



5 *Socialidades alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina*¹

*Eduardo S. Nunes*²

1 Esse artigo foi elaborado a partir de minha dissertação de mestrado sobre parentesco, *mistura* e transformação entre os Karajá de Buridina (Nunes, 2012a).

2 Bacharel e Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em antropologia pela mesma instituição.

RESUMO *O conceito de “cultura” vem aparecendo, de maneira cada vez mais proeminente, no cenário político indígena – e isso justamente em um momento em que tal conceito vem sofrendo tantas críticas que muitos antropólogos e antropólogas deixaram mesmo de usá-lo. O presente artigo visa tratar de uma dimensão pouco explorada desse debate: o uso indígena do conceito de “cultura” em um contexto entre-si. Mais precisamente, o objetivo é perseguir o próprio conceito indígena de cultura, tratando de sua relação, por um lado, com o conceito antropológico e, por outro, com a vida indígena.*

PALAVRAS-CHAVE *Karajá, mistura, cultura, socialidade, atualização do virtual.*

ABSTRACT *In recent years, the concept of “culture” is increasingly more present in the indigenous political scenario – and this has been happening precisely in a moment when such concept is being made the focus of so much criticism that some anthropologists have even decided not to use it anymore. The aim of the present paper is to address to an aspect of this debate that is being hardly explored: the indigenous use of the “culture” concept between themselves. To be more precise, my purpose is to seek for the indigenous own concept of culture, dealing with its relation to the anthropological concept, on the one hand, and to the indigenous life, on the other.*

KEYWORDS *Karajá, mixture, culture, sociality, actualization of the virtual.*



¹ *Inỹ* é o termo de auto-designação dos três grupos falantes desta língua, Karajá, Javaé e Karajá do Norte (Xambioá); *rybè* significa “fala”, “língua”, “modo de falar”.

Buridina é uma pequena aldeia karajá incrustada no centro da turística cidade de Aruanã (GO). Seus habitantes entretêm uma relação estreita com a população regional há mais de seis décadas, e desde os anos 1970 se casam com os *tori*, os brancos. Os indígenas caracterizam sua situação atual como *misturada*. No cotidiano da aldeia, elementos indígenas e não-indígenas se fazem a todo tempo presentes, mas a diferença entre eles permanece sempre muito bem marcada: os Karajá falam de sua *cultura*, da “lei do índio”, do “nosso jeito”, da “organização aqui de dentro [da aldeia]”, contrapondo-as à “lei do branco” e à “organização lá de fora”. E eles são muito taxativos quanto a isso, definindo com precisão o que é dos Karajá e o que é dos brancos. “Na cultura é assim”, “isso não é da cultura”, “na cultura isso não existe”, “na lei do branco é diferente”, “para o branco é assim”, dizem. Nada de hibridismo: a *cultura* e a “lei do branco” apontam para socialidades distintas, atualizadas alternativamente pelos Karajá dessa aldeia.

Mas o que é, para esses indígenas, a *cultura*? Nesse artigo, quero tentar responder a essa pergunta. Se os Karajá de Buridina falam frequentemente de sua *cultura* e da “lei do branco”, quero tomar estes termos como *conceitos indígenas* e extrair as conse-

quências disso, não tanto para compreender como eles “pensam” sua vida atual e sua relação com os *tori*, mas para perseguir qual mundo eles, por meio desses conceitos, constroem para si (e para os brancos), e quais as condições mesmas da emergência desses conceitos, qual a virtualidade de que eles são a atualização. “Não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação” (Viveiros de Castro, 2002a: 123).

De corpos duplos: a *mistura*

Os Karajá, grupo falante de uma língua tardiamente classificada dentro do tronco Macro-Jê – o *inỹrybè'* –, ocupam imemorialmente a calha do Rio Araguaia. A maior parte de suas aldeias está situada na Ilha do Bananal (TO). Buridina é a aldeia mais à montante deste território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. No início do século XX, Buridina estava situada ao lado – separada apenas por um córrego chamado Bandeirantes – de um presídio, chamado Santa Leopoldina, em torno do qual cresceu um pequeno vilarejo homônimo. Na década de 1970, a já então cidade de Aruanã começa a se expandir e atravessa o córrego Bandeirantes. Cerca de uma década depois, a aldeia já está, exceção feita ao lado rio, rodeada pela malha ur-

2 Os Karajá de Buridina tiveram suas terras demarcadas, um processo que se iniciou em 1986 e foi concluído em 2001. A Terra Indígena Karajá de Aruanã foi dividida em três glebas, a primeira delas correspondendo a uma ampliação desse lote que a comunidade ocupava na década de 1970. Para detalhes do processo de demarcação, ver Braga (2002), e para uma descrição mais extensa da história da aldeia, ver Nunes (2009a, 2012a).

3 A planta das aldeias inỹ é tradicionalmente composta por uma ou mais fileiras de casas paralelas ao rio e por uma “casa de aruanã”, *hetokrè*, situada na região mediana da fileira das residências e delas um pouco afastada na direção do mato. Cf. Toral (1992, p. 51-56), Krause (1941, p. 253-

ba, restrita a um lote de cerca de 10.000 metros quadrados². Ainda nos anos 1970, a população da aldeia, restrita a um núcleo de parentes muito próximos, inicia um processo de intercasamento com os regionais, processo esse que ainda hoje segue seu curso. Atualmente, cerca de 75% dos matrimônios envolvem um cônjuge não-indígena, e uma parte considerável da população é *mestiça* – termo utilizado pelos próprios Karajá.

Uma aldeia no centro da cidade, “moderna, não é?”, me dizia um homem Karajá. À beira do rio Araguaia, dois espaços usualmente pensados como em tudo distintos, opostos, aldeia e cidade, se encontram espacialmente conjugados, mas não fundidos: Buridina nunca perdeu sua tradicional configuração de aldeia inỹ³, e o crescimento da cidade (e, posteriormente, a demarcação da Terra Indígena) não acabou com a distintividade do espaço da aldeia: se hoje ela é contígua a cidade – em todas as direções, exceção feita ao lado do rio –, ela, não obstante, permanece um espaço distinto e organizado segundo uma lógica particular. Mas, como em um minúsculo bairro, passar da aldeia para a cidade é dar um passo através do portão: do meio fio para lá está um mundo de Outros.

Essa afirmação é, na verdade, um tanto impre-

cisa, o portão não é um limite estático. Por um lado, os Karajá comem comida não-indígena, estão integrados no comércio local, usam roupas industrializadas, todos falam português, têm televisões, telefones, fogões, bicicletas, motos, camas, guarda-roupas, barracas de acampamento, etc. Além do fato de que eles se casam e têm filhos com os brancos. Esse intenso engajamento com o mundo *tori* levou alguns observadores a descrever Buridina como uma aldeia “aculturada”. E isso há bastante tempo: já em 1908, Krause relata a presença de uma aldeia ao lado da vila de Leopoldina, descrevendo-a como habitada por “índios civilizados, que preferem as vantagens da civilização (fumo, sal) à convivência com a tribo [*sic.*]” (1941: 241) – cf. também Baldus, 1948: 241; e Wüst, 1975: 163. Do mesmo modo, “aculturação” é um termo que descreve bastante bem a imagem que os atuais habitantes de Aruanã e os turistas que visitam a cidade fazem desses Karajá: para a maioria deles, a aldeia é apenas mais um bairro da cidade e os índios pouco (ou nada) se diferenciam dos regionais⁴. E também do mesmo modo, importante notar, esse engajamento intenso com o mundo dos brancos leva os próprios Karajá a se reconhecerem, *em certas circunstâncias*, como pessoas que vivem “como os brancos” ou em uma



254), Donahue (1982, p. 181; 183-184).

4 Cf. Portela (2006), Motta (2004) e Nunes (2012a: 246-250) sobre o imaginário da população regional e dos turistas sobre os índios de Buridina.

aldeia onde “a cultura acabou” ou “está acabando”.

Essa, porém, é apenas uma forma de contar a história, ou, mais precisamente, é metade da história. Pois, ao lado dos muitos aspectos não-índigenas presentes no cotidiano da aldeia, há também as relações de parentesco – ou melhor, a forma especificamente *inỹ* de produzir parentes –, o *inỹrybè* (a língua Karajá), comidas típicas, disputas políticas características do grupo, xamanismo (ainda que sem xamãs reconhecidos), conhecimentos sobre narrativas míticas, técnicas como as de produção de cestaria e de cerâmica, práticas de resguardo, nominação, etc. As pessoas que, como eu e os Karajá de Buridina, tiveram a oportunidade de visitar outras aldeias karajá e javaé, podem ver com clareza que há uma vida *inỹ* em Buridina, que vários aspectos do cotidiano dessa aldeia estão em continuidade com o cotidiano das aldeias da Ilha do Bananal. Isso leva os Karajá de Buridina a se reconhecerem, *em certas circunstâncias*, como pessoas propriamente humanas, pessoas que vivem em uma aldeia *inỹ*, *inỹ hãwa*.

A questão, portanto, não é uma de alternativa: não se trata de escolher, entre as duas versões, qual seria mais apropriada para descrever essa comunidade. Tampouco a questão seria resolvida ao se encontrar um “caminho do meio”, algo como uma

negação de seu estigma de aculturados por meio do argumento de que seu engajamento com mundo dos brancos não lhes tira a condição de indígenas, pois sua “tradição” não está em contradição com a nossa “modernidade” – como faz Sahlins (1997a; 1997b) ao falar da “indigenização da modernidade” ou Santos-Granero (2009) ao falar das “paisagens corporais híbridas” [*hybrid bodyscapes*] dos Yanesha ou ao afirmar que a recuperação do uso da *cushma* não é um retorno à tradição, mas a emergência de uma “nova tradição”, “um novo jeito de ser Yanesha” (id.: 389-90).

A *mistura*, um conceito Karajá que poderíamos definir como a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não-indígena, não é uma *hibridez*. As *peças misturadas* dos Karajá de Buridina se assemelham, em certo sentido, ao caboclo *tikuna* descrito por Cardoso de Oliveira, uma figura cuja “consciência” está dividida em duas, “uma voltada para seus ancestrais, outra, para os poderosos homens [brancos] que o circundam. (...) Fracionada sua personalidade em duas, ele bem retrata a ambigüidade de sua situação total” (1972[1964]: 83). Mas a *mistura* não é um jogo de soma zero, de modo que o aprendizado da perspectiva *tori* pelos Karajá não guarda relação necessária com o (des)



5 “É a cruz indígena”, par de postes funerários antropomorfos, esculpidos em madeira e adornados, que se colocava um na cabeceira e outro no pé do túmulo. Cf. Ehrenreich (1948: 66-68), Rodrigues (1993: 379-81; 2008: 849-59) e Pétesch (1992: 321-7).

aprendizado de sua própria perspectiva. A *mistura* é mais bem uma “anti-mestiçagem” (Kelly, 2011), uma soma cujo resultado não é um terceiro elemento, um híbrido, diferente daqueles que o geraram – como em uma equação do tipo $A + B = C$ –, mas uma soma cujo resultado é uma unidade repartida entre os dois elementos geradores – como em uma equação do tipo $A + B = A/B$. Assim, a “dupla consciência” do caboclo, de que fala Roberto Cardoso de Oliveira, quando a transpomos para a figura da *pessoa misturada*, não é ambígua, contraditória, mas de fato dupla. O meio (a *mistura*) não é um *entre dois*, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não-indígena. O meio não é um *um*, é um *dois sem intervalo*, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. O meio é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo. Não há um ponto de vista do meio, pois o meio é a possibilidade de ser ambos.

Essa duplicidade se faz presente, a todo tempo, no cotidiano da aldeia. Para virtualmente todo aspecto da vida desses Karajá, há dois lados: come-se “comida de índio” e “comida de branco”, a primeira sendo obtida essencialmente pelas vias tradicionais (pesca, sobretudo), ao passo que a segunda é comprada no comércio local; todos têm um nome

indígena e um nome de branco; fala-se o *inĩrybè* e o português; aldeia e cidade são marcadas por distintas socialidades, referidas como, de um lado, a “cultura”, o “jeito cultural”, a “organização aqui de dentro” ou a “lei do índio” e, de outro, como a “lei da cidade”, a “lei do branco” ou a “organização lá de fora”; todos têm *tori* em suas famílias e, assim, entretêm com eles relações de parentesco, mas, por outro lado, a incapacidade destes parentes brancos de se comportarem como parentes verdadeiros marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu lado Outro. Todas essas distinções, ênfase, são feitas pelos próprios indígenas, que falam constantemente dos “dois lados”, do “lado indígena” e do “lado não indígena”, enfatizando sua importância. “Eu valorizo muito os dois lados. Não valorizo só a nossa cultura, não só a do branco: uma complementa a outra”, como me disse certa vez o cacique Raul. Um outro homem criticava a atitude de algumas pessoas da aldeia porque, quando morre alguém, “eles fazem é levar padre lá pra rezar”. Ele disse não concordar com isso por não estar-se fazendo “do jeito cultural”. O correto, prosseguiu, era que as duas “religiões” (como ele dizia) estivessem presentes, não só a dos *tori*: “a cruz e o *itxeòs*, tem que ter os dois, mas o corpo [o cadáver] é um só”.



Os Karajá de Buridina se imaginam (se produzem) como pessoas duplas. A resposta que Renan Hãburunatu deu a uma pergunta que lhe fizeram num curso de formação de professores indígenas é emblemática nesse sentido. Falando sobre os casamentos com os brancos, uma índia de outra etnia lhe perguntou: “O que você acha da mistura?” Ele próprio me relataria a pergunta e sua resposta, depois do acontecido.

“A mistura não tem problema, não. Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados. Para mim, não importa a característica, se é de índio, se não é. Importa é ele saber quem ele é, filho de índio. Então, para ele, as duas coisas são importantes, tanto o conhecimento do índio como o do não-índio. As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças. O meu lado direito [do cérebro] pode ser Inỹ, o esquerdo é tori!”

Ou, como ele próprio havia dito em outra oportunidade, “minha característica é indígena, mas eu uso duas coisas ao mesmo tempo, característica, língua...” Ou ainda, como em uma fala de sua irmã, Karitxỹ-’ma: “Nós somos seres humanos que têm

outras culturas e outros costumes, me vejo como índia que tenho duas culturas: Karajá e não-índio” (Portela, 2006: 197). Uma duplicidade, insisto, que não pode, nunca pode, assumir a forma de uma hibridez. Como me disse certa vez Renan: “Então a gente tem que ter essas duas memórias [indígena e não-indígena], e as duas são muito importantes para a gente. Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por ai!” Os Karajá dizem que “se misturar, bagunça”, enfatizando que essa “bagunça”, a obliteração da diferença *inỹ-tori*, i.e., a possibilidade de que eles não consigam mais distinguir entre os “dois lados”, acarretaria o fim da aldeia enquanto uma aldeia *inỹ*, o fim de sua continuidade enquanto um coletivo karajá – Buridina se tornaria, como me disse um homem, apenas mais um bairro da cidade. Assim, o importante, para eles é que se “mantenha a cultura”, como costumam dizer. Quando perguntei a um homem se a mestiçagem não seria um problema, ele me respondeu que “o importante para nós é guardar a cultura na memória, no sangue”. “Não importa que a mãe ou o pai não seja índio?”, continuei. “Pode ter o olho azul, não importa”.

Essa duplicidade da *pessoa misturada* incide sobre



o corpo ou, antes, é uma propriedade do corpo. O parentesco ameríndio, como uma vasta literatura tem apontado (cf., p. ex., Vilaça, 2002; Coelho de Souza, 2004; e Rival, 1998), é uma questão de “virar”, um processo, antes que o reconhecimento social de relações naturalmente dadas, como suporia o paradigma moderno: em solo ameríndio, as relações não são dadas (por um vínculo biogenético, por exemplo); ao contrário, elas precisam ser continuamente produzidas e, portanto, podem também ser revogadas. Essas relações, como a “antropologia da vida cotidiana” têm apontado (cf. Overing, 1999; McCallum, 1998), são produzidas no convívio diário, no qual a convivialidade e a comensalidade têm papéis centrais. Mas esse nexos de relações não produz só parentesco: aí também são produzidos a pessoa, os corpos e, em última instância, a humanidade. Com efeito, todos esses aspectos se encontram substancialmente fundidos no panorama ameríndio. Se o parentesco é um processo de assemelhamento corporal, de fabricação de corpos análogos, o processo de produção da pessoa coincide, em grande medida, com a produção do parentesco. E se a convergência de pontos de vista é uma propriedade da similitude corporal (Viveiros de Castro, 2002b), e se é dessa convergência que depende a apreensão recíproca da humanidade – ser hu-

mano para alguém é partilhar de seu ponto de vista –, então, parentesco e humanidade são coextensivos (Coelho de Souza, 2004). O corpo, ou antes, sua produção, tem aqui um lugar central:

“corpos aqui [no mundo ameríndio] são feitos, não dados, e uma etnografia após a outra tem mostrado como os corpos são construídos e transformados por meio do compartilhamento de substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças” (Gow, 2003: 66).

Em minha dissertação mostrei como o campo do parentesco em Buridina é ele próprio *misturado*. Parentes se produzem reciprocamente como tal lembrando-se uns dos outros e, assim, propiciado fluxos de comida, afetos, palavras, diversas substâncias, coisas, enfim, toda gama de elementos cuja circulação assemelha seus corpos. Mas esses próprios fluxos são *misturados*: a memória do parentesco faz fluir entre os parentes tanto elementos indígenas quanto não-indígenas, de modo que, ao se aparentarem uns aos outros, os Karajá de Buridina fazem dois movimentos, eles “viram índios”, i.e., produzem corpos capazes de evidenciar afecções, capacidades e disposições propriamente humanas, *inỹ*, e

6 Em *The Invention of Culture*, Wagner mostrou como nossa idéia de cultura corresponde à dimensão coletivamente empreendida, humanamente fabricada, do social. Ao contrário, nos modos de simbolização diferenciadores, dos quais as populações indígenas são alguns, talvez os principais representantes, essa dimensão do mundo não é fabricada, mas sim imanente: a moralidade humana, as formas coletivas de fazer, de falar e de se comportar, são dados do mundo. Daí o paradoxo de se descrever a dimensão coletiva da vida indígena como uma “cultura”.

“viram brancos”, i.e., produzem um segundo tipo de corpo (cf. Nunes, 2012a: cap. 5). Uma pessoa, em suma, dois corpos; as *pessoas misturadas* são pessoas de corpos duplos. O conceito de corpo que conta aqui, é claro, é o indígena: o corpo não é a maquinaria orgânica do indivíduo biológico moderno, mas *um feixe de afecções e disposições* (cf. Viveiros de Castro, 2002b) que determina a capacidade das pessoas de afetarem outras e de serem afetadas por elas (id., 2004: 4) de uma maneira determinada, ou seja, de estabelecerem relações de um tipo específico – aquelas possíveis sob uma perspectiva (id., 2002b) determinada. E o resultado do processo do parentesco em Buridina não é um único feixe de afecções, mas dois, um *inỹ* e outro *tori*; e cada um desses feixes é um corpo. Daí a *oscilação* constante no cotidiano da aldeia entre os “dois lados”.

Como disse acima, um desses “lados” corresponde àquilo que os Karajá chamam de *cultura*, e o outro, àquilo que chamam de “lei do branco”. Mas a o que exatamente se referem esses termos? Práticas concretas? Utopias? Diacríticos selecionados para demarcação étnica?

A cultura: socialidades alternativas

Há algum tempo, os povos indígenas em territó-

rio sul-americano vêm se apropriando do conceito de cultura, e ele aparece de maneira cada vez mais proeminente no cenário político no qual eles estão envolvidos (ver, p. ex., Turner, 1993) – e isso justamente no momento em que os(as) antropólogos(as) passam a ver tantos problemas nesse conceito que muitos deixam mesmo de usá-lo. Muitos autores têm se dedicado a pensar o que os índios querem dizer (ou o que eles querem fazer) com tal palavra – um conceito problemático para a própria antropologia, pois, como disse Wagner, é um paradoxo imaginar uma cultura para povos que não imaginam uma para si mesmos (1981: 27)⁶. Nesse processo, porém, parece haver duas “culturas” envolvidas: aquela que corresponde àquilo sobre o que a etnografia se debruça, o mundo que os indígenas constroem para si próprios, e aquela que emerge nas falas indígenas. Manuela Carneiro da Cunha deu recentemente uma solução para o paradoxo que esse duplo registro da cultura cria. Ela propôs que continuássemos usando o termo cultura (sem aspas) para esse primeiro nível, que ela chama de um “contexto endêmico”, que diz respeito a “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (2009: 313), e que usássemos o termo

7 Em Buridina, o contraste *inỹ/tori* é certamente predominante, mas eles podem reflexivamente conceber a especificidade de suas vidas como uma “cultura” igualmente em oposição a outros grupos indígenas. É muito provável que tenha sido mesmo o confronto com os brancos que os tenha levado a essa objetificação reflexiva. Mas, uma vez que a “cultura” tenha emergido como um discurso sobre si (para si ou para os brancos), a mesma enunciação pode emergir em qualquer relação entre diferentes, pois, como Carneiro da Cunha aponta, esse tipo de apreensão de si é uma questão de organização das diferenças – a articulação entre índios e brancos, diz ela, seria “uma continuação natural da teoria lévi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças” (2009: 356).

“cultura” (com aspas) para o segundo nível, o uso do termo pelos grupos indígenas no diálogo “inter-étnico” – como no caso que ocupa a autora, as discussões sobre propriedade intelectual indígena. Para dentro, cultura, para fora, “cultura”. Esse contorno entre o dentro e o fora é, com efeito, constantemente atravessado. A “cultura” é uma metalinguagem e, assim, possui uma propriedade reflexiva, que têm efeitos dinâmicos sobre a cultura (sem aspas) como sobre a “cultura” – é a isso que a autora chama de *looping effect* da reflexividade. “Essas ordens embutidas uma na outra [as culturas com e sem aspas] se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado” (id.: 362). A lição principal da autora, nos lembra Marcela Coelho de Souza, é “a de que falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar a atenção para o fato de que a cultura *se enuncia*, sempre, imediatamente, *entre* o dentro e o fora” (2010: 108) – o que significa que toda enunciação da “cultura” com aspas “diz algo” tanto para fora quanto para dentro, mesmo se essa enunciação é feita em um diálogo interétnico.

Seguindo o uso do termo pelos Karajá de Buridina, quero me deter sobre apenas um aspecto dessa discussão: a enunciação “para dentro”, o uso entre-

-si do termo *cultura*. Os indígenas dessa aldeia usam a palavra *cultura*, em diversas ocasiões, como uma maneira de marcar sua diferença em relação aos brancos: “na cultura é assim, na lei do branco é diferente”... Mas não apenas a diferença entre seu coletivo (*Buridina inỹ mahãdu*) e o dos brancos (*tori mahãdu*): também essa mesma diferença *inỹ/tori* refratada em si próprios, a diferença mesma, interna e constitutiva da pessoa nessa aldeia, entre os “dois lados” da *mistura*. É a esse segundo registro que me refiro ao falar de uma enunciação “para dentro”. Um “dentro”, portanto, muito relativo, pois o “lado” ou a “metade” não-indígena de qualquer pessoa não é senão uma metade Outra, uma diferença interna: ela está ao mesmo tempo, digamos assim, dentro e fora. Isso, porém, não significa que essa “cultura” enunciada entre-si seja o mesmo que a cultura (sem aspas) – o mesmo que uma cultura sem aspas dita pelos índios. Enunciada “para dentro” ou “para fora”, a “cultura” só pode mesmo ser dita nesse entre, na relação entre diferentes – mesmo que se trate de uma diferença interna⁷. Mas se essa “cultura” (dita pelos índios) é uma espécie de objetificação reflexiva da cultura (sem aspas), não podemos nos esquecer, nos lembra Coelho de Souza, o que é a cultura (sem aspas) dita ou escrita



8 É esse processo que, em um livro anterior, Wagner chama de metáfora (1972).

9 “Quando nós usamos [...nossos] controles no estudo de outros povos, nós inventamos a sua cultura como análogos não de *todo* nosso esquema cultural e conceitual, mas como *parte* dele. Nós os inventamos como análogos da Cultura (como ‘regras’, ‘normas’, ‘gramáticas’, ‘tecnologias’), a parte consciente, coletiva, ‘artificial’ de nosso mundo, em relação a uma ‘realidade’ única, universal, natural. Assim, eles não contrastam com a nossa cultura, ou oferecem contraexemplos dela, como um sistema total de conceitualização, mas, antes, convidam à comparação como ‘outras formas’ de lidar com *nossa própria realidade*. Nós os in-

pelos(as) antropólogos(as): esta última é igualmente uma objetificação. Já se vai um tempo considerável desde que Wagner (1981) mostrou que a noção de cultura é dependente de nosso próprio modo de criatividade ou de simbolização, como diz o autor. Ao ser confrontado(a), em campo, com a diferença – um confronto que se chamou por muito tempo de “choque cultural” –, o antropólogo ou a antropóloga precisam supor que os indígenas estão fazendo, coletivamente, algo análogo ao que ele ou ela, entre os seus, faz: uma cultura. Assim, eles estão providos de meios para, controlar sua experiência da vida indígena e de dar sentido a ela. Descrever uma cultura para outros povos, portanto, é produzir uma extensão metafórica da *nossa* cultura, i.e., da *nossa* maneira de compreender a vida coletiva como um empreendimento consciente e coletivamente fabricado e ao qual as individualidades precisam, em maior ou menor grau, se adequar. Ao estender essa imagem da (nossa) cultura, porém, a descrição etnográfica, em alguma medida, a distorce – a relativiza, para continuar com os termos do autor⁸. Entretanto, a forma como isso é feito, a partir de um modo de inventar a realidade que nos é próprio, faz toda a diferença: descrever ou inventar uma “cultura” para outros povos é inventar a realidade deles

como algo que contrasta não com a nossa realidade como um todo, mas com parte dela⁹.

Se a cultura e a “cultura” são ambas objetificações (cruzadamente) reflexivas, as diferenças entre a reflexividade indígena e a nossa, ou entre nossos modos de criatividade, é um ponto crucial. E,

“uma vez que a reflexividade indígena pode tomar formas muito diferentes daquela que chamamos cultura, e porque essas formas não podem não deixar suas marcas sobre essa metacategoria “importada”, nunca podemos estar certos de saber de antemão o que os índios querem dizer quando dizem “cultura”. Quando usam nossa palavra – ou alguma tradução engenhosa dela – eles estão produzindo um objeto que significa sua relação conosco, mas trata-se ainda da produção deles: o que eles devem estar fazendo – eles não têm alternativa – não é objetificar sua cultura (sem aspas) por meio do nosso conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos deles – quero dizer, por meio de sua própria compreensão do que constitui criatividade, agência, subjetividade... (...) É por isso, suspeito, que não há aspas no mundo que possam “resolver” as contradições

corporamos em nossa própria realidade, e assim incorporamos seus modos de vida em nossa própria auto-invenção. O que podemos perceber das realidades que *eles* aprenderam a inventar e viver é relegado ao ‘sobrenatural’ ou desconsiderado como ‘meramente simbólico’” (1981: 142 – tradução minha).

10 E, portanto, não uso as aspas, à maneira de Carneiro da Cunha, para distinguir contextos. Aqui, marquei a *cultura* em itálico, assim como fiz com a *mistura*, para lembrar o leitor simultaneamente que se trata de um termo utilizado pelos indígenas e que estou tratando-a como um *conceito indígena*.

11 Noto que essa palavra é enunciada em português. Não sei dizer se há

entre entendimentos indígenas e não indígenas nas disputas sobre propriedade cultural e intelectual” (Coelho de Souza, 2010: 112-3).

É essa a questão que quero seguir¹⁰. Assim como a “cultura” (com aspas) de Carneiro da Cunha, a *cultura* que os Karajá de Buridina enunciam emerge, reflexivamente, da relação entre diferentes¹¹. Mas essa diferença em questão, como disse, não é apenas externa (a relação com os brancos), mas também interna (os “dois lados” da *mistura*, as duas “metades” da *pessoa misturada*). Nessa aldeia, há uma briga familiar em curso. Em tal disputa política, por exemplo, muitas das críticas feitas ao grupo dissidente dizem respeito a eles tomarem atitudes ou fazerem declarações que, segundo o outro grupo, são incorretas ou moralmente inadequadas. Assim, um homem, conversando comigo, criticava um outro, do grupo opositor, por ele usar o termo do *inĩ rybè* equivalente ao “tia” do português para se referir a uma mulher (já falecida), ao passo que sua mãe chamava a mesma mulher de “vó”. O correto, portanto, seria que o homem também a chamasse de “vó” – pois a terminologia de parentesco *inĩ* só tem dois termos, sexualmente diferenciados, para todas as pessoas de G+2 para cima. “Ele não sabe nada

da cultura”. Também em relação aos casamentos com os brancos: o problema, *do ponto de vista da família do cônjuge inĩ*, não é o casamento em si, mas “manter a cultura”. Uma outra forma na qual a *cultura* aparece num contexto de relações entre-si, nem sempre, é bem verdade, como um enunciado, é como uma *alternativa*.

A *mistura*, com efeito, fornece às pessoas alternativas de ação: pode-se atualizar a *cultura* ou pode-se *fazer como os brancos*. Em algumas situações, isso aparece de uma maneira explícita. Em outro lugar citei o caso de uma reunião feita para se decidir sobre como as cestas básicas que a associação da aldeia havia recebido como doação seriam distribuídas. Os Karajá, nessa ocasião, para evitar reclamações por parte do grupo politicamente dissidente, deliberadamente optaram por distribuí-las segundo um critério *tori*: as famílias que fossem membros da associação receberiam, o restante não (Nunes, 2009a: 105). Um dos contextos em que essa questão se expressa de maneira mais proeminente é a vida feminina. No início de meu trabalho de campo, eu perguntei para vários indígenas (homens e mulheres) casados com brancos porque eles não optaram por se casar com outro indígena. Uma senhora assim me respondeu: “porque marido

algum termo em *inĩrybè* pelo qual os Karajá traduziriam *cultura*. Mas lembro que tanto a língua indígena quanto o português são utilizadas no cotidiano da aldeia, o que fornece, portanto, um contexto no qual a *cultura* é enunciada entre-si – diferentemente do caso Kĩsêdjê, os quais têm um termo nativo (*anhĩngkratá*) para traduzir tal palavra e nunca usam a palavra ‘cultura’ entre si (Colho de Souza, 2010: 112).

12 Se nem todos nessa aldeia são *mestiços*, se nem todos tem um ascendente *tori*, todos são *misturados*, possuem uma “metade *tori*” interna. Por isso a *mistura*, para ser mais preciso, seria melhor representada não por uma equação do tipo $A + B = A/B$, como disse anteriormente, mas por

índio é assim, se ele está lá sentado e fala para eu ir fazer um café, eu tenho que ir. Aí venho trazer o café para ele. Se tem visita eu levo também para ele [o visitante], mas tem que ser de cabeça baixa, não pode nem olhar no olho. Ah, isso não é vida, não!” Essas alternativas podem ser mais estabilizadas, como nesse caso, algo como uma opção de vida que se toma, ou podem aparecer como uma alternância micro-temporal, como falar *inĩrybè* em alguns momentos e português em outros, no caso de uma mulher que por vezes solicita que seu marido cozinhe para ela ou viver na aldeia e transitar na cidade.

Com efeito, mesmo nesse caso de optar por casar com um não-indígena, o que é estabilizado não é um modo *tori* de relação conjugal, mas a possibilidade de alternância, no contexto do casamento, entre a *cultura* e a “lei do branco”. E, importante notar, essa alternância não é uma propriedade exclusiva das uniões com brancos: em Buridina, também os casamentos entre mulheres e homens *inĩ* possuem “dois lados”¹². Segundo as “leis culturais”, há atividades masculinas e femininas e os cônjuges produzem um para o outro. Um homem “coloca comida em casa”, traz para sua esposa peixe, caça ou dinheiro para comprar comida. Uma mulher cozinha, lava as roupas e mantém a casa limpa para seu marido. Em algumas circunstân-

cias, porém, elas podem lançar mão do modo como os cônjuges *tori* lidam com seu trabalho recíproco. Ainda que o interior goiano seja muito tradicionalista, há o ideal de que marido e mulher devem se ajudar nas atividades de manutenção da casa: ela talvez trabalhe e contribua financeiramente para a vida da família, assim como seu marido pode ajudá-la nas tarefas domésticas (talvez ela demande que ele o faça). Alguns homens de Buridina levantam bastante cedo por conta de seus horários de trabalho – em caso de emprego formal. “Na cultura”, sua esposa teria que levantar junto com ele, ou mesmo um pouco antes, para fazer café para ele tomar antes de sair. Conheço duas mulheres, porém, que não querem levantar tão cedo, e deixam que seus maridos passem o café para si, antes de ir trabalhar. Um desses homens me contou que seu primo, que mora em outra aldeia, ficou espantado com o fato de ele acordar e fazer seu próprio café antes de sair. Comentando esses casos, um outro homem me disse que, nas aldeias da Ilha do Bananal, essas mulheres seriam mal vistas por não cuidarem adequadamente de seus maridos. As esposas também podem solicitar, vez por outra, que seus maridos cozinhem para elas ou que lavem a louça. Também no que diz respeito à dinâmica afetiva do casal. Os casais *inĩ* não se beijam e, no cotidiano,



outra do tipo $A(B) + (A/B) = A/B$.

13 “Tradição” e “cultura” aparecem como termos sinônimos nas falas indígenas.

14 Dois pratos tradicionais feitos com tartaruga.

15 Os Karajá falam da “lei do branco”, por exemplo, mas geralmente não da “cultura dos brancos”. Uma fala de um rapaz dá uma pista sobre o motivo disto: “porque o branco não tem *cultura certa*, que nem o índio. O branco não tem cultura”. Essa ‘cultura certa’ se referia, em sua fala, às muitas prescrições e proscricções da vida *inỹ*, das quais as restrições alimentares, tanto no geral (o fato de se comer certas comidas e outras não) quanto em casos específicos (como no resguardo), são um exemplo.

tampouco se tocam, fazem carícias um no outro, andam de mãos dadas, etc., como os casais *tori* o fazem. Em Buridina, porém, eles por vezes ficam abraçados ou saem de mãos dadas na rua. (Eu nunca vi, porém, um casal se beijar na boca).

Os Karajá distinguem categoricamente a origem das coisas, das línguas, das formas de demonstração de afeto, respeito e, de um modo geral, *das formas de relação* envolvidas nessas alternativas: eles dizem, por exemplo, que “na cultura é assim”, que “isso é da cultura”, que “na cultura isso não existe”, ou usam análogos, como quando falam do “jeito cultural”, da “lei indígena” ou da “tradição”¹³. A *cultura* de que falam, portanto, é um estoque fechado, aparentemente imutável, bem ao modo da imagem reificada de cultura que a antropologia vem há algum tempo criticando. Comer tartaruga assada, *brèti* ou *bòròrò*¹⁴ é “da cultura”, é algo *inỹ*, e se os regionais também o fazem, é porque, nesse aspecto, eles *comem como* Karajá – e não porque tanto índios quanto brancos têm (parcialmente) o mesmo hábito alimentar. Cumprimentar alguém com um beijo no rosto ou com um abraço, ou beijar outra pessoa na boca, é uma prática *tori*, e ponto¹⁵. Se os indígenas fizerem isto eles estarão se relacionando uns com os outros como os brancos o fazem, i.e., eles estão

sendo brancos.

Esse *fazer como* não aparece para os Karajá, segundo percebo, como uma forma consciente de incorporação de algo estrangeiro à própria *cultura* – algo como o que contemporaneamente se têm chamado de “reapropriação” ou “reelaboração cultural”, e de que o importante artigo de Sahlins sobre a “indigenização da modernidade” (1997a; 1997b) é um exemplo –, algo que implicaria, portanto, uma apreciação “consciente” da transformação da *cultura*. Os Karajá de Buridina têm consciência de várias transformações pela qual sua vida passou e tem passado. Mas o ponto é que essa apercepção, que aparece, por exemplo, quando eles contrastam a vida em Buridina com a vida dos *hana mahãdu*, os “Karajá antigos”, ou com a das aldeias “isoladas” ou “tradicionais” da Ilha do Bananal, não parece alterar *em nada* o que, para eles, é sua *cultura*: ela não é algo que se pode mudar, mas sim que se pode perder¹⁶. Não que os Karajá não possam “infundir seus próprios significados a objetos estrangeiros” (Sahlins, 1997a: 60). Eles o fazem. A idéia de Terra Indígena, por exemplo, parece ter sido apreendida por meio do conceito de “território da aldeia”, *hãwa* (cf. Nunes, 2009b). Outros itens são tão parte de seu cotidiano, como as roupas de uso diário – mas



16 Ou que se pode “ganhar” novamente. Em Buridina, há o Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi, compreendido pelos profissionais não-indígenas envolvidos como tendo como objetivo “a revitalização da língua e da cultura Karajá” (Pimental da Silva, 2009: 11 – grifos meus), é concebido pelos próprios Karajá como um projeto de “resgate cultural”.

17 Por isso, uma “fusão de horizontes” no diálogo com os brancos – ou em uma “comunidade interétnica de comunicação e argumentação”, nas palavras de Cardoso de Oliveira (2000) – dificilmente teria lugar, nesse caso.

não as “roupas de festa”, com as quais eles vão às festas da cidade – que transformaram suas idéias de pudor corporal. Um dos principais adornos utilizados nas ocasiões rituais, o *marỹni* – uma espécie de gravata ostentando grafismos *inỹ* – é algo relativamente recente, que passou a ser fabricado depois que os *Inỹ* tiveram acesso às miçangas. Se esse adorno é hoje considerado como “da cultura”, tudo se passa, porém, como se ele sempre tivesse sido. Não penso, certamente, que a “cultura” karajá seja estática. Sua inserção no mundo não-indígena, assim como sua relação com outros grupos indígenas – como os Tapirapé, por exemplo –, propiciou uma série de transformações em seu modo de vida: eles estão se transformando hoje, como, diga-se, sempre estiveram. A questão, portanto, remete àquilo que Strathern (1988) chamou de “constrangimento da forma”: como, sob que forma, isso que percebemos como transformações aparece para os Karajá? Eles percebem essas transformações não como nós tenderíamos a fazer, como algo que geraria formas híbridas, mas, mantendo um “grande divisor” entre sua *cultura* e a *lei do branco*, no contexto da *mistura*, como a coexistência de socialidades alternativas¹⁷: dois mundos inteiros, lado a lado, em diversos níveis, desde a contraposição do coletivo *inỹ* (Kara-

já, Javaé e Xambioá) ao coletivo dos não-indígenas, até internamente a cada pessoa, a diferença entre a “metade *inỹ*” e a “metade *tori*” das *peessoas misturadas* (cf. Nunes, 2012b).

Mas como os Karajá logram fazer isso? Como logram eles se aperceber de uma série de transformações e, ao mesmo tempo, continuar tratando a *cultura* como um estoque dado e imutável de elementos? Um aspecto importante é que, mesmo objetificando sua vida por meio de um termo nosso, o que é objetificado, a dimensão coletiva da vida, como Wagner (1981) já havia apontado, é algo tomado como dado. Visualizar as transformações observadas como algo passível de transformar a *cultura* implicaria em perceber essa última como algo produzido pelas ações das pessoas enquanto “atores sociais”. E a moralidade humana é um dado no mundo *inỹ*. E aqui, novamente, o problema das aspas. Por mais que os Karajá estejam usando um conceito familiar à antropologia para descrever a dimensão coletiva de sua vida, o que é descrito *aparece*, para esses índios, sob uma *forma* inversa àquela do conceito antropológico: como um dado, e não como algo no domínio da ação e responsabilidade humanas. Como diz Coelho de Souza, não há aspas no mundo que resolvam a questão, pois a palavra “cultura”, nesse contexto, produz um equívoco: não



se trata de um único termo, mas de uma homonímia (Viveiros de Castro, 2004), e cada homônimo diz respeito a uma realidade coletiva diferente – uma construída, outra dada. Tanto os Karajá quanto os antropólogos e as antropólogas podem descrever a vida indígena como uma “cultura”; mas enquanto esses últimos vêm lutando para “desnaturalizar” tal conceito, torná-lo processual, relacional, múltiplo, híbrido e uma quantidade de adjetivos mais, os primeiros usam-no para se referir a um estoque finito, dado e aparentemente imutável de elementos de uma humanidade imanente. E essa aparente contradição não é um problema – ela é, justamente, aparente. Pois o conceito de “cultura” está sendo usado criativamente de modos distintos, i.e., sendo operacionalizado em dois modos de criatividade contrastantes. E, como resultado, cada um faz a dimensão coletiva da vida aparecer sob uma forma particular. Em suma, quando os Karajá falam de sua *cultura*, eles estão se referindo a uma realidade bastante diferente daquela que os antropólogos e antropólogas tentam capturar com o conceito de cultura. A “cultura” é um objeto (um conceito) duplo (cf. infra).

Dito isso, gostaria de perseguir uma outra questão: qual a relação, então, entre a *cultura* e a vida das pessoas? Tento, aqui, uma resposta. Ou antes,

aposto em um modo de conceber essa relação.

Os Karajá não pensam, tenho certeza disso, que a *cultura* existe, exatamente tal como a descrevem, nas práticas cotidianas: em alguns aspectos ela de fato existe, em outros apenas eventualmente e, em alguns, apenas, pareceria, nominalmente. E poderíamos dizer o mesmo da “lei do branco”. Isso, porém, não os preocupa. Não se trata de algo como um ideal ou uma utopia, algo possível mas dificilmente realizável. A *cultura* tem, certamente, sua concretude, sua realidade. Parece-me, entretanto, que essa é a realidade específica do virtual. Como lembra Gilles Deleuze (2006[1968]), o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual: seu processo é a atualização. O que se opõe ao real é o possível: seu processo é a “realização”. O real, nesse último sentido, é apenas uma possibilidade realizada, dentre milhares de outras que não puderam existir para que aquela viesse a ganhar concretude. O possível contém em si toda e qualquer realidade, todas as realidades realizadas e todas as que, altruisticamente, fracassaram. O processo de atualização do virtual, por outro lado, é um processo de diferenciação: trata-se de uma nova criação, e não da limitação de uma possibilidade pré-existente. Os termos atuais não se confundem com o virtual de que são atualiza-



ção, não são uma parte (uma realidade realizada) de um todo maior (o possível). Se o atual é concreto, “o *virtual possui uma plena realidade como virtual*. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: “Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”, e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser entendido como uma parte própria do objeto real” (id.: 294). “O atual e o virtual”, em suma, “coexistem, e entram num estreito circuito que nos reconduz constantemente de um a outro. Não é mais uma singularização, mas uma individuação enquanto processo” (Id., 1996: 54). A *cultura* de que falam os Karajá de Buridina é uma virtualidade que só pode existir atualmente mediante sua transformação: esse, afinal, é o processo do virtual. A *cultura* atualizada, portanto, só pode ser diferente dela enquanto virtualidade, e isso permite que ela exista (atualmente) de modos divergentes, por vezes mesmo contraditórios. A *cultura* pode mesmo ser atualizada por meio de elementos não-indígenas.

Um homem karajá pode sair para pescar para “colocar comida em casa”, como os indígenas dizem. Em Buridina, ele quase certamente utilizará uma canoa de alumínio, provavelmente movida a motor, precisará de dinheiro para comprar gasolina, usa-

rá linhas de nylon com anzol de metal ou redes de pesca também de nylon. Mas ele está pescando para sua esposa. Quando, em uma relação determinada, é esse último fato que é evidenciado, os Karajá de Buridina se percebem em continuidade com a vida dos antigos ou com a de seus parentes das aldeias da Ilha do Bananal, podendo dizer coisas como “nós, Inỹ, sempre vivemos da pesca”. Nesse caso, os elementos não-indígenas presentes na pesca são subsumidos em uma ação propriamente *inỹ* – eles participam do processo de atualização da *cultura*. Por outro lado, quando, em outra relação, o que é colocado em primeiro plano é o fato de que pescam com o auxílio de inúmeros objetos não-indígenas, eles se percebem como em um *devir tori*, pessoas que vivem em uma aldeia onde “a cultura acabou” ou “está acabando”, podendo dizer coisas como “aqui acabou, pesca que nem *tori* mesmo”. Essas formulações, entretanto, nunca aparecem conjugadas como em uma frase do tipo “nós, Inỹ, sempre vivemos da pesca, mas hoje pescamos de uma maneira diferente do que nossos avós o faziam”. E aqui o constrangimento da forma: cada ato singular, dependendo de quais relações sejam ativadas de que maneira, dependendo de quais elementos sejam evidenciados pela ativação de tal ou qual relação, atua-



liza a *cultura* ou a “lei do branco”. A “parcialidade” de cada ato “meio *inỹ*”, “meio *tori*”, não responde por híbridos, mas pela coexistência de socialidades alternativas.

Cultura entre

“Cultura” é uma velha palavra em antropologia. No que diz respeito à etnologia indígena praticada em solo sul-americano, uma diferença de perspectiva sobre o estatuto da “cultura indígena” polarizou o campo entre duas abordagens, que, de modo um tanto inadequado, foram por vezes distinguidas como sendo uma voltada para aspectos “internos” aos grupos indígenas e outra para os aspectos “externos”. Para essa última abordagem, seria importante notar que a vida dos índios atuais é muito diferente daquela de seus antepassados quinhentistas, de modo que essa descontinuidade chamaria a refletir sobre a importância da relação com os não-indígenas para a elaboração (prática e discursiva) dos povos indígenas atuais sobre sua “cultura”. Para a primeira, seria mais importante o uso antropológico da palavra, ou seja, a exploração daquilo que Carneiro da Cunha chamou de “contexto endêmico”, a compreensão dos “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e

que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (2009: 313).

Tentei mostrar, aqui, que os Karajá falam constantemente de sua *cultura*, não só “para fora”, em relação aos brancos, mas também “para dentro”, entre si. Sendo refratada internamente às *pessoas misturadas*, que contém dentro de si uma “metade *inỹ*” e uma “metade *tori*”, a diferença mesma entre o coletivo karajá e o dos brancos opera não apenas no nível da organização étnica, mas igualmente no “contexto endêmico” da produção da pessoa, do parentesco, das clivagens entre famílias, etc. A *cultura* dos Karajá de Buridina, atualizada no discurso e/ou na prática, é sempre, como nos lembra Coelho de Souza (2010), “enunciada” *entre* o “dentro” e o “fora”. A *mistura*, em um sentido, não existe à parte das relações com os brancos: os *tori*, afinal, são “metade” da história, “metade” das pessoas. Em outro sentido, entretanto, ela existe, sim, de modo independente: nas atividades cotidianas, nos afetos, palavras e cuidados que fluem entre os parentes, sempre se pode seguir a “lei do branco”. A questão é que a “cultura indígena”, assim como a *mistura*, assim como pescar para sua esposa utilizando elementos não-indígenas, é dupla, possui uma dupla dimensão: num contexto como o dos Karajá de Buridina, ela é, sempre, ao mesmo



tempo “endêmica” e “interétnica”. Pode-se discor-
dar sobre qual perspectiva – tratar um determinado
elemento ou fato como fundamentalmente determi-
nado pelo contexto endêmico ou pelo contexto inte-
rétnico – é mais interessante, relevante, ou que quer
que seja. Questões, é claro, insolúveis. Penso que
uma maneira de “resolver” essas questões seria tratar
esses dois aspectos da “cultura indígena” não como
uma questão de auto-exclusão, um jogo de soma
zero – se tal ou qual questão é interétnica, o contexto
endêmico deve, necessariamente, ter um papel dimi-
nuto, e vice-versa – mas como, propriamente, uma
diferença de perspectiva (Viveiros de Castro, 2002;
2004) interna à etnologia. Restaria, assim, que nos
atentássemos para quais relações *nós*, etnólogos e
etnólogas, ativamos, e de que maneira, para que uma
dada “cultura” apareça como “endêmica” ou “interé-
tnica”. A lição que os Karajá de Buridina poderiam
nos oferecer a esse respeito é que ela nunca poderá
aparecer como as duas coisas ao mesmo tempo. A
questão exige alternância. Também entre as duas “et-
nologias brasileiras”, uma “fusão de horizontes”, um
“caminho do meio”, não me parece desejável.

Referências Bibliográficas

- BALDUS, Hebert. 1948. Os Karajá. Em. As tribos dos Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. II. pp. 145-154.
- BRAGA, André G. 2002. A demarcação de Terras Indígenas como processo de reafirmação étnica: o caso dos Karajá de Aruanã. Monografia de graduação, DAN/UnB.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972[1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. Etnicidade, eticidade e globalização. Em. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP. pp. 169-88.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Em. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 311-373.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2004. Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana* (10)1. pp. 25-60.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2010. A vida material das coisas intangíveis. Em. COELHO DE SOUZA, M. S.; COFFACI DE LIMA, E. C. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no*



mundo indígena. Brasília: Athalaia. pp. 205-228.

DELEUZE, Gilles. 1996. O atual e o virtual. Em: *Deleuze: filosofia virtual*. ALLIEZ, E. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles. 2006[1968]. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.

DONAHUE, George. 1982. A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil. Tese de Doutorado, Universidade da Virgínia. 344 pp.

EHRENREICH, Paul. 1948. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, vol. 2. pp. 7-135.

GOW, Peter. 2003. “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana* (9)1. pp. 57-79.

KELLY, Jose A. 2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.

KRAUSE, Fritz. 1941. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 78. pp. 233-256.

MCCALLUM, Cecilia. 1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 38. pp. 127-136.

MOTA, Olga M. 2004. Os Karajá, o Rio Araguaia e os Outros: territorialidades em conflito. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFG.

NUNES, Eduardo S. 2009a. A cruz e o *itxe(k)ò*: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Monografia de Graduação, DAN/UnB.

NUNES, Eduardo S. 2009b. No centro da cidade: descompassos entre as noções e práticas territoriais dos Karajá de Buridina e dos não-índios de Aruanã (GO). *Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte - Nordeste*. 19 a 22 de Agosto. Natal, Rio Grande do Norte.

NUNES, Eduardo S. 2012a. No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Dissertação de mestrado, PPGAS-DAN/UnB).

NUNES, Eduardo S. 2012b. A fractalidade da pessoa *misturada*: sobre as relações dos Karajá de Buridina com os brancos. *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo, 02 a 05 de julho de 2012.

OVERING, Joana. 1999. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade



amazônica. *Mana* 5(1). pp. 81-106.

PÉTESCH, Nathalie. 1992. La pirogue de sable. Modes de représentations e d'organization d'une société du fleuve: les Karajá de l'Araguaia (Brésil central). Tese de Doutorado. Paris, Université de Paris X (Nanterre).

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. 2009. *Reflexões sociolinguísticas sobre línguas ameaçadas*. Goiânia: Editora da UCG.

PORTELA, Cristiane. 2006. Nem ressurgidos, nem emergentes: A resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006). Dissertação de mestrado. Departamento de História, UFG.

RIVAL, Laura. 1998. Androgynous parents and guest child: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n. 4. pp. 619-642.

RODRIGUES, Patrícia M. 1993. O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado. PPGAS-DAN/UnB.

RODRIGUES, Patrícia M. 2008. A caminhada de *Tanỹxiwè*: uma teoria Javaé da história. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois.

SAHLINS, Marshall. 1997a. O “pessimismo sentimental” experiência etnográfica: por que a cultura não é

um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana* 3(1). pp. 41-73.

SAHLINS, Marshall. 1997b. O “pessimismo sentimental” experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana* 3(2). pp. 103-150.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanéscha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, vol. 50, n. 4. pp. 477-512.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. London: University of California Press.

TORAL, André A. 1992. Cosmologia e Sociedade Karajá. Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional, UFRJ.

TURNER, Terence. 1993. Da cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Em: VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHHIUSP/Fapesp. pp. 43-66.

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



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002a. O nativo relativo. *Mana* 8(1). pp.113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1. pp. 3-22.

WAGNER, Roy. 1972. *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: Chicago University Press.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

WÜST, Irmhild. 1975. A cerâmica Karajá de Aruanã. *Anuário de Divulgação Científica*, vol. 2, n. 2. pp. 95-165.