pessoa, os significados culturais que definem a noção do eu, encontramos uma fresta para entendermos o tempo e a sociedade.

Marcel Mauss nos ensina que as concepções que definem o sentido do ser individual podem ser compreendidas como o *"culto do eu"* predominante no ocidente, ou como na Índia, o ego representando o eu sendo fonte de sofrimento e ilusão, ou ainda como na China onde o indivíduo é a relação social que estabelece.

Marcel Mauss trabalha com a história social e com a psicologia; com o auxílio delas vai buscando como foram se formando o conceito de "eu", mas não seu sentido, pois não busca fazer uma psicologia do eu, mas sim mostrar como é recente a palavra filosófica "eu". Mauss descreve que, na noção de pessoa entre os índios Pueblo-os Zuñi-, o indivíduo se confunde com seu clã.

> "mas já destacado dele no cerimonial pela máscara, pelo título, por sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra em um de seus descendentes dotado da mesma situação, dos mesmos pronomes, títulos, direitos e funções"(MAUSS, 1974, p. 216).

Entre os Kwakiutl, noroeste americano, vê-se como a partir de classes e clãs compõem-se "as pessoas humanas". Mauss sugere que foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma "entidade metafísica", fala da unidade das três pessoas sagradas, ou a "santíssima trindade", na relação entre seres humanos à imagem e semelhança de Deus. Segundo Mauss *"é a da partir da noção de eu que a noção de pessoa humana foi criada, penso que a propósito da pessoa humana, substância e forma, corpo e alma, consciência e ação"* (MAUSS, 1974, p.136).

A noção de pessoa vem sendo trabalhada por Mauss, Leenhart, Dumont, Goldmam, Geertz, Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta. Cada área etnográfica representa uma

dimensão bastante variável de problemas e soluções sociais. Cada cultura trabalha sua prática e seu mito, contudo nota-se elementos de igualdade, mas que se dão de modo distintos, como é o caso das brincadeiras, das danças, da música, de várias formas de construir o corpo através de ritos de passagem, pinturas corporais, nomenclatura, alimentação, bebidas, representações teatrais, de histórias, fluídos corporais, proibições alimentares, etc.

A subjetivação da noção que atribuímos ao eu é modelada sob os significados do trabalho. Tanto quanto influenciada pelas cosmologias e pelo sistema de parentesco a pessoa se revela através do trabalho. Não pretende explicitar que a noao de pessoa se define apenas com relação aos significados do trabalho. Esta influencia nos é clara, mas nota-se com simétrica relevância, a capacidade que os seres humanos tem de ver o mundo sobre diferentes perspectivas. o mundo simbólico nos diz muito. A morte nos inquieta, a natureza na dimensão de si mesma, nossoas relações de parentesco, muitas vezes nos colocam além e transformam os significados do nosso trabalho, do modo de produção. Muitas pessoas que vivem sob a égide capitalista se coloca em lado oposto dessa moral.

Como se dá o trabalho na sociedade tenharim? Qual o significado que tem a palavra trabalho? Tradicionalmente a sociedade Kagwahiva baseava seu trabalho na caça, na pesca, na horticultura de floresta, na feitura de artesanatos, nas atividades da guerra e das festas. Hoje algumas novas modalidades de trabalho são inseridas no contexto de suas vidas, como por exemplo, a profissão de professor, de agentes de saúde, cargos de representatividade nas secretarias de saúde e educação, trabalhos em Ongs e outros.

Todas essas práticas vão modelando as expectativas de cada um. É na vida cotidiana que podemos observar jeitos de se fazer humanos, as adaptações, reproduções e criações sociais. O trabalho não aliena, mas coloca a pessoa em contato direto com a ideologia que o sustenta. Em outras palavras: a pessoa tenharim se constrói juntamente com os trabalhos que realiza.

A reflexão sobre os processos de trabalho (CARVALHO, 1985), moldam a ideologia de compensação existente entre mundo humano e mundo da natureza. Existem trocas que precisam ser equilibradas. Observamos entre os Tenharim a existência de elementos que comprovam como é necessária a busca pelo reequilibrio, tais como a história da anhangá, o infanticídio,. Para bater o timbó os homens não podem ter tido relações sexuais. Essas práticas não tornam indiscutivelmente os Tenharim mais naturais, pelo contrário, existem híbridos de natureza e cultura nos objetos da sociedade ocidental, bem como muitas práticas que procuram estabelecer o reequilibrio entre mundo humano e mundo natural. Essas hitórias podem nos dar indício de uma preocupação

Como trabalho o sistema religioso também diz sobre a pessoa. Os Tenharim dizem que nunca tiveram casas de reza coletivas, os segredos religiosos eram de domínio dos pajés, esses por sua vez, eram muito temidos. Os pajés podiam matar outras pessoas que estavam muito longe com somente um fio de cabelo. Quando alguém morre se quando enterrado sente-se e ouve-se um barulho como um raio essa pessoa tinha pajé.

Hoje algumas pessoas estão crendo nos dizeres da igreja Batista, e essa nova dimensão simbólica organiza um grupo em torno de suas crenças. A bíblia traduzida para a língua nativa. O sentimento religioso faz-se necessário para essas pessoas, pois dizer que acreditam em Deus é importante para sua significação da vida. A moralidade religiosa é seguida, mas a crença nos ensinamentos da igreja Batista não é obrigatória, numa mesma família alguns seguem a religião e outros não. Contudo esse tema não será tratado nesse trabalho com a complexidade necessária.

A noção de pessoa nas sociedades indígenas tem uma conotação fortemente coletiva, isso não quer dizer que a pessoa singular não tenha vontades e lute por suas idéias; contudo, mais importante é o forte sentimento de coletividade. Ser Mutum-nanguera e Kwandu-taravé é

ser uma pessoa que estabelece relações sociais e determinados papéis que se transformam em experiência.

Miguel Menéndez (1989), coletou com o Tuxáua Alexandre Tenharim a seguinte história:

Bahira e a origem dos Brancos:

> "Nharemboi-py, depois eu a água foi embora os Kawahiwa eram bravos, muito bravos, então Bahira quis amansaros. Bahira fez uma tinta numa bacia grande, era como um forno de farinha de mandioca. A tinta fervia. Era para Kawahiwa banhar-se nela. Foi Bahira quem disse que tinha que ser assim. Kawahiwa tinha medo de entrar, quem entrou foi e tomou banho perdeu a pele, a pele? caiu fora, ficou branco" (MENENDEZ, 1989. p.187).

Aqui também podemos observar o tema da vida breve e da má escolha. Os brancos são domesticados nessa troca de pele, mudam de pele e de cultura. Outros elementos simbólicos demonstram que durante a vida algumas vezes as pessoas, como nos ritos de iniciação deixam seu corpo para trás e se transformam em outra pessoa com outro corpo. Fisicamente pode continuar o mesmo, mas simbolicamente se comunica de modo diferente.

É pelo corpo que se dá a diferença, ser índio ou branco passa pela troca da pele, pela construção do corpo ou reconstrução a partir de uma experiência mítica. O simbolismo ameríndio já demonstrado em muitos trabalhos é riquíssimo e organiza um sistema de significados bastante complexos.

Neste trabalho buscamos conexões entre a noção de pessoa para os Tenharim e sua relação com a dualidade cultura-natureza. Pois um exemplo categórico da ligação estreita entre o mundo humano e o mundo da natureza é o significado das metades, representam duas aves, o gavião e o mutum, o alto e o baixo. O antropólogo Miguel Menendez coletou outra história com o mesmo informante, tudo se passa no tempo de antigamente, são as histórias que revelam a consciência de si do povo:

> "Nharemboi-py, Bahira também fez uma tinta, outra tinta. Com iesse tinta pintou todas coisas para que não houvesse confusão. Jaboti, Inajá, castanheira, tucunaré, caitetu, papagaio, jenipapo, onça preta. Tudo isso é Mutum-Nanguera. Agora, veado, banana, garça, anta, mamão, caju, onça, gavião-real, tudo é Kwandu-taravé. Kawahiwa é dos dois, é mutum-nanguera e Kwandu taravé, e casam entre eles" (MENENDEZ, 1989, p.187).

Tudo está separado em Mutum e Taravé, o dualismo expresso pela sociedade Kagwahiva está presente no universo da natureza e no universo da sociedade humana, na ordem cosmológica e também no plano político, os quais definem as regras de parentesco e as artimanhas que cada metade possui para se comunicarem umas com as outras.

O que nos resta saber é quais as ligações entre a concepção do eu e suas subjetivações, para os Tenharim, e a concepção destes sobre a natureza, observando seus mitos e suas tradições. Então faremos um paralelo para perceber até que ponto os significados que os Tenharim tem sobre o eu, a pessoa dialogam com o universo da natureza; ora em oposição, ora como compensação e até mesmo como complemento uma da outra.

Descola afirma que as relações estabelecidas entre os caçadores e as presas, ou entre o mundo humano da cultura e o mundo da natureza não estão em oposição, pois:

> "uma vez que conferem propriedades culturais aos animais, as relações estabelecidas com eles são antes de tudo relações de pessoa a pessoa, ou seja, são relações sociais, e me parece que é esse aspecto social que deve ser privilegiado na análise"(DESCOLA, 1998, p. 10).

A relação entre mundo humano e mundo natural existe em função de trocas, essas trocas possibilitam o reequilíbrio entre esses dois universos. Segundo Marivaldo Ap Carvalho (2002) Descola coloca como errôneo atribuirmos aos povos indígenas uma sensibilidade ecológica. Descola afirma:

> "Muitas organizações ecológicas, aliás, encontram uma fonte de inspirações nas visões de mundo dos índios da Amazônia ou da América do norte, convertidos pela mídia em símbolos da convivência harmoniosa com uma natureza cada vez mais ameaçada. A "mãe terra" ou a "floresta sagrada" torna-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, mas seria bem difícil encontrar seu equivalente exato na maior parte dos povos a quem se atribui

> esse tipo de noçãoao, pois tais transposições em mão dupla não estão livres de qüiproquó: frequentemente, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais-complexas e diversificadas [...] (DESCOLA 1985). De selvagens, espera-se que tenham a linguagem de filhos da natureza; como eles deixariam de fazê-lo se, por aí, podem precaver-se da espoliação fundiária?" (DESCOLA,1998, p. 24).

Para Carvalho:

> "Parece que, para Descola, a distinção de cultura e natureza das sociedades amazônicas não é decorrente da práxis delas. Enquanto para Marx, é o modo de produção que criou, no processo histórico, a ideologia da dicotomia homem-natureza, reforçada pela idéia cristã de que só os seres humanos possuem alma" (CARVALHO, 2002, p.34).

É corrente entre as sociedades indígenas a lógica da não acumulação. É importante conseguir o necessário para uma vida boa, arcos e flechas, anzóis, cestarias, utensilhos do dia-a-dia, roupas; contudo a lógica do lucro e acumulação como objetivos principais e como ética de vida não é hegemônica. E também é extremamente pertinente a contribuição dos povos caçadores-coletores para a preservação dos elementos naturais. Por ter a experiência de um trabalho que não busca transformar a natureza, mas sim viver bem e equilibrar-se com a natureza e seus "deuses", pois é necessária uma lógica de reequilíbrio entre mundo humano e natureza.

Existem diversas lógicas e práticas que o homem atribui à sua relação com a natureza, é fato que em um determinado período histórico o homem passou a considerar a transformação da natureza como fator de racionalidade e progresso. O espaço da natureza foi visto como um grande e bom filão de recursos naturais, a transformação de elementos naturais em artificiais, as várias mudanças no ecossistema para termos energia elétrica, foi potencializador do desenvolvimento do capitalismo. Isso foi construindo uma percepção diferente do homem e da natureza, ou melhor, da cultura e da natureza, essas devem ser pensadas simetricamente. A modernidade não conseguiu totalmente esse fato como nos diz Latour, pois existem objetos híbridos que podem ser pensados como mistos de natureza e cultura. Entretanto é inegável

também que as sociedades indígenas estabeleceram outra relação com a natureza envolvente. Muitos movimentos em defesa da natureza também são praticados na sociedade ocidental, e muitas práticas também dentro da sociedade não compreendem a natureza como grandes fontes de renda, mas sim como manifestação de vida, com sentimentos e uma lógica própria.

Mas, entre povos indígenas, existe uma lógica de compensação entre o mundo da natureza e o mundo da cultura. É preciso respeitar certas regras e tabus que envolvem esses mundos para que haja a possibilidade de uma vida boa por muito tempo. O ideal de vida boa é um ponto central para que haja práticas que reconduzam os caminhos da relação cultura-natureza.

Então, para Descola, o dualismo moderno entre natureza e cultura não existiria nas cosmologias das sociedades amazônicas: os animais e vegetais são vistos como pessoas, ou seja, sujeitos sociais. Para os Tenharim, tanto os animais quanto os humanos possuem uma alma que eles chamam de *anhangá* e traduzem também como fantasma; a onça tem anhangá e ela pode se transformar em qualquer pessoa, bem como realizar juntamente com seu grupo o Mbotawa, e segundo eles as *anhangás* podem ser aniquiladas com tiros.

A relação estabelecida entre natureza e cultura no caso das sociedades tribais é vista como uma continuidade social, os sentidos da cultura humana se apropriam de elementos da natureza para construí-los, ou são dados na relação cultura-natureza, como no caso do totemismo. Contudo existe uma diferença posta entre cultura e natureza, entre humano e animal

Ser Kwandu ou Mutum é ser pessoa, e ter seus semelhantes animais, peixes, aves, alimentos. O corpo tem seu semelhante no universo da natureza. A dicotomia natureza-cultura não se dá em completa oposição, mas sim estabelecendo relações ora de simetria, ora de distanciamento. Um dos primeiros antropólogos a reestabelecer a relação natureza- cultura

como dimensões interligadas foi Claude Lévi-Strauss, quando conceitua o “pensamento selvagem” e o pensamento civilizado, sendo que este é no dizer do autor, domesticado para acumular. Podemos então concluir que o “pensamento selvagem” é aquele que é domesticado pra não acumulação.

A oposição entre natureza e cultura é um fato observável. Os Tenharim de um modo geral não se identificam com a natureza; em seus mitos há uma correspondência direta entre esses dois planos conceituais, mas com o advento da cultura, após o tempo primordial, após o castigo e o dilúvio a humanidade, passa a ser diferente, mas com muitas identificações com animais. Para Silvia Carvalho o que ocorre é o seguinte:

> “Não é, pois, uma fetichização, uma falsa concepção genética que é responsável pelo zoomorfismo que existe na representação de certos ancestrais ou entidades totêmicas: é o reconhecimento de que o homem, por mais que se diga ou se pretenda diferente de todos os outros animais e das plantas, é um “híbrido” deles, na medida em que “somos porque comemos” (e, de certa forma, também somos o que comemos)” (CARVALHO, 1985, p.185).

O corpo da Amim se transformou em alimento. Até uma certa idade pessoas não podem comer Mutum, senão ficam fracas e adoecem. Depois de velhos, podem comer. O interessante é que o gavião não se come. Mas o pássaro relacionado à metade Mutum se come. Além do que o gavião é aquele que voa alto, longe. O mutum voa perto, está relacionado à coleta, e o gavião a caça. O mutum tem um status diferenciado na composição da chefia. Provavelmente a metade Kwandu-taravé representa o movimento de expansão da sociedade e a metade Mutum-Nanguera o enraizamente ou o grupo Kagwahiva local, tanto assim que os não-índios que são aceitos na aldeia, são incorporados como Kwandu-Taravé.

Os Tupi- Kagwahiva diferem de outros grupos Tupi-Guarani, pois sua organização social e ritual possui uma divisão em metades exogâmicas. As relações de parentesco e nomenclatura são patrilineares, exogâmicas e seguem regra da uxoralidade. O casamento é sempre entre

primos cruzados, Mutum-nanguera com Kwandu-taravé, e o noivo deve passar um determinado período de tempo de seis meses a dois anos prestando serviços ao sogro.

O pensamento civilizado, no decorrer de sua formação, acabou por dar primazia à razão técnica, ao progresso e à separação radical dos hábitos dos seres humanos e dos hábitos dos animais, mesmo que não o tenha conseguido de fato, pois as sociedades ditas civilizadas guardam em seu imaginário muitos resquícios de um tempo em que sua cultura não estava separada da natureza envolvente, guardam fragmentos de uma religiosidade baseada nesta ligação e agora, depois de ecocídios e de quase exterminadas as últimas populações indígenas, surgem movimentos de recuperação da natureza.

Para o pensamento indígena, os animais e as plantas têm cultura, têm donos como no caso dos Guarani-Mbyá; natureza e cultura se comunicam diretamente. Entendemos por cultura a capacidade de organização em grupo para a realização de atividades de sobrevivência, de construir alianças e se reproduzir, e a formulação de significados para este mundo.

A humanidade tem milhões de anos e há registros de uns quinhentos mil anos para uma divisão sexual, em que a mulher, as crianças coletavam e os homens. A psiquê humana vem sendo formada com base nas experiências de um longo e lento tempo em que o imaginário era todo ligado ao tempo e ao espaço vivo e espiritualizado da natureza. As pulsões de vida e morte, os desejos que movimentavam as relações e as práticas do corpo são incorporados pela ancestralidade do homem, do planeta e do cosmo.

O imaginário simbólico é uma união da dimensão biológica e cultural, decifrado no comportamento das pessoas. O comportamento é experiência da cognição, das angústias, das neuroses, das sensações de ser e estar no mundo. Mundo presente e ausente, permeados pelos espíritos do passado e do futuro. As imagens são naturais e artificiais, o olhar e os

comportamentos que olhamos, repetimos e sentimos são uma porta que transita pelo consciente e pelo inconsciente.

SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS de CASTRO compreende a sociedade humana em contato com os pólos da natureza, cultura, do local e do global. E também coloca que a noção de pessoa seria a possibilidade de inserção da antropologia dos povos sul-americanos nos debates teóricos mais avançados dessa disciplina:

> "existem sociedades que constroem sistematicamente a noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada (caso do Ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo: como instrumento de uma relação complementar com a realidade social. É isso que ocorre nas sociedades chamadas "tribais" (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS de CASTRO, 1979, p. 4).

Para discutirmos a noção de pessoa temos que falar da cultura e de suas relações mais profundas com a natureza, com outros povos indígenas, com a vingança e a antropofagia que fundamenta a memória cultural. Discutindo as noções de pessoa procuramos esclarecer os modos de subjetivação da vida humana.

Praticamente as guerras entre as etnias Tenharim e Diarroi se davam por conta da vingança. Ambas etnias são do tronco Tupi-Kagwahiva, guerreiras e antropofágicas. Os Diarroi são acusados de ter pajés muito fortes, então quando morria algum tenharim era causada por pajé Dirroi. O espetáculo da guerra era estabelecido, pois se reuniam os guerreiros, tinha Mbotawa e eles saiam para matar algum Diarroi, se vingando da morte do parente. E o ciclo continuava, pois Diarroi também atacava tenharim para se vingar.

O ato antropofágico é uma prática simbólica da possibilidade real de se apoderar da carne do inimigo, juntamente com seus poderes e sua força. Uma busca de incorporar a alteridade de modo visceral. No caso do povo estudado eles comem os órgãos sexuais, um pedaço da garganta principalmente, também outras partes do corpo. Come-se a potencialidade

masculina e o canto que é um dos mais importantes elementos da cultura. O tavejara deve cantar, o guerreiro deve cantar.

A música é um importante elemento que indica o status das pessoas kagwahiva, principalmente para os homens, os mais velhos cantam, os tavejaras devem cantar, algumas mulheres também cantam, principalmente as mais velhas. Outros temas que identificam a pessoa é o tempo e a conduta (GEERTZ, 1978).

Como fica a questão do tempo para essa sociedade? Antes do contato com a sociedade não indígena os tenharim não viviam sob as regras dos dias da semana. Depois do contato se adaptaram a esse calendário tranqüilamente. O calendário escolar foi construído de acordo com a lógica cultural tenharim com festejos nos dias dedicados a memória de pessoas importantes para a comunidade, esse calendário é invenção recente e vem junto com a prática escolar, na busca de realizar um calendário diferenciado para a escola tenharim.

O tempo é medido por duas estações bem definidas: a época da seca (abril-outubro) e a época das chuvas (novembro-março). Em julho se realiza o Mbotawa, época de melhor caça, peixe e marca o início do plantio das roças. Teve o tempo da primeira humanidade, antes do dilúvio, e o tempo da segunda humanidade que é quando os Kagwahiva conseguiram o fogo até os dias de hoje.

As idades da vida se revelam quando a pessoa é criança- *ba'i*-, depois da iniciação, á partir os doze ou treze anos já podem se casar e depois quando se é velho. As crianças por imititação e através de uma experiência lúdica praticam atividades que vão desenvolver de modo mais sistemático quando adultos, algumas tarefas como cuidados domésticos e pesca são aprendidos desde muito pequenos.

O tempo da vida corre na busca de manterem seu espaço, para a reprodução de suas práticas. Os velhos vão morrer de causas naturais, de doenças ou qualquer outro motivo. A sociedade tenharim não tem o costume da matança dos velhos, pelo contrário fazem o que podem para conservá-los, pois neles está depositada a sabedoria o povo. Os velhos que decidem sobre as principais questões. Quando há morte todos sentem com pesar. A prática mais corrente de controle populacional é a prática do infanticídio.

A prática do infanticídio era corrente até bem pouco tempo atrás, com todas as mudanças por que vem passando a sociedade tenharim, esta parou de praticá-lo. Essa era uma conduta rigorosa, pois crianças não poderiam crescer entre eles sem que soubessem quem era o pai, hoje independente de saberem ou não quem é o pai as crianças são cuidadas pela família da mãe. Observei um caso apenas em que a família da mãe da criança não era a favor do casamento e não quiseram cuidar da criança, ficando esta sob a responsabilidade da família do pai da criança.

Geertz diz que é *"a função social serve de veículo simbólico através do qual é percebida a identidade pessoal: os homens são aquilo que eles fazem"* (GERRTZ, 1978, p.251) e que a ordem simbólica da noção de pessoa *"não é o que o homem é como homem que importa [...], mas onde ele se adapta num conjunto de categorias culturais que não somente não mudam, mas que, sendo transumanas, não podem mudar"(idem, 253).*

Situações novas podem ser readaptadas, como por exemplo, hoje em dia as pessoas podem escolher com quem casar, dentro da lógica de parentesco que rege a vida social, estas não podem mudar. Mais importantes do que é ser uma pessoa, quais os artifícios que eles usam para fazer valer as suas vontades, quais são seres deveres e como eles se legitimam a partir de suas práticas.

Toda pessoa é um ator em potencial, representa o seu papel social. Na vida social se encadeiam cenas onde as pessoas assumem seus papéis sociais, formando um cenário cheio de entrelinhas e olhares que escondem algo e garante interesses. As pessoas Mutum e Taravé fazem parte do drama social tenharim. O drama social, teatralização da vida se dá mais fortemente nos momentos rituais, pois as pessoas incorporam a busca pela dimensão não cotidiana, em que todos os gestos significam e compõem o cenário de retorno ao tempo mítico.

Todas as pessoas em qualquer lugar e situação se preocupam como vão se apresentar ao outro. A representação do eu, como no caso do espetáculo teatral deve seguir um roteiro, para que a imagem transmitida seja adequada aos seus interesses do ator e personagem. Isso é um fato constante. Todo homem diante de outras pessoas procura as controlar as impressões que possam ter dele. Erving Goffman (2003) nos anos setenta esclarece seus pensamentos do seguinte modo:

> "A perspectiva empregada neste relato é a da representação teatral. Os princípios de que parti são de caráter dramatúrgico. Considerarei a maneira pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e as suas atividades a outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que podem ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas" (GOFFMAN, 2003, p.9).

É no tempo mítico que os atores da vida cotidiana devem buscar suas normas de conduta. Vamos ver o que uma história mítica pode nos dizer sobre a pessoa Kagwahiwa:

História do Macaquinho

> Muito tempo atrás, tinha um macaco prego que era um bebê que era muito bravo e só queria fruta só se fosse muitos e um dia os seus pais ficaram com muita raiva dele falaram para ele- que saco cansei de você e vou deixar você aqui na beira do rio água boa que era bem largo e passou três dias passando fome porque era criança e não sabia como conseguir comida para comer e ficava todo tempo chorando e apareceu uma onça bem grande e queria comer o macaquinho, mas desistiu e continuou a chorar e apareceu um jacaré enorme e falou é você macaco eu vi seus pais bem longe daqui, mas posso te ajudar a

atravessar o rio, não você pode me engolir e eu não quero morrer, e o jacaré falou, não imagina eu nunca faria isso, vem logo eu não vou engolir você, e o macaquinho aceitou o convite, aí o macaquinho falou mas me leva pela beira- e o jacaré falou ta bom eu vou te levar bem na beirinha, aí o jacaré falou macaquinho me chinga, falo que eu so feio, falo que eu tenho o pescoço grande e o rabo cheios de escamas, não eu posso fazer isso, eu tenho mais é que te agradecer por ter me ajudado a atravessar o rio- mas jacaré insistiu tanto que macaco falou tudo que ele tinha pedido pra ele falar e falou- e quando o macaco mesmo esperava o jacaré atorou o macaquinho mas o macaco era mais esperto que o jacaré e conseguiu pular antes dele atacar e o jacaré pensando que tinha matado o macaco ficou procurando por todo lado mas depois viu o macaquinho na árvore e ficou com muita raiva e passou fome, mas o macaco tava com tanta fome e ficou provocando tanto que tava quase morto, mas logo viu o rosto de seus pais e foi logo se animou, viu a casca de cacau que seus pais tinham comido e comeu a casca e continuou andando viu que seus pais estavam ou podiam estar por perto e viu cacau ainda molhado com muita abelha na casca do cacau e ouviu um barulho e pensou que podia ser seus pais e foi se aproximando, aí seus pais estavam tirando fruta e a sua mãe olhou no meio do caminho e falou olha eu acho que é nosso filho- seu marido respondeu que filho o que nós deixamos ele lá do outro lado do rio ele nunca conseguiria atravessar o rio e uma hora dessas ele deve estar morto de fome, para com isso deve ser uma assombração dele é melhor você não olhar mais para trás- ele falou- não é ele, eles estão se aproximando cada vez mais e o pai dele olhou para ele e disse: é ele mesmo e abraçou, tratou com muito carinho deu comida logo se recuperou da fome e seu pai falou: nunca mais faz o que você fazia antes foi por isso que eu te deixei, e ele nunca mais fez isso e foram felizes para sempre.

Contada pela Ana Tenharim- filha do Cacique Kwahã
Escrita por Daiane Tenharim
No dia 09/12/2004
Na aldeia Kampinho.

A formação da pessoa tenharim está ligada à contenção da gula. Notamos aqui um interessante ponto a se pensar na relação natureza e cultura. O fato é que mesmo no mundo da natureza, aos quais os animais pertencem, precisa-se ter laços de equilíbrio com a natureza. Essas histórias possuem uma conotação didática, exemplificam modelos de conduta.

4.1- A pessoa e o corpo tenharim

Para conseguirmos tornar inteligíve a dinâmica de uma outra sociedade vamos tentar traçar os elementos dos cuidados e das representações corporais entre os Tenharim. O corpo é físico e é uma idéia, é o que nos faz humanos, o corpo é o todo e é a parte. As palavras passam pelo corpo assim como o corpo pelas palavras. É através do corpo que realizamos a nossa primeira forma de reprodução social. As sociedades se servem de seus corpos de muitas maneiras.

A explosão de Eros e Tanatos, a dualidade corpo-espírito, o corpo que dorme e que trabalha, o nome desse corpo, o nome desse esqueleto que envolve sangue, carne, nervos e órgãos. A psicologia, a sociologia, a arte, a medicina e a religião dão várias respostas para os sentidos do corpo. As paixões do corpo, suas necessidades são temidas e pecaminosas, mas são em outros casos adoradas e cultuadas.

Cada pessoa sustenta os ritmos do seu corpo de algum modo; o escritor e samurai Yukio Mishima alcançou as palavras e seus sentidos através da preparação física do seu corpo e percebeu que a dualidade espírito e corpo, seria transpassada com o desenvolvimento dos músculos, a movimentação do corpo traria a compreensão da consciência viva. No decorrer de sua vida e de sua atividade como Samurai, halterofilista e escritor percebeu, que o corpo era silêncio e beleza da forma, depois percebeu a loquacidade do corpo e o deixou falar para compreender a vida. Percebeu que no momento da sua força física mais rigorosa encontraria a morte, nesse momento corpo e espírito representariam a verdade da vida.

Paulo Leminski poeta e tradutor do livro de Yukio Mishima diz que a contradição entre corpo e espírito foi resolvida por Mishima quando este praticou o *Harakiri* –suicídio ritual dos Samurai japoneses, diz sobre esse *ato "que com ele, aprendemos que só a morte supera, para sempre essa contradição"* (1986).

Os monges budistas vêem no corpo a matéria a ser superada. O corpo físico é representante das várias ilusões que precisa ser eliminadas. O corpo para o cristianismo deve ser puro e casto, principalmente quando é intregue a Deus, e os desejos da carne são proibidos.

Para Denise Bernuzzi de Sant'anna o corpo é um:

> "território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e confortar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida. Verdadeiro arquivo vivo, inesgotável gente de desassossego e de prazeres, o corpo de um indivíduo pode revelar traços de sua subjetividade e de sua fisiologia mas, ao mesmo tempo, escondê-los. Pesquisar seus segredos é perceber o quanto é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade, um corpo é sempre "biocultural", tanto em seu nível genético, quanto em sua expressão oral e gestual. (SANT'ANNA, p.3).

Para compreendermos a noção de pessoa é preciso, detalharmos a corporalidade. O corpo é o que nos sustenta enquanto matéria viva, e é a partir dele que começamos a desvendar o mundo. A cultura modela o corpo; neste caso o aspecto cultural e biológico do corpo estão ligados, na pele está escrita a profundidade da cultura, dos desejos e necessidades do corpo e da pessoa.

Merleau-Ponty diz que *"o mundo está todo dentro e eu estou todo fora"* (1999). A sensibilidade do eu se esvai nesse caso para dar passagem para toda experiência coletiva formadora do mundo. O mesmo autor, diz que corpo e mundo são um *"campo de presença"*, onde emergem todas as relações da vida perceptiva e do mundo sensível.

Em outro texto clássico para as nossas discussões, *"A noção de técnica corporal"*, Marcel Mauss diz que a corporeidade e o ser humano vêm sendo discutidos no cenário da história ocidental desde os gregos, os medievais com o cristianismo e pelos filósofos modernos; assim define as Técnicas Corporais:

> "Chamo de técnica corporal um ato tradicional eficaz (e vejam que nisto não difere do ato mágico, religioso ou simbólico). É preciso que seja tradicional e eficaz. Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso

> que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral (MAUSS, 1974, p. 217).

É interessante notar que Marcel Mauss procura elaborar uma distinção entre os seres humanos e animais, com uma notável hierarquia para o mundo dos humanos. Existe todo uma corrente majoritária no pensamento científico que, influenciadas e participantes do processo civilizatório, quer salientar a separação entre os humanos e os animais. Essa linha de pensamento não tem a sensibilidade de compreender os animais e perceber que estes são dotados de técnicas corporais, técnicas de sobrevivência que os fazem seres dotados de símbolos e experiências. O corpo animal não é somente instintivo, autômato. Para o pensamento indígenas os animais possuem cultura e desde nharemboi py – o tempo de antigamente- os animais falam e vivem como as pessoas, mas não são pessoas.

A transmissão das técnicas corporais se dá pela imitação de um ato, este aceito por toda sociedade. O corpo é um instrumento, é a ligação com a materialidade e simbologia da vida, faz parte do conjunto mente-espírito-sentidos-experiência. O corpo transmite linguagem, os gestos comunicam. Todas as atividades do corpo são montagens fisio-psico-sociológicas e simbólicas dos atos, estes são comandados pela educação e pelo "hábitus", não os "hábitus" metafísico, mas:

> "Variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas sobretudo, com as sociedades , as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário vêem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição (MAUSS, 1979, p. 214).

Mauss, identifica as técnicas corporais à partir de dados concretos, mas compreendemos ser possível analisar os simbolismos corporais presentes nos mitos. Nota-se indubitável as questões pertinentes aos hábitos corporais do cotidiano, como por exemplo, os hábitos do sono, a maioria dos tenharim, ainda dormem em redes, são poucas as camas. A gestação é

acompanhada pelos médicos da cidade. Na hora de comer, todos utilizam talheres, principalmente colheres. Existe uma divisão sexual do trabalho já apresentada no corpo do texto. As crianças com seis anos em diante já ajudam nas tarefas de casa. Os meninos também aprendem a pescar e começam a participar do mundo da caça. Não existe adolescência para as etnias indígenas como um todo, passam da infância para a idade adulta.

Para Eduardo Viveiros de Castro (1987) o corpo é *fabricado* e necessita passar por processos institucionais, periódicos de fabricação. O corpo passa por metamorfoses prescritas nos processos sociais, os quais envolvem as diferentes culturas. Viveiros de Castro diz ser imprescindível trabalhar com a noção de pessoa e de fabricação da corporalidade para melhor compreendermos a simbologia indígena sul-americana.

No texto *"A construção da pessoa nas sociedades indígenas"* SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS de CASTRO (1979) dizem: *"a fabricação, a decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social"*. O ato do canibalismo é o total apoderar-se do corpo humano, com suas simbologias e potencialidades. Para os Tenharim, como para os grupos Tupi a antropofagia e a vingança eram elementos muito presentes em sua história, constitutivos de sua cultura. Exemplo disso é a relação entre Tenharim e Diahói (parentes Tupi-Kagwahiwa) e que tem sua história refletida nas guerras por vingança. Segundo os Tenharim, quando algum dos seus morriam, estes atribuíam a causa da morte aos pajés Diahói e se posicionavam para a guerra, matando e praticando a antropofagia com os Diahói. Existia uma porção de tabus para os homens que iam para a guerra.

Há linhas de pensamento que se apegam à metafísica do corpo e outras como a marxista que segundo Vânia de Fátima N. Alves, ao estudar a corporalidade e o lúdico entre os

Maxacali, faz uma diferenciação entre o corpo Maxacali e o corpo ocidental, através da perspectiva do trabalho a entende da seguinte forma:

> "que se torna por sua atividade produtiva, isto é, pelo trabalho. Porém, na sociedade capitalista o processo histórico do trabalho transformou-se em alienação e o corpo do trabalhador tornou-se um corpo mecanizado, automatizado e deformado (ALVES, 2003, p.34).

O trabalho na sociedade tenharim não é industrial e alienante. São praticantes de horticultura de floresta, caçadores-coletores, hoje existem professores, agentes de saúde. Alguns indivíduos tenharim trabalham e vivem na cidade, mas são poucos. Com a perspectiva marxista das relações de produção e da práxis econômica podemos compreender o corpo Tenharim como uma dimensão ligada completamente ao seu trabalho, este os faz e é feito pelas pessoas sem ser um ato mecânico, mas sim próxima ao exercício do artesanato em que o trabalhador se reconhece como um todo nos objetos que faz.

O corpo se faz com os simbolismos, regras e padrões culturais de cada etnia. Os elementos das cosmologias são construídos através dos sentidos, envolvidos na relação dos seres humanos com o mundo, com a matéria viva e com as perspectivas do que mantém a vida e a morte.

Na sociedade tenharim, a corporalidade está ligada ao sistema político, à organização social, pois segundo os Tenharim os corpos dos Mutum e dos Taravé são diferentes, a pele dos taravé é mais clara e mais fina, estes também acordam mais tarde, (isso dito nas conversas durante o campo), as moças pertencentes a essa metade tem os cabelos mais compridos. Já os mutum-nanguera têm a pele mais escura e mais grossa, e acordam mais cedo e já vão trabalhar. Tudo é dito por pessoas e circunstâncias específicas, dando mais importância à sua metade que a do outro.

Os Tenharim identificam diferenças culturais, ao que me parece, por necesitarem dessas diferenças para a constituição de seu dualismo. São pessoas diferentes que se comunicam. Tudo é diferença. Para ser Mutum e ser Taravé é preciso ser diferentes, nem que num plano simbólico para legitimar suas relações de troca. Se os Kagwahiva tem na alteridade sua filosofia, é necessário afirmar a alteridade seja no plano do biótipo, como no comportamento.

No Mboatawa, as pinturas são diferentes para os Taravé e para os Mutum.

Segundo T Tenharim:

> "as meninas que iniciaram não podem comer goiaba, enquanto criança pode, só depois da primeira menstruação que não, também não podem beber água fria, depois de dois anos tudo pode, as meninas que estão de repouso tomam banho às quatro da manhã, terminou de dar banho, passa óleo de babaçú do pescoço até os pés, todinha, protege o corpo, quando saiam da rede e vão tomar banho no rio, o corpo já não é mais o mesmo, limpa o corpo e o renova, já ficou mocinho"

E a

> "iniciação dos meninos era quando quebrava a cabeça do inimigo e ficam como as meninas, só tira a cara da rede quando vai comer, também ficam pintados com óleo de babaçu e ai fica formado como homem, saem da rede e já vão cantar. O tenharim tem dois cantos um dos tenharim e um pras moça"

Hoje a iniciação dos meninos está comprometida, pois a sociedade tenharim não mais prática a guerra, como manda a tradição. Depois do contato com a frente de expansão capitalista brasileira, hoje a guerra é "com a caneta". A lógica cultural da guerra caracterizava o universo moral das pessoas. A lógica da vingança impulsionava a antropofogia, comendo a carne humana e quebrando a cabeça do inimigo, o corpo das pessoas se fortalecia, em relações constantes com a energia do guerreiro, com a manutenção de proposições políticas de alteridade.

Sobre a formação da pessoa masculina entre os Tupinambá, na obra *O Mármore e a Murta* (2002), Eduardo Viveiro de Castro fala sobre a questão da quebra da cabeça, o que se aproxima da cultura Kagwahiwa:

> "o fato da vingança em sua forma mínima e necessária- confronto como inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual- ter resistido mais que canibalismo às injunções jesuíticas deve-se, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e renominados" (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 258)

A professora N Tenharim assim descreve a história da menina-moça- onimodyae enha:

> "Quando vem a primeira menstruação fica de doze a dezesseis dias de repouso na rede, pano em cima da cabeça tipo um véu, sem se mexer, sem falar com ninguém, come pouco. Come nhambu pequeno e grande, peixe traíra, cará, jacundá, piau, pacu, matrinchão. Não pode comer banana, caju, goiaba, café, sal, açúcar, manga, porquinho, surubim, tucunaré, não pode comer durante oito meses jacum, mutum, jacamim, veado roxo, piranha, com cinco meses pode comer anta, quexada, antes não comia desde os dez anos, faz mal. Hoje os jovens não cumpri mais. Faz convite pra tio, tia,avós e a comunidade no dia que ela sai tem festa. Tem que avisar pra ela ser forte, bem firme, a irmã da mãe pinta íhaihuré. O pai vem cantando com ela até o lugar que vão lavar as mãos dela com água, para a doença não pegá. Todo tempo usa a folha kovetihã na festa cocar com punho de pena de arara, colar de tucumã em volta do braço, passa óleo de babaçu nos cabelos e a pintura, farelo de castanha pilada queimada-óleo. Leva um mês para organizar o Mbotawa, que dura sete dias com caça, dança, flauta. Se ela ficar conversando na época do repouso ela fica faladeira".

A professora N Tenharim também nos revelou que toda vez que alguém tem filho, também fica de resguardo, não pode comer jacamim, patowá, açaí, pois as crianças choram demais, esses alimentos fazem mal para a criança. Até os três meses o pai não pode pegar palha, jará, buriti também não, senão a criança chora, ficam com medo e torce o pescoço para trás.

Um exemplo da estreita ligação entre corpo e cultura, corpo e natureza é a história da Amim, um dos principais mitos da cosmologia tenharim. Esse mito fala da origem das roças, transcrevemos na integra, contada por D Tenharim:

História da Amim

Um dia, numa tarde, uma velha senhora saiu para juntar pama, ela tinha o costume de fazer isso quase todo dia, mas um dia ela foi juntando e, não sabia que era um ovo de cobra e comeu e logo cresceu sua barriga e, começou a sair todo dia para trazer castanha que a cobra tirava para ela, e perguntaram pra ela quem está tirando muita castanha, mas um dia os seus três netos acharam estranho e ficaram perguntando um ao outro e resolveram seguir sua vó, e logo ouviram um barulho estranho e foram se aproximando dela e a-viram deitada no chão e a cobra lá no pé de castanheira, tirando castanha para a Amim e falaram para ela, Amim era essa cobra que estava tirando muita castanha para você, e, ela respondeu- sim, era essa cobra que tirava muita castanha para mim, mas agora não vai mais tirar porque eu quero e peço pra vocês que matem mas primeiro vou fazer um último pedido quando vocês cortarem a cobra eu vou morrer e eu quero que vocês queime meu corpo e quando for a época que bojáu'u cantar voltem para me visitar, e com o tempo eles voltaram para o lugar em que queimaram o corpo de sua avó e ao chegarem no lugar encontraram muita planta que nunca tinham visto antes milha, batata-doce etc. e não sabiam o que era, e depois muitos pássaros vieram cantando o nome de cada fruto um pássaro cantou: avati, avati, avati. Um outro pássaro: parim peapó, parim peapó. E assim foram descobrindo que era o nome de cada fruto. E um deles falou- vamos comer, mais nem todos tem que comer pode fazer algum mal e de repente causar morte e comeram um deles falou- nossa que delícia, eu acho que devemos assar e ele assou, e disso acho que devemos comer outros alimentos ou seja outras frutas e assim foram comendo e viram que não fazia nem um mau e foram contar para o cacique da aldeia e falaram para ele e assim nunca mais passaram fome porque depois que eles falaram para o cacique eles tiravam a semente para plantar novamente e assim a tribo Tenharim foi sobrevivendo e hoje estão conhecendo o modo de vida dos brancos, mas continuam contando História para os mais novos que precisam aprender as histórias que continuaram contando para os novos.

Escrita por: D Tenharim da aldeia Kampinhu-hu 08/12/2004
Pássaros que cantaram os nomes das plantas
Arara
Pica-pau
Virandyu

O motivo pelo qual existem as roças e as sementes são os elementos mais velhos da comunidade. É pelo corpo da Amim que se torna possível a prática da horticultura, pelo corpo queimado se transmite uma nova prática cultural. É pela relação mulher-cobra-morte que surge

a horticultura. É a cobra que ajuda a mulher colher muitas castanhas. A cobra possui um imenso poder na cadeia alimentar, seria a junção da mulher que oferece perigo, pois é geradora de pessoas e a cobra grande predadora, um perigo para o equilíbrio entre mundo humano e mundo da natureza? Os corpos voltam para a terra, concluindo um ciclo de vida e morte.

A referência no mito ao corpo humano, transformado primeiro em cinzas, nos remete ao fogo, à cultura; para fertilizar a terra e depois obter a felicidade com alimentos trocados através do corpo feminino, um corpo velho que consigo carrega a experiência da cultura. Troca entre natureza/ cultura e cultura humana/natureza. De certa forma trata-se de uma forma de reequilibrio, pois o corpo físico que é notoriamente adubo para a terra, fertilidade para a terra, que proporcionará aos Tenharim serem horticultores. A natureza deu alimento, mas antes recebeu o corpo feminino representativo de grande respeito para o povo.

A comunidade tenharim está muito preocupada em preservar seus hábitos e conversando com a T. T, esposa do cacique I. Toda aldeia Kampinhuhu, ela me disse que para ganharem sentido perante os pais as atividades dos jovens, os filhos não podem estar saindo de casa à toa sem avisar os pais, tem que saber todas as histórias que os velhos contam, principalmente respeitar bem os antigos, esses mais velhos, tudo o que eles falam, os mais novos têm que ouvir. Tudo que os avós, os pais mandarem, eles têm que fazer. Eles têm que saber tudo da mata, eles têm que saber qual a lenha para fazer fogo, têm que saber os paus que os Tenharim usam pra o fogo: mbororeiwa, apiywa, etc. Segundo Telma:

> “A criança tem que saber cantá o que os mais velhos cantam, acompanhar em o mbotawa, dos dez anos em diante não pode come mutum, nem veado roxo, nem jacu, só depois de velho que pode. As meninas que iniciaram não pode comer goiaba -enquanto criança pode, só depois da primeira menstruação não pode e não pode beber água fria, depois de dois anos tudo pode, as meninas que estão de repouso tomam banho às quatro horas da manhã, terminou de dar banho passa óleo de babaçu, do pescoço até os pés, todinha, protege o corpo, quando saiam da rede e vão tomar banho no rio, o corpo já não é mais o mesmo, limpa o corpo e o renova, já ficou mocinha. Agora as

> meninas que não contam que menstruaram ficam por conta”(13/12/04).

As meninas que se iniciaram já estão prontas para o casamento e para gerarem filhos. A T.T Telma me disse que antigamente as meninas com treze e quatorze anos não podiam ter filhos, pois era muito perigoso, o corpo não estava preparado; hoje já estão tendo filhos e em alguns casos sem marido. Esse fato gera muita polêmica, pois é prática cultural dos Tupi-Kagwahiwa o infanticídio, quando a criança nascia e não se sabia quem era o pai; isso representaria uma espécie de controle populacional.

Para a entender a construção da pessoa nessa sociedade Tupi é necessário observar a formação do corpo cultural, quais as regras, tabus e experiências pelos quais este corpo deve passar para que se transforme, para que se fabrique durante todas as fases da vida. Entre os povos indígenas em geral não existem jovens ou adolescentes como entre nós, existe a fase em que o corpo e a pessoa são crianças, depois já adultos e velhos.

O tema da vida breve, exposto por Lévi-Strauss na obra *Cru e Cozido* (2002) é emblemático para o tratamento das questões corporais, pois no caso da iniciação das meninas, acontece a troca de pele, a menina deixa uma roupa para trás e assume outra pele e outra configuração no esquema social. Como também é o caso da iniciação masculina no ritual da quebra da cabeça em que ele deixava sua velha pele e assumia outra com as características dos grandes Tavejaras. Na história em que Bahira conseguia as flechas dos Tenharim, Bahira colocava uma pele de peixe grande e ia na aldeia dos Tenharim lá todos come,avam a flecha-lo e como era pajé não morria e voltava com muitas flechas, seu irmão Itarejhua via e tentou fazer o mesmo, vestiu a pele mas não conseguiu sobreviver as flechadas e quase foi todo devorado pelos tenharim, Bahira chegou a tempo e conseguiu um pedaço do coração de Itarejhua para ressucitá-lo.

Na atualidade muitas meninas tenharim não querem se casar tão novas. A inserção da escola no universo dessa sociedade, as faz, querer seguir os estudos para ser alguém na vida e também poder encontrar mais armas para defender o seu povo e suas tradições, para a confecção de documentos. A Silmara disse assim: *"é preciso saber um pouquinho de cada coisa"*. Como se eles já não fossem ser alguém na vida; essa idéia é transmitida na escola do branco. Afinal, ser tenharim já é ser alguém na vida.

A pessoa tenharim se constitui a partir da metade a qual pertence, isso os faz diferente corporalmente, segundo as informações obtidas em campo, as moças da metade Taravé tem os cabelos mais compridos que as da metade Mutum. A pele dos Mutum–Nanguera é mais escura e mais grossa que as da metade Taravé. Os Mutum acordam mais cedo que os Kwandu.

A divisão da comida é um dos aspectos mais importantes da cultura tenharim. Na passagem do ano de 2004 para 2005 ocorreu uma comemoração na aldeia do Marmelos, o lado do L.T (vice-cacique desta aldeia) se reuniu e compraram refrigerantes, fizeram bolo e à noite teve uma comemoração com dança e comida e também muita conversa. No outro dia de manhã foi o almoço e toda as famílias, mesmo as que não participaram ativamente das comemorações, receberam partes de comida para todos os membros da família. No jantar foi a vez do cacique João Sena oferecer comida a todos as pessoas e famílias da aldeia: foi servido arroz com frango e farinha de mandioca. Antes de servir a comida seu Manoel João (antigo vice-cacique e pai de J.S.T), entoou cantos tradicionais. Uma das atribuições mais importantes da pessoa do cacique nessa comunidade indígena é a de oferecer festas boas para toda a comunidade.

Perguntando para o Duca quais as qualidades que deve ter um bom e forte cacique, e lideranças:

> “pode ser candidato para resolver tudo na comunidade, afastar a pessoa que quer criar problema na festa, ou a pessoa se retira ou se aclama, pois a brincadeira é para todo o povo, tem que tá junto com a pessoa que tá fazendo as coisas, ajudar até na preparação do rancho. Tem que tá junto com quem tá trabalhando. A liderança tem que servir os caciques. O cacique é escolhido pela comunidade, seis pessoas se candidatam para criar cacique, todos escolhem. Pra sê cacique tem que cantá, o vice também, desde que veio criado a nação o tuxaua pra fazê festa entra em contato com as outras comunidade pra ajudá a caçar, pescá. O cacique faz reunião e escolhe a pessoa, a mulher do cacique tem que tá junto pra organizar o povo, sofre junto. A mulher da liderança trabalha como liderança.” (18/12/04)

No sol poente vem o cheiro verde, o cheiro da experiência, o pulsar da memória e de um modo de ser, de viver... suave nos movimentos dos pés dos curumins, em meio a vida tenharim ouço música sertaneja e a banda Calipso. Nas conversas, muito se dizia do sossego de morar ali, da não violência, que era sempre observada nos jornais e nas conversas sobre as cidades. A floresta traz segurança, é interessante perceber que em um certo tipo de pensamento – o urbanizado- a floresta é tida como domínio do mistério, da sombra e do perigo.

O corpo mítico é aberto e se mistura com o corpo animal, homens e mulheres casam com animais e tem filhos. A humanidade e os animais, têm o corpo físico próximos, mesmo com suas diferenças básicas são corpos simbólicos que dinamizam a relação natureza-cultura.

4.2- A pessoa, o corpo tenharim e as tecnologias

Voltando um pouco atrás, os séculos XIX e XX, o comportamento e percepção humanos começam a se habituar com as tecnologias industriais, com o ritmo de trabalho da industria, do controle e da violência que existia dentro daquelas primeiras grandes fábricas de tecido. A ideologia industrial molda costumes, palavras, gestos, ações, a cultura intelectual e material.

Cultura, política e economia estão a serviço do sistema tecnológico, moldado por ele, e, por sua vez, o aparato tecnológico serve de impulsionador para a dominação cultural e política. Vemos isso claramente na guerra dos Estados Unidos contra o Afeganistão e contra o

Iraque, o poderio tecnológico americano é muito superior ao desses países, contudo não conseguiu impedir que sua alma comercial, o World Trade Center fosse destruído. Se não conseguiu impedir, ele acabou por estraçalhar a vida dos países que os E.U.A reputaram responsáveis.

Herbert Marcuse, refletindo sobre a sociedade industrial, nos diz o seguinte:

> "Em face das particularidades totalitárias dessa sociedade, a noção tradicional de "neutralidade" da tecnologia não pode ser mais sustentada. A tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já impera no conceito e na elaboração das técnicas" (MARCUSE, 1982, p.19).

A tecnologia é um sistema que envolve conhecimento, política e poder. Por um lado, a substituição da mão-de-obra humana por robôs altamente especializados a livra do trabalho degradante; por outro lado ocorre o aumento do desemprego, caracterizando os processos de trabalho do século XX e XXI.

Existe, como nos diz Marcuse ,a "*realização de um projeto histórico específico"* que é a transformação e a organização da natureza como um grande potencial que está para ser dominado. Marcuse discute as significações da tecnologia. Afirmando que um computador pode ser usado tanto por um socialista quanto por um capitalista. Gostaria de discutir a inserção do universo tecnológico no cotidiano tenharim, a partir de duas frases:

> " O *a priori* tecnológico é um a priori político considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as "criações de autoria do homem" partem de um conjunto social e reingressam nele. Poder-se-ia ainda insistir em que a maquinaria do universo tecnológico é, "como tal" indiferente aos fins políticos- pode revolucionar ou retardar uma sociedade" (MARCUSE, 1982, p. 150).

E:

"Quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica- um "mundo"". (idem).

O desenvolvido da tecnologia só foi possível, porque houve um grande movimento de dominação e transformação da natureza. A humanidade parou de cultuá-la e passou a estudá-la

nas leis da física, da química, da biologia e da matemática. Percebeu-se o quanto era rico cada mineral, cada átomo e que a água poderia virar eletricidade, um mundo novo de possibilidades que resultaria em micro-chipps, nanotecnologias, biotecnologias. O homem passou a controlar cada passo, substituindo deus e fazendo mães gestarem bebês sem precisarem do método milenar: o sexo.

Todo um projeto foi criado e o *progresso* era a nova e mais exaltada "vanguarda". O progresso representava o vir a ser do homem, o ideal do homem, o qual estaria distanciado dos enganos do sentido e estaria pleno na razão. O chão de terra foi sendo substituído pelo cimento, e o dinheiro motivando as trocas e dividindo dominados e dominadores. A ação humana pela acumulação e pelo lucro.

A incorporação de novas tecnologias cria novas necessidades de consumo, em escala bem menor do que na sociedade em que o consumo é altamente especializado, mas de certo modo cria dependência do "mundo do branco", o que torna necessária a busca de novas formas de economia para garantir o sustento de roupas, alimentos e outros objetos de desejo. Em um dos dias em que eu estava entre eles, o Kiki Tenharim me perguntou porque um professor que estava dando curso de formação de professores indígenas não gostou quando o chamaram de civilizado... a minha resposta foi assim: porque a sociedade civilizada é muito prejudicial à saúde dos outros e da natureza.

Segundo os Tenharim, eles querem utilizar computadores, carros e tudo que pode ser obtido da malícia do não índio para ser usado na luta por seus diretos enquanto moradores antigos desse lugar. E com razão. Contudo, até que ponto essa aparelhagem vai atuar ao lado deles e não simplesmente será motivo para impulsionar mais seu desenvolvimento econômico nos moldes das trocas, por dinheiro e mais dinheiro é uma questão importante.

O que se encontra entre os Tenharim em matéria de aparelhos técnicos não tradicionais são: a televisão muito apreciada e sempre assistida á noitinha até as dez horas, por conta do

gerador, aparelhos celulares, máquinas de cortar grama, gerador de energia, rádios, rádios transmissores e freezers.

As velhas e antigas técnicas de pilar alimentos estão presente, muitas famílias tem fogão a gás, usam panelas de alumínio, panelas de pressão, bem como talheres e potes comprados em Humaitá. Garrafas de café são também de grande importância, pois a bebida é muito apreciada. É realmente uma mistura fantástica de elementos da sociedade nacional com as várias tradições dos Tenharim, pois a alimentação mesma hoje está se compondo de arroz, feijão e macarrão e complementada com peixes e carne de caça, também com tubérculos, macaxeira, abóboras, cará, milho, a imprescindível farinha de mandioca.

O preparo desses alimentos obedece a técnicas que podemos ver a mistura entre culturas, pois de um lado temos o fogão, apreciado por todos por não fazer sujeiras nas panelas, de outro o uso do fogo que pertence ao grupo doméstico, uns reclamam que essa prática é muito difícil.

Eduardo Viveiros de Castro no texto diz que: *"A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado"* (VIVEIRO DE CASTRO, 1992, p.206). Isso posto em relação aos tupinambá, em relação com os dizeres jesuítas. Entre os Tenharim hoje a igreja batista exerce grande influencia, e algumas pessoas absorvem a história do cristianismo muito bem, outros não. Não só na religião que podemos observar as trocas, mas em todas as esferas, cada pessoa Tenharim está aberta a coisas novas, as roupas, as belezas, a alimentação, a música, a um jeito novo de se fazerem e se refazerem humanos .

É claro que para tudo existem problemas, possibilidades e conseqüências, pois o mundo é governado por dinheiro, e os Tenharim, (que não são um grande bloco monolítico) sabem o quanto é bom e ruim o dinheiro, e norteiam muito de suas preocupações em como conseguí-lo.

Para Marcel Mauss *"o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e mais natural instrumento técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo"* (MAUSS, 2003, p. 407). O homem é um produto e produtor do seu corpo.

Atos tradicionais são técnicas, um ato tradicional eficaz representaria a técnica para Mauss. Existem o atos morais e os atos *"de ordem mecânica, física ou fisico-química"* (2003). No corpo está inscrito o universo natural e cultural, essa dicotomia se torna simétrica quando falamos do corpo e da pessoa humana, pois o corpo é universo biológico moldado pela cultura. O modo pela qual cada sociedade apropria-se de seus corpos é diferente. O corpo é expressão de sentido de uma sociedade, ele não é só instrumento de sobrevivência, também é impulsionador de sensações que motivam significados culturais.

Os membros do corpo são instrumentos fantásticos de auxílio ao homens, é com as incríveis possibilidades de uso do seu corpo que o homem foi se fazendo e refazendo. Inestimável também é a força da mente humana, pois se o corpo é individual, claro que respondendo a legitimações sociais, mas individual, a mente o faz coletivo de tal forma que é impossível dizer que um ser humano pensa algo sozinho, pois o pensamento é essencialmente coletivo. Muitas pessoas tiveram idéias próprias, ponto certo, também são responsáveis por práticas que estão em suas mãos, atitudes individuais, mas é no pensamento que estão contidas todas as imagens coletivas de nossa experiência viva.

A humanidade e cada grupo social produz, através de seus corpos, as técnicas de que necessitam. O movimento das mãos que escrevem é diferente dos movimentos das mãos de quem não escreve. Os corpos são produtos e produtores dos homens, o sistema tecnológico produz corpos. O corpo tenharim não conhecia produtos tecnológicos, sofisticados, hoje conhece. Acredito, assim, que esses corpos estão sendo modificados. Os pés que não eram

calçados são diferentes dos de hoje que são calçados. Não estamos fazendo juízos de valor aqui, mas sim estabelecendo pontos que exercem influências sobre os corpos humanos.

4.3- A pessoa, o corpo e a escola

Hoje, os Tenharim sabem das guerras que acontecem no mundo todo, vêem as notícias através da televisão. Na aldeia Kampinhu a única televisão está na escola, e é ligada todas as noites para ver novela e jornal. A televisão ficar na escola já um elemento muito sugestivo, pois nessa aldeia os elementos do branco são incorporados pela e através, principalmente, da escola; vêm também pela saúde, mas a luta pela escolarização movimenta o cotidiano tenharim.

O estudo significa ser alguém na vida, além também de encararem a escola como um movimento político para a defesa da cultura. Como disse um pouco atrás, os Tenharim não fazem mais guerra, nem praticam a antropofagia, (o que não pode ser dado como absoluto em se tratando da *"inconstância da alma selvagem"* como diz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro). A guerra hoje é com a caneta.

E quem disse que para ser alguém na vida é preciso estudar, ler, escrever esse argumento satisfaz a nossa sociedade, é legitimador da escola. Os Tenharim, sabendo da importância da escola para nós, podem dizer isso. Ou seja, mesmo uma instituição que, por um lado, nega seus costumes, pode ser vista como interessante, principalmente, no caso de algumas mulheres tenharim que tiveram muitos filhos e ficando dependentes de somente cuidar deles. E que recomendavam às filhas que estudassem para não se limitarem à vida que elas estavam levando.

O processo de alfabetização em massa teve uma importância fundamental, pois o estado, definindo a língua oficial, acaba por aniquilar outras línguas existentes em meio ao

povo. O esquecimento forçado da linguagem oral aniquila o pensamento tradicional e as representações de mundo, facilitando a incorporação de outros valores.

A cultura Tenharim ainda é, principalmente, oral. Poucos são os documentos e literatura em geral escritos na língua indígena, praticamente nenhum. Aprendem a falar e escrever em português. Dominam as duas línguas com muita facilidade. Tupi-guarani e a língua portuguesa se misturam no cotidiano da aldeia, sendo mais fácil o aprendizado por todos.

Com a inserção da escrita criam-se novas necessidades, poucos são os textos escritos na língua materna e pouco vimos de exercícios de tradução. É imensa a desvantagem que a escrita materna tem em relação à escrita nacional.

O português é ensinado principalmente na escola, e os Tenharim a consideram como segunda língua. Conhecem as leis do inimigo para defender e garantir seus direitos. Marinho Tenharim compreende a questão da escola da seguinte forma:

> "a educação indígena hoje enfrenta grandes dificuldades, grandes barreiras, para que se tenha uma educação escolar indígena, eu vejo pelo menos pessoalmente que a educação escolar indígena tá ligado as questões políticas, por exemplo se a gente tá ligado as questão política, por exemplo se a gente não apoiar o partido que foi eleito com certeza a gente vai ser prejudicado futuramente, então tem que tá ligado a isso né" (MARINHO, 11/12/2004)

A educação escolar indígena, nas aldeias e com professores indígenas é até a quarta-série do chamado ensino médio, e os Tenharim estão em processo de luta para conseguir que venha para as aldeias a escola da primeira à oitava série. Os Tenharim depositam na escola, uma expectativa que em geral toda a sociedade não indígena também deposita, que é a idéia de que se estudando, você vai ser alguém na vida, e esse "alguém na vida" dos Tenharim é a possibilidade de obter mais força e poder para defender a sua cultura.

Esse movimento constante de luta contribui para que não ocorra um esquecimento de suas raízes ancestrais, de sua condição baseada na diferença. Diferenças que nas escolas

públicas são tratadas como exotismo e sem a seriedade necessária para a compreensão da dimensão humana como um todo. Esse é um dos grandes problemas da escola na nossa sociedade. Existem estudos[1] que questionam a real importância do sistema escolar em área indígena. Se não for feito um trabalho diferenciado e com pessoas diferenciadas, pode ocorrer através da escola uma nova forma de dominação cultural.

A diversidade cultural das massas não interessa muito para as práticas pedagógicas, ou se interessa é para ressaltar a idéia falsa e traiçoeira da *"democracia racial"*, ou da beleza desse povo mestiço- brasileiro. A identidade nacional é explicada pela biologia. A constituição do Brasil é um processo de controle de fronteiras, expansão comercial e dominação, que se utilizava de modo exótico a existência dos povos indígenas.

A difusão da escrita acaba por coordenar políticas de homogeneização cultural, a escrita oficial, a que é aceita pela lei do Estado e do mercado é a escrita dos vencedores. Um dos grandes pontos da separação entre sociedade "primitivas" e sociedades "complexas" foi o nível da tecnologia alcançada por esta ou aquela sociedade, a escrita, as leis do Estado. Formas de classificação baseadas em hierarquias e etnocentrismos.

Os Tenharim da aldeia Kampinhu-hu não negam o contato com o mundo não indígena e têm na escola um dos grandes canais de comunicação, seja pela introdução da percepção escrita, do conhecimento do não índio, seja como um meio de se apropriar da linguagem dos vencedores para manter seu espaço dentro do território.

A escola é o espaço onde fica a televisão, ponto de encontro de todos à noitinha. A escola também é o local em que ocorrem as festinhas dos jovens, regados ao som de bandas de forró, com som elétrico e *"puera levantando do chão"*. A televisão é para os Tenharim a porta de entrada para a sociedade não indígena; é pelas imagens televisivas que eles absorvem um pouco da experiência do branco. A T. T certo dia em que estávamos assistindo TV, me

[1] Trabalho do sociólogo Marivaldo Aparecido de Carvalho, o qual ainda não foi publicado.

perguntou se o que acontecia era mesmo verdade ou não. A televisão é o grande espelho mágico que responde sobre o mundo externo. Os acontecimentos diários da novela “A senhora do destino”, a única que é assistida pelo horário em que é transmitida, é conversa na hora de lavar roupa e nos bate-papos do dia-a-dia.

No caso da sociedade tenharim, a televisão substitui as conversas noturnas, em que era ordinário acontecer conversas e narrações de história feitas pelo cacique para todo o grupo. Isso ainda acontece, pois o cacique toma pra si muitas das atividades didáticas de prevenção de doenças e organizações da vida social; contudo a noite é comprometida com as histórias do jornal e da novela. Bem como provavelmente serão assistidas as próximas novelas que passarem nesse horário.

Ritmos

A primeira noção dessa vida
A gente recebe
Bem antes de nascer
É o ritmo da voz
É o ritmo do sangue
É o ritmo do coração
A primeira emoção do encontro
A gente percebe
Na hora de acontecer
É o ritmo do olhar é o ritmo do corpo
É o ritmo da respiração
É a química dos sons
Afinados na mesma pulsação
Se não fosse o ritmo
Nada importante existiria
Seja poesia
Seja música
Seja paixão
É pelo ritmo
Que a vida encontra
Sua razão
Alice Ruiz

5- O ritual Mbotawa: Estética, ludicidade e Experiência

per ludem

per jocum

katu.... katu....katui i....katu... katueté...katueté... bonito!

"tudo é uma questão de manter a mente quieta

a espinha ereta e o coração tranqüilo"

Walter Franco.

Procurarei nesse capítulo fazer uma reflexão sobre o ritual e seu tempo mítico. Para tanto busquei traçar paralelos entre a atividade lúdica e estética que se estabelece como inerentes a dramatização ritual. Fiz primeiramente um relato etnográfico sobre o ritual que aconteceu na aldeia Igarapé Preto em julho de 2004. Como paralelo para comparações os dados etnográficos e reflexões feitas por Edmundo Peggion sobre o Mbotawa de 2003. No ano de 2005 o ritual não foi realizado.

Neste capítulo estabeleço as principais conexões de todo o trabalho, que é associar os elementos da festa, da corporalidade e da pessoa tenharim.

5.1- A chegada na aldeia

Chegamos na aldeia do Igarapé Preto no dia vinte de julho de 2004, mais ou menos na hora do almoço, fomos recebidos pelo tuxaua Manoel Canela que nos conduziu para o interior da aldeia. Para chegar até a aldeia precisamos atravessar o igarapé Preto, fomos caminhando em fila, com o cacique entoando cantos tradicionais à frente, demos duas voltas pelo centro da aldeia, contornando a escola, o local onde estava sendo feita a comida, o moquém de carne de queixada e o local onde era servida a comida.

Fomos levados para a sede da FUNAI que fica dentro da aldeia, é uma casa como toda as outras; lá guardamos nossas coisas, montamos a rede e fomos almoçar, comemos mandioca e carne de porco, tomamos açaí e depois um cafezinho.

Essa recepção faz parte de todo ritual. Tivemos a infelicidade de chegar no segundo dia da festa, pois a duração de todo ritual é de três dias. No primeiro dia que eles recebem os visitantes. Depois de almoçarmos e conversarmos um pouco com as pessoas nos apresentando chegou a hora da dança.

5.2- A dança

A dança ocorreu durante os dois dias da festa. Os homens têm a responsabilidade de tocar as Yreru'a, longas flautas de bambu que soltam um som grave. Nem todos dançam. Homens e mulheres ficam lado a lado em semi-círculo. Os homens começam a dançar batendo o pé direito mais forte no chão, fazendo vibrar o som das cascas de pequiá que estão amarradas no tornozelo, a batida é forte no chão como se fossem penetrar na terra.

Enquanto os homens estão em movimento, as mulheres vão se aproximando e sempre tem uma mulher que vai apontando com quem as outras vão dançar. Daiane Tenharim explica do seguinte modo a dança:

> Aqui são a dança tradicional tenharim onde os rapazes e moças só podem dança ou só pode ser tirada para dançar quando a tia escolher o rapaz e que seja diferente dela, que é mutum ou taravé, e no começo da festa começar a tia da a ordem de ela dançar primeiro com os mais velhos e depois com os mais jovens e assim por diante e não se pode nunca dizer não por que quando uma moça diz que não ela faz vergonha para os seus pais e a moça é retirada da festa e quando termina a festa ela é trazida diante do cacique e ele diz para ela não fazer mais na frente de todo mundo e dá conselho para ela.

No dia da festa os enfeites eram cocares. As mulheres entram na dança e são enlaçadas por cima do ombro pelos pares masculinos e ajudam os rapazes a segurarem as flautas. Segundo uma das mulheres tenharim que conheci o passo das mulheres é diferente dos homens, logo a dança estava errada, contudo são poucas mulheres que dominam essa técnica.

As mulheres devem acompanhar os homens que dançam batendo o pé direito mais forte fazendo ecoar o som do chocalho, dando pulinhos pequenos ajudando os homens a segurar as longas flautas. As mulheres entram no semi-círculo quando os homens já estão dançando. Porque um semi-círculo? Quando o circulo se fecha a energia que se forma com as pessoas se movimenta e permanece entre elas, quando existe uma abertura, como no semi-círculo a energia que movimenta os corpos dos dançarinos se mistura com o exterior. A dança com a

Yreu'a é um canal de comunicação simbólica com experiências sociais e culturais. Pelo que pude perceber da dimensão humana dos tenharim eles são muito abertos, claro que em diferentes graus a elementos culturais de outros povos. Como que antropófagos da carne e dos símbolos da cultura dos inimigos.

O corpo em movimento recebe e transmite energias simbólicas com o mundo. Energia como estímulos dos sentidos físicos. Na dança homens e mulheres estão ornamentados com pinturas diferentes, pelo motivo de pertencerem a metades diferentes. As pessoas Mutum e Taravé dançam juntas mas não se fecham em um círculo, estão posicionadas num semi-círculo em que não se colocam como um todo, estão juntas mas não são a mesma coisa.

Passamos, toda tarde, envolvidas pelo canto e pela taboca. Enquanto crianças e adultos dançavam; outros estavam jogando futebol ou vidrados no jogo. A dança ocorreu durante os dois dias em que estivemos participando da festa. No terceiro dia no período da manhã e da tarde também; e, foi no terceiro dia que os participantes se enfeitaram mais, as mulheres e homens se pintaram, as moças vestiram saia de buriti e colocaram braceletes e colares. O terceiro dia é o momento da divisão da comida e o encerramento da festa.

5.3- A quebra da castanha

No terceiro dia da festa, a aldeia toda foi acordada com o som da melodia do seu Antonio, filho do grande e temido cacique Ariovi. Ele anunciava o amanhecer de mais um dia e o ápice da celebração. Uma pessoa já se levantou e ligou o gerador; os primeiros raios de sol foram apontando e fomos todos quebrar castanha do Brasil, ou seja, tirar a casca para que pudesse ser socada e depois cozinhada com a carne de queixada, o prato principal da festa.

Todos ajudavam, homens e mulheres, mais os homens estavam trabalhando na quebra da castanha. Enquanto realizavam essa tarefa, alguns tenharim cantavam e pronunciavam um grito que se assemelhava a um uuuuuaaaaa! Ajudamos nesse serviço depois fomos visitar “a lagoa azul”, que é um poço artificial feito na época da mineração, um poço que retém água da chuva e vimos o deserto que restou depois da passagem da mineradora Paranapanema.

5.4- O almoço.

Voltamos e comemos o prato principal: carne de queixada cozida no leite da castanha. Nenhuma anta foi caçada para a realização da festa; dizem ser a anta a dona da festa, mas o jabuti também é considerado o dono da festa. Num texto de Waud Krake, observando as relações que os parintintin- também Tupi-kagwahiwa tem com seus sonhos observou que sonhar com festa era sinal de boa caça de queixada. Na festa de 2004 a carne moqueada foi somente de carne de queixada.

No momento em que se come, as relações dualistas se equilibram. Todas as pessoas confraternizam o que nos fazem iguais na necessidade de sermos alimentados. A castanha representa uma das iguarias mais apreciadas, a partir dela se tira o sustento com a venda, e com ela se faz o prato principal da festa. Mesmo no transcorrer do tempo cotidiano quando se prepara alguma comida com o leite de castanha e um momento de festa, por essa mistura ser considerada muito especial.

5.5- A divisão da comida

A hora da partilha sempre é vista com muita alegria, foram distribuídas um pouco, para cada família, de farinha de mandioca, castanha do Amazonas e farinha de mandioca com carne de anta. As famílias faziam filas e iam recebendo das mãos de dois homens. Os da metade

Mutum dão comida para os Taravé, os da metade Taravé dão comida para os Mutum; e assim vão fortalecendo a comunidade.

A partilha em um dos elementos essenciais para a manutenção da vida coletiva. O ritual celebra a divisão igualitária da comida, conjuntamente com a beleza do cantar e dançar. A beleza do momento que envolve a distribuição da comida é a comunhão que estabelece a força do grupo ou acirra os conflitos que estão presentes.

O chefe tenharim deve ser provedor, sogro e com um passado guerreiro, ou um grande matador. A iniciação daquele que deve ser o Tavejara é com a quebra da cabeça do inimigo. Lévi-Strauss disse no livro Tristes Trópicos que é obrigação dos chefes Kagwahiva organizam e garantir boas festas para o povo. O chefe deve ser o provedor, aquele que garante os alimentos. Numa ocasião em que estava entre os Tenharim, era o ano novo do nosso calendário, também utilizados por eles e um grupo da aldeia Ytingyhu, grupo do lado onde mora o vice-cacique, se organizou para fazerem um festa, um outro grupo, onde mora o cacique não se organizou, mesmo assim o cacique fez o jantar do dia primeiro de janeiro de 2005, em seu discurso ele disse que na sua obrigação de cacique fornecia a comida com muito agrado a todos, foi servido arroz, frango cozido e farinha de mandioca. Nesse momento de festa a comida era partilhada com todas as famílias da aldeia, mesmo para aquelas que não estavam participando da festa diretamente.

O ritual Mboatawa é uma festa tradicional que acontece todos os anos entre os Tupi-Kagwahiwa, principalmente entre os Tenharim. Isso, quando não acontece nenhum empedimento como a morte de alguém. No ano de 2005 a festa não foi realizada porque um dos seus principais líderes faleceu; e a festa neste ano seria realizada na aldeia em que ele morava. Cada ano ocorre em uma aldeia diferente.

No ano de 2004, a festa quase foi cancelada devido a morte de um Tenharim antigo, Aruká (seu Pernambuco), e alguns Tenharim não foram à festa em respeito à morte do parente. Contudo, como tudo já estava organizado pelo dono da festa, o cacique M. C da reserva Igarapé Preto, a festa aconteceu. Segundo o pessoal que estava na festa, essa foi feita em homenagem à demarcação da terra e ao grupo de vigilância que se formou para a proteção de toda reserva.

O dono da festa é sempre o cacique da aldeia. Ele recebe os convidados e é responsável por definir as tarefas e fazer com que se tenha bastante fartura. O ápice da festa é a divisão da comida, mas existem vários movimentos cerimoniais antes disso: a recepção dos visitantes, a dança e canto ritual, a quebra da castanha, o prato principal e a divisão da comida.

O cacique da aldeia é quem decide quem vai caçar, quem vai pescar, quem vai coletar castanha para a feitura do prato principal; também é ele quem organiza as expedições na mata para coleta do açaí. Tudo deve sair direito para que todos se satisfaçam, o que de certo modo nunca acontece, pois quando estava na aldeia nos dias do ritual, muitas pessoas comentavam dos problemas da organização da festa, a ponte que dá acesso à aldeia estava com várias tábuas quebradas, para poder passar era preciso rearanjar as tábuas para que os veículos pudessem passar.

Assim vai se moldando a pessoa do chefe Kagwahiva, ele precisa ser um grande organizador de festas. Existe a festa da menina-moça, mbotawas que celebram o casamento, ou a festa da guerra em dois momentos, o primeiro seria quando estão sendo elaborados os preparativos para a guerra, o segundo quando os homens retornam para a aldeia para o ritual da quebra da cabeça.

Em 2004 aconteceram dois Mboatawa, esse em julho de 2004, realizado na aldeia Igarapé Preto, que se denomina Yvytytyruhu, ou “o povo que vive nas serras”; e, logo após em agosto aconteceu um novo ritual na aldeia do rio Marmelos-Ytyngyhu (o povo do rio),

momento em que se realizou um casamento. O ritual se dá num tempo mítico, de contato com a ancestralidade. A dança e o canto no ritual é a comemoração do reestabelecimento do homem com o cosmos, transmissão de experiência e a presença definidora da dimensão lúdica e estética. O canto, as flautas, a dança, a partilha da comida são representações da alma do povo, da pessoa Tupi-Kagwahiwa.

No caso, o dono da festa de 2004 é da metade Gavião, e ele é considerado pelos Tenharim do Marmelos como genro, pois é casado com uma mulher tenharim dessa aldeia. A aldeia Igarapé Preto é uma das que estão em piores condições. Na década de setenta estava em poder do território a mineradora Paranapanema, com a exploração de cassiterita, deixando um rastro de deserto em suas terras; bem como a diminuição demográfica por causa de doenças. Muito poucas pessoas, tem o uso fluente da língua materna.

Compreendemos a dimensão lúdica e estética existente no Mboatawa como prática tradicional. A beleza e a alegria estão presentes no ritual como prática do modo de ser Tenharim. Na ocasião do ritual temos bons momentos em que tudo pode acontecer, desentendimentos, as rivalidades se acirram entre as metades, entre os grupos domésticos. A volta ao tempo mítico, como dizia Mircea Eliade, como um retorno ao tempo original para que a cultura se refaça. E para que assim seja, é preciso evidenciar os conflitos na tentativa de resolvê-los ou não resolver também, mas que eles fiquem expostos.

As pessoas se reúnem para conversar, brincar, contar as últimas novidades. O ritual socializa e comunica a experiência, a narrativa oral de suas tradições. Ao perguntar para um dos participantes o que significava para eles o ritual, ele o comparou com a tradicional festa junina que acontece entre os não índios.

A estética tenharim se flagra em todos os momentos do ritual, na ornamentação dos cestos que vão comportar as comidas, na pintura corporal, nas flautas que precisam estar afinadas. As yrerua são feitas de taboca, bambu, mas não são enfeitadas. Os cestos são

adornados com penas de araras, mutum, papagaios, são delicadamente preparados para receber o principal elemento da festa: a comida.

A brincadeira está acontecendo a todo momento. Enquanto a festa acontece crianças brincam no rio, a moçada joga futebol, o esporte favorito dos Tenharim. À noite também os mais jovens dançam forró, para contragosto de alguns idosos. A dança com a Taboca é a manifestação da experiência lúdica.

Segundo os Tenharim os grupos de anhangá, que seriam os espíritos das pessoas e dos animais, também realizam Mbotawa, eles se vestem com roupas tradicionais, colocam akanitaras e dançam com a taboca. Os espíritos dos mortos também ritualizam e festejam.

A festa cultural, como os Tenharim dizem, é a interrupção do movimento cotidiano da vida. A dimensão lúdica se estabelece nos jogos que estão presentes durante o Mbotawa, desde o espetáculo da dança tradicional até as partidas de futebol, desde o momento em que o cacique recebe os visitantes até a distribuição da comida.

Huizinga (2000) em seu clássico *O Homo Ludens*, trata das faculdades lúdicas e do jogo como elementos fundantes da cultura, e diz ser praticamente impossível separar a competição como função social do esquema "jogo-festa-ritual". Entre os Tupi-Kagwahiva um dos deveres da chefia é a provisão de festas. O Mbotawa de certo modo, é uma competição entre os tavejaras em função do status de bom provedor. Essa forma de competição não assume um caráter egoísta já que os interesses que motivam as lutas por status não são os interesses para aquisição de benefícios pessoais, mas sim a satisfação coletiva com a chefia.

Dessa forma, a dinâmica entre tavejaras e toda a sociedade Kagwahiva se legitima em torno da festa. A celebração dos jogos é extremamente importante para a cultura. O Homo Ludens é agente ativo da cultura, a dimensão lúdica estabelece relações que no momento do

ritual são extra-cotidianas. A continuidade da vida é resignificada constantemente á partir das relações coletivas que os jogos sugerem.

O jogo para Johan Huizinga tem dois aspectos fundamentais um é uma luta por alguma coisa, outro é a representação de alguma coisa. Ele explicita da seguinte forma as associações entre jogos e rituais:

> "O ritual é um *dromenon*, isto é, uma coisa que é feita, uma ação. A matéria dessa ação é um *drama*, Isto é, uma vez mais, um ato, uma ação representada num palco. Esta ação pode revestir a forma de um espetáculo ou de uma competição. O rito, ou"ato ritual", representa um acontecimento cósmico, um evento dentro do processo natural. Contudo, a palavra *"representa"*não exprime o sentido exato da ação, pelo menos na conotação mais vaga que atualmente predomina; porque aqui *representação* é realmente *identificação*, a repetição mística ou a *reapresentação* do acontecimento. O ritual produz um efeito que mais do que *figurativamente mostrado*, é *realmente reproduzido* na ação. Portanto, a função do rito está longe de ser simplesmente imitativa, leva a uma verdadeira participação no próprio ato sagrado"(HUIZINGA, 2000, p. 18).

O ato sagrado que percebo estar presente no Mbotawa é a celebração da divisão igualitária da comida, isto posto, a partir da forma como é realizada a festa atualmente. A festa também marca o tempo para os Kagwahiva. Ocorrem muitas dramatizações da comunicação simbólica entre as pessoas Kagwahiva, desde o espetáculo da dança a pacificação dos visitantes. Para Huizinga:

> "O culto é, portanto, um espetáculo, uma representação dramática, uma figuração imaginária de uma realidade desejada. Na época das grandes festas, o grupo social celebra os acontecimentos principais da vida da natureza levando a efeito representações sagradas, que representam a mudança das estações, o surgimento e o declínio dos astros. O crescimento e o amadurecimento das colheitas, a vida e a morte dos homens e dos animais"(HUIZINGA, 2000, p.19).

Os rituais recriam a ordem cósmica da sociedade. Recriando a ordem cosmológica os determinantes da ordem social são relembrados e reafirmados. Compreendemos o espaço-tempo do ritual como manifestação festiva, como os próprios tenharim dizem o Mbotawa é a festa cultural, e como possibilidades de jogos, ambas transferem o tempo e a percepção social

para a esfera não cotidiana. Na festa está presente segundo Huizinga as características lúdicas do jogo como: ordem, tensão, movimento, mudança, solenidade, ritmo, entusiasmo.

A experiência que se transmite na festa é eminentemente oral, é um momento em que as narrativas mitológicas estão presente no tempo cotidiano, não só as narrativas mitológicas, mas as narrativas dos fatos acontecidos no cotidiano também estão presente nas conversas. Na vida Tenharim a linguagem é principalmente oral, mesmo que eles estejam em contato com o universo escolar e com a grande questão dos documentos, que são um importante instrumento de luta, as histórias se dão principalmente no plano da oralidade.

Essa experiência que se dá através do som das palavras, muito mais que da imagem das palavras se aproxima da experiência do narrador proposta por Walter Benjamim (1936). A fonte dos narradores é a experiência que passa de boca em boca que é expressa com a memória da oralidade. Narrar é trocar experiências através da fala.

Compreendemos experiência, nos moldes expostos por Walter Benjamim, no texto *"O Narrador"* (1936) , estudos sobre a obra de Nicolai Lescovi no qual diz ser a figura do narrador muito distante da realidade dos tempos modernos; tempos guiados pela hegemonia das invenções técnicas. Walter Benjamim nos diz que:

> "nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheira, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes (BENJAMIM, 1999, p.198).

Nesta obra Walter Benjamim debruça-se sobre as transformações do mundo contemporâneo, a partir do século dezenove com o advento e hegemonia das invenções técnicas no cotidiano. O narrador tem senso prático da vida, sabe ouvir e dar conselhos; *"ele retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas ä experiência de seus ouvintes"* (BENJAMIM, 1994, p.201).

O narrador é a pessoa que consegue articular os significados da vida e sua prática. O narrador é um contador de histórias. A experiência transmitida na festa dos Tenharim está no plano da oralidade, é um ritual transmitido de geração para geração desde os tempos de antigamente, pela palavra falada. Os tavejaras e pajés são os grandes narradores das sociedades indígenas, bem como as pessoas mais velhas. E a organização do ritual está sob a orientação desses narradores de experiência.

Encontramos alguns mitos Kagwahiva o relato de festas é o do *Jabuti, da Arara e do Maracanã*, coletado por Nunes Pereira (1967), este mito conta a história do jabuti que não se casou com mulheres de sua gente casou-se com Arara-obê, brigaram logo no primeiro dia do casamento, o jabuti tinha apelido de Miná, e mingau na língua é miná, Arara-Obê ofereceu mingau ao jabuti, chamando mingau você quer mingau. O Jabuti disse que não. Então foram apanhar patauá, mas o Jabuti não conseguiu, pois tem pernas e braços curtos, enquanto isso vinha chegando os pais da Arara e seu namorado o Maracanã. A Arara voou ao encontro deles e o Jabuti ficou triste por que ela o tinha abandonado. Então chegou a paca e perguntou se o dono da casa estava, pois elas tinham vindo dançar. A mãe do jabuti disse que não, e as pacas começaram sua dança. Dançaram bastante depois foram. Mal as pacas saíram chegaram os Tucanos, esses perguntaram para a velha: __ o dono da casa está aí? Ela respondeu não. E como eles também tinham vindo dançar por ali, dançaram bastante depois foram embora, mal esses partiram chegaram os sogros, os cunhados a mulher do Jabuti e o Maracanã que vinha atrás. Era a gente do miritizal. O Jabuti, muito alegre foi se preparar para receber *"pintou-se com **acanitád**; atou o **niúhambê**; apertou o **ahé-pôpe-cô-ié**; amarrou o **aguá-hê** nas pernas. E, empunhando o arco e as flechas, foi esperar a mulher e os parentes dela no meio do terreiro"* (PEREIRA, 1967, p. 587). De longe o sogro perguntou onde estava o dono da casa, o Jabuti repondeu. O velho: "aí vai taboca no teu rumo", deixa vir então. Toda gente do miritizal foi formando roda no meio da aldeia, e começaram a dançar, então a Arara-Obê foi

dançar com o Jabuti, e ela estava com a cara toda arranhada, porque tinha dormido com o Maracanã. O Jabuti ficou com ciúmes e fingiu que estava doente e foi se deitar jurando nunca mais se juntar com sua esposa. A gente do miritizal trouxe muitas frutas e vinhos. Arara-Obê foi oferecer mingau ao Jabuti se ele não aceitasse ela iria embora com sua família. O Jabuti não quis, pois ela tinha o chamado novamente de mingau, então ela foi embora, o jabuti voltou atrás, mas já não adiantava mais, a Arara-Obê foi embora com o pai e o namorado e nunca mais nenhum Jabuti se casou com Arara.

O Jabuti era o dono da festa, podemos notar as características do jogo nessa narrativa mítica. No mito tudo acontece com muito entusiasmo; são muitas as ações que se desenrolam. No caso do mito do Jabuti tem dança, competição por mulheres e ciúmes, todos os personagens a seu modo estão jogando uns com os outros. Na ocasião do Mbotawa que chegam os caçadores e todos com as comidas eles são recebidos com muitas tabocas.

Temos a história de Bahira e sua namorada e Marupaí e a filha de Bahira, ambos coletados por Nunes Pereira. O primeiro conta a história de uma festa que acontece na casa de Bahira quando este, a mando da mulher, vai buscar sua namorada. Bahira dizia que ia caçar mutum e ia encontrar outra mulher. Ele trouxe a mulher, mas esta lhe disse que ninguém poderia rir dela, Bahira consentiu, chegando em casa mandaram preparar uma festa com frutas, caça e milho para o cauim. Uma mulher solta um vento e todos riem muito e vão se transformando em cutia, inhambu, corcovado, paca. Bahira se transformou em cotia, corcovado e inhambu, mas continuou sendo Bahira mesmo.

O outro mito fala do encontro de Marupaí com a filha de Bahira. Marupaí foi caçar e ouviu barulho de mutum, andou, andou e encontrou o mutum na cumeeira de ma casa, quando Marupaí estava procurando um jeito para flechar apareceu uma bela moça e ela disse para ele que não poderia matar o mutum porque ele era seu xerimbabo. Marupaí e a moa se deitaram, a moça era filha de Bahira. Depois Marupaí encontrou Bahira e disse para ele que queria levar

sua filha , Bahira consentiu, mas disse para ninguém quando chegasse lá. Bahira foi andando mais atrás e foi *"pintando as folhas, as flores, as cascas de árvore, as pedras e as terras dos caminhos, Baíra fez todos os bichos, todas as árvores e todos os rios, igarapés e lagos das terras dos Cauaiua"*. Quando viram que a moça era filha de Baíra mandaram preparar uma festa, *"gente de Marupaí foi matar veado, anta, porco e pato, pescar tucunaré, jandiá, branquinha a de baíra foi tirar mel, apanhar pupunha, mamão, abacaxi"*. Teve cauim também. A moa bonita soltou um vento e todos riram pois a gente de Bahíra começou a birar pássaros, ele se zangou e transformou a Mmarupaí e sua gente nos bichos mais feios das terras dos Cauiaiua.

Bahira está para a metade Mutum é segundo Peggion se "considerarmos o mito da moça que casa com Marupaí, teremos Bahira na condição de sogro e Marupaí pertencendo a metade Gavião. O sistema Kagwahiva é aberto ao evento.

> "os dados apontam também para uma oposição entre permanência/impermanência com variações ocorrendo apenas na metade Gavião. A metade parece estar para a consangüinidade assim como a metade Gavião está para a afinidade" (PEGGION, 2005, p.161).

Um outro mito que relata as festas tenharim é a história de Itarejhuwa e da briga com seu irmão Piaim, este queria artesanatos e muitas outras coisas pertencentes ao seu irmão, e ele não quis dar. Piaim conseguiu um mulher bem feia, que era peixe traíra, diferente da mulher bonita de Itarejhuwa. Os irmãos brigam muito e depois de seis meses Itarejhuwa convida o irmão para uma festa e ele usa de várias artimanhas para nõa participar da festa e fazer as pazes com Itarejhuwa.

Os Tenharim traduzem o Mbotawa como festa cultural, aproximando-se da nossa festa Junina. Os momentos antes, durante e depois da festa são muito significativos para todos que fazem parte, inclusive para os visitantes estrangeiros. A festa é uma interrupção do tempo cotidiano como disse Jean Cazeneuve (1958), para que se reafirme os interesses da cultura. É

transmissão de experiência e construtora de hábitos. Os personagens principais da festa são os Mutum e os Taravé, as pessoas Kagwahiva e suas interpretações do mundo.

No universo cotidiano as crianças vão crescendo, vão para a escola, pessoas morrem, pessoas plantam, comem, fazem reunião para discutir a situação do povo, reivindicar direitos, articulam seus processos de luta; dividem a caça em partes iguais para os parentes mais próximos. No ritual observamos uma das características centrais da chefia Kagwahiva: a responsabilidade de organizar festas boas. Isso trará prestígio e poder.

A festa é a interrupção do cotidiano, uma volta ao tempo mítico. E com essa volta, são renovados os principais aspectos de sua cultura. A dança e o canto, a partilha de alimentos essenciais: a castanha, a farinha branca mandioguy, o piracuí -farinha de peixe. Na festa do Igarapé Preto eles deram farinha com carne de anta, substituindo o piracuí. A situação festiva é um momento de renovação em que podem ocorrer conflitos e afetos. A festa é realizada nos dias no ano em que se tem mais fartura, tem mais caça, tem pesca.

Já que é festa é importante que tudo esteja bonito, na festa do Igarapé Preto só duas meninas dançaram com saias tradicionais feitas de buriti e blusas, o restante dos dançarinos estava com roupas importadas da cultura não indígena, vamos dizer assim. Conversando com o cacique I. Tenharim da aldeia Kampinhu, a qual teria sediado a festa em 2005 se não fosse a morte do seu pai, ele me disse que os homens da metade Taravé dançariam com bermudas pretas e os homens da metade Mutum dançariam com bermudas vermelhas, as mulheres com saias de butiti e blusas.

Todas as pessoas se enfeitam muito com pinturas, colares e cocares. A arte plumária é confeccionada por homens e mulheres. Muitas das formas que procuram para expressar sua beleza encontram na natureza, mas também objetos como batons, roupas, sapatos, esmaltes, perfumaria em geral são muito apreciados.

A festa é um fenômeno de comunicação simbólica. Palavras, gestos e atitudes que constituem ritual festivo sugerem os significados essenciais da vida tenharim como a partilha da comida. A preparação coletiva do prato principal é um momento em que os indivíduos compartilham a satisfação de viver em grupo; essa vivencia se faz com relações tanto equilibradas, quanto conflituosas.

Existe uma dimensão lúdica na festa estimulando os participantes a manifestar seus sentimentos. E também na festa as pessoas buscam impressionar, e teatralizam seus gestos a fim de se mostrarem diferentes dos gestos que compõem o seu cotidiano. Edmundo A Peggion que analisou o Mbotawa de 2003, descreve da seguinte forma a chegada dos visitantes na aldeia:

> "Cheguei e fui instalado na casa de A., genro do dono da festa e responsável pelo tratamento aos visitantes não indígenas. No dia seguinte pela manhã o dono da festa chegou com seu grupo para começar efetivamente os preparativos para o ritual. Mas sua chegada não foi simples e ocorreu da mesma maneira solene, como seria, posteriormente, a chegada dos demais visitantes. Primeiro mandou um emissário avisar que estavam todos preparados para a entrada na aldeia. Logo em seguida, em fila indiana e paramentados com *akanitaras* e pinturas seguiam, na frente o líder e na seqüência seus filhos, que carregavam os cestos com as carnes e de peixe moqueadas. Após adentrar o pátio da aldeia, o grupo circundou todas as casas até chegar no forno do moquém. Nesse local a carne foi depositada e começaram as danças com as longas tabocas de bambu chamadas de Yreru'a"(PEGGION, 2005, p.145).

Como podemos observar na descrição acima, desde o primeiro momento acontecem ações que buscam tratar com o máximo de respeito, talvez, ou celebrando a caça, a pesca, a comida, os visitantes. As ações simbolizam um grande espetáculo da cultura, ou seja, a elaboração estética das ações e símbolos culturais.

São três dias de festa: no primeiro, recebem os visitantes, no segundo as danças, o bate-papo a preparação do prato principal, no terceiro se come e se partilha a comida. Fim da festa. É claro que em três dias em que se volta ao tempo mitológico muito pode acontecer. O Mbotawa é a retomada dos significados da origem do povo Kagwahiva.

Algo muito interessante é a apropriação de elementos não tenharim pelos próprios índios durante a realização da festa. Toda tarde ocorre torneio de futebol, tanto feminino quanto masculino. Enquanto crianças e adultos tocam e dançam, outras crianças e adultos estão vidrados no futebol. Á noite é a vez do forró, ligam o rádio e dançam muito. Também a TV é ligada para assistir as novelas e o jornal. A Televisão estava dentro da casa, e várias cadeiras colocadas do lado de fora acomodavam a platéia que assistia aos programas, com uma transmissão muito ruim.

Como não poderia deixar de ser, essas práticas não ancestrais foram descobertas e muito apreciadas pelos Tenharim. Não partilho do pensamento de que isso seria um processo de aculturação, pois é, com o contato que se estabelecem às identidades. Ora o futebol para essa sociedade é diversão, são possibilidades de alianças. Tanto homens quanto mulheres jogam, as disputas são entre os próprios Tenharim e com os grupos das cidades e comunidades vizinhas. Através do futebol eles viajam e interagem com o universo não indígena. Sendo uma das práticas esportivas, portanto lúdica, mais apreciadas, eles a incorporam em sua dimensão ritual.

Queremos demonstrar com isso que tanto os ritos quantos os mitos possuem dimensões estéticas e lúdicas. E que essas características são intrínsecas a cultura e a sociedade. Todo grupo social, com as mais diferentes formas e expressões, tem uma noção do belo e da festa. Em toda vida social a busca pela beleza e pela diversão são essencial para a manutenção da vida. A beleza é essencial desde a busca por parceiros, na casa, na festa, enfim no dia-a-dia.

A estética significa as artes, produz e é produzida pelas artes. No caso dos Tenharim encontramos as artes do artesanato, da dança, da música, colagens de imagens nas paredes, a ornamentos corporais. Não nos é possível buscar a formulação da estética tenharim, posto que esse tipo de abstração conceitual não faz parte do vocabulário simbólico dessa sociedade.

O conceito de estética, compreendido pelas ciências é formulado pela filosofia ocidental. A própria linguagem antropológica é constituída de conceitos e códigos da ciência ocidental, não de conceitos e códigos indígenas. As análises antropológicas, tem por base, a perspectiva dos nativos sendo apreendida pela perspectiva dos nativos das ciências. Tão logo compreendemos que a busca pelo belo faz parte de todas as sociedades, sendo este traduzido por várias formas. O belo tem significados simbólicos que dizem respeito diretamente a organização cultural. A beleza para os Tenharim é expressa na forma com que pintam seus corpos, com que enfeitam os cestos para as cerimônias ritual, nos seus cocares, braceletes e tornozeleiras, nos colares e trançados.

A festa cultural tenharim se encontra nas fronteiras entre a vida e a arte. A dança é um espetáculo, alguns dançam e outros assistem, contudo eles vivem a dança. A experiência artística com a dança e a música das flautas, são inerentes a cultura do povo, ou seja, não precisa de palco, o cenário da aldeia é todo palco.

As danças e manifestações artísticas indígenas são enquadradas na definição da estética popular. A cultura popular seriam as manifestações materiais e simbólicas da linguagem e da organização social e suas relações do índio, do negro quilombola, do caipira, do pobre, que são representadas por danças coletivas, com possíveis conotações religiosas.

Notamos que a própria definição e separação das manifestações culturais em estética popular e estética erudita são reflexos do processo de construção de diferenciações sociais. Essa diferenciação está impressa na lógica de poder existente em todos os momentos históricos em que se tem de um lado governantes e de outro governados.

As manifestações da cultura popular são compreendidas como forma de resistência a massificação causadas pela indústria cultural e também em oposição a cultura erudita dos ambientes acadêmicos. Existe um movimento, já a muito crescente da busca pela revitalização

da estética popular, e em música, teatro, literatura são feitas composições que são um híbrido de cultura popular e cultura erudita.

As festas populares são também ricos exemplos de manifestações coletivas, a festa junina é uma das festas mais características da tradição popular brasileira, como mesmo os Tenharim definiram a sua festa como festa tradicional semelhante a festa junina, percebemos que são manifestações artísticas e lúdicas, as quais traduzidas para a conceitualização estética são vistas sob o prisma das festas da cultura popular.

Mikhail Bakthtin (1999) assim define a festa:

> "as festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial* , marcante da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo. Os exercícios de regulamentação e aperfeiçoamento do processo de trabalho coletivo, o "jogo no trabalho", o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiras *festas*. Para que o sejam, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das idéias. A sua sansão deve emanar não do mundo dos *meios* e condições indispensáveis, mas daqueles dos *fins superiores* da existência humana, isto é, do mundo dos ideais. Sem isso, não pode existir nenhum clima de festa" (BAKHTIN, 1999, p.7-8).

Esta citação está contida na obra *"A Cultura popular na idade média e no renascimento, o contexto de François Rabelais"* (1999), nesta obra Mikhail Bakhtin estabelece as diferenças entre as festas da cultura cômica popular e as festas da cultura oficial relacionando-as aos textos de Rabelais. É certo que está presente nas festas o tempo mítico, seriam as idéias, os *fins superiores* da existência humana, mas as festas dizem e reafirmam a materialidade da vida, festejam as colheitas, o início do plantio, a iniciação das moças e rapazes. As festas podem ser mantenedoras da ordem social, possibilidade de equilíbrio da vida coletiva.

Interpretamos a dinâmica da festa-ritual tenharim tendo em vista as perspectivas do lúdico, da estética popular, da experiência como transmissão de práticas e simbolismos. Todo o período que decorre dos preparativos até a divisão da comida são modelados pela volta o

tempo mítico, ao tempo de antigamente pra que as forças da tradição se renovem, se atualizam para a afirmação de suas indentidades.

Várias são as forças atuantes no processo de confecção do ritual. A festa é a narrativa da história do povo. No contexto do Mbotawa percebemos as relações sociais em sua expressão mais firme. Na festa as pessoas tomam suas posições, reafirmam suas funções na teia da cultura.

No Mbotawa vários tons estão se relacionando e dando cor aos ritmos da cultura. As pessoas se preocupam com a imagem que os outros vão ter de si, se posicionam para garantir seu status. Existe uma lógica de poder envolvida na festa, essas relações de força estão relacionadas às metades exogâmicas. Força entendida menos como coerção do que organização cultural.

Segundo Edmundo Peggion (2005), a presença do branco no ritual é marginal e central,

> "a presença do branco é marginal por não apontar para nenhuma determinação específica. E é central por não apontar para nenhuma alteridade radical- o não índio pode também ser morto no moquém. A questão relevante é que, se os não índios não estão fortemente associados ao moquém como está o dono da festa, eles estão associados aos animais domésticos" (PEGGION, 2005, p.154)

O cuidado que os índios tem com os convidados não índios assemelharia-se ao cuidado com os animais domésticos, e se esses fornecem penas para a confecção de artesanatos culturais, os não índios está ligado ao fornecimento de alimentos e combustíveis. Existem múltiplas vozes na construção do ritual, e uma delas é a do canibalismo e a dança das cabeças, quando em ocasião de guerras os prisioneiros tinham o crânio estilhaçado pelo tavejara, com um Mboahawa- bastão de madeira dura chamada pupunheira. Este entoava cantos de guerra em reverencia aos costumes.

5. 6- A pessoa e as metades no ritual

É no momento do ritual que as dualidades se encontram, se chocam. As metades tenharim se mostram com o valor de suas posições. Segundo o antropólogo Edmundo Antonio Peggion (2005), a relação entre as metades Mutum-nanguera e Kwandu-Taravé, não pode ser considerada simplesmente sendo simétrica ou assimétrica, pois *"as metades Kagwahiva não são uma linguagem, certamente, mas expressam o mundo e se auto-referem como um sistema aberto, que tem na alteridade sua expressão fundamental"* (PEGGION, 2005, p.182). Peggion compara o dualismo Kagwahiva com o dualismo Jê.

Seguindo as reflexões sobre o dualismo de Lévi-Strauss, como a oposição entre um ponto e uma reta, Peggion diz : *"Dessa forma as metades fariam a forma de um compasso: um ponto, aquele que permanece, o Mutum e de outro a reta que se abre à mudança, o Gavião"* (PEGGION: 2005, p.183). Um sogro da metade Taravé não possui o mesmo status que um sogro Mutum; existindo assim mais flexibilidade em relação ao trabalho para o sogro quando este é da metade Taravé.

Como já dissemos anteriormente, o sistema dual Kagwahiva com as metades Mutum-Nanguera e Kwandu-Taravé vai dando as formas para a festa tradicional, como eles falam: o Mbotawa. Os Tenharim dizem existir diferenças entre os Mutum e os Taravé, corporalmente e no tocante aos comportamentos. Dizem que a pele do Taravé é mais clara, supomos que essa interpretação dada pelos Tenharim tenha a ver com a flexibilidade existente na metade Gavião, na qual são incorporados os não-índios e animais e objetos adquiridos depois do contato.

O sistema político e o sistema cosmológico se comunicam diretamente. O dono da festa deve ser sogro, guerreiro e provedor. Ser preferencialmente sogro da metade Mutum. Essa

condição não estabelece formas de hierarquia entre as metades, mas sim divisões de status e diferenças características que dão sentido às metades.

Em conversas me disseram que os Mutum acordam mais cedo como já referido, e que os Taravé são mais “briguentos” que os Mutum. São comportamentos que vão além de qualquer individualidade, pois são características próprias das metades Kagwahiva. Todos os indivíduos, por sua vez, assumem as características e significados da metade a que pertencem.

Segundo o antropólogo Edmundo Peggion, as relações políticas não se separam da ordem cosmológica no Mbotawa, pois o dualismo é expressivo em todos os detalhes da festa. Ele observou conflitos presentes desde o começo e em todo decorrer da festa, pois o dono da festa era da metade Taravé, e estava sendo guiado pelo seu sogro da metade Mutum para a correta realização dos trabalhos da festa. A aldeia Bela Vista, a qual ofereceu a festa, é vinculada a aldeia do sogro do seu Tavejara. Como historicamente os chefes são da metade Mutum, os donos da festa também devem ser dessa metade.

Na dança com a taboca, todos os homens, independente da metade, dançam e tocam, mas eles só podem dançar com mulheres da outra metade. Nesse encontro da dança podem surgir novos casamentos, pois primeiro dançam as pessoas que procuram cônjuges. A tia é quem escolhe com quem as mulheres vão dançar. Na festa de 2004, poucas foram as mulheres que dançaram, foram prioritariamente os homens que levaram a dança com a taboca.

As pessoas são como máscaras sociais que cada indivíduo deve assumir para ser significado perante o grupo. Usamos o termo máscara em seu sentido simbólico, pois existem muitos povos que possuem máscaras e as utilizam em ocasiões rituais, como os Ticuna e os Kiakuilt. Não é o caso dos Tenharim. Entretanto, as metades os diferenciam, segundo os Tenharim existem diferenças corporais e de comportamento entre as pessoas da metade Mutum e Taravé, essas diferenças se situariam mais no plano simbólico, do que no plano

físico, já que os corpos se misturam quando as pessoas das metades diferentes se casam e tem filhos.

Se não fosse isso era menos
Se não fosse tanto
Era quase

Paulo leminski

Conclusões finais

Acabo de acabar com tudo isso
Sem essa, poderia ter sido mais fácil
Como? Se vc deixasse eu ser vc um pouquinho.
Que isso! Deixa de besteira.
Tanto faz ser eu ser vc.
O que interessa é o veneno.

A ARTE NÃO É UM PRIVILÉGIO DOS HOMENS
Deleuze

Com este trabalho muitos foram os aprendizados. Os autores utilizados para a compreensão da dinâmica social Tenharim não são da mesma linha teórica, entretanto procurei as idéias que mais correspondessem a meus propósitos e maneira de pensar. Utilizei autores da escola de antropólogica americana, autores da escola de Frankfurt e da teoria crítica, autores brasileiros marxistas, pensadores de Psicologia Social, Anarquistas entre outros. Dialogando com as diferenças fui construindo meu caminho.

A análise pretendeu ser menos quantitativa e mais qualitativa. O estudo que nos propomos a fazer de longe obedeceria a quaisquer regras de contagem, pois falamos de histórias de vida de pessoas anônimas, sujeitos de suas escolhas. Quando nos propomos a buscar a compreensão dos significados que a sociedade tenharim atribuem a noção de eu, de pessoa individual e coletiva, notamos logo que estaríamos andando por terreno minado.

Contudo as conclusões que pude tirar deste trabalho são que a sociedade tenharim está em sua própria dinâmica interna lidando com a alteridade; sendo esta uma mola propulsora para a lógica cultural. Essa alteridade está expressa na organização dualista, na noção de pessoa, está inscrita simbolicamente na pele.

A chefia Kagwahiwa, que é dupla, existe o cacique e o chamado vice-cacique, devem ser provedores do grupo, é preciso ser grandes matadores e exímios organizadores de festa. O ritual, que é chamado de festa cultural é a interrupção do tempo cotidiano, é um movimento de afirmação de sua identidade. O tempo do mito é o tempo do imponderável, conflitos e celebrações compõem esse cenário.

A dimensão lúdica e estética são requisitos básicos para o bom andamento das relações sociais. A festa é preparada com muitos enfeites e expectativas. Com isso as alianças entre as metades se fortalecem, a força das diferenças. A memória ancestral é revistada, pois os chefes

mais velhos que são os responsáveis direta e indiretamente pela organização do ritual. A transmissão de experiência por narradores, donos das palavras e senhores de sua idade.

Concluir algo como verdade é cair num abismo de erros. Em nenhum momento quis trilhar o caminho da busca por verdades. Escolhi o caminho que levaria até minhas palavras escritas, semelhanças entre as duas sociedades e as idiossincracias das pessoas Tenharim que não fossem veladas ao olhar estrangeiro.

Com este texto etnográfico, compreendi que a teoria nativa e o ponto de vista do nativo estão apenas nas suas palavras e não nas minhas. Na escrita da antropóloga está a sua perspectiva, ou melhor, a perspectiva científica da pesquisadora com base em reflexões sobre as histórias contadas pelos Tenharim. Procurei como no *"tempo da delicadeza"* compreender os significados dessas histórias.

Entender os processos que envolvem a perspectiva dos nativos, suas concepções sobre o corpo, a festa, a pessoa contribuem para ressaltar a lógica de pensamento dos Tenharim. A lógica que sustenta a percepção de mundo dos Tenharim e sua consciência de si, enquanto cultura se relaciona com a práxis de sua organização social.

Existem relações de compensação entre o mundo humano e o mundo da natureza como o mito da Amim, a partir das cinzas de seu corpo nascem os alimentos para a prática da horticultura. As técnicas corporais são as técnicas utilizadas no dia-a-dia das pessoas para a elaboração de suas tarefas e a satisfação de suas necessidades, mas também na dimensão simbólica encontramos diretrizes para a compreensão do corpo tenharim. Corpo que não é só uma idéia, mas tem órgãos, se movimentam e trabalham.

A estética e as artes da sociedade Tenharim não estão num campo de forças particular, artistas e obras que discutem e representam com a rubrica individual a sociedade. A estética tenharim, se assim podemos chamar, as formas de manifestar a beleza são vividas, ou seja, a beleza está para ser usada no corpo, para enfeitar os cestos de comida. A estética é um campo

de estudos que percorre desde as idéias marxistas até o dadaísmo. Essa discussão é imprescindível, mas está além dos limites desse trabalho. As brincadeiras constituem parte imprescindível das culturas. A ludicidade firma relações e interesses sociais. No caso do futebol estabelece relações constantes entre os Tenharim e os não indígenas. E vão delineando normas de conduta e práticas.

Aristóteles disse que o riso diferencia os homens dos animais, esses não riem, aqueles sim. Para negar a animalidade do homem são expostos os mais variados argumentos. Rir implica sentir desde nervosismo a alegria. Diferenciar a cultura humana da natureza é um grande interesse do processo civilizatório e seus representantes dos segmentos dominantes da sociedade. Neste trabalho procurei pensar sobre a dicotomia natureza e cultura e perceber que o olhar sempre será da perspectiva das pessoas humanas. Demasiadamente humana, presa na minha humanidade.

Conclusões fechadas são impossíveis de serem retiradas desse trabalho. O pouco tempo, para a realização de trabalhos de campo limitam o alcance das sugestões propostas por esse trabalho. Sempre teremos essas questões em abertos, seres humanos são mutáveis. O que fica então? O que fica é o interesse em demonstrar que as pessoas Tenharim são os personagens Mutum- Nanguera e Kwandu-Taravé, com suas diferenças possíveis e suas alianças. A festa tradiconal como narrativas de experiência. O tempo dos Tenharim, lá no Sul do Amazonas, tempo da floresta e das lutas pela saúde, educação escolar, defesa de seu território.

Entendemos personagens como máscaras que as pessoas usam e assumem suas características. Entenda-se que a expressão usar máscaras não quer dizer falsidade. Em alguns casos pode ocorrer o distanciamento, os atores sabem que interpretam. Assumir os personagens Mutum e Taravé é identificar-se totalmente com ele. Esses personagens não são imutáveis e como a cultura é dinâmico, seus personagens também o são e vão tomando as

formas e sentidos com o movimento da história tenharim. Quando a máscara é colocada todos os comportamentos são aceitos. Pirandello já dizia desde Mathias Pascoal que a essência e a aparência não são idênticas.

Para garantir que o comportamento seja respeitado existem regras inabaláveis, todas as pessoas que casarem com membros da mesma metade são moralmente rebaixadas perante o restante da sociedade.

A mitologia é exemplo de narração de experiência não reificada. Porque? Ela representa a memória ancestral. Ter uma explicação possível sobre a origem das coisas, implica dar sentido a elas. Com o sentido das coisas claro para todo o grupo é possível encontrar uma história não fragmentada.

A sociedade tenharim é caçadora-coletora, horticultora de floresta, comerciante, exportadora (óleo de copaíba que vai para Alemanha), guerreira, antropofágica, consumidora, eleitora, não industrial entre outras práticas. As histórias mitológicas estão presentes na vida da maioria das pessoas e *"cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é"*.

Muitas situações são sinestésicas, e o papel incólume e passivo não possui força suficiente para conseguir decifrar o som de algumas palavras e as sensações de alguns momentos entre os Tenharim e a floresta Amazônica.

Posso concluir ativamente que com esse trabalho, pessoalmente, percebi que a floresta é a melhor coisa que existe *"é assim como a luz no coração"*. E que é possível realizar as ciências sociais brincando de levar a vida a sério. Com palavras coloquiais eu digo isso, me deculpem os brasileiros, mas o escrito na bandeira nacional deveria ser *"Pra ser cantador e violeiro só a três coisas nesse mundo vão, amor, furria, viola, nunca dinheiro, viola, furria , amor dinheiro não"* (ELOMAR). Como é muito comprida essa frase, poderia ser: *furria, dinheiro não*.

Será que não faz falta, mas é importante?

Apêndice

Uma parte num canto
Não é qualquer canto
E num canto anônimo
Ouve-se gritos de palavras.

Legenda dos desenhos:

1. Pintura corporal Kwandu-taravé.
2. Pintura corporal Mutum-nanguera.
3. Artesanatos.
4. A vida na aldeia.
5. O Mbotawa.
6. A história do macaquinho.
7. O que eu mais gosto de fazer.
8. O timbó.
9. A história de Amim.

Uma música, palavras brincando.

O que tem e o que faz

lava roupa
lava louça
toma banho
faz comida
faz colar, pulseira,brinco
vai na roça
pega pupunha, patowá, tucumã
faz café
come mandioca, tucunaré, jacamim
quebra castanha
faz comida
assiste novela
ouve calipso
olha a estrada sai madeira sai madeira
limpa a espingarda
olha o futebol
joga vôlei, dança forró
olha a novela
lá vem a chuva cuidado com a ponte
conversa em volta do fogo
come feijão arroz, macarrão
conta história
pupunha com café
Humaitá, Manicoré, Manaus
Porto-Velho, São Paulo, Rio
Vamo pro mato
olha a cobra
olha a onça
olha a anhangá
sente tudo, o segredo
fica ouvindo de mansinho
se o tamanduazinho chora lá vem morte

tem a escola Kagwahiva
sol quente
amazonas
casa de tábua
telhado de palha
telhado de brsiilite, coco de babaçu
tem castanha, tem pintura
tem gongo-puremú
óleo e comida
tem telhado
cabelo bonito
sal de inajátem banho de rio, de cachoeira
tem mbotawa
tem partilha da comida.

.

Palavras coletadas	**Dicionário de La Vera Betts (Parintintin)**
Nderahó- corpo	a’o
Deakãnha- cabeça	akag
Depó- mão	po
Ndereaguara- olho	eakwar
Depoakãnha- dedo	da mão: pua/ do pé: pyha
Deywa- pernas	kupy
Depy- pés	py
Derewega- barriga	eveg
Derowa- rosto	ova
Nenãbih- orelha	nambi
Oapókatu ga- desenho	__
Dverekoy- não tem	__
Ahã- não	ahã
Overekoy- sim	ha’ã
Maga- quem	ma’ga
Dehé- você	e, ere, nde, ndehe
Dihy- eu	a, i, ji, jihi
Direkoy- está	__
Dihi apo kokó- eu estava fazendo	__
Yhy- água	yhy
Jhahy- lua	jahy
Curuminhã e tarinhã- criança	morta: ekoviar/ ter: mbo’ar
Itchavaé’gá- velho	chave’e’ga
Itchavaé ihã- velha.	gwaivi
Ipepó- asa	pepo
Ipupé- fazer	‘apo
Tarirana- homem	akwaimbe’e
Peapiri- Mulher	kunha, mbojaruer

.

Nomes mutum-nanguera
Nhãguarana- Gilson
Jajukatui- Daniela
Nandi- José Américo
Buruai- Sidney
Mutun-nangui- Robenilse
Taiweri- Dionilson
Pirundy- Aulenca
Aturi- Agina
Ereai- Vanda
Mutunhã- Amanda
Aikuri- Nélio Parintintim
Idiri- Itamar

nomes Taravé
Kwandu- Eliete
Gwayti- Arlete
Tapy- Dovacílio
Gareraivi- Agenor
Borea- í- Otaciliano
Arikangã- Cristina
Manjuy- Silmara
Ipéwa- Mocinha
Mboretaí- Raquel

Algumas entrevistas

Daiane -14 anos

Eu quero aprender muita coisa, para um dia ser alguém na vida, sei lá...

A floresta é importante, porque dela que a gente tem os alimentos. Sem a mata é muito ruim, a gente ta acostumado a viver nela

Maiume -10 anos

Aprende a lê pra ajudá meu pai, pra escreve pra ele.

Gilson - 9 anos

Gosta de passear na cidade, anda na praça.

Valdiná- 19 anos Mutum-nanguera

Estuda na quarta série

Agente indígena de saúde

Música preferida: Sertaneja

“Estudo é mais importante para levar a vida, pra comunidade, importante os cursos oferecidos para a comunidade, é mais difícil morar na cidade, mais difícil de trabalhar, a floresta tem tudo, gosto de futebol”.

Patrícia Tenharim- Kwandu-Taravé

Filho: Jessé Tenharim

Nasceu na aldeia Marmelos

Filha de João Bosco e Margarida Tenharim

Música preferida: Sandy e Júnior, banda Calipso, Ana Carolina, Laura Pauzzine, Leonardo, Felipe Dylon.

Fala na língua materna? Sim. Freqüenta a escola há uns três anos. “acho legal, a gente aprende muita coisa, aprende lê, escrevê, é importante, antes eu não sabia lê, eles vê, mas não pode lê quando pega um livro. Não quero casa ainda. Eu queria ter estudo para ajudar meu povo, fazer documentação. É importante aprender um pouquinho de cada coisa né! Saber qual remédio pode tomar. Eu acho que eu é muito legal mora aqui, é natureza. Na cidade é muito barulho, tudo a gente tem que compra, tem que paga. Aqui planta macaxeira, mandioca, abacaxi, milho, cana, mamão, banana, goiaba, caju, coco, pupunha, manga, limão, ingá. A comunidade é dona da floresta. Assisto a globo, a Record, novela, filme, malhação. Ser mãe muda a vida da gente.

Entrevista com João Bosco Tenharim, feita por Edmundo Antonio Peggion
Data: 27/03/2002

... foi na época que surgiu a transzamazonica em 69, quase no final do ano, ao chegou o ano 70 e aonde saiu a transzamazonica, de lá da aldeia a gente escutava a zuada das máquinas, a gente estranhô, que tanta zuada pra cá que ta zuano? Muita máquina... muita máquina, desmatando... desmatamento ma estrada abriu uma fenda muito grande. De lá da aldeia a gente escutava, então meu povo, um deles vieram pesca. São José, um deles desceu, para ver que era aquilo... que tanta zuada que era aquela.. tanta zuada. Aí ele disse para o velho, eles tava desmatando a beira do rio Marmelos tava fazendo acampamento. E a maioria das máquinas vinha atrás, porque ele passa uma máquina na frente e duas fazendo a variante, tão

desmatando... muita máquina... aí eles começaram a desmatar a beira do rio para poder fazer acampamento. Aí meu povo disse que isso será? Aí meu povo impediu, meu povo se reuniu, as aldeias todas se reuniu vamo mata branco agora...vamo guerria pra nós se defende. Pra que que era aquilo dali? Ninguém falo que era estrada, ninguém falo nada... que coisa muito estranha. Nós vamos matar branco agora...e aí esse português, ele tava aí...cô nóis... ele disse é uma estrada que vai abrir ai e ele falava alguma coisa co nóis.. nóis não entendia nada o que era estrada... e ai meu povo queria brigar... impediu ... levou quase um ano para cruzar as máquinas pro outro lado, desse lado aqui, ficou parada as máquinas na beira do rio marmelos, sem pode... meu povo nóis comecemos sai da aldeia pra acampar ali para impedi isso aí a transzamazonica, fizemos as casas na beira da estrada na beira do rio todinho, os Tenharim, uma casinha ... pras máquina não passa, aí começo chega...chego muita gente...e nós queremos briga, e chegou a FUNAI...isso foi em 73. A gente impediu, aí tinha gente com problema de sarampo no meio daqueles trabalhador... operário... funcionário da empresa, tinha gente com sarampo ali, tinha muita gente ali... muita gente. E tinha um acampamento central deles lá no Maici, lá no Km 80 e de lá eles vinha até o Marmelos. Aí meu povo... na época um dos tenharim pego sarampo, ali tava todo mundo numa aldeia só, aí deu uma epidemia de sarampo muito grande. Aí ninguém consegui impedi, briga com o trabalhador, com a estrada, todo mundo adoeceu... a gente sem sabe o que era que tava acontecendo ali... sarampo... Kagwahiwa nunca pego sarampo. Eu lembro que teve um sarampo na época do contato, do parintintim, mais depois disso aí eu não vi mais sarampo, nós vivia num lugar isolado, aqui é uma mata, até pra sair no rio Madeira é muito difícil. Como eu tava contado naquele dia . eu sai em 69 lá no rio Madeira, só pra conhecer esse português, ele caso com a minha irmã. Ai eu deixei com ele, eu fui com a minha irmã pra conhece também. Minha irmã... Teresa. É a mãe da Telma. E AÍ... só que o português, deixa eu fala da estrada, pra não muda de assunto, ai então, aí deu todo mundo adoeceu, morreu muito Tenharim, morreu muita criança. Aí deu numa época só, epidemia de sarampo e catapora... até hoje eu tenho sinal de catapora anos setenta... isso foi no ano de setenta e dois... isso foi em setenta e dois,. Esse um foi lá, ainda fico na aldeia umas cinco cinco famílias. Ai ele saiu lá e levou... aí já contaminou aquela aldeia ali, e disse agora já pegou aqui também, aí já adoeceu, todas as aldeias muita criança. Eu sempre falo aí, até hoje a gente nunca recuperou o número da população dos tenharim.morreu muito tenharim criança principalmente, a gente ficou num ponto Edmundo, que essa epidemia da saída da estrada é muito triste, e gente quase num pode nem arranja comida, sai pra pescar. Todo mundo adoeceu. Sarampo e catapora, morreu as crianças pequena. Morreu muito tenharim, que até hoje nós num, ainda não consegui recuperar o número do tenharim. Agora Tenharim começo a cresce mais ainda não chego no número do tenharim Então em 74 tinha um operário da Paranapanema, a empresa que abriu isso aqui... eu lembro que ele falou... olha eu vou morar aqui na aldeia dos índios ele era encarregado da estrada... então eu vou morar aqui com os índios. Eu vou pedir minhas contas e vou morar com os índios. Eu quero ensinar esses índios. Ele gostava dos índios. Gostava muito dos tenharim. Ele chama Pedro Camargo...o nome dessa pessoa. Ele disse eu vou morar no meio dessas aldeias eu gosto dos índios. Eu to com dó dos índios...eles tão morrendo tudo. Ele que chamou o pessoal da FUNAI, foi tudo foi ele. Aí ele disse eu vou morar aqui. Ele gostava muito de mim... eu vou montar uma olaria aqui na aldeia de vocês, eu vou ensinar vocês aqui, e minha mulher ela é professora ela vai dá aula pra vcs... aí desceu o avião. Então e aí inclusive ela vai contar um pouco aqui sobre a parte da saúde quando a FUNAI chego. E essa pessoa ela começo a construir a aldeia ali no marmelos, dizendo ele... como era chefe, junto todas as máquinas dele e vou montar uma aldeia para os tenharim aqui, e abriu aquela aldeia lá do marmelos abriu com quatro, cinco a máquinas abriu a mata a aldeia rapidinho, entre dois dias desmatou tudo aquilo ali. Ele disse eu to com muita dó dos índios. Eu gosto deles. Ele

disse eu vou trazer um carpinteiro pra cá... quatro ou cinco carpinteiro e dentro de um mês e quero fazer uma casa pra cada um... cada família dos índios, pra eles pode te assistência. Ta tendo muita dificuldade pra FUNAI chega lá na aldeia deles, pra receber assistência. Aqui tem pista????? Que era da Paranapanema, feito de coro????, pra FUNAI fica mais fácil da assistência a eles, aí ele construiu a aldeia...construiu uma aldeia, uma casa pra cada um. Trouxe o carpinteiro, ele fez tudo na cultura, ele não tiro a cultura dos índios. Eu quero fazer na cultura dos índios. Mandou tira a palha, cubriu de palha, e mandou cerca de paxiuba, e de ai, disse isso... os índios tão todos doentes, não precisa os índios trabalha eu vou pagar os carpinteiros pra construir a aldeia dos índios. Ele construiu a aldeia tão bem montadinha. Toda na cultura com paxiuba, coberta de palha, e trouxe a mulher dele pra dá aula. Naquela época tinha o projeto Rondom. E ele disse eu tenho grande conhecimento do projeto Rondom, eu vou dá assistência aqui pros índio. Eu fiz amizade lá com o diretor do projeto Rondom e trouxe os índios e começou a envolver, além da FUNAI ele envolveu todo o projeto Rondom, toda a equipe, estagiários que vinham com o projeto Rondom em Humaitá, a primeira viagem deles era qui na aldeia. Era três, quatro dias que eles passavam aqui na aldeia. Toda assistência. Nós tivemos tanta assistência, muito grande o projeto Rondom deu para nós. Inclusive esse projeto Rondom, quando acabou em Humaitá, a gente sentiu muita falta desse projeto. Depois chegou o Miguel ele é envolvido com o projeto Rondom, também com a UNESP né? E aí melhorou muito a assistência com o projeto Rondom. Então o projeto Rondom que deu muita assistência pro Kagwahiwa. É a parte da FUNAI também, essa parte que nós tivemos assistência de Manaus, aí o tenharim foi morar ali. Ali ele montou educação, a mulher

Cacique Ivã Tenharim - 06/01/2005 "História de Preapi-gá"

Agora nós vamos começar a contar a história de Preapi-gá e Nhacarerana, pois á aonde surgiu a história de Preapi com Nhacarerana é assim que meu pai conta sempre pra mim, poros neto dele e o seu Luís conta mesmo o que meu pai conta pro pessoal: olha vocês nunca vão esquece dessa hisstória é bom vocês sempre repassando assim né pros neto, bisneto de vocês, pros nosso parente mesmo, porque vcs que vão assumi cacique depois de nós e vcs vão te que sabe dessa história, ele dizendo para nós, então a história do Preapi surgiu assim. Que Nhacarerana ficava junto com ele, mas vivia brigando com ele e onde o Preapi sofreu muito na mão dele, pq ele não queria é que discutisse, pq até hoje o Deus não que que a gente faça alguma coisa que não presta, então surgiu desde o começo assim, Preapi tava querendo ser amigo dele, do Nhacarerana, mas só que Nhacarerana falo que não. Nhacarerana é Tenharim. Preapi não é tipo um Bahira que ele desde o começo ele tinha pajé, tinha resistência, poderoso e onde Nhacarerana vivia logo brigando com ele:

__ vc vai te que i embora logo daqui, aqui é o nosso lugar, aqui é minha terra, aqui é o nosso lugar. Ele dizendo pra Preapi, ai Preapi respondeu:
__olha Nhacarerana dá um tempinho pra mim eu vo te que procura um lugar pra mim mora.

__então vc vai te que procura logo seu lugar, pq se não eu vo acaba flechando vcs, eu posso mata vc, sua mulher, seu filho né.
__ não amanhã eu já vou começa procura meu lugar, mas só que eu...vc vai te que me dá um tempinho.
Ai Preapi falou com a mulher dele:
__olha minha esposa, meus filho amanhã eu vo procura sério o nosso lugar, pq ele cada vez está se aproimando de mata nóis, Nhacarerana. Então ta bom.
Ai amanheceu o dia:
__eu vo sai minha mulher..
__então ta.
__ eu vo sai procura nosso lugar e ela se passava no conformo, pq ele não tinha como arruma comida que ele sempre procurando o lugar deles e Nhacarerana e os parente matava muito peixe, quexada, carbe , mas só que ele não dava pra família de dele, a família de Preapi ficava muito com fome, principalmente os filhinho dele ai Preapi saiu, ai ele falo pra ele mesmo,
__ o primeiro eu vo entra dentro da terra, logo com 10 metros de profundidade ele já encontro anhangá, nos chamamo visage, ele falo:
__o que se tá fazendo aqui?
__vim procura algum lugar pra mim, pra minha mulher, pra meus filhos.
Ele falando com anhangá. Ai ele disse:
__não aqui ta tudo ocupado, se tivesse o lugar nós ia arruma pra vc, mas não tem.
Então ele saiu, chego bem de tardezinha.
__ai que tal meu marido.
Ela falando, mulher do Preapi.
__não eu não consegui até agora não consegui não, ai amanhã eu vô sai denovo e eles com fome, nada ra eles comer. Ai amanheceu o dia e saiu. Vô sai de manhãzinha.
__que tal, como foi que Nhacarerana fez com vcs?
__quase que ele flecho nóis aqui, quase que vc não viu nóis aqui.
Ela dizendo pro marido dela que é Preapi né.
__ai eu não sei se ela vai consegui flecha hoje nós, se vc chega e nos encontra morto aqui póde vê que foi Nhacarerana que fez isso com nos aqui.
__então eu vo sai.
E saiu as 6 horas da manhã, agora eu vo entra numa árvore de pau, assim numa madeira, ai ele entro numa madeira grande. Ai entro:
__o quem é vc?
__eu sou o Preapi.
__e o que vc veio faze?
__eu vim procura algum lugar pra mim, pra minha mulher, pros meu filho.
Ai mel de abelha que fica no pau, ai eles falo:
__aqui é nosso lugar, aqui não tem lugar pra vcs, se tivesse nóis ia lhe arrumava, mas aqui é a nossa moradia.
__ah... Ta!
Ai ele voltou e ando ele não conseguiu , de jeito nenhum, ele ficou pensando amanhã é o último dia eu vô procura, ai ele saiu do pau não tem como, ai ele entro na pedra, na pedra mesma. El entro ô.. tinha um bucado de gente, Bahira né, ô...
__quem é vc?
__eu so Preapi e vc?
__nós somo aqui Bahira né, cunha Bahira, aqui é nossa aldeia, nossa maloca e o que que vc veio fazê?
Ai ele falo:

__eu vim procura um lugar aqui pra mim. Que ali eu não to conseguindo mora, devido o que Nhacarerana falo pra gente que nós não podemo mora com ele, que ele ta querendo que a gente sai logo da aldeia dele senão ele vai acaba matando a gente, por isso que eu to aqui com vcs pedindo algum lugar pra mim.
Ele falo:
__mas que pena não vai dá pra arruma, porque aqui ta tudo ocupado o lugar, essas pedras tudo o que vc ta vendom tão tudo ocupado.
ele disse pelo amor de Deus, ai onde ele volto denovo, saiu da pedra e veio andando, era umas quatro e meia, cinco horas da tarde, ai ele chegou com a mulher dele:
__eu não encontrei ainda nosso lugar.
Ai cada vinda dele Nhacarerana gritava pra ele, apontava flecha pra ele, querendo flecha, o pessoal não deixava, ai ele falo:
__ eu não encontrei ainda meu lugar, amanhã eu vo procura o último.
Ai anoiteceu, amanheceu:
__eu vo sai denovo, e vo sai cedinho denovo.
E a família dele nada de comer, pq o pessoal não dava comida pra eles, ai o pessoal queria dá, só que Nhacarerana não dexava e ele era como mandão naquela época, antigamente, o pessoal tinha medo dele, e pessoal não deram pra esposa de Preapi, ai saiu seis horas da manhã do outro dia, ele disse:
__ agora eu vo pula dentro d'água, procurando no rio, ele pulo dentro d'água ele entro ô...
__ opa!
Encontro vários peixes e jaú, é pexe tudo aqueles dentro d'água.
__o que vc veio fazê?
__eu vim procura um lugar ai, tem um lugar pra nós mora, eu e minha família?
__disse olha não tem, aqui é nosso lugar, se ta vendo aí, aqui nós mora nós como peixe, tem uns animais aí que é sucuri, que mora den d'água, ali então não tem lugar pra vc.
Ele disse:
__ta, rapaz agora ficou difícil mesmo, difícil.
Ai ele volou:
__agora eu vo subi lá em cima. Ai ele chego numa certa parte. Ali só passa vento, vutu, disse ô. Eu vim com vcs aqui procura um lugar se tem algum lugar pra eu mora aqui.
Ai vutu falo:
__não, não, aqui só moramo só nóis aqui, só lugar de vento aqui, só nóis podemo mora aqui.:
__ah... é?
__é.
__então ta bom.
__quem sabe mais em cima que vc não pode consegui.
__ah... é, já ta tarde e não vai dá pra mim chega até lá, talvez amanhã eu vo procura, ai ele voltou, já era de tarde, quase seis horas da tarde.
__aí meu marido, não conseguiu?
__ não consegui, amanhã vai de o último, se não acha, ele vai mata nos mesmo, Nhacarerana, ele voltou, anoiteceu e olha nossos filhos não tão agüentando mais não, ela dizendo pra Preapi, porque eles tão com muita fome, não tão agüentando mais não, ai ele disse não, pode deixar que amanhã eu consigo alguma coisa, ai amanheceu o dia , seis horas,eledisse:
__eu vo chega lá em cima, lá no céu mesmo agora, ai ele subiu foi embora, passo desses ai tudinho e chego e entro lá no céu e encontro um bucado de gente lê, ai ele falou com nhanviundi, é uma mulher de deus, aí encontro com ele, ô...
__donde que vc é?
__eu sou lá de baixo, eu to procurabndo algum lugar pra mim.

__ah... é? Como assim?
__que eu to querendo mora que eu não tenho moradia, não tenho terra, não tenho nada e o lugar que eu to lá, tem pessoas me ameaçando e Nhacarerana qué mata eu e minha família, por isso que eu estou aqui procurando um lugar pra mim e pra minha família, aí eles falaram:
__ah...ta, vc vai te que vim mora pra cá mesmo, o seu lugar vai se aqui eu vô arranjá um lugar ai pra vcs.
__ai não sei s eminha esposa ta vivo lá, pq sempre Nhacarerana ta atacando lá, não sei se ele conseguiu matá, e eu to preocupado, vô te que desce logo, pra amanhã eu já subi aqui com vcs. Ai tem certezxa que eu posso traze tudo a minha família Preapi dizendo:
__não pode traze tudinho, o que vc tem lá, nós vamos te ajudá, trazendo pra cá.
__então tá bom.
Ai desceu, desceu e onde ele trouxe um pouco de farinha, um pouco de milho que deram lá em cima pra ele, leva isso aqui pra sua família, um pouco de comida mesmo, ai ele desceu, ai umas quatro e meia da tarde e ai, ai ele fez de conta que não tinha conseguido nada, o pessoal, Nhacarerana viu ele, queria flecha ele denovo. A mulher dele perguntou:
__que tal meu marido, conseguiu?
Ele falou pra ela:
__consegui agora, consegui o nosso lugar e nós vamos pra e amanhã cedo, amanhã pode deixar que nós não vamos ta aqui mais não, o pessoal que mando essa comidinha pra nós, ta aqui vai come e dá isso aqui pras nossa criança, arruma tudo que tem ai pra gente i embora amanhã, ai Nhacarerana chego lá com ele e ai Preapi,
__ tu não conseguiu ainda, se tu não conseguiu amanhã eu vou te matá por aqui.
Ele disse:
__não consegui, mas pode fica tranqüilo agora que amanhã cedo eu vô embora.
__então ta bom., pq se vcs não forem embora eu vo acaba com vcs aqui tudinho. Nhacarerana falando.
__não pode deixa que amanhã a gente vai embora, amanhã a gente vai embora, amanhã a gente vai embora pq eu já arrumei um lugar pra mim.
__Então ta bom.
Mas Nhacarerana pensava que era por baixo mesmo...
__mas vc vai te que i embora pra muito longe. Nhacarerana fando.
__não pode deixa que eu vou embora pra muito longe, não te preocupa, tu vai vê amanhã.
Ai Preapi falou pra mulher dele:
__ olha amanhã cedo te prepara que a partir das quatro e meia pra cinco hora nós vamo se arranca daqui.
__então ta.
Ai quando chego umas quatro e meia o pessoal acordando, mas só que o Deus –piramuumaga- já tinha mandado o pessoal dele com Preapi, pra ajudá ele. Quem fez o mundo foi Preapi, mas tem certas parte que o pessoal ajudava ele, o pessoal ta na bíblia o João, Pedro, é assim, ai o pessoal acordo, vamos embora, vamos embora, ai amanheceu seis horas, nós vamos embora Nhacarerana.
__pode í.
Ele pensava que era do outro jeito né. Ai ele falo pra mulher dele:
__ se prepara meus filho, fica ali
__ e as coisas ali como é que nós vamo leva tudo. A mulher dele perguntando.
__não se preocupa, quem ta resolvendo esse tipo de coisa aqui sou eu, deixa ai, pode deixa aí.
__e esse aqui vai fica?
__não vai tudo.
__e esse aqui como é que nós vamos leva as coisas pesada?

_ah..não deixa ai, deixa no lugar nem mexe, nós vamo leva com tudo, nós vamo carrega tudo esses bagulho que a gente tem aqui., nós vamos embora não vai fica nenhuma as coisas que a gente tem vai leva, tudo, é fogo é lenha, tudo e eu vo começa a bate a nossa saída.
Ai ele pego um cacete assim, um pedaço de pau, ai diz que bateu um desses esteios assim da casa dele mesmo, pá... bateu ali na terra ficou tudo, bateu outro, bateu do lado de traz, ai disse\;
__rapaz agora sim.
A terra ficou só no balanço, aí já começou a sai a água, a mulher dele ficou assim admirada:
__o que meu marido ta fazendo
e bateu esse último aqui e pá, água com tudo mesmo. Ai ele Preapi já tinha levado tipo um cabo de aço lá em cima já, onde ele amarro numas árvores de madeira grande, onde ele pinduro e o pessoal puxo eles, lá de cima né, onde o cabo de aço era fino, mas só que o poder do Preapi num se arrebento e foi com isso ai que ele foi puxado, e essa corda aqui? Amulher dele.
__essa aí é que vai leva nóis, ai puxo.
ai Nhacarerana ali ficou, muita água, ai ele disse:
__como é que vc vai embora Preapi.
Ele disse:
__eu to indo embora agora, pode ser, vcs fica aí. Eu to indo embora e depois vc vai se livra de mim, ai então ta bom, ai já, pode... ai ele já falando com o pessoal:
__pode puxa a corda ali e ele o pessoal escutava lá em cima, ai puxaram a corda com terra, com tudo, com tudo mesmo, ai já saiu, foi puxando, puxando, já aproximo, já saindo né, ai já começo... aí o pessoal já, nós tenharim, já ficava com medo, o Nhacarerana já começava agritá:__a eu vo com vcs!!!!
__a não pode i que vc falo que não gosta de nós, então vc vai te que fica no seu lugar, vc vai te que fica ai.
Ai puxaram e foi subindo, subindo, chego certa parte, chego 20 metro, 30 metro de altura, aí não alcanço mais, aí chego, chego só água mesmo, só água, água, água, muita água, ai Nhacarerana gritava:
__deixa que eu vo com vcs, aquilo era só brincadeira, que eu não ia faze isso com vcs.
__não, agora não que é tarde, agora vocês vão fica aí mesmo.
Ai o pessoal...já a água começando a subi, subi, subi e ele subindo lá pra cima pro céu, ai quando chego em 50 metros de altura, muita gente], nós Tenharim, a água já cobrindo e agora e as criancinhas, os adultos até que nessa parte nadavam um pouco assim agarrando nessas madeiras assim mais foi subindo a água, subindo subindo até que cobriu, a água cobriu tudo a mata, as árvores alta, tudo ali ficou pro fundo, e agora? Ai tudo mundo ficou tudo nadando, e as crianças tudo que nem o Gilson diz que não agüentava mais, e aquele ali foi morrendo e afundando e Preapi falou pro pessoal deles:
__olha uma dessas madeiras, esse varejão que nós chama, pode derruba agora, derruba lá pra baixo dentro d'água, derrubo esses varejão cumprido ai viro sucuri, isso aí esse varejão, outro varejão pequeno joga, ai jogo e viro aquele, um sucuri pequeno, já o varejão do pilão, ai começo jogá pra cai den d'água, isso ai já viro piraqué do pilão mesmo, isso aí já viro piraiba né, e joga uma madeira mais grande que tive ali, esse aqi ahora que cai dentro d'água vai virá serpente e esse aqui vai engoli o Nhacarerana pra acaba com a vida dele, ai caiu e engoliu ele e joga esse abano agora. Ele mando joga e foi subindo, só mando jogá o abano pra joga e nós aqui em baixo sofrendo, nadando ali, não tinha nada de árvore pra joga e onde abano viro arraia, ai joga abano pequeno, ai diz que viro piranha, pacu, aqueles pequeno ali, tudo peixe assim, aonde foi virando os animais, ai nossa hitória desse Preapi, antigamente esse Nhacarerana mando faze pra nóis, aí muito tenharim morreu, muito muito mesmo, como nosso

antigamente falava, até nessa parte o idoso não agüentava mais, as criancinhas já morreu logo, e agora, e agora, e agora eles fizeram vai escapar só umas duas famílias, quatro homem e quatro mulher vai te que escapa, nossa história que única água que não cobriu, chamamos essa Itaigui, essa serra que ta lá no Rio Branco e chama, essa serra Itaguí, que é o pessoal chama hoje de fortuna, que branco chama lá do rio branco, o pessoal vai te que nada e chega até lá, mas disse que um pouquinho só que não cobriu pq essa serra é muito alta. Essa terra ta dentro da reserva, eles vão te que chegá lá, Preapi dizendo, mas o restante vai te que morre tudo onde vai te que nada e chega lá nesse Itaguí, ai conseguimo nada até que conseguimo chegá até Itaguí, aí quando cheguemo no Itaguí tinha tipo um espinho né, ai diz que nóis queria agarrá ela onde nós tem essa marca tudinho cortada (mãos) é um tipo de caioé, só que cortava, nós doido pra chega e puxava, onde cortava isso aí, tipo tiririca né, aí diz que com uma semana Preapi falo esse aí vô abaixa a água bem devagar, bem devagar, ai foi abaixando, abaixando, e aí depois os tenharim foi criando pouco a pouco, diz que tenharim era muito grande, onde com essa história do Nhacarerana que mando acaba com metade dos Tenharim é assim que surgiu nossa história com Preapi.

História de Itarejua

Narrada pelo cacique Ivã Tenharim

Ai Itarejhuwa. Bahira ia na casa de seu irmão Itarejhuwa. Itarejhuwa olhou o colar e perguntou quem fez, foi Bahira, ele tinha matado onça e deu um colar de dente de onça pequena, mas Itarejua queria de dente de onça pintada. Depois de três dias Itarejua voltei e perguntou ao irmão como foi que ele fez pra conseguir muito dente de onça. Eu quero fazer colar pra mim, pra minha esposa, para os filhos e queria colar. Bahira disse que não is falar, pois Itarejua já tinha morrido antes quando foi atrás das flechas com as roupas de peixe grande. Itarejua disse que se Bahira não contasse ele ia levar tudo pra ele, Itarejua era sempre invejosa. Ele disse que se protegeria. Bahira decidiu falar seu segredo, os dentes de onça Bahira conseguiu, porque descobriu que onça estava comendo muito tucumã, Bahira então fez moita, a on,a pulou na primeira e na segunda, e matou a onça com flechada. Itarejua foi lá onde onça estava comendo tucumã. Fez moita, e umas oito, nove hora a onça pintada chegou e na hora que percebeu ele ficou brava e Itarejua ficou pronto pra flechar, só que o moita dele não era muito alto, pulou no primeiro moita, na segunda, no terceiro pulou e mato Itarejua. Passou muito tempo e Bahira começou a ficar preocupado, aí Bahira decidiu ir lá e viu que a onça pegou ele, Bahira flecho onça e conseguiu matá-la, então chorou por seu irmão e fez oração e ressuscitou seu irmão. O Itarejua eu vou proibir de você vir na minha casa, porque tudo que você vê, você quer seguir o meu caminho. Não falei pra você ficar mais em cima? Ainda bem que consegui matar a onça e cheguei logo. Ai Itarejua voltou triste, pois não conseguiu arrumar nada, ai chegou tarde. Bahira deu banana, mamão pra levar pra família dele. Ai Itarejua passou tempo sem ir ver o irmão. Ele ficou sozinho, a mulher dele, os filhos dele morreu, decidiu não ficar mais nessa aldeia que virou cemitério da sua família. O outro irmão dele, piarim, foi visitar o irmão Itarejua, fazia uns cinco meses que não visitava o irmão. Eles conversaram e Itarejua disse eu estava bem de saúde e que estava começando a trabalhar na sua roça, tinha milho verde, milho doce. Aí Piaim viu aquelas coisas de mulher. Itarejua perguntou se o irmão queria chicha.

Piaim não acreditava que Itarejua tinha feito chicha. E Piaim perguntou se Itarejua tinha mulher com ele, esse não contava, ele foi conversando com ele. Piaim perguntou para Itarejua como ele fez a chicha, Itarejua disse que estava doido para fazer beber uma chicha e conseguiu fazer. Piaim deu cuia para piaim tomar e ele gostou muito, Piaim rodeou a casa dele e disse que tinha mulher com Itarejua, quem fez a chicha e as coisas de mulher que estavam na casa de Iitarejua. Piaim quis ver a mulher de Itarejua, que mostrou ela na rede, mulher branca, bonita, cabelo comprido. Piaim quis ir para o lugar onde o irmão tinha conseguido mulher. Itarejua disse que tinha conseguido mulher com muita luta, ela levantou e foi fazer comida para ele. Itarejua não queria contar, pois era segredo. Piaim disse que ia embora só depois que Itarejua contar onde ele tinha pegado mulher. A mulher que conseguiu. Itarejua foi num igarape'e pegou essa mulher que é peixe, é mandi, ele conseguiu pega o peixe que virou mulher. Foi uma luta para conseguir pegar essa mulher pra ele. Ela era mandi, nhande á, branca, branquela na nossa luínga. Itarejua flecho ele, jogou ela pra terra e fez oração. Não pode dizer para o peixe, eih olha pra mim, senão ela vira peixe de novo. Piaim foi pescar e ficou remedando o peixe, pescou cará e foi ver se tinha piolho, ele falou pra olha pra ela e ela virou peixe denovo. Ele ficou remedando peixe, para ele vir perto da gente. Pode ser peixe pequeno e grande. Ai ele flechou a mandi e foi olhar no cabelo dela para ver se tem piolho, ele disse olha logo pra mim, e virou peixe de novo. Poxa vida já perdi duas e agora, a meu irmão disse que é pra eu falar meia hora com ela, ai veio trairá e ele se aproximou e flecho trairá, já grande, jogo em terra e foi ver s ela tinha piolho ou não, passou meia hora, ela olhou e virou já gente, a mulher era preta, pra mim logo. Você é assim memso, sim. Ela virou gente e os dois riram, os dentes dela era feio. Ai já não tinha jeito, e foram morar juntos. Ele preocupado porque a mulher dele era muito feia. Ele voltou e devolveu o arco e a flecha para o irmão que ficou assustado com a feiúra da mulher, muito preta. Itarejua falou que a mulher de Piaim era bonita para que seu irmão não se sangasse, foi embora e depois com dois meses Piaim foi na casa dele, as flechas que Bahira conseguiu dos Tenharim deixou tudo para Itarejua. Itarejua deu flachas com nó para Piaim, só que ele queria a guivá que não tem nó. Piaim tava sentada vendo Itarejua aprumar a flecha com todo cuidado, para isso não pode comer nada, nem tomar água. A flecha quebrava toda hora e desconfiou de seu irmão. Tentou de novo, esquentou no fogo e quebrou denovo, ai ele ficou bravo e perguntou para o Piam se foi ele. Não. Mas era Piaim que tava fazendo, poruqe Itarejua não deu flecha pra ele. Eles brigaram e Piaim foi embora, chegou em casa e a mulher perguntou , ele disse que eu fiz quebrar todas as flechas que ele estava ageitando, e a mulher disse que eles ficariam todo tempo ali mesmo com seus filhos. Ai passou tempo e Itarejua disse que ia fazer Botawa, e foi atrás do irmão para que esse participasse da festa. Ai Itarejua falou para mulher que ia chamou o irmão para participar. Vai ter muita carne, muita chicha e eu quero que a mulher e os filho dele viessem. Depois de seis meses Itarejua encontrou o irmão e o convidou para particapar da festa e comer o que tem lá. Eu te espero amanhã e minha mulher vai preparar toda comida para vocês comerem lá. Umas dez horas eu chego lá, a gente vai devagar com as crianças. Itarejua disse para a mulher que seu irmão vai chegar logo. Aprontaram todo a comida e ficaram esperando e nadado pesoal chegar, e pensou que o pessoal estava atrasado por causa das crianças, ele foi atrás para carregar alguma criança, andou bastante e não encontrava ninguém, todos animados. Itarejua disse que ia na aldeia amanhã , pois Piaim disse que ia na festa. Itarejua falou pra o irmão que todos estavam esperando por ele. Piaim disse que foi até uma certa parte, ele falou meu irmão não piaim, tali tudo com o pé machucado, mas amanhã se o pé dele não doer muito nós vamos chegar lá amanha. Tão tá eu vou sair seis horas, vou chegar lá onze horas meio dia, vc ta vendo o pé dele, um pouco eu carrego, depois ele vai anda. Tem espinho. Então ta eu vô embora, Chegou na festa voltou certa parte porque o filho dele tava com o pé machucado, mas amanhã cedo ele vai taqui. Piaim disse que não ia participar da festa do irmão, porque ele

ficou muito chateado com o que o irmão fez com ele. Nós vamos sai daqui e foi pra outra aldeia. Amanheceu o dia e Itarejua ficou esperando o irmão, que não veio, foi atrás no caminho. Já estava tarde e voltou para festa, Itarejua voltou no outro dia e disse que só viria acompanhado com eles, saiu as seis horas, chegou na casa deles e se assustou pois não tinha vista ninguém, só a casa vazia, e viu o caminho que eles foram embora. Viu a família de seu irmão e falou o meu irmão você não foi não, meu filho tava com dor de barriga e eu voltei para pegar remédio, eu vou ficar por aqui. Esses dois meus meninos cagaram muito no caminho e eu não queria estragar a festa. Itarejua perguntou se o irmão ia de novo, Piaim conversou com a família e foi com Itarejua, esse ia passar na frente para pedir para o pessoal organizar a chicha e a comida, estava confiando. De onde Itarejua foi, Piaim voltou para traás. Na festa a mulher de Itarejua começou a arrumar as coisas. Piaim foi pra outro lugar que ninguém o achasse. Todos perguntavam e Piaim não chegava, a hora ia passando... todos ficaram preocupados. Itarejua foi atrás deles, e ficou pensando o que ta acontecendo com meu irmão, o pessoal da festa ficou todo triste. Amanhã eu trago eles, não vão ficar no meio do caminho. No dia seguinte Itarejua foi atrás deles novamente, foi na primeira, na segunda e encontrou o caminho para encontrar seu irmão, tava ficando longe. Itarejua encontrou o irmão e disse que muita comida estava estrangando e que ninguém começu a festa por causa de você, meu filho tava com o pé doendo e pediu para eu voltar junto com ele. O pé inflamou e eu não to querendo ir mais não, mas a mulher arrumou as coisas e todos foram, quando chegou perto da aldeia já escutavam a zoada da festa, Itarejua foi na frente para arrumar as coisas. Eles estão tomando água no igarapé, colocou em cima da mesa um monte de coisa para eles comer e nada, eles não chegavam, mandou s crianças verem se eles estavam chegando para comer as coisas, e elesnão estavam, Itarejua não encontrou ninguém e ficou triste, pois seu irmão tinha ido embora. A mulher falou para Itarejua que o Piaim devia ter ficado muito sentido e por isso não queria vir pra festa, o Mbotawa. Mas amanhã Itarejua iria de novo atrás de Piaim, e disse que chegaria com ele. Piaim tinha preparado as coisas pra bate, ele ia faze um rio para que Itarejua nunca mais encontrasse eles. Itarejua viu os vestígios, chegou numa certa parte e era só rio no lugar deles, ficou pensando, chorando, não viu vestígio deles e voltou. Todos perguntaram do irmão. Itarejua disse agora meu irmão sumiu é só rio no lugar dele, amanhã eu vou procura meu irmão, se não acha ele eu vou fazer canoa para encontrar eles, no outro dia procurou uma árvore de távai, na casaca dessa árvore antigamente o pessoal andava que nem canoa. Fez canoa de Távai, amarrou com cipó. Era o rio como o Madeira, não conseguiu por causa da correnteza forte, chorou e em cada rio que ele entrava os indígenas flechava mamoeiro, bananeira e a água aumentava. Itarejua desistiu de procurar e Piaim sumiu. Quem fez os rios foi Piaim. Onde ele passava ia formando igarapé.

A onça e o tamanduá

Versão contada pelo cacique Ivã Tenharim

O tamanduá tava falando com a onça que ele não valia nada, e a onça tava falando que com ela é diferente por que comia carne de porco, de anta. Ai a onça ficou olhando. O tamanduá era

meio nó-cego, quando a onça descuidava ele roubava o coco dela pra ele, só naquela ora. Onça pintada descuidava e ele roubava o coco e colocava na bumda dela, para mostrar como é que ele era. Aí ele começou a exagerar com onça pintada, é pois é vocês não chegam nem nos meus pés, agora eu só como aquelas carnes caitetu, queixada,como assim eu to sabendo que vcs tamanduá só comem cupim, mais nada. Não que ver, essa noite eu andei tudinho agarrei a paca, tatu eu agarrei um monte de bicho pra eu comer, eu já vou fazer coco pra vc ver. Ai tamanduá fez coco de caitetu. Essa noite eu comi tanto carne de veado e porco. Eu também tamanduá. Se vc brincar comigo onça, vc vai se lascar comigo, tamanduá falando pra onça só pra ela ficar com medo, mas será, não nós sabemos que vcs só comem cupim, mais nada, nós onça assim come vários tipo de carne, faz coco denovo. O tamanduá disse a não! Onça pintada: acho que esse coco vc roubou do meu, não foi. Ah não, ele cagou de novo e era só cupim denovo. A onça fez coco e era só pelo de porco, coro de porco, coro de veado, de paca, cutia. Ai tamanduá falo vc tem razão. Onça como vc reage quando vc vê algum animal. Onça virou pra cá com aquela unhona dela, realmente é perigoso aquele dala, metia na árvore, tirava a casa, se vc se mete comigo vc vai se lascar comigo, onça eu faço assim, onça pulava nela eles gritavam, tamanduá também é perigoso, tem a unha dele. Gritaram tanto que acordaram o filho de Tupã. E rapaz vamos para de fazer zoada ali. Foi o tamanduá que começou, ai eu mostrei quando eu reajo é assim, ai relâmpago ficou na dele, é pequenininho, onça quebrou tudo ali pra mostrar como reage. O raio ficou na dele. Onça falou com Tupã e vc como vc reage, eu faço assim. Eu não vi onça eu tava dormindo, a onça quebrou tudo ali, aquela unha grande da onça pintada, mas eu vo faze mais que eles essa onça vai se lascar comigo. No primeiro re;ampago, barulho, aí a onça ficou com medo, será que tupã ia se vingar. Os raios caiam era só fogo e a o ficou machucada, onça entrou no oco do pau, agora ela ia se proteger, num raio só tudo caiu, e a onça ficou descoberta, depois ela entro numa árvore mais forte que maçaranduba, ele entro num argelim, mas quando caiu raio ali, foi um só e a onça ficou descoberta, a onça vomitava só sangue, ela nem levantava mais depois, a onça entrou na árvore apewia, madeira grande, batei com a unha e viu que era mesmo fofo, o raio procurou ele não conseguiu atacar, e foi enfraquecendo, a árvore é tipo uma borracha. A onça vai escapar nessa árvore. Ai a on,a se protegeu na árvore do apewia, não era pra ter onça não. Onça saiu gemendo, saiu tudo doendo, ele não tinha força pra agarrar cotia, paca. Ai chegou seis horas e achava que não ia amanhecer o dia, estava com muita fome, veado passou, mas ele não consegui reagir. Urucureai perguntou pra onça que ela estava fazendo ali. Foi tupã, eu vou morrer, tô abatido com fome. Urucureai não deixou ela morrer e foi procurar alimento pra ela e deu bigode pra onça. Onça só não morreu foi por causa da Urucueraí.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Vânia de Fátima Noronha. *O corpo Lúdico Maxacali. "segredos de um programa de índio"*. BH, FUMEC-FACE-C/ARTE: 2003.

ADAS, Melhem. Panorama Geográfico do Brasil- aspectos, físicos, humanos e econômicos. SP, Ed Moderna, 1985.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. Cidade do México. Fondo de Cultura, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura Popular na Idade Média e No Renascimento. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitc- Brasilia UNB, 1999.

BALDUS, Herbert. *Ensaios de Etnologia Brasiliana.* Vol 1, SP: 1979.

BARTHES, Roland.O mito hoje. In: Mitologias. SP-RJ: Difel, 1975.

BASTOS, Rafael J de Menezes e Piedade, Acácio Tadeu de Camargo. *Sopros da Amazônia: sobre músicas Tupi-Guarani.* Resenha. RJ, Outubro de 1999, Mana. Vol 5, n°2.

BENJAMIM, WALTER. *Magia e Técnica, Arte e Política.* SP, Brasiliense: 1994.

BERNUZZI de SANT'ANNA. Corpo e História. In: Cadernos de subjetividade/ núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade. Programa de Pós- Gradução em Psicologia Clínica. PUC-SP. Vol 1, n. 2, SP, 1993.

BETTS, La Vera. Dicionário Parintintin-Português Português- Parintintin. Publicação do Summer Institute of Linguistics. Brasília, DF, 1981.

CARVALHO, Marivaldo Ap de. Introdução à práxis indígena: "gente humana" ou "gente natureza". SP, Imprensa Oficial do Estado: 2002.

CARVALHO, Silvia M. S. Jjurupari: estudos de mitologia brasileira In: Perspectiva Revista de Ciências Sociais., SP, Ática: 1978.

_____, "o Trickster como personificação de uma práxis". In: Perspectiva Revista de Ciências Sociais. Vol. 8. SP, Unesp: 177-185: 1985.

_____, "Quando o tempo se torna linear". In: Perspectiva Revista de Ciências Sociais. Vol 9/10. SP, Unesp 161/168: 1986/87.

_____, Reflexões sobre o "Pensamento tradicional" e "Pensamento Selvagem". In: Perspectiva Revista de Ciências Sociais vol 6. SP Unesp, pp 19-25: 1983.

CASSIRER, Ernest. Mito e Religião. In: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. SP, Martins Fontes, 1994.

CAZENEUVE, Jean. Le monde mythique, la fite, I' intichuima. In: Les rites et la condition humaine. Paris: PUF, 1958. p. 289-323. Tradução Norma Domingos e Maria Ivone Marchi Costa.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. SP, Ed. Fundação Perseu Abramo: 2001.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. RJ: Ed. UFRJ, 2002.

CRIPPA, Adolpho. A estrutura da consciência. In: Mito e Cultura. São Paulo, Ed. Convívio, 1975.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: História dos índios no Brasil.

D'ANGELIS, Wilmar. O SIL e a Redução da Língua Kaingang à Escrita: um Caso de Missão "por tradução". In: Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais e os povos indígenas no Brasil. Vol II. (ORG. Robin M. Wright) São Paulo, Editora UNICAMP, 2004.

DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. SP. Ed Perspectiva: 1998.

_____, Conversações 1972-1990. Ed.34.

DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCOLA, Philippe. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". Mana, 4 (1): 23-46: 1998.

DIEGUES, Antonio C. O mito moderno da natureza intocada.. SP, Hucitec: 1996.

DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação.In: Émile Durkheim: sociologia. Org. José Albertino Rodrigues. SP: Ática: 1978.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador, uma história dos costumes. RJ, Zahar: 1990.

_____, Os Estabelecidos e os Outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. Editora Perspectiva, SP, 1972.

FIKER, Raul. Mito e Paródia: entre a narrativa e o argumento. SP, Cultura Acadêmica Editora, 2000.

FREIRE, Gilberto. Manifesto Regionalista. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. MEC. Recife: 1967.

GALVÃO, Eduardo. Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. In: Índios e Brancos no Brasil Encontros de Sociedades. Prefácio de Darcy Ribeiro. RJ, Paz e Terra: 1979.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. SP, Zanhar, 1978.

_____, Obras e Vidas. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

_____, Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: O saber local, RJ, Vozes, 1997

GODELIER, Maurice. "A antropologia econômica". In: Antropologia: Ciência das sociedades primitivas? Lisboa: Ed 70, 1971.

GOLDMAM, Márcio. Alguma Antropologia. RJ, Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política: 1999.

GOLFMAM, Erving. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópoles, Vozes, 1985.

GREINER, Christine e BIAO, Armindo (orgs). Etnocenologia-textos selecionados. SP, Jipe, Annablume: 1998.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HERTZ, Robert. Proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: Religião e Sociedade. n. 6, os 99- 128.1980

HUIZINGA, Johan. Homo Ludens. SP: Editora. Perspectiva. 2000.

JAMESON, Fredic. Teorias do Pós-Modernismo. In: Espaço e Imagem e outros ensaios de Fredic Jameson. RJ, Ed UFRJ, 1994.

KRACKE, Waud H. A Posição histórica dos Parintintim na evolução das culturas Tupi-Guarani. Encontro Internacional sobre as línguas e culturas dos povos Tupi Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto Lingüístico, UNB. Brasília, 6 de outubro de 2004.

KROPOTKIM, Piotr. O Estado e seu papel histórico. SP, Nu-sol, Imaginário, SOMA Coletivo Anarquista Brancaleone, 2000.

KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LARAIA, Roque de Barros, Cultura. Um conceito Antropológico. RJ, Jorge Zahar Ed: 2001.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica. RJ, Ed 34: 1994.

LELONG, Bernard. "Arte de viver e Filosofia das sociedades amazônicas". In: Terra Indígena, Centro de Estudos Indígenas, Araraquara, Unesp,. 1986. ano V, n 43: 15-34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Via das Máscaras. Lisboa. Editora Presença: 1981.

_____. O Pensamento Selvagem. SP, Papirus: 1998.

_____. Tristes Trópicos. Lisboa. Edições 70, s.d.

_____, Claude ett alii. Mito e Linguagem Social. RJ. Tempo Brasileiro: 1970.

_____, Introdução a obra de Marcel Mauss. In: Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia. SP.

_____, O tema da vida breve. In: O cru e o cozido. Cosac & Naify, 2004.

LEFORT, Claude. As formas da História. Ensaios de antropologia Política. Sp. Ed Brasiliense, 1979.

MANUELA, Carneiro da Cunha, VIVEIROS de CASTRO, Eduardo B. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. Anuário Antropológico 85. Tempo brasileiro.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. RJ, Zahar: 1982.

MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos. Seleção de textos de José Arthur Gianotti, traduções de José Carlos Bruni. SP, Abril Cultural. Col. Os Pensadores: 1978.

_____. As Formações Pré-capitalistas. RJ, Paz e Terra: 1991.

_____. A Ideologia Alemã (Feuerbach). SP, Ed Hucitec: 1996.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humana: a noção de pessoa, a noção do eu. In: Sociologia e Antropologia. SP: E.P.U/EDUSP: 1974. Vol 1.

_____, Noção de Técnica Corporal. In: Sociologia e Antropologia. SP. E.P.U/EDUSP: 1974. Vol. 2.

MELATTI, Júlio Cézar. Índios da América do Sul: áreas etnográficas. Capturado:http://geocities.com/juliomelatti, 2004.

MENENDEZ, Miguel. A presença do branco na mitologia Kawahiwa: história e identidade de um povo Tupi. In: Revista de Antropologia, SP: USP, 1989. Vol 30/31/32.

_____, Os Kawahiwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupi-Centrais. SP, USP-FFLCH, 1989. Tese de Doutoramento em Antropologia Social.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Primeira parte- o corpo. In: Fenomenologia da percepção. SP, Martins Fontes: 1999.

MISHIMA, Yukio. Sol e Aço. SP: Ed. Brasiliense,1986.

MULLER, Regina Pollo. Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo. Revista de Antropologia, 2000, vol 43, n 2.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Parintintim do Rio Madeira. Journal de la Societé dês Americanistes, n.s, XVI- 201-278. Paris, 1924.

_____, As tribos do alto Madeira. Journal de la Societé dês Americanistes, n,s, XVII, 137-172, Paris, 1925.

NOELI, Francisco. Migrações Tupi-Guarani. Revista de Antropologia. SP, vol. 39

PEGGION, Edmundo Antonio. Forma e Função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahiv, AM). Campinas: Unicamp, 1996. Dissertação de Mestrado.

_____, Relações em perpétuo desequilíbrio. O sistema dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. FFLCH/USP. Tese de Doutorado apresentado ao departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Sãp Paulo, 2005.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. RJ, Relume Dumará, 1995.

_____, Rituais ontem e hoje. RJ, Jorge Zahar Ad., 2003.

PEREIRA, Nunes. Morongetá: Um Decameron Indígena. RJ. Editora Civilização Brasileira, 1967. Vol. 1.

Riviere, Peter. AAE na Amazônia. In: Revista de Antropologia, Vol 38 n. 1, SP, 1995.

ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do bom selvagem. In: A outra margem do ocidente. Org. Adauto Novaes. Minc- FUNART. Companhia das Letras

SAHLINS, Marshall. Ilhas da História. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTA'NNA, Dense. É possível realizar uma história do corpo? In: Corpo e História. Org Carmem Lúcia Soares. Ed Autores Associados.

SEEGER, Anthony, MATTA, Roberto da, VIVEIROS de CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil. Org João Pacheco de Oliveira Filho. RJ: Marco Zero, 1987.

THOMPSON, E, P. Costumes em Comum. SP Companhia das Letras, 1988.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo Batalha. Araweté: os deuses canibais. RJ: Jorge Zahar Editora, 1986.

_____, A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil. Org João Pacheco de Oliveira Filho. RJ: Marco Zero, 1987.

_____, Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. Mana, 2(2): 115-144. 1996.

_____, O Nativo Relativo. RJ: Mana, 2002

_____, A inconstância da alma selvagem. R J: Cosac& Naify, 2002.

_____, O mármore e a murta. In: Revista de Antropologia. Vol 35. . SP, 1992.

WOODCOCK, George. (org). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre. Editora L &PM. 1981.