

O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé

PATRÍCIA DE MENDONÇA RODRIGUES

Discuto neste artigo a relação entre a construção do gênero e o tema da mudança cultural entre os Javaé, um grupo indígena brasileiro com o qual convivi por 6 meses, em 1990, e depois por 1 ano, em 1997/1998. A partir de um mito nativo a respeito do contato com a sociedade envolvente, e baseada nos argumentos de Sahlins (1992, 1993 e 1995), Turner (1988 e 1991) e Comaroff & Comaroff (1992), tento mostrar de que modo a associação que os Javaé fazem entre feminilidade e alteridade pode ser um dos caminhos para se compreender a tenacidade da sobrevivência física e cultural do grupo frente às adversidades impostas pelo contato interétnico.

Os Javaé e a sociedade brasileira

Os Javaé são um dos três subgrupos dos índios Karajá - os outros dois são os Karajá propriamente ditos e os Xambioá. Os Karajá como um todo habitam tradicionalmente o vale do rio Araguaia, pertencente a uma zona de transição entre as áreas de cerrado do planalto central e a floresta amazônica. Os Karajá e os Javaé vivem principalmente na Ilha do Bananal, a maior ilha fluvial do mundo, situada no curso médio do rio Araguaia, com uma área de aproximadamente 2 milhões de hectares, considerada pelos povos Karajá o lugar mítico de onde eles surgiram.

Embora com algumas variações dialetais, os três grupos falam a língua Karajá, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê (Fortune, 1973). Pode-se dizer que Karajá, Javaé e Xambioá possuem a mesma 'cultura', embora haja também diferenças consideráveis entre os três grupos. Tradicionalmente os Karajá habitam a porção ocidental da Ilha do Bananal, enquanto os Xambioá vivem no baixo rio Araguaia, distantes da Ilha do Bananal, sendo conhecidos como os 'Karajá do norte'. Os Javaé costumavam viver no interior da ilha, ao longo do rio Javaés e de seus afluentes - este é o nome que o rio Araguaia toma ao contornar o lado oriental da ilha do Bananal.

O rio Araguaia era o canal de navegação preferido dos primeiros explorado-

res que chegaram à região no período colonial à procura de índios para escravizar, o mesmo não acontecendo com o rio Javaés, que é pequeno em comparação ao grande volume de água do Araguaia e praticamente sem condições de navegação na época da seca. Os Karajá¹ propriamente ditos sempre estiveram mais expostos ao contato com a sociedade envolvente, embora só nas últimas 5 décadas tenha havido um contato mais intenso, enquanto os Javaé permaneceram relativamente isolados até as primeiras décadas do século XX, com a fundação de pequenas cidades a leste da Ilha do Bananal, por mineradores de cristal, e com a penetração e ocupação da ilha por pequenos criadores de gado a partir dos anos 30.

O relacionamento com os invasores e novos vizinhos trouxe doenças desconhecidas e mortais às principais aldeias Javaé do interior da ilha, que foram então abandonadas nas décadas seguintes. Pressionados pelo declínio populacional e pela penetração cada vez maior de criadores de gado, os Javaé mudaram-se para aldeias às margens do rio Javaés, onde o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) decidiu fundar, em 1952, o primeiro posto indígena. Os Karajá como um todo perderam sua mobilidade tradicional - eles acampavam nas praias dos rios em expedições de pesca na época da seca, para então retornar às aldeias durante a estação chuvosa.

A partir dos anos 60, aproximadamente, os Javaé iniciaram um processo gradual de recuperação da população e passaram a viver nos lugares de antigas aldeias ao longo do rio Javaés, distribuídos atualmente (1999) em 7 aldeias. Os Javaé eram 650 pessoas em 1939 (Lipkind, 1948), apenas 350 em 1979 (Torral, 1983), e hoje são 850 (Funai, 1998).²

O auge do processo de invasão da Ilha do Bananal deu-se nos anos 80. Em 1990, havia 11 mil não-índios (Sucam, 1990) dividindo a terra indígena com 2.400 Karajá e Javaé. A ocupação da ilha por criadores de gado e o contato mais intenso entre índios e moradores das pequenas cidades vizinhas, caravanas de pescadores, turistas e compradores de peixe foram seguidos de alcoolismo e prostituição em algumas aldeias Karajá e Javaé. O alcoolismo é um problema central atualmente em quase todas as aldeias Karajá e Javaé, contribuindo para aumentar a violência entre os índios, o suicídio entre os mais jovens e o preconceito da sociedade envolvente em relação à comunidade indígena.

No que se refere à situação legal da terra indígena, em 1959 foi criado o Parque Nacional do Araguaia, destinado à preservação ambiental e correspondente à totalidade da Ilha do Bananal. Em 1971, um novo decreto cria o Parque Indígena do Araguaia, que passa a dividir a área total da ilha com o Parque

1 Ver Alencastre (1964), Mattos (1874), Ehrenreich (1948), Fonseca (1867) e Krause (1940-44). No fim do século XVIII, os navegantes fugiam de ataques dos Karajá, preferindo o rio Javaés. Depois de contatos pacíficos com os Karajá, o Javaés deixou de ser usado (Mattos, 1836 e 1874).

2 Um novo componente na vida Javaé é a recente diferenciação entre 'ricos' - donos de pequenos rebanhos de gado e assalariados da Funai e de outras agências, como professores, agentes de saúde, fiscais etc - e 'pobres' - a maioria, dependente da economia de subsistência.

Nacional. Após algumas retificações, em 1980 o Decreto nº 84.844 altera os limites dos parques, e a área atual do Parque Indígena passa a ter 1.395.000 ha. O novo decreto deixou de fora da terra indígena a aldeia Boto Velho, dos índios Javaé. Enquanto não se chega a uma resolução para o problema da aldeia, a Funai mantém a interdição que fez em 1985 de uma área de 145.080 ha ao redor da aldeia Javaé, dentro da área do Parque Nacional do Araguaia, agora administrado pelo Ibama.

Feminilidade e alteridade

Entre os Karajá como um todo, tradicionalmente as mulheres têm um papel central na vida social. À primeira vista, os estranhos, inclusive antropólogos, tendem a atribuir um papel secundário às mulheres Karajá e Javaé, o que se deve às interdições às quais elas são submetidas na vida diária. As mulheres não podem entrar na casa dos homens, andar no espaço ritual masculino ou falar abertamente sobre a vida ritual masculina. Em relação à dança dos Aruanãs, ritual em que elas dançam junto com os homens mascarados, elas não podem ver os homens preparando as máscaras fora da aldeia, dançar de modo inapropriado nem tocar ou olhar diretamente os dançarinos mascarados.

O objetivo principal desse complexo conjunto de interdições é manter como segredo (ao menos explicitamente, uma vez que em conversas íntimas todo mundo, inclusive as mulheres, admite conhecê-lo) o fato de os dançarinos mascarados não serem humanos verdadeiros dançando com máscaras, mas os ancestrais míticos trazidos magicamente pelos xamãs a este mundo visível. As mulheres podem ser punidas (há várias histórias sobre punições no passado) com a morte (através da feitiçaria), ou com o estupro coletivo na casa dos homens, se uma dessas interdições for desobedecida. Como consequência, há uma atmosfera de medo permanente nas aldeias Karajá e Javaé durante a dança dos Aruanãs. Mulheres e crianças vivem constantemente amedrontadas pela possibilidade de serem punidas pela coletividade masculina.

Trata-se, entretanto, de apenas um dos lados da vida social Karajá. Na verdade, pode-se perceber após alguns meses entre os povos Karajá que as mulheres têm uma vida muito mais relaxada e confortável do que os homens: o prestígio social das mulheres tende a crescer com a idade, o que é diretamente relacionado ao contexto sociológico da residência uxorilocal, comum a vários grupos indígenas brasileiros. Em tal contexto o homem, ao se casar, tem que ir viver com a esposa, quase na condição de estranho, na casa de seus sogros, submetendo-se à autoridade deles e tendo que 'pagar' pela esposa, para sogros e cunhados por um longo período da vida, pescando, caçando, plantando etc. Somente após tornar-se pai de vários filhos, o homem alcança uma condição mais confortável e, com o tempo, passa a viver a situação inversa, tornando-se sogro de outros homens.

A mulher é tão valorizada que o homem se torna um eterno devedor de

seus sogros.³ Elas, portanto, permanecem na casa de seus pais após o casamento, transformando-se com o passar do tempo nas 'donas da casa'. Os Javaé referem-se à casa de origem como a 'casa da minha mãe' ou da 'minha avó', considerada pelos homens como um lugar seguro para retornar após o divórcio (Donahue, 1982) e onde o homem deixa suas 'coisas mais íntimas'.⁴ As mulheres mais velhas contam mitos às novas gerações, são responsáveis pelos arranjos de casamento, e são as únicas pessoas na aldeia que acusam os feiticeiros em seus choros rituais sem serem punidas com feitiçaria. A oratória feminina, expressa principalmente nos choros rituais, é extremamente valorizada. Os homens de idade atingem prestígio na casa dos homens com seus conhecimentos rituais ou como xamãs, mas nunca chegam a ter o mesmo prestígio que as mulheres na vida doméstica.

O papel central das mulheres na sociedade Karajá - elas são freqüentemente consultadas pelos homens antes de decisões políticas - é diretamente proporcional ao medo imposto a elas pela casa dos homens. O poder masculino visível é explicado, em vários mitos, como consequência de fatos ocorridos num tempo mítico em que não havia diferença de poder entre homens e mulheres. A grande transformação desse tempo mítico, sob o ponto de vista dos homens, que aliás é o ponto de vista de todos os mitos, foi a instituição do poder masculino. Isso ocorreu devido ao comportamento imoral e anti-social das mulheres nessa época, um tema que é repetido em várias narrativas míticas (Rodrigues, 1993).

Os mitos falam da necessidade que os homens tiveram de controlar as mulheres, porque naquele tempo livre, não social, elas agiam de acordo com seus desejos individualistas, impossibilitando o surgimento da sociedade. Como consequência, os homens decidiram instituir um poder coletivo, de modo a evitar os atos anti-sociais das mulheres descritos nos mitos: incesto com o irmão, negar comida ao próprio filho, esconder a água de uma comunidade, adultério etc. As mulheres são descritas nos mitos como seres exageradamente sexuais e famintos, altamente impulsivos e cujos desejos vêm em primeiro lugar, egoisticamente.

Os mitos Javaé são um tipo de justificação, do ponto de vista masculino, para a idéia de que os homens hoje em dia tenham que amedrontar e controlar as mulheres. A perpetuação da vida social depende desse controle, pois assume-se que elas têm um poder destrutivo, contrário aos limites que a sociedade impõe sobre os indivíduos. Portanto, a essência da vida social para os (homens) Javaé não é apenas reconhecer a existência de um poder anti-social feminino, mas também construir a habilidade de controlá-lo. Esse ponto de vista implica em duas consequências: (1) os homens atribuem, ainda que implicita-

3 Um dos principais e mais conhecidos mitos Javaé narra a saga de *Tani'áwè*, nos tempos míticos, para trazer o sol a este mundo como forma de 'pagar' aos sogros por *Myreikò*, sua esposa.

4 Lima Filho (1994) também acentua o papel central da mulher na sociedade Karajá.

mente, um imenso poder às mulheres; (2) eles atribuem a perpetuação da sociedade à sua habilidade de controlar esse poder.

Não é coincidência a cosmologia Karajá e Javaé tender a associar 'alteridade' a 'feminilidade'. Os outros grupos indígenas, bem como os brasileiros, são vistos como seres menos sociais. Alguns mitos explicam como mulheres imorais, que cometeram o adultério, foram transformadas nos tempos míticos em Avá-Canoeiro ou Kayapó, tradicionais inimigos dos Karajá. A própria palavra para 'estranho' ou 'outro' é *ixju*, uma derivação de *ixj*, que designa a coletividade feminina. Pode-se dizer que todo ser considerado menos social ou mesmo anti-social é pensado como 'feminino', uma vez que a feminilidade é sempre associada ao anti-social, a poderes difíceis de controlar.

Não somente os *ixju* ('outros') são pensados como seres femininos, no sentido de menos sociais, como também alguns seres sobrenaturais, entidades chamadas *aõni*, tidas como os seres mais anti-sociais do mundo, sexualizados, individualistas, impulsivos, difíceis de controlar etc. Tais entidades partilham, em grau exagerado, as características atribuídas às mulheres nos mitos. Eles são a alteridade/feminilidade em seu sentido mais radical. Um dos propósitos principais da dança dos Aruanãs é dramatizar o momento em que os *aõni* são controlados pelos Aruanãs, os quais representam o comportamento social e controlado dos homens. Em outras palavras, a dança dos Aruanãs dramatiza o confronto entre homens e mulheres, ordem e desordem, coletivo e individual, confronto este que põe em jogo o poder de controlar poderes desafiadores, e que é pensado como a essência da vida social.

O contato com os brasileiros, chamados *tori*, considerados também como 'outros' e situados simbolicamente entre os *ixju* menos sociais e os anti-sociais *aõni*, foi interpretado por um mito Javaé através da recriação das categorias de pensamento 'tradicionais'. Uma mulher Javaé já idosa me contou (Rodrigues, 1993, p. 331-2) um longo e detalhado mito sobre o surgimento das armas de fogo, o símbolo máximo do poder dos brasileiros para os Javaé na época dos primeiros contatos. Apresento aqui uma versão resumida do mito.

Myrelkò ficou grávida magicamente, sem ter relações sexuais, porque o pai da criança era o poderoso *Tanjixwè*, que transformou o mundo em seu início. Um dia ela encontrou *Kujj* (mucura), que ainda era gente naquele tempo. *Kujj* seduziu *Myrelkò* e eles tiveram relações sexuais. Ela então ficou grávida de *Tanjixwè* e *Kujj*, carregando dois filhos na barriga. *Myrelkò* decidiu caminhar e descobriu duas estradas. Ela entrou na estrada onde ninguém deveria ir e chegou à casa de *Haloèkiri*, uma velha feiticeira canibal. *Myrelkò* teve seus dois filhos na casa da feiticeira. Os meninos cresceram e tomaram-se pré-adolescentes. Enquanto eles estavam pescando, a velha feiticeira matou *Myrelkò* e cozinhou sua carne, porque ela queria comer carne humana. Quando os dois meninos voltaram, eles perguntaram à velha mulher onde estava a mãe deles. *Haloèkiri* disse que *Myrelkò* tinha saído e logo voltaria. Então a feiticeira perguntou se os meninos tinham fome e ofereceu a eles a carne de *Myrelkò*. Eles comeram, sem saber, a carne da própria mãe. Um tempo depois, os meninos foram caçar e encontraram *Õresa*, uma mulher pássaro que pos-

suía poderes mágicos. Quando os meninos estavam tentando matá-la, Ôresa gritou: "Não me matem, não me matem! Eu sei o que aconteceu com vocês e sua mãe!". Os meninos perguntaram o que aconteceu e Ôresa contou-lhes a verdade, ou seja, que a feiticeira havia matado a mãe deles e oferecido a carne dela a eles. Os dois irmãos choraram e decidiram voltar e matar *Haloèkiri*. Ao chegar em casa, eles começaram a derreter cêra de abelha em uma panela grande. Então mataram a feiticeira jogando-a dentro da panela. Ela foi queimada e seus ossos foram transformados nas armas de fogo pelo filho de *Tanjixwè*.

Seguindo um padrão que aparece em vários mitos Javaé, uma mulher é identificada com um *aôni*. A velha feiticeira é canibal, uma característica dos *aôni*. Seu nome, *Haloèkiri*, é uma derivação do nome de um dos mais perigosos *aôni*, *Haloè* ('onça'). Ela engana os dois irmãos induzindo-os a comer a carne da própria mãe, parcialmente comida por ela antes. A velha mulher é apresentada como uma pessoa faminta que não hesita em matar sua convidada para satisfazer seus desejos. Comer a carne da mãe tem a conotação de incesto, pois os Javaé fazem uma associação simbólica entre 'comer' e 'ter relações sexuais'. A feiticeira, portanto, obriga os dois irmãos a praticarem o incesto simbólico com a própria mãe. Como já foi dito, esse tema - mulheres cometendo atos anti-sociais e individualistas - é repetido em vários mitos Karajá e Javaé.

Como nos outros mitos, a mulher imoral é punida: os irmãos matam a feiticeira e transformam seus ossos nas armas de fogo dos brasileiros. O mito em questão faz assim uma conexão entre alteridade e feminilidade, associando o surgimento das armas de fogo dos brasileiros, também 'outros', aos ossos de uma mulher, de um ser anti-social. Vale acrescentar que os pertences pessoais de um Javaé que morre são pensados como partes da própria pessoa, sendo enterrados com ela - idéia comum a grupos Jê, como os Kraho (Carneiro da Cunha, 1978). As armas dos brasileiros são pensadas então como parte dos brasileiros, tão estranhas quanto eles.

Tradição no contexto do contato interétnico

Dialética e reflexivamente, construir o outro é construir a si mesmo, o que é válido tanto para o Ocidente quanto para sociedades não-ocidentais. Toda cultura é limitada pela alteridade (social ou natural), sendo intrínseca a relação entre fatores internos e externos, sujeito e objeto, o eu e o outro. Como aponta Sahlins (1993, p. 16) em 'Good-bye to Tristes Tropes', "a fabricação mais ou menos auto-consciente da cultura" (tradução minha) é um processo que incorpora a relação com a alteridade, não se podendo presumir a existência de uma cultura *sui generis* (ver Comaroff & Comaroff, 1992). Dentro dessa perspectiva, o conceito de 'tradição' adquire uma nova dimensão. Isso significa que os 'primitivos' através dos quais os 'civilizados' continuamente recriam suas próprias identidades etnocêntricas não são imagens passivas e estáticas, mas ativos recriadores de sua identidade. Como consequência desse processo reflexivo - não se esquecendo o projeto ocidental de dominação do mundo através do

capitalismo - as culturas que têm sido os 'outros' do Ocidente são também elas produtoras de 'outros'.

Dentro dessa perspectiva, o conceito de 'tradição' adquire uma nova dimensão quando discutido por Sahlins em outro texto (1992, p. 21). O impacto produzido pelas sociedades ocidentais sobre as não-capitalistas não deve ser visto meramente como a imposição de uma lógica mutante e histórica sobre uma 'tradição' monolítica e estática. 'Tradição' não significa estatismo ou arcaísmo, mas o processo de continuidade cultural incorporado pela mudança cultural. Mudança não se opõe a continuidade, assim como história não se opõe a tradição.

A resposta ao contato é vista como uma improvisação criativa baseada em categorias prévias, havendo um permanente diálogo entre o velho e o novo, entre o que existia anteriormente e as mudanças introduzidas pelo contato com outra sociedade. No caso Javaé, esse diálogo com a alteridade é feito principalmente através das categorias nativas de gênero, que servem de base não apenas para interpretar o novo e recriar a si mesmo como também para propor um modo de ação frente à sociedade envolvente.

Etnocentricamente, o Ocidente tende a atribuir às ditas sociedades 'primitivas' a ausência de história ou de capacidade de mudar, assumindo uma oposição entre o Ocidente moderno e histórico e as sociedades não-ocidentais, supostamente 'tradicionais', estáticas e passivas frente à ocidentalização e ao capitalismo. Tal oposição simplista supõe que a história é um fenômeno posterior ao contato com o Ocidente nas sociedades ditas 'primitivas', idéia esta criticada por Turner (1988, 1991), Comaroff & Comaroff (1992) e Sahlins (1993). Sem diálogo ou negociação, as culturas 'tradicionais', segundo o senso comum, aceitariam passivamente a imposição de uma lógica histórica, racional e capitalista sobre sua própria lógica, atribuindo-se implicitamente aos 'primitivos' uma incapacidade de mudar frente às contradições surgidas com o contato.

Tanto as sociedades não-ocidentais quanto o Ocidente lidam com continuidade e mudança. Entretanto, enquanto o Ocidente enfatiza mudança/história/progresso, explicitamente, como parte importante de sua identidade, os Javaé, por exemplo, enfatizam continuidade/estatismo/repetição nesse mesmo sentido. Um dos temas centrais da cosmologia Javaé, discutido em minha dissertação de mestrado (Rodrigues, 1993), é a negação do fluxo do tempo, o que é comum a várias sociedades não-ocidentais (ver Leach, 1974). Enquanto a cosmologia ocidental valoriza positivamente a contínua mudança de costumes, idéias, tecnologias, valores etc, a cosmologia Javaé valoriza a importância da continuidade e da repetição do que sempre existiu. Isso não significa, entretanto, que o modo de ser ocidental não se baseie em nenhum tipo de continuidade ou que os Javaé não mudem. Pode-se dizer que a própria ênfase no progresso e na mudança não é mais do que a repetição, em um nível mais profundo, de um mesmo valor que sempre acompanhou o pensamento ocidental.

O mesmo é válido para os Javaé - a ênfase na repetição e na continuidade não elimina a existência da mudança e a incorporação do novo. Não há cultura isolada de novos fatos e desafios. A palavra *llyky* refere-se tanto ao que a antropologia reconhece como 'mito' quanto ao que ela reconhece como 'história'. Todo discurso sobre o passado é *llyky*, não havendo uma distinção conceitual rígida entre fatos distantes e recentes, entre o que sempre existiu desde o início dos tempos - o começo mítico do mundo - e o que passou a existir mais recentemente. No mito Javaé a respeito do surgimento das armas de fogo em seu passado recente, o contato com o novo, representado pelo contato com a sociedade brasileira, é incorporado em um narrativa 'mítica' (no sentido antropológico), que por sua vez não é incompatível com a 'história' mais recente.⁵ A *llyky* Javaé lida com continuidade e história, repetição e mudança, embora os Javaé enfatizem explicitamente o valor positivo da repetição em seus rituais e em sua cosmologia.

A flexibilidade das narrativas sobre o passado reflete uma postura criativa e de constante renovação dos Javaé - o que não significa deixar de ser Javaé - frente ao contato com a sociedade envolvente. Apesar de todos os problemas sérios e das ameaças que vêm do contato - redução populacional, perda da mobilidade tradicional e do antigo potencial de pesca e caça, invasão da terra indígena, prostituição, alcoolismo e uma dependência cada vez maior de bens industrializados -, os Karajá como um todo têm mostrado uma surpreendente capacidade de lidar com todas essas novidades mantendo sua 'tradição', no sentido discutido anteriormente.

Tem-se notado que as aldeias em que o contato com a população local é mais intenso - como Santa Izabel, a maior aldeia do subgrupo Karajá (ver Lima Filho, 1994), e Canoanã, a maior aldeia Javaé, onde eu morei - são paradoxalmente os centros mais importantes de resistência cultural e política. É justamente dentro dessas aldeias - onde a diminuição das fontes alimentares já se tornou um problema, o alcoolismo é uma realidade cotidiana e o contato com os não-índios é mais intenso - que surgiram os mais importantes líderes dos povos Karajá. O contato produziu uma união política entre o subgrupo Karajá e os Javaé que não existia antes. Como consequência, nos anos 80 os Karajá e os Javaé iniciaram um movimento político para retirada dos invasores da terra indígena. Acionado pelos índios em 1989, o Ministério Público Federal propôs uma ação civil pública, cujo resultado determinou à Funai iniciar o processo necessário à "reintegração da posse dos índios (...) nas áreas ilegalmente ocupadas por terceiros".

Atualmente os povos Karajá experimentam uma nova fase na história do contato com a sociedade nacional. Nos anos 90, a invasão da ilha do Bananal

5 Turner (1988) analisa um mito Kayapó sobre o surgimento de armas de fogo e sobre o conceito *kukracja*, em alguns pontos similar ao *llyky* Javaé, que estabelece uma diferença conceitual entre um passado inconsciente e distante e um outro momento autoconsciente e mais recente.

foi de fato interrompida, como resultado da vontade política do grupo, que junto com a Funai bloqueou os pontos de acesso de novos criadores de gado à ilha. Nos últimos anos, contando com a participação do Incra, teve início o processo, ainda não completado, de remoção e reassentamento dos invasores da terra indígena. Esse movimento político coincide com a recuperação populacional do grupo e o contexto maior do movimento indígena no Brasil, desde os anos 70 (ver Matos, 1997), mas há outros fatores a serem considerados.

Um dos fatos mais notáveis entre os Karajá e os Javaé, apontado por antropólogos,⁶ é a persistência da cosmologia, da organização social e da vida ritual 'tradicionais', apesar das consequências desastrosas do contato. Lima Filho (1994) confirma, em relação ao subgrupo Karajá, que a vida ritual é mais completa e intensa na aldeia Santa Izabel do Morro, justamente onde o contato e o alcoolismo têm um impacto maior.

O mesmo pode ser dito sobre os Javaé. Até bem recentemente, a única aldeia onde ainda se realizava o *hetohoký*, o complexo ritual de iniciação masculina e ápice da vida ritual, era justamente Canoanã, onde o contato com criadores de gado e compradores de peixe é uma realidade, o alcoolismo é um pesadelo vivido pela comunidade, e a televisão já faz parte do dia a dia em algumas casas desde os anos 80. Em 1990, foi realizado em Canoanã o primeiro *hetohoký* dos Javaé, que era um rito anual, depois de quase uma década de interrupção. Desde então, o ritual de iniciação masculina tem sido retomado com maior frequência não só em Canoanã como também em quase todas as outras aldeias Javaé, o que acontece paralela e paradoxalmente a uma penetração maior do alcoolismo e um maior acesso dos Javaé como um todo aos meios de comunicação de massa.

Tanto Santa Izabel do Morro quanto Canoanã ainda mantêm a instituição da casa dos homens, a dança dos Aruanãs (na verdade um elaborado conjunto de rituais e danças anuais que dura vários meses e envolve toda a comunidade), o *hetohoký* e a disposição espacial tradicional da aldeia. Embora outras aldeias Karajá e Javaé possuam a casa dos homens e realizem a dança dos Aruanãs, os habitantes de outras aldeias reconhecem que nada se compara à 'beleza' e à grandiosidade dos rituais das aldeias mencionadas.

O aparente paradoxo deve ser compreendido através do modo criativo e flexível pelo qual a 'tradição' Karajá e Javaé interage com a sociedade envolvente. Contrariamente ao senso comum, os índios não se transformaram em novos proletários brasileiros, mas souberam incorporar elementos estranhos como parte de sua própria reprodução social e cultural.

Conclusão

No contexto das relações interétnicas, a narrativa sobre o surgimento das armas de fogo pode ser vista como um 'mito histórico' que incorpora a forma

⁶ Ver Donahue (1982), Pétesch (1987), Lima Filho (1991), Rodrigues (1993) e Toral (1992).

tradicional das narrativas míticas e os fatos históricos recentes (Turner, 1988 e 1991). O mito histórico (*Ijyky*) produz um comentário social não apenas sobre a situação de contato, mas também sobre as categorias Javaé, reforçando a associação nativa entre feminilidade e alteridade. A *Ijyky* recria a 'tradição' incorporando novos fatos. O poder atribuído às armas dos brasileiros é implicitamente atribuído às mulheres Javaé, reafirmando a concepção de que as mulheres, assim como as armas dos brasileiros, são potencialmente destrutivas, incontroláveis e têm um poder que é essencialmente anti-social ou, pelo menos, contrário à sociedade Javaé.

O mito histórico produz não apenas o 'outro', mas também os Karajá como um todo, podendo-se falar numa produção social reflexiva. Os Karajá e os Javaé não repetem meramente o que eles supostamente sempre foram. As mulheres sempre foram associadas à alteridade, mas o 'outro' não foi sempre o mesmo, assim como as mulheres Javaé e Karajá. Se no passado elas eram associadas simbolicamente aos Avá-Canoeiro e Kayapó, atualmente elas são associadas às armas dos brasileiros, o que faz uma diferença considerável sobre o modo como os Karajá e os Javaé olham para si próprios. Essas associações - Incorporando continuidade e mudança simultaneamente - certamente têm implicações sociais no imaginário coletivo sobre as mulheres nos dias de hoje.

Por outro lado, como parte do processo reflexivo, o antigo produz o novo, a tradição é a base para reinterpretar os novos fatos. Desse modo, o outro é visto como as mulheres. Para os Javaé e os Karajá, assume-se que os brasileiros possuem um poder destrutivo que precisa ser controlado para se manter a continuidade social. Conseqüentemente, as relações políticas com a sociedade nacional envolvem a habilidade de ser flexível frente à ambigüidade do 'outro'. As mulheres são os outros distantes e difíceis de controlar, mas são, ao mesmo tempo, a parte intrínseca sem a qual a sociedade não pode existir. Como resultado, viver em sociedade é ter a habilidade de viver com os mais estranhos 'outros' lado a lado, na vida cotidiana. O outro é, ambíguo e simultaneamente, o mais distante e o mais próximo, não se podendo estabelecer uma ruptura radical entre o eu e o outro, homens e mulheres, os Karajá como um todo e a sociedade envolvente.

A ambigüidade em relação aos outros e às mulheres (que são simultaneamente amedrontadas pela casa dos homens e a figura central nas unidades domésticas) reflete a ambigüidade do contato interétnico, especialmente com a sociedade nacional. O capitalismo é também um poder potencialmente destrutivo se não for controlado pelos Karajá e pelos Javaé, que têm que viver com o 'inimigo' dentro de suas aldeias. Eles são agora dependentes de mercadorias industrializadas - assim como os homens dependem das mulheres - mas eles decidiram continuar com seus rituais e danças 'tradicionais', assim como os homens decidiram tentar controlar as mulheres no passado. A ordem social, portanto, é mantida através da habilidade política de tentar controlar o outro que vive dentro da própria casa, o que significa viver com prostituição e alcoolismo junta-

mente com a dança dos Aruanãs, o novo com o velho, mudança e continuidade. O novo está sempre mudando, e assim também a própria noção de 'tradição', formada dialeticamente por esse diálogo entre o novo e o velho.

Os Karajá e os Javaé não seriam capazes de sobreviver ao contato com a poderosa sociedade envolvente se não fossem intrínsecas à sua tradição a capacidade de improvisação criativa e a flexibilidade no modo de pensar e agir, principal razão para continuarem sendo *Iny* após terem sido expostos ao pior da alteridade.

Referências bibliográficas

- Alencastre, José Martins Ferreira (1964). *Anaes da Província de Goyaz. Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brasil*, v. 27. Rio de Janeiro, p. 266-74.
- Cameiro da Cunha, Manuela (1978). *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Kraho*. São Paulo: Hucitec.
- Comaroff, John & Comaroff Jean (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. In: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: WestView Press, p. 3-48.
- Donahue, George (1982). *A Contribution to the Ethnography of the Karaja Indians of Central Brazil* (tese de doutoramento). University of Virginia.
- Ehrenreich, Paul M. A. (1948). *As Tribos Karajá do Araguaia (Golás). Contribuições para a Etnologia do Brasil. Revista do Museu Paulista, Nova Série*, v. 2. São Paulo, p. 20-8.
- Fonseca, José Pinto da (1867). *Cópia da Carta que o Alferes Jose Pinto da Fonseca escreveu ao Exm. General de Goyazes, dando-lhe conta do Descobrimento de duas Nações de Índios, dirigida do Sítio onde aportou. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.8. Rio de Janeiro, p.376-90.
- Fortune, David Lee (1973). *Gramática Karajá: Um Estudo Preliminar em Forma Transformacional*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- Krause, Fritz (1940-1944). *Nos Sertões do Brasil. Revista do Arquivo Municipal*, vs. 66-95. São Paulo.
- Lima Filho, Manuel Ferreira (1994). *Hetohokó, um Rito Karajá*. Goiânia: UCG.
- Lipkind, William (1948). *The Caraja. Handbook of South American Indians*, v. 3. Washington, p.179-91.
- Matos, Maria Helena Ortolan (1997). *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-80)* (dissertação de mestrado). Brasília: Universidade de Brasília.
- Mattos, Raimundo José da Cunha (1836). *Itinerário do Rio de Janeiro no Pará e Maranhão pelas Províncias de Minas Geraes e Goiaz*. Tomo II. Rio de Janeiro.
- ____ (1874). *Corografia de Goyaz. Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, v.37. Rio de Janeiro, p.392-3.
- Pétesch, Nathalie (1987). *Divinités Statiques, Hommes en Mouvement. Structure et Dynamique Cosmique et Sociale Chez les Indiens Karajá du Brésil Central. Journal de la Société des Américanistes*, v. 73. Paris: Université de Paris X-Nanterre, p.75-92.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça (1993). *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal* (dissertação de mestrado). Brasília: Universidade de Brasília.
- Sahlins, Marshall (1992). *The Economics of Develop-man in the Pacific. Anthropology and Aesthetics*, res 21.
- ____ (1993). *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. The Journal of Modern History*, v. 65, n. 1. Chicago: The University of Chicago Press, p.1-25.
- ____ (1995). *How Natives Think: about Captain Cook, for Example*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Toral, André Amaral de (1983). *Relatório sobre a Situação dos Javaé de Barreira da Cruz*. Brasília: Funai.
- ____ (1992). *Cosmologia e Sociedade Karajá* (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- Turner, Terence (1988). *Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. In: Hill (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- ____ (1991). *Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness*.