

PAULA GRAZIELLE VIANA DOS REIS

**POSSÍVEL TRADUÇÃO DA
COSMOPOLÍTICA
AMAZÔNICA A PARTIR DE
UMA ANTROPOLOGIA
COMPARTILHADA ENTRE O
POVO INDÍGENA APYÃWA
(TAPIRAPÉ)**



PAULA GRAZIELLE VIANA DOS REIS

**POSSÍVEL TRADUÇÃO DA
COSMOPOLÍTICA
AMAZÔNICA A PARTIR DE
UMA ANTROPOLOGIA
COMPARTILHADA ENTRE O
POVO INDÍGENA APYÃWA
(TAPIRAPÉ)**



2023 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Autora

Paula Grazielle Viana dos Reis

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Capa e Contracapa: A autora

Revisão: A autora

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R375p Reis, Paula Grazielle Viana dos
Possível Tradução da Cosmopolítica Amazônica a partir de uma Antropologia Compartilhada entre o Povo Indígena Apyãwa (Tapirapé) / Paula Grazielle Viana dos Reis. – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2023. 486 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5492-039-1

DOI: 10.5281/zenodo.10215308

1. Antropologia. 2. Cosmopolítica Amazônica. 3. Povo Indígena Apyãwa (Tapirapé). I. Reis, Paula Grazielle Viana dos. II. Título.

CDD: 301

CDU: 572

A obra, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de sua autora.

Downloads podem ser feitos com créditos a autora. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero

CNPJ: 35.335.163/0001-00

Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2023/11/possivel-traducao-da-cosmopolitica.html>



Paula Grazielle Viana Dos Reis

**POSSÍVEL TRADUÇÃO DA *COSMOPOLÍTICA AMAZÔNICA* A
PARTIR DE UMA ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA ENTRE O
POVO INDÍGENA APYÃWA (TAPIRAPÉ)**

AGRADECIMENTOS

Aos índios Apyãwa e In'ý, exímios anfitriões, em especial, Manaxero Apyãwa, Koria Yrywaxa, Tamané Tapirapé, Xawaromy Arakae, Arawani Apyãwa, Xario'i Carlos Tapirapé, Reginaldo Tapirapé, Karaxipa Tapirapé, Graziele Tapirapé e Fabinho Tapirapé.

Aos professores e estudantes indígenas que participaram do *Tema contextual: pintura, fotografia e cinema* promovido pelo Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena da UFG, que aconteceu em julho e agosto de 2017 e 2018.

Aos diversos auxílios financeiros concedidos ao longo da pesquisa seja com as bolsas de pesquisa concedidas pela Capes (25 meses), seja com a bolsa especial de doutorado sanduíche no país concedido pelo CNPq (6 meses). Seja com o fomento financeiro para participação do Congresso IUAES por meio do edital Ações Afirmativas organizado pelo IUAES e pelo edital Circula Minas 2018 promovido pela Secretaria de Cultura do Governo de Minas Gerais. Seja com os auxílios financeiros estudantis (2016, 2017 e 2018, 2020) organizados pelo PPGAn-UFMG para custeio das viagens e demais gastos correlacionados com essa pesquisa.

Ao professor e orientador Ruben Caixeta de Queiroz pelos incentivos atentos e exigentes durante essa árdua caminhada no intuito de priorizar a qualidade das relações e dos trabalhos advindos durante a pesquisa.

Aos pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual da Fav-UFMG: professora Alice Fátima Martins pela parceria e incentivos ao trabalho feito no escopo dessa tese e o pesquisador Vandimar Marques por ter me levado até os índios Apyãwa e pela parceira neste trabalho.

Aos colegas vinculados ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (Fafich-UFMG) pelos diversos aprendizados e ampliações de pensamento.

Luís Oliveira, Ribamar Ribeiro, Daniela Guimarães, Beatriz Magalhães, gratidão.

Aos amigos, aos familiares (Carolina, Márcio, Thales, Jackson e Anderson), a gatinha e a minha filha Yasmin Maria pelas compreensões, incentivos e cuidados cotidianamente.

"HISTÓRIA DA VOLTA DE MAAKPTAWA

Essas pessoas que vieram de Maakotawa pegaram o ribeirão chamado Paranyete e vieram descendo para um lugar que se chamava Itakwaroo'i. Desse ribeirão elas vieram para um outro, chamado Waywiy, e logo após para o ribeirão Pariopawa. Depois chegaram à um laguinho chamado 'yapa'a, onde observaram muitas tartarugas e outros bichos também. Como não tinham armas, só se alimentavam de tartaruga. Depois chegaram num lugar chamado Araxiga. Lá encontraram uns dez brancos fazendo canoa, e, as pessoas que saíram de Maakotawa dormiram bem pertinho deles. De manhã cedinho saíram da selvinha que estavam se escondendo, mas os brancos as encontraram e deram comida para elas. Depois de comer, vieram de novo descendo o ribeirão, rumo à colônia Lago Grande, gastando assim, dois dias para fazer o caminho. Do Lago Grande, com um barco, subiram o rio Araguaia, e, no mesmo dia chegaram na aldeia Karajá de Itxala. De Itxala vieram de canoa para a aldeia Tapirapé. Na aldeia, os habitantes estavam em festa, todos pintados e alegres, esperando sua volta" Comunidade Tapirapé (1998) em *Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias*

"O historicismo se contenta em estabelecer um nexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios" Walter Benjamin (2012) em *Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*

"Os migrantes são seres tomados por vertigens" Vilém Flusser (1985)

"Contra o teórico, o observador deve ter sempre a palavra final; e contra o observador o indígena. Enfim, atrás das interpretações racionalizadas do indígena – que se institui frequentemente observador e até mesmo teórico de sua própria sociedade – dever-se-ão procurar as "categorias inconscientes", que escrevia Mauss em uma de suas primeiras obras, são tão determinantes "tanto em magia, quanto em religião ou em linguística" Claude Lévi-Strauss (1960) em *Antropologia estrutural* dois

RESUMO

Esta tese é uma tentativa de compreender as imagens construídas, desde o século XX, pelos brancos, sobretudo, pelas antropólogas Elizabeth Steen, Herbert Baldus, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Harald Schultz, Roberto Cardoso de Oliveira e Judith Shapiro sobre os índios Tapirapé ou, como autodenominam, Apyãwa, contrastando tal *imagem* com aquela esboçada por nós mesmos no escopo deste trabalho e, por fim com aquela elaborada pelos próprios Tapirapé ou parceiros desta pesquisa. Nesse sentido, as fotos antigas e atuais mais os filmes documentários e etnográficos criam alguns dos *momentos de imersão*. A partir desses momentos, elaborei algumas perguntas ao estudar os materiais audiovisuais: como colocá-los em circulação? Como ver essas imagens? Como fazer um filme etnográfico-documentário (em Tapi'itãwa – T.I. Urubu Branco – e na Universidade)? Disso escrevi algumas notas etnológicas sobre o que poderia ser as cosmopolítica(s) ou *cosmopolítica amazônica* consonante com o *parentesco* indígena especialmente entre os índios Apyãwa (Tapirapé) durante o Iraxao Rarywa. No horizonte desse *momento etnográfico*, também pode ser vislumbrada visualidades (Apyãwa e In'ỹ) e *histórias* dos ameríndios (Tupi-Jê) contra o primeiro e o atual Antropoceno e/ou Capitaloceno.

Palavras-chave: Apyãwa; Tapirapé; Karajá, Javaé, Ixybiõwa, In'ỹ; imagem; fotografia; filme etnográfico e documentário; etnologia; etnografia; histórias; afinidade potencial e/ou virtual; cosmopolítica amazônica.

ABSTRACT

This doctoral thesis is an attempt to understand the *images* built about the Tapirapé Indians, or, as they call themselves, the Apyãwa, by whites and in particular by anthropologists – specifically Elizabeth Steen, Herbert Baldus, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Harald Schultz, Roberto Cardoso de Oliveira and Judith Shapiro – since the beginning of the 20th century, contrasting that *image* with the one we ourselves sketched out in this work and, finally, with the one elaborated by the Tapirapé themselves, our partners in this research. In this sense, the old and contemporary photos, along with the documentary and ethnographic films, create some of the *moment of immersion*. From these moments, and by studying the audiovisual materials, I have elaborated some questions: how to put them into circulation? How to see these images? How to make an ethnographic-documentary film in Tapi'itãwa – T.I. (Indigenous Territory) – Urubu Branco and University. From this I wrote some ethnological notes on what could be the Amazonian cosmopolitics or the *cosmopolitics consonant with the indigenous kinship* especially among the Apyãwa, during Iraxao Rarywa. Looms in the horizon of this ethnographic moment some of the visualities (Apyãwa and In'ỹ) and *stories* of the Amerindians (Tupi-Jê) against the first and the current Anthropocene or/and Capitalocene.

Keywords: Tapirapé; Apyãwa; Karajá, Javaé, Ixybiòwa, In'ỹ; image; photography; ethnographic film and documentary; ethnology; ethnography; history; potential and/or virtual affinity; Amazonian cosmopolitics.

ALGUMAS CONVENÇÕES

Uso neste trabalho algumas palavras em *itálico* que indicam *imagens conceituais* oriundas de algumas teorias antropológicas.

As palavras ditas ou escritas em língua Tapirapé pertencente à família linguística Tupi-guarani do tronco linguístico Tupi estão sendo escritas conforme o uso atual feito entre os índios Apyãwa. Embora tenha mantido nas citações oriundas das publicações escritas pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley a grafia que eles elaboraram para os termos ouvidos em língua Tapirapé e ditas pelos índios Tapirapé durante os *trabalhos de campo* em Tapi'itãwa, território tradicional.

LISTAS

MAPAS

Mapa 1	Terra Indígena Urubu Branco Tapirapé	028
Mapa 2	Terra Indígena Tapirapé/ Karajá	029
Mapa 3	Terra Indígena Araguaia	030
Mapa 4	Rio Tapirapé	163
Mapa 5	Rio Tapirapé	172
Mapa 6	Território Tapirapé	172
Mapa 7	América.	241
Mapa 8	América.	242
Mapa 9	Principais locais de origem mítica Iny e Apyãwa	262
Mapa 10	Censo Indígena 2010 – IBGE	476
Mapa 11	Terras Indígenas no Médio Araguaia (2013)	477
Mapa 12	Mapa etno-histórico Curt Nimuendaju– IBGE	480

TABELA

1	Fotografxs entre os Tapirapé (século XX-XXI)	51
---	--	----

2	Listagem geral dos acervos e <i>coleções etnográficas</i>	55
3	Bibliografia consultada acerca dos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus	65
4	<i>Coleções etnográficas</i> e documentos referentes aos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus	66
5	Rede de fotografos presentes no livro <i>Tapirapé: tribo Tupi do Brasil Central</i> de Herbert Baldus (1970)	141
6	Distribuição da população Javaé (2002)	168
7	População Karajá por aldeia	169
8	Variação populacional	170
9	Dados sociodemográficos: estimativa populacional referente os índios Tapirapé desde os fins do século XIX	233
10	Guia de Fontes – Tapirapé (MONTEIRO, 1994)	478

SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ATL	Acampamento Terra Livre
AHE	Arquivo Histórico Estadual de Goiás
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior
CASAI	Casa de Apoio de Saúde Indígena
CF-88	Constituição Federal de 1988
CFE	Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique (França)
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ENECS	Encontro Nacional de Estudantes em Ciências Sociais

FAFICH	Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
FAV	Faculdade de Artes Visuais
FBN	Fundação Biblioteca Nacional
FBPF	Federação Brasileira pelo Progresso Feminino
forumdoc.bh	Festival do filme documentário e etnográfico – Fórum de antropologia e cinema
FUNAI	Fundação Nacional dos Índios
HSAI	Handbook of South American Indians
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEAT	Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares
IGPA	Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia
PUC	Pontifícia Universidade Católica
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IR-8	8ª Inspeção Regional
ISA	Instituto Socioambiental
LISA	Laboratório de Imagem e Som em Antropologia
MAE-UFPR	Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná
MAE-USP	Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo
MAST	Museu de Astronomia e Ciências Afins
MPEG	Museu Paraense Emílio Goeldi
MPF	Ministério Público Federal
NTFSI-UFG	Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Goiás
NHII-USP	Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo
O.N.G.	Organização Não Governamental
PIB-ISA	Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas

PPGAn-UFMG	Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais
RBA	Reunião Brasileira de Antropologia
SasiSUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde
SEE/MG	Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais
Sesai	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
T.I.	Terra Indígena
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UNB	Universidade de Brasília
UNEMAT	Universidade Estadual do Mato Grosso
USP	Universidade de São Paulo
VNA	Vídeo nas Aldeias

SUMÁRIO

RESUMO.....	07
ABSTRACT.....	08
LISTAS.....	09
PRÓLOGO.....	16
CAPÍTULO 1. ALGUMAS IMAGENS DA AMAZÔNIA E DOS ÍNDIOS TAPIRAPÉ	
INVENTADAS PELA CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA.....	63
1.1. Os antropólogos, as câmeras e suas imagens.....	63
1.1.1. A antropóloga estrangeira Elizabeth Steen.....	67
1.1.2. Museu Nacional: Dona Heloisa Alberto Torres e os antropologistas.....	109
1.1.3. Os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley.....	113
1.2. Os índios Tapirapé.....	119
1.2.1. As imagens conceituais elaboradas por Herbert Baldus.....	120
1.2.2. As imagens conceituais elaboradas por Charles Wagley.....	128
1.3. As câmeras, as fotos e a (des)multiplicação dos agentes.....	133
1.3.1. As câmeras de Charles Wagley e as coleções etnográficas.....	135
1.3.2. As câmeras de Herbert Baldus e as coleções etnográficas.....	139
1.4. Algumas considerações.....	144
1.4.1. Corporalidade.....	152

CAPÍTULO 2. NÓ(S): Os índios Tapirapé (Apyãwa), as câmeras e suas imagens.....	161
2.1. Os índios Tapirapé situados na região do médio rio Aragua.....	161
2.2. Os índios Tapirapé, quem são na história dos brancos?.....	177
2.2.1. Etnógrafo alemão Fritz Krause – 1908.....	194
2.2.2. Etnógrafo alemão Wilhelm Kissenberth.....	195
2.2.3. Pimentel – 1910.....	195
2.2.4. Dr. Mandacaru – 1912 – SPI.....	196
2.2.5. Antropóloga Elizabeth Steen – 1928 a 1930.....	196
2.2.6. Missionários Cristãos – 1934.....	197
2.2.7. Antropólogo Herbert Baldus – 1935.....	197
2.2.8. Missão Dominicana em Conceição do Araguaia – entre 1937 a 1941.....	197
2.2.9. Antropólogo Charles Wagley.....	200
2.2.10. Antropólogo Herbert Baldus – 1947.....	201
2.2.11. Antropólogo Harald Schultz – 1948.....	201
2.2.12. Irmãzinhas de Jesus – 1954.....	205
2.2.13. Charles Wagley – 1965.....	205
2.2.14. Histórias?.....	207
2.3. Mais algumas considerações sobre “sociedades frias” em contraste com as “sociedades quentes”.....	217
2.3.1. Algumas visualidades do contraste entre cosmopolíticas.....	220
2.3.2. Casas, terreiro e terra: algumas histórias.....	231
2.3.3. Uma cuia de cauim.....	237
2.3.4. Conhecer por imagens: mais algumas visualidades das histórias inauditas ainda inaudíveis.....	251
2.3.5. A cosmopolítica amazônica sob a fumaça do xamanismo.....	255
2.4. O atual e o primeiro antropoceno.....	269
2.4.1. Os maracás? É som... é música.....	278
2.4.2. As variações das máscaras.....	290

2.4.3. Tropo: a festa de Iraxao ou a festa de Aruãna?.....	308
--	-----

CAPÍTULO 3. ALGUMA COSMOPOLÍTICA AMAZÔNICA: IRAXAO RARYWA

EM TAPI'ITÃWA (TERRA INDÍGENA URUBU BRANCO ENTRE OS ÍNDIOS

APYÃWA (TAPIRAPÉ) PARA AXEPAANOG COM OS ÍNDIOS INY.....	340
--	------------

3.1. Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa e Iny: cinema, etnografia e fotografia.....	345
--	-----

3.2. Iraxao como imagem.....	349
------------------------------	-----

3.2.1. Janeiro de 2014: a festa de Iraxao e o filme documentário Traços Tapirapé (2016). 353	
--	--

3.2.2. Janeiro de 2017: a festa-rito-sazonal Iraxao e o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (2020).....	388
--	-----

3.2.3. Fevereiro de 2020: o filme-ritual Iraxao.....	403
--	-----

3.3. Imagem de Iraxao (vice-versa).....	408
---	-----

3.3.1. 11 de janeiro de 2017: fotógrafo Vandimar Marques Damas.....	409
---	-----

3.3.2. 12 de janeiro de 2017: foógrafa Paula Viana.....	409
---	-----

3.3.3. 13 de janeiro de 2019: fotógrafo Koria Yrywaxa.....	410
--	-----

3.3.4. 14 de fevereiro de 2020: fotógrafo Koria Yrywaxa.....	419
--	-----

3.4. A <i>cosmopolítica amazônica</i> e Iraxao rarywa.....	426
--	-----

3.4.1. Entre casas.....	431
-------------------------	-----

3.4.2. Wyrã.....	433
------------------	-----

3.4.3. Linhas, pontos e traços Apyãwa: os grafismos indígenas.....	435
--	-----

3.4.4. No horizonte algo da cosmopolítica amazônica: axepanoog.....	440
---	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	447
---------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	452
---------------------------------	-----

APÊNDICE.....	474
---------------	-----

ANEXOS.....	476
-------------	-----

PRÓLOGO

O que é cosmopolítica?¹ O que são as cosmopolíticas? No intuito de responder tais perguntas pude realizar um *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014b) *parcial* (HARAWAY, 1995; STRATHERN, 2011, LÉVI-STRAUSS, 2014) e *multissituado* (HANNERZ, 2003) entre os índios Tapirapé, que se autodenominam Ampíáúã (BALDUS, 1937, p. 89), atualmente, Apyãwa e classificados como pertencentes ao tronco linguístico Macro-Tupi. Este *momento etnográfico* é resultado de uma pesquisa etnológica quando dar a ver e a escutar algumas *histórias* indígenas sobre algo relacionado as *festas-ritos-sazonais* (REIS, 2018; VIANA DOS REIS & MARQUES DAMAS, 2018; VIANA DOS REIS, 2020) promovidas pelos índios Apyãwa. Especificamente, esta tese de doutoramento em antropologia social foi concebida com a feitura de fotografias e *filmes de pesquisa*² da *festa-rito-sazonal* Iraxao e do *compartilhamento de fotos*³ e *filmes*⁴ feitos no passado e no presente com os índios Apyãwa (Tapirapé) e entre alguns Iny e Iny⁵. Tal *festa* (PERRONE-MOISÉS, 2015) ocorreu durante o tempo das chuvas e foi realizada pelos índios Apyãwa para axepaanog (alegrar) com os espíritos (axigas) dos Karajá (Karaxã), que se autodenominam Iny. Os índios Iny, que pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, são historicamente conhecidos pelos seguintes nomes étnicos: Karajá, Javaé e Xambioá ou Karajá do Norte ou Ixybiòwa (TORAL, 1992; PETESCH, 1993; RODRIGUES, 2008; FERREIRA LIMA, 2011; NUNES, 2016; 2018).

Ao longo da primeira semana que estive entre os Apyãwa, 06 a 13 de janeiro de 2017, um artesão-xamã, vizinho da nossa morada, durante horas fabricou uma pequena máscara Tawã para um comprador em Minas Gerais e ressaltou que esse artesanato impõe outras dimensões do que a máscara Tawã feita para *festa-rito-sazonal*. Dentro da Takãra (casa), tanto o antropólogo Vandimar Marques Damas (ver fotos 257, 258, 239) como o antropólogo Koria Yrywaxa (ver fotos 253, 254, 276, 277, 278) demonstraram máscaras Tawã dependuradas no teto. Diante dessas *imagens em movimento e fixa (vice-versa)*

¹ Nos termos de Isabelle Stengers: “[c]omo apresentar uma proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar...” (STENGERS, 2018, p. 443).

² Nos termos de Leroi-Gourhan (1948) e Claudine de France (2000). Tais filmes de pesquisa e fotografias foram feitos no escopo do curso de doutoramento em antropologia social por meio do projeto de tese *Maracás e máscaras: parentesco e xamanismo entre os Tapirapé durante as variações sazonais* (Primeira Qualificação que ocorreu no dia 21 de junho de 2017 e contou com as contribuições das professoras Dra. Mariana Cabral e Dra. Karenina Andrade do PPGAN UFMG), suplência Dr. Rogério Duarte DAA-Fafich-UFMG e com o plano de trabalho *Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa (Tapirapé): cinema e etnografia* (VIANA DOS REIS; CAIXETA DE QUEIROZ, 2018) com supervisão da professora Alice Martins (PPGACV - Fav UFG).

³ Como discute Ana Ferrez & João Mendonça (2014), Sandra Campos (1996a), A. Seeger (1980) e C. Menezes (1986).

⁴ Mais num sentido de circularidade do objeto fílmico como pontua J. Rouch (1975).

⁵ O termo Iny em si mesmo evoca uma ambivalência, como demonstrou Petesch (1993) ao mencionar acerca dos Iny entre os índios Karajá. “Os mais temíveis, os *auni inyrodu* “monstros antropofágicos” (de aparência humana, *inyini*, mas não “humanos”, *inyi*), são pequenos seres pretos e peludíssimos que moram nas cavidades rochosas e cupinzeiros, longe das aldeias” (PETESCH, 1993, p. 368).

(CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b) acessíveis para esse estudo⁶, as reuni e algumas foram compartilhadas com os professores indígenas da Escola Indígena Tapi'itãwa Tapirapé durante o segundo *momento de imersão* em Tapi'itãwa, 24 dezembro de 2018 a 01 de janeiro de 2019.

Para este *momento etnográfico* foi importante revisitar algumas *teorias etnográficas* (GOLDMAN, 2006) feitas no âmbito das ciências antropológicas que consideram a feitura de fotografias e filmes etnográficos, bem como o compartilhamento de fotos e do cinema: Anthony Seeger (1980; 2015); Claudine de France (1998; 2000); Ruben Caixeta de Queiroz (2008a; 2009); Ruben Caixeta de Queiroz e Renata Otto (2018); Etienne Samain (2012); Cláudia Menezes (1986); Vandimar Marques Damas (2011, 2013, 2015, 2016a, 2017); Alice Villela (2014, 2016); Nilvânia Barros (2014). Estes antropólogos usaram as imagens audiovisuais como instrumento de pesquisa ou com o intuito de provocar ou proporcionar diálogos e relações com as pessoas com as quais estabeleceram vínculos durante a etnografia. Algo neste sentido foi feito por nós durante a *feira-rito-sazonal* Iraxao entre os índios Apyãwa com o uso de fotografias (MARQUES DAMAS & VIANA DOS REIS, 2018) e com a realização do filme etnográfico *Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa* (TAPIRAPÉ, REIS, OLIVEIRA, DAMAS 2020).

Para tanto, logo de início não resolverá buscar uma definição para o termo *imagem* nem mesmo *histórias* no escopo das ciências antropológicas, pois, é a partir dos *caminhos* (INGOLD, 2005) empreendidos durante este *momento etnográfico* que pouco a pouco tais termos serão definidos. O capítulo dois foi concebido no intuito de discutir mais detidamente o termo *história*. Já, o termo *imagem* tem uma função múltipla no escopo desta *teoria etnográfica*. O importante por agora é mencionar por onde partir, a saber, de uma concepção de *imagem* proposta pela teoria cinematográfica de André Bazin (1983), que condiz com a *ontologia da imagem*, ou seja,

a objetividade da fotografia é o que lhe confere um poder de credibilidade, sejam quais forem as objeções do espírito crítico, somos obrigados a crer na existência do objeto representado, literalmente representado, quer dizer tornado presente no tempo e no espaço (BAZIN, 1983, p. 125).

Em sua teoria cinematográfica, Bazin (1983) prossegue a análise levando em consideração a fotografia para definir o cinema. Ou seja,

(...) [se] ...a fotografia, não cria como a arte, eternidade, ela embalsama o tempo, simplesmente o subtrai à sua própria corrupção. O cinema vem a ser a consecução no tempo da objetividade fotográfica, a

⁶ O movimento da imagem possui uma qualidade relevante: permite ver a forma como a cultura a qual pertencem determinados objetos, pessoas, acontecimentos e o transcorrer do tempo que lhes é próprio se relacionam funcionalmente" (OMORI, 2009, p. 296).

imagem das coisas é também a imagem da duração delas (BAZIN, 1983, p. 126).

Tal definição inicial pode ser melhor ativada com o termo *imagem técnica* concebido por V. Flusser (2011, p. 29) em *a Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*.

Trata-se de imagem produzida por aparelhos. Aparelhos são produtos da técnica que, por sua vez, é texto científico aplicado. Imagens técnicas são, portanto, produtos indiretos de textos – o que lhes confere posição histórica e ontológica diferente das imagens tradicionais. Historicamente, as imagens tradicionais precedem os textos, por milhares de anos, e as imagens técnicas sucedem aos textos altamente evoluídos. Ontologicamente, a imagem tradicional é abstração de primeiro grau: abstrai duas dimensões do fenômeno concreto; a imagem técnica é abstração de terceiro grau: abstrai uma das dimensões da imagem tradicional para resultar em textos (abstração de segundo grau); depois, reconstituem a dimensão abstraída, a fim de resultar novamente em imagem. Historicamente, as imagens tradicionais são pré-históricas; as imagens técnicas são pós-históricas. Ontologicamente, as imagens tradicionais imaginam o mundo; as imagens técnicas imaginam textos que concebem imagens que imaginam o mundo. Essa posição das imagens técnicas é decisiva para o seu deciframento (FLUSSER, 2011, p. 29-30).

Mas também, nos interessa aqui as *imagens conceituais* como discutida por Eduardo Viveiros de Castro (2001) em *A Propriedade do conceito* e depois em *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Todavia, se, apenas, não for desconsiderado o que está posto na *ontologia da imagem*, nos termos de Bazin (1983). Pois, para *tradução* deste *momento etnográfico* tanto a fotografia, as fotos e o cinema serão acionados no escopo da definição *imagens técnicas* para descrever algo dos *encontros etnográficos* (SAMPAIO, 2018). Como as *imagens conceituais* acionadas para esta *tradução* pretendem dizer algo da *ontologia dos sujeitos* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b, p.188) e/ou do *idioma da corporalidade indígena* (STOLZE LIMA, 2002, p. 9).

Com tais fotos e filmes antigos e atuais a tentativa é demonstrar algo da *ontologia relacional tapirapé* e como é possível acessá-la mesmo que de forma *parcial* (HARAWAY, 1995; STRATHERN, 2011, LÉVI-STRAUSS, 2014) através de um *momento etnográfico* que destaque desta experiência as *imagens*, os *sons*, os *objetos etnográficos* (VAN VELTHEN, 2012), em suma, as variadas *fontes* (KOSSOY, 2007). Em relação ao cinema, é possível constatar a demonstração de algumas *técnicas corporais*, *materiais* e *rituais* (FRANCE, 1998; 2000) que ocorreram em um tempo e espaço específico dos índios Apyãwa, quando dançam e cantam com as máscaras-xamãs, que portam os seus maracás (chocalhos). Como já notado por Marcel Mauss, no ensaio *As técnicas corporais*, que a entende como “as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2008, p.401). Já as fotos antigas feitas pelos antropólogos

Herbert Baldus e Charles Wagley com os Tapirapé demonstram algo como índices, em seus termos, *traços do real* (DUBOIS, 2012). Após ver e estudar uma extensa produção de fotos feitas pelas pessoas brancas entre os índios Apyãwa, desde o início do século XX, certamente foram as etnografias clássicas feitas pelos antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988), bem como a partir das consultas as *coleções etnográficas* (RIBEIRO & VAN VELTHEN, 1992) organizadas pela Universidade de São Paulo referente a Baldus e pela Universidade da Flórida a respeito de Wagley, que permitiram-me pensar as máscaras e os chocalhos, as *pessoas Tapirapé*.

Para tanto, identifiquei diferentes máscaras feitas e/ou usadas entre os Tapirapé e que são até hoje confeccionadas pelos artesãos-xamãs Apyãwa. Isto a partir das fotos publicadas, mas também das *imagens de arquivo* feitas, primeiramente, pelos antropólogos Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988). Sendo assim, destacar essas duas perguntas já na primeira linha desse *momento etnográfico* não significa dizer que correspondeu com os objetivos gerais que busquei alcançar desde os primeiros *momentos de imersão*. Uma vez que, tais perguntas são *caminhos* (INGOLD, 2005) deste *momento etnográfico*. Em outros termos, tais perguntas são *traduções de histórias* abancadas pelos índios Apyãwa para o *campo* das ciências antropológicas. Especificamente, quando fui à primeira vez no território Tapi'itãwa situada na Terra Indígena Urubu Branco, Mato Grosso – Brasil e conversei com Karaxipa – anfitrião do Iraxao Rarywa – nos dias de preparação que antecederam a essa *feira-rito-sazonal*. Ele compartilhou conosco suas preocupações com as mudanças climáticas, em outros termos, com o *Antropoceno* (LATOUR, 2014) que já afetou diretamente a *afluência de alimentos* (CLASTRES, 2003; SAHLINS, 2004b) adquiridos no âmbito da Terra Indígena (T.I.), e, conseqüentemente, a não realização da *feira-rito-sazonal* Iraxao poderia acentuar um imanente desequilíbrio. Uma vez que, essa *feira* corresponde a algo do escopo da *cosmopolítica amazônica* acionada pelos índios Apyãwa; como demonstrarei com este *momento etnográfico*.

O anfitrião Karaxipa e demais pessoas que vieram conversar conosco sobre a falta de alimentos para o Iraxao Rarywa, que ocorreu no dia 12 de janeiro de 2017, disseram tanto sobre a *panema*⁷ que tiveram durante a caçada quanto falaram a respeito da escassez de mandioca e da farinha feita com essa mandioca puba para a fabricação das bebidas – caldo de mingau (Kawi rypy'arera) para o par de máscaras-xamã Iraxao-Aruanã e o cauim para todos os demais participantes da festa Iraxao. Em outros termos, o que foi compartilhado conosco pelos índios Apyãwa durante aquele *momento de imersão* em Tapi'itãwa⁸ está conectado de forma ampla com a gestão dos territórios que compõem a

⁷ Mais no sentido de *panema* proposto por Mauro Almeida (2013).

⁸ Especificamente esse *evento* (SAHLINS, 2003) está correlacionado com o *antropoceno* (LATOUR, 2014), uma vez que alguns *eventos* que também afetam a Terra Indígena Urubu Branco podem ser caracterizados como pertencentes ao *antropoceno*. Alguns destes *eventos* foram noticiados em 28 de maio de 2018 por meio de uma reportagem **A cada dia tem menos água na Terra Indígena Urubu Branco Tapirapé**. Esta reportagem que foi feita com os índios Apyãwa por meio de uma entrevista concedida ao jornalista Fábio

Terra Indígena Urubu Branco (Amazônia legal) e de forma circunscrita com os riscos iminentes para não realização da *feira Iraxao*, que consiste em *axepannog* para os Iny. Conforme foi traduzido por Yrywaxa, *axepannoog* quer dizer alegrar com os *axigas* (espíritos) dos índios Iny, para tanto, implica em envolver todos que vivem na T.I. em ficarem alegres à medida que participam dessa *feira-rito-sazonal* e obterem proteção contra possíveis agressões.

Sendo assim, a não realização da *feira Iraxao* poderia provocar alguma *transformação* (SAHLINS, 2003) ao que tange as relações sociais entre os índios Apyãwa e Iny. Isto é, caso a *feira* não se realizasse poderia ser muito perigoso e poderia potencializar um desequilíbrio imanente. Já que tais *histórias* enunciadas pelos anciões dizem que no tempo antigo ocorreram violências e embates entre esses índios. Como verificaremos no capítulo dois, quando buscarei destacar algumas *histórias*, bem como alguns *mitos* ditos pelos anciões Apyãwa.

Em janeiro de 2017, durante os dias em que estive entre os índios Apyãwa e Iny a *feira Iraxao* de fato aconteceu no tempo das chuvas mesmo com pouca carne de caça e pouca bebida cauim feita com a mandioca. Seja pelo Wyrã (associação dos pássaros) não ter conseguido capturar mais alguns porcos (*caititu* e *porcão*). Seja pela perda significativa de mandioca que fora plantada, ainda no tempo da seca, nas roças dos índios Apyãwa, isto é, em meses antes dessa *feira* ocorrer. Seja pelos poucos recursos financeiros para a compra dessa farinha de mandioca no comércio situado no município de Confresa localizado próximo à T.I. Urubu Branco. Seja pela pouca produção de cauim e do caldo de mingau (*Kawi rypy'arera*) por conta da baixa quantidade de farinha de mandioca *puba* adquirida para tal. Com esta situação ficou perceptível que ambos alimentos – a carne de caça de *porcão* e *caititu* mais a farinha de mandioca *puba* – são fundamentais para compor a *culinária* singular da *feira Iraxao* e essa escassez causou espanto e preocupação para muitos índios Apyãwa, que, geralmente, encontram esses alimentos em abundância durante o tempo das chuvas conforme o calendário do tempo (TAPIRAPÉ, 2007; 2009a) dos índios Apyãwa. Nem chegamos a formular para Karaxipa se saberia dizer quais poderiam ser as causas de tal escassez. Pois, ele comentou conosco de pronto uma percepção acerca de seu *lugar* (INGOLD, 2005) que diz de *caminhos* e de uma percepção de quem sabe a respeito do seu território. Ou seja, ele disse que tem o cuidado de observá-lo e compreende o *calendário do tempo* que constitui os *lugares* que vive. Durante as conversações que tivemos, ele se posicionou em sua fala como um professor do componente das ciências da natureza da escola indígena situada em Tapi'itãwa como o anfitrião dos *saberes* relacionados a *feira Iraxao*.

Zuker do website Amazônia Real, que tem como objetivo tornar público as situações vivenciadas na Amazônia, de certa maneira, dando foco aos conflitos socioambientais. Um pouco mais de um ano depois, em 21 de agosto de 2019, **A Pública – jornalismo investigativo** publicou inúmeras reportagens em seu website sobre os conflitos socioambientais vivenciados pelos índios Apyãwa na T.I. Urubu Branco como demonstrado na reportagem **Tapirapé defendem o território de invasores por conta própria**.

Neste sentido, a escassez de cauim e caldo de mingau (Kawi rypy'arera) feito de farinha de mandioca puba e da carne de porcão e caititu assados estiveram correlacionados com o prolongamento do tempo da seca. Isto foi uma das causas que afetou diretamente a agricultura feita pelos índios Apyãwa e o baixo nível das águas presentes no rio Tapirapé. Como também na secura de alguns córregos que atravessam a T. I. Urubu Branco, local onde a vara de porcos e caititu costumam ir para beber água. Certamente, isso pode ter afugentado esses animais para regiões mais distantes em busca de água para beber. Demais pessoas que vivem em Tapi'itãwa também compartilharam conosco tais preocupações seja com o insucesso nas caçadas do porcão e caititu seja com a insuficiência de mandioca para a feitura da bebida kawi rypy'arera e do cauim.

A Odila, Irmãzinha de Jesus⁹, que nos recebeu em sua casa, também conversou conosco sobre essa situação, especificamente, sobre as longas distâncias que foram percorridas pelos homens que compõem o Wyrã (associação dos pássaros) para essa caçada. Sendo que até o dia daquela nossa conversa (10 de janeiro de 2017), o Wyrã tinha encontrado poucos porcos. Logo, os caçadores pertencentes ao Wyrã trouxeram para Tapi'itãwa, apenas, um pouco de carne de caça. É preciso discorrer, aqui, sobre tais *histórias*, uma vez que todas essas *histórias* que foram ouvidas durante meu primeiro *momento de imersão*, entre os dias 06 a 13 de janeiro de 2017¹⁰ em Tapi'itãwa, sobretudo, as *histórias* ditas pelo anfitrião Karaxipa, não foram registradas por mim nem em notas cinematográficas nem mesmo com a captação de suas falas a partir de um gravador de áudio. Mesmo que de início um dos objetivos gerais desse *momento etnográfico* consistiram no uso dos aparelhos audiovisuais para a produção de filmes e fotos como meio e objeto de estudo. Embora tal estudo não tenha ficado circunscrito a esse duplo objetivo, o *momento de escrita*, de fato, extrapola e muito as *imagens, cenas* (GUIMARÃES, 2011) dos filmes etnográficos e das fotos, que foram manejados para essa *teoria etnográfica*. Uma vez que, narrar tais *histórias* acerca das mudanças climáticas é destacar desse *momento de imersão* as efêmeras experiências de conversações relacionadas com o atual *Antropoceno* (LATOUR, 2014) e, de alguma forma, como são também perceptíveis algumas interseções com o *Primeiro Antropoceno* (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Em outros termos, esse *momento etnográfico* traduziu o Iraxao Rarywa como algo da *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Para tanto, a *festa-rito-sazonal Iraxao*, que participei em janeiro de 2017, foi *caminho e lugar* (INGOLD, 1995). Pois, não apenas me levou ao encontro com os índios Apyãwa, mas também é *fonte de histórias*.

⁹ Com o filme **Veva Tapirapé** (2004) presente no website Youtube, é possível aproximar um pouco sobre a história das Irmãzinhas de Jesus entre os índios Tapirapé.

¹⁰ Por mais que eu tenha buscado ampliar tais preocupações com uma comunicação intitulada *O filme 'Traços Tapirapé': Iraxao e o Antropoceno* (REIS, 2018) apresentada ao OP 100 – Imagination and knowledge production vinculado ao eixo temático 08 – *Antropologia da ciência e da tecnologia* durante o 18º Congresso Mundial IUAES: Mundo (de) Encontros: passado, presente e o futuro do conhecimento antropológico.

Tanto é que durante os *momentos de escrita* os filmes de pesquisa, o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (2020) e as fotografias e as fotos realizadas durante os dois *momentos de imersão* em Tapi'itãwa, no tempo das chuvas, acerca da festa Iraxao (janeiro de 2017) e da confecção de um enfeite para a perna, usado durante a festa Iraxao e demais festas do calendário do tempo Tapirapé e da produção da bebida – cauim de mandioca e amendoim (dezembro de 2018) foram acionadas de variadas formas para demonstrar algo deste *momento etnográfico*. Obviamente, que não se trata de propor uma hierarquia entre *imagem técnica* e *imagem conceitual* de forma a privilegiar o cinema, a foto e a fotografia¹¹ um lugar de destaque em relação a escrita. Nota-se também que não pretendo discorrer sobre a *história* do filme etnográfico, da foto e da fotografia correlacionada com a ciência antropológica. Embora seja perceptível que diversas tendências ou concepções metodológicas foram postas não só em diálogo e sim, em alguma medida, foram acionadas durante esse *momento etnográfico* para *tradução* de algo da *cosmopolítica amazônica* a partir das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b).

No horizonte deste presente *momento de escrita* vislumbra-se algo da *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) feita pelos índios diante do *primeiro antropoceno* e do atual *Antropoceno* e/ou *Capitaloceno* (HARAWAY, 2017) a partir de *histórias* e *mitos* e, especialmente, a partir de um *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014) feito entre os índios Apyãwa (Tapirapé) durante o Iraxao rarywa voltado para os espíritos dos índios In'ye (Karajá, Javaé e Ixybi'owa). Sendo que este *momento etnográfico* foi concebido a partir do uso e do compartilhamento de fotos e filmes documentários e etnográficos antigos e atuais feitos no século XX e XXI entre os índios Apyãwa e In'ye. Ou seja, os filmes e as fotografias não só criaram o *encontro etnográfico* (SAMPAIO, 2018) com os índios Apyãwa e In'ye como impulsionaram uma tradução que ampliasse a compreensão de quem, como, onde e quando estiveram atadas as relações no escopo das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008).

Sendo assim, uma possível tradução da *cosmopolítica amazônica* resultou de uma antropologia compartilhada com os índios Apyãwa (Tapirapé) e In'ye (Karajá, Javaé e Ixybi'owa) durante o tempo das chuvas, sobremaneira, durante a festa-rito-sazonal Iraxao quando foi possível não só ver, dialogar e formular perguntas com o uso do cinema e das fotos impressas e digitais. Mas também, realizar fotografias e filmes etnográficos e documentários e receber fotos e filmes (FRANCE, 2000) feitos pelo professor e antropólogo Koria Yrywaxã Tapirapé durante as festas-ritos-sazonais realizadas pelos índios Apyãwa. A partir desse escopo abrangente entre as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)*

¹¹ Em *Rastreado a fotografia*, Elizabeth Edwards (2016, p. 154) estabelece uma interessante discussão sobre a diferenciação entre fotografia e foto no escopo da antropologia. As múltiplas facetas da história da antropologia quando se pensa as relações do antropólogo com o meio fotográfico e não apenas sua produção.

proposto para esse *momento etnográfico*, o cinema funciona aqui de diferentes formas. Claudine de France (2000) em *Antropologia fílmica: uma gênese difícil, mas promissora* ao pensar as relações entre arte e ciência, a saber, entre o cinema e a antropologia, não deixou de formular algumas indagações acerca do fazer etnográfico:

Além da questão da dosagem entre a descrição verbal e não-verbal, permanece em suspense a questão mais geral da própria legitimidade da descrição em antropologia fílmica. Porque conceder-lhe tanta importância? Existem várias respostas possíveis, e vou tentar adiantar duas (FRANCE, 2000, p. 29).

É preciso, por agora, discorrer e discutir com as duas respostas aventadas por Claudine de France (2000) em defesa de uma antropologia fílmica. Antes de argumentar porque esse *momento etnográfico* de fato extrapolou os objetivos gerais com o uso dos filmes e das fotos: (i) como instrumento de pesquisa durante os *momentos de imersão* em Tapi'itāwa, em universidades, em arquivos, em bibliotecas, em museus, em centro cultural e em websites; (ii) como objetos de análise durante o *momento da escrita*. Eis o que foi proposto por France (2000).

Em primeiro lugar, ao conceber à descrição um lugar privilegiado, exclusivo mesmo, a antropologia fílmica não se contenta em imitar ou prolongar a **etnografia clássica**. Ela constitui o pleno desenvolvimento, até então retardado, desta última, porque lhe fornece, enfim, o instrumento que merecia. Com o recuo que a experiência da imagem animada permite, a etnografia clássica, baseada no apelo à observação direta, à enquete oral e escrita associadas, aparece como um simples precursor da antropologia fílmica. Sem querer cair no finalismo, os modos de descrição escrita que ela suscitou podem ser considerados balbucios, comparados às possibilidades descritivas oferecidas pelo filme etnográfico. Ademais, as lacunas da descrição fílmica podem ser preenchidas pela escrita, constantemente disponível. Apenas a hierarquia entre os diversos meios de expressão utilizados é perturbada, ou seja, a antropologia fílmica fornece pela primeira vez os meios para o pleno desenvolvimento de uma descrição cujas possibilidades apenas começam a ser exploradas, graças à imagem.

Em segundo lugar, evitar *a priori* a descrição significa excluir, desde os primeiros momentos da investigação, a possibilidade de tirar proveito de algumas das potencialidades da imagem animada. Com isso, o pesquisador priva-se de uma exploração minuciosa do real e a matéria de seu exame reduz-se a sugestões fílmicas de acontecimentos. Além disso, recusar a descrição leva ao confinamento da imagem na função de ilustração de um tema geralmente veiculado por meio da linguagem. Ora, quanto mais as imagens são relegadas, já a partir da gravação, à função de simples ilustração, menos elas se tornam aptas as outras funções. A função de ilustração, exclusiva, esgota de uma só vez suas potencialidades de quaisquer outras funções possíveis. Em contrapartida, imagens descritivas, salvo exceção, podem ser, por sua vez, utilizadas para fins ilustrativos, segundo o ditado *Qui peut le plus, peut le moins* [Quem pode o maior, pode o menor]. Nesse sentido, a descrição é mais que legítima, ela é inevitável. E muitos cineastas que acreditam poder dela escapar pagam um preço alto, seja porque

descrevem sem saber, seja porque, privando-se de descrever, realizam, sem saber, algo diferente de um **filme etnográfico** (FRANCE, 2000, p. 30-31, **grifo nosso**).

Dito isto, tal *momento etnográfico* traduzido via uma composição polifônica com diversas *imagens técnicas e conceituais*, especificamente, com o manejo de fotos, textos, endereços eletrônicos de websites e filmes feitos entre os índios Apyãwa e Inỹ requer que se comente algo dos diversos *caminhos* (INGOLD, 1995) percorridos para este *encontro e momento etnográfico* com os índios Apyãwa e Inỹ. Pois, apenas, situar o leitor com uma breve indicação dos espaços por onde encontrei os índios Apyãwa e Inỹ pode condizer mais com uma descrição como pontos em um *mapa* (INGOLD, 1995), a saber, quando estive em Tapi'itãwa situada na Terra Indígena Urubu Branco, Mato Grosso, Amazônia legal; quando estive no Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI) e na Galeria de Arte da Universidade Federal de Goiás situada na cidade de Goiânia, Goiás. Como também, quando naveguei pelo ciberespaço por meio das redes sociais digitais e virtuais (Facebook, Youtube, Whatsapp e Google) e pude me conectar com alguns índios Apyãwa e Inỹ.

Porém, como indica Tim Ingold (1995), pontos no *mapa* não é o mesmo que *lugares*. Pois, descrições acerca de pontos situados em um *mapa* fazem mais referência as coordenadas geográficas e narrativas sobre *lugares* condizem com *histórias*. Consequentemente, aqui, destacadas a partir da etnografia, do cinema, das fotos e fotografias. Portanto, não é suficiente, apenas, demonstrar que esse *momento etnográfico* é *multissituado* (HANNERZ, 2003) como se isso quisesse dizer que foram múltiplas as posições que estive situada no espaço durante os *caminhos* percorridos para realização dessa pesquisa para encontrar com os índios Apyãwa e Inỹ. Obviamente, que tal composição não é, apenas, polifônica, pois não pretendo demonstrar uma narrativa totalizante acerca das variações *históricas* dos índios Tapirapé a partir de muitas vozes e sim, destacar do calendário do tempo dos índios Apyãwa (TAPIRAPÉ, 2007, 2009a), quando ocorrem inúmeras festas-ritos-sazonais, um possível acesso que obtive quando pude participar do Iraxao Rarywa, em janeiro de 2017. O que foi dado a ver e ouvir como *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008), no tempo das chuvas; seja com a observação fílmica e fotográfica. Seja com os compartilhamentos feitos comigo pelos índios Apyãwa das fotos e dos filmes que fizeram de suas festas (FRANCE, 1998). Seja com a experiência com as circularidades dos objetos fílmicos (ROUCH, 1975) entre os índios Apyãwa e Inỹ. Seja com os diálogos estabelecidos por meio da visualização de fotos antigas e atuais feitas entre os índios Apyãwa e Inỹ. Seja com os variados *momentos de imersão* com a visionagem de fotos do passado, fotos digitais dos documentos (audiovisuais, escritos e objetos etnográficos) acerca da festa Iraxao disponibilizados por diversas instituições (ver apêndice).

Se os fios condutores são as notas cinematográficas e/ou os filmes etnográficos, que pude fazer de forma coletiva em Tapi'itãwa, no tempo das chuvas, a saber, da festa-rito-

sazonal Iraxao, da confecção de um enfeite para a perna e da produção de cauim, num total de quatro horas¹². Em alguma medida, cabe pensar alguns entrelaçamentos tanto descritivos como narrativos para discorrer sobre esses diversos *caminhos* (INGOLD, 1995). Como também, é interessante fazer algumas conexões e comparações no escopo mais abrangente entre *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* ao considerar as *imagens técnicas e conceituais* que foram englobadas. De forma, a reverberarem, aqui, em alguns “comentários”, nos termos de Claudine de France (2000), acerca da ciência antropológica. Pois, com tais *caminhos* emergiram múltiplos agenciamentos a partir dos variados métodos com o uso não só dos filmes, mas também das fotos e fotografias, das histórias e dos mitos discutidos no âmbito da ciência antropológica. Este *momento etnográfico* está para além de alguns *comentários* sobre a antropologia e condiz mais com uma presente *teoria etnográfica* (GOLDMAN, 2006). Pois, pretende de forma discreta: (i) corroborar com uma afirmativa-hipótese mais ampla posta pela etnologia indígena impressa nas *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss (1993; 2004; 2006); (ii) demonstrar algo das variações e da histórias feitas entre os índios Apyãwa; (iii) de alguma maneira dialogar com as demais perguntas elaboradas durante os diversos *caminhos* deste *momento etnográfico*; (iv) correlacionar as *imagens técnicas* com *imagens conceituais* destacadas, aqui, no intuito de traduzir algo da *cosmopolítica amazônica* a partir de fotos e filmes da festa Iraxao, bem como de algumas histórias do *primeiro antropoceno* e do atual.

Os Tupi: algumas imagens clichês entre a caixa preta e a caixa de pandora¹³

Os Tupi, conforme Roque de Barros Laraia (1986):

Do ponto de vista da filiação linguística, com as devidas limitações relativas a este critério de classificação (...) a grupos indígenas do Tronco Tupi, classificados por Aryon Dall'Igna Rodrigues ([1964] 1965), em 7 famílias: **Tupi-Guarani**, Yuruna, Tupari, Rama-Rama, Mondé e Puroborá. A **nostra** análise comparativa limita-se, porém, a primeira família, que segundo o mesmo autor divide-se em diversas sub-famílias: Tupi-Guarani, propriamente dita, **Tenetehara**, **Oyampi**, **Kawaíb**, **Apiaká**, **Kamayurá**, **Aweti**, **Tapirapé**, **Xetá**, **Kayabi**, **Guaiki**, **Mundurukú**, **Mawé**, **Omágua** e **Kuruwaia** (LARAIA, 1986, p. 44, **grifo nosso**).

¹² Pude estabelecer uma parceria com Luiz Oliveira, cientista social (UFMG), fotógrafo e cineasta, que não apenas colaborou com a montagem das notas cinematográficas em um filme etnográfico de quatro horas, três minutos e três segundos. Bem como, compartilhou conosco a direção do filme etnográfico *Apyãwa (Tapirapé): Iraxao rarywa* (2020) com duração de 44 minutos.

¹³ Certamente é uma alusão as reflexões postas por V. Flusser (2011) sobre os aparelhos eletrônicos, no caso, as câmeras fotográficas e fílmicas como *caixa preta* e, conseqüentemente, as redes de relações entretecidas pela ciência antropológica com a fotografia e com o cinema. Neste sentido, a alusão que faço por aqui a caixa de pandora refere-se as reflexões do livro *A esperança de Pandora* escrito por Bruno Latour (2001) por revelarem alguns aspectos ontológicos correlacionados as imagens ao conhecimento científico e seu corpo cosmopolítico.

Como um dos objetivos dessa tese consiste em discutir de alguma forma os pressupostos de muitas pesquisas em etnologia indígena ao que tange a classificação feita pela linguística sobre a inserção dos índios Apyãwa a partir da filiação linguística à sub-família Tapirapé, da família Tupi-guarani pertencente ao grupo indígena do Tronco Tupi. Sendo que mesmo nas recentes atualizações das pesquisas feitas desde a década 1950 pelo pesquisador e linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues acerca das classificações das línguas indígenas – especialmente, dos índios falantes de línguas classificadas como pertencentes ao grupo indígena do Tronco Tupi – estão imbricadas com os conceitos sociológicos e antropológicos de *sociedade* e *parentesco*. A linguista Eunice de Paula (2012) corrobora com essas pesquisas ao que diz respeito aos índios Apyãwa. “A língua tapirapé é classificada por Rodrigues (1986) e Rodrigues e Cabral (2002) no **sub-grupo IV** da **família** Tupi-guarani, do tronco Tupi (PAULA, 2012, p. 19, **grifo nosso**). Também, nota-se tais pressupostos no livro “*A língua Tapirapé: esboço de uma gramática*” escrito por Luiz Gouvêa de Paula, Irmãzinhas de Jesus e Antônio Almeida (1983), que atuaram e trabalharam junto com os índios Apyãwa no âmbito da escola indígena situado no território tradicional. Como também, com o trabalho de Xario'i Carlos Tapirapé (2010), com a transcrição dos cantos e mitos em língua Tapirapé e a tradução para a língua portuguesa de uma *festa* que ocorre no tempo da seca. Para tanto, Xario'i Carlos Tapirapé (2010) realizou um cotejamento com as transcrições dos cantos escritos pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) em língua Tupi e suas possíveis comparações com a escrita manejada em sua própria pesquisa.

É importante destacar que tais classificações estão ainda sendo estudadas pela linguística e sujeitas as *transformações* (SAHLINS, 2003). Uma vez que, é possível notar, algo das variações dos estudos acerca das línguas indígenas no âmbito científico seja com a intensificação e estreitamento das relações entre a linguística, a arqueologia e a etnologia indígena (CABRAL, 2014; CAIXETA DE QUEIROZ, 2014). Seja com a presença dos indígenas nas universidades e atuando cada vez mais de forma colaborativa e/ou autônoma em tais estudos científicos e artísticos, bem como para a produção de conhecimento. Sendo que, isto é perceptível no âmbito da educação e escola indígena. De alguma maneira, essa discussão incide sobre a identificação dos critérios que levaram os pesquisadores em classificar as diversas línguas indígenas e tais indagações são notáveis tanto com o capítulo escrito por Greg Urban (1992) no livro organizado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992) em *História dos Índios no Brasil*, que propôs outra classificação para as línguas indígenas documentadas e/ou faladas na América do Sul. Como pelo debate realizado entre os cientistas Francisco Noelli (1996), Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Greg Urban (1996) e publicado pela *Revista de Antropologia* organizada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP).

Atualmente, aproximadamente mais de mil¹⁴ pessoas Apyãwa (Tapirapé) falam a língua Tapirapé, sendo que muitos são bilíngues ou até mesmo trilingües, ou seja, também falam a língua portuguesa e a língua karajá (PAULA; GOUVÊA, 2009). Os índios Apyãwa vivem, em sua maioria, em territórios tradicionais homologadas em três diferentes terras indígenas, sendo que algumas pessoas vivem em cidades. Em relação a esse último ponto, no atual momento eu não tenho condições de dizer se tais cidades, do ponto de vista histórico e arqueológico, são cidades indígenas¹⁵, apenas, quero ressaltar que alguns índios Apyãwa transitam pelas Terras Indígenas situadas no médio Araguaia (ver anexo 2, mapa 11) ou moram no espaço urbano, como Goiânia, capital de Goiás, Santa Terezinha e Confresa, ambos os municípios situados no estado do Mato Grosso.

Assim, a partir das relações que estabeleci com os índios Apyãwa e Iny seja em Tapi'itãwa, situada na Terra Indígena Urubu Branco, ver **mapa 1**, não sei dizer numericamente quantos estão morando atualmente em cidades. Apenas, conheci algumas pessoas que residiram, mesmo que, temporariamente, em bairros situados próximos à Universidade Federal de Goiás, em Goiânia para obterem o grau de escolaridade, o título e o diploma referentes aos respectivos cursos de graduação e/ou pós-graduação em que estiveram ou estão matriculados.

¹⁴ Conforme o último Censo Indígena 2010 – IBGE, a população indígena Apyãwa foi recenseada em torno de 1.001 a 5.000 pessoas, para conferir tal informação ver **anexo 1 (mapa 10)** que contém uma tabela elaborada no escopo do Censo Indígena 2010 – IBGE). Bem como, ver capítulo 2 deste *momento etnográfico*, pois demonstro os *caminhos* que percorri para chegar a essa população aproximada ao cotejar com os *dados* dos verbetes da PIB do Instituto Socioambiental e das pesquisas mais recentes com os índios Tapirapé (TAPIRAPÉ, 2010; ANDRADE, 2010; PAULA, 2012; DAMAS, 2016a).

¹⁵ Como a pesquisa feita pelo arqueólogo Michael Heckenberger (2001) entre os índios alto-xinguanos: “há uma correspondência marcada entre as províncias fisioecológicas do sul da Amazônia (floresta tropical) e do Brasil Central (cerrado) com as culturas a elas associadas, compostas predominantemente de falantes de línguas do tronco macrotupi no primeiro caso e do jê no segundo. As sociedades jê que ocuparam o Brasil Central por pelo menos mil anos (Wust e Barreto, 1999) caracterizam-se por possuírem estrutura social, cosmologia e organização espacial recorrentes em toda a região. Já nos períodos pré-históricos tardios, os vizinhos dos jê eram predominantemente tupi, mais especificamente falantes da língua tupi-guarani. Embora mais diversos em termos de padrões de assentamento e morfologia social, os povos tupi, assim, como os jê, formam um conjunto de culturas relativamente ligadas – uma macrotradição – particularmente no que diz respeito às suas cosmologias distintivas e a um “**complexo bélico-religioso**” (Viveiros de Castro, 1992). Entre essas duas “províncias” macroculturais se situa ainda uma terceira que chamo de Periferia Meridional da Amazônia, cuja extensão abrange pelo menos a área compreendida entre o Alto Xingu (a leste) e as terras baixas da Bolívia (a oeste). Grande parte da região Centro-Oeste do Brasil e as terras baixas da Bolívia – incluindo o Pantanal e o Chaco, os Llanos de Mojos, o Guaporé, assim como a Periferia Meridional – representam áreas de contato entre povos de diversas línguas (...). Entretanto, se a examinarmos mais de perto através de uma perspectiva histórica profunda, tal heterogeneidade se transforma num bloco quase contínuo de povos aruak, se estendendo do Alto Madeira e Montaña (a leste) ao Alto Xingu. A Periferia Meridional tem tanto a ver com história quanto com geografia; e, enquanto o corpo social é diverso, o esqueleto, a estrutura social profunda, é, em boa parte da região, de origem aruak” (HECKENBERGER, 2001, p. 29-30). Ver também, o tópico sobre sedentarismo, regionalismo e transformações entre os índios do Alto-Xingu (HECKENBERGER, 2001, p. 32-33 e 35-36, **grifo nosso**).

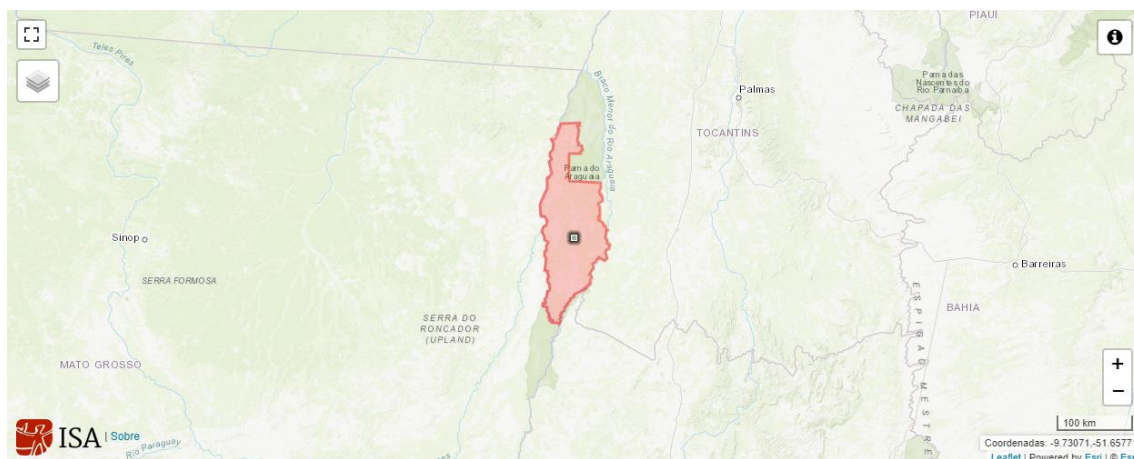


MAPA 1 [imagem técnica]: Terra Indígena Urubu branco Tapirapé (Mato Grosso). Instituto Socioambiental (ISA).

No intuito de ampliar a compreensão, é notório perceber o aumento de indígenas que recebem alguma forma de provento, seja em trabalhos assalariados e/ou autônomos, seja como servidores públicos (saúde indígena, educação e demais instâncias da administração pública), seja como representantes políticos, seja ao acessar as políticas sociais e educacionais como o acesso a aposentadoria. As políticas educacionais entrelaçadas com uma política de ações afirmativas¹⁶ no âmbito das universidades buscam garantir, em alguma medida, para os indígenas e povos tradicionais, bem como para as pessoas quilombolas, negros, mulheres, pessoas transgêneros e LGBTQI+, deficientes e pessoas de baixa renda uma política de permanência, prioritariamente, via uma política de assistência estudantil. Quando os índios acessam de fato os institutos federais e as universidades públicas – que estão situadas no espaço urbano – são imprescindíveis as bolsas permanências, que correspondem a uma das diversas medidas da política de assistência estudantil. Isto no intuito de potencializar essa permanência para os estudantes indígenas foram criadas ações específicas para manutenção de suas vidas nas cidades, de forma a combater a evasão. Aos poucos as ações afirmativas estão sendo consideradas para que as minorias acessem às bolsas de pesquisa e/ou bolsas de extensão ou outras bolsas oferecidas pelas universidades e/ou fundações de fomento à pesquisa, que podem ser pleiteadas por todas estudantes e demais pessoas, como por exemplo, os professores da educação básica.

Dito isto, aponto tal dimensão demográfica e territorial a partir de *dados* elaborados pelo Censo Indígena 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ver anexo 1, pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pelas descrições feitas por recentes pesquisadores que estiveram entre os índios Apyãwa e Iny, já que trabalham a mais tempo

¹⁶ Por exemplo, com a instauração das ações afirmativas par ao ingresso de pessoas indígenas nas universidades desde 2000, que culminaram com as Políticas de Cotas (Lei 12.711 de 29 de agosto de 2012). Como também, com as recentes conquistas no âmbito da pós-graduação com a instauração das políticas de ações afirmativas conforme a Resolução nº 02 de 04 de abril de 2017 referente a uma política de ações afirmativas para o ingresso e permanência nos cursos de pós-graduação vinculados à UFMG.



Mapa 3 [imagem técnica]: Terra Indígena Araguaia (Tocantins). ISA.

Com essas sumárias imagens – clichês – de uma população falante de uma língua e localizada em um habitat – presentes no início de muitas etnografias realizadas por antropólogos para caracterização de seus *dados* ou objetos de conhecimento de um povo indígena. É possível notar algo para além dessas *imagens-clichês*, que podem reverberar e/ou conectarem com outras *imagens* (de arquivo e/ou técnicas e/ou conceituais) como definidas por diversas teorias cinematográficas e filosóficas ou, mesmo que de forma ínfima, nesta *teoria etnográfica* estejam para aquém das *imagens padrões* presentes no escopo da ciência antropológica. Pois, sem desconsiderar as etnografias clássicas por onde se passa o debate acerca dessas *imagens-padrões* e/ou *imagens-clichês* seja acerca das classificações dos *habitats* seja sobre as classificações das línguas indígenas e as diversas perguntas que provêm desses debates científicos que ainda estão em voga para serem equacionados. Por isto, a importância de continuarem a serem pesquisados entre a linguística, a arqueologia, a etnologia indígena e a educação indígena para que possam ser problematizados. Esses passos são fundamentais para se pensar as *culturas com aspas* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) e, no caso, deste *momento etnográfico* a diversidade e a pluralidade existente entre os índios classificados como compondo os Tupi que estão atualmente situados na Amazônia. Bem como, quais são os *lugares* no sentido de *histórias* (INGOLD, 2005) podem nos sinalizar aproximações com os índios falantes da língua Jê. Como isto esta *teoria etnográfica* poderá contribuir para o estudo dessas classificações linguísticas de forma abrangente e para o reconhecimento dos *conhecimentos tradicionais* e do *patrimônio indígena* (COELHO DE SOUZA, 2010) correlacionados a essa pluralidade cultural na Amazônia, em Brasil, nas terras baixas sul-americanas.

Neste sentido, os *caminhos* desse *momento etnográfico* pretendem configurar-se mais como uma contribuição ao que tange a imagem-clichê **povo indígena**, uma vez que busquei, aqui, verificar algo relacionado as relações entre os índios Apyãwa e Iny e isto quer dizer algo das relações sociais historicamente estabelecidas entre esses índios, que são, atualmente, classificados como pertencentes aos Troncos Tupi e Jê, respectivamente.

Para tanto, para pensar as relações sociais perpetradas pelos ameríndios situados nas terras baixas sul-americanas é preciso lançar mão da *imagem conceitual parentesco*, bem como perpassar as teorias antropológicas que buscaram explicar o *parentesco indígena* com uma possível *tradução* das *relações sociais* estabelecidas pelos índios situados em Amazônia. Como o intuito não é apresentar todos os pontos propostos por essas teorias antropológicas acerca do *parentesco ameríndio*, mesmo que implicitamente, isto remeta ao trabalho elaborado em 1871 pelo antropólogo Lewis Henry Morgan, como bem demonstrou Claude Lévi-Strauss ([1953] 2012).

Ao longo dos últimos anos, a antropologia social tem se interessado principalmente pelos fatos de parentesco. Reconheceu, assim a genialidade de Lewis Morgan, cujo *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) fundou simultaneamente a antropologia social e os estudos de parentesco, explicando também por que aquela deve dar tanta importância a estes. Os fatos relativos ao parentesco e ao casamento são, entre todos os fatos sociais, os que mais manifestam o caráter duradouro, sistemático e contínuo, mesmo na mudança, que torna possível a análise científica. Acrescenta-se a essas considerações de Morgan que o campo do parentesco é o que pertence propriamente à etnologia, no seio do grande reino da comunicação (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 431-432).

Mauro Almeida (2010) em *Lewis Morgan: 140 anos de Sistemas de consanguinidade e afinidade na família humana* (1871-2011) mencionou que: “Morgan mereceria o reconhecimento de ter sido o criador do objeto “sistema de parentesco”, de ter criado um método para estudá-lo, e de ter realizado um esforço de pesquisa comparativa sem igual até os dias de hoje” (ALMEIDA, 2010, p. 309). Tal teoria antropológica foi formulada quando Lewis Henry Morgan fez parte do Smithsonian Institution (United States National Museum) situado em Washington nos Estados Unidos. Como discorre Berta Ribeiro (1987):

A Smithsonian Institution foi também o berço dos estudos do sistema de parentesco, uma vez que, no ano de sua fundação (1846), Lewis H. Morgan é convidado (por Schoolcraft) a consagrar-se ao estudo dos índios Iroqueses, que resultam as famosas obras: *Systems of consanguinity and Affinity* (1871) e *Ancient Society* (1877) (Leclerc 1983: 25) (RIBEIRO, 1987, p. 495).

Por enquanto, destaco, apenas, as variáveis consanguinidade e afinidade, que ainda hoje funcionam como variáveis para formulação das teorias antropológicas que buscam explicar a *diversidade cultural* e pluralidade cultural, por conseguinte, são usadas para a tradução dessa variabilidade a partir do conceito de *parentesco*.

No nosso caso, desde os estudos etnológicos feitos por Herbert Baldus (1937) acerca dos índios Tapirapé abordam o *parentesco*. Sem desconsiderar a concepção de *parentesco* proposta por Claude Lévi-Strauss ([1949] 1982), a partir de sua etnografia entre os índios Nambikwara, “um certo laço de parentesco, a relação de cunhado, possuía um

significado que, para muitas tribos sul-americanas, transcendia de muito a simples expressão de uma relação [a de afinidade matrimonial]” (LÉVI-STRAUSS, 1943 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 408). Neste aspecto, Eduardo Viveiro de Castro (2011), discutiu essas relações dentro do âmbito da afinidade potencial ao revisitar diversas etnografias. Para tanto, Viveiros de Castro (2011) nota que Claude Lévi-Strauss já havia mencionado que as “relações de afinidade indígena significam mais que a nossa noção” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 408). Sendo assim, os *dados* extraídos de uma documentação escrita quinhentista e seiscentista acerca dos índios Tupinambá, foco de pesquisas enveredadas por Eduardo Viveiros de Castro, fez com que destacasse dessas análises documentais os “usos extraparentesco do idioma da cunhadez. Recorda-se que *tovajar*, a palavra tupinambá que significa “cunhado” e “inimigo”, exprimia tanto aliança amigável dentro como inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 408).

Porém, aqui, não desconsidero algumas dobras postas desde a década de 1970 pela linha de pesquisa em etnologia indígena com o artigo científico *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras* (SEEGER, DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e as inúmeras etnografias produzidas a partir dessa sinergia expressas nas produções bibliográficas oriundas de eventos científicos¹⁹ e percebidas pelo aumento dos trabalhos feitos entre os índios da Amazônia e das terras baixas sul-americanas. A saber, as variáveis – dados, feitos, corpo e pessoa – contribuíram para as etnografias acerca do *parentesco amazônico* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 409-443).

A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas: ora absolutamente durante a concepção, ora transmitidas junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturados “prontos para usar” do exterior. A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada. Simplifico aqui, pois a etnografia amazônica conhece numerosos tipos de alma (e almas múltiplas). Mas me parece que a distinção básica a fazer é entre um conceito de alma como representação do corpo e um outro conceito de alma que não designa uma mera **imagem** de corpo, mas o outro do corpo. Ambas as ideias existem e coexistem nas cosmologias indígenas, mas é à última que me refiro quando digo que a alma é dada, alheia e afim. Simplifico, também, quando coloco o nome pessoal como uma entidade de mesmo tipo geral que a alma; ainda que esse seja o caso em várias culturas amazônicas, em outras o nome é um terceiro princípio pessoal, distinto tanto do corpo como da alma (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 443, **grifo nosso**).

¹⁹ Basicamente, a alusão diz respeito ao *XLII Congresso Internacional de Americanistas*, que ocorreu em Paris entre os dias 02 a 09 de setembro de 1976. Na produção científica resultante deste evento consta um artigo científico *Times and the Tapirapé* escrito por Charles Wagley (1977). O outro evento científico foi organizado pelo Museu Nacional em 1978, que culminou na publicação do boletim do Museu Nacional em 1979.

Tais variáveis também nos auxiliam a discorrer sobre o foco deste *momento etnográfico*: algumas relações sociais entre os índios In'ye e Apyãwa durante a *feira* Iraxao. Assim, a *imagem conceitual parentesco*, por exemplo, é etnologicamente informada e constrangida desde Marcel Mauss (2003) por *dados* como destaca Eduardo Viveiros de Castro (2011), isto é, os *dados* importam e não só alienáveis, pois por também agirem transformam o mundo.

É notório dizer, por exemplo, que as atuais três Terras Indígenas situadas na região da Amazônia legal, que foram mencionados aqui (ver **mapa 1, 2 e 3**), indicam relações historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) com os índios In'ye (Javaé, Karajá e Ixybiôwa), que também vivem nessas três T. I., sem desconsiderar as outras relações sociais que esses índios estabelecem e que foram indicadas e ouvidas durante os *momentos de imersão* e também possíveis de serem verificadas a partir de um estudo arqueológico (as aldeias velhas ditas pelo pajé Valentim l'pirei). Mais que isso, os *dados* não são objetos e sim sujeitos com as quais estabelecemos um vínculo para tal estudo. Sem desconsiderar que também são importantes as *peças* que não conhecemos para realização desse *momento etnográfico parcial e multissituado*, mas acionamos para demonstrá-los e de alguma forma nos repensarmos em pleno o Antropoceno e/ou Capitaloceno (LATOUR, 2014; HARAWAY, 2017).

Neste sentido, se durante este *momento etnográfico a feira* – Iraxao Rarywa – em Tapi'itãwa na T.I. Urubu Branco foi um dos *caminhos* que singularizam *lugares* acerca das relações sociais perpetradas pelos índios Apyãwa com os índios In'ye²⁰. O intuito, em alguma medida, é tornar visíveis algumas dessas *histórias* acerca dessas relações sociais tendo como tema a *cosmopolítica amazônica* por meio da *tradução* dessa *feira-rito-sazonal*.

Bem como, correlacionar as *histórias* descritas pelos pesquisadores e fotógrafos não-índigenas, em sua maioria, as *peças* brancas que estiveram entre os índios Apyãwa e In'ye desde o início do século XX e realizaram filmes e/ou fotografias e/ou pesquisas de cunho antropológico. Na esteira disso, tais *momentos de imersão* condizem também com os textos feitos por *peças* que trabalham nas variadas instituições (museus, arquivos, bibliotecas, cinematecas, universidades, dentre outros) e que nem sempre sabemos ao certo como trabalharam para organizar, classificar, catalogar e digitalizar tais variados documentos. Mesmo que muitas vezes um pesquisador ou equipe responsável pelo acervo e/ou *coleção etnográfica* nos atenda para mediar nosso acesso aos documentos e objetos etnográficos e não deixamos de agradecer-los nos nossos trabalhos científicos, muitas outras

²⁰ Especificamente, no campo relacionado com as Terras Indígenas presente no site do ISA, é possível notar essa constância na atualização dos *dados* acerca das *Terras habitadas* pelos índios, que atualmente estão homologadas e registradas em Brasil. Por exemplo, entre os índios Tapirapé, também é possível notar pelo o website do ISA, a presença dos índios Apyãwa (Tapirapé), que vivem também na Terra Indígena Araguaia. Todavia, ao que tange ao verbete dos índios In'ye, Karajá, Javaé e Karajá do Norte não há nenhuma menção acerca da presença mesmo que minoritária dos índios In'ye na Terra Indígena Urubu Branco. Todavia, as duas vezes que estive em Tapi'itãwa fui hospedada por casais In'ye-Apyãwa.

pessoas contribuíram para nossa compreensão desses mesmos documentos e *objetos etnográficos* presentes ou não em *coleções etnográficas*. Isto é, os *momentos de imersão* junto a esses documentos muitas vezes vêm acompanhados por descrições e/ou classificações e/ou idéias elaboradas por *pessoas* que não conhecemos e muitas vezes impossíveis de detectá-las e que continuarão sem serem mencionadas de forma efetiva. Mesmo que nos embrenhemos também sobre isto, ou seja, sobre a história da institucionalização da antropologia como, por exemplo, acerca da história de uma dada *coleção etnográfica* e/ou acervo e/ou arquivo.

Isto sem não deixar de mencionar que os *momentos de imersão* permitem o estabelecimento de relações entre *pessoas*, no caso, entre os índios Apyãwa e In'ye, entre fotos e filmes antigos e atuais feitos entre esses índios no passado e no presente, o que correspondeu com o acionamento e estabelecimento de relações sociais que versam acerca de algumas das várias histórias indígenas e suas *transformações*.

No que concerne às razões que me conduziram a realização deste *momento etnográfico* entre os índios Apyãwa e In'ye estão correlacionadas, especificamente, com a possibilidade de ter sido convidada a participar da *feira Iraxao* com demais pesquisadores e cineastas vinculados à Universidade Federal de Goiás para continuação da produção de filmes e fotos entre os índios Apyãwa. Ou seja, entre os dias seis a treze de janeiro de 2017, no âmbito do retorno dos filmes documentários *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b) e *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) e da tese de doutoramento em arte e cultura visual realizados por Vandimar Marques Damas (2016a) entre os índios Apyãwa, pude conversar com o Xario'i Carlos e com Arakae sobre o projeto de tese e mesmo começar uma observação direta e potencializada, sobremaneira, pelo uso da câmera fotográfica, gravador de som e filmadora em Tapi'itãwa, T.I. Urubu Branco.

Neste sentido, iniciei durante a *feira Iraxao* em 2017 uma pesquisa exploratória (FRANCE, 2000) no âmbito da antropologia fílmica seja ao fazer alguns filmes e fotos seja ao analisar os filmes e fotos feitos por Vandimar Marques Damas desta *feira*, especialmente, as imagens técnicas feitas por ele de dentro da Takãra (casa), quando o par de máscaras Iraxao-Aruanã foram confeccionadas. Bem como, recebi as fotos e filmes feitos por Koria Yrywaxa acerca da *feira Iraxao* em 2019 e 2020. É importante dizer que fazer filmes e fotos e estudar algo dos rituais e festas feitos pelos índios Apyãwa por meio das fotos e filmes feitos por outrem consistiram em mais um dos objetivos desse *momento etnográfico* desde o primeiro plano de trabalho para o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn UFMG) via Edital 2015.

Em outros termos, os *caminhos* deste *momento etnográfico* condizem com as imbricações entre etnografia e *histórias*, pois estou ancorada em subjetividades de uma trajetória e em objetividades postas em referenciais teóricos, fílmicos, fotográficos,

imagéticos e práticos. Ciente disto eu optei por um posicionamento *parcial*, conforme a *imagem conceitual*²¹ proposta por Claude Lévi-Strauss ([1962] 2014), Donna Haraway (1995) e por Marilyn Strathern (2011). Conforme as relações estabelecidas nos *momentos de imersão e escrita*, tal *momento etnográfico*, como concebe Marilyn Strathern (2014b), foram vislumbradas a partir das reflexões escritas por Hannerz (2003) quando reporta a condução de sua etnografia *multissituada*. Se os *dados* não podem ser acionados apenas quando estive em Tapi'itãwa, fez sentido pensar um *momento etnográfico* que explicita onde se situa também os encontros e desencontros – *encontro etnográfico* nos termos de Sofia Sampaio (2018) – com os índios Apyãwa. Isto me levou a compor também como já dito com a *imagem conceitual* denominada *caminhos* e pensada por Tim Ingold (2005) a respeito do fazer etnográfico.

Cabe, ainda, explicitar as *imagens técnicas e conceituais*, que funcionaram como impulsionadoras do engajamento para com esse *momento etnográfico*. Para tanto, os três capítulos desta tese foram elaborados no intuito de demonstrar isso em detalhes: seja com as fotos e os filmes feitos recentemente entre os índios Apyãwa durante a festa Iraxao, que é para axepaanog; conforme a tradução feita por Yrywaxa e comunicada comigo por *whatsapp*, o Iraxao é para axepaanog com os axigas (espíritos) do povo In'ye (Karajá, Javaé e Ixybiòwa). Em outros termos, a *festa Iraxao* é o momento que os índios Apyãwa ficam alegres com os espíritos dos In'ye e os pacificam de forma a se protegerem de possíveis perigos. Seja com as *imagens de arquivo* pertencentes a uma extensa documentação acerca dos índios Tapirapé, que foram acessíveis para consulta durante os *momentos de imersão* nas diversas instituições e no ciberespaço²² com o uso das denominações **Tapirapé** e **Karajá** que reverberam a rede de relações sociais historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e In'ye (Karajá, Javaé e Ixybiòwa). Sem desconsiderar que tal documentação explicita também as relações entre os brancos e os índios Tapirapé, também é preciso dizer quais foram os documentos consultados a partir dos variados *momentos de imersões*²³.

Antes disso, elejo outra *imagem-clichê* correlacionada com os *caminhos* que percorri dentro da linha de pesquisa em etnologia indígena e de povos tradicionais. Ainda no mestrado em antropologia social vinculado ao PPGAN, no ano de 2013, quando estive envolto com a concepção da dissertação de mestrado *Vladimir Kozák, as câmeras e os Xetá* (REIS, 2014a) realizada a partir da análise de uma extensa documentação audiovisual

²¹ Especificamente, no campo relacionado com as Terras Indígenas presente no site do ISA, é possível notar essa constância na atualização dos *dados* acerca das *Terras habitadas* pelos índios, que atualmente estão homologadas e registradas em Brasil. Por exemplo, entre os índios Tapirapé, também é possível notar pelo o website do ISA, a presença dos índios Apyãwa (Tapirapé), que vivem também na Terra Indígena Araguaia. Todavia, ao que tange ao verbete dos índios In'ye Karajá, Javaé e Karajá do Norte não há nenhuma menção acerca da presença mesmo que minoritária dos índios In'ye na Terra Indígena Urubu Branco. Todavia, as duas vezes que estive em Tapi'itãwa fui hospedada por casais In'ye-Apyãwa.

²² Durante as idas e vindas aos sites da ISA, Universidade da Flórida, do Museu do Índio – FUNAI, do LISA-USP, para ficar apenas com alguns *websites*.

²³ Ver tabela 1, apêndice e **anexo 3** – tabela 10.

correlacionada à Vladimir Kozák ([1979] 1981), notadamente, filmes e fotografias (arquivos digitais, eletrônicos e impressos) feitos entre os índios Xetá, pertencentes à família linguística Tupi-guarani. Em tal pesquisa etnológica também estive envolta com as leituras de monografias realizadas entre os índios dessa família linguística, de forma ampla, dos Tupi: a dissertação de mestrado “*Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá*” e a tese de doutoramento em antropologia social “*Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá*” escritos pela antropóloga Carmen Silva (2003; 1998), a tradução do livro escrito por Charles Wagley (1988) *Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*²⁴ e o livro *Araweté: os deuses canibais* escrito pelo etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986). Todos esses antropólogos usaram a fotografia e fotos em preto e branco durante suas etnografias como forma de comunicar as relações feitas entre os índios (Xetá, Tapirapé e Araweté).

Em novembro de 2013, fui presenteada com fotos também em preto e branco e algumas coloridas feitas pelo pesquisador Vandimar Marques Damas em Tapi'itãwa durante uma semana do mês de julho de 2013, quando ocorreu a *feira* Tawã, que é uma das festas-ritos-sazonais realizada pelos índios Apyãwa (Tapirapé) conforme o calendário do tempo (TAPIRAPÉ, 2007, 2009a). Deste momento até os últimos meses, já em 2014, antes de apresentar a dissertação de mestrado em antropologia social, que ocorreu em setembro de 2014; passei a realizar um estudo de localização das *coleções etnográficas* e acervos de fotos e filmes antigos feitos entre os índios Tapirapé. Estes primeiros *caminhos* foram percorridos depois de uma conversa com o pesquisador Vandimar Marques Damas e com o Fabinho Tapirapé²⁵ sobre questões relacionadas com a saúde indígena e, especificamente, sobre a alimentação entre índios Apyãwa (Tapirapé). Estas conversações ocorreram após visitarmos os índios In'ỹ internados na Casa de Apoio a Saúde Indígena (Casai), situada em Goiânia. Como também estabelecemos mais alguns diálogos após vermos alguns trechos pelo computador de um recente filme²⁶ feito entre os índios Tapirapé, que contou com a colaboração de indígenas Apyãwa em sua realização.

Após esse encontro, intensifiquei o estudo com algumas *imagens técnicas* (FLUSSER, 2011, p. 29) – fotos e filmes – relacionadas com os índios Apyãwa disponíveis no ciberespaço, especificamente, organizadas e preservadas pelos arquivos, bibliotecas, cinemateca, museus, organizações não governamentais e universidades, ver **apêndice** para maiores detalhes das instituições e documentos localizados e/ou consultados.

A partir dessas primeiras visitas aos websites dessas variadas instituições, que abrigam as *coleções etnográficas* (RIBEIRO & VELTHEM, 1992) e acervos históricos, sendo que atualmente é possível encontrar uma boa parte dos *objetos etnográficos* e documentos

²⁴ Leitura iniciada a partir de comunicações pessoais por telefone com Vandimar Marques Damas.

²⁵ Assessor de saúde indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS).

²⁶ Em relação a esse vídeo A dança das Máscaras (GUIRAUD, 2013), é possível acessar maiores detalhes em uma consulta ao acervo online do Museu do Índio – FUNAI.

catalogados, digitalizados e/ou fotografados presentes no ciberespaço como fotos digitais. Bem como, após uma breve pesquisa bibliográfica e visual, tive condições de escrever o primeiro plano de trabalho denominado *Ontologia relacional: comparações etnográficas entre imagens, objetos e escritas* (REIS, 2014b) para participação do processo seletivo – conforme o Edital de 2015, publicado no site do PPGAN Fafich UFMG²⁷. Todavia, se localizar os primeiros *caminhos desse momento etnográfico parcial e multissituado* já remetem a lida com uma diversa documentação e de *objetos etnográficos* presentes em variadas instituições, organizados ou não em *coleções etnográficas*, relacionados com os Tupi, no caso, com os índios pertencentes a família linguística tupi-guarani, e, especificamente, com os índios Apyãwa (Tapirapé) e de maneira minoritária com os índios In'ye (Karajá, Javaé e Ixybi'owa), que compõem o Macro-Jê. Tal plano de trabalho (REIS, 2014b) vislumbrou uma pesquisa bibliográfica e visual a partir das etnografias feitas pelos antropólogos clássicos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977]1988) num período anterior e/ou concomitante ao período correspondente a depopulação drástica (genocídio e etnocídio) vivida pelos índios Apyãwa (Tapirapé), que os reduziram a menos de 100 pessoas nos fins da década 1940. Com intuito de circunscrever qual seria o foco da pesquisa, que consistia na compreensão das possíveis *transformações*, nos termos de Marshall Sahlins (2003), elegi os ritos de puberdade feminino e masculino, atualmente, vivenciados pelos índios Apyãwa (Tapirapé) situados em Tapi'itãwa localizada na Terra Indígena Urubu Branco.

Isto porque²⁸ mesmo que tangencialmente, já tinha me interessado por tal temática ao analisar a documentação imagética relacionada aos índios Xetá também pertencentes à família linguística Tupi-guarani (REIS, 2014a), tendo até dedicado à escrita de um capítulo *Os Araweté, os Xetá e os Outros* para compor a dissertação de mestrado no intuito de pensar os ritos de iniciação e/ou puberdade masculino²⁹ numa tentativa de diálogo com uma descrição mais ampla sobre os Tupi posta por Eduardo Viveiros de Castro (1986).

Com essas considerações, busco dizer de início que esse *momento etnográfico* está conectado de alguma forma com as relações historicamente embrenhadas entre etnologia

²⁷ Para ingresso no curso de doutoramento em antropologia social e vinculado à linha de pesquisa em Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais.

²⁸ Certamente, de forma ampla, tais conexões entre as pesquisas de mestrado e doutorado em antropologia social tem a ver com as imbricações entre ciência, arte e filosofia possíveis de serem realizadas a partir da linha de pesquisa, na qual estou vinculada: Etnologia indígena e de povos tradicionais. De forma específica, busco pensar os diversos sentidos de histórias e como produzi-las e/ou registrá-las entre os índios ao considerar as imagens técnicas (filmes e fotos), atualmente, digitais. O primeiro projeto de pesquisa para o doutoramento em antropologia, área de concentração em antropologia social, foi submetido para o I Edital 2014 para o curso de doutorado em antropologia social organizado pelo PPGAN-UFMG e teve como tema a feitura de um filme entre os índios Xetá, que lutam pelo reconhecimento dos seus direitos territoriais. No entanto, não obtive uma classificação satisfatória para me vincular ao PPGAN no curso de doutorado, devido ao número de vagas ofertadas para o ingresso no primeiro semestre de 2014.

²⁹ Carmen Silva (1998; 2003) menciona de forma residual sobre o rito de iniciação feminino entre os índios Xetá, por essa razão não tive muitos elementos para pensá-lo a partir do que consegui consultar: filme documentário *Os Xetá na Serra dos Dourados* (LOUREIRO FERNANDES & BOUCHER, 1963) e a documentação fotográfica (digital e publicada em artigos, livros e CD-ROOM) e das notas cinematográficas feitas por Vladimir Kozák entre os índios Xetá, que também não focou nesse tema.

indígena ao que tange ao idioma da *pessoa* e da corporalidade, que recentemente vem sendo posta em discussão pela etnologia indígena com a imagem conceitual *parentesco* (VILAÇA, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, 2011; COELHO DE SOUZA, 2002; STOLZE LIMA, 2005) ao se levar em consideração, as histórias, as redes de relação sociais perpetradas pelos índios³⁰, notadamente, entre Apyãwa e Inỹ , em suma, que demonstram algo de sua *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

Algo do horizonte com os índios Apyãwa

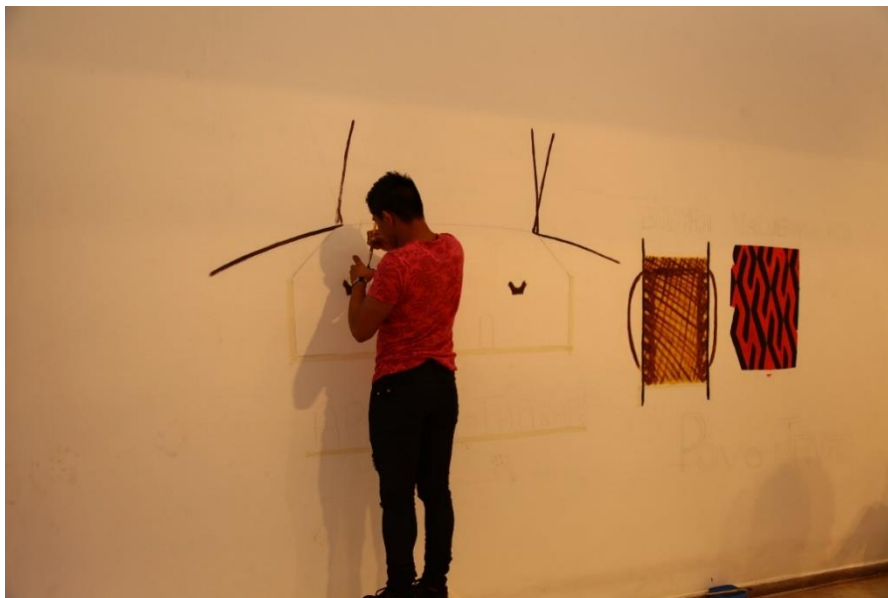


FOTO 1 [fotografia]: Professor indígena Apyãwa Awagato Tapirapé. Galeria de Arte da Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás (Fav-UFG). Tema contextual: pintura, fotografia e cinema. 31 de Julho de 2018. Fotógrafa: Paula Viana.

Os índios Apyãwa, como falantes da língua tapirapé, pertencente à família linguística Tupi-guarani, que compõem o tronco Tupi, estão bem próximos de outras “culturas” (CARNEIRO DA CUNHA, [2002] 2009, p. 311) indígenas também pertencentes à família linguística tupi-guarani e de forma mais ampla dos Tupi. Como destaca Lux Vidal na apresentação sobre os trabalhos oriundos do **I Encontro Tupi** (1984/85).

Os artigos aqui publicados representam apenas uma parte das pesquisas realizadas entre os Tupi atuais e podem ser considerados como uma primeira tentativa de reunir e confrontar as informações existentes, assim como apontar a diversidade dos temas focalizados, segundo os interesses específicos de cada pesquisador. Sendo assim, por enquanto, não existe entre os diferentes trabalhos nenhuma temática pré-existente. O que há de comum, é que todas tratam de

³⁰ Os pesquisadores André Demarchi, Odair Giralдин, Maycon Melo e Odilon Moraes (2020) organizaram para a r@u o dossiê *Outras imagens do pensamento para etnologia dos povos Jê do Brasil Central* (2019) acerca do grupo de pesquisa *Redes de Relações Indígenas no Brasil Central* criado em 2012.

sociedades que, apesar de sua grande dispersão geográfica ³¹, possuem uma aparente (ou real?) afinidade: pertencem ao tronco linguístico Tupi. O que significa ser Tupi é uma questão em aberto (VIDAL, 1984/85, p. 4).

Conforme o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986), que também participou do I e II Encontro Tupi:

A homogeneidade linguística TG carrega consigo uma memória cultural comum – no plano da mitologia, da cosmologia e do vocabulário institucional – capaz de ter resistido a cinco séculos de mudança. Dessa forma, aquilo que parece comum a todos os TG é, apenas, a língua – e o que pode ser armazenado nesse meio: uma “cosmologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 109).

Em outros termos, as “culturas” falantes da língua Tupi apresentam muitas diferenciações na *organização social* pautada no parentesco, embora é possível constatar uma diferenciação mínima ao que tange a “quase proto-língua” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Neste sentido, o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986) cita as várias “culturas” que compõem os Tupi, porém pertencentes a famílias linguísticas diferentes, e não somente as pertencentes a família-linguística tupi-guarani, para demonstrar uma possível comparação entre elas:

associação entre uma diferenciação mínima ao nível linguístico, mas uma dispersão máxima em termos geográficos e uma não menos elevada heterogeneidade no que tange a sociedade. (...). De fato, dentre todos estes povos que falam línguas tão próximas, encontramos desde pequenos bandos de caçadores nômades – **Guajá, Siriono, Xetá, Aché** – até as gigantescas aldeias Tupinambá históricas, com uma economia sofisticada e tecnologicamente avançada; desde sistemas sociais quase-amorfos, onde entre a família conjugal e o grupo-bando não se interpõe nenhuma estrutura intermediária, até morfologias segmentares, de tipo dualista (**Tapirapé, Parintintin**) ou clânico (**Surui, Wayapi da Guiana**). As formas de residência, as morfologias aldeãs, as terminologias de parentesco, as estruturas cerimoniais, a atitude face a guerra, a importância do xamanismo – tudo isso parece igualmente conhecer uma grande variação. Uma situação em tudo semelhante à dos dispersos e “metamórficos” Caribe (Basso, 1977: 19), que indica o caráter de “fuzzy set” de uma classificação dos traços definidores dos Caribe” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: p.106-107, **grifo nosso**).

Durante o curso de doutorado em antropologia social e após a participação nos Seminários Avançados em Antropologia Social ³², nos Seminários Avançados em Antropologia e Arqueologia e nos tópicos em antropologia (Etnografia e comparação³³;

³¹ Ver **anexo 4**, mapa (12) etno-histórico feito Curt Nimuendaju.

³² Ministrado pela professora e pesquisadora Dra. Andrea Zhouiri.

³³ Ministrado pelos professores e pesquisadores Ruben Caixeta e Eduardo Vargas.

Etnologia e Arqueologia na Amazônia)³⁴ como exigência para primeira qualificação apresentei como proposta o projeto de tese intitulado *Maracás e Máscaras: parentesco e xamanismo entre os Tapirapé (Apyãwa) durante as variações sazonais* (REIS, 2017) como desdobramento do plano de trabalho submetido para ingresso no doutoramento. Com tal projeto de pesquisa, busquei apresentar uma tese, que de forma ampla, aventasse corroborar com uma afirmativa posta por Claude Lévi-Strauss (2004) ao indicar uma relação de semelhança entre mito e música e no que se refere ao pensamento ameríndio quando ressaltou que as relações entre as máscaras e os instrumentos musicais são um dos possíveis *caminhos* para tradução desse pensamento. Para tanto, estou ancorada em uma discussão feita a partir das leituras de livros, artigos científicos e monografias produzidas dentro do campo de etnologia indígena e de povos tradicionais. Nada simples. Pois, a comparação entre as “culturas” indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), que falam no mínimo o tupi-guarani, é adentrar numa floresta de árvores frondosas³⁵.

Obviamente, que fui tomando ciência disso ao longo da minha trajetória acadêmica, já que desde a graduação em ciências sociais com uma formação mais focada em antropologia tive a chance de ler pela primeira vez duas teses de doutorado em antropologia social – *Araweté os Deuses Canibais* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) e *A duração da pessoa Guarani (Mbyá): parentesco, mobilidade e xamanismo* (PISSOLATO, 2007) que buscam discutir com uma extensa produção bibliográfica sobre os povos pertencentes à família Tupi-guarani, a partir dos conceitos norteadores da tradição antropológica: *pessoa e parentesco*.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986), a partir da etnografia entre os Araweté e dos conceitos norteadores – *corporalidade, pessoa e parentesco* – propôs a transformação da *imagem conceitual* do canibalismo cunhada a partir das descrições sobre os índios Tupinambá presentes nas documentações quinhentistas e seiscentistas em outra *imagem conceitual*: o canibalismo póstumo entre a pessoa Araweté. Já, a antropóloga Elizabeth Pissolato (2007), a partir da etnografia realizada entre os índios Guarani, foca a pessoa Mbyá e realizou uma *transformação* conceitual da noção de *migração* presente na bibliografia referente aos índios Guarani desde Curt Nimuendaju ([1914] 1987), Alfred Métraux (1927), Pierre Clastres (2003; 2004) e Hélène Clastres (1975) para corroborar com o antropólogo Ivori Garlet (1997 *apud* PISSOLATO, 2007) que também realizou trabalhos com os índios Guarani e propôs pela primeira vez a *imagem conceitual* de mobilidade.

³⁴ Ministrado pelo professor e pesquisador Ruben Caixeta.

³⁵ Tais palavras foram usadas por Bartolomeu Meliá para apresentação do livro de Elizabeth Pissolato (2007), oriundo da tese de doutoramento em antropologia social defendida em 2006 pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) vinculado ao Museu Nacional vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que versou sobre o xamanismo, mobilidade e parentesco entre os Mbyá-Guarani.

Embora, Pissolato (2007) não apenas usou esse conceito como também o transformou ao realizar sua etnografia entre os índios Guarani.

Depois, com a pós-graduação em antropologia social fiz algumas disciplinas correlacionadas, especificamente, com a etnologia indígena e com a etnografia. Isto proporcionou as condições para o aprofundamento dessas discussões a partir das noções de *parentesco*, *pessoa* e *corporalidade*, na época, correlacionadas mais com os índios Xetá³⁶, mesmo que a partir de uma pesquisa bibliográfica e com uma documentação audiovisual e textual. Mas também, desde a graduação, a música e a dança, de alguma forma, a *festa* e o *ritual* pareceu-me também o *lugar* de reverberação das *histórias* e também do conhecimento e saberes indígenas, independentemente da família linguística. Tal percepção pode ser localizada com os percursos que fiz dentro da universidade no âmbito do ensino, da extensão e da pesquisa³⁷ e fora dela com o trabalho com e/ou em organização não-governamental O.N.G.(s)³⁸ e com educação básica³⁹ que fomentaram o encontro com

³⁶ Conforme Carmen Silva (2003) e A. Rodrigues (2011), os índios (Xetá) são falantes de uma língua com muita proximidade lexical com a língua falada pelos índios mbyá-guarani, sem desconsiderar as relações interétnicas com as quais historicamente estabeleceram vínculos, como por exemplo, com os índios Guarani e Kaingang.

³⁷ Em relação à extensão universitária promovida pela UFMG, *Programa e Projeto fórumdoc.bh*, tive uma significativa experiência com o cinema ao ver os filmes projetados durante os eventos organizados nos anos de 2004 no Centro Cultural da UFMG (VARGAS & CAIXETA, 2004, p. 15), 2005 (Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes), 2006 (Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes), 2009 (Auditório Sônia Viegas UFMG), 2011 (Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes), 2012 (Faculdade de Educação UFMG e Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes), 2013 (Fafich e Faculdade de Educação UFMG), 2015 (Auditório Sônia Viegas), 2016 (Cine 104, Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes), 2017 (Cine Humberto Mauro – Palácio das Artes; Baaese Fafich), 2019 (Palácio das Artes). Além de ver filmes, pude ver uma exposição de fotos e participar de seminários com a presença de cineastas indígenas. Seja com a experiência no âmbito do ensino ao participar como estudante das aulas ministradas pelos índios Maxacali, na condição de professores, durante o *Tópico em teoria da Música: Laboratório Interdisciplinar Práticas Artísticas Maxacali*, que ocorreu na UFMG no primeiro semestre de 2006; seja com a participação em um intercâmbio pioneiro, por meio do *Programa de Mobilidade Acadêmica* (Andifes) para Universidade Federal do Rio Grande do Sul, durante o segundo semestre de 2006, que pude estabelecer algumas relações entre os índios Guarani Mbyá e Kaingang, no âmbito do ensino, como estudante da disciplina de Antropologia da Religião e de Etnologia e Etnografia do Brasil I. A partir de algumas ações do movimento estudantil como, por exemplo, com a participação do Encontro Nacional de Estudantes de Ciências Sociais (Enecs), em fevereiro de 2005, que ocorreu na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e contou com a participação dos índios Saterê-Mawé. Na participação como estudante em um curso de aperfeiçoamento no âmbito da Educação a distância (EAD) oferecido pela Universidade Federal do Espírito Santo para os professores da educação básica sobre a temática da história e cultura indígena. Com a participação da Casa das Imagens e da Casa dos Cantos em Diamantina (MG) durante o 44º festival de inverno UFMG em 2012, que contou com a participação de índios Guarani (Mbyá e Kaiwoá), Krahô, Baniwa, Maxacali, Xacriabá e Pataxó. Em 2013, ouvi e vi em Conferência do IEAT Davi Kopenawa, o xamã e diplomata, Yanomami. E no âmbito da pesquisa e do ensino durante o doutoramento através de intercâmbios e estabelecimento de parcerias com os pesquisadores e professores Vandimar Marques e Alice Fátima Martins, vinculados ao Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual da Fav-UFMG. Vandimar Marques me fez um convite para colaborar conjuntamente na docência do *Tema Contextual: pintura, fotografia e cinema* voltado para os estudantes indígenas situadas no Brasil Central e Amazônia (Waujá, Xerente, Xavante, Xacriabá, Karajá, Javaé, Tapirapé, Canela, Gavião, Krahô e Omagua). Tais aulas aconteceram no Núcleo *Takinahaky* de Formação Superior Indígena em agosto de 2017 e na Galeria da Fav em julho e agosto de 2018.

³⁸ Na região metropolitana de Belo Horizonte, com uma participação de mais ou menos quatro anos na Rede Educafro Minas e de forma mais pontual no MSU e em 2006, como educadora voluntária em um cursinho popular e afro situado em uma escola pública em Viamão – Rio Grande do Sul.

³⁹ Desde os primeiros contratos temporários como designada pela SRE C vinculada à SEE – MG (2010-2011), pude contar com o kit Vídeo nas Aldeias (VNA), composto de cinco DVDs (Ashaninka, Kuikuro, Huni Kui, Panará, Xavante), que adquiri após preenchimento de um formulário no site dessa O.N.G. VNA em 2010. Como essa encomenda foi entregue pelos correios na escola pública onde eu trabalhei e a partir de

peessoas, com fotografias e com o cinema pertencentes a variadas etnias e povos num contexto mais amplo de luta e formulação de políticas públicas de ações afirmativas para os índios, povos tradicionais, negros, quilombolas, mulheres, pessoas transgêneros, deficientes e pessoas de baixa renda nas universidades, no mercado de trabalho e na garantia e proteção de seus territórios. Certamente, essas experiências podem ser consideradas também como fios condutores.

Os índios Apyãwa (Tapirapé) dentro do horizonte da família linguística tupi-guarani se diferem dos demais por conta de sua *ontologia relacional* expressa nas festas-rituais bastante entrelaçadas com a sazonalidade. Todavia, muitos agenciamentos para realização das festas-rituais-sazonais os colocam em relação com variados espíritos como os Kopi, espíritos de um povo indígena extinto, como me disse Yrywaxã pelo *whatsapp* e o ancião Korako para o filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c). Como, por exemplo, durante a festa Iraxao que é feita para axepaanog dos axigas (espíritos) dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiòwa), como disse Kamarao – chefe indígena – para o filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c).

A percepção de algumas semelhanças entre os índios Tapirapé com os povos indígenas circunvizinhos, no caso, com os índios Iny, falantes de uma língua pertencentes ao tronco linguístico Jê é algo notado deste Herbert Baldus (1954; 1970). Também Charles Wagley (1988) nos apresenta algo desta história de acordo com Metraux:

Os Tapirapé são um desses grupos tribais que simplesmente se embrenharam no interior quando os europeus avançaram a partir da costa. O grosso dos povos que partilham sua língua Tupi habitou, no passado, a costa brasileira, desde a desembocadura do Amazonas até São Paulo. Os Tapirapé são um grupo da língua Tupi, cercado por tribos que falam línguas da família Jê. Provavelmente, os Tapirapé foram uma das tribos costeiras que se deslocou para o oeste, após 1500 (Metraux, 1927). Talvez não tenham sido expulsos do seu território original pelo contato direto com europeus (Metraux, 1927). Isto levou-os ao território dos falantes de língua Jê; e a estrutura social e cultura Tapirapé refletem essa íntima associação com os Jê. Eles podem ter estado em contato pacífico com os Xerente ou os Xavante, cujo território original ficava a leste do rio Araguaia, ou com um dos grupos Kayapó, que vivia ao norte. A tradição oral ou a mitologia Tapirapé conta que, por algum tempo no passado, eles viveram perto ou mesmo com a divisão Javaé da tribo Karajá, que hoje habita o braço ocidental do rio Araguaia, onde este se divide para formar a grande ilha do Bananal (WAGLEY, 1988, p. 256).

uma conversa com a vice-direção, nós avaliamos como mais pertinente esse material ficar comigo mesmo que eu tenha sugerido que esse material ficasse na biblioteca da escola. A partir de diálogos com colegas professores no intuito de melhor trabalhar essas questões busquei compartilhar esse material ora emprestando ou mesmo dando de presente um dos DVDs do kit por saber da inexistência desse material nos acervos e bibliotecas da escola. Também comprei dois DVDs produzidos pelo VNA do coletivo de cinema Mbyá Guarani, um pelo site do VNA e o outro com os índios Guarani que expunham e vendiam seu artesanato na Feira do Brique da Redenção em Porto Alegre (RS).

Num certo sentido, os capítulos 1, 2 e 3 pretendem demonstrar-traduzir algo dessa *cosmopolítica amazônica*. Uma vez que, consiste em um esforço em não produzir *imagens-clichês*, ao menos, para o pensamento etnológico indígena. Pois, seria fácil demais dizer que a “cultura” Tapirapé é uma reprodução da “cultura” Karajá ou Javaé ou Ixybiôwa ou vice-versa.

Ao perceber isto, primeiro, a partir dos diversos pensamentos antropológicos e *teorias etnográficas* sobre a *imagem conceitual parentesco* que situam os índios Tapirapé como exceções dentre as teorias já produzidas pela etnologia indígena desde Herbert Baldus (1937); Charles Wagley e Eduardo Galvão (1946) e Charles Wagley (1988). Segundo, pela compreensão que dificilmente os índios Apyãwa ou outra “cultura” indígena se enquadrariam em conceituações muitas vezes estanques, ou seja, desafiam com seu modo de vida e seu modo de pensar as muitas vezes petrificadas *imagens padrões* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) presentes nas formulações das teorias científicas. Buscarei delinear ou talvez destacar nos próximos capítulos alguns desses contornos que possam estar no horizonte da ciência antropológica.

Ética e as ciências humanas

Ainda me parece que há fios soltos em relação a essa origem. Digo isso no intuito de avultar que os interesses de qualquer tema de pesquisa também estão entrelaçados com uma questão prática em torno da exequibilidade em realizá-lo, seja na disponibilidade dos interlocutores e parceiros em contribuir para tal estudo, seja na existência dos recursos financeiros e no tempo reservado semanalmente para isso.

Particularmente, no meu caso, a exequibilidade teve a ver com o fomento *parcial* que me foi concedido com uma bolsa de pesquisa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (Capes), durante 25 meses (junho de 2015 a junho de 2017) e uma bolsa especial de doutorado sanduíche no país pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)⁴⁰, durante seis meses (2018-2019), para execução do Plano de Trabalho *Antropologia compartilhada entre os índios entre os índios Apyãwa (Tapirapé): cinema e etnografia* (CAIXETA DE QUEIROZ & VIANA DOS REIS, 2018). Bem como, com os *momentos de escrita* que estiveram correlacionados com a organização, a consulta, o estudo e análise tanto dos registros audiovisuais feitos durante *os momentos de imersão* como com a seleção de uma extensa bibliografia, documentos e objetos sobre os índios Apyãwa e Iny. Obviamente, que nem tudo foi compartilhado com os índios Tapirapé e, muito menos, com os índios Iny no âmbito desse projeto de tese e plano

⁴⁰ Com supervisão da professora e doutora Alice Fátima Martins vinculada ao Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual da Faculdade de Artes Visuais da UFG pôde realizar um intercâmbio na UFG por meio da minha vinculação ao PPGACV-Fav-UFG e, de alguma forma, institucionalizar tanto as parcerias já estabelecidas com o pesquisador Vandimar Marques Damas, que foi orientado por Alice Martins como também firmar parcerias com as instituições museais e arquivísticas.

de trabalho, sendo que isso ainda poderá ser feito futuramente seja no âmbito do ensino e/ou da pesquisa e/ou da extensão. Neste caso, a exequibilidade é um dos fatores preponderantes para o foco preterido entrelaçado com as conexões teóricas estabelecidas por outros autores, já revisitados e estudados ao longo de um percurso, que foram melhores otimizados no *momento da escrita* e que contribuíram de forma efetiva para um posicionamento de continuação de estudos vinculados com discussões e diálogos entre etnologia indígena com cinema e fotografia(s), que reverberem em questões sobre a *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) em pleno Antropoceno (LATOUR, 2014).

Com tal plano de trabalho (REIS; CAIXETA DE QUEIROZ, 2018), que consistiu em uma etnografia com o cinema e com as fotografias na Terra Indígena Urubu Branco situada na Amazônia através de um intercâmbio que fiz para a Universidade Federal de Goiás por intermédio das parcerias entre os pesquisadores vinculados ao PPGAn UFGM com os pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual. Isto tornou possível, concretamente, quando esse plano de trabalho começou a ser executado com a supervisão da pesquisadora e professora Alice Fátima Martins. Bem como, quando fui para Goiânia no campus Sambambaia vinculado à UFG e pude estabelecer mais algumas parcerias com demais pesquisadores que trabalham por meio de suas pesquisas nessa universidade seja com o uso de fotos seja com o cinema seja com os índios Tapirapé vinculados com essa instituição.

Sendo assim, no dia 28 de novembro de 2018, eu pude participar no campus Sambambaia, a partir de um convite⁴¹ feito, na época, pelo discente indígena Koria Yrywaxa do curso de mestrado em antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, no evento do Programa Ações Saberes Indígenas, que basicamente consistiu em atividades de planejamento e avaliação das ações do NTFSI vinculadas à Universidade Federal de Goiás (UFG), à Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e à Universidade Federal do Tocantins (UFT). Tais conversas iniciadas com Yrywaxã consistiram tanto em torno das possibilidades de angariar uma bolsa de pesquisa que são oferecidas pelos órgãos e pelas agências de fomento à pesquisa como sobre a minha trajetória acadêmica no âmbito da pós-graduação, sobre ética em pesquisa antropológica⁴²

⁴¹ Ver **anexo 5**.

⁴² As conversas feitas com o professor indígena Yrywaxa sobre ética em pesquisas antropológicas se iniciaram em novembro de 2018 e se prolongaram até maio de 2019 e pude não só discutir tal questão com ele por meio de compartilhamentos seja das diretrizes acerca da ética em pesquisa em antropologia publicada no website da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ver código de ética: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/> ; seja com as especificidades regulamentares de cada universidade correlacionada com a ética em pesquisa; seja com as instruções presentes na Plataforma Brasil vinculada à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), ver link: <http://conselho.saude.gov.br/comissoes-cns/conep/>; seja com o compartilhamento da carta de recusa de trinta instituições em ciências humanas e sociais e sociais aplicadas em participar do CONEP (ver **anexo 6**), que circulou nas redes sociais e digitais em março de 2019 e assinada pela ABA, que estou associada.

e no estabelecimento de possíveis redes por intermédio de intercâmbios entre instituições universitárias no intuito de realizar uma mostra de cinema como atividade acadêmica na Terra Indígena Urubu Branco. Disto, Yrywaxa iniciou comigo alguns compartilhamentos de sua produção audiovisual (filmes e fotos) feitas ao longo do calendário do tempo (TAPIRAPÉ, 2007; TAPIRAPÉ, 2009a) dos índios Apyãwa (Tapirapé).

Desta maneira, para a concretização desse *momento etnográfico* entre os índios Tapirapé (Apyãwa) e Inỹ, o cinema e as fotografias não foram concebidos apenas como ilustrações do que pretendo descrever e sim, cumpriram funções fundamentais para a o estabelecimento de vínculos com os índios Apyãwa e Inỹ: momentos de diálogo, de silêncio, de escuta, de compartilhamentos e recepções de diversos documentos audiovisuais, que não ficaram apenas restritas as idas à Tapi'itãwa, mas também foram possíveis de acontecer na universidade.

Em 2017 e 2018, a partir da parceria com o professor, pesquisador, cineasta e fotógrafo Vandimar Marques Damas, que realizou sua pesquisa entre os índios Tapirapé (DAMAS, 2016a) sob orientação da professora e pesquisadora Alice Martins (PPGACV-UFG), tive uma experiência em pesquisa e colaboração no ensino de um *Tema contextual: pintura, fotografia e cinema* para os professores e estudantes indígenas no NTFSI e na Galeria de Arte da Faculdade de Artes Visuais da UFG. Tais atividades de ensino e pesquisa contaram com a participação de dois índios Tapirapé, oito índios Inỹ e demais professores e estudantes indígenas (Canela, Gavião, Krikati, Kraô, Timbira, Xacriabá, Xavante, Xerente, Wauja), tendo como resultado a produção de dois vídeos digitais de autoria coletiva denominados *Krikati: Pintura corporal* (DAMAS, 2017) e *Expressões indígenas dos povos indígenas do Brasil* (DAMAS, 2019), que estão divulgados na plataforma Youtube e no website *Alguma cosmopolítica entre os índios Tapirapé e Xetá* que elaborei como uma possível forma para divulgação das atividades acadêmicas entrelaçadas com o projeto de tese e plano de trabalho em antropologia social. Também, é importante mencionar outra experiência de parceria com Vandimar Marques Damas quando este me fez um convite para a participação da festa Iraxao, que ocorreu na Terra Indígena Urubu Branco, onde nós realizamos fotografias e filmes etnográficos contando também com a contribuição de Itandehuy Castañeda (mestre pela FAV-UFG). Tais fotografias ficaram expostas na Mostra Fotográfica do 18º Congresso Mundial IUAES Mundo (de) *Encontros: o passado, presente, e o futuro do conhecimento antropológico*, nos dias 16 a 20 de julho de 2018, com a seguinte denominação *Exposição Fotográfica Coletiva Linhas, pontos e traços Apyãwa (Tapirapé) sobre a festa-rito-sazonal Iraxao*⁴³. Algumas fotos feitas entre os índios Apyãwa também foram expostas em outubro de 2018 a partir de um convite da comissão organizadora da

⁴³ Em 2018, eu fui contemplada em dois editais para participação dessa exposição em Florianópolis – SC na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC): Edital Circula Minas promovido pela secretaria de cultura do Governo de Minas Gerais e pelo Edital de Ações Afirmativas e Monitoria promovido pelo 18º IUAES.

Mostra Fotográfica do VI Semana de Antropologia e Arqueologia da Fafich-UFMG. Fiz parte da curadoria da exposição *Os Apyãwa e suas imagens*, que compôs essa mostra.

Neste sentido, estabelecer uma parceria com a professora e pesquisadora Alice Fátima Martins vinculada ao PPG Arte e Cultura Visual caracterizou-se como muito importante para o andamento desse *momento etnográfico*. Uma vez que, este plano de trabalho (VIANA DOS REIS; CAIXETA DE QUEIROZ, 2018) consistiu em fomentar a realização de uma Mostra de Cinema no território Tapi'itãwa situado na Terra Indígena Urubu Branco situada no estado do Mato Grosso, que compõe a Amazônia legal. Para isto, o cinema ocupou um local de paragem por nos fazer perceber, refletir e discutir sobre as possíveis relações com os índios Apyãwa e as instáveis conexões com os filmes e vídeos que colocamos em mobilidade e em circulação no momento das projeções em Tapi'itãwa (VIANA DOS REIS; MARQUES DAMAS, 2016). O intuito ao olhar e escutar variados vídeos e filmes reunidos para esse *momento etnográfico* como paragens, como momento de formulações de perguntas e delineamentos de problemas para as nossas pesquisas, de modo geral, convergiu para a seleção de filmes etnográficos e documentários, que foram projetados e compartilhados com os índios Tapirapé. Seja pelo fato de proporcionar aos índios Tapirapé essa mesma experiência situada *entre o sensível e o inteligível* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2012). Seja para destacar a importância da pergunta compartilhada pela pesquisadora Alice Martins (2017): *O que temos apreendido com o cinema?* (MARTINS, 2017). Também nos interessa por estarmos envolta com essa questão. Pois,

[e]m alguma medida, quem vê reinventa aquilo que é visto a partir de suas próprias referências. Ao mesmo tempo, se reinventa pelo que vê. Assim, estabelece uma relação dialógica com o olhar de quem realizou o que é visto, com o ponto de vista do realizador. Assim pensando, ressalta-se uma zona compartilhada, nem sempre explicitada, entre quem realiza e quem se apropria das histórias contadas pelo e no cinema. É nessa zona compartilhada que se encontra a capacidade formativa do próprio cinema, como prática social e como pedagogia, em destaque neste estudo (MARTINS, 2017, p.14).

Sendo assim, foi através desse doutorado sanduíche no Brasil (CNPq) que buscamos organizar tal mostra de cinema como um evento acadêmico promovido em parceria com o PPGACV da UFG e o PPGAn da UFMG. Se considerarmos os professores e estudantes indígenas do povo Tapirapé, atualmente, presentes também na(s) Universidade(s) e nas escola(s) com os quais foram os interlocutores e parceiros desse *momento etnográfico*, eu pude notar que a mostra de cinema compôs e congregou, de forma específica, com os temas de pesquisas desses estudantes indígenas e de forma geral, com os interesses dos índios ao que tange a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI) (ALMEIDA; SOUSA, 2015). Uma vez que são filmes que dizem sobre os dilemas e desafios em colocar em prática tal *cosmopolítica amazônica* durante o Antropoceno marcado pelos conflitos socioambientais, o desmatamento da

amazônia, o avanço do agronegócio, uso indiscriminado de agrotóxicos na agricultura, as mudanças climáticas e o aquecimento global.

Maracás e Máscaras

Na abertura das *Mitológicas*, Claude Lévi-Strauss (2004) indica uma relação de semelhança entre mito e música e no que se refere ao pensamento ameríndio menciona as relações entre as máscaras e os instrumentos musicais como um dos possíveis caminhos para traduzi-lo. Em outros termos, buscarei discutir e corroborar com essa afirmativa de Claude Lévi-Strauss (2004) ao que tange as relações entre mito e música por um lado e máscaras e instrumentos musicais por outro no âmbito da festa Iraxao. As relações entre máscaras e instrumentos musicais entre os índios Tapirapé requer pensar quais as máscaras atualmente são confeccionadas e quais são suas biografias (KOPYTOFF, 2008, p. 120): como são feitas, em que momentos são usadas e como se justapõem com a música feita pelos índios Apyãwa e, mais especificamente, se os índios Tapirapé lançam mão de algum instrumento musical. Numa pesquisa em etnologia indígena, que tem como objetivo as fotos e os filmes ser tanto meio como objeto de estudo, o entrelaçamento dessa etnografia com a história via o acesso as fontes escritas, iconográficas, orais e de objetos (KOSSOY, 2007; KOPYTOFF, 2008; RIBEIRO, 1987; VELTHEM, 2012) correlacionadas com os índios Apyãwa e Inỹ, faz sentido, apenas, para demonstrar que as *transformações* condizem com o que ocorre tanto em relação com os maracás, as máscaras e os corpos mobilizados para a festa e como condizem com a duração de alguns de momentos que estão em consonância com o conhecimento tradicional e o patrimônio indígena. Para tanto, as visualidades se interpuseram nesse *momento etnográfico*, seja quando observei, conforme Bazin (1983), a ontologia da imagem, a saber, imagens técnicas sobre as máscaras e os maracás referentes as etnografias clássicas de Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988). Ou seja, as fotos publicadas e as fotos pertencentes as *coleções etnográficas* como imagens de arquivo. Mas também, quando identifiquei na exposição do centro cultural PUC-Go e nas fotos de diversas coleções etnográficas os maracás e as diferentes máscaras feitas e/ou usadas entre os índios Tapirapé e que são até hoje confeccionadas pelo Wyrã, especialmente, pelos artesãos-xamãs. Por sua vez, pude ver com a experiência do cinema tais agentes importantes da festa Iraxao, especialmente, com o filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) por tal filme ter nos revelado, pela primeira vez, a relação entre o par de máscaras, os maracás e os cantos entoados durante a festa Iraxao. Embora foi com a escrita, não só de Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988), mas também de Karaxipa Tapirapé (2009b), Paula (2012) e de Damas (2016a) que acessei mais alguns detalhes relacionados com esses arte(fatos) usados durante essa festa.



FOTO 2 [publicada]: Máscaras de Aruanã-Iraxao dançam com as mulheres. Fotógrafo: Vandimar. Foto 3.1 (DAMAS, 2016, p. 163)



FOTO 3 [imagem de arquivo]: Meninas adolescentes dançando ao redor dos mascarados *anchunga*. Fotógrafo: Charles Wagley. Foto 074 Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Figura 29 (WAGLEY, 1988, p. 256-257). Foto (WAGLEY, 1977, p. 218).

As máscaras e os maracás adornam, compõem e enfeitam os corpos do par de dançarinos-xamãs do/no Iraxao/Aruanã, que foram demonstrados no filme *Traços Tapirapé* (2016c) e uma das fotos acima, a colorida, é referente a essa festa. Especificamente, em algumas cenas dos filmes documentários *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) e *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b) o xamã Valentim I'pirei se refere a festa Iraxao como festa Aruaña, como também nos disseram algumas pessoas, que vivem entre os parentes In'ye e Apyãwa, em janeiro de 2017, quando estivemos na Terra Indígena Urubu Branco para filmar e fotografar a festa Iraxao. No filme e nas fotos feitas em janeiro de 2017, no tempo das chuvas, demonstram algo dos momentos para realização da festa Iraxao. Mas também, demonstram algo da escassez dos alimentos feitos para a festa Iraxao, especificamente, a bebida Kawi rypy'arera (caldo de mingau), cauim de mandioca e a carne de caça do porco e caititu, que são os principais alimentos dessa festa.

Sendo assim, ao focar a produção audiovisual (atual e antiga) feita entre os índios Tapirapé acerca dos rituais, especificamente, da festa Iraxao: (i) em 1939 e 1940 feito por de Charles Wagley (1988); (ii) em 2014 dirigido por Vandimar Marques Damas (2016b; 2016c) que contou com a participação dos seguintes índios Apyãwa: Karanowore Tapirapé, Xawatamy Tapirapé, Cleidson Ima'arawy'i Tapirapé; (iii) em 2017 por Vandimar Marques Damas e contou com a minha colaboração e de Itandehuy Demesa; (iii) em 2019 2020 pelo professor e antropólogo Yrywaxã. Embora não desconsidere também o filme documentário *Tapirapés* (1937)⁴⁴, os filmes etnográficos feitos por Harald Schultz, especificamente, *Dança*

⁴⁴ Ver **anexo 7** com a catalogação feita acerca desse filme documentário *Tapirapés*, que foi elaborada por pesquisadores e técnicos da Cinemateca Brasileira. Não obtive êxito para o acesso a esse filme por mais que tenha empreendido mais algumas pesquisas na Cinemateca Portuguesa, Museu de Imagem e do Som de Belo Horizonte, Goiânia, São Paulo e Rio de Janeiro. Embora tenha encontrado no website a respeito da Cinédia, que constituiu na produtora cinematográfica desse filme algumas fotos desse filme. É possível verificar no capítulo 2, a captura de tela sobre mais algumas informações sobre essa produção e lançado em 1937: fotos que demonstram cenas desse filme.

das máscaras *Aruanã* (Javaé) feito entre os índios Iny (1959-1960), o filme sobre Tawã (2018) feito por Yrywaxã. Nem mesmo desconsidere as fotos atuais e antigas que registram os variados rituais, que podem ser traduzidos como políticos-rituais, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2011). Pois, foi ao ver toda essa produção audiovisual que permitiu-me traçar as continuidades e descontinuidades da tradição Apyãwa (Tapirapé) com a tradição Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa). Em suma, as *transformações* (SAHLINS, 2003) tendo como foco quem os relaciona e os mobiliza para fabricação do parentesco e dos corpos envolta com as variações sazonais. Isto é, levando em consideração também quem, quando, onde e como. Neste sentido, o entrelaçamento que pude realizar em Tapi'itãwa com o cinema e a fotografia potencializou essa mediação a tais momentos de compartilhamentos entre os índios Apyãwa e Iny, que vivem atualmente na Terra Indígena Urubu Branco.

Caracterização do problema

É possível vislumbrar alguma relação entre os mitos Tupi e Jê acerca da origem do fogo com a fabricação do corpo e parentesco durante a festa Iraxao que transcorre no tempo das chuvas e em consonância com o calendário do tempo dos índios Tapirapé por meio das relações profícuas entre, ao menos, as máscaras e os maracás? Durante a festa Iraxao, o maracá não age sozinho, há também os cantos. A música pode ser o termo que englobaria instrumentos musicais e as diversas vozes. As máscaras por sua vez não são feitas de uma só maneira, embora as palhas estejam muitas vezes presentes trançadas ou como tiras soltas. Assim, a partir dessas relações – máscaras e maracás, que também podem ser postas de outra forma – música e mito – reitero, novamente, algumas questões aventadas ao longo desta escrita para alinhar o problema: o que é cosmopolítica? O que são cosmopolíticas? Por que *cosmopolítica amazônica*? Para que aplicar os termos “consanguinidade” e “afinidade”, e mesmo o de “parentesco” para pensar as relações tecidas pelos povos indígenas, no caso, pelos índios Apyãwa (Tapirapé)? Por fim, como nós, enquanto antropólogas/os, a partir das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)*, especificamente, a partir dos registros imagéticos (filme e fotografia), feitos por nós mesmos ou pelos índios ou por outros etnógrafos, vemos e traduzimos a festa Iraxao?

Caminhos

Para responder todas às essas questões, foi totalmente justificada para esse *momento etnográfico* uma antropologia compartilhada da festa Iraxao com base nas imagens do passado e do presente entre os índios Apyãwa durante essa festa, bem como sobre como eles veem essas imagens e praticam na atualidade a festa Iraxao voltada para os axigas dos índios Iny.

Antes disso, foi importante compor diversos documentos audiovisuais antigos e atuais das festas-rituais dos Tapirapé para os momentos de diálogo e compartilhamentos com os índios. Para tanto, segui outro *caminho* já aberto pelo estudo do cinema (FREIRE, 2009; OMORI, 2009; ROUCH, 1975) e da antropologia com o clássico ensaio de Marcel Mauss *As técnicas corporais* (MAUSS, 2008 [1938]). Ou seja, as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b) demonstram, o que as ideias dizem de forma embaçada dos conhecimentos e técnicas, da memória e das relações inscritas nos corpos. A corporalidade é, então, lócus de constituição dos processos de fabricação de parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) demonstradas em histórias, em mitos e de alguma maneira presente em filmes etnográficos e em documentários.

Este trabalho lança mão de teorias antropológicas que levem em consideração, também, a existência e a ação dos mediadores tanto na etnografia quanto no mundo – como, por exemplo, com o uso da câmera fotográfica, da câmera filmadora e do uso dos artefatos pelos índios (LAGROU, 2003; 2009; LATOUR, 2012). Diante das *imagens técnicas* acessíveis para esse estudo, às reuni, e oportunamente, as disponibilizei para alguns índios Tapirapé, especialmente, em dezembro de 2018 em Tapi'itãwa.

Ao revisitar e retomar a leitura de alguns artigos, capítulos e livros que buscam refletir sobre esse campo historicamente denominado de 'antropologia visual' (SAMAIN, 1995; FERREZ & MENDONÇA, 2014), que se debruça sobre as relações entre imagem e conhecimento antropológico, segui⁴⁵ no início um método posto por Etienne Samain (1995), que consiste em analisar o lugar da fotografia na composição da escrita das etnografias clássicas para verificar e identificar quais são as possíveis correlações entre as legendas e as fotos selecionadas. Para isso, é importante ressaltar que esse *momento etnográfico* também tomou como objeto as etnografias clássicas – os livros escritos pelos dois antropólogos que estiveram entre os índios Apyãwa (Tapirapé), sobretudo, nas décadas 1930 e 1940, num período anterior ou concomitante à drástica baixa demográfica, que reduziu os índios Tapirapé a menos de 100 pessoas nos fins da década 1940: Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977). Entretanto, o desdobramento disso impulsionou-me em descrever, sobremaneira, as multiplicidades envolvidas na produção desses livros no que diz respeito ao uso das fotos que foram publicadas e as fotos que constituem, atualmente, como *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015) presentes em suas *coleções etnográficas*. Neste sentido, foi possível comparar e verificar diferenças nas fotos publicadas na versão escrita em inglês com a tradução escrita em português do livro do antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988). Seja com as diversas fotos de variados fotógrafos feitas entre os índios Apyãwa e publicadas por Herbert Baldus (1970) em seu livro (ver tabela 1 e 5). Seja com a comparação do conjunto de fotos produzidas, a princípio, por esses dois antropólogos

⁴⁵ Este artigo foi estudado pela primeira vez na disciplina *Antropologia da Imagem e do Som* ministrada pelo professor Ruben Caixeta oferecida para o curso de mestrado em antropologia social – PPGAn UFMG no segundo semestre de 2012.

ao que concerne em fotos publicadas e as que não foram publicadas nestes livros e, atualmente, configuram-se como *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015).

Tabela 1: Fotógrafxs entre os Tapirapé (século XX-XXI)

N	Data	Fotógrafo	Foto	Localização	Observações
1	1908	F. Krause	1	- Artigos: KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. 1940-1941. Vol. 68-80.	- foto impressa e publicada.
2	1910	Autorx desconhecido	1	- Website: FBN – Fundação Biblioteca Nacional	- foto digital - reportagem
3	1912	Autorx desconhecido	2	- Website Verbete Tapirapé organizado pelo antropólogo André Toral para PIB-ISA: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/InstitutoSocioambiental - Livro (TAPIRAPÉ, 1998)	- Uma foto digital e outra publicada, ambas pertencentes ao Acervo do SPI.
4	1927 ^a 1947	frei Pedro Secundy	78 (?)	- Arquivo Bartolomeu Las Casas: Missão Dominicana: (1) + (78) - Livro: Baldus (1970): (9) - Website: Banco de Dados do Lisa-USP: (1)	- fotos digitais e/ou impressas. 1 Foto encontra-se nas três referências. [talvez + 16 fotos Lisa USP]
5	1928	Autor desconhecido	15	- Website: Acervo online do Museu do Índio – Funai	- fotos digitais do Acervo SPI – 8ª Inspeção Regional (IR8)
6	1930 ^a 1980	Acari Passos de Oliveira	(?)	- MIS-Go: vídeo - Museu antropológico da UFG: (?) - Website: IGPA – Puc Goiás: (?) - Expedição Anhanguera (POMPILIO, 1942) - Expedição Piratininga (MAST)	- Entrevista

7	1932 ^a 1937	Frederico Kegel	17 (?)	- Website: Banco de Dados do Lisa-USP: Missão Adventista entre os índios Tapirapé: (1); foto feita em 1934 (1); foto feita em 1934 demonstra uma filmadora (1); autor desconhecido (14) - Livro: Baldus (1970): (1)	- fotos digitais e impressa. - Talvez + 16 fotos Lisa USP
8	1934	Roman Garcia e Roberto Pompílio (diretor)	4	- (2) fotos no Website: Cinédia - (2) fotos publicadas em artigo escrito pelo diretor do filme - Referencia de documentos textuais no website da Cinemateca Brasileira	- fotos digitais de duas cenas do filme - Jornais e artigos sobre o filme - artigo (POMPÍLIO, 1942)
9	1935 e 1947	Herbert Baldus	113	- Website: Banco de dados do Lisa-USP. - Livro: Herbert Baldus (1970) - artigo - Livro: Haroldo de Oliveira (1950)	- fotos digitais e/ou impressas - fotos publicadas e/ou de arquivo
10	1936 e 1937	Ljungh, Gösta (?)	(?)	- Website: Museu Etnográfico de Gotemburgo - Livro: Herbert Baldus (1970)	- fotos digitais e/ou impressas - fotos publicadas e/ou de arquivos
11	1939, 1940, 1953 e 1965	Charles Wagley	(?)	- Livros: Wagley (1977; 1988). - Website: Coleção Latinoamericana/Charles Wagley da Universidade da Florida - Acervo Pessoal dos familiares de Charles Wagley (PACE, 2014)	- fotos digitais e/ou impressas; - fotos publicadas e/ou de arquivo
12	1939	Charles Wagley e Antenor Leitão de Carvalho	1	Acervo pessoal dos familiares de Charles Wagley (PACE, 2014)	- foto digital e publicada
13	1940	Charles Wagley e	1	Acervo pessoal dos familiares de Charles Wagley (PACE, 2014)	- foto digital e publicada

		Eduardo Galvão		- Website: Coleção latinomericana/Charles Wagley da Universidade da Florida	
14	1947	Antonio Macedo	32 (?)	- Livro de Baldus (1970) - Website: Coleção Herbert Baldus Mae USP	- fotos digitais e/ou publicadas
15	1948	Harald Schultz	21	- Museu de Arqueologia e Etnologia da USP - Website: Acervo de Etnologia do Mae-USP	- fotos digitais
16	1950 - 1957	Mario Baldi	1	- Livro: Baldus (1970) - Website: Dicionário histórico-biográfico dos fotógrafos e da fotografia no Brasil, verbete sobre Mário Baldi em website do LABHOI do PPGH-UFF: http://www.labhoi.uff.br/verbetes/fotografia/node/11	- foto publicada, impressa e digital
17	1970	?	1	- Website: Verbetes Tapirapé organizado pelo antropólogo André Toral para PIB-ISA: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/Instituto Socioambiental	- foto digital e publicada referente ao Arquivo da prelazia de São Félix do Araguaia
18	?	Antonio Carlos Moura	4	- Website: Verbetes Tapirapé organizado pelo antropólogo André Toral para PIB-ISA: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/Instituto Socioambiental	- fotos digitais
19	1998 a 2002	Collection History National Museum of the American Indians	56	Website: https://www.si.edu/sisearch/collection-images?edan_q=tapirape	- fotos digitais
20	2013	Estudantes do ensino médio (índios Tapirapé)	(?)	- Consultei esses arquivos digitais compartilhadas pelo prof. Vandimar do seu acervo pessoal: Monografia feitas no âmbito do Aranowa'yao – Ensino Médio/	- fotos digitais

				Escola Indígena Tapi'itāwa Tapirapé	
21	2013 - 2017	Vandimar Marques	2 filmes 14 fotos impressas Fotos digitais	- Acervo pessoal Fotos e filmes disponibilizados pelo diretor	- fotos digitais e impressas
22	2017 - 2018	Paula Viana	70 fotos e filmes	- Website: www.etnologiaindigena.wordpress.com Revista Proa - Acervo pessoal: Fotos digitais e filmes - Arquivo da Escola Indígena Tapi'itāwa Tapirapé: fotos impressas.	Fotos digitais e/ou impressas e/ou publicadas.
23	2017 - 2018	Itandehuy Castañeda	06 fotos	- Acervo pessoal Disponibilizada pela fotógrafa e pesquisadora	Fotos digitais
24	2017	Discentes indígenas	Fotos, filmes etnográficos e 1 filme documental	- Website: Filme publicado na plataforma do youtube - Acervo pessoal Fotos e filmes feitos no âmbito do Tema contextual: pintura, fotografia e cinema no NTFSI e na Galeria de Arte da UFG	- fotos digitais
25	2018	Awagato Tapirapé	Fotos, filmes etnográficos e 2 filmes documentais	- Website: Filmes publicados na plataforma do youtube www.etnologiaindigena.wordpress.com - Acervo pessoal Fotos e filmes feitos no âmbito do Tema contextual: pintura, fotografia	- fotos digitais

				e cinema na Galeria de Arte da UFG	
26	2018 a 2020	Yrywaxã Tapirapé	32 Fotos e 2 filmes etnográficos	- Acervo pessoal Fotos e filmes disponibilizados pelo professor indígena e antropólogo	- fotos digitais

Tal pesquisa em etnologia indígena também foi empreendida com o uso de documentos escritos e/ou audiovisuais referentes aos índios Apyãwa (Tapirapé) e Inĩ (Karajá, Javaé e Ixybiõwa) situados em diversas instituições localizadas, atualmente, em diferentes cidades localizadas no Brasil e em variados países. Sendo que, em muitas delas pude, apenas, visitá-las de forma remota por meio dos seus websites e/ou trocar mensagens eletrônicas com os pesquisadores e técnicos vinculados a essas diversas instituições. Foi possível realizar os *momentos de imersão* com vistas em apenas algumas dessas instituições situadas em diferentes cidades do Brasil: em Belo Horizonte-MG (Arquivo Bartolomeu Las Casas – Dominicanos, Museu de Imagem e do Som-BH), em Goiânia-GO (Arquivo Histórico de Goiás, MIS-Go, Museu Antropológico-UFG, Centro Cultural Jesco Puttkamer da Puc-Go), em São Paulo-SP (Museu de Arqueologia e Etnologia/ Mae-USP), em Curitiba-PR (Museu Paranaense). Mesmo assim é importante registrar que não consegui acessar todo esse material presente nas instituições localizadas em Belo Horizonte, em Goiânia, no Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba, ver apêndice. Seja porque o documento escrito (século XVIII) não foi encontrado (Arquivo Histórico de Goiás). Seja porque existem muitos documentos ainda em fase de catalogação (Museu Antropológico – UFG, seja porque ainda não estão disponíveis para os pesquisadores durante as visitas (Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO). Seja pela exequibilidade dessa pesquisa somado com as escassas condições financeiras para mais deslocamentos para as instituições para consultar os documentos e *objetos etnográficos* nessas instituições que buscam salvaguardá-los.

Tabela 2: Listagem geral dos acervos e coleções etnográficas

Acervo e Coleções etnográficas	Data	Localização/ Instituição	Observações
Acervo de Etnologia	1935 e 1947	Coleção etnográfica Herbert Baldus/ Coleção etnográfica Vera Penteado Coelho do	- 136 fotos de artefatos. Em 2004, Exposição Brasil Tupi – artefatos

		Museu de Arqueologia e Etnologia, ver website do MAE – Usp:	
Documentos escritos	XVIII	Arquivo Histórico de Goiás/ Goiânia, Go	- Documento escrito XVIII
Acervo de Etnologia	1948	Coleção etnográfica Harald Schultz/ MAE – Usp, website:	- 21 imagens técnicas Filmes etnográficos feitos entre os Javaé e Karajá: 1.Javaé: Nº de Registro MAE A000080 Trançando uma pequena esteira com rebordo forte 2.Javaé: Nº de Registro MAE A000081 Crochetando ornamentos das pernas 3.Javaé: Nº de Registro MAE A000082 Cerâmica: fazendo uma panela para cozinhar 4.Javaé: Nº de Registro MAE A000083 Sangramento por meio de arranhamento da pele 5.Javaé: Nº de Registro MAE A000084 Dança de Máscaras "Aruanã" 6.Karajá: Nº de Registro MAE A000076 Fazendo os nós de um enfeite de cabeça de penas 7.Karajá: Nº de Registro MAE A000077 Fazendo os nós de uma esteira grande 8.Karajá: Nº de Registro MAE A000078 Pescando por meio do envenenamento da água 9.Karajá Nº de Registro MAE A000079 Caçando um Arapaima gigas com um arrastão 10.Karajá Nº de Registro MAEA000139 Trabalhando uma canoa (Karajá)
Acervo Plínio Ayrosa: Tapirapé e coleção etnográfica	1947	Banco de Dados/ Laboratório de Imagem e Som em antropologia do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências	- 94 fotos: 76 Herbert Baldus/ 01 Frei Pedro Secondy/ 01 Missão Adventista/ 16 autorx desconhecido

Herbert Baldus		Humanas USP, ver website do LISA: http://lisa.fflch.usp.br/	
Coleção Araci Passos de Oliveira: Tapirapé (?)	?	Instituto Goiano Pré-História e Antropologia/ PUC-Goiás	Em processo de organização
Coleção Latino-Americana/ Charles Wagley	1939 a 1940 1957 1965	Charles Wagley Papers Digital Collection http://ufdc.ufl.edu/dlosawagley Universidade da Flórida	511 fotografias: coleção e acervo pessoal (Pace, 2014) Fotografias digitalizadas da coleção etnográfica Charles Wagley: 1. Other Materials; 2. Photographs from the Tapirape Project Files of Charles Wagley; 3. Photographs from the Tapirapé Project Files, used for his monograph, Welcome of Tears; 4. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943; 5. Tapirape drawings, body paint
Coleção Latino-Americana/ Eduardo Galvão	1939	Charles Wagley Papers Digital Collection/ http://ufdc.ufl.edu/dlosawagley	1 foto
Filmes documentários / Tapirapés/ Roman Garcia e Roberto Pompílio	1934 1937	Cinemateca Brasileira http://cinemateca.org.br/	Referências apenas bibliográficas sobre esse filme.
Foto avulsa	1910	Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (RJ), ver website da FBN: - 1 foto e notícias.	http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon640213/icon640213.html
Fotos da Missão Dominicana entre os índios	1914-1980 (?)	Arquivo Bartolomeu Las Casas situado em Belo Horizonte (MG).	- frei Pedro Secondy - frei Audrin
Foto de F. Krause	1908	Artigos traduzidos do alemão pelo antropólogo Egon Schaden em São Paulo (SP).	1 Foto publicada em Índios do Sertão (1941)
Foto de Mario Baldi	1930 – 1940 (?)	Dicionário histórico-biográfico dos fotógrafos e da fotografia no Brasil, verbete sobre Mário Baldi em website do LABHOI do PPGH-UFF:	Consta 1 foto conforme o Índice de fotografia publicada no livro escrito por Herbert Baldus

	1950 – 1957 (?)	http://www.labhoi.uff.br/verbetes/fotografia/node/11	
Iconografia do Serviço de Proteção aos Índios/ Expedição aos Tapirapés	1928	Museu do Índio – Funai (RJ)/ Banco de dados/ Acervo online, ver: http://museudoindio.gov.br/pesquisa/acervo-online	15 fotos
Museu de Gotemburgo	1931	National Museum of World Cultures http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/1859/CHILDREN/2 http://www.varldskulturmuseet.se/varldskulturmuseet/	12 objetos etnográficos e 06 fotos digitais referentes a esses objetos etnográficos coletados pela antropóloga Elizabeth Steen entre os índios Iny e Apyãwa
Museu da Imagem e do Som	1930-1940 1970-1990	Secretaria de educação e cultura, Goiânia (GO)	Vídeos e fotos foram disponibilizados por meio de um DVD
Museu Antropológico da UFG		Universidade Federal de Goiás	- Artigo científico - Exposição temporária Lavras e Louvores https://museu.ufg.br/p/1326-lavras-e-louvores
Museu Etnográfico de Gotemburgo	1936 1937	National Museum of World Cultures http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/1979502	- fotos digitais de objetos etnográficos coletados pelo antropólogo Herbert Baldus. Fotógrafo do Museu Etnográfico de Gotemburgo: Ljungh, Gösta
Museu Emílio Goeldi (MPEG) Reserva Técnica Curt Nimuendajú	1900-1945 (?)	Fotos feitas entre os índios Iny no âmbito das expedições de contato organizadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com a presença de Curt Nimuendajú	- Exposição de fotos no 18 IUAES (ATHIAS, 2018)
Museu Nacional de Etnologia de Leiden (MNE) [National Museum of	1960-1966	http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/42687	- fotos digitais de diversos objetos etnográficos coletados pelo naturalista e antropólogo polonês Borys Malkin entre os índios Tapirapé e Iny

World Cultures]			
Museu Nacional de Etnologia de Portugal		Arquivo/catalogação de documentos fotográficos dos Museus DGPC - MatrizPIX Website do Museu Nacional de Etnologia – Portugal: http://www.patrimoniocultural.gov.pt/en/recursos/imagens/arquivo-matrizpix/	- Victor Bandeira - Fotógrafo José Pessoa
Collection History	1960-1970	Website: https://americanindian.si.edu/	- coleção etnográfica de Borys Malkin
National Museum of the American Indian	1998-2002		- 56 imagens
Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia Coleção Etnográfica Lídia Meirelles (1993)	1993	O Museu do Índio é órgão vinculado à Pró-reitoria de Graduação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Possui caráter etnográfico no contexto da cultura indígena brasileira, ver website: http://museudoindio.wixsite.com/museudoindioufu/o-museu	- Aproximadamente 200 fotografias - 28 objetos coletados em 1993 entre os índios Tapirapé: 253_ Máscara cerimonial; 254_ Máscara cerimonial; 255_ Capacete plumário; 256_ Capacete plumário; 257_ Coroa emplumada; 258_ Coroa emplumada; 259_ Aro emplumado; 260_ Aro emplumado; 261_ Braçadeiras emplumadas (par); 262_ Tamakora; 263_ Pulseira com chocalho; 264_ Tamakora; 265_ Brinco de moço; 266_ Arco 1993; 267_ Flecha; 268_ Flechas com ponta de cêra ; 269_ Remo Espatular (miniatura); 270_ Remo Espatular (miniatura); 271_ Fuso; 272_ Boneca de cera; 273_ Boneca de cera; 274_ Chocalho globular ; 275_ Chocalho globular; 276_ Cachimbo; 277_ Colher de Cauim; 278_ Peneira; 279_ Cuia; 280_ Mangawa (bola de látex)
Povos indígenas no Brasil/ André Toral	2004	Verbete Tapirapé em PIB-Instituto Socioambiental organizado pelo antropólogo André Toral, ver website: www.isa.org.br	6 Fotos: 4 de Antonio Carlos Moura s/d; 1 acervo do SPI; 1 foto do arquivo da prelazia de São Félix do Araguaia

Vandimar Marques Damas	2013-2019	Pesquisa de doutoramento em arte e cultura visual pela FAV UFG, ver website:https://culturavisual.fav.ufg.br/p/6212-dissertacoes	Filmes: Traços Tapirapé e Sonho e Raio Fotografias impressas e digitais
Vladimir Kozák	1950	Museu Paranaense	Filmes etnográficos Inỹ

Ao revisitar algumas pesquisas antropológicas que usam as *imagens técnicas* como meio para provocar ou proporcionar diálogos e relações com as *pessoas* com as quais, no caso, possamos estabelecer vínculos. Os métodos são diversos seja porque os aparelhos são diversos tendo como resultado o cinema e a foto seja pela singularidade da antropologia como “a ciência social do observado” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 513) que busca traduzir os sentidos postos pelas relações que são o foco do estudo das/os antropóloga/os. Para tanto, faz sentido mencionar o trabalho de Claudine de France (1998), sobremaneira, quando ela discute o compartilhamento de imagens a partir do trabalho de Germaine Dieterlen, que durante o colóquio dedicado ao filme etnográfico, disse que o usou como um guia de entrevista com os interlocutores de sua pesquisa, ou seja, a singularidade do filme etnográfico estaria neste fazer e refazer acionados pela antropóloga no próprio campo de observação (FRANCE, 1998). Neste sentido, corroboro com esse método, pois foi o que fiz com Yrywaxa, em alguma medida, depois que este compartilhou comigo objetos fílmicos feitos durante as festas-ritos-sazonais e foram esses filmes que serviram com um guia para as entrevistas que realizei com ele por telefone e pelo Whatsapp. Também realizado pelo orientador desta pesquisa via zoom com Yrywaxa sobre o filme (2020) e fotos (2019 e 2020) da festa Iraxao que foram compartilhadas comigo no mesmo dia que ocorreu a *feita*.

Ao que tange as pesquisas com o uso das fotos, as indicações postas por Etienne Samain (1995) após análise da etnografia de B. Malinowski (1978) ao que diz respeito as relações entre imagem e texto também foram perseguidas por mim após analisar algumas das fotos com suas respectivas legendas publicadas por Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977). Bem como, a técnica de pesquisa descrita pelo etnólogo Anthony Seeger quando realizou sua etnografia entre os índios Suyá ao usar as “fotografias de todas as *pessoas* da aldeia para descobrir como as *pessoas* se dirigiam e se referiam umas às outras” (SEEGER, 1980, p. 39) foram de alguma maneira acionadas quando conversei com os índios em Tapi’itáwa por intermédio de fotos impressas.

Se no escopo do plano de trabalho (VIANA DOS REIS; CAIXETA DE QUEIROZ, 2018) foi proposto realizar uma Exposição de Fotografias e uma Mostra de Cinema na T.I. Urubu Branco, isto é, durante o *momento de imersão* em Tapi’itáwa o intuito foi de incorporar as *imagens técnicas* como propulsoras de diálogos com os índios Tapirapé. É importante dizer que pude consultar algumas produções científicas que discorrem sobre algumas das

primeiras experiências com objetivos semelhantes a este entre índios Tupi e Jê. Especificamente, em relação a exposição de fotos antigas no território indígena foi algo feito pela antropóloga Nilvânia Barros (2014) entre os índios Timbira. É possível verificar em *Imagem e memória nas fotografias do festival de máscaras dos Ramkokamekrá-canela* como essa antropóloga compartilhou algumas fotos da coleção etnográfica Carlos Estevão de Oliveira do Museu do estado de Pernambuco entre esses índios. Bem como, o uso do cinema entre dois povos Tupi, nos fins da década de 1980 e durante a década de 1990, que resultaram nos filmes *O espírito da TV* (Waiãpi, 1990), *A arca dos Zo'é* (Zo'é/Waiãpi, 1993) (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008a).

Primeiro, os filmes criaram o encontro de um encontro (PEIXOTO e GALLOIS, 2011, p.18). Os Waiãpi e os Zo'é, dois povos indígenas falantes da língua Tupi, não tinham contato entre si. Com a inserção de uma câmera de vídeo eles puderam ver uns aos outros através do aparelho televisor e, como afirmou um dos índios Waiãpi, “o vídeo é um meio de transportar vozes e corpos, o vídeo traz a pessoa e a sua fala”. (DAMAS, 2011). Para os índios Waiãpi, os vídeos são constituídos de poderes xamânicos ou possuíam elementos que remetem à ideia de *xamanismo* ou, conforme as palavras de Vandimar Marques (DAMAS, 2011), *xamanismo imagético*. As imagens que são produzidas com a câmera de vídeo e a função que cumprem estão mais relacionadas ao conhecimento prévio que temos da mensagem que à mensagem que nos querem passar com a imagem projetada (DAMAS, 2011).

Com as imagens fílmicas e fotográficas antigas e atuais transformam-se, nos termos de Roy Wagner (2010), em uma *antropologia reversa*, pois funcionaram como dispositivos propulsores de relações, que instauraram vínculos com os índios Apyãwa (Tapirapé) no que tange aos trabalhos colaborativos, de pesquisa e de aprendizagem que ocorreram tanto na Terra Indígena Urubu Branco como na UFG como pelo ciberespaço. Isto também demonstrou que uma antropologia visual não se torna dispensável (SAMAIN, 1995; CAMPOS, 1996; VIEIRA, 2009; FERRAZ & MENDONÇA, 2014; ADRIANO, 2015; LINDEPERG, 2015) para traduzir algo da *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) e dos *lugares* (INGOLD, 2005) com os quais os índios Apyãwa vivem suas vidas de forma digna. Bem como, para a tradução da ontologia relacional Tapirapé, especificamente, durante a festa Iraxao, quanto para uma antropologia fílmica. Como demonstrou Claudine de France (1998; 2000), é uma forma adequada para expressar a suavidade em traduzir algo situado no âmbito sensível. Como ela aponta para a importância de se pensar na escrita dessas experimentações com o uso dos diversos aparelhos audiovisuais e eventuais lacunas.

Neste sentido, a escrita se realiza, aqui, através de comparações entre nós x eles, mesmo que como um artifício (STRATHERN, 2006; 2011), para uma possível experiência de tradução de uma ontologia cosmocêntrica e ecológica em uma *imagem conceitual*, isto

é, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2008), em algo de uma *cosmopolítica amazônica*. Tudo isso será possível de ser verificado nos próximos capítulos tanto ao que tange as *imagens técnicas* e *conceituais* inventadas pela antropologia quanto as diversas *transformações* que perpassam os índios Apyãwa e Iny.

Em suma, os três capítulos a seguir buscam algumas possíveis respostas as perguntas formuladas durante os diferentes *momentos de imersão* deste *momento etnográfico*. Especificamente, o primeiro capítulo discorre sobre as seguintes questões: quais são as *imagens conceituais* propostas pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley para descrever os índios Tapirapé situados na Amazônia? Em que medida a ciência antropológica contribuiu para formar essas imagens? Como essas *imagens conceituais* se conectam com as diversas teorias antropológicas? A partir dessas perguntas buscarei projetar tais *imagens conceituais* produzidas pela antropologia de H. Baldus e C. Wagley e correlacioná-las, minimamente, com as seguintes *imagens conceituais* discutidas no âmbito das teorias antropológicas: tempo e tradução. Tal comparação não ficará restrita a esse capítulo. Pois, no capítulo dois isto pode ser analisado com a discussão posta pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss com a existência dos diversos sentidos de história quando este tomou como foco o tempo. Já no capítulo três, as *imagens conceituais* tempo e tradução presentes nas teorias antropológicas continuarão a serem acionadas comparativamente com as *imagens técnicas* e *conceituais* inventadas por Charles Wagley e Herbert Baldus ao que tange aos índios Tapirapé. Todavia, com o capítulo três pretendo traduzir a *feira Iraxao* a partir das variações da história com a demonstração de fotos feitas por mim nos *momentos de imersão* e com as fotos e filmes compartilhados com os pesquisadores indígenas e não-indígenas.

Ainda, é importante dizer que tive acesso a uma vasta documentação, mas nem sempre pude usá-la para este *momento etnográfico*. Na medida do possível, elaborei tabelas e anexos contendo indicações deste material, também, com o objetivo de incentivar demais pesquisadores a revisitar estes acervos, arquivos e *coleções etnográficas* e dar continuidade a pesquisa, que por sua natureza são, evidentemente, provisórias e lacunares.

CAPÍTULO 1.

ALGUMAS IMAGENS DA AMAZÔNIA E DOS ÍNDIOS TAPIRAPÉ INVENTADAS PELA CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA

Conforme os dois antropólogos estrangeiros – o alemão Herbert Baldus⁴⁶ (1970) e o estadunidense Charles Wagley⁴⁷ (1977; 1988) – desde o século XVII os índios Tapirapé (Apyãwa), situados na Amazônia, despertaram interesse dos brancos (não-indígenas). Ou seja, missionários cristãos, administradores coloniais, representantes políticos, militares, cientistas, naturalistas, exploradores, turistas, cineastas, fotógrafos e jornalistas chegaram a empreender viagens para encontrarem com esses índios situados na Amazônia, região de Florestas Tropicais, localizada próximo às margens do rio Tapirapé. Este capítulo não visa perpassar todos esses agentes que estabeleceram relações com os índios Apyãwa (Tapirapé) desde o século XVII e sim, versa sobre os conhecimentos antropológicos produzidos, principalmente, pelos antropólogos Herbert Baldus (1899-1970) e Charles Wagley (1913-1991) acerca desses índios.

Também, de alguma forma, dizer algo em relação aos primeiros antropólogos brasileiros e estrangeiros, que também estiveram entre os índios Apyãwa (Tapirapé) durante o século XX, a saber: as antropólogas estrangeiras Elizabeth Kilgore Steen (1886-1938), Judith Shapiro (1942-) e os antropólogos brasileiros Eduardo Galvão (1921-1976), Harald Schultz (1909-1965) e Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006). Tudo isto no intuito de demonstrar algumas *imagens conceituais* inventadas pela ciência antropológica acerca desses índios, que vivem em *áreas protegidas* (MAGALHÃES LIMA, 2018) situadas na Amazônia.

1.1 Os antropólogos, as câmeras e suas imagens

Apontar e discorrer como a ciência antropológica de Herbert Baldus e Charles Wagley inventou algumas *imagens conceituais* para descrever os índios, notadamente, os índios Tapirapé (Apyãwa), é, inevitavelmente, explicitar as diferentes teorias antropológicas feitas, de alguma maneira, por meio das redes de relações entretecidas entre esses

⁴⁶ Conforme Orlando Sampaio-Silva (2000), Herbert Baldus foi um antropólogo teuto-brasileiro, embora tenha sido um alemão de nascimento, especificamente, nasceu em Wiesbaden na Alemanha, em 14 de março de 1889, viveu muitos anos em algumas cidades da América do Sul. Esteve pela primeira vez na Argentina ainda em 1921 numa equipe de cineastas e em São Paulo em 1923. Porém, se instalou no Brasil, definitivamente, na cidade de São Paulo, apenas, em 1935 até sua morte em 24 de outubro de 1970.

⁴⁷ Conforme Richard Pace (2014a), “Charles Wagley nasceu em Clarksville, Texas, mas cresceu na cidade vizinha de Bonham. (...) Em 1941, Wagley se casou com Cecília Roxo, que conheceu na Universidade de Colúmbia enquanto ela estudava biblioteconomia. Cecília era de uma família brasileira de destaque e, por meio de laços familiares, Wagley foi capaz de manter múltiplas conexões com intelectuais brasileiros e figuras literárias da época, variando de Gilberto Freyre a Jorge Amado” (PACE, 2014, p. 597 e 599).

cientistas situados em *lugares* e instituições diversas. Consequentemente, ao situar essas instituições e *lugares* nas quais esses cientistas estiveram vinculados, é também mencionar algo sobre as histórias da antropologia e numa menor medida sobre as histórias das mulheres cientistas. Especificamente, no nosso caso, é possível situar essas redes e esses *lugares* sendo estabelecidas num período correspondente as décadas de 1920 a 1980. Isto porque, tomo como ponto de partida o ano de 1928 como, possivelmente, o primeiro *momento de imersão* feito por um cientista. No caso, pela antropóloga estrangeira Elizabeth K. Steen que esteve entre os índios conforme as poucas referências sobre suas incursões ao médio rio Araguaia e de seu encontro com os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny (Javaé, Karajá e Ixybiõwa).

Para o escopo desse capítulo, finalizo tal período de análise ao tomar como referência a década de 1980. Uma vez que, o livro *Welcome of tears: the Tapirapé indians of Central Brazil* escrito pelo antropólogo Charles Wagley (1977) foi traduzido por Elizabeth Mafra Cabral Nasser com uma revisão técnica feita pela antropóloga Berta G. Ribeiro e publicado no Brasil por meio das editoras Itatiaia Limitada e Universidade de São Paulo, apenas, em 1988. Ou seja, o livro *Lágrimas de Boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* escrito por Charles Wagley (1988) consiste em uma versão traduzida de seu livro publicado em inglês dez anos antes (ver foto 4).

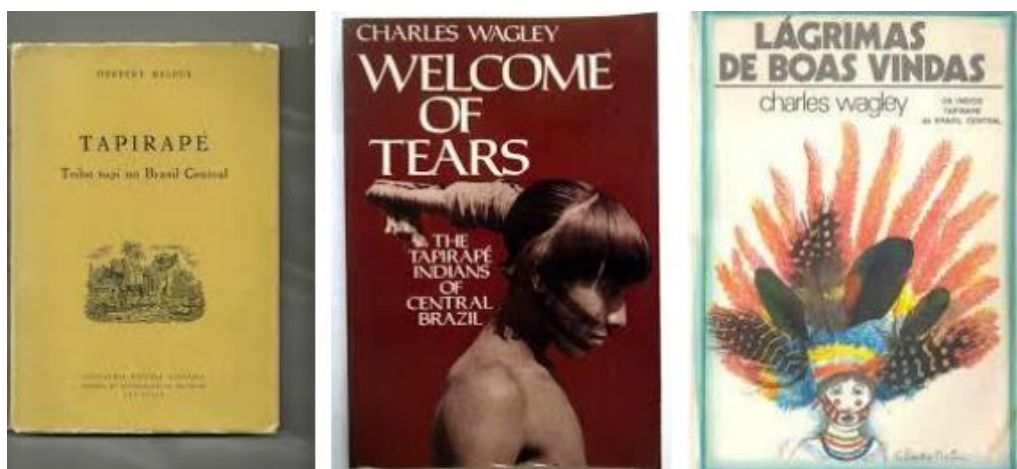


FOTO 4 [imagem técnica]: capas dos livros de Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988). Elaboração desta imagem feita por Paula Viana.

De forma mais pontual, também digo algo das histórias sobre as instituições de ensino e pesquisa onde essas redes de cientistas estiveram vinculadas, sendo que essas instituições contribuíram efetivamente para a concretização dessas pesquisas de cunho antropológico entre os índios Tapirapé. É importante mencionar que, basicamente, esses *caminhos* foram feitos a partir de *momentos de imersão* focados, principalmente, no estudo dos três livros e dos artigos científicos ou jornalísticos escritos pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, que foram lidos, citados e discutidos para a composição deste

momento etnográfico. Mas também, tais *caminhos* percorridos condizem com a leitura e estudo de diversos textos científicos escritos por diversos pesquisadores vinculados à ciência antropológica, que dizem sobre a biografia e/ou a trajetória e/ou a análise da produção fotográfica e bibliográfica dos antropólogos Baldus e Wagley, ver tabela 3. Por fim, cito os diversos *momentos de imersão* que estiveram ancorados⁴⁸ em uma pesquisa de cunho etnográfico com *coleções etnográficas* e com uma documentação textual e fotográfica referentes aos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, ver tabela 4.

TABELA 3: Bibliografia consultada acerca dos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus

HERBERT BALDUS E CHARLES WAGLEY	1977	Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro	Artigo	UFRJ – Museu Nacional; Anpocs
	1980	Egon Shaden	Capítulo	USP
	1984	Eduardo Viveiros de Castro	Artigo	UFRJ – Museu Nacional; USP
	1986	Eduardo Viveiros de Castro	Tese	UFRJ – Museu Nacional
HERBERT BALDUS	1992	Orlando Sampaio-Silva	Artigo Revista MAE	USP
	2000	Orlando Sampaio-Silva	Artigo Revista de Antropologia	USP
	2002	Luiz Henrique Passador	Dissertação de Mestrado em antropologia	Unicamp
	2005	Mariana Françoze	Revista de Antropologia	USP
CHARLES WAGLEY	1978 (2018)	Roque Laraia	Resenha	UNB
	1990	José Carlos Meihy	Entrevista Revista da USP	USP

⁴⁸ Nota-se a importância de ter conseguido consultar uma documentação textual digitalizada pelos pesquisadores vinculados ao Museu de Astronomia e Ciências Afins (Mast) sobre algumas outras informações relacionadas as pesquisas de Charles Wagley entre os índios Tapirapé. Primeiro, cheguei a essa documentação a partir da leitura do *Inventário do Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil: inventário* (2012). Depois, por meio de pesquisas com o uso de palavras-chaves nos mecanismos de busca presentes nas bases de dados no site do Mast e, posteriormente, que consegui ler as indicações presentes no *Guia das Fontes* de John Monteiro (1994).

	1993	Francisco Ribas Santos Rosa	Dissertação de mestrado em antropologia	Unicamp
	2003	Mariza Corrêa	Capítulo	UFMG
	2008	Mariza Corrêa	Livro (e-book)	Unicamp
	2008	Heloisa Maria Domingues	Artigo Boletim (Ciências Humanas)	UFPA – MPEG
	2014	Richard Pace	Artigo Boletim (Ciências Humanas)	UFPA – MPEG
	2014	Roberto DaMatta	Artigo Boletim (Ciências Humanas)	UFPA – MPEG
	2014	William Balée	Artigo Boletim (Ciências Humanas)	UFPA – MPEG
	2017	Wilma Marques Leitão	Livro (e-book)	UFPA

É importante mencionar os artigos científicos escritos por Richard Pace, Roberto DaMatta e William Balée (2014) presentes no Dossiê em homenagem a Charles Wagley, que foi organizado e publicado pelo Boletim Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas (2014)⁴⁹.

Tabela 4: Coleções etnográficas e documentos referentes aos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus

HERBERT BALDUS	Coleção etnográfica – acervo Plínio Ayrosa	Fotos digitalizadas	Laboratório de Imagem e do Som – USP
	Coleção etnográfica	Fotos digitalizadas	MAE – USP
	Coleção etnográfica	Fotos digitalizadas	Museu de Gotemburgo – Suécia. Atualmente, presentes no Museu Nacional das Culturas do

⁴⁹ Na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), situada em João Pessoa, durante à 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) em 2016, conversei com os estudantes do curso de graduação em ciências sociais vinculados à Universidade Federal do Pará (UFPA), que apresentaram suas pesquisas sobre o legado de Charles Wagley por meio de pôsteres para divulgação científica. Tais pesquisas foram publicadas no seguinte e-book, consultado durante o doutorado sanduíche no país-CNPq (2018-2019), *Legado de Charles Wagley na Amazônia*, organizado por Wilma Marques Leitão: <https://pt.calameo.com/read/0050623432fe0fb1d5f8b>.

			Mundo (National Museum of World Cultures).
CHARLES WAGLEY	CFE	Documentos textuais digitalizados	MAST – Rio de Janeiro
	Coleção etnográfica	Documentos textuais e fotos digitalizadas	Universidade da Flórida

1.1.1 A antropóloga estrangeira Elizabeth Kilgore Steen

Como já apontado por Mariza Corrêa (2003) é comum o silenciamento da presença e da contribuição das mulheres na história da ciência. Embora, o antropólogo estadunidense Charles Wagley tenha feito uma breve indicação em seu livro⁵⁰ da presença da Sra. Elizabeth Steen entre os índios Tapirapé, quando enumerou as diversas *pessoas* que viajaram até Tapi'itãwa (território tradicional Tapirapé) nas primeiras décadas do século XX. Realmente, a produção de conhecimento antropológico feito tanto por Charles Wagley como por Herbert Baldus não apresentam nenhuma discussão com os trabalhos científicos e artísticos produzidos pela antropóloga Elizabeth Steen referente aos índios Tapirapé. Mesmo assim, considero importante iniciar esse tópico com as parcas informações, que encontrei sobre essa antropóloga durante os variados *momentos de imersão* no ciberespaço. Uma vez que, as produções científicas e/ou artísticas dos demais antropólogos estrangeiros e brasileiros já supracitados estarão entretecidos neste e nos próximos capítulos dessa tese.

Assim, se o estudo dos livros escritos pelos antropólogos H. Baldus (1970) e C. Wagley (1977; 1988) sobre os índios Tapirapé contribuem mais para compreensão das *imagens conceituais e técnicas* acerca dos índios Tapirapé situados na região do médio rio Araguaia, no caso, na Amazônia e muito menos para a compreensão da história da cientista Elizabeth Kilgore Steen entre os índios dessa região. Não podemos desconsiderar que mesmo a rápida menção da presença dessa cientista entre esses índios – algo foi feito apenas na etnografia clássica de Charles Wagley ([1977] 1988) –, foi importante para que eu pudesse usar a palavra-chave Elizabeth Steen durante os variados *momentos de imersão* pelo ciberespaço. Especificamente, nos sites das instituições museais e arquivísticas e obter mais algumas notas etnológicas sobre essa cientista e sobre os índios Apyãwa (Tapirapé) e In'ỹ (Karajá, Ixybiõwa e Javaé). Com isso, pude acessar e estudar uma documentação textual e fotográfica digitalizada referente a essa cientista e a esses índios.

⁵⁰ As únicas menções a antropóloga Elizabeth K. Steen foram feitas por Charles Wagley (1988) de forma bastante pontual ao mencionar os primeiros encontros dos Tapirapé com os brancos e não indígenas. Embora, não tenha dito maiores detalhes sobre Steen nem sua profissão nem sua vinculação institucional. Apenas a caracterizou como uma escritora norte-americana entre os índios Tapirapé.

Conforme, os acessos, as consultas e os estudos a partir dessa documentação iconográfica e escrita (digitalizada) presente nas bases de dados virtuais e digitais localizadas nos sites do Museu do Índio – FUNAI, do Museu de Astronomia e Ciências Afins, do Arquivo Nacional e do National Museum of World Cultures (Museu Nacional das Culturas do Mundo), especificamente, obtive alguns dados relacionados à antropóloga Elizabeth K. Steen ao que tangencia as expedições e viagens que realizou com objetivos científicos ao médio Araguaia no escopo de oito anos, a saber, entre 1928 a 1936.

Como consta nas documentações audiovisuais e iconográficas referentes ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), detalhadamente, ao Posto Redenção Indígena, pertencente a Inspetoria Regional 8, que esteve localizado em Goiás, existem, atualmente, 235 fotografias feitas em 1928. Tais fotos foram organizadas, preservadas e digitalizadas pelos pesquisadores e técnicos vinculados ao Museu do Índio – Funai. Dentre essa documentação fotográfica composta de diversas fotos feitas no âmbito desse posto indígena do SPI, foi possível identificar a partir de uma consulta ao banco de dados presente no Acervo Online do site do MI-Funai, uma menção a antropóloga britânica chamada Sra. Steen. Tal menção pode ser conferida na catalogação referente a essa documentação feita pelos pesquisadores do museu.

Porém, ao ver essas fotos digitais, que foram acopladas nas próximas páginas (66 e 67) desse capítulo, a ontologia da imagem fotográfica (BAZIN, 1983) revela a presença de uma mulher juntamente com demais pessoas da expedição de contato do SPI realizada entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e In'ye (Karajá, Javaé e Ixybiôwa). Portanto, é a partir da legenda que acesso alguns detalhes dessas *imagens técnicas*. Com a seleção de dezesseis fotos digitais, é possível verificar detalhes dessa expedição, bem como a presença da antropóloga Sra. Steen entre os índios Tapirapé, Javaé e Karajá, em 1928, vinculadas aos trabalhos que foram realizados no âmbito da Inspetoria Regional 8 do SPI. Especificamente, é possível notar ao ver essas fotos digitais, a presença de uma mulher branca entre homens brancos, que participaram da expedição e entre os índios, no caso, entre homens, mulheres e crianças. É perceptível algumas variações na arquitetura das casas e na sua localização no espaço, ou seja, mais próxima ou mais distante do rio. Ao observar as filigranas das fotos, é perceptível também os sinais diacríticos ao que tange as variações dos adornos e ornamentos corporais, o que contribui para uma possível identificação dos índios em Tapirapé ou Karajá ou Javaé. Como já mencionado, os *momentos de imersão* em relação a essa documentação, ficou circunscrita, apenas, aos *momentos de imersões* no Acervo Online presente no website do Museu do Índio – Funai.

Neste sentido, ao ver as fotos feitas no âmbito da expedição organizada pelo SPI, que demonstram uma mulher branca, eu posso afirmar que realmente se refere à cientista britânica chamada Elizabeth Steen, apenas, se leio as legendas elaboradas pelos pesquisadores e técnicos vinculados ao MI-Funai. Já, para a identificação dos índios

Tapirapé, Javaé e Karajá ao ver essas fotos, as legendas também são importantes. Porém, como já possuo alguma experiência com a análise da ontologia da imagem fotográfica (BAZIN, 1983) feita no passado entre esses índios, alguns sinais diacríticos presentes no território (casas próximas a floresta ou situadas nas margens do rio) e em seus corpos (enfeites e pinturas corporais) contribuem de alguma forma para a verificação indicial dessas imagens. Mesmo assim, isto não me levou afirmar quase nada em definitivo ao que está gravado nessas imagens. Uma vez que, levo a sério o uso das fotos como instrumento de pesquisa entre os índios e a importância em compartilhá-las no intuito de estabelecimentos de diálogos acerca de algo da história indígena.

De toda forma, essas fotos feitas no âmbito da expedição de contato aos índios Tapirapé pelo SPI indicam momentos diversos dessa expedição desde uma foto do desembarque as margens, possivelmente, do rio Tapirapé ou rio Araguaia, como existem também uma foto da antropóloga Elizabeth Steen entre os índios Tapirapé situados próximos a suas casas; como constam fotos da participação dessa cientista durante a caçada de animais e outra foto especificamente entre os índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiowa).





Em linhas gerais, após a consulta e análise das fotos (05 a 19) e que estão catalogadas no presente acervo online do MI-Funai, posso afirmar de forma bastante lacunar acerca destes *encontros etnográficos* (SAMPAIO, 2018), que nos fins da década de 1920, especificamente, em 1928, o Serviço de Proteção aos Índios organizou uma expedição aos índios Tapirapé e Iny (Javaé, Karajá e Ixybiôwa), que contou com a presença de um cientista, no caso, da antropóloga estrangeira Elizabeth K. Steen.

No acervo Sian (online) – Sistema de Informações do Arquivo Nacional – Ministério da Justiça e Segurança Pública – do Brasil, depois de solicitações via formulários específicos existentes neste website, encontrei e obtive autorização para o acesso a uma documentação textual referente às cartas, oito páginas, trocadas entre a antropóloga Elizabeth Steen com a bióloga Bertha Lutz, a primeira funcionária concursada do Museu Nacional, criado em 1818, por Dom. João VI, no Rio de Janeiro. “Cronologicamente, o Museu Nacional é o dos mais antigos do mundo” (RIBEIRO, 1987, p. 496).

A documentação textual digitalizada e catalogada pelo Arquivo Nacional refere-se às cartas que foram trocadas entre essas duas cientistas e revelam algo das redes de colaborações e fortalecimentos entre elas para realização de seus trabalhos. Ou seja, a cientista Elizabeth Kilgore Steen se relacionou com uma cientista feminista vinculada ao

Museu Nacional, a bióloga Bertha Maria Júlia Lutz, com o intuito de planejar e comunicar sua viagem e pesquisa ao médio rio Araguaia entre os índios Javaé e Tapirapé.

07/03/2019

Consulta Multinível

ÁREA DE IDENTIFICAÇÃO

Código de Referência
BR RJANRIO Q0.ADM, COR,A930,49

Título

Indicação do Título

Certas de e para Elizabeth Kilgore Steen comentando sobre sua chegada ao Brasil e os arranjos com o Serviço de Proteção aos Índios para sua expedição a Goiás; indicando diversas pessoas que poderiam ajudar a autora nos trabalhos da expedição; comentando sobre a publicação de estudos científicos sobre algumas tribos indígenas, mencionando os Javaés e Tapirapés; e dando suas impressões acerca da experiência na selva na região do Araguaia.

Indicação de Responsabilidade

Lutz, Berta Maria Júlia - - presidente - Federação Brasileira pelo Progresso Feminino - destinatário(a) - - -
Lutz, Berta Maria Júlia - - presidente - Federação Brasileira pelo Progresso Feminino - autor(a) - - -
Steen, Elizabeth Kilgore - - - - autor(a) - - -
Steen, Elizabeth Kilgore - - - - destinatário(a) - - -

Local de Produção

- Posto Santa Isabel no Rio Araguaia - Unidade de Federação-Goiás - Brasil
- Rio de Janeiro - Unidade de Federação-Distrito Federal - Brasil
- São Paulo - Unidade de Federação-São Paulo - Brasil

Datas

Data de Produção

1930 - Atribuída - 9/9/1930

Dimensão e suporte

Textual(is) -sem especificação - 8 p.

Dimensão Específica

ÁREA DE CONTEXTUALIZAÇÃO

ÁREA DE CONTEÚDO E ESTRUTURA

Âmbito e conteúdo

Especificação do conteúdo

Foto 20 [Imagem técnica]: “captura e esboço” do Windows que fiz a partir do notebook desta janela do website do Arquivo Nacional.

Se durante o *momento de imersão* no acervo Sian (online) – Sistema de Informações do Arquivo Nacional com o uso da palavra-chave Elizabeth K. Steen revelou a existência de documentos textuais – oito páginas – referentes às cartas trocadas entre ela e a cientista (bióloga) Bertha Maria Júlia Lutz descrita como presidente da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino.

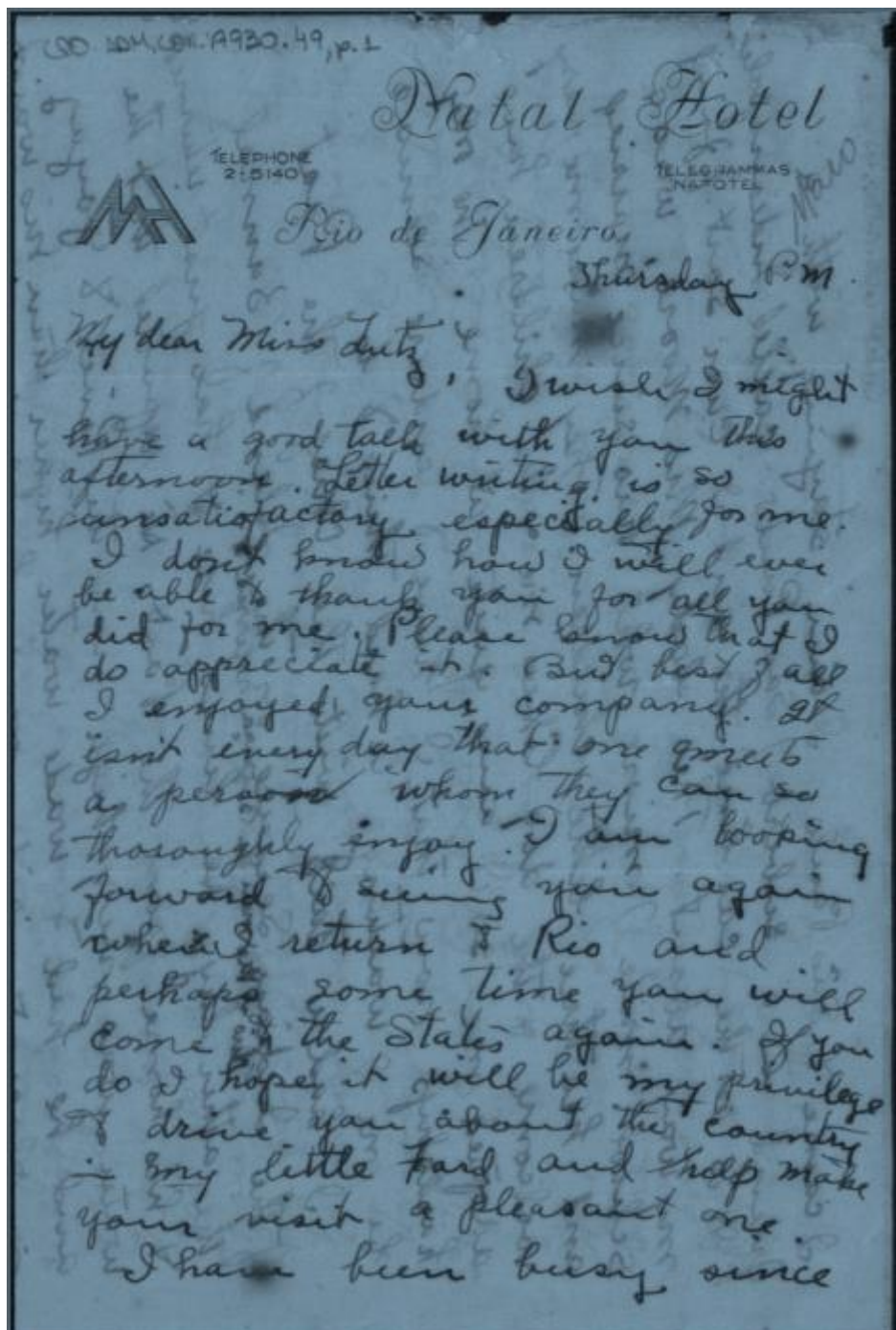


Foto 21 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 01 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

(B) 101, GOR. A930. 49, p. 2

I came to São Paulo. I am staying with a friend in a suburb of São Paulo called Indianopolis. It is on the car line. tho and I can sort of find my way about. This lady, Mrs. Moore, was a school mate of mine who has since married and has three little children. They make me very welcome & the dog likes me & the children have adopted me so I am quite at home. The only hardships now that I have to endure seems to be one of waiting. A hard thing to do.

I had a talk with the Chief of the Post of the Indian Service on the Island of Bannal. ^{tho of the main St. Barbara referred to.} the other day. He lives here & has just returned to his home from the Post. He reported that the water was very high from the River & Goyaz and he had to wade water higher than his waist in places & ride mule back for miles thru swamps. He also said the insects were bad & much fever. He says I can not go for 2 or 3 or 4 weeks yet. That is the disappointing part for you know how anxious I am. However he may return sooner & when he does he says I may accompany him. This will be very nice, indeed, for me, for he is a thoroughly reliable man & knows conditions of the country well. I will feel very safe going with him as far as the Post. After that other arrangements will have to be made there for me & go on. That comes later.

This gentleman, Mr. Bandeira, spoke of taking a Radio sending & receiving set with him. This would be fine for sending any important messages should there be such.

Foto 22 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 02 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

100 ADM. CASE 49301-89, p. 3

I am wondering whether you saw the Radio man to whom I was asked to go - that letter & if so what he said about receiving & sending messages.

I was sorry to leave Rio but it was well I came here. I am busy getting my guns cleaned & getting ammunition & buying other necessary equipment & supplies.

Now I must close & will write you again in a few days.

Consul General Cameron here, sent a letter to his Excellency, Mr. Jules Prestes asking for an audience for me and if he succeeds in getting an appointment he will take me to see him. He has not had a reply to his letter yet. I will let you know if I get to see him. I shall take the letters you gave me & try to see the ladies in the morning.

Very sincerely, your friend,
address me, Caixa Postal 1830, São Paulo. Elizabeth Steen

Foto 23 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 03 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

3/14/1930

Dear Miss Steen,

I hope you had a pleasant trip to São Paulo and that everything is turning out well.

Unfortunately, I only succeeded yesterday in getting your unfinished business done, because the Ministers of Agriculture and Justice were away.

The secretary of the Minister of Agriculture, Dr. João Ayres Camargo, from São Paulo, whom you met here told me that the Minister would telegraph at once to the President of São Paulo, so that by the time you got my letter they would know about you and expect your visit.

President Juvenal Lemaryne, of Rio Grande do Norte, the great friend of the women movement in Brazil, who has introduced woman suffrage, in his state telegraphed to me yesterday saying that he has recommended you to Senador Ramos Caiado, in Goyaz. Senator Caiado is a very influential man, and a very nice one also.

Dr. Bezerra Cavalcanti, of the Serviço de Proteção dos Índios and I had a long conversation. He gave me to understand that from São Paulo on the Serviço would look after you and that you would not have much expense, for transportation of luggage and I think probably of yourself also. He told me that they would see you to the mouth of the Tapirapá, if that is the right name. That they have been planning to go up it some time and that if they find it feasible they will do it with you. They gave me to understand that if they do not find it feasible, it will be difficult for you to undertake it, because of finding people willing to serve you on such an expedition. They told me also that from where they left you on, they would try to see that you were not overcharged for anything you might have to engage.

Dr. Bezerra Cavalcanti strongly advised that you should rather study the Javahés or Gurupys, with whom they have some relations, but about whom nothing has been published and little is known. The Tapirapá Indians seem to be regarded as dangerous, only four prisoners are known and it seems they do not wish for contact with civilized people. Well, by the time you get there you can make up your mind. They seem to have gathered that you wished to join Miss Torres in Marajó, in August, which would give you little time for your expedition.

I also called on Mr. Vasco de Abreu. He is a Portuguese, from Portugal, and was very polite. He is entirely at your service to receive messages, provided you can get them to him, either by wireless, or by letter and to radiograph them to the United States. He sends you his prefix, of his station and wants you to make one up for yourself. He suggested ES, after your names. When you want to call him, you must first call his prefix, then yours and when that is successfully done, give the message. He is also willing to communicate with me or any one else for you.

Foto 24 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 04 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

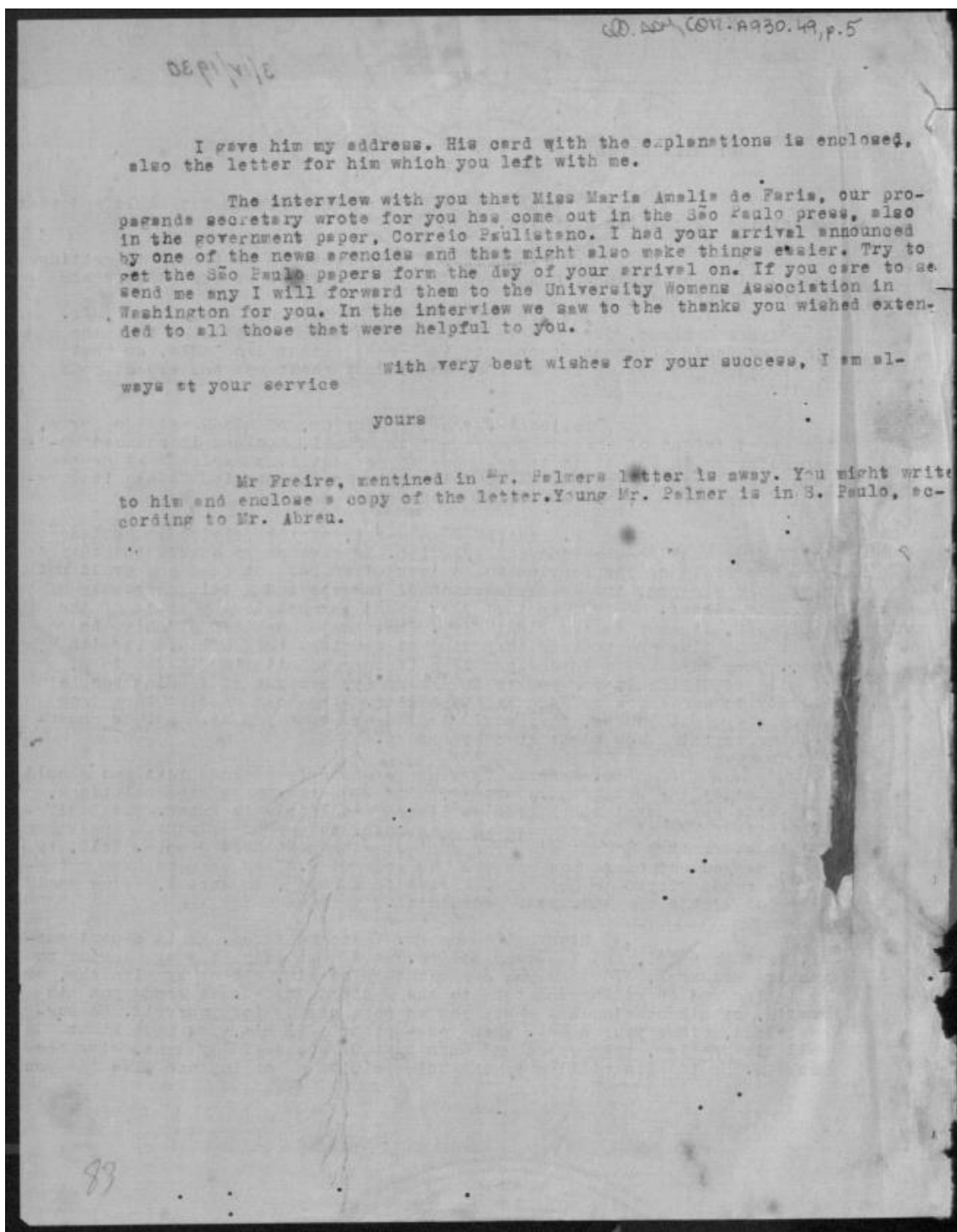


Foto 25 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 05 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

CO. 1004 CO. 10130.49, p. 6

Caixa Postal 1830
Sao Paulo, Brazil,
April 12, 1930

My dear Miss Lutz:

I have so much to tell you if I could only talk with you.

First I must tell you that I am leaving Monday on the evening train. My things are all packed and at the depot now. I am all thrilled over the nearness of the departure.

Colonel Alencar, once of the Indian Service, is taking me with him, and also his secretary and an interpreter. He called here and told Mr. Moore (I am staying with Mr. and Mrs. Moore, Ave. Moema #2, Indianopolis, Sao Paulo) that I was to go with him and could stay at the Post on the Rio Araguaya as long as I cared to and if I wanted to go to the Javahs they would see that I got there safely. He also said that if they found it possible to go to the Tapirape that they would assist in any way that they could. Really he was very fine and so kind and accommodating and is doing so much for me. I know very well that I have you to thank for this. It was the interest that you took in my cause and the kind things that you must have said that impressed Dr. Roberto Cavalcante, and through him the Colonel, that has brought all this about.

I was invited to a luncheon given by the Colonel for his Personell, to day, at his hotel. Mr. Moore was also invited. The table was beautiful with flowers and such a delightful luncheon. It was called "Almoco" but it was a very complete dinner. I thoroughly enjoyed it. I only wished that I could ~~talk~~ speak in Portuguese as I would like to and as I ought to. I am going to try to learn but I am so busy all the time and staying with English speaking folks I just don't learn very much.

Little did I dream, when I left California, that things would be made so easy for me here. I had tried to plan and prepare for the trip as best I could, and often wondered how I would ever get along, and now I am beginning to feel that it can't help but be a success with so much help from every one here in Brazil. And such very substantial help too, not only good wishes, that does help of course, but I have been helped in meeting the right people, in having the way paved for me, as it were, and helped materially. Colonel Alencar, said yesterday, that my baggage would be taken care of and, if I understood correctly, my ticket also. It is really too much, I don't know how I can ever express my appreciation.

... I am so sorry that I have not been able to look up all the ladies you gave me letters to; I know they were well worth meeting and I still hope that I can go Sunday and find some one. It has taken me so long just to get a little shopping done and to see the Consul and one or two, and I came back so tired I have to rest. But I am feeling so much better now I am sure I will be all right.

If I had staid at a hotel it would have been much nearer and easier to get around but the folks here wanted me to stay and have been very nice to me and I am already here so I have staid.

Did I tell you that the Electric Bond and Share of Rio sent me a very fine map of the Araguaya region, backed with cloth and in a leather folder.

I am ashamed of my letter. I either make mistakes in typing or in spelling constantly, you see I am really only learning to write in a typewriter. Please excuse it.

I will get the papers as you suggested and send to you. I tried once but was alone and couldn't make myself understood. I think it would be very fine indeed if I sent them to the University of Wisconsin.

Again, I am sure you will all have done for me.

From Betty

My address will be 1004 Moema Ave. (Indians) Capital, Brazil.

Foto 26 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 06 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

QO. ADM, CON. A930, 49, p. 7

Sept 9 '50
East of Santa Isabel
on Rio Araguaya

My dear Miss Lutz,

I have been having all sorts of experiences. At Piedadie all was fine for two weeks then all the Indians left. I tried to rehove but had no opportunity. I tried to hire people to take me but no one would go. It was growing late in the season and I was getting desperate. At last I bought a dug out canoe & food and started out alone but the folks were horrified and the Allen of Piedadie compelled an old man & a youth to go with me. Sure enough the very first day a sudden storm came & we had to pull to shore & get out & hold the boat. I paddled my own canoe through 200 miles and got here. I shot 4 muticus & cooked them over night. They were good. I killed 2 alligators once but now the Colonel has come & says he will take me to the Japirope that I can not go alone or with only 2 or 3. We leave in the morning. I am too happy for words altho I know there are dangers.

Foto 27 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 07 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

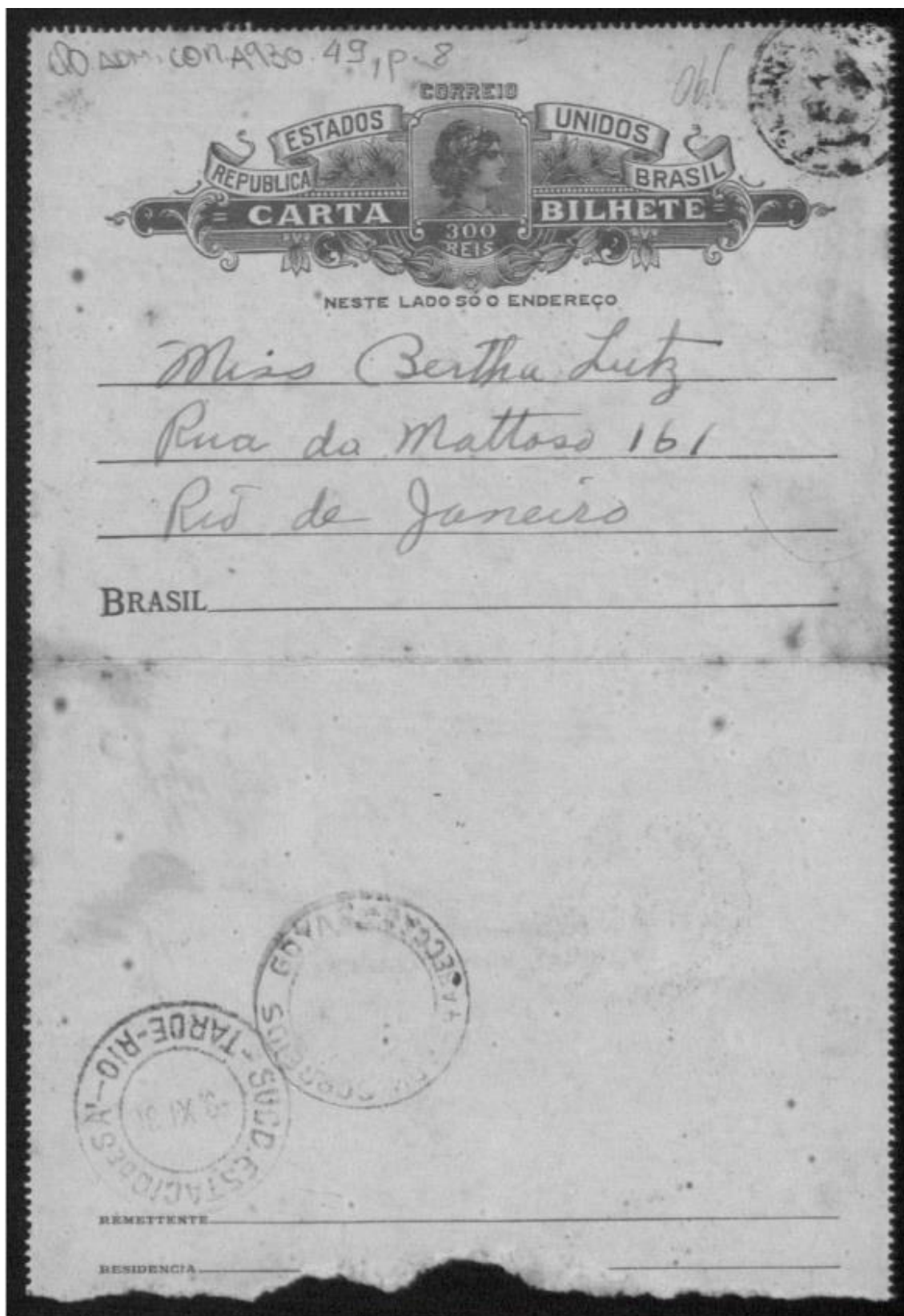


Foto 28 [Imagem técnica]: recebida por e-mail da digitalização da página 08 das cartas trocadas entre E. Steen e Bertha Lutz após autorização do Arquivo Nacional.

Concomitantemente a análise dessas cartas digitalizadas demonstradas acima, pude ler algumas produções científicas relacionadas à cientista Bertha Lutz produzidos pelo Núcleo Pagu vinculado à Unicamp. Neste sentido, foi possível saber mais alguns detalhes sobre essa cientista brasileira. Seja com o livro digital *Querida Heloisa/ Dear Heloisa: cartas de campo para Heloisa Alberto Torres* escrito e organizado por Mariza Corrêa e Januária Mello (2008), que na apresentação narra na nota 8, alguns detalhes sobre a bióloga Bertha Lutz⁵¹ que juntamente com Heloisa Alberto Torres (1895-1977) foram as primeiras mulheres a entrarem para a administração pública no âmbito do Museu Nacional nas primeiras décadas do século XX.

A primeira mulher a ingressar por concurso no Museu Nacional foi Bertha Lutz (1894-1976), como bióloga, em 1919. A contemporânea mais ilustre de Heloisa foi, além de distinta cientista, também uma lutadora em prol do voto feminino e de mudanças na legislação trabalhista que favorecessem as mulheres, tendo sido fundadora e presidente da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (1922). Certamente a luta levada a cabo por Bertha Lutz no mesmo período em que Heloisa iniciava sua carreira fazia constantemente vir à tona argumentos sobre seu 'feminismo', ou comparações implícitas com sua colega. Ver, por exemplo, trecho do Jornal ABC na época de seu concurso: Os louros conquistados pelo feminismo no Brasil ainda são raros. Heloisa Alberto Torres, orgulhosamente solitária, conscientemente distanciada de 'coqueteries' e refratária a reclames espetaculares, pode ufanar-se da contribuição que a vitória da sua clara inteligência traz para o advento daquela causa (a nacionalidade) na nossa pátria. Citado em Adélia Ribeiro, Heloisa Alberto Torres e Marina São Paulo de Vasconcellos, p. 40. Sobre B. Lutz, ver Branca Moreira Alves, Ideologia & Feminismo. A luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980. Margaret Lopes pesquisa a trajetória de Bertha da perspectiva de sua contribuição à ciência, quase anulada pela ênfase no seu feminismo. Convém lembrar que Bertha Lutz, também filha de um homem ilustre, e que se formara em Ciências na Sorbonne, ingressou no Museu tão logo voltou de Paris e que Heloisa, que lá chegara em 1917, ficou oito anos participando de pesquisas, traduzindo trabalhos de cientistas da casa e assistindo a cursos lá realizados, antes de concorrer a um cargo. **As semelhanças e diferenças na trajetória de ambas, bem como seus encontros e desencontros na vida social do Rio de Janeiro de sua época, merecem uma análise mais aprofundada que não será feita aqui (CORRÊA & MELLO, 2008, p. 10, grifo nosso).**

Em um artigo anterior, Mariza Corrêa (1997) em breve notas fornece mais alguns detalhes específicos as duas primeiras mulheres a ingressarem por meio de concurso público no Museu Nacional. Heloisa Alberto Torres, aos vinte três anos ingressa no Museu em 1918 como auxiliar do antropólogo Roquette-Pinto e, em 1925, torna-se efetiva após concurso público. Bertha Lutz, em 1919, ingressa no Museu Nacional após concurso público e neste mesmo ano cria a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher (CORRÊA, 1997, p.

⁵¹ O Arquivo Nacional, juntamente com o Arquivo Histórico do Itamaraty, o Centro de Documentação e Informação da Câmara dos Deputados e o Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas (CMU/Unicamp) detêm o acervo da bióloga e feminista brasileira, Bertha Lutz (1894-1976).

37). A inserção de mulheres na administração público não se fez sem polêmicas e conflitos. Neste sentido, Mariza Corrêa descreveu os meandros perpassados por essas duas mulheres ao entrar e se estabelecer nesta instituição.

Bertha Lutz ingressou no Museu Nacional em 1919, ano seguinte ao da chegada de Heloisa; no seu, como no caso da primeira mulher a se inscrever para um concurso no serviço público, foi necessário o parecer de um consultor jurídico para que pudesse assumir o cargo. No mesmo ano, Bertha Lutz fundou a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher, depois substituída pela Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. Sobre a trajetória de Bertha Lutz, e um bom apanhado dos argumentos contrários à qualificação das mulheres como eleitoras (Alves, 1980). Ver também as crônicas de Lima Barreto na época, para um exemplo dos argumentos contrários à participação de mulheres no serviço público. Uma das notícias sobre o concurso de Heloisa, que foi aprovada em primeiro lugar, confirma indiretamente a ambivalência reinante sobre a entrada de mulheres no serviço público. Diz a notícia: “A sua nomeação constituirá, com um ato de justiça elementar do governo, a afirmação de um dos mais interessantes espíritos femininos contemporâneos” (recorte sem data en-tre os papéis de Heloisa em Itaboraí) (CORRÊA, 1997, p. 37).

Antes, então, de analisar as cartas trocadas em 1930 entre as cientistas Steen e Lutz, cabe, ainda, citar um documento publicado nos *Cadernos Pagu* e organizado pelas cientistas Mariana Sombrio, Lia Sousa e Maria Lopes (2005) baseado em Fundo Bertha Lutz que durante esta pesquisa esteve situado no Museu Nacional. Nesta pesquisa feita neste acervo referente a Lutz, foi destacado mais alguns detalhes sobre a trajetória desta bióloga e como atuou no âmbito da ciência e da política.

Quando Bertha Lutz fundou a FBPF, Federação Brasileira pelo Progresso Feminino em 1922, pretendia, entre outras coisas, promover a educação e a profissionalização das mulheres. Entre práticas e discursos transpostos, graduou-se em Ciências Naturais na Sorbonne, em 1918; em Direito no Rio de Janeiro, em 1933; consolidou sua carreira científica nos mais de 40 anos de funcionalismo público no Museu Nacional; liderou a luta pelo voto feminino e exerceu, ela própria, o direito de ser votada. No Parlamento propôs inúmeras mudanças na legislação brasileira. (...) Antes de ingressar na Câmara, Bertha participara da Comissão Preparatória do Anteprojeto da Constituição (promulgada em 1934), reunida em Petrópolis em 1932. Muitas de suas proposições, que estão compiladas na obra *13 Princípios Básicos de Direito Constitucional*, editada pelo Departamento de Estudos Jurídicos da FBPF, foram aceitas pela Constituinte e incorporadas à legislação brasileira. As sugestões, muitas das quais já vinham sendo discutidas nos congressos feministas anteriores, defendiam os direitos políticos e jurídicos das mulheres em geral, dando especial atenção às questões relativas ao trabalho, à educação, à maternidade e à infância. Durante um ano e três meses de atuação parlamentar, Bertha Lutz mesclou os interesses feministas com os próprios de sua formação científica, experiência profissional e situação funcional. No Plenário discursou sobre a transmissão da Lepra associada ao mosquito indicado pelas pesquisas de seu pai, Adolpho Lutz, e sobre o combate à Malária no então Distrito Federal. Mesmo nos *13 Princípios Básicos*, considera também as

questões referentes aos monumentos naturais, à proteção da natureza e à conservação da flora e fauna do país. E quanto trata dos direitos femininos, muitas vezes seus argumentos são baseados em metáforas claramente naturalistas (SOMBRIÓ; LOPES; SOUSA, 2005, p. 316-317).

Também é notório uma breve menção a atuação da antropóloga Elizabeth Steen com a FBPF a partir das indicações de uma documentação textual consultada pela pesquisadora Ordália Araújo (2019) para escrita de sua tese de história sobre a atuação de missionários adventistas entre os índios Javaé. Uma vez que, a cientista Steen realizou sua expedição aos índios Iny e Tapirapé situados na região do médio Rio Araguaia em companhia de um missionário adventista em 1930 (WAGLEY, 1988). A pesquisadora Ordália Araújo teve acesso a inúmeras reportagens publicadas nos jornais impressos feitos no estado de Goiás, São Paulo e Rio de Janeiro, que noticiaram mais alguns detalhes dessa expedição de 1930 empreendida por Steen. Segue abaixo, a transcrição de uma dessas reportagens citada por Ordália Araújo (2019): *A expedição da antropologista Elisabeth Steen* publicado no jornal O Paiz (Rio de Janeiro) nos dias 28 e 29 de abril de 1930, que pude verificar no website da Fundação da Biblioteca Nacional:

Em visita à Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, estive na sua sede, à Avenida Rio Branco, n. 14, 6º andar, a antropologista americana miss Elisabeth Steen, que concedeu a seguinte entrevista a secretária Maria Amália de Faria, diretora de secção de propaganda da Federação:

- Miss Steen a senhora se dirige ao nosso sertão em estudos antropológicos e selvas? E vai até às margens do Tapirapés?
 - Antes de tudo, disse a nossa interlocutora, todos aqueles aos quais expus o meu intento, dissuadiram-me e, principalmente, porque sou... mulher.
 - E o diretor na Universidade da Califórnia, que lhe respondeu quando lhe mostrou desejos de tal viagem?
 - Mandou-me consultar ao travesseiro, não só uma vez, mas duas ou três. Finalmente consentiu, porque viu que nada deveria o meu fito.
 - Mas a senhora veio preparada para os possíveis contratempos existentes nestas arriscadas expedições.
 - Preparei-me convenientemente. Além de trazer **material fotográfico, de cinema e todo aparelhamento de defesa, fiz um pequeno curso de medicina tropical, estudei arte indígena, antropologia e etnografia** muitos anos e fiz uma expedição, a quatro anos passados, às cabeceiras do rio Doce, no Espírito Santo, mas suas divisas com Minas Gerais.
 - Como foi recebida no Brasil?
 - O embaixador americano, na sua costumada gentileza, apresentou-me ao ministro da justiça, que comentou ser a mulher americana a única capaz de tão ousado empreendimento.
- Sou muito grata aos Srs. Ministros da justiça e da agricultura, que me facilitaram a expedição, dando-me cartas de apresentação para os presidentes dos Estados percorrer. O mesmo me foi concedido pelo presidente Juvenal Lamartine e a orientação que foi dada pelo Sr. Bezerra Cavalcanti muito aproveitada. A todos sou muito reconhecida.
- A senhora é a terceira a percorrer as nossas selvas, pois Mme Condreau acompanhou seu marido nas primeiras explorações do rio

Xingu e terminou o trabalho do marido, após sua morte e a senhora Emília Snethlage, recentemente falecida no Pará, ornotóloga de renome mundial e que foi a primeira a levantar mapas dos territórios empreendidos entre as margens do Xingu e do Araguaia.

- Fico muito grata também ao apoio da Federação e, assim sinto-me mais forte com votos de bom êxito a minha expedição.

Assim terminou a entrevista com miss Elisabeth Steen, a intrépida americana, que em benefício da sciencia vai percorrer a perigosa região compreendida entre o Xingu e Araguaia, alcançando a parte em que esteve o explorador inglês Fawdett, ali desaparecido, há tempos. Miss Steen vem mostrar, pois o quanto pode fazer a mulher desde que se dedique a sciencia ou a missão qualquer de grande importância (1930, **grifo nosso**).

Numa primeira descrição dos documentos textuais (cartas), é possível notar que tais cartas escritas por Elizabeth Steen para Berta Lutz foram produzidas em 1930 e foram escritas em diferentes locais: no Rio de Janeiro outrora Distrito Federal, em São Paulo e no Posto Isabel no IR-8 do SPI no Rio Araguaia pertencente à unidade da federação de Goiás. Isto está correlacionado com as relações que tiveram que ser feitas por Elizabeth Steen seja com as visitas ao SPI, seja com as visitas ao posto indígena Santa Isabel. Pois, tais cartas indicam alguns *caminhos* perpetrados por Steen para chegar aos índios. Por exemplo, Steen recebe uma resposta escrita pela cientista Lutz durante o trabalho de campo na região do médio rio Araguaia. Como é possível de ser verificado com a leitura dessas cartas trocadas entre elas.

Isto também corrobora com a seguinte dedução a partir da análise dessa documentação textual: Elizabeth Steen atingiu seus objetivos durante essa expedição seja com as visitas realizadas entre os índios seja com a aquisição de diversos objetos etnográficos e o envio desse material para museus etnográficos situados fora do Brasil, como para o Museu Etnográfico de Gotemburgo situado na Suécia.

Em uma consulta ao website *National Museum of World Cultures* foi possível verificar algumas fotos digitais feitas dos objetos etnográficos coletados entre os índios Tapirapé pela antropóloga Elizabeth Steen. Conforme a catalogação dessas fotos, é possível notar que tais objetos etnográficos foram doados ao Museu Etnográfico de Gotemburgo (Suécia) e catalogados em 1931. O que pode ser dito que tais objetos etnográficos foram coletados pela antropóloga Elizabeth Steen entre os índios Tapirapé e Iny possivelmente em 1928 e/ou 1930. Dentre todos os doze objetos etnográficos relacionados aos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiôwa) e Apyãwa (Tapirapé) e coletados pela antropóloga Elizabeth Steen nem todos foram fotografados pelo fotógrafo Ferenc Schwetz do National Museum of World Culture, que, atualmente, preserva as coleções etnográficas do Museu Etnográfico de Gotemburgo. Mesmo sem todas as fotos dos objetos etnográficos presentes nesta coleção etnográfica referente a essa antropóloga, atualmente, disponível no website desse museu, é possível conferir imagens técnicas referentes a catalogação dessa coleção etnográfica feita pelo Museu Etnográfico de Gotemburgo. A seguir uma foto digital (foto 21) feita pelo

fotógrafo Ferenc Schwetz de um cesto possivelmente feito pelos índios Tapirapé e coletado por Steen em 1928 ou 1930:



A análise da documentação relacionada a cientista Miss Steen encontrada a partir da base de dados do Mast condiz com diversos documentos textuais referentes a outubro e novembro de 1936 e organizados pelo Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas (CFE) – telegramas, notícia de jornal, pareceres – relacionados a não autorização das pesquisas chefiadas por essa cientista. Com a análise dessa documentação referente ao dossiê de Miss Steen composto de diversos documentos textuais, agora, digitalizados presente no Mast; é importante mencionar que tive acesso as *imagens técnicas* dessa documentação, apenas, após as trocas de e-mails com os pesquisadores dessa instituição. Ou seja, os arquivos digitais foram obtidos por meio de mensagens eletrônicas e não diretamente do website como ocorreu com os *momentos de imersão* em outras bases de dados e websites.

O CFE foi criado em 1933, durante o governo de Getúlio Vargas e extinto em 1968 durante a Ditadura Militar, tendo como o chefe de estado o general Artur da Costa e Silva. O objetivo do CFE, consistiu durante 35 anos em fiscalizar as pesquisas científicas e

artísticas realizadas em território brasileiro. Neste sentido, este órgão federal concedia licenças para os cientistas e/ou artistas realizarem suas pesquisas e trabalhos: como para a exportação de material científico e artístico para os Museus etnográficos e/ou universidades situados no exterior do país.

Documentos Digitalizados pelo Museu de Astronomia e Ciências Afins

Zenith - Arquivo de História da Ciência

[Início](#) / [Dossiês da Base Textual](#) / [Ver](#)

Documento(0)

Classificação	CFE.T.2.077
Descrição do dossiê	Correspondência sobre a expedição chefiada por Miss Steen (Estados Unidos) no estado de Goiás.
Fundo/Coleção	Fundo Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil - CFE
Datas limite	de 19 out. a 14 nov. 1936
Ano	1936.
Local	Rio de Janeiro.
Série	Expedição e exportação de material
Subsérie	---
Existência de cópias	
Número de documentos	9d.
Número de folhas	13f.
Instrumentos de pesquisa	Inventário sumário. Base de dados de iconográfico.
Nota	
Idiomas	---
Assunto	Expedição científica. Miss Steen.

Foto 30 [Imagem técnica]: “captura e esboço” do Windows que fiz a partir do notebook desta janela do website do MAST.

Segundo a pesquisadora Mariana Sombrio (2014; 2016), que realizou uma pesquisa científica sobre as mulheres cientistas a partir da documentação pertencente ao CFE, em meados do século XX, foi possível detectar que a cientista Sra. Steen correspondeu em uma dentre as nove etnólogas que solicitaram uma licença ao CFE para realização de uma expedição científica no Brasil.

As antropólogas que enviaram pedidos de licença ao CFE para realizar pesquisas etnológicas ou linguísticas foram Wanda Hanke, Dina Lévi-Strauss, **Sra. Steen**, Ruth Landes, Sra. Herskovits, Maria Alice Moura Pessoa, Ani Patin, Etta Becker Donner e Mary Brewer Hemons. As arqueólogas que tiveram suas atividades registradas pelo CFE foram Betty Meggers e Hanna Rydh. A ênfase nesse conjunto de disciplinas se justifica pela proximidade que mantinham no período, como explicado anteriormente. A falta de registro do primeiro nome, em

alguns casos, reflete a condição de esposas de expedicionários; era comum na documentação do CFE o registro da mulher, fosse ela cientista também ou não, ocorrer apenas pelo sobrenome (SOMBRIÓ, 2014, p.30, **grifo nosso**).

A partir da consulta a documentação textual referente a Miss Steen (Estados Unidos) proveniente do Fundo do CFE, antigo órgão federal, situado no Rio de Janeiro, foi possível constatar algumas informações sobre uma das expedições científicas chefiada por essa cientista ao estado de Goiás e Mato Grosso. Sendo que tal dossiê, que diz sobre as correspondências dessa expedição chefiada pela etnógrafa e geógrafa Miss Steen, é composto por nove documentos (um total de 13 páginas) e fora emitido num período de 19 de outubro a 14 de novembro de 1936.

438

CFET 3.077
CARA

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO DAS EXPEDIÇÕES A. E CIENTÍFICAS NO BRASIL

RIO DE JANEIRO, D. F.

72/36

F.III - América do Norte

Assunto: Comunica a atuação no Estado de Goiaz
de uma etnografa e geografa norte americana, Steen

DISTRIBUIÇÃO

M. A. - CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO DAS EXPEDIÇÕES A. E CIENTÍFICAS NO BRASIL

Foto 31 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE /Miss Steen (capa). Fonte: MAST.

Nota-se que essa página digitalizada de um documento oficial emitido pelo CFE vinculado ao Ministério da Agricultura foi catalogado pelo Mast com a seguinte classificação numérica CEF.T.2.077 e identificado com essa numeração a lápis na parte superior e no lado direito dessa página. Logo abaixo desse número está escrito capa, ao centro e na parte superior, a lápis, um número 438. O assunto desse documento está datilografado e menciona o seguinte: 72/36; F.III – América do Norte; Assunto: comunica a atuação no estado de Goiaz de uma etnógrafa e geógrafa norte americana, Steen.

Doc. 1 438

CEF. T. 2.077
Mk1

Modelo N. 562 (ant. T. 2)

BRASIL DEPARTAMENTO DOS CORREIOS E TELEGRAPHOS
TELEGRAMMA

RECEBIDO

DE _____

POR _____

A'S _____

DE _____

DE GOYAZ = GO = 390=103=19=14= HORA _____

END _____

7230 RIO =

CONSULHADO DE GOYAZ

ARTISTAS E SCIENTIFICAS

BRASIL 72-36

NR = 165 19 IR PT ACHASE NESTA CIDADE PROVENIENTE PARA VG

SEHORITA CONHECIDA GEOGRAFA E ETNOGRAFA NORTE AMERICANA

PT TENCIONAVA ENTRAR RIO DAS MORTES AFIM PROCEDER LEVANTAMEN

TO GRANDE PRECISAO PT ACIDENTES DIVERSOS AVARIARAM INSTRUMENTAL

ESPECIALIZADO VG TORNANDO IMPOSSIVEL CONFECCAO CARTA GEOGRAFICA

PROJETADA PT MATERIAL ABUNDANTE DESCEU NOVAMENTE ARAGUATA

NA DESTINO PARA VG ONDE VIAJARA CHEEGARA APOS PERCORRER NOSSO

LITORAL DESDE RIO ONDE VISITARA SERVICO PROTECCAO INDIOS PT

PARECENDO ESCURSAO SERA NOVAMENTE TENTADA VG VENHO DISSO DAR VOS

SCIENCIA PERANTE DOTRINA PATRIOTICA FIRMADA DECRETO REGULA

FISCALISACAO ESCURSOES INTERIOR PAIS PT SDS CDS ALBERTO JACOBINA

INSP REGIONAL ====TRABALHO =====

1

Foto 32 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama doc.1).
Fonte: MAST.

440

Doc. 2

CFE T. 2. OFF
D242C Ó P I A
TELEGRAMA

20-10-36

36-36

ALBERTO JACOBINA

URGENTE

Inspector Regional Trabalho

C o y a z

Muito	agradeço	seu
telegramma	pt.	o
Conselho	aprecia	devidamente
acção	beneficio	defesa
patrimonio	pt.	Geographa
americana	não	está
absolutamente	licenciada	actuar
paiz	pt.	Rogo-vos
fineza	impedir	qualquer
acção	referida	geographa
solicitando	caso	necessario
intervenção	autoridades	Estado
pt.	Nosso	endereço
telegraphico	aqui	ARSCIENTIA
Rio	pt.	Cordiais

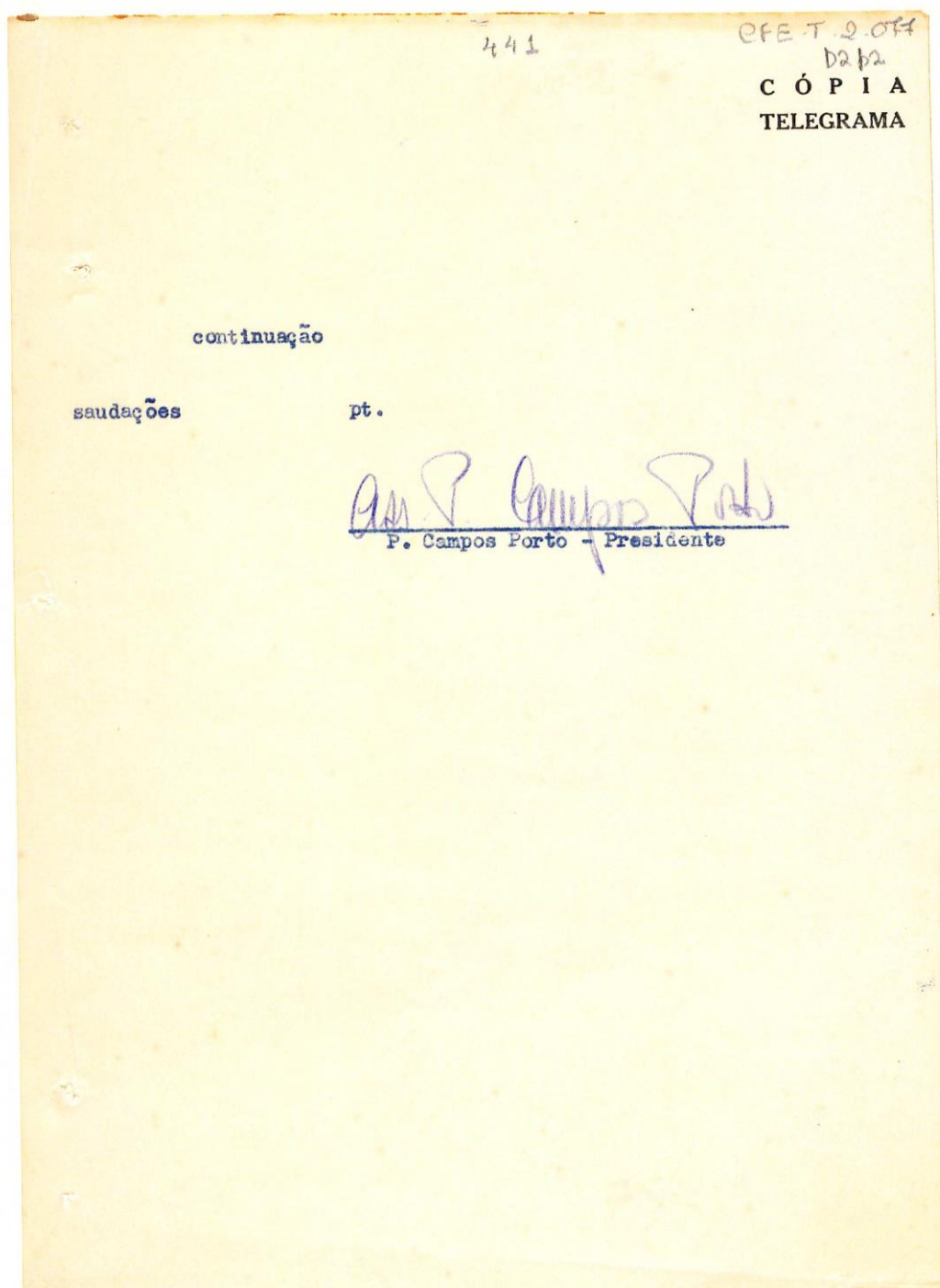


Foto 34 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (continuação do telegrama 2). Fonte: MAST.

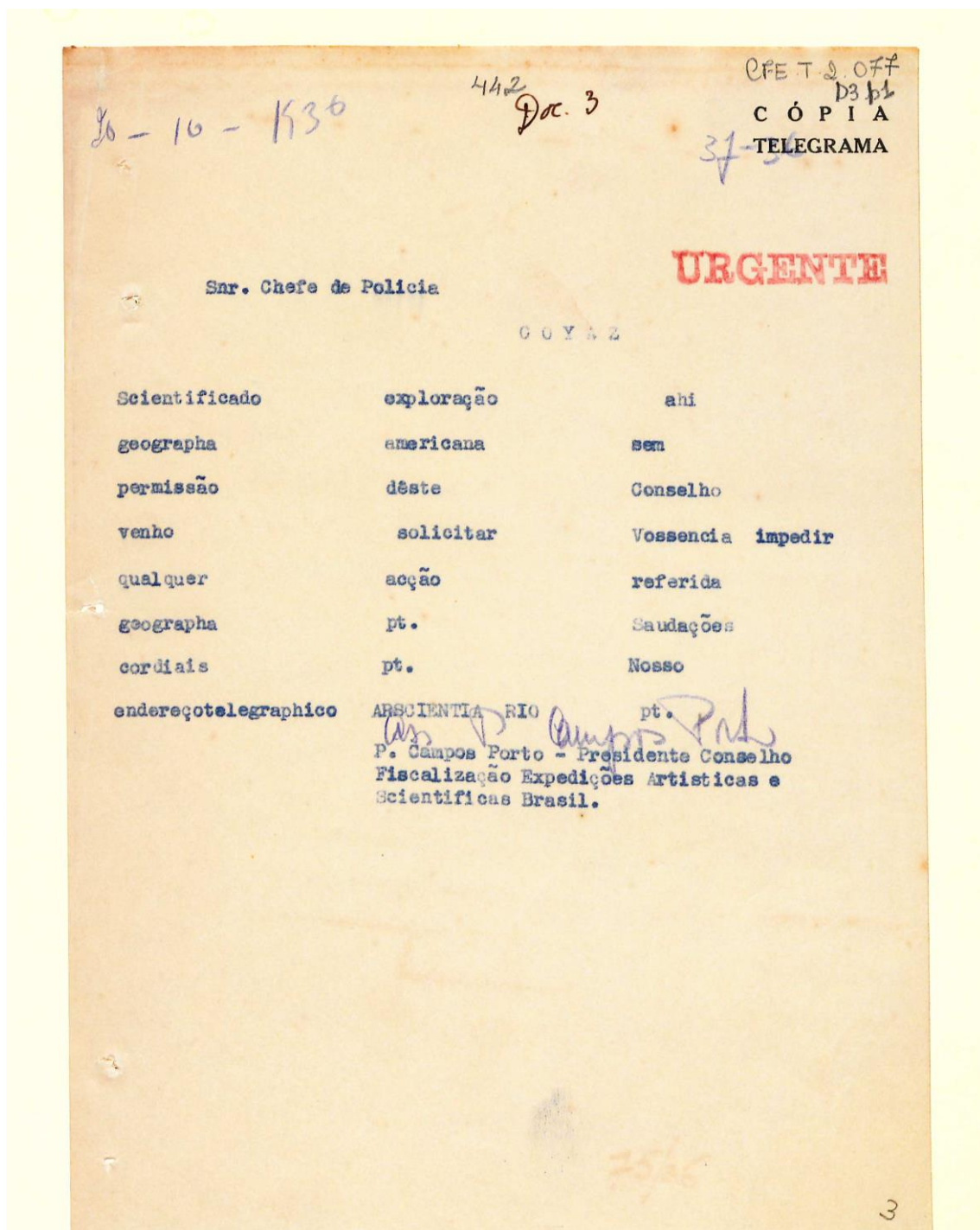


FOTO 35 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama doc. 3). Fonte: MAST.

Doc. 4 443 8074 f.p. CFE.T. 9.07.2
Modelo N. 562 (ant. r. 2) D4 p1

BRASIL DEPARTAMENTO DOS CORREIOS E TELEGRAPHOS
TELEGRAMMA

RECEBIDO 9 2 OUT 1936

DE _____ ENDEREÇO _____
 POR _____
 A'S _____
 DE _____ DE GOYAZ 437 73 21 14.50=A

entrega de vossos telegrammas.
 Reclamai, si houver demor.

==== NR 168 19 I R AGRADECENDO EXPRESSOES VOSSA
 RESPOSTA MEU 165 DEVO ESCLARECER QUE VIAJANTE PENETROU
 VIA PARA VG SUBINDO CORRENTE ARAGUAIA PT A MEIO CAMINHO
 DEVOLVEU BELEM MATERIAL AVARIADO ATINGINDO ENTAO PORTO
 LEOPOLDINA VG SERVENTIA CIDADE GOYAZ PT APOS REPOUSO
 NECESSARIO SEGUIRA RIO PERCORRENDO LITORAL ATE BELEM PT
 SO APOS REPARAR ALI MATERIAL REFERIDO PODERA REALIZAR NOVA
 TENTATIVA PT AVIZO PARTIDA SEGUIRA OPORTUNAMENTE PT SDS =
 ALBERTO JACOBINA INSPECTOR REG. TRABALHO

CONSELHO DE FISCALISAÇÃO
 EXPEDICÕES
 ARTISTICAS E CIENTIFICAS
 BRASIL 75/36

4

FOTO 36 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama doc. 4). Fonte: MAST.

CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO 444 D. C. T. Doc. 5 CFE. J. 2.077 05/11 MOD. 562 (ANT. T. 2)

DEPARTAMENTO DOS CORREIOS E TELEGRAPHOS

BRASIL TELEGRAMMA

RECEBIDO

DE _____

POR P.A.

A'S 23,50

DE GOYAZ- N. 476 PLS. 109 DATA 26 HORA 15,15

ARSCIENTIA

R. JARDIM BOTANICO, R. 10908

1008

N-172-19° R PT-VIAJORA STEEN PROCUROU ESPONTANEAMENTE
 ESSA REPARTIÇÃO PT-DECLARA TENTATIVA INTEIRAMENTE PARTICULAR
 VG FRUSTADA ALIAS MOTIVO INESPERIENCIA BEM COMO SAUDE VG,
 OBEDECIA NECESSIDADE ESCLARECER DADOS VOLUME PUBLICOU
 RESPEITO ARAGUAIA PT-APOS APARECIMENTO PROXIMO SEGUNDO
 VOLUME CONTA FICAR RESIDINDO BRASIL MOTIVO DAUDE PT-
 DIFICULDADE NOTICIAS BRASILEIRAS SEU PAIZ DURANTE SEIS ANOS
 MOTIVOU CHEGAR PARA IGNORANDO NOVA LEI FISCALISAÇÃO
 EXCURSÕES PT-TANTO CONSULADO COMO OUTRAS AUTORIDADES PARA
 VG NENHUM AVISO DERAM DESSA EXIGENCIA LEGAL CONSIDERA
 VANTAGEM CONFORME GOSOU POUCO ANTES REVOLUÇÃO OUTUBRISTA PT-
 SEGUIU ONTEM DESEJANDO DESFAZER QUALQUER MALENTENDIDO VG,

Reclamai, si houver demora na entrega de vossos telegrammas.

Aprimeira linha deste telegramma, depois do endereço, contém as seguintes indicações: estação de procedência, número do telegramma — número de palavras — data e hora da apresentação.

FOTO 37 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama doc. 5). Fonte: MAST.

445

CFE T. 2. OCT
b5 p2

MOD. 562 (ANT. T. 2)

BRASIL DEPARTAMENTO DOS CORREIOS E TELEGRAPHOS
TELEGRAMMA

RECEBIDO

DE _____

POR _____

A'S _____

(Circular stamp)

ENDEREÇO

2/476 DE GOYAZ

DE _____ Nº. _____ PLS. _____ DATA _____ HORA _____

DEVENDO CHEGAR RIO CERCA TRINTA CORRENTE MÊS PT-

SAUDAÇÕES--

ALBERTO JACOBINA INSPECTOR REGIONAL

TRABALHO-

Reclamação, si houver demora na entrega de vossos telegrammas.

Apri-meira linha deste telegramma, depois do endereço, contém as seguintes indicações: estação de procedimento, número do telegramma — data e hora da apresentação.

FOTO 38 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama doc. 5). Fonte: MAST.



M. L. L.

MINISTERIO DA AGRICULTURA
DEPARTAMENTO NACIONAL DA PRODUÇÃO ANIMAL
SERVIÇO DE CAÇA E PESCA

N. 726

ASSUMPTO:

CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO
das
EXPEDIÇÕES
ARTÍSTICAS E CIENTÍFICAS
do
BRASIL 89/26

RIO DE JANEIRO, 29 de Outubro de 1936

Snr. Presidente do Conselho de Fiscalização das Expedições
Artísticas e Científicas no Brasil.

Para o vosso conhecimento e providencias que se tor-
narem necessarias, remetto-vos o topico do matutino " Correio
da Manhã " de 27 do corrente, segundo o qual deve estar em
Goyaz uma comitiva chefiada por Miss Steen em missão de cara-
cter Scientifico.

Attenciosas saudações

M. de Almeida

Antonio Rodrigues de Almeida

Director.

Doc. 9

A caçadora 7/10/26.

Depois do barão de Samperi.
Miss Steen.

Os leitores lembram-se daquelle fidalgo francez que, no anno passado, andou por aqui e foi até Goyaz, a pretexto de fazer turismo e obter films cinematographicos. Verificou-se, porém, que elle só ia tão longe afim de apanhar animaes bravios e de especies raras, que conduziria para a Europa afim de vendel-os para os Jardins Zoologicos e para os circos internacionaes. Mais ainda: o barão riscou varios mappas geographicos e conseguiu diversos levantamentos topographicos, visando as communicações entre São Paulo, Minas e Goyaz. Para que? Não se soube, ao certo. Havendo, porém, leis e regulamentos que elle desrespeitára, a Directoria de Caça e Pesca o deteve e apprehendeu o que lhe não era licito carregar. O fidalgo, indignado, tocou-se para Paris, onde falou mal do Brasil e dos brasileiros.

Agora é uma certa Miss Steen que acaba de chegar á capital goyana. Não é a primeira vez que por lá apparece. E' a segunda. Ella diz que é caçadora e ama estudar o *hinterland*. E que também é turista.

A verdade, entretanto, é que na sua bagagem conduz varios aparelhos para observações geographicas. Também dedica-se ao sport de levantamentos topographicos. Tem comitiva, no meio da qual se destacam technicos mysteriosos.

Póde não ser nada, mas não era de todo absurdo que o governo indagasse de Miss Steen quaes são os seus intuitos na excursão dispendiosa que realiza pelos sertões de Goyaz.

710

FOTO 40 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (reportagem).
Fonte: MAST.



MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO DAS EXPEDIÇÕES
ARTÍSTICAS E CIENTÍFICAS NO BRASIL

Rio de Janeiro, 14 de Novembro de 1933.

Dr. Antonio Rodrigues de Almeida
DD. Director do Serviço de Caça e Pesca.

Accuso recebimento de vossa officio n° 726
de 23 de Outubro proximo passado e muito agradeço vossa colabo-
ração encaminhando a este Conselho o recorte do "Correio da Ma-
nhã" de 27 de Outubro.

O Conselho de Fiscalização das Expedições
Artísticas e Científicas no Brasil já havia tomado conhecimen-
to da existencia do expedicionario em apreço, tomando as provi-
dencias que o caso requer.

Saudações cordaes.

Menezes de Oliva

Menezes de Oliva - No impedimento do
Presidente

FOTO 41 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (doc. 10). Fonte: MAST.

450 Doc. 6

PFG.T. 3.077
MOD. 562 (ANT. T. 2) 09/12

BRASIL DEPARTAMENTO DOS CORREIOS E TELEGRAPHOS
TELEGRAMMA

RECEBIDO

DE _____

POR _____

A'S _____

ENDEREÇO

ARSCIENTIA

RUA JARDIM BOTANICO 1.008 ==

(VER ARSCIENTIA RIO ==

DE _____

DE GOIANIA GO 643==29==23==14 20==A

Reclamai, si houver demora na entrega de vo telegrammas.

= NR 526 RESPONDENDO TELEGRAMMA 20 CORRENTE COMUNICO

VOSSENCIA SEGUNDO INFORMACOES COLHIDAS REPARTICAO COMPETENTE NAO

EXISTE NESTE ESTADO GEOGRAFA AMERICANA SAUDS ABEL DE CASTRO

ENCARREGADO EXPEDIENTE DIRECTORIA SEGURANCA ==ARSCIENTIA ==

CONHECIMENTO DE RECEBIMENTO

EXPEDIÇÕES

STATISTICAS E CIENTIFICAS

BRASIL 86/36

=CT 526==20==

FOTO 42 [Imagem técnica]: documento digitalizado do CFE referente Miss Steen (telegrama).

Fonte: MAST.

O que se pode dizer a partir dessa documentação textual diversa produzida em 1936 é que a cientista Steen chegou à capital de Goiás e ao posto indígena vinculado à Inspetoria Regional 8 do SPI. Sendo que o CFE foi, apenas, comunicado dessa expedição científica organizada por Sra. Steen, quando essa cientista já se encontrava em trânsito, ou seja, possivelmente a caminho do médio rio Araguaia. O que a documentação textual demonstra é que ela não tinha obtido as devidas autorizações – que deveriam ser emitidas pelo CFE para a realização da pesquisa – antes de realizar a viagem. O inspetor regional do SPI comunicou ao CFE sobre a atuação e presença dessa cientista que viajou pelos rios da Morte e Araguaia, que obteve também uma série de percalços e acidentes. Todos esses comunicados demonstram que o Estado brasileiro a partir de sua organização administrativa e burocrática obteve algum êxito no controle dos trabalhos realizados pelos diversos cientistas e artistas (brasileiros e estrangeiros) em território nacional a partir de uma

colaboração e atuação de outros órgãos da administração pública. Neste caso, não diz respeito as primeiras expedições da sra. Steen ao médio Rio Araguaia que demandaram algumas articulações com o Museu Nacional, com o SPI e com a FBPF. Certamente, essa expedição de 1936, deveria demandar mais algumas articulações com demais pessoas e instituições, sobretudo, com o recém criado CFE. Todavia, tudo indica que essa cientista não solicitou ao CFE nenhuma autorização para realização de sua pesquisa. Uma vez que, a documentação textual do CFE referente a Miss Steen demonstra, apenas, como as redes foram entretecidas entre a IR-8 do SPI, a mídia local e a polícia através do envio de telegramas e ofícios de forma a esclarecer as razões para essa expedição ocorrer, pois não foi do conhecimento deste conselho tal intento e, portanto, não autorizou essa expedição coordenado por Miss Steen à Amazônia em 1936 continuar sua empreitada.

Assim, a partir da análise do conteúdo de toda essa documentação textual (escrita e digital) e fotográfica, aqui, citada, é possível não só situar e correlacionar algumas pessoas e instituições com a cientista Miss Steen, mas também *mapear* (INGOLD, 1995) por onde essa cientista pôde realizar sua segunda ou, talvez, terceira viagem ao médio rio Araguaia.

Porém, ainda permanecem muitas incógnitas acerca de Miss Steen após a análise de todas essas imagens técnicas, a saber, essa documentação textual (digitalizada e escrita). O que implica em saber se todas essas possíveis três viagens ao médio rio Araguaia foram realizadas pela mesma pessoa se considerarmos que as fotos do IR-8 do SPI referente à Miss Steen entre os índios Tapirapé, Karajá e Javaé foram feitas realmente em 1928. Outra dúvida diz respeito à origem dessa cientista. Pois, quais foram as razões que levaram os pesquisadores do MI-Funai em classificá-la como uma antropóloga britânica? Pois, conforme essa classificação dessa documentação audiovisual e iconográfica, no caso, descritas com as seguintes características “gelatina, p&b, com dimensões entre 8x12cm e 9x14cm, fotograma do filme e microfilme” referente ao Posto Redenção Indígena, situado em Goiás, em 1928, não condiz com as outras catalogações verificadas durante estes *momentos de imersão* a respeito da documentação textual (digital e escrita) sobre a Sra. Steen encontradas no Mast, no Arquivo Nacional e na Fundação Biblioteca Nacional.

Assim, essas dúvidas em relação à origem étnica e a nacionalidade dessa cientista se impõem por conta das outras documentações e menções que foram, aqui, verificadas. Tanto a documentação do CFE como as informações contidas no livro escrito por Charles Wagley (1988, p. 59) faz menção a Elizabeth Steen como norte-americana. Por sua vez, o antropólogo Eduardo Nunes (2016), que também a menciona em sua tese de doutorado em antropologia social *Transformações Karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*, afirma que ela é uma antropóloga estadunidense.

O antropólogo Charles Wagley a identificou pelo nome e sobrenome, ou seja, Elizabeth Steen e menciona, ainda, que ela foi uma escritora norte-americana que esteve

entre os índios Tapirapé de Tampiitawa em companhia do missionário Josiah Wilding, da União Evangélica da América do Sul, em 1930 (WAGLEY, 1988, p. 59). Por sua vez, o CFE não identificou a cientista Steen pelo nome completo, apenas, Miss Steen. Conforme as observações feitas pela pesquisadora Mariana Sombrio (2014; 2016), isto foi uma prática adotada por esse órgão quando teve que identificar as mulheres cientistas casadas que realizaram suas expedições ao lado de seus maridos. O procedimento, então, do CFE foi identificá-las pelo sobrenome do cônjuge. Mas, se o CFE a identificou apenas pelo sobrenome é possível veicular que o missionário Josiah Wilding como nos noticiou Wagley (1988) tenha sido seu cônjuge? Não foi possível verificar se a cientista Steen foi casada.

É notório dizer que, as cartas de 1930, preservadas pelo Arquivo Nacional, a identifica pelo nome completo, Elizabeth Kilgore Steen. Se a Sra. Steen for à mesma pessoa a partir de toda essa documentação, podemos dizer que no mínimo ela realizou três viagens aos índios situados no médio Araguaia. Mas somente se também considerarmos que as datas identificadas nas 235 fotografias vinculadas ao Posto Redenção Indígena do SPI tiverem realmente sido feitas em 1928. Pois, tanto o antropólogo Charles Wagley (1988, p. 59) como o antropólogo Eduardo Nunes (2016) fazem alusão a presença da Sra. Steen entre os índios Tapirapé em 1930, o que também corresponderia com o ano presente nas cartas trocadas entre as cientistas Elizabeth Steen e Bertha Lutz.

O antropólogo Eduardo Nunes (2016) fez um estudo a partir de uma documentação textual da IR-8 do SPI, que remete a visita de Elizabeth Steen aos índios Karajá e Tapirapé no ano de 1930. Basicamente, tais notas etnológicas sobre a cientista Elizabeth Steen foram localizadas na tese de doutoramento em antropologia social em versão digital vinculada ao Departamento de antropologia da Universidade de Brasília escrita por Eduardo Nunes (2016). Tal antropólogo não ficou restrito, apenas, a uma pesquisa com a documentação digitalizada, ele empreendeu uma pesquisa de análise de conteúdo da documentação escrita presente no arquivo situado no Museu do Índio – FUNAI: documentos textuais (cartas) de Darcy Siciliano Bandeira de Mello ao encarregado da Inspetoria do estado de Goyaz do SPI, Alencarliense Fernandes da Costa.

Neste sentido, Eduardo Nunes (2016) mencionou que tais cartas fazem referência à cientista Elizabeth K. Steen, antropóloga estadunidense, que passou pelo Posto Redempção Indígena em 1930, antes de ir de encontro aos índios Tapirapé nesse mesmo ano (NUNES, 2016, p. 119). Nota-se que tais documentos indicam o mesmo posto indígena mencionado na documentação fotográfica de 1928, porém diferente da documentação (as cartas) preservada pelo Arquivo Nacional, que menciona o Posto Santa Isabel, que também foi pertencente a IR-8 do SPI.

Como já mencionado, quando eu fui consultar os bancos de dados do Acervo Online do Museu do Índio – FUNAI, a partir da palavra-chave Steen e Tapirapé, as informações museológicas acerca da documentação fotográfica foi acessível por mim, apenas, como

imagens técnicas, isto é, como fotos digitais disponibilizadas pelo site da instituição. Ou seja, pude ver pelo computador essas fotos referentes a uma das diversas expedições realizadas pelo SPI em 1928, no caso, uma expedição aos índios Tapirapé, Karajá e Javaé, que contou com a presença de uma antropóloga britânica Steen em companhia de um inspetor vinculado ao SPI e do missionário inglês Wilding. Obviamente, que essa data pode ser considerada como uma classificação provisória e não conclusiva, mesmo assim impõe como sendo importante destacar a partir dessa análise sobre essa documentação a respeito dessa cientista: (i) o período de chegada da antropóloga Miss Steen ao Brasil (fins da década 1920 e início da década 1930); (ii) o seu interesse em viajar para o médio rio Araguaia e realizar uma pesquisa com os índios; (iii) algo sobre como organizou suas expedições científicas para conhecer os índios situados próximos ao médio rio Araguaia; (iv) algumas articulações e parcerias estabelecidas com missionários cristãos, com as mulheres brasileiras, especialmente, com a pesquisadora Bertha Lutz e as mulheres associadas à FBPF. Finalmente, com os funcionários da administração pública, que a auxiliaram via cooperação estabelecida com as instituições brasileiras vinculadas as pesquisas e aos índios, no caso, com o SPI e com o Museu Nacional.

Assim, é preciso, mesmo que, minimamente, entender esse momento de instauração da institucionalização da ciência, em particular, da ciência antropológica no Brasil, que foi feita por antropólogos brasileiros e estrangeiros, como, no caso, por Herbert Baldus e Charles Wagley. Mas também, iniciado por mulheres cientistas cada vez mais organizadas devido à emergência do movimento feminista como fica claro com a articulação feita com a cientista Bertha Maria Júlia Lutz, presidente da Federação Brasileira para o Progresso Feminino e bióloga do Museu Nacional. Realmente, essas cientistas estabeleceram relações solidárias e cooperativas. Mesmo sem muitas conclusões sobre essas articulações entre essas cientistas, pois as cartas não dizem como se conheceram, ou seja, se foi via uma articulação da federação brasileira do progresso feminino ou por meio do Museu Nacional, o importante é pontuar que tais redes existiram. Como também é importante notar a presença do Serviço de Proteção aos Índios como um dos parceiros centrais para os cientistas realizarem suas pesquisas entre os índios. No caso específico das primeiras viagens feitas por Miss Steen ao médio rio Araguaia o SPI foi um dos parceiros centrais para que ela obtivesse êxito em suas possíveis primeiras expedições entre os índios em 1928 e 1930. Todavia, em sua última viagem, conforme o dossiê do CFE, em 1936, Steen foi impedida de continuar a expedição científica à região do médio rio Araguaia, uma vez que essa antropóloga não solicitou nenhuma autorização ao CFE para realização de sua pesquisa. Sendo que o CFE, foi comunicado da presença desta cientista quando ela já estava em campo, via as mensagens (telegramas) emitidas pelo inspetor regional do SPI.

Portanto, a primeira pergunta que podemos fazer em relação a esse arquivo – na verdade, a qualquer arquivo – é: por onde ele andou, antes

de chegar à instituição que o guardou como um arquivo "histórico"? Pelo Decreto nº 22.698, de 11 de maio de 1933, o Ministério da Agricultura ficou encarregado de fiscalizar as expedições estrangeiras e brasileiras em território nacional (no caso destas, apenas as de iniciativa privada). Em 31 de outubro foi criado o Conselho, na Diretoria Geral de Pesquisas Científicas desse ministério (Decreto nº 22.311). A partir de 1936, o Conselho passou a ficar diretamente subordinado ao gabinete do ministro. Assim permaneceu até sua extinção. Pelo Decreto nº 62.203, de 31 de janeiro de 1968, as atribuições do Conselho passaram à competência do Conselho Nacional de Pesquisa (no que se refere ao controle dos pesquisadores estrangeiros) e da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (no que se refere à preservação do patrimônio). No dia 5 de março de 1968, o Conselho reuniu-se para sua sessão de encerramento. Fruto de um projeto nacionalista da Era Vargas, o Conselho não sobreviveu aos novos tempos (CASTRO, 2005, p.36).

Sem desconsiderar que a criação do CFE – como um órgão da administração pública – esteve imbuído de fiscalizar tanto as expedições científicas e artísticas no Brasil coordenados por cientistas e artistas quanto as possíveis exportações dos artefatos coletados entre os índios durante essas expedições para composição das coleções etnográficas em diferentes museus etnográficos localizados na Europa e Estados Unidos. Isto correspondeu com a emergência da região do médio rio Araguaia como um *lugar* (INGOLD, 2005) e fonte de muitas riquezas. Logo, importante a ser conhecido, sobretudo, durante os incentivos do presidente Getúlio Vargas com a Marcha para o Oeste, ver, abaixo, algumas fotos desse presidente entre os índios Iny situados no médio rio Araguaia na década de 1930.



FOTO 43 [Imagem de arquivo (Foto 18)]: Getúlio Vargas, Pedro Ludovico Teixeira e Criança Karajá. Década de 1930. Ramon. SM. Acervo Museu Pedro Ludovico Teixeira/MIS|GO.



FOTO 44 [Imagem de arquivo (Foto 27)]: Rito dos Índios Karajá. Década de 1930. Ramon. SM.
Acervo Museu Pedro Ludovico Teixeira/MIS|GO.



FOTO 45 [Imagem de arquivo (Foto 29)]: Getúlio Vargas com Criança Karajá. Década de 1930. Ramon. SM. Acervo Museu Pedro Ludovico Teixeira/MIS|GO.



FOTO 46: [Imagem de arquivo (Foto 28)]: Luta Indígena. Década de 1930. Ramon. SM. Acervo Museu Pedro Ludovico Teixeira/MISJGO.

Se em 1933, durante o governo de Getúlio Vargas, o estado brasileiro instaurou o CFE⁵² como mais uma agência de controle das pesquisas acadêmicas feitas no Brasil. Nota-se que, inevitavelmente, antes de avançarmos no que aconteceu com a cientista Elizabeth Steen, após a não autorização pelo CFE de suas pesquisas no médio rio Araguaia e qual foi seu paradeiro depois disso. Ou seja, voltou ou não para seu país, tentou realizar a pesquisa mesmo sem as devidas autorizações, escreveu algum texto ou fez alguma fotografia ou filme referente a essas expedições? Cabe fazer mais algumas considerações em diálogo com outras pesquisas sobre os índios e sobre essa região.

Com mais uma busca da palavra-chave Elizabeth K. Steen no google pude encontrar duas recentes produções científicas publicadas em instituições de ensino superior localizadas no Brasil, que contribuem significativamente para sanar algumas dúvidas postas

⁵² “A criação do Conselho de Fiscalização parece ter tido alguma repercussão entre pesquisadores interessados em vir ao Brasil – ver a “Réglementation des missions scientifiques en territoire brésilien”, publicada por Paul Rivet no Journal de la Société des Americanistes em 1936, referido no excelente trabalho de Luís Donisete Benzi Grupioni sobre o Conselho. L. D. B. Grupioni, Coleções e expedições vigiadas. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo: Editora Hucitec/ANPOCS, 1998. Sobre o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e sua difícil convivência com o Serviço de Proteção aos Índios, ver Carlos A. Rocha Freire, Indigenismo e Antropologia. O Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955). Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1990. Heloisa é personagem obrigatória nessas pesquisas, já que circulou entre essas agências durante toda sua vida profissional” (CORRÊA & MELLO, 2008, p. 11).

acima sobre a cientista Steen: uma dissertação de mestrado em desenvolvimento local de Viviane Luiza da Silva (2013) e uma tese de doutorado em história de Ordália Araújo (2019). Ambas produções científicas mencionam algumas informações acerca da antropóloga Elizabeth Steen, que nasceu em 1886 nos Estados Unidos e faleceu em 1938⁵³, em Loma Linda na Califórnia (E.U.A.). A partir desses trabalhos científicos, soube que Steen publicou um livro de literatura infanto-juvenil relacionado com os índios Iny e também chegou a realizar filmes e fotos entre os índios Apyãwa e Iny, apesar dessa documentação possivelmente ter se deteriorado.

Apesar de tais dados terem sido retirados de um mesmo website por ambas pesquisadoras, é possível notar que a pesquisa de doutoramento em História de Ordália Araújo (2019) nos fornece mais alguns detalhes obtidos a partir da análise de conteúdo de mais algumas referências bibliográficas e de documentos textuais, a saber, jornais publicados nos fins da década 1920 e durante a década de 1930, que tornaram públicas algumas das relações sociais estabelecidas pela cientista Elizabeth Steen com a FBPF e com os missionários cristãos para realização de sua expedição ao médio Araguaia.

Elizabeth Steen nasceu em 1886, filha de uma recém convertida ao adventismo nos Estados Unidos. Foi professora no Emanuel Missionary College, que se tornou a Andrews University, uma das mais importantes universidades adventistas. Ao que tudo indica, ela nunca teve uma ligação formal com a IASD [Igreja Adventista do Sétimo Dia], mas seu irmão, Thomas Steen, se tornou pastor e missionário, sendo enviado ao Brasil para dirigir o CAB [Colégio Adventista Brasileiro]. Em 1925, Elizabeth viajou ao Brasil, com auxílio de seu irmão, e conheceu grupos indígenas no Espírito Santo e em Minas Gerais, como os Botocudo. Retornou aos Estados Unidos, e ingressou na Universidade da Califórnia, para preparar uma tese em Antropologia. A partir de então, dialoga com grandes expoentes da Antropologia, como Franz Boas. Em 1930, Elizabeth retornou ao Brasil, novamente com ajuda de seu irmão, com o propósito de viajar ao Araguaia. [...] Em 1931, ela retornou aos Estados Unidos, para desenvolver sua tese sobre os Tapirapé, tendo inclusive aula com Radcliffe-Brown na Universidade de Chicago. Mas em 1932, Elizabeth teve sérios problemas de saúde, que impediram a continuidade de seus estudos. Em 1938, ela faleceu no Sanatório Adventista de Loma Linda, deixando apenas um pequeno livro para crianças, chamado “Red Jungle Boy”, com apresentação de Franz Boas, onde conta aspectos da infância Karajá (PRESTES FILHO, 2006, p. 267-268 *apud* ARAÚJO, 2019).

Como já mencionado, tal pesquisa exploratória acerca da cientista Elizabeth Steen apenas reforça o nosso ponto de partida desse *momento etnográfico* a partir das contribuições feitas pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley. Uma vez que, foram esses os primeiros antropólogos que conseguiram publicar suas etnografias compostas de fotografias acerca dos índios Tapirapé diferentemente da antropóloga

⁵³ Tais informações foram copiladas da dissertação de mestrado em Desenvolvimento local de Viviane Luiza da Silva (2013) e da tese de doutorado em história de Ordália Araújo (2019, p. 248), sendo que ambas se basearam em um website para retirarem esses dados.

Elizabeth Steen. Sendo que tais produções científicas que possivelmente foram feitas por Elizabeth Steen não foram publicadas por periódicos científicos vinculados às universidades ou aos museus etnográficos. Nem mesmo as fotos e filmes que foram feitos entre os índios e não foram publicados, nem mesmo se encontram organizadas e disponíveis para novas consultas e estudos por pesquisadores. Atualmente, apenas, é possível ter acesso as fotos feitas pelo fotógrafo Ferenc Schwetz para o Museu Nacional das Culturas do Mundo referente a *coleção etnográfica* de Elizabeth Steen, que contêm objetos etnográficos coletados entre os índios Iny e Apyãwa, possivelmente em 1930 como já foi demonstrado.

Todavia, ainda, é necessário dizer mais algumas notas etnológicas sobre mais uma mulher cientista, Dona Heloisa Alberto Torres, mesmo que não tenha realizado uma produção bibliográfica sobre os índios Tapirapé. Ela foi uma pessoa importante e atuante no seu papel como diretora do Museu Nacional, seja com a feitura das tessituras entre o Museu Nacional e a Universidade de Columbia. Bem como, em seu trânsito pelo CFE de 1934 a 1940; pelo SPI de 1943 a 1967; pela Funai de 1967 a 1968 e pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), que presidiu de 1959 a 1967 com trabalhos de consultoria acerca das diversas pesquisa feitas em Brasil (CORRÊA, 1997). Tal trabalho pode ser caracterizado pela mediação entre pesquisadores e esses órgãos. Ou seja, dona Heloisa Torres tanto atuou na articulação das pesquisas que foram desenvolvidas no país, que envolveram cientistas brasileiros e estrangeiros. Como ela contribuiu no estreitamento das relações entre as instituições científicas e administrativas num momento, onde as primeiras universidades públicas estavam sendo criadas. Segundo a pesquisadora Mariana Sombrio (2016):

Os museus de história natural desempenhavam um papel importante na construção de conhecimento científico, associados aos processos de colecionismo. Diversos personagens conhecidos na história das ciências brasileiras passaram por essas instituições, como a já mencionada Bertha Lutz, que trabalhou com botânica, zoologia e museologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro, Edgard Roquette-Pinto, antropólogo, também pesquisador do Museu Nacional, Emília Snethlage, ornitóloga e primeira diretora mulher do Museu Paraense Emílio Goeldi, e o etnólogo Herbert Baldus, pesquisador e diretor do Museu Paulista, entre inúmeros outros e outras (SOMBRIO, 2016, p. 90).

Neste sentido, os trabalhos científicos feitos no âmbito dos museus e das universidades tanto o realizado pela cientista Elizabeth Steen como pelos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus contaram com o estabelecimento de redes em que o Museu Nacional também esteve destacado.

1.1.2. Museu Nacional: Dona Heloisa Alberto Torres e os antropologistas...



FOTO 47 [Imagem técnica]: Esta foto foi publicada no artigo científico da antropóloga Marisa Corrêa (1997, p. 36) na Revista de Antropologia.

Nos jardins do Museu Nacional, situado na cidade do Rio de Janeiro, na foto acima (foto 47), ao lado dos antropólogos Claude Lévi-Strauss, Charles Wagley, Luiz Castro Farias e Edson Carneiro, nota-se a presença de duas mulheres: Ruth Landes, antropóloga estrangeira e Dona Heloisa Torres, pesquisadora brasileira e funcionária do Museu Nacional de 1923 a 1955, tendo ocupado o cargo da direção desta instituição durante muitos anos. “Logo no ano seguinte [1925] foi eleita chefe interina da Seção de Antropologia e Etnografia e chefe efetiva desde 1931; foi vice-diretora do Museu de 1935 a 1937 e diretora de 1938 a 1955” (CORRÊA, 1997, p.12).

As referências a data dessa foto encontradas no ciberespaço e na versão digital da Revista de Antropologia remetem apenas ao ano de 1939. Não encontrei nenhuma menção de quem foi a pessoa que fez a foto. Independente da busca pelo nome do fotógrafo e pela precisão de qual foi o dia e o mês que realmente essa foto foi feita, é possível dizer, que tal *imagem técnica* e *imagem de arquivo* testemunha (VIEIRA, 2009) a incipiente cooperação entre antropólogos estrangeiros e brasileiros para a realização das etnografias. Conforme os termos usados por esses antropólogos tais pesquisas oriundas dos trabalhos de campo com a população negra, em comunidades e entre diferentes os indígenas situados em Brasil.

Não discorrer sobre o trabalho de Heloisa Alberto Torres no âmbito do Museu Nacional realmente é negligenciar a sua importância para a história e cenário antropológico (CORRÊA, 2003, p. 141) como uma pessoa com uma atuação muito singular na feitura de redes de relações sociais entre os cientistas estrangeiros e brasileiros para concretização de pesquisas científicas acerca do Brasil, especificamente, entre os índios e entre as pessoas negras. Sobretudo, “pelo seu empenho na formação de jovens pesquisadores através da experiência da pesquisa de campo e no desenvolvimento da etnologia” (CORRÊA, 2003, p. 142-143). Também, é possível dizer mais algumas histórias dessa institucionalização da antropologia no Brasil via Museu Nacional a partir das pesquisas de Mariza Corrêa e Januário Mello (2008), que incidem sobre os estudos das cartas que Dona Heloisa Alberto Torres trocou com diversos pesquisadores. Com o estudo desses documentos textuais, tais antropólogas nos oferecem detalhes interessantes no intuito de uma busca pelo entendimento de quando, como e por onde ocorreram a instauração da ciência antropológica protagonizada pela constituição de redes de relações entre antropólogos brasileiros e estrangeiros durante o século XX no Brasil.

Buscarei, então, discorrer tanto sobre a contribuição de dona Heloisa Torres para a concretização das pesquisas feitas pelos jovens pesquisadores entre os índios Tapirapé, a saber, os antropologistas Charles Wagley e Eduardo Galvão “como praticantes dessa disciplina” (CORRÊA, 2003, p. 143) entre os índios Tapirapé; quanto sobre a importância e singularidade do Museu Nacional para o campo científico sobre os índios Tapirapé situados no Brasil. Em relação a esse último aspecto, considero o que nos contou o antropologista Wagley (1977; 1988), quando pôde frequentar durante algumas semanas as dependências do Museu Nacional. Especificamente, Charles Wagley teve acesso a variados livros tanto sobre os índios como sobre o Brasil, apenas, quando frequentou a biblioteca desse museu e por lá encontrou um livro escrito pelo etnólogo Herbert Baldus. Ou seja, Charles Wagley ([1977] 1988) conta em sua etnografia que encontrou poucos livros que diziam sobre os índios Tapirapé e sobre o Brasil nas bibliotecas que frequentou nas universidades situadas nos Estados Unidos da América.

Neste sentido, não é possível negligenciar a importância do Museu Nacional composto por uma biblioteca tanto para o ensino como para as pesquisas científicas. As recentes pesquisas de Mariana Sombrio (2014; 2016) sobre o primeiro Museu de História Natural instaurado no Brasil ressaltam a importância dessa instituição tanto para o ensino como para as pesquisas científicas.

No século XIX, a institucionalização das ciências naturais no Brasil foi caracterizada pelas práticas dos museus de História Natural, locais privilegiados para o entendimento desse processo. O mais antigo deles, o Museu Nacional do Rio de Janeiro, fundado em 1818, foi por muito tempo a principal instituição brasileira dedicada à História Natural. Havia também, no século XIX, o Museu Paraense Emílio Goeldi, o Museu Paulista, o Museu Paranaense, todos em atividade

até hoje, e também o Museu Botânico do Amazonas, instituição que funcionou apenas por alguns anos (Lopes, 1997). Nas primeiras décadas do século XX, esses museus ainda mantinham sua importância e influência na articulação de comunidades e disciplinas científicas (SOMBRI, 2016, p. 89-90).

A antropóloga Mariza Corrêa (2003) ao analisar diversos documentos textuais, especialmente, as cartas escritas pela diretora do Museu Nacional, dona Heloisa Torres, que diziam sobre o âmbito do ensino, especificamente, sobre a criação de uma carreira de antropologista e antropologista-auxiliar no intuito de abrigar pesquisadores estrangeiros e brasileiros. Bem como, formar jovens pesquisadores. Conforme ata de 1943 pertencente ao CNPI, dona Heloisa Torres obteve autorização do presidente Getúlio Vargas para elaboração de um anteprojeto sobre o assunto.

Sua extensíssima produção não publicada revela, no entanto, um investimento enorme de energia nos bastidores da pesquisa de campo – fosse através da correspondência que mantinha com colegas ou agências de financiamento de pesquisa, fosse através de projetos e relatórios de pesquisa ou da orientação que dava aos jovens pesquisadores.

Mais ou menos na mesma época em que, São Paulo, a influência norte-americana parecia estar se consolidando nas ciências sociais através dos estudos socioantropológicos de comunidade, feitos principalmente por pesquisadores da Escola Livre de Sociologia e Política, no Rio de Janeiro, tal influência chegou através de gestões de dona Heloisa. Castro Faria menciona sua “intensa correspondência” com Franz Boas, Ralph Linton, Paul Rivet, Alfred Métraux, e Charles Wagley recorda que “usando seu prestígio e ampla rede de amizades”, dona Heloisa guiava os pesquisadores visitantes “através da intrincada burocracia, que exigia o registro de estrangeiros e uma permissão especial para realizar expedições científicas no país, além de vários outros documentos oficiais”. Wagley diz também que “a Universidade de Columbia mantinha um acordo informal com o Museu Nacional do Rio de Janeiro para co-patrocinar estudos etnológicos no Brasil”. No âmbito desse acordo vieram para cá o próprio Wagley, William Lipkind, Buell Quain e Ruth Landes, primeiro, e depois James e Virginia Watson, Yolanda e Robert Murphy, entre outros. Nenhum deles ficou muito tempo no Museu, mas Heloisa tentava aproveitar-se de sua estadia para treinar pesquisadores jovens (CORRÊA, 2003, p. 142).

Se o jovem antropólogo estrangeiro Charles Wagley chegou ao Brasil e desembarcou no porto situado na cidade do Rio de Janeiro, onde está situado o Museu Nacional, será justamente nesta instituição voltada para a história natural, que o acolheu durante algumas semanas para realização de seus trabalhos relacionados com sua pesquisa bibliográfica sobre os índios Tapirapé. Assim, é na biblioteca vinculada ao Museu Nacional que Wagley obteve acesso a algumas informações sobre o antropólogo Herbert Baldus. Bem como, “Dona Heloisa nos instruiu sobre especificidades brasileiras e falou-nos das belezas do seu país. Passei um mês no Museu Nacional, lendo, ouvindo, estudando português e planejando minha viagem aos Tapirapé” (WAGLEY, 1988, p. 31). Especificamente, Wagley sai do Rio de Janeiro em fevereiro de 1939 rumo à São Paulo.

Minha primeira parada, na rota entre o Rio de Janeiro e os Tapirapé foi em São Paulo. Casualmente, na biblioteca do Museu Nacional, encontrei um livro, *Ensaio de Etnologia Brasileira* (1937), escrito por Herbert Baldus. Consternado, tomei conhecimento, de que Baldus havia realizado pesquisa entre os Tapirapé em 1935. Emprego a palavra “consternação” por um sentimento de posse em relação à tribo ou aldeia com a qual tenham também trabalhado. Ela passa a ser “minha tribo” ou “meu povo”. Sabia também que Baldus havia criticado acerbamente um outro antropólogo da Universidade de Columbia, Jules Henry, que tinha estudado os Kaingang do Sul do Brasil. Temia que Baldus criticasse qualquer etnólogo norte-americano que invadisse seu território. Todavia, senti que devia visita-lo e pedir sua orientação, pelo menos a sua benção (WAGLEY, 1988, p. 33).

Em São Paulo, o antropólogo Wagley visitou o antropólogo Herbert Baldus em sua casa. Este, o incentivou e o encorajou a realizar um projeto de pesquisa sobre os índios Tapirapé. Segundo as palavras de Charles Wagley (1988), Herbert Baldus

[p]onderou que seria uma experiência interessante dois antropólogos de formação e embasamentos culturais, basicamente distintos, estudarem a mesma tribo. Baldus foi de grande valia ao fornecer-me nomes de pessoas que podiam vir a ser úteis em Goiás. Indagou sobre meu equipamento e encaminhou-me para comprar alguns artigos, obviamente indispensáveis, não incluídos na lista de Lipkind. Mostrou-me fotografias dos Tapirapé e de alguns de seus cerimoniais a que tinha assistido, embora não abrisse seus arquivos de notas de campo nem falasse sobre o que viria a encontrar. Deste modo, começou uma longa amizade que se prolongou até sua morte, em outubro de 1970 (WAGLEY, 1988, p. 33).

Quando já estava entre os índios Tapirapé, em maio de 1940, Charles Wagley recebeu a visita dos estudantes brasileiros, os jovens pesquisadores Nelson Teixeira, Rubens Meanda e com Eduardo Galvão.

Vinham do Museu Nacional, enviados por Heloísa Alberto Torres. Traziam cartas, revistas, notícias da guerra na Europa e uma garrafa de uísque. A princípio, pensei que fossem espiões, enviados para inspecionar-me e ao meu trabalho. Depois compreendi que eram estudantes principiantes de antropologia. Trouxeram poucos artigos manufaturados, mas sua presença trouxe vida para todos nós. Os índios anunciaram uma cerimônia de iniciação de um rapazinho, nossa comida de alguma forma melhorou e a paz retornou entre nós com a presença dos recém-chegados e dos dias de sol. O começo da estação seca trouxe dias de céu sem nuvens, o mofo que cobria nossas roupas e redes de dormir desapareceu e em seguida a produção das roças amadureceria. Deixamos os Tapirapé no início de junho. As savanas ainda estavam secas e fizemos uma difícil viagem para São Domingos, mas metade da aldeia nos acompanhou até o rio Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 43).

Para maiores detalhes sobre essas viagens é possível conferir a descrição feita pelo antropólogo Charles Wagley no capítulo um “*A caminho dos Tapirapé*” (WAGLEY, 1988, p.

29); ver também algumas filigranas das fotos presentes na *coleção etnográfica* de Charles Wagley. Tais fotos foram feitas em sua maioria por esse antropólogo ao longo dos *caminhos* que percorreu para chegar aos índios Tapirapé. Basicamente, são *imagens técnicas* desde o navio que o transportou dos Estados Unidos até sua chegada ao Brasil até os demais percursos que o levaram aos índios Tapirapé em Tapi'itãwa situada, atualmente, na Terra Indígena Urubu Branco. Bem como, toda uma documentação preservada, digitalizada e disponível para os pesquisadores correlacionadas com as autorizações expedidas pelo CFE para realização de pesquisas científicas e artísticas em território brasileiro; as cartas trocadas durante os primeiros trabalhos de campo do antropólogo Charles Wagley entre os índios Tapirapé (1939 e 1940) com pesquisadores e antropólogos vinculados ao Museu Nacional, especialmente, com Dona Heloísa Torres (CORRÊA & MELLO, 2008).

1.1.3. Os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley

Conforme Luiz Henrique Passador (2002), “Herbert Baldus (1899-1970) foi um etnólogo alemão, naturalizado brasileiro, que chegou ao país na década de 1920, tendo empreendido pesquisas etnográficas entre vários grupos indígenas americanos, majoritariamente, no Brasil” (PASSADOR, 2002, p. iii). Segundo o primeiro artigo publicado por Orlando Sampaio-Silva (1992), Herbert Baldus dá continuidade aos estudos teóricos em etnologia, bem como realizou seu doutorado em filosofia na Alemanha.

Incentivado pelo êxito de suas primeiras edições ao campo, Baldus, ainda em 1928, retornou à Alemanha, para formalizar seus estudos em Etnologia, na Friedrich-Wilhelm-Universitat, de Berlim. Neste centro de estudos superiores, seu mestre de Etnologia foi Richard Thurnwald, tendo aí realizado estudos americanistas com Konrad Theodor Preuss e Walter Lehmann, e estudado filosofia com Heinrich Meier, Desoir, Lieber e Spranger, vindo a conquistar o título de Doutor em Filosofia (SAMPAIO-SILVA, 1992, p. 92).

Em 1935, Herbert Baldus esteve pela primeira vez entre os índios Tapirapé situados em Tapi'itãwa, localizada em uma região de passagem do bioma cerrado para a floresta tropical úmida (Amazônia). Segundo Orlando Sampaio-Silva (1992), Baldus partiu da Ilha do Bananal e seguiu de canoa pelo rio Tapirapé até chegar à Tapi'itãwa. Além desse trabalho de campo, o antropólogo Baldus também esteve neste mesmo ano entre os índios Karajá e Bororo. Para tais visitas, Baldus (1937) mencionou em *Ensaio de Etnologia Brasileira*, que contou com diversos subsídios angariados juntamente ao Dr. Samuel Ribeiro, de São Paulo, por intermédio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo; ao sr. Dr. Hellmuth Fladt, de São Paulo, que o presenteou com itens farmacêuticos e com o auxílio do Instituto Serumterápico Butantan com a aquisição dos antivenenos contra as cobras. Herbert Baldus também se refere ao apoio que obteve durante as viagens com o auxílio dos funcionários

do Serviço de Proteção aos Índios, dos Rev Padres Salesianos, dos Rev Missionários da Evangelical Union of South America, especialmente, do Rev Frederico C. Kegel, dos sertanejos e, por fim, dos próprios índios (BALDUS, 1937, p. 15).

Em sua segunda viagem ao médio Araguaia, em 1947, realizada a partir de um convite feito pelo SPI, que contou com a companhia do médico Haroldo Oliveira e do etnólogo Harald Schultz. Nota-se que tanto em sua viagem aos índios Tapirapé em 1935 como em 1947, não foi possível encontrar nenhum registro e/ou solicitações para realização das pesquisas junto ao CFE. Ou seja, se o CFE passou a existir desde 1933 para a fiscalização e emissões de autorização para as expedições científicas e artísticas no Brasil, não foi possível encontrar nenhuma menção sobre essas viagens feitas por H. Baldus junto a documentação preservada pelo Mast. É importante mencionar que em 1939, esse antropólogo começou a trabalhar como professor na Escola Livre de Sociologia e Política situada na cidade de São Paulo. No Museu Paulista,

Baldus foi convidado, pelo Governo de São Paulo, para organizar as coleções do Museu Paulista, em 1946, e alguns meses depois desse convite, aquele mesmo governo confiou-lhe a direção da Seção de Antropologia do mesmo Museu. A partir de então, Baldus editou a revista do Museu Paulista, tendo sido publicado, em 1947, o volume I da Nova Série deste que é um dos mais importantes periódicos da Antropologia editados no Brasil (SAMPAIO-SILVA, 1992, p. 95).

Por sua vez, o antropólogo Charles Wagley esteve vinculado, em um primeiro momento, à Universidade de Colúmbia e ao Museu Nacional para realização do primeiro trabalho de campo em 1939 e 1940 entre os índios Tapirapé. Conforme o dossiê do CFE referente a Charles Wagley, esse pesquisador solicitou uma autorização para realizar as pesquisas no Brasil em 1938.

Em 1942, Charles Wagley retornou ao Brasil como professor visitante do Museu Nacional e meses depois foi convocado a trabalhar em uma comunidade situada no Pará. Todavia, o livro organizado por Mariza Corrêa e Mello (2008), a partir das cartas trocadas entre Charles Wagley e dona Heloisa Torres, demonstram que, em plena segunda Guerra Mundial, as relações envoltas ao pesquisador Charles Wagley não ficaram restritas apenas as relações de cooperação entre Brasil e E.U.A. e sim, é possível vislumbrar um outro eixo – Paris/Rio de Janeiro/Nova York, onde estiveram situadas as diversas instituições (museus, universidades, órgãos e agências de financiamento, organismos internacionais) pelas quais o pesquisador Charles Wagley teceu algumas de suas relações para realização de sua pesquisa entre os índios Tapirapé. Sem negligenciar as relações que foram feitas a partir das visitas ao etnólogo Herbert Baldus em São Paulo.

Tais redes de cooperação estabelecidas entre os antropólogos estrangeiros Herbert Baldus e Charles Wagley dizem também algo das relações engendradas por conta dos vínculos institucionais pelos quais estiveram entrelaçados para produção do conhecimento

antropológico acerca dos índios Tapirapé. Neste sentido, descrever tais dimensões que condizem com alguma dimensão da experiência desses antropólogos durante o fazer antropológico requer um estudo por variados documentos como cartas que foram trocadas durante esse período, documentos oficiais expedidos por essas instituições ao que concernem as pesquisas, bem como as fotos e os demais documentos textuais e iconográficos. Logo, eu percebi os dilemas etnográficos com os quais teria que enfrentar. Pois, avistei que teria que atravessar diversos *caminhos*.

Neste sentido, priorizei verificar os livros publicados referentes as etnografias escritas pelos antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988) feitos entre os índios Tapirapé. De forma, a levar a sério o lugar que as fotos ocuparam nestes livros. Bem como, as *coleções etnográficas* relacionadas com esses antropólogos. Certamente, as imagens oriundas dos conhecimentos antropológicos não foram isentas de um olhar, muitas vezes, etnocêntrico por parte desses antropólogos, por mais que também seja notório o empreendimento deles num fazer científico sério e comprometido com a luta contra o racismo e na contribuição para a formulação de políticas indigenistas que almejassem a defesa e a proteção dos índios (BALDUS, 1939; WAGLEY, 1940; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1959). Bem como, com a produção e a composição de imagens fotográficas que registraram algo da cultura dos índios Tapirapé seja com o uso potencializado de suas câmeras durante as festas-ritos-sazonais seja com o uso de fotos feitas por outrem, mas que registraram esses índios. Em outros termos, independente do foco quando se considera também as fotos presentes nestas etnografias clássicas, condizem não só com as dimensões ontológicas, mas também com dimensões históricas, epistemológicas, éticas, estéticas e políticas. Não há razão para ser diferente e aos poucos fui percebendo que não daria, apenas, para ficar detida durante os *momentos de imersão* com a análise circunscrita ao conteúdo desses três livros. As possíveis resoluções, para tanto, não estiveram dadas e aos poucos fui encontrando alguns *caminhos* para traduzir algumas das dimensões avistadas após a leitura e análise desses livros. O importante de frisar agora é que tomei como ponto de partida as *imagens técnicas*, a saber, as fotos publicadas por ambos os antropólogos em seus respectivos livros como é possível conferir algo acerca disso com as capas desses três livros analisados (ver **foto 4**).

Na sequência dessa primeira leitura e análise desses livros com o objetivo de pensar, prioritariamente, as relações entre foto e texto, eu busquei também consultar as *imagens de arquivo*, notadamente, as fotos feitas por esses dois antropólogos, que estão, atualmente, preservadas e disponibilizadas em uma versão digitalizada nos sites da USP (Laboratório de Imagem e do Som de Antropologia) e da Universidade da Flórida. É importante dizer ainda que existem também as fotos que não foram consultadas, pois se encontram em um *acervo pessoal* sob a guarda de familiares de Charles Wagley (PACE, 2014). Apenas, visualizei as fotos que Richard Pace (2014) publicou em seu artigo e uso quatro dessas fotos

digitais para o escopo desta tese, sendo que algumas fazem parte do acervo pessoal de Wagley. Não desconsidere também quais foram às relações entretecidas por esses dois antropólogos que estudaram os índios Tapirapé para produzirem suas etnografias. Porém, o foco são as relações sociais que estão conectadas por meio da fotografia, seja ao ver as fotos publicadas ou ver as fotos digitais que são *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015) ou as imagens de acervo pessoal. Uma vez que, ambos puderam presenciar um processo de genocídio latente e etnocídio incipiente entre os índios Tapirapé, que culminou em uma depopulação drástica durante a primeira metade do século XX, todas essas fotos são testemunhos (BAZIN, 1983; VIEIRA, 2009) desse período.

Herbert Baldus publicou o livro *Tapirapé: Tribo Tupí no Brasil Central* em 1970 e deixou expresso nas primeiras linhas grafadas do prefácio:

este livro é para Charles Wagley, a mim ligado pelo amor aos Tapirapé. Escrevi-o para incentivar o colega a publicar tudo o que sabe sobre esses índios e o que pensa sobre eles. Wagley ficou muito mais tempo com eles do que eu, conhece-os muito melhor do que eu (BALDUS, 1970, p. 11).

Por sua vez, Charles Wagley publicou *Welcome of Tears: the Tapirape indians of Central Brazil* apenas em 1977 como resultado de suas pesquisas entre os índios Tapirapé. E também expressou no prefácio desse livro a importância da obra de Herbert Baldus feita entre os índios Tapirapé, apesar da curta duração do trabalho de campo, que, basicamente, se restringiu há alguns meses (junho a agosto) nos anos de 1935 e 1947.

Assim sendo, meu livro é também um gesto de amor com qual cumpro um dever para com meu falecido colega e amigo. E uma tentativa para organizar minha própria compreensão da cultura Tapirapé dentro de um esquema integrado. Ao dirigir-me as generosas palavras acima citadas, Herbert Baldus estava consciente de que discordávamos com referência a certos aspectos factuais e interpretativos da cultura Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 16)⁵⁴.

⁵⁴ “So my book is also a labor of love, written to fulfill my obligation to my departed colleague and friend and to attempt to organize my own understanding of the Tapirapé culture into an integrated pattern. Herbert Baldus, when he wrote the warm dedicatory sentences cited above, was aware that disagreed on certain points of fact and interpretation about the Tapirapé” (WAGLEY, 1977, p. xi).



Foto 5 — Homens, rapaz e menino

FOTO 48 ([publicada]: Fotógrafo: Frederico Kegel. “Homens de diferentes idades e quase todos portando arcs e flechas” (BALDUS, 1970, p.86). Imagem técnica: Paula Viana.



FOTO 49 [imagem de arquivo]: “Fotógrafo desconhecido. Charles Wagley e os Tapirapé. University of Florida Smathers Library Digital Collections: Charles Wagley Papers” (PACE, 2014, p. 684). Imagem técnica: Paula Viana.

O livro *Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* de Charles Wagley de 1988, como já mencionado, foi traduzido para o português por Elisabeth Mafra Cabral Nasser e com uma revisão técnica da antropóloga Berta G. Ribeiro. Por sua vez, no Brasil a publicação desse livro ocorreu somente dez anos depois de sua publicação em inglês. Nota-se que ambos os livros escritos pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley foram publicados muitas décadas depois de seus primeiros trabalhos de campo entre os índios Tapirapé, que ocorreram entre os anos de 1935 a 1965.

Herbert Baldus esteve entre os índios Tapirapé pela primeira vez, no tempo da seca, entre os meses de junho a agosto de 1935. Para tal viagem de São Paulo ao Mato Grosso contou com a companhia do nordestino Daniel (BALDUS, 1950) e do missionário adventista Frederico Kegel. Já durante a segunda viagem ao médio Araguaia contou com a companhia do etnólogo Harald Schultz e do médico Haroldo de Oliveira. Também essa viagem ocorreu entre os meses de junho a agosto de 1947, no tempo da seca, sendo que este trabalho de campo também teve duração de dois meses.

Em linhas gerais, o antropólogo Charles Wagley esteve entre os índios Tapirapé várias vezes: primeiro durante alguns meses em 1939 e 1940, depois retornou em curtas visitas que duraram alguns dias em 1953 e 1957. Por fim, a última visita feita por ele aos índios Tapirapé ocorreu durante algumas semanas em 1965. Especificamente, o primeiro encontro de Charles Wagley com os índios Tapirapé ocorreu no fim do tempo das chuvas, em maio de 1939, na aldeia Tapi'itawa e retornou ao Rio de Janeiro em setembro desse mesmo ano.

Fiquei completamente deslumbrado. De fato os Tapirapé estavam no meio de uma festa. Fomos levados de casa em casa para sermos servidos de *kawí* (bebida feita de milho, amendoim ou tapioca) e petiscos de carne de queixada assada. Nossas redes foram armadas em uma imensa *takana*, ou casa dos homens, no centro da aldeia. Ao entardecer começaram a cantar e a dançar (ou melhor, recomeçaram). Todos os Tapirapé estavam decorados com pinturas corporais, penas e contas. Meus pés estavam com bolhas da caminhada e encontrava-me exausto. Contudo, senti que devia permanecer ali para tirar fotografias e tomar notas. As canções e as danças prosseguiram durante a noite, somente terminando na manhã seguinte, com o sol alto. Pelo menos foi o que me disseram, porque por volta das duas horas da manhã, deitei na rede para descansar uns momentos e adormeci profundamente, levantando-me somente ao amanhecer. Por esta razão, perdi o cerimonial econômico de troca durante as cerimônias do Kawió (cf. Shapiro, 1968b), o qual nunca testemunhei integralmente (WAGLEY, 1988, p. 38).

Em fins de julho de 1939, Charles Wagley contraiu malária e somente no começo de setembro de 1939 resolveu, então, retornar ao Rio de Janeiro. Mas, em dezembro de 1939, voltou novamente aos índios Tapirapé, já no início do tempo das chuvas e permaneceu até junho de 1940, logo no início do tempo da seca (WAGLEY, 1988, p. 41). Nestas primeiras viagens ao médio Araguaia em 1939 e 1940, ele contou também com a companhia de

diversas pessoas. Desde sua saída dos Estados Unidos da América através de um navio com destino à Argentina até sua chegada ao Rio de Janeiro, na outrora capital do Brasil, até a sua viagem para Goiás e Mato Grosso.

No Rio de Janeiro, em 1939, Charles Wagley é recebido por cientistas vinculados ao Museu Nacional. Tal parceria tinha sido estabelecida pela, então, diretora do Museu, Dona Heloísa Torres com os antropólogos Franz Boas e Ruth Benedict, antropólogos da Universidade de Colúmbia, situada em Nova York. Especificamente, durante a viagem pelo médio Araguaia até a estada em Tapi'itãwa, Wagley contou com a presença dos guias indígenas Tapirapé Opronunchwi e Champukwi. Mas também, com a companhia de Antônio Pereira, Valentim Gomes e dos pesquisadores da Universidade de Colúmbia (o antropólogo estadunidense William Lipkind) e do Museu Nacional (zoólogo Dr. Antenor Leitão de Carvalho e os estudantes brasileiros Nelson Teixeira, Rubens Meanda e com Eduardo Galvão).

Depois, como professor e pesquisador vinculado à Universidade da Flórida Charles Wagley esteve no Brasil outras vezes como no **I Encontro Tupi** realizado em novembro de 1982 na Puc-SP. Conforme Lux Vidal (1984/85), tal encontro foi proposto durante a **XIII Reunião Brasileira de Antropologia** – realizada na USP em abril de 1982 – pelo grupo de trabalho sobre “Os Tupi Atuais” e ao final das apresentações e discussões os pesquisadores participantes desse GT decidiram organizar o primeiro encontro Tupi, que contou com a presença de Charles Wagley, da Universidade da Flórida e do padre Barlolomeu Meliá. Tal encontro contou com o fomento do CNPq (VIDAL, 1984/85, p. 1).

1.2. Os índios Tapirapé

Tanto o antropólogo Herbert Baldus como o antropólogo Charles Wagley discorreram sobre o nome Tapirapé como etnônimo dos índios situados próximos às margens do rio Tapirapé um afluente que desagua no médio rio Araguaia. Porém, apenas, Herbert Baldus identificou o modo como os índios se autodenominam, Ampíáúã (1937, p. 89) e a variação historicamente correlacionada ao nome Tapirapé para designação desses índios conforme a consulta que ele fez a uma diversa documentação escrita e cartográfica. Além disso, Baldus explicitou que possivelmente tal variação dos nomes conforme se leve em consideração a pronúncia, a tradução e em qual século o documento foi produzido diz respeito a uma das variadas histórias indígenas escritas pelos brancos sobre os índios Tapirapé: século XVII (Pirapê, Pirapê), século XVIII (Tapuyrapé, Tapirasse), século XIX (Tappiraques, Tapirapeques), século XX (Itapirapés; Tapirapé) (BALDUS, 1970).

Neste sentido, nos próximos subtópicos busco pensar as *imagens conceituais* elaboradas por esses antropólogos ao que tangencia a esses índios.

1.2.1 As imagens conceituais elaboradas por Herbert Baldus

É importante mencionar algumas *imagens conceituais* inventadas pelo antropólogo Herbert Baldus, que foram importantes para a realização de sua pesquisa de cunho antropológico. Desde o título do livro *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central* escrito por Baldus (1970) é possível vislumbrar, no mínimo, duas *imagens conceituais*; sendo que identifico que uma está explícita desde o título do livro com o uso do termo *tribo* e a outra está subentendida, uma vez que esse antropólogo situou tal *tribo* no *Brasil Central* ao invés de detalhar mais essa localização com outro termo, no caso, tomado como implícito em sua etnografia, a saber, a *Amazônia*.

Este subtópico, então, versa sobre essas duas *imagens conceituais* – tribo e Amazônia – a partir da análise do livro *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central* escrito por Herbert Baldus (1970). Ao final desse livro é possível constatar um *Índice de assuntos e glossário* com uma série de termos e temas que foram abordados ao longo dessa etnografia, dentre essas palavras, selecionei algumas que estão interligadas tanto com o conceito de *tribo* como com a noção de *Amazônia*, uma vez que desde o título desse livro é possível extrair tais *imagens conceituais* referentes aos índios Tapirapé descritos como uma tribo tupí situada em algum lugar no Brasil Central. Mesmo que o termo *tribo* e *Amazônia* não emerjam dessa listagem elaborada por H. Baldus tais palavras surgem ao longo da escrita do livro, o que torna possível identificar alguns outros termos presentes nessa listagem, que estão estritamente correlacionados com essas *imagens conceituais* inventadas por Herbert Baldus (1970).

Assim, é possível verificar a *imagem conceitual* Amazônia ancorada tanto pela leitura do livro como a partir dos seguintes termos listados para o índice:

- Araguaia (rio) passim
- anfíbios
- aracnóides
- aves
- fauna (p. 15-19, 208-230)
- flora (p. 15-19)
- mamíferos
- peixes
- Tapirapé (rio) passim

A *imagem conceitual* acerca da *Amazônia* é projetada pelo antropólogo Herbert Baldus fundamentalmente baseada em conceitos oriundos de outras ciências como a biologia, a geografia e a geologia, que, pouco a pouco, ao longo de sua etnografia, ele

contrastou ou adicionou mais elementos a partir das nomeações dadas pelos índios Tapirapé em língua Tapirapé. Mas, antes de dizer quais são essas *imagens conceituais* dadas pelos índios Tapirapé a Baldus, preferirei seguir a sequência expressa por ele mesmo na organização dos capítulos de seu livro. Ou seja, Baldus iniciou sua descrição sobre o rio Tapirapé a partir de suas observações quando pode navegar por esse rio, como também acionando os termos oriundos das ciências da natureza e da terra. Assim, o rio Tapirapé, que é um dos vários afluentes do rio Araguaia, compõe a bacia hidrográfica do rio Amazonas. Neste sentido, o rio é um dos elementos constitutivos de uma possível *imagem conceitual* da Amazônia projetada, no caso, dos escritos de Herbert Baldus (1970).

Por sua vez, o termo amazônico emerge uma única vez no primeiro capítulo do livro *Tapirapé: tribo tupí do Brasil Central* dedicado à descrição do rio Tapirapé a partir da observação feita por Herbert Baldus durante suas viagens pelos rios Tapirapé e Araguaia, no tempo da seca nos meses de junho a agosto do ano de 1935 e 1947. Mas também, a partir do que ouviu e leu sobre esses rios. Para tanto, Baldus começa as primeiras linhas em cunho comparativo com outros rios situados no Brasil Central.

O rio Tapirapé é um Araguaia em tamanho menor. Essa impressão geral é tida por aqueles que comparam os dois rios, principalmente, neste último, o trecho compreendido entre Leopoldina (hoje Aruaña) e Conceição, e no seu afluente Tapirapé o trecho que vai do Porto São Domingos à foz, portanto, a sua maior parte. Estes trechos apresentam as características dos rios de planície, de leito arenoso, o que ocorre também no rio Paraguai, características essas que os distinguem radicalmente dos rios de leito rochosos comuns no planalto brasileiro, tais como o alto Paraná, acima de Encarnação, e o Araguaia acima de Balisa. Assim, os primeiros tendem mais a alargar-se do que, como os últimos, aprofundar-se. Suas margens, ou pelo menos uma delas, são baixas e expostas à inundação, ao passo que as do rio do planalto são altas e íngremes. A natureza do solo da planície faz seus rios deslizarem quase imperceptivelmente, com tranquilidade majestosa, enquanto a estrutura dos terrenos do planalto deixa os seus cursos d'água saltar, apressar-se e agitar-se ostensivamente por entre as pedras (BALDUS, 1970, p. 15)

Tais comparações feitas pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) entre o rio Tapirapé, o rio Araguaia, o rio Paraguai e o Paraná não cessam nessa citação que destaca algumas das características entre esses rios relacionadas com o relevo. E sim, é também estendida para outros aspectos constitutivos dessa *imagem conceitual* da Amazônia “coerentes com o reino mineral enquadram-se os reinos vegetal e animal da região” (BALDUS, 1970, p. 15). Isto é, quando Herbert Baldus (1970) tomou como foco um rio buscou também discorrer sobre uma dinâmica complexa e variada que abrangem aspectos minerais, da fauna e da flora existentes nesse território. Bem como, buscou descrever acerca das diferenças e semelhanças entre trechos de um mesmo rio, no caso, do rio Tapirapé. Além de apenas compará-lo com outros rios ao que tange as semelhanças e diferenças acerca do relevo, da vegetação e a fauna dessas diversas regiões. Uma vez que

cada rio em si já apresenta oscilações ao longo de sua extensão ao que tange ao relevo, as características da composição do solo, no caso, do leito do rio em arenoso ou rochoso, das variações da velocidade do curso d'água, da profundidade e da largura do rio. Como também, descreveu alguns aspectos correlacionados com a mensuração dos níveis d'água e onde e quando o rio Tapirapé tem uma maior vazão a ponto de transbordar. É possível vislumbrar mais alguns detalhes acerca da fauna e flora presentes as margens desse rio descrito por Herbert Baldus (1970):

Há toda uma flora decorrente das enchentes, e que é trespassada pelas águas que formam furos, lagoas, lagos e pantanais. Essas águas mais ou menos estagnadas abrigam uma fauna específica que consiste, por exemplo, no jacaré, na piranha e nos mosquitos tão comuns no Tapirapé, no Araguaia rio abaixo desde Leopoldina, e no Paraguai. De outro lado, as águas que correm rápidas no leito pedregoso do alto Paraná, favorecem, por exemplo, o desenvolvimento das larvas do borrachudo (o “pium” dos nordistas), o que se me apresentou como verdadeira praga desde as proximidades do Iguaçu até Encarnação, região que percorri, e na qual não encontrei nem jacaré nem piranhas (BALDUS, 1970, p. 15).

Nota-se que tal *imagem conceitual* inventada por Herbert Baldus (1970) está ancorada em observações que fez durante suas viagens pelo rio Tapirapé. Também as experiências em viagens a esses outros rios citados acima – quando pode realizar seus trabalhos de campo entre os índios Guayaki, Terena, Bororo e Karajá – foram mobilizadas nessa descrição. Todavia, Baldus concentrou-se em demonstrar mais algumas características em comum que justificam a assertiva que diz que o Tapirapé é um Araguaia em tamanho menor. Uma vez que,

ambos os rios correm, na maior parte de sua extensão, por entre margens alagadiças onde vicejam arbustos um tanto submersos e árvores com os troncos nus e as raízes descobertas. Aqui e ali aparecem as chamadas “barreiras”, barrancos nos quais o campo aberto não está separado do rio por faixa coberta de árvores, assim, por exemplo, no Tapirapé a Barreira de São João, situada entre Porto Velho e Porto São Domingos, e no Araguaia, umas vinte léguas acima de Conceição, a Barreira de Santana, ou, cerca de uma légua acima da desembocadura do Cristalino, a Barreira dos Xavantes (BALDUS, 1970, p. 15-16).

Pouco a pouco, Baldus descreveu mais alguns outros detalhes que singulariza sua *imagem conceitual* da Amazônia. “Há outros animais no Tapirapé pertencentes à fauna amazônica e desconhecidos tanto no Paraguai como no Paraná, como botos e certas tartarugas de água doce” (BALDUS, 1970, p. 15). O rio Tapirapé se distingue também do rio Araguaia pela frequência das pequenas barrancas com *caminhos* de anta, tapira-pé em tupi, pelo número proporcionalmente muito maior de lagos e pela água verde e mais fresca. Sobretudo, quando Baldus (1970) demonstrou algumas características peculiares da

vegetação presente no território Tapirapé; seja quando esse antropólogo percorreu sobre o tamanho das árvores; seja quando ele descreveu as paisagens de transição entre o bioma cerrado para a floresta amazônica.

O Tapirapé corre por uma vasta região de campos que, maior parte do seu curso, são separados dele por uma faixa de mata cuja largura varia consideravelmente. Estes campos se estendem num terreno em geral tão plano que o horizonte poderia ser amplíssimo não fossem aquelas árvores de dois a três metros de altura, distanciadas umas das outras de apenas alguns passos, formando o chamado campo cerrado. É verdade que a distância entre essas árvores aumenta, às vezes, perdendo elas o seu carácter raquítico e ganhando mais alguns metros em altura. Não faltam, porém, grandes trechos de campo limpo, isto é, capinzais completamente livres de árvores. Acontece serem eles cortados por estreita faixa de árvores de porte alto onde se esconde um fio de água, ou interrompidos por buritizais pantanosos. Isso não impede que também grandes partes desses campos limpos continuem alagadas na estação da seca, ficando então seu solo de terra negra frequentemente tão escorregadio que bem mereceu a denominação de “sabão” com a qual batizei esses lugares onde, involuntariamente, pratiquei ginástica, patinando sobre eles. Por outro lado, porém, é certo que a maioria de todos os campos dos arredores do Tapirapé secam, naquela época, a tal ponto que são facilmente inflamáveis (BALDUS, 1970, p. 18).

Conforme as palavras do antropólogo Herbert Baldus, “o Tapirapé atravessa a hinterlândia do Araguaia em larga curva pelo sudoeste” (BALDUS, 1970, p. 16). Mais outros detalhes também são mencionados por esse antropólogo quanto a localização desse rio: na margem direita desse rio estão situados dois afluentes denominados de rios Chavantes e Chavantinho. Já, os sertanejos com os quais Baldus conheceu, denominaram os dois afluentes de Chavantinho. Por sua vez, os índios Tapirapé denominaram tais rios a partir de nomes provenientes de sua língua Tapirapé, pertencente à família linguística Tupi-guarani. Ou seja, o rio Tapirapé é aviohy traduzido por água das penungens, já o rio Chavantes próximo a foz chamam de pananynchova.

Os campos da hinterlândia da margem esquerda do rio são limitados, ao norte, por essa imensa floresta na qual muitas gerações de índios Tapirapé encontraram bastante mata virgem para fazerem todos os anos, grandes roças novas que lhes deram abundância de bananas, milho, amendoim, cucurbitáceas, feijões, mandioca, cará, batata-doce, pimenta, fumo e algodão. É uma selva que, além de estar inundada, em parte considerável, até no tempo da seca, contém arroios em espalhados leitos de areia clara, que oferecem água límpida e fresca para beber e tomar banho, variedades de peixes e peixinhos para comer (BALDUS, 1970, p. 18).

Herbert Baldus (1970) não usou nenhuma foto para ilustrar tais descrições durante todo esse primeiro capítulo, apenas, uma figura, especificamente, o *mapa 1 – o rio Tapirapé* (ver mapa 5), que elaborou a partir das informações cartográficas, geológicas, botânicas e zoológicas coligidas pela Comissão chefiada pelo general José Vieira da Rosa, que esteve

na região em 1945, no intuito não só de ilustrar alguns afluentes desse rio, o principal porto e as principais cidades, mas fornecer dados sobre sua localização.

Nota-se que além de descrever as informações mais gerais sobre o rio Tapirapé em comparação com outros rios situados na América do Sul, especificamente, com um certo trecho, do médio Rio Araguaia, buscou também fornecer informações mais detalhadas sobre um certo trecho do rio Tapirapé até sua foz junto ao rio Araguaia ao que tangencia a localização e as características relacionadas ao relevo, a vegetação, a fauna e o clima, de forma que o antropólogo Herbert Baldus estabeleceu, em linhas gerais, uma *imagem conceitual* da Amazônia que vislumbrou tanto as paisagens de transição do bioma cerrado para o amazônico como também a contrastou com as denominações dadas pelos índios Tapirapé (Apyãwa) que vivem nesse território tradicional englobado por uma cosmologia. O cosmo possui três pavimentos: o céu, a terra e o subterrâneo, lugar noturno do sol, conforme foi composto pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) algo análogo a cosmologia dos índios Karajá.

Apesar de se assemelharem com os Karajá pela proveniência subterrânea, não cabe aos Tapirapé o que Lipkind (1949) escreve com referência àqueles vizinhos: "In addition to being the original home of the Carajá, the underworld is also the home of the dead" (BALDUS, 1970, p. 357).

Pois, para os índios Tapirapé "as suas almas (invuera), povoam as aldeias abandonadas, razão pela qual os Tapirapé vivos não gostam de visitá-las" (BALDUS, 1970, p. 358). De forma sucinta, Herbert Baldus (1970) descreveu a partir de algumas palavras da língua tapirapé cada um desses pavimentos.

As constelações tapirapé, com exceção das Pleiâdes, não são idênticas às nossas. Indicaram-me três semi-círculos de estrelas de tamanho médio, chamando-os de anchynga. Sua forma correspondia às representações dos espíritos deste nome as quais entalhavam, frequentemente, no tronco das árvores e que eram objeto preferido de desenho quando lhes dava papel e lápis (BALDUS, 1970, p. 359).

Neste sentido, é correto afirmar que a *imagem conceitual* da Amazônia proposta por Herbert Baldus está por um lado ancorada em alguns conceitos elaborados por outras ciências, mas também com as teorias antropológicas. Uma vez que esse antropólogo buscou projetar uma outra imagem que está de alguma forma em contraste com essa imagem a partir do momento que discorreu sobre alguns aspectos da cosmologia, mesmo que indicialmente, elaborada a partir do que ouviu dos índios Tapirapé. Seja ao explicitar algumas dessas palavras e expressões presentes na língua Tapirapé, seja com a apresentação de uma primeira tradução desses termos para a língua portuguesa ou alemã ou inglesa.

Como vimos, a localização horizontal das forças sobrenaturais no universo tapirapé não impede sua mobilidade vertical. Para arrancar os postes da casa de Imaráí, Topy e seus companheiros invuera kanuana precisam deixar suas moradas situadas na terra e subir ao céu. Também os panché vivos realizam no sonho suas viagens tanto pela terra como pelo céu. Quanto ao espaço, o mundo religioso tapirapé, está, portanto, integrado. Não menos na íntegra é a organização religiosa do tempo: o ano está inteiramente tomado pelos ritos e festas periódicas.

Este todo no espaço e no tempo funciona pela interação dos vivos e dos mortos, pela luta incessante entre o bem e o mal, pelo tratamento ritual do sobrenatural. Reconhecida a quinta-essência da vida espiritual, pouco importa a confusão a respeito da personificação do trovão e das suas relações com Topy, confusão essa a que, aliás, já alude o próprio Wagley (6 nota 18) (BALDUS, 1970, p. 365).

A *imagem conceitual* tribo está estritamente em diálogo com algumas teorias antropológicas (etnológicas e arqueológicas) para classificação dos índios e das ditas “sociedade primitivas”. Primeiro, para uma provável projeção da *imagem conceitual* tribo a partir dos escritos de Herbert Baldus (1970), segue abaixo algumas variáveis elencadas do livro *Tapirapé: tribo tupí do Brasil Central* (1970):

- aldeia (p. 81, 140-143, 150-156, 163, 317)
- casamento (p. 291-300, 306, 318-319)
- chefe (p. 306, 314, 320, 334-343, 348)
- grupo local (p. 306, 315, 317, 335, 365)
- grupo residencial (306, 309-320, 449)
- matrilinear (p. 332)
- matrilocal (p. 154-155, 295, 309-319)
- metade tribal (p. 153, 324-329, 339-341, 343, 410)
- organização social (p. 52, 152-155, 306-350, 440)
- patrilinear (p. 323-326)

Dentre todos os termos listados acima que contribuem para pensar a *imagem conceitual* tribo, percorro primeiro, aqui, a menção feita por Baldus (1970) acerca do assunto relacionado a metade tribal. Pois, para esse antropólogo, tais termos nos fornecem didaticamente os elementos constitutivos de sua compreensão do que é uma tribo.

Na planta de Tampiitaua de 1935 (fig. 8), a disposição das casas da *takana* mostra claramente dois semicírculos distanciados um dos outros, estando um na parte setentrional e outro na parte meridional da aldeia. A maior casa de cada grupo está no meio das outras, de modo que estas duas casas maiores, isto é, as casas a e e, fiquem mais ou menos uma em frente da outra, tendo entre si a *takana*. (...) Na planta da aldeia de 1947 (fig. 9) não há semicírculos tão nitidamente separados como na outra, ainda que a disposição das casas não

represente círculo fechado. Designei as casas na fig. 9 na mesma ordem da fig. 8, isto é, iniciando a volta ao redor da takana, do sul para o oeste, e acrescentando à letra de cada casa o n 1, de modo que a casa a1, corresponde na localização à casa a. Segue esta ordem das casas a numeração dos ocupantes das redes de dormir assinaladas nelas, começando na casa a respectivamente a1 para continuar na casa b respectivamente b1, e assim sucessivamente nas outras. Das pessoas identificadas em 1947 como recenseadas em 1935, uma única morava na casa correspondente à de doze anos atrás: era uma mulher, designada com o número 32 em 1935 e 8a em 1947, habitando a casa a e a1 (embora como maridos diferentes). Com referência aos semicírculos havia um casal (85 e 92 em 1935, 26a e 29a em 1947), que, em ambos os anos, morava numa das casas agrupadas na parte setentrional da aldeia, e uma mulher (122 em 1935, 16a em 1947), habitando numa das casas da parte meridional, e tendo morado, quando menina, ao sul da takana. Das restantes 14 pessoas identificadas, 4 eram em 1935 adolescentes, morando na takana. Um grupo de 3 (2, 4 e 9 em 1935, 40a, 36a e 31a em 1947) continuava morando junto. Eram eles Mararomyó, viúva de Kamairahó, Ampitania, sua filha, e Kamairahoí, filho da irmã de Kamairahó (BALDUS, 1970, p. 153-154).

Nota-se com essa citação como a visualidade opera, num primeiro momento, para compreensão do que seja a metade tribal para Baldus. Para tanto, ele lança mão de ilustrações para demonstrar tal feito. Mas, ao que tudo indica com a descrição proposta por Baldus até aqui demonstrada para metade tribal, é possível estabelecer, então, uma compreensão de sinonímia entre os termos tribo e aldeia? Ainda nos parece rápido afirmar categoricamente isto, pois Herbert Baldus (1970) demonstrou ao longo de sua escrita que foi, apenas, com o adensamento do trabalho de campo em Tapi'itawa em 1935 e 1947 e as trocas estabelecidas seja por meio de cartas com o antropólogo Charles Wagley seja com o acesso de seus artigos publicados, que pode verificar a existência de outras dimensões correlacionadas com o parentesco e com a política indígena, que devem ser explicitadas para não tomar como semelhantes os conceitos de tribo e aldeia. Consequentemente, percorrer tais descrições propostas por Baldus é tornar um pouco mais nítida a *imagem conceitual* tribo selecionada pelo etnólogo para caracterização dos índios Tapirapé.

Pouco a pouco, tal *imagem conceitual* é inventada ao manejar com outras noções presente, especificamente, nos capítulos VII *Aldeia e Casa*, XI *Ciclo de vida do indivíduo* e XII *Organização social*. Em tais capítulos, é possível notar que Herbert Baldus compôs apenas fotos feitas por ele durante seu trabalho de campo em Tapi'itãwa diferentemente do que fez em outros capítulos com a composição de fotos e figuras (desenhos) feitos não só por ele, mas por missionários cristãos, fotojornalistas e funcionários de museu. Ao mesmo tempo que é possível notar nestes capítulos em foco – VII, XI e XII – como as relações entre imagem e escrita expressam de forma mais circunscrita uma discussão com alguns conceitos da teoria antropológica. Em todos esses capítulos, o antropólogo Herbert Baldus (1970) trouxe para o primeiro plano as observações feitas em Tapi'itãwa, durante o tempo da seca, tanto dos trabalhos de campo em 1935 como em 1947.

O capítulo VII *Aldeia e Casa* escrito por Baldus é composto de duas fotos e cinco figuras (plantas e desenhos). Em *Ciclo da vida do indivíduo* está dividido em cinco tópicos (nascimento, nomes, infância, passagem para a maioridade, morte) e está acoplado com apenas uma foto. Já, em *Organização social* está subdividido em quatro tópicos (parentesco e grupos residenciais; tripartição, dualidade e graus de idade; Tatá-upaua e bilinearidade; a chefia do grupo local), sendo que Baldus usa cinco fotos para demonstrar algo descrito no texto. Herbert Baldus inicia o capítulo VII de forma a descrever como observou a disposição das casas em Tapi'itãwa durante o tempo da seca em 1935.

Tampiitaua estava situada no meio duma grande derrubada. Em volta de todas as casas (avuyra em Tapirapé) havia tocos e troncos cortados (cf. foto 3) Só a praça da aldeia tinha ficado, até certo ponto, livre deles. Esses troncos serviam de assento e, pouco a pouco, de lenha (BALDUS, 1970, p. 140).

Tal foto 3 indicada por Herbert Baldus está localizada na página 84, circunscrita no capítulo anterior denominado *Aparência física e adorno* e por mais que essa foto demonstre alguns tocos e árvores cortadas; ainda sim é uma *imagem técnica* que nos mostra apenas alguns detalhes. Isto é, esta foto não nos dá a ver uma vista panorâmica de tudo o que Baldus (1970) começou a descrever ao observar a aldeia Tapi'itãwa.

A leste, a poucos passos da aldeia, serpeava o regato. Suas águas límpidas e frescas eram encobertas por espessa selva, com exceção de pequeno trecho que era ao mesmo tempo banheiro, bebedouro e lugar de pesca e de lavar a rede-de-dormir. Um trilho batido conduzia de lá para a praça, deixava à esquerda uma plantação de cana-de-açúcar. Segundo informou o Rev Kegel, o canavial era produto de trabalho coletivo feito para Kamairahó. Este tinha determinado o seu local e, com isso, o da aldeia, construída depois ao lado daquela plantação. Era, por assim, dizer, plantação de luxo, pois não continham outra coisa além da gramínea doce para chupar, sendo, aliás, o único terreno cultivado dentro da clareira em cujo centro estava Tampiitaua. E o centro de Tampiitaua era a *takana*, a grande casa-dos-homens. Oito malocas se agrupavam ao seu redor, em posição e distância irregulares, observando-se que a disposição das entradas impedia que de uma maloca se devassasse o interior da outra (cf. Fig. 8), onde as entradas principais são representadas por retângulos pretos, e as secundárias por retângulos claros. No espaço compreendido entre as malocas da parte oriental da taba e a frente da *takana* se estendia a praça. Aí tinham lugar as danças e cantos, jogos e corridas, falas e festins (BALDUS, 1970, p. 140-141).

A figura 8 também não demonstra, onde está localizado um dos afluentes do rio Tapirapé apesar de demonstrar a disposição irregular das oito malocas em torno da takana.

Quando visitei os Tapirapé, em 1947, Tampiitaua já não mais se achava no local em que estivera há doze anos, isto é, um tanto afastada do trecho navegável do rio Tapirapé, na direção norte. Estava situada ao pé de um morro, e a área derrubada ao seu redor era menor. Próxima a um regato, como anteriormente, mas nenhum canavial. As

roças, agora, lhe ficavam mais próximas. A aldeia conservara o mesmo nome e a mesma disposição das casas, bem como a praça a leste do edifício central. Este, porém, estendia-se, em 1935, de su-sudoeste a nor-nordeste e, em 1947, de su-sudeste a nor-noroeste (cf. Fig. 9) (BALDUS, 1970, p. 141-142).

Como indicou algumas conclusões de Herbert Baldus, após os dois trabalhos de campo em Tapi'itãwa:

[a]s perdas culturais, manifestas, especialmente, na mitologia e organização social, não pareciam ter afetado a alegria de viver". (...) Aliás, as jornadas de quarenta a cinquenta quilômetros pela mata e pelo campo que os Tapirapé costumavam fazer em companhia de mulheres e crianças sem que alguém se cansasse demasiadamente, como também as noites dançantes desta **tribo**, são provas de força vital (BALDUS, 1970, p. 440, **grifo nosso**).

1.2.2. As imagens conceituais elaboradas por Charles Wagley

Como Herbert Baldus, as *imagens conceituais* referentes à Amazônia e a tribo dos índios Tapirapé foram projetadas por Charles Wagley a partir de um fundo trágico. Porém, Baldus disse de perda cultural e aculturação ao que tangencia a história dos índios Tapirapé. Por sua vez, o antropólogo Charles Wagley denominou essa história perpetrada aos índios a partir dos termos dizimação, etnocídio e aculturação. Tais diferenças em conceber tal momento da história indígena reverberam em algumas consonâncias ou dissonâncias com a projeção do conceito de cultura provindo das teorias antropológicas para compreensão e descrição dos índios.

No início do capítulo *Organização social*, Wagley diz que os índios Tapirapé não são uma tribo e sim um povo. Tal posicionamento anuncia como ele observou as redes de parentesco entre os índios Tapirapé submetidos a um processo forçado de depopulação. Para tanto, a *imagem conceitual* organização social se projeta ancorada não só no que Wagley entende como povo, mas também como compreendeu a definição de parentesco a partir das teorias antropológicas, a saber, as relações de descendência e casamento pautado por regras de residência dando destaque para os termos de parentesco prescritivos e vocativos ditos em língua Tapirapé. Tal *imagem conceitual* parece que o auxiliou em sua compreensão do que seja os índios Tapirapé, pouco a pouco, acabou por se revelar, apenas, em mais uma *imagem conceitual*, onde os contornos não estão tão nítidos. Com isto, é possível pensar que, em ciência, a imagem nos impele a outras imagens e uma imagem diz muito, mas não basta.

Ou seja, Wagley diz que talvez a tradução dos termos de parentesco ditos pelos índios Tapirapé não corresponda aos mencionados no seu texto, pois o seu conhecimento da língua Tapirapé ainda era parco quando fez o trabalho de campo. Em outro momento da descrição, Wagley diz que tal *imagem conceitual* refere-se a um modelo e não pode ser

tomado como as relações que ocorreram, de fato, em Tapi'itãwa. Tais ponderações, por mais, que sejam rapidamente mencionadas precisam ser destacadas, aqui, pois nos levam a refletir que a produção de imagens padrões sobre os índios Tapirapé tanto por Wagley como por Baldus não foram feitas de forma inconsciente. O que pode ser constatado pelo entendimento que tinham sobre o fazer científico e não correspondia a produção de uma doutrina, e como tal seus escritos e imagens revelam algo provisório quando o que se analisa são suas produções de conhecimento antropológico. Mesmo que cada um deles estiveram ancorados em teorias antropológicas diferentes.

Ainda em 1946, os antropólogos Charles Wagley juntamente com o antropólogo Eduardo Galvão escreveram um artigo científico que pontuou a regra de residência como algo basilar para compreensão da organização social dos índios Tapirapé. Tal explicação sobre o parentesco Tupi-guarani é reconhecida por Baldus (1970) ao citar em seu livro as observações feitas pelos antropólogos Wagley e Galvão em 1939 e 1940, que havia entre os índios Tapirapé uma regra de residência relacionada à matrilocidade (BALDUS, 1970, p. 154). Se tal percepção acerca da matrilocidade contribuiu para iluminar as relações sociais estabelecidas entre os índios Tapirapé, por outro lado o entendimento sobre o que é uma aldeia torna-se ainda mais complexo. Pois, como são estabelecidas as relações entre as aldeias, uma vez que os índios Tapirapé não são uma tribo e sim um povo? Para tal impasse, o antropólogo Charles Wagley mobilizou, então, dois conceitos fundamentais para projeção da organização social Tapirapé, a saber, cultura e adaptação. Nota-se também, que as observações feitas por Wagley durante os trabalhos de campo em 1939-1940, 1953, 1957 e 1965 não foram suficientes para a projeção de uma *imagem conceitual* do povo Tapirapé e para preenchimento de tais lacunas. Conforme, a análise de seu livro (WAGLEY, 1988), é notório o uso que fez dos dados coligidos tanto do conhecimento antropológico feito por Herbert Baldus como do conhecimento antropológico feito pela antropóloga estrangeira Judith Shapiro e verificável em dois artigos científicos publicados em 1968. Tais artigos científicos dizem dos resultados obtidos por Judith Shapiro (1968ab) por meio de dois trabalhos de campo entre os índios Tapirapé em 1965 e 1966 sobre algumas possíveis compreensões acerca do parentesco entre os índios Tapirapé e como isto está correlacionado com a preparação de algumas cerimônias no território tradicional Tapirapé.

Diferentemente das poucas informações relacionadas à antropóloga Elizabeth Steen, nota-se que, conforme descreve Charles Wagley (1988, p. 115), os artigos da antropóloga Judith Shapiro se inscrevem em uma discussão basilar sobre o parentesco Tupi e as eventuais mudanças vividas pelos índios Tapirapé. Uma vez que, “a mudança do grupo doméstico multifamiliar para a família nuclear foi notada por todos os que visitaram os Tapirapé desde 1939-40. Os grupos domésticos vêm diminuindo progressivamente. A maloca tradicional habitada por cinco, seis, ou mesmo sete familiares nucleares há muito já não existe” (WAGLEY, 1988, p. 115).

... algumas mudanças ocorreram na nomenclatura de parentesco e no seu emprego desde 1935. Isto foi estudado por Judith Shapiro durante suas visitas em 1966 e 1967 (1968a). Seus dados indicam forte tendência (que acredito ter começado antes de 1939-40) em relação aos termos de parentesco no nível da geração dos pais de um indivíduo em mudar do sistema de fusão bifurcada para o de bifurcação colateral. Assim, muitas vezes o homem não denomina a irmã da sua mãe *ampi* (“mãe”), porém *cheu urani* (“irmãzinha da minha mãe”) e não chama o irmão do seu pai de *cheropu* (“pai”), mas de *cherowurani* (“irmãozinho do meu pai”). As mulheres denominam o irmão do seu pai de *cheropuí* (“paizinho”) e a irmã da sua mãe de *ampi* ou *cheu urani* (“irmã da minha mãe”). Na geração abaixo de ego a terminologia da fusão bifurcada permanece imutável, mas Shapiro menciona uma forte tendência ao uso de nomes pessoais ou termos de **status de idade** tais como *chekonomi* (“meu rapazinho”) em vez de termos de parentesco. Ela observa que os termos usados pelas mulheres têm sofrido menos mudanças do que os utilizados pelos homens. Tais mudanças na terminologia de parentesco, pelo menos na primeira geração ascendente, indica ênfase no princípio linear, isto é, os termos para “mãe” e “pai” são usados somente em relação a pais específicos na linha de descendência de um indivíduo. Esta mudança, junto com o declínio da família extensa matrilocal, “está conectada com o surgimento da família nuclear como a mais estável unidade de parentesco” (SHAPIRO, 1968, p. 22 *apud* **grifo nosso**) na sociedade Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 115).

Tanto Baldus (1970) como Wagley (1988) não só fizeram menções a essa antropóloga estrangeira Judith Shapiro vinculada à Universidade de Columbia, que esteve presente entre os índios Tapirapé no tempo da seca nos anos de 1966 e 1967, como dedicaram a analisar seus artigos científicos publicados pelo Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, *Antropologia: Tapirapé Kinship* (1968a) e *Cerimonial Distribution in Tapirapé Society* (1968b). Certamente, é verificável que ambos antropólogos dedicaram uma maior atenção a contribuição da antropóloga Judith Shapiro (1968ab) acerca do parentesco. Embora esteja bem situada tal contribuição da Shapiro (1968ab) dentro da teoria antropológica sobre o parentesco entre os índios Tapirapé desde os debates entre os estudiosos do *parentesco* tupi-guarani (GALVÃO & WAGLEY, 1946; PHILIPSON, 1946; LÉVI-STRAUSS, ([1949] 1982; LARAIA, 1986) até as transformações conceituais a luz das considerações da etnologia indígena contemporânea a respeito da noção de *parentesco* indígena e amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2008; 2011). É importante frisar que tais considerações feitas por Shapiro (1968a), Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1988) nos remetem novamente as fotos publicadas por Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988) e as *imagens de arquivo*, presentes nas *coleções etnográficas* – coleção latino-americana Charles Wagley presente na Universidade da Flórida como na coleção Plínio Ayrosa e coleção etnográfica de Herbert Baldus digitalizada pela equipe de pesquisadores do LISA-USP e divulgadas através do Banco de Dados do Lisa vinculado ao Departamento de Antropologia da Usp. Pois, com tais fotos antigas (para conferir algumas delas ver as fotos em preto e branco selecionadas abaixo) é possível demonstrar as variações na organização do espaço aldeão tanto no que tange à disposição das casas como na arquitetura delas,

sobretudo, ao contrastá-las com as fotos atuais feitas entre índios Apyãwa. Para isto, ver as fotos coloridas presentes no capítulo 3.



Por sua vez, a *imagem conceitual* Amazônia projetada por Charles Wagley (1988) está mais detalhada no capítulo 3 intitulado *Subsistência e ecologia*. Nota-se que sua imagem acerca da Amazônia esteve circunscrita a uma imensa área habitada pelos Tapirapé, certamente, desde 1900. Como também demonstrado pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) e localizada no sistema fluvial Araguaia-Tocantins, o qual encontra o rio Amazonas próximo de sua embocadura, entre dez e onze graus ao sul do Equador. Tal imagem diz também sobre as características da região acerca da vegetação e do clima, bem como as relações estabelecidas pelos índios Tapirapé por meio da horticultura e da caça. Segundo as palavras do antropólogo Charles Wagley (1988),

Na sua quase totalidade, é uma região tropical onde a flora e a fauna são tipicamente **Amazônicas**. A maior parte da área é coberta pela floresta tropical, intercalada pela savana – campo limpo e campo cerrado. Há duas estações distintas: a estação seca chamada verão pelos moradores locais, de abril a novembro, e a estação das chuvas, de novembro a abril. Os Tapirapé marcam as estações do ano pelas plêiades. Elas aparecem no horizonte em fins de outubro ou novembro anunciando o começo das chuvas e desaparecem em abril prometendo o início da seca. Durante a estação chuvosa, os rios transbordam e as savanas, exceto em pequenas ilhas, são, algumas vezes, inundadas com um metro ou mais de água; mesmo as florestas, que se desenvolvem nos terrenos mais elevados, ficam encharcadas. Algumas vezes chove dias a fio, especialmente, em janeiro e fevereiro, sendo difícil um dia sem chuva de dezembro a abril. Contudo, de fins de maio até outubro, raro é o dia em que cai um temporal. Há pequenas variações na temperatura, mas a alta umidade da estação chuvosa faz os dias parecerem mais frios, e o sol quente da estação seca faz com que o calor pareça mais intenso. As noites na floresta tropical são frias, muitas vezes quase geladas.

Os Tapirapé eram, fundamentalmente, horticultores e suas aldeias localizam-se na floresta (WAGLEY, 1988, p. 71, **grifo nosso**).

Pouco a pouco, neste capítulo três, o antropólogo Charles Wagley (1988) descreveu sua *imagem conceitual* Amazônia e para tanto, na edição produzida pelas editoras USP-Itatiaia não há nenhuma foto neste capítulo para ilustrar tal imagem. Diferentemente da primeira edição publicada em língua inglesa, é possível constatar cinco fotos feitas por Charles Wagley (1977) postas em relação com o texto referente ao capítulo 3. Sendo que dentre essas cinco fotos duas foram suprimidas da versão publicada pelas editoras USP-Itatiaia. As outras três estão no início do livro, antes do prefácio, a saber, uma foto que demonstra um índio Tapirapé em 1939 retornando de uma caçada de um caititu, logo abaixo na mesma página, uma foto de um índio Tapirapé com carás trazidos da roça em 1939, ambos os retratos demonstram uma relação entre os índios, as câmeras e o antropologista Charles Wagley, uma vez que são fotos posadas. Já, a terceira foto, ainda nas primeiras páginas do livro (WAGLEY, 1988), logo após o sumário, condiz com uma foto, que Wagley tira referente a um momento de luta esportiva de índios Tapirapé realizada em 1940. Porém, nota-se que provavelmente esta foto publicada na edição do livro de 1988 corresponda ao mesmo momento retratado na outra foto publicada na versão de 1977, presente no capítulo três, embora com um enquadramento um pouco diferente.

Antes de descrever o que Wagley (1988) compreendeu como o universo para os índios Tapirapé mais no sentido das relações entre aspectos religiosos e de organização social, Charles Wagley (1988) citou o etnólogo Herbert Baldus em uma nota de pé de página, para depois descrever em detalhes o que compreendeu acerca do mundo sobrenatural desses índios.

Baldus refere-se a quatro níveis do universo Tapirapé: um mundo inferior, a terra que habitamos, um mundo superior chamado urupema e um outro acima deste, denominado “perto da bananeira silvestre”,

que só os xamãs podiam ver (1970: 357). A visão do mundo Tapirapé é descrita em detalhes no capítulo 6 (WAGLEY, 1988, p. 165).

Certamente, a tradução feita pelo antropólogo Charles Wagley acerca do mundo Tapirapé nos permite fazer algumas referências a *imagem conceitual* Amazônia. Cito um pequeno trecho:

Quando em 1939 Champukwi pela primeira vez viajou comigo ao rio Araguaia, identificou uma grande formação rochosa na boca do rio Tapirapé como sendo o lugar onde Panteri, um xamã contemporâneo, vira arara-vermelha gigante da qual os sobrenaturais arrancavam as penas da cauda. Da mesma forma, Opronunchwi contou-me quando desceu o rio Araguaia com um padre dominicano reconheceu as corredeiras próximas a Santa Maria do Araguaia como sendo aquelas criadas pelo legendário Kaowaho. Diz a tradição que Kaowaho criou aquelas corredeiras para lembrar o ponto onde havia comido muito peixe.

Os Tapirapé consideravam o tempo presente como sendo a terceira criação. Duas vezes antes, a humanidade fora destruída: uma vez pela inundação e a outra pelo fogo universal. Antes daquelas catástrofes, as pessoas eram pré-Tapirapé e chamavam-se Karajuntuwera. Faltava àquele por seus próprios heróis ancestrais. Eles comiam grande variedade de sementes, mas careciam de mandioca, milho e todas as modernas plantas juntuwera viveram antes ou após a inundação, porém quando ocorreu o grande dilúvio um homem e uma mulher subiram numa palmeira que crescia tão rapidamente quanto as águas e que os sustentava acima delas.

Depois de permanecer ali por algum tempo, o homem a arpoar peixes e cobras, que fervilhavam na água, usando as longas folhas da palmeira como arpões. Na medida em que matava um peixe ou uma cobra, as águas gradualmente diminuía e finalmente voltavam aos leitos dos rios. Das primeiras cobras da enchente, contaram-me os Tapirapé, descenderam os Karajá. “Elas as (as cobras) tinham círculos abaixo dos olhos” (a marca tribal tatuada na face pelos Karajá). Quatro ancestrais parecem ter escapado ao fogo universal. Eram pássaros: dois jacus, uma fêmea de periquito e outra do mutum. Os quatro fugiram para debaixo da terra e presumo que as demais Karajuntutuwera foram destruídos. Da união desses dois casais originaram-se os ampa-awa, homens e mulheres tal como os conhecemos hoje (WAGLEY, 1988, p. 173).

1.3. As câmeras, as fotos e a (des)multiplicação dos agentes

Não foram encontradas nenhuma informação que remetesse as câmeras usadas por Herbert Baldus durante as pesquisas bibliográficas e os diversos *momentos de imersão* entre os índios Tapirapé. E a única menção a câmera em todo o seu livro (BALDUS, 1970) refere-se a uma técnica relatada por Karl Von den Steinen entre os índios xinguanos, que consistiu no uso de uma lanterna vermelha para a realização das trocas das chapas fotográficas (BALDUS, 1970, p. 361). Nas informações presentes na Base de dados do LISA-USP, também não há menção as câmeras e sim, sobre alguns aspectos relacionados

às fotos ao que diz respeito as cores (cor preta e branco) e as dimensões em centímetros do papel usados durante a impressão em papel fotográfico.

Charles Wagley também não discorre sobre as características relacionadas aos equipamentos fotográficos usados durante seu trabalho de campo entre os índios Tapirapé. Richard Pace (2014) em um artigo científico *Os Tapirapé, Tenetehara e gurupaenses através das lentes da máquina de Charles Wagley: uma análise de conteúdo* nos diz que esse antropólogo usou uma câmera Rolleiflex TLR para fazer as fotografias entre os índios Tapirapé em 1939 e 1940. Uma vez que durante os outros trabalhos de campo em 1953, 1957 e 1965, Charles Wagley usou uma câmera Olympus. Em relação às características das fotos preservadas pela Universidade da Flórida existem poucas informações sobre os aparelhos.

Mesmo com todos esses *caminhos* perpassados por meio da bibliografia escrita por Charles Wagley e Herbert Baldus, bem como os textos escritos por outros pesquisadores acerca desses antropólogos, é notório dizer que para que eu soubesse mais algumas informações sobre as câmeras usadas por esses antropólogos eu teria que realizar outra pesquisa mais da alçada da historiografia e/ou da arqueologia. Todavia, buscarei ainda assim dizer sobre as câmeras ao focar em certas fotos presentes na etnografia de Baldus (1970) e na etnografia do antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988), a partir das *imagens técnicas* digam algo sobre tais aparelhos (FLUSSER, 2011). Embora sem negligenciar que o que é dado a ver em tais imagens ao narrarem mesmo que de forma fragmentada momentos tidos como prosaicos de fabricação dos corpos, construção de parentesco e pessoa entre os índios Tapirapé (Apyãwa), portanto, *imagens conceituais*. Nota-se que isto não irá negligenciar os outros fotógrafos e cineastas, que estiveram entre os índios Tapirapé mais ou menos no mesmo período que os trabalhos de campo desses dois antropólogos ou que fizeram companhia a esses dois antropólogos ou que, apenas, estão correlacionados com Baldus e Wagley a partir do momento que eles foram mencionados de alguma forma para compor a escrita de suas etnografias.

Todavia, Charles Wagley (1988) relata o uso da foto para o estabelecimento de diálogo com Cantídio, que foi fotografado em 1953 e 1957 e virou alvo de muitos comentários entre os índios Tapirapé.

Vinha sempre à minha casa, em 1965, para ver a coleção de fotografias do período 1939-40⁵⁵. Identificou dançarinos anchunga mascarados, xamãs lutando com o trovão e outras cenas. As fotografias estimularam-no a falar e a perguntar sobre o passado. Muitas de suas perguntas eu não soube responder. Uma noite, depois de folhear pela quinta vez as fotografias, contou à minha mulher, detalhes das viagens de Chankanepera, o ancestral do Grupo de Festa do mesmo nome. Em

⁵⁵ Essas fotos foram excepcionalmente úteis no trabalho de campo, em 1965. Jovens e velhos vinham vê-las, o que proporcionava a uma oportunidade de discorrerem sobre o passado e o presente.

outra ocasião, contou histórias de Mucura, que andou procurando um genro entre vários pássaros e outros animais (WAGLEY, 1988, p. 250).

É possível ver sua foto, apenas, na edição de 1977 escrita por Wagley. Tal foto o demonstra como motorista que dirige um trator, ver foto 134: "Cantidio at the wheel of Padre Francois' tractor in 1965" (WAGLEY, 1977, p. 259).

1.3.1 As câmeras de Charles Wagley e as coleções etnográficas

Em relação ao acesso as fotos feitas com a câmera fotográfica de Charles Wagley entre os índios Tapirapé é preciso dizer que existem fotos no acervo pessoal sob os cuidados de familiares de Wagley. Conforme Richard Pace (2014), em 2012, Isabel Wagley Kottak – filha de Charles Wagley – lhe forneceu o acesso a dezenas de fotos tiradas por Wagley.

Assim, além das fotos publicadas em seu livro de 1977 e na edição para a língua portuguesa em 1988, existem também as fotos (*imagem de arquivo*) que compõem a coleção etnográfica de Charles Wagley, organizadas e digitalizadas pela Universidade da Flórida, que se encontram disponíveis para consultas na internet através do site dessa universidade. Sendo que, grande parte das fotos publicadas nos livros de 1977 e 1988 também fazem parte dessa Coleção Latino-americana/Charles Wagley.

O artigo *Os Tapirapé, Tenetehara e gurupaenses através das lentes da máquina de Charles Wagley: uma análise de conteúdo*, que resultou numa pesquisa de Richard Pace (2014) sobre as fotos do acervo pessoal e presentes na coleção etnográfica de Wagley, configurou numa primeira tentativa de pensar essas fotos. Neste sentido, Pace (2014) debruçou-se, especialmente, sobre o conteúdo dessas imagens e propôs uma classificação para as mesmas. Para isso, ele dimensionou a quantidade de fotos, que atualmente compõem a coleção etnográfica de Charles Wagley, ou ainda, guardadas sob os cuidados de parentes. Dentre essas fotos disponíveis para consulta, há 511 fotos feitas possivelmente por Wagley entre os Tapirapé em 1939-1940, 1953, 1957 e 1965.

Para as fotografias tiradas nas décadas de 1930 e 1940, Wagley usou uma Rolleiflex TLR (figura 4). Para as fotos posteriores, ele usou uma Olympus. As fotografias das décadas de 1930 e 1940 dos Tapirapé e Tenetehara são todas em preto e branco. (...) As viagens seguintes aos Tapirapé, nos anos de 1950 e 1960, também resultaram na combinação de fotografias coloridas, em preto e branco e transparências coloridas (PACE, 2014, p. 676).

No entanto, segundo a contagem, que fiz no site e desconsiderando as fotos ainda presente no acervo pessoal de familiares de Wagley, existem um número maior que 511 fotos digitalizadas e se levo em consideração as fotos feitas desde a viagem realizada por Charles Wagley, no final do ano de 1938, que partiu por meio de um navio dos Estados

Unidos com destino ao Rio de Janeiro (Brasil), existem muitas fotos que não foram contabilizadas por Pace (2014) relacionadas com as lentes e câmeras usadas por Charles Wagley.

De fato, o antropólogo Charles Wagley chega aos índios Tapirapé, apenas, em maio de 1939. Porém, faz registros fotográficos desde a viagem de navio que chega ao Rio de Janeiro, capital do Brasil no início de 1939.



FOTO 52 [imagem de arquivo]: “Figura 2. No rio Araguaia, viajando para os Tapirapé em 1939. Charles Wagley à direita e Valentim Gomes à esquerda. Fotografia de Antenor Leitão de Carvalho. Coleção pessoal de Isabel e Conrad Kottak” (PACE, 2014, p. 684).

Dentre todas essas pessoas, que estiveram com Charles Wagley entre os índios Tapirapé em 1939, 1940, 1953, 1957 e 1965 algumas delas colaboraram com a feitura de algumas fotos. É notório, com as viagens posteriores feitas entre os índios Guajajara que Eduardo Galvão⁵⁶, um jovem estudante de antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro, foi o fotógrafo em vários momentos, conforme é possível ao ver as fotos da *coleção etnográfica latino-americana*/ Charles Wagley, que foram digitalizadas para o site da Universidade da Flórida e como indagado por Richard Pace (2014) ao dizer que houve cooperação entre ambos os antropólogos durante o trabalho de campo e compartilhamento das câmeras fotográficas e cinematográficas. Porém, encontrei poucos dados sobre essas possíveis fotografias feitas por Galvão durante a sua primeira etnografia entre os índios Tapirapé em Tapi'itawa em 1940. Como se alguma das fotos publicadas nos livros de 1977 e 1988 foram feitas por Galvão, Wagley não mencionou a devida fonte.

⁵⁶ Eduardo Galvão fez seu doutorado em antropologia na Universidade de Colúmbia e foi orientado por Charles Wagley.



Foto 53 [imagem de arquivo]: “Figura 5. Cerimônia de idade para os jovens Tapirapé em 1939, com Eduardo Galvão realizando sua primeira pesquisa de campo. Fotografia de Charles Wagley. University of Florida Smathers Library Digital Collections: Charles Wagley Papers” (PACE, 2014, p. 685).



Foto 54 [imagem de arquivo]: “Figura 12. Viagem aos Tenetehara com Eduardo Galvão em 1941. Fotografia de Charles Wagley. University of Florida Smathers Library Digital Collections: Charles Wagley Papers” (PACE, 2014, p. 687).

Não encontrou nenhum registro cinematográfico feito por Eduardo Galvão ou Charles Wagley entre os índios Tapirapé. Em *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil* escrito pelo antropólogo estadunidense Charles Wagley (1977) consta cinquenta e nove (59) figuras e todas as fotos estão como de autoria de Wagley. Pois, não há nenhuma menção de que essas fotos tenham sido tiradas por Eduardo Galvão, nem mesmo na Listagem de ilustrações e mapas do livro, apesar de mencionar o nome de David Lindroth como responsável pelos mapas.

Por sua vez, a tradução dessa obra *Lágrimas de Boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* de autoria de Charles Wagley (1988) é composta de quarenta e seis (46) figuras e nessa editoração não contou com uma listagem para elencá-las. Há outras diferenças na editoração de 1988 no que tange a organização das fotos ao longo do texto impresso: constam menos fotos e algumas foram substituídas por outras, que não estão presentes na versão escrita em inglês. Embora a maioria das fotos datadas presentes nessas duas obras corresponda aos anos de 1939 e 1940, ou seja, ao período correspondente ao primeiro e único trabalho de campo de Charles Wagley mais extenso, que contou com a presença de algumas outras pessoas, como os jovens pesquisadores vinculados ao Museu Nacional situado no Rio de Janeiro, durante os diferentes momentos de imersão em Tapi'itãwa. Também, é possível notar uma foto sem menção de quem foi o fotógrafo, situada ao final das referências bibliográficas, apenas, na edição de 1988, que demonstra Wagley sendo atendido por um barbeiro Tapirapé em 1965. Já, na edição de 1977, há dez fotos que foram identificadas como sendo de 1965, que demonstram a presença dos missionários cristãos entre os índios Tapirapé, no caso, os dominicanos e as Irmãzinhas de Jesus.

Durante as outras visitas aos índios Tapirapé, que ocorreram em 1953, 1957 e 1965, outras pessoas o acompanharam durante a etnografia, mas também não encontrei nenhuma menção se tais pessoas tiraram fotos entre os índios Tapirapé.

Retornei várias vezes aos Tapirapé, mas nunca mais os vi em seu ambiente natural como em 1939-40. Toda vez que voltei para visita-lo o fiz de avião. Em certa ocasião pela Força Aérea Brasileira, outra, através de uma linha aérea comercial para Santa Terezinha e, em um pequeno avião de *Summer Institute of Linguistic*. Estas viagens foram mais rápidas e menos penosas, mas não tão memoráveis quanto a primeira (WAGLEY, 1988, p. 43).

Com a consulta a todas essas imagens de arquivo – documentos visuais e textuais – com intuito de obter maiores informações sobre a participação de demais pessoas na produção das fotos correlacionadas com os índios Tapirapé, realmente, não consegui verificar qualquer menção sobre as demais autorias relacionadas às fotos feitas durante as etnografias realizadas por Charles Wagley. Como já mencionado, apenas, o artigo escrito

por Richard Pace (2014) que consegui aventar tal possibilidade de compartilhamento da autoria na produção das fotos de Charles Wagley entre os índios Tapirapé. Imagino que isto tenha se dado devido ao acesso que esse antropólogo obteve de algumas fotos presentes nas *imagens de acervo pessoal* de Isabel e Conrad Kottak. Porém, ao ver a foto 134 ou 135 feita em 1965, possivelmente, Charles Wagley também tenha compartilhado as câmeras com os índios Tapirapé ou com sua esposa Cecília Roxo.

1.3.2. As câmeras de Herbert Baldus e as coleções etnográficas

No que diz respeito à obra escrita pelo etnólogo Herbert Baldus (1970), uma das minhas primeiras percepções ao lê-la tendo como foco o lugar das fotos correlacionadas com o texto condiz sobre o modo como Baldus fez suas elucubrações. Ao lançar mão do difusionismo e da comparação para traçar sua análise (PASSADOR, 2002, p. 56)⁵⁷, quase a metade das fotos usadas é de sua autoria e as outras fotos foram feitas por diversos fotógrafos. É a partir daí que tive que ir buscar algumas referências a mais para entender o uso de tais fotos feitas por missionários cristãos, funcionários de museus e fotojornalistas para a composição da etnografia sobre os índios Tapirapé feita por Baldus (1970).

Assim, a partir das poucas menções feitas por Herbert Baldus sobre esses fotógrafos e também com base em outras publicações escritas por ele e citadas reiteradamente no livro *Tapirapé: Tribo tupi no Brasil Central* (BALDUS, 1970) pude ter acesso a maiores detalhes não só dessas fotos feitas por diferentes fotógrafos entre os índios Tapirapé, mas também do trabalho de campo realizado por esse antropólogo. Pois, antes de publicar sua monografia sobre os índios Tapirapé, apenas em 1970, Baldus já tinha escrito alguns artigos para colunas em jornais (BALDUS, 1948), revistas científicas (1950) e publicações de divulgação do Arquivo Municipal e do Museu Paulista (BALDUS, 1944)⁵⁸. A partir da leitura de quase todas essas publicações listadas no apêndice, obtive alguns dados sobre as pessoas que estiveram com ele durante o trabalho de campo em 1935 e 1947 ou alguma indicação de fotógrafos que estiveram entre os índios Tapirapé. Concomitantemente com esses elementos, analisei também o Índice das Fotografias (BALDUS, 1970, p. 508-510), pelo qual Baldus organizou as diversas fotos que usou para compor seu livro. Sendo que, muitas dessas fotografias feitas por diferentes fotógrafos, que nem sempre foram pessoas

⁵⁷ Em *Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani*, o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (1984/85) relata que “[n]a década de 30 e 40 iniciam-se algumas pesquisas de campo com grupos Tupi da Amazônia Ocidental por Hebert Baldus (Tapirapé), Wagley (Tapirapé e Tenetehara), Wagley e Galvão (Tenetehara). Se Baldus representava uma espécie de “ponte” entre a tradição etnológica alemã – com ênfase na cultura material, no problema da origem e difusão de traços culturais, e com o emprego de um método comparativo algo “descontrolado” – e o estilo monográfico funcionalista anglo-saxão Wagley e Galvão vão encarnar a problemática da “mudança cultural” ou “aculturação”, presente também nas obras de Schaden sobre os Guaraní (ver adiante), problemática essa que marcou profundamente os estudos Tupi neste período” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984, p. 11).

⁵⁸ Ver a listagem feita por Orlando Sampaio-Silva (2000) com a indicação de todas as publicações feitas por Baldus sobre os índios Tapirapé e demais índios.

que estiveram com ele durante o trabalho de campo, transformaram-se não só em imagens fixas e técnicas, mas também em *imagens conceituais*. O desafio refere-se à maneira complexa como Herbert Baldus (1970) traçou sua composição de fotos em seu livro. Ele usou 80 fotos para compor sua obra. Destas, 37 foram registradas por ele durante o trabalho de campo (1935 e 1947), sendo que no período entre o dia 15 de junho a 10 de agosto de 1935, esse antropólogo contou com a companhia do missionário adventista escocês Frederico Kegel. Este tirou algumas fotos, sendo que uma foto fora publicada por Herbert Baldus (BALDUS, 1970, p.86), ver foto acima e as outras fotos podem ser vistas através do Banco de Dados do LISA vinculado ao departamento de antropologia da USP. Na *coleção etnográfica* de Herbert Baldus presente no LISA-USP, há fotos feitas pelos missionários adventistas e possivelmente foram feitas com o uso da câmera de Kegel. Em julho de 1947, o médico Haroldo Cândido de Oliveira (1950) esteve em Tapi'itãwa com Baldus e realizou uma inspeção médica entre os índios Tapirapé. O médico Cândido de Oliveira chegou a publicar o diário dessa viagem em *Índios sertanejos do Araguaia: diário de viagem* contendo algumas fotos (OLIVEIRA, 1950, p. 55-70), sendo que seis dessas *imagens técnicas* foram feitas por Baldus entre os índios Tapirapé⁵⁹.

Herbert Baldus publicou em seu livro 43 fotos de diferentes fotógrafos feitas entre os índios Tapirapé. Ele escreveu uma breve legenda para cada foto, embora, muitas vezes, as descrições se refiriram à ontologia das imagens fotográficas (BAZIN, 1983), o que não me permitiu ter acesso ou, apenas, obter pouquíssimos elementos, sobre o período e/ou quais condições foram feitas em cada uma delas. Basicamente, conforme o índice de fotografias contido no livro, uma foto foi feita pelo missionário cristão (adventista) Frederico Kegel, há uma foto que foi tirada pelo fotojornalista Mario Baldi⁶⁰(BALDUS, 1970, p. 268), nove fotos foram realizadas pelo missionário dominicano frei Pedro Secondy O.P.⁶¹, onze fotos feitas pelo funcionário do Museu Paulista, o fotógrafo Antônio Macedo e vinte uma fotos foram registradas pelo(s) fotógrafo(s) do Museu de Etnografia de Gotemburgo (Goteborg Etnografiska Museet⁶²).

⁵⁹ Essas fotos também se encontram atualmente preservadas no acervo do Lisa-USP e disponibilizadas em suporte digital por meio do Banco de Dados do LISA presente no site da Universidade de São Paulo.

⁶⁰ É possível encontrar outros detalhes sobre o fotojornalista Mario Baldi na dissertação defendida junto ao programa de pós-graduação em história da UFF (LOPES, 2010). Ver verbete em: <http://www.labhoi.uff.br/verbetesfotografia/node/11> Ao longo da pesquisa pude realizar algumas consultas em um website organizado para abrigar fotos feitas entre os povos indígenas no/do Brasil, porém o site está fora do ar (www.povosindigenas.com/home/).

⁶¹ Este frei esteve presente com outros religiosos da Missão Dominicana entre os índios Tapirapé, que atuaram durante muitas décadas na região do Araguaia. Ver **anexo 8**. Tal frei tornou-se padre em 1937. Esteve presente na Missão Indígena situada em Conceição do Araguaia na década de 1930 e início da década de 1940, sendo que depois foi atuar junto à Província situada em São Paulo.

⁶² Atualmente, presente no *National Museum of World Cultures*, ver site <http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/1979502>

**Tabela 5: Rede de fotógrafos presentes no livro *Tapirapé: tribo Tupi do Brasil*
Central de Herbert Baldus (1970)**

Fotógrafo	Nº de Fotos	%
Herbert Baldus (fotógrafo – antropólogo (etnólogo))	37	46,25
Frederico Kegel (missionário cristão – adventista)	1	1,25
Mario Baldi (fotojornalista)	1	1,25
Antônio Macedo (funcionário do Museu Paulista – fotógrafo)	11	13,75
G. Ljungh [?] (funcionário e fotógrafo do Museu Etnográfico de Gotemburgo – diretor Stig Ryden)	21	26,25
Frei Pedro Secondy (missionário cristão – dominicano)	9	11,25
Total	80	100

De modo geral, notei que as fotos foram usadas para demonstrar alguma reflexão sobre as relações que o antropólogo Herbert Baldus estabeleceu durante o trabalho de campo, que logo foram comparadas com outras etnografias feitas entre os Tupi ou com os índios falantes de uma língua diferente, que não necessariamente estabeleceram relações de trocas com os índios Tapirapé, aqui, não está excluída a guerra, que é uma troca malsucedida conforme Claude Lévi-Strauss (1982). Em outros termos, Baldus (1970) fez muitas comparações entre os dados coligidos entre os índios Tapirapé com demais índios ou tribos, conforme o uso desta imagem conceitual, em sua grande maioria, situados nas terras baixas-sulamericanas.

Herbert Baldus (1970) esteve atento às pessoas que estiveram entre os índios Tapirapé, antes e depois de sua ida as aldeias próximas ao rio Tapirapé. Mais do que dizer quando e como essas fotos foram tiradas, interessou-lhe mais em usá-las como evidências para corroborar alguma hipótese sobre a origem de um dado traço e costume ou de sua fusão ou dispersão. Quase nada soube sobre como ele teve acesso a essas fotos, apesar das pesquisas bibliográficas e documentais, há muitas lacunas no que tange as condições de compartilhamento realizadas com e por H. Baldus, embora algumas condições de troca de cartas, fotos e objetos etnográficos podem ter ocorrido quando ele foi o diretor do Museu Paulista.

De fato, entre os anos de 1946 e 1953, esse antropólogo se empenhou em manter contato com etnólogos e diretores de museus europeus e norte-americanos, e estabeleceu com eles relações de intercâmbio acadêmico e institucional. Nesse período, ele trocou mais de 450 cartas com pesquisadores como, entre outros, Richard Thurnwald, do Institut für Soziologie und Ethnologie de Berlim, Franz Casper, do Museum für Völkerkunde de Hamburgo, Fritz Krause, etnólogo que vivia em Leipzig, Alfred Métraux, etnólogo francês, Robert Lowie,

etnólogo austríaco radicado nos Estados Unidos, **Stig Ryden, diretor do Museu de Etnografia de Gotemburgo**, e Ema Ness, diretora do Museu Etnográfico de Oslo (FRANÇOZO, 2005, p. 596-597, **grifo nosso**).

De qualquer forma, as lacunas permanecem e colocam essas fotos numa posição de ambivalência na obra. Em outros termos, o *caminho* no mínimo se bifurca, se eu mantiver o que estou fazendo e me aproximando cada vez mais da *história* como historiografia do que da etnologia indígena. O que me levou a conhecer os *caminhos* através dos quais o Banco de Dados do LISA-USP organizou um emaranhado de dados correlacionados as etnias indígenas para conseguir acessar as fotos presentes na *coleção etnográfica* de Herbert Baldus. Sendo que dentre as variadas fotos existem aquelas que foram tiradas por Baldus e as outras fotos feitas por demais fotógrafos. Em relação às fotos de autoria de Baldus é possível verificar quais foram publicadas em livros e artigos e quais, atualmente, configuram-se em *imagens de arquivo*, uma vez que não foram publicadas em seu livro e artigos.

Já no que diz respeito às fotos de autores desconhecidos, consegui verificar que a foto 192, correspondente ao capítulo 2 desta tese, catalogada pela equipe do LISA-USP, foi selecionada para esse *momento etnográfico* no intuito de não só correlacioná-la a outras fotos feitas sobre as festas-ritos-sazonais com a presença das máscaras. Mas também, para contribuir com a identificação de seu possível fotógrafo. A foto 192, digital, está correlacionada com uma mesma foto digital presente na coleção latino-americana Charles Wagley, organizada pela Universidade da Flórida, que conforme catalogação feita pela equipe vinculada a essa universidade pertence a coleção etnográfica do antropólogo Charles Wagley. Tal foto também foi publicada no livro em inglês (WAGLEY, 1977, p. 147) e também foi selecionada para compor o seu livro traduzido para a língua portuguesa (WAGLEY, 1988) e tal foto está entre as páginas 256 e 257.

As outras fotos com autoria desconhecida presentes no LISA-USP, conforme as poucas informações contidas nas legendas, possivelmente foram feitas por um dos missionários cristãos (dominicanos, evangélicos ou adventistas) que estiveram entre os Tapirapé ou talvez pela antropóloga Elizabeth Steen. Como também tive acesso as fotos feitas pelos missionários dominicanos quando fui ao Arquivo Bartolomeu Las Casas – Dominicanos situado em Belo Horizonte e conheci as fotos antigas (preservadas) feitas pelos dominicanos entre os índios Tapirapé no âmbito da Missão Dominicana em Conceição do Araguaia. De fato, não consegui fazer a correlação entre as *imagens de arquivo* presente no Banco de Dados do Lisa-USP referente a *coleção etnográfica* de Baldus acerca dos índios Tapirapé com as fotos de diferentes dimensões, em preto e branco, e em suporte de papel feitas pelos padres e freis dominicanos. Já em relação às nove fotos publicados por Herbert Baldus (1970) e feitas pelo padre dominicano Pedro Secondy até o momento eu

encontrei apenas uma foto presente tanto no Arquivo Bartolomeu Las Casas como no LISA, ver foto 56.

A etnografia junto às fotos, objetos (câmeras fotográficas) e documentos da Missão Dominicana em Conceição do Araguaia 63 presentes nesse arquivo fez com que multiplicasse o número de questões relacionadas à história da missão entre os índios Apyãwa, uma vez que pude ter acesso às fotos, a alguns documentos textuais e as câmeras fotográficas relacionados com os dominicanos que também estiveram entre os Tapirapé desde 1914.

Tais desdobramentos durante os *momentos de imersão* ao ver essas diversas fotos antigas feitas entre os índios Apyãwa e Iny fez também que eu vislumbrasse a existência de outras documentações, como por exemplo, o diário e textos relacionados ao trabalho de campo em Tapi'itãwa escritos pelo antropólogo Baldus. Bem como, as cartas e textos escritos por esse antropólogo no âmbito do Museu Paulista para o diretor Stig Ryden do Museu Etnográfico de Gotemburgo e indicado pela antropóloga Mariana França (2005) para o antropólogo Charles Wagley. Se isso abre um *caminho* para pesquisa mais atrelada a ciência histórica ainda não pude adentrar. Mas digo isto, por conta às visitas ao Arquivo Bartolomeu Las Casas, que, de fato, demandará um trabalho historiográfico e arqueológico mais intenso para minimamente avançar no que tange as lacunas e fragmentos postos por uma análise apenas com fotos sobre a história indígena e/ou a história dos brancos sobre os índios Tapirapé. John Monteiro (2004) chama atenção que a nova história indígena busca avançar nem tanto para preencher lacunas e sim, para realização de um novo empreendimento historiográfico mais consonante com as lutas e reivindicações dos povos indígenas.

Entre os antropólogos, no entanto, tem surgido um novo renovado interesse pela história indígena. Renovado, pois, não se trata apenas de preencher as lacunas e omissões legadas pelos historiadores e antropólogos de gerações anteriores, como também envolve a discussão crítica das formas pelas quais o passado indígena tem sido abordado desde os tempos coloniais (MONTEIRO, 2004, p. 222).

Todavia, até o momento, preferi primeiro pesquisar e reunir os fotógrafos citados por Herbert Baldus através de uma pesquisa bibliográfica e documental ao que se refere à quantidade das fotos feitas entre os Tapirapé e o estado de preservação, acesso e estudo. Pouco a pouco, acionei também as *imagens de arquivo* feitas por H. Baldus e que se encontram preservadas no Banco de dados do LISA-USP. Retomei as visitas aos sites onde estão digitalizadas as coleções e as *imagens de arquivo* de Baldus, li sua etnografia e artigos científicos e jornalísticos e percebi essa pequena rede de fotógrafos envolta não só na

63 Para saber mais sobre os Dominicanos e sua presença em Conceição do Araguaia ver tese de doutorado em história defendida recentemente (PIC, 2014).

etnografia de Baldus, mas também por meio das outras publicações e *coleções etnográficas*. Tudo isto, para demonstrar o foco temático dado a partir da visualização de todas essas fotos ao que tange as festas-ritos-sazonais e as relações de afinidade potencial e/ou virtual, especialmente, esmiuçados nos capítulos 2 e 3.

1.4. Algumas considerações

As monografias escritas pelos etnólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988) podem ser consideradas como etnografias clássicas para etnologia indígena. Digo isto, a partir de debates que permeiam a ciência antropológica, uma vez que sua condição é paradoxal, como pontuaram Claude Lévi-Strauss ([1961] 1962), Pierre Clastres (1968) e Marshall Sahlins (2004a). Todavia, sem adentrar numa discussão mais ampla como propôs, por exemplo, Roberto Cardoso de Oliveira (2000) em “*A antropologia e a “crise” dos modelos explicativos*”, buscarei, apenas, posicionar as etnografias clássicas de Baldus e Wagley no horizonte da antropologia. Sendo que, ambos elaboraram teorias, que não podem, apenas, serem identificadas como pertencentes ao difusionismo e/ou ao “paradigma” ou metateoria culturalista. Orlando Sampaio-Silva (1992; 2000) e Luiz Henrique Passador (2001) ao empreenderam uma pesquisa sobre as obras de Herbert Baldus e o identificaram como pertencente ao difusionismo. Já, conforme propôs Roberto Cardoso de Oliveira (2000) ao elencar quatro “paradigmas” ou metateorias fundantes da matriz disciplinar antropologia, ambas as teorias de Charles Wagley e Herbert Baldus poderiam ser pensadas como pertencentes ao “paradigma” culturalista. Porém, o que percebi ao eleger as *imagens conceituais* tribo e Amazônia a partir das teorias de ambos antropólogos, que não é tão simples assim classificá-los como tributárias de, apenas, uma das quatro metateorias presentes na matriz disciplinar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Neste sentido, que, Roberto Cardoso de Oliveira (2000) reinventa a concepção de “paradigmas” proposta por Thomas Kuhn, quando diz:

“Isso nos ensina que as crises em nível teórico são sanáveis ou pela eliminação de uma por outra, ou pela articulação das mesmas, como no exemplo mencionado, ou, ainda, pela convivência pacífica de teorias contrárias, porém não-contraditórias, das quais, aliás, a antropologia conhece inúmeros casos. Essas últimas, graças às quais a antropologia conseguiu consolidar-se como disciplina respeitável no reino das ciências sociais, são majoritariamente do tipo Merton chamou de *middle range theories*” – ou “teorias de médio alcance” – e que não são outra coisa para nós do que descrições analíticas, com pretensões explicativas, contidas nas monografias produzidas sobre tal ou qual sociedade ou cultura. Apesar de muitas delas ou todas serem passíveis de restrições e de críticas, particularmente quando constroem modelos diferentes sobre uma mesma sociedade e cultura, isso não significa que essas teorias não convivam de algum modo compulsoriamente, uma vez que uma não dispõe de força suficiente – de argumentos – para eliminar a outra. A literatura etnológica está

repleta de exemplos dessa ordem. Sem nenhuma ironia, poderíamos chamar isso de o afável convívio acadêmico entre monografias” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 61).

Obviamente, que Roberto Cardoso de Oliveira (2000) constrói tal abordagem robusta para a antropologia ao mesmo tempo que sinaliza os seus limites, ou seja, a condição mesma de sua própria existência, conforme suas palavras, “[c]omo se vê, tenho uma visão otimista sobre a antropologia que fazemos no Brasil” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 72). Em outros termos, a antropologia depende de uma organização institucional para continuar a realizar suas pesquisas e o ensino, e mesmo assim, o antropólogo Roberto de Cardoso de Oliveira (2000) não se furtou de sucintamente desenhar o pano de fundo:

“Para ilustrar sucintamente isso, lembraria pelo menos duas crises que tiveram lugar no país: uma que tocou profundamente a comunidade universitária – refiro-me às consequências do regime autoritário no interior do corpo docente de inúmeras universidades –, e outra especificamente prejudicial à etnologia indígena, a transformação da Funai no maior obstáculo à pesquisa etnográfica, dificultando, quando não impedindo, o exercício do trabalho de campo junto às populações indígenas por ela tuteladas, a muitos jovens etnólogos. Apesar disso, não se pode dizer que a antropologia entrou em qualquer tipo de crise disciplinar ou metadisciplinar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 59).

De forma ampla, é possível inferir acerca das monografias escritas por Charles Wagley e Baldus sob o prisma da matriz disciplinar proposto por Roberto Cardoso de Oliveira uma vez que as teorias de ambos antropólogos foram elaboradas sob a complementariedade dos paradigmas presentes na matriz disciplinar e no escopo e articulações com instituições universitárias e museais. Especificamente, neste aspecto da organização institucional para a instauração da ciência que o antropólogo Egon Schaden (1980) em *História das Ciências no Brasil* considerou que havia três momentos distintos já percorridos pela etnologia do país. Os trabalhos científicos feitos pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley foram classificados por Egon Schaden (1980) como constitutivos do período da etnologia moderna. Ou seja, conforme a caracterização proposta por Schaden (1980), as monografias produzidas por Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977) constituem o segundo momento da etnologia no Brasil, justamente, por terem sido consideradas como notórias produções antropológicas sobre os índios pertencentes à família linguística Tupi-guarani.

Destaquemos, ainda, duas monografias sobre índios tupis, ambas escritas por cientistas formados em Antropologia, que não era o caso dos salesianos que estudaram os bororos, nem o de Nimuendajú. São obras que nos dão um quadro vivo e altamente instrutivo da cultura de um grupo tupi modernos, os **tapirapés**. A primeira, de Herbert Baldus, é *Tapirapé: Tribo Tupí do Brasil Central*, (São Paulo, 1970); a segunda, de Charles Wagley, *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central*

Brazil (Nova York, 1977). Baldus fizera o curso universitário na Alemanha, Wagley nos Estados Unidos. A diversidade da formação científica se torna manifesta, em sentido positivo, quando se confrontam as duas obras magistrais, que se complementam mutuamente. A de Baldus se caracteriza, entre outras coisas, pelo rigor na apresentação dos dados etnográficos, pela comparação com outras tribos, principalmente as vizinhas e as culturalmente afins, bem como pela reserva no tocante a possíveis conclusões ou inferências teóricas. A de Wagley é menos analítica e se constitui, no dizer do autor, num esforço de coordenar a sua compreensão da cultura tapirapé de modo a resultar numa configuração integrada (SCHADEN, 1980. p. 256, **grifo nosso**).

Se diferentemente de Cardoso de Oliveira ([1996] 2000), Egon Shaden (1980) discorre, apenas, sobre a etnologia, ambos os esforços e trabalhos científicos revelam algo das três premissas – origem, difusão e migrações – que norteiam as teorias elaboradas por Baldus e Wagley quando descreveram acerca dos índios Tapirapé. Pois, tais premissas informam acerca dos pressupostos teóricos da etnologia feita por Herbert Baldus e Charles Wagley. Neste sentido, o pesquisador Francisco Rosa (1993) detectou de forma crítica como tais premissas provenientes da incipiente antropologia estão emaranhadas na produção do conhecimento antropológico de Charles Wagley quando este menciona que os seus informantes são sua imagem e, como ele, descrevem (ROSA, 1993, p. 313). Conforme as palavras de Francisco Rosa (1993):

Ou seja, diante de uma cultura a ser estudada, mesmo que a admissão da cultura como objeto já seja em si sua reificação, o procedimento de Wagley será de pesquisar suas origens, estabelecer seus acontecimentos primordiais, numa espécie de fetichismo histórico, mas também numa espécie de confusão entre história e passado. O que Wagley faz para estudar uma cultura é reconstitui-la, procurando no passado e na difusão cultural sua ontologia presente. É claro que estamos diante de alguém que supõe uma evolutividade no fenômeno cultural, resgatável pela metodologia historiográfica (ROSA, 1993, p. 331-332).

É possível, então, identificarmos as *imagens conceituais* Amazônia e tribo da contribuição dada pelos etnólogos Charles Wagley ([1977] 1988) e Herbert Baldus (1970) e posicionar tais compreensões como instauradoras tanto de uma etnografia clássica, que serão acionadas – conforme caracterização feita pelo etnólogo Eduardo Viveiros de Castro ([1993] 2011) – como constitutiva da instauração de uma “velha síntese” acerca dos índios.

Na época em que a “velha síntese” foi produzida, a etnologia do subcontinente era dominada por uma combinação de difusionismo e determinismo geográfico, em consonância com a tradição histórico-cultural alemã, sob cuja inspiração se constituía. Acrescentando à mistura uma teoria da evolução social, Steward iria transformar criativamente essa tradição na nova disciplina da ecologia cultural, de prolífica descendência na antropologia norte-americana e de grande

peso nos estudos ameríndios desde então. Os herdeiros da ecologia cultural de Steward (e do neo-evolucionismo de Leslie White) tiveram por várias décadas a Amazônia como campo de especulação privilegiado, como atesta o acirrado debate sobre os “fatores limitantes” responsáveis pela fisionomia sociopolítica da área, que monopolizou as atenções dos pesquisadores dessa persuasão até, pelo menos, os anos 80 (Hames Vickers 1983; Sponsel 1986).

A antropologia europeia começou a desafiar a hegemonia desse paradigma já nos anos 50, com Lévi-Strauss (1952a, b, 1955a, 1956, 1967a); mas foi a partir da publicação das três primeiras Mitológicas (id. 1964, 1966, 1967b) que o estruturalismo consolidou sua presença na etnologia regional, propondo um estilo analítico e, sobretudo, uma agenda temática de enorme influência. Enfatizando o valor cognitivo e simbólico daquelas dimensões materiais estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista adaptativo – relação com os animais, origem das plantas cultivadas, dieta, tecnologia – Lévi-Strauss deslocou para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia às teorias deterministas dos herdeiros de Steward (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 322).

Por sua vez, um artigo científico escrito por Heloisa Maria Bertol Domingues (2008) denominado *a Tradução cultural na antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e Charles Wagley à Amazônia* lança algumas luzes interessantes para pensar o incipiente fazer científico de cunho antropológico, que Egon Schaden (1980) classificou como o momento da etnologia moderna produzida no Brasil. É importante notar que o artigo não foca os índios Tapirapé, apesar de mencionar, rapidamente, sobre as viagens que os antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão realizaram para estar entre os índios Tapirapé, que viviam na Amazônia nos anos de 1939 e 1940. Mesmo que essas expedições não foram focadas por Domingues (2008) de forma mais detida, as razões para citar esse artigo estão conectadas aos aspectos abordados neste artigo referentes à identificação das décadas de 1930 e 1940 como bastante ilustrativas para a história da antropologia e suas *transformações*.

Segundo, por apontar algumas fissuras entre antropologia física e antropologia social e cultural ao localizar por onde a discussão de cunho epistemológico foi proferida e defendida não só no Brasil como na Europa ao que tange alguns usos dos conceitos de raça, cultura e sociedade dentro do campo científico da antropologia e da biologia. Por fim, por conclamar a importância da tradução cultural como o que há por excelência no fazer antropológico ao levantar a seguinte questão:

À antropologia cabe apenas lançar as bases de uma maneira de conceber a diversidade dos princípios de esquematização da experiência resultante dos prejuízos que a modernidade nos conduziu a manter quanto ao estado do mundo (Descola, 2005, p. 551). Teria sido este o propósito da antropologia ecológica, como queriam Castro Faria e a antropologia de Lévi-Strauss, Wagley ou Galvão, cuja interpretação ia “além de natureza e cultura”? (BERTOL DOMINGUES, 2008, p. 48).

Heloisa Bertol Domingues (2008) formula tais questões para antropologia, entendida, aqui, não como propôs Roberto Cardoso de Oliveira (2000) e sim como propôs Franz Boas (DOMINGUES, 2008, p. 34) e avança ao reconhecer as etnografias de Luiz Castro Faria, Charles Wagley, Eduardo Galvão e Claude Lévi-Strauss somente se o que estes fizeram for revisitado a partir dos propósitos de uma antropologia (ecológica). Ainda sim de alguma maneira tanto Charles Wagley ([1977] 1988) como Herbert Baldus (1970) nos auxiliam acerca de uma antropologia (ecológica), ou seja, em traduzir para o escopo dessa ciência as relações entre natureza e cultura e para além quando dedicaram a descrever a aquisição de sustento e alimentação dos índios Tapirapé. Bem como, isto está correlacionado com a sazonalidade. Mesmo que o trabalho de campo de Herbert Baldus (1970) tenha sido feito, apenas, num período curto durante o tempo da seca, é interessante destacar um trecho de um artigo científico publicado em 1950, pelo qual Baldus (1950) mencionam alguns pontos referentes a alimentação dos índios baseado em descrições feitas acerca dos índios Tapirapé.

Há, em certas épocas, falta extrema de víveres, e quais são as causas? Muitas tribos passam mal por causa das chuvas, outras por causa da seca. Também guerras, migrações, epidemias e inundações podem fazer escassear os alimentos. São essas penúrias previstas e prevenidas? Os Tapirapé fazem plantações em trabalho comum cujas frutas são consumidas coletivamente na época pluviosa que, para eles, é a estação da miséria (BALDUS, 1950, p. 55).

Mesmo que tais perguntas não foram formuladas no âmbito da etnografia, que foi publicada vinte anos depois desse artigo, Baldus (1970), descreveu em detalhes em seu livro tanto as formas de aquisição de sustento como os alimentos preteridos e existentes no território tradicional dos índios Tapirapé. Se o antropólogo Herbert Baldus mencionou que o tempo das chuvas é a estação da miséria para os índios Tapirapé, isto não necessariamente corresponda com a escassez de alimentos durante esse período. Pois, a partir de sua própria etnografia (BALDUS, 1970) é possível verificar que no tempo das chuvas como nos meses de fevereiro e março como “o tempo essencialmente venatório, pois neles a enchente concentra a caça, e, em especial, os porcos-do-mato, tatus e pacas” (BALDUS, 1970, p. 165). Nota-se também a partir de suas descrições (BALDUS, 1970) que o tempo da seca, portanto, é o tempo de alimentos preteridos para o sustento acompanhados de algumas festas-ritos-sazonais.

Não observei magia cujo fim era explicitamente obter ou multiplicar caça. Considero, porém, as danças de espíritos de animais descritas no capítulo XIII como ritos ligados à aquisição de sustento pela caça e pesca.

As que observei representavam, na maioria, espíritos d'água, fato esse talvez de acordo com a importância da pesca. A época principal da pesca é junho a outubro. Nestes meses, as águas são baixas e mais claras, secam pouco a pouco, sendo os peixes forçados a se aglomerar

em determinados trechos do rio e nos lagos. Estes perdem a comunicação com o rio ou são fechados artificialmente pelas tapagens já observadas por Krause (2 409, figs. 7 e 267, prancha 29) que consistem em postes ligados por travessas e revestidos de espessa folhagem. Os lugares assim encurralados são envenenados por meio dum cipó chamado chimá em tapirapé. Batem a água com pedaços desta trepadeira, chamando tal ato anchimaká. A água torna-se azul-violeta. Mas só os peixinhos miúdos morrem. Os outros ficam atordoados (BALDUS, 1970, p. 175).

Também com a etnografia escrita por Charles Wagley (1988), há que se pensar na sazonalidade para discorrer sobre a aquisição de sustento dos índios Tapirapé.

Com a descida das águas, os Tapirapé costumavam envenenar as pequenas lagoas que estavam secando com uma planta das famílias das Leguminosas. O timbó matava alguns peixes pequenos, mas somente atordoava os grandes, que subiam à tona e eram flechados. A maior parte da pesca, contudo, era realizado pelos homens que atiravam flechas nos peixes existentes nas águas claras das lagoas ou do rio Tapirapé. Ao que tudo indica, os Tapirapé não conheciam anzóis nos tempos aborígenes, nem tampouco as redes de pescar. Em 1939-40, não estavam de modo algum interessados nos anzóis e linhas que havíamos trazido. Exceto o ocasional envenenamento das lagoas com timbó, a pescaria era uma atividade econômica individual, limitada à estação da seca e nunca organizada pelas Associações dos homens. Baldus (1970: 175, *at passim*) deu grande ênfase à pesca entre os Tapirapé porque na época do ano em que lá estive havia grande abundância de peixe. Mas durante todo o ano, a grande preocupação dos Tapirapé era obter carne de caça (WAGLEY, 1988, p. 84-85).

Mesmo assim, nota-se que Baldus (1970) fez algumas ponderações importantes em relação a pesca e a caçada, de forma a valorizar a agricultura como algo manejado pela associação dos homens – Wyrã – associação pássaros.

Apesar de ser a pesca um dos meios principais com que os Tapirapé adquirem o sustento, eles não podem ser considerados tribo essencialmente pescadora, designação essa que cabe perfeitamente aos seus vizinhos Karajá. Os habitantes de Tampiitaua não levavam a vida anfíbia destes remeiros dum grande rio e os habitantes de nova aldeia perto da foz do Tapirapé, não obstante a mudança descrita por Wagley (ib.) continuam essencialmente lavradores (cf. ib. 102 e 103) e, no tocante a isso, típicos tupi (BALDUS, 1970, p.).

Improcedente seria dizer que Charles Wagley (1988) não tenha notado que os índios Tapirapé são fundamentalmente horticultores como o fez Herbert Baldus, embora ambos tenham valorizado a etnografia feita por Judith Shapiro (1968ab) no que tangencia a horticultura e como esta atividade está correlacionada com a Associação Pássaro.

Depois de 1950, quando os remanescentes Tapirapé foram transferidos para a boca do rio Tapirapé sua adaptação ecológica foi fortemente afetada. Entretanto, muitas das suas instituições econômicas foram preservadas, como indicou a descrição de Shapiro

sobre a cerimônia kawio realizada em 1966. A Associação Pássaros continuaram a existir e de tempos em tempos, funcionavam como unidades que se deslocavam para empreender como caçadas coletivas. Mas tornaram-se predominantemente cerimoniais atuando como grupos de festas. A limpeza das roças, que, já em 1939-40, transformara-se em uma tarefa mais individual do que coletiva, tornou-se mais individualizada. Judith Shapiro (1968: 15) ressalta que “a limpeza das roças era feita, de início, pelos respectivos donos trabalhando a sós nos seus lotes e completada através do trabalho em multirão (apachiru)”. Porém, em 1967, o multirão de derrubada da mata para o cultivo já não era realizado. Vez por outra, a aldeia se entregava a tarefas coletivas. Shapiro (1968: 14) menciona as pescarias com timbós em lagoas e rios de pouca correnteza, as quais “podiam envolver toda a aldeia”. Observa, porém, que tais expedições podiam abranger uma única família, ou dois homens auxiliados por mulheres e crianças. Devido à redução da sua população, e consequente desorganização das unidades produtivas, em 1965, mais do que 1940, os Tapirapé tiveram que orientar suas atividades econômicas de forma individual e não coletiva (WAGLEY, 1988, p. 95).

Sendo assim, ainda é importante dizer que Herbert Baldus teve uma formação em etnologia e filosofia oriunda da Universidade em Berlim, Alemanha, como um desdobramento de sua filiação teórico-antropológica ao difusionismo, que está amplamente reverberada na *imagem conceitual* tribo tupi projetada por Baldus. Isto é, baseada na correlação entre um povo, uma língua e um território como algo já definido e posto no âmbito da história da antropologia. Tal imagem conceitual tribo para Baldus (1970) só faz sentido se acrescido do adjetivo tupi, indicador da língua.

“A importante dança do *kauihó* que será descrita no capítulo XIII, foi realizada, primeiro, na casa a e, logo depois, pelas mesmas pessoas, na casa e. Em várias danças alternadamente, de uma dessas casa até a outra. Os chefes das duas casas, Kamairahó e Vuatnamy eram não somente os principais líderes de Tampiitaua, mas também formavam parilha numa daquelas danças. É por isso, possível que representassem as “metades cerimoniais”, mencionadas por Wagley (4 7)” (BALDUS, 1970, p. 153).

Como também cabe mencionar o uso que fez Charles Wagley ([1977] 1988) da *imagem conceitual* de tribo para descrever tais índios como percebido pelo próprio Herbert Baldus (1970). Nota-se, no nosso caso, que quando busquei revelar a *imagem conceitual* tribo proposta tanto por Baldus (1970) como por Charles Wagley (1988) busquei também apontar algumas variáveis que a caracterizam. Tal *imagem conceitual* tribo foi forjada, então, a partir das teorias antropológicas classificadas como difusionismo e evolucionismo social muitas vezes ancoradas sobre algumas das elaborações e imagens inventadas pelos “primeiros” cronistas, missionários cristãos e aprofundadas pelos naturalistas e cientistas que estiveram nessa região desde o século XVII. A partir do estudo dessa documentação escrita e iconográfica, fonte de inúmeras imagens que criaram raízes profundas nas concepções propostas pela etnologia indígena que Eduardo Viveiros de Castro (2011) em

Imagens da natureza e da sociedade a caracterizou como pertencente a velha síntese sobre os índios situados na Amazônia.

O que foi possível verificar como algo também projetado a partir da *imagem conceitual* Amazônia proposta por Baldus e Wagley; em resumo, Baldus não apenas elencou o rio Amazonas como eixo principal dessa imagem conceitual como buscou descrevê-lo e compará-lo com demais rios situados no território brasileiro e nas terras baixas sul-americanas. Também, Baldus realizou uma série de comparações com outras descrições etnográficas feitas por cronistas, missionários e cientistas sobre as tribos pertencentes no Brasil Central ou situadas nas terras baixas sul-americanas ou no continente americano. Por sua vez, por mais que Wagley também ressalte as tribos e o rio Amazonas como um elemento fundamental para projeção dessa *imagem conceitual* ao longo de sua etnografia clássica, ele elencou demais elementos para o desenho dessa imagem.

De modo geral, as guerras de conquista e exploração econômica foram, provavelmente, mais destrutivas para as tribos das terras baixas do que para as terras altas.

Embora as doenças importadas matassem maior número de pessoas nas terras altas do que nas terras baixas, havia maior reserva demográfica nas áreas densamente povoadas no altiplano. Na segunda metade do século XVIII, a população aborígine ao longo da costa e **dos principais cursos d'água da bacia do rio Amazonas** tinha sido exterminada ou compelida para os interflúvios ou regiões inacessíveis das cabeceiras do Amazonas. É de duvidar se uma única tribo da planície, a despeito do seu isolamento do contato europeu, não tenha sofrido direta ou indiretamente o impacto da presença europeia. A maioria das tribos das terras baixas que logrou sobreviver a esse impacto encontrava-se total ou parcialmente desorganizada. À mesma época, as populações indígenas dos altiplanos recuperavam-se dos primeiros choques da conquista. As populações remanescentes adquiriram certa imunidade às doenças do Velho Mundo, e novos instrumentos, novas safras e relativa acomodação sob a hegemonia de seus novos governantes tornaram possível não somente o incremento demográfico mas a ultrapassagem do contingente populacional existente em 1500. Hoje em dia, os descendentes da população aborígine, embora não possam auto-identificarem-se como "índios", formam a maioria da população nas áreas das terras altas da América do Sul. Por outro lado, a população indígena das terras baixas é insignificante em relação a não-indígena da região. Em todo o Brasil talvez haja menos de 100 mil índios e na **Amazônia** brasileira o número deles provavelmente não exceda os 50 mil. (...) Talvez devido à migração rumo oeste pelo interior do Brasil, os Tapirapé foram poupados ao primeiro impacto do contato europeu, no curso do qual muitas tribos desapareceram totalmente. Também escaparam aos horrores da valorização da borracha na **Amazônia**, que atraiu grandes contingentes de nordestinos àquela área, no fim do século XIX e início do presente [século XX]. Nesse período, que durou até 1910, numerosos grupos tribais foram expulsos de seus territórios, dizimados ou levados à peonagem ou à escravidão (WAGLEY, 1988, p. 255-256).

1.4.1. Corporalidade

A *imagem conceitual* Amazônia projetada tanto por Baldus como por Wagley está ancorada na imagem conceitual tribo, uma vez que foram percebidas as diversas relações estabelecidas pelos índios, ou em outros termos, em relações intertribais, como por exemplo, é possível observar, então, a partir dessa foto abaixo feita no início do século XX (1910), quando foi possível perceber algumas das diversas relações entre os índios Apyãwa e Inỹ.



Por mais que seja notório o esforço verificável nas etnografias clássicas de Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1988) para construção de um passado e de uma história dos índios Tapirapé com um adensamento em pesquisas de cunho historiográfico, cada um elaborou diferentemente essa história. Seja pelo acesso diferenciado aos diversos documentos textuais e cartográficos desde o século XVII. Seja por conta de uma concepção de ciência antropológica diversa, sobretudo, no que concerne com as interlocuções com a história como ficou demonstrado com o uso da fotografia e das fotos feitas por cada um desses antropólogos. Ou seja, é possível notar que as relações entre história e antropologia para Charles Wagley não destacou as fotos feitas por outrem como objeto de estudo uma vez que as fotos publicadas em seu livro e artigos foram feitas no escopo de sua etnografia entre os índios Tapirapé.

Já para Baldus tais interlocuções podem ser caracterizadas pelo o uso de diversas fontes e pela ampliação do escopo documental fotográfico a partir do momento que não usa apenas as suas fotografias feitas entre os Tapirapé durante o trabalho de campo, mas consulta fotos feitas entre esses índios a partir da década 1920 por variados fotográficos e as publica em seu livro. Mesmo assim mais alguns documentos fotográficos não foram consultados por Herbert Baldus por diversas razões. Como por exemplo, a foto 55 (acima) encontrada pelos pesquisadores da Fundação Biblioteca Nacional (FBN) e classificada como avulsa por não pertencer a nenhuma coleção etnográfica. Conforme as informações escritas em seu verso, essa foto foi tirada possivelmente por um funcionário da administração pública em 1910 (talvez SPILTN) entre os índios Itapirapés, Dr. APimentel e um coronel de Goyas. Conforme a catalogação feita por pesquisadores e técnicos FBN a essa *imagem técnica*, consta no verso dessa foto o seguinte texto manuscrito a tinta:

1 O chefe Juaná; 2 Um coronel de Goyaz; 3 Dr. APimentel; 4 Mandimaro; 5 Crumaré; 6 Catemare; 7 Uididi, poeta. Cinco índios da tribo Itapirapé, moradores no rio desse nome, afluente do medio Araguaya, vindo da contravertente do rio Xingú, fronteiro à parte media da grande ilha do Bananal, maior ilha fluvial do mundo. Todos têm o beijo furado, trazendo o Juaná o atavio chamado - Mauduó - os outros tres o botão chamado - Madoné - e o poeta uididi, já modernizado, sem duvida, nada trazia no labio. Estes índios da grande nação Carajá trazem no rosto (signal de Carajá) num pequeno circulo feito com dente de cotia, são inteligentes, bondosos, hospitaleiros e tanto agricultores como bons navegadores. Inimigos irreconciliaveis dos Chavantes, com quem, outrora, viviam em lutas constantes e fatais. São parentes da numerosa tribo do Javajéz (j gutural) da ilha do Bananal, e amigos delles. Visitaram me em Goyaz em Abril de 1910, e pouco depois paguei a visita. Dr. APimentel.

Neste sentido, ao considerar essa foto desconsiderada pelos antropólogos estrangeiros Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988) no escopo deste *momento etnográfico* quer dizer algo para além de uma ampliação de *momentos de imersão* com documentos fotográficos feitos entre os índios Tapirapé desde 1908. Pois, uma possível tradução desta foto (*imagem técnica*) nos remete tanto aos primeiros encontros com os brancos como demonstram relações sociais entre os índios Apyãwa (Itapirapé) e os Iny (Carajá, Javaé).

Talvez mais algumas *imagens técnicas* e *conceituais* nos auxiliem a pensar e traduzir acerca da história dos índios Apyãwa e o propósito da ciência antropológica. Ambos, Baldus e Wagley, descrevem sobre os espíritos anchungas. Como o documentário Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) também nos diz acerca dos *axigas*, espíritos.



Foto 56: Fotógrafo Pedro Secondy, O.P. 1947. Fonte: LISA – USP/ código TA – 075/ Localização Urubu branco Tapirapé/ Legenda escrita no verso da foto: Homens Tapirapé com arco e flechas partindo para a caça. Foto publicada no livro de Herbert Baldus como foto 37 no capítulo “Aquisição do sustento” e com a seguinte legenda “partida de caçadores” (BALDUS, 1970, p. 166). Também, constatei a presença desta foto no Acervo Missão Dominicana em Conceição do Araguaia presente no Arquivo Bartolomeu las Casas. Dominicanos – Brasil.



Foto 57 (Imagem de arquivo): Fotógrafo Harald Schultz. 1948. Fonte: Coleção Harald Schultz presente no MAE-USP. Acervo web Sophia. Número do registro IE000996. Objeto/formato: diapositivo. Legenda escrita em inglês presente no verso “Homens vão caçar. Eles carregam arcos e flechas, e dois tipos de uma típica cesta tapirapé, a maior delas pode também ser encontrada entre os Karajá”.

A partir dessas *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b), especificamente, dessas duas *imagens técnicas* que foram feitas entre os índios Tapirapé, sendo que a foto 56 feita pelo missionário dominicano Pedro Secondy com o uso de uma câmera fotográfica (ver foto 138). Certamente, a foto impressa em papel fotogrático (foto 56) e feita entre as décadas de 1930 a 1940, foi compartilhada com o antropólogo Herbert Baldus, talvez durante a Exposição da Missão Dominicana, que ocorreu na cidade de São Paulo como noticiou a revista Mensageiro do Rosário sobre a presença do antropólogo Herbert Baldus neste evento (ver **anexo 9**). Além, de ter sido publicada no livro do antropólogo Hebert Baldus (BALDUS, 1970) atualmente também consta como *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015) – digital e em papel – no Acervo e no Banco de dados do Lisa-USP relacionado tanto aos índios Tapirapé como *coleção etnográfica* do antropólogo Herbert Baldus. Bem como, a foto 56 consta em papel fotogrático no acervo relacionado ao padre Pedro Secondi e a Missão Dominicana em Conceição do Araguaia presente no Arquivo Bartolomeu Las Casas (Dominicanos – Brasil). No que se refere à imagem técnica 57 feita por meio de um diapositivo consta atualmente como *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015) no acervo online do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP e foi encontrada no site do Mae-USP, especificamente, no Acervo Sophia com as mesmas dimensões reproduzidas aqui.

Assim, tais fotos digitais (56 e 57) e a parte destacada do vídeo digital *Traços Tapirapé* (axigas – espíritos) presente na plataforma digital e online vimeo serão aproximadas também com uma história presente em um periódico digital e virtual contada e escrita pelos professores Apyãwa (Tapirapé) sobre o caçador Ware (TAPIRAPÉ, 2017). Tal história intitulada *Histórias Apyãwa* foi escrita por Yrywaxa Tapirapé e está publicada na

Revista Construindo e Articulando Saberes – UFG e foi escrita na língua Tapirapé e traduzida para o português pelos professores e estudantes Apyãwa e contou com a colaboração da pesquisadora e professora Mônica Veloso Borges (2017). Dentre essas histórias uma refere-se aos perigos enfrentados pelo caçador *Ware*, que foi sozinho para floresta e encontrou uma árvore cheia de quatis. Dentre um dos perigos, dito por *Axygoo*, que o caçador *Ware* encontra durante a caçada dos quatis versa sobre em quase ter agido como os quatis para descer da árvore, a mando de *Axygoo*. Tal história da caçada marcada pela quase morte termina com *Ware* com um cesto *peyra*, feito por *Axygoo*, cheio de caça de quati e um canto, que enuncia tal feito.

Essa é uma história de *Ware*. *Ware* continuou conosco, por isso que o *xakowi* canta:

Nepoojaiwipa'ëiapirawiawiajooma'e;
E'itanãxe Warepeyraiota Axygooxe;
Ãho, ãho;
E'ipaxakowii'owo.
Ekwema'ereãnemaana'itãj'i;
Ekwema'ereãnemaana'itãj'i;
E'itanãxe Warepeyraiota Axygooxe;
Ãho, ãho;
E'iakajimamarakãwo (TAPIRAPÉ, 2017, p. 431-432).

É possível vislumbrar ao ver as fotos digitais antigas (fotos 56 e 57), mas também a partir das legendas que ambas nos dizem sobre a aquisição do sustento, dos artefatos importantes durante as caçadas, apesar de que com tais fotos podemos apenas inferir que os cestos foram feitos pelos índios Apyãwa (Tapirapé) ou feitos pelos Inỹ (Karajá) e trocados com eles, uma vez que é possível encontrar também esse cesto sendo confeccionado entre o povo Karajá (TAVARES, 2012; CAMPOS, 1996).



FOTO 58 [imagem de arquivo]: Fonte: Lisa-USP. FOTO 59 [imagem de arquivo]: Fonte: Lisa-USP. Código KA-0092/ Homem Karajá chegando na aldeia carregando cesto cargueiro. Localidade: colares, estojo peniano e utensílio de transporte Rio Araguaia. Fotógrafo: Harald Schultz. Sem data. TA-0069/ Retrato de homem Tapirapé com de cabeça. Fotógrafo: Herbert Baldus. 1947.

Já na história do caçador Ware há uma menção ao cesto *peyra* que fora feito por Axygoo. A ontologia relacional Tapirapé, por sua vez, com o filme, que vêm sendo traduzida como “*cosmopolítica amazônica*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) demonstra, mesmo que de forma ínfima, o que está no horizonte indígena: a abertura para outrem (LÉVI-STRAUSS, 1993), os axigas, como o Axygoo. Como nos chama atenção Roque de Barros Laraia (1986).

Para os Tupi, entretanto, é a caça que ocupa o segundo lugar em importância nas suas atividades econômicas. E, mais do que isto, é inesgotável assunto para as palestras masculinas, sendo principalmente, uma demonstração de virilidade. O caçador geralmente deve enfrentar sozinho a floresta. Em muitas ocasiões na perseguição animal, é levado a afastar-se demasiado de sua aldeia, penetrando em territórios, onde muitas vezes o temor do sobrenatural sobrepõe o das ameaças reais.

De qualquer forma, a caça exige do homem uma série de virtudes, como vigor, destreza e perseverança que a sociedade indígena procura inculcar em seus elementos jovens. Ao contrário da agricultura, pesca e coleta, esta é uma atividade exclusivamente masculina e os bons caçadores são bastante prestigiados. (...) Da floresta retiram o sustento como também, a inspiração para o medo e a poesia (LARAIA, 1986, p. 53).

A tentativa, portanto, com o filme documentário e com as fotos digitais, aqui elencadas, é, apenas, imaginar e pensar acerca da tradução no escopo da antropologia das caçadas coletivas que precedem algumas festas-ritos-sazonais entre os Apyãwa, como a festa-rito-sazonal Iraxao, uma festa onde a aquisição de sustento volta-se para axepaanog axigas (alimentar e alegrar com os espíritos dos Karajás), como nos contou Koria Yrywaxa. Ao mirar as fotos feitas, na primeira metade do século XX, tanto pelo etnólogo e indigenista Harald Schultz como pelo padre e missionário dominicano Pedro Secondy, é perceptível ver algo das histórias ocorridas entre os índios Apyãwa pertencente ao Wyrã.

Assim, elegi essas fotos por indicar alguns dos *momentos de imersão* ditos muitas vezes como prosaicos de constituição de pessoas, fabricação de corpos e feitura de parentesco.



Por mais que por hora não demonstrarei alguns mitos contadas pelos Tapirapé em relação aos mayra (brancos) e os Karajás, tais fotos também narram algo desses (des)encontros, bem como histórias que ocorreram quando o Wyrã vai para à floresta.

Habitantes que são do interior da floresta, os Tupi (com raras exceções, entre estas os Tupinambá) não podem ser considerados tão bons pescadores como os Karajá, por exemplo. Preferem praticar a pesca em pequenos rios, onde a pouca profundidade e a limpidez das águas possibilitam o uso do arco e da flecha. Frequentemente praticam as pescarias com timbó nos poções ou nos igarapés represados para este fim. Neste caso, a pesca é um empreendimento coletivo, onde homens, mulheres e crianças “batem o timbó” e após o sufocamento dos peixes, a pescaria se transforma numa alegre e ruidosa coleta” (LARAIA, 1986, p. 52).

A tentativa com as fotos digitais elencadas para esse tópico é também pensar algo sobre os

compartilhamentos com a feitura das fotografias, nos termos de P. Dubois (2012), com o ato fotográfico. Bem como, com os possíveis compartilhamentos dessas fotos mesmo que de forma *parcial e multissituada*. A foto, em preto e branco, feita pelo padre Pedro Secondy registrou uma proximidade com os caçadores de diferentes idades e portando seus arcos e flechas e as variadas pinturas corporais que também indicam como pertencentes à associação de pássaros Wyrã. Já, a foto digital, em cores, registrada por Harald Schultz, conforme informações da catalogação feita pelo MAE-USP refere-se precisamente a uma imagem fixa proveniente de um diapositivo. Através dessa imagem, é possível perceber que foi tirada a certa distância dos caçadores Tapirapé, pertencentes à associação Wyrã, em companhia de um não indígena e um cão.



Esta *imagem de arquivo* (foto 61) foi encontrada no site do Mae-USP no Acervo Sophia com as dimensões reproduzidas na foto 56. Após solicitações com a seção de documentação do museu e depois com a aprovação pela comissão científica, após envio do projeto de tese (REIS, 2017) e com a primeira versão do plano de trabalho (REIS, 2014b) vinculado ao PPGAn-fafich-UFGM, que dizem sobre o estudo com os materiais audiovisuais de Schultz, é que, então, recebi por e-mail⁶⁴ via webtransfer as 21 imagens técnicas, no caso, digitais no tamanho de 10 cm x 15 cm como correspondente a foto 61. Ao ver

⁶⁴ Conforme o procedimento estabelecido pelo Mae Usp: envio da solicitação à pesquisa e uso da imagem para o Serviço Técnico de Gerenciamento da Documentação e após aprovação com parecer científico dada pelo Dape - Divisão de Apoio à pesquisa e Extensão.

novamente essa foto de Schultz (foto 61) em alta resolução que consigo inferir que pelo menos quatro pessoas olharam para câmera durante a feitura dessa *imagem fixa e em movimento* (vice-versa).

Muitas fotos antigas feitas entre os índios circularam em exposições nos grandes centros urbanos como a organizada pelos frades e padres dominicanos: Exposição Missionária na cidade de São Paulo em 1942 (ver fotos 35 e 41) e ver **anexo 9**.

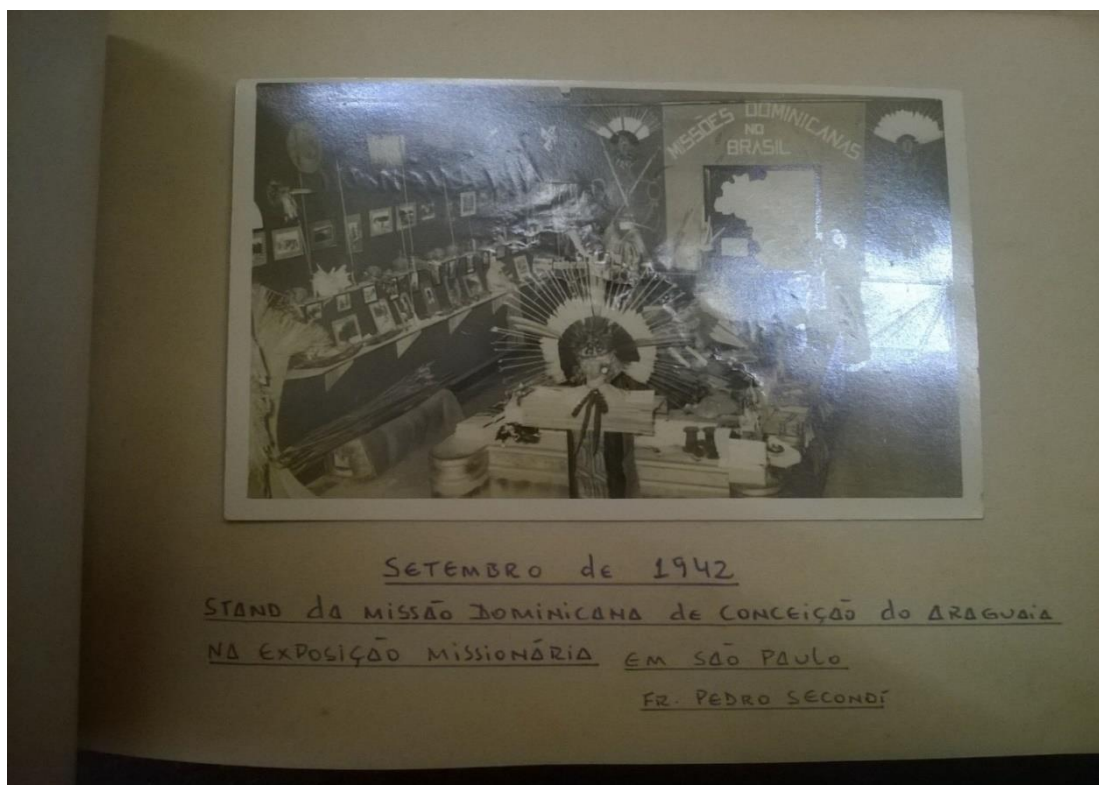


FOTO 62: Stand da Missão Dominicana, que se instalou em Conceição do Araguaia (nos fins do século XIX-XX), em uma Exposição Missionária em São Paulo. Tal fotografia faz parte de um álbum denominado *Índios e sertanejos*, que compõem o acervo relacionado à Missão Indígena em Conceição do Araguaia do Arquivo Bartolomeu Las Casas. Belo Horizonte. Fotógrafo: Padre Pedro Secondi. Setembro de 1942. Fotógrafa: Paula Viana.

Como também, algumas fotos foram selecionadas e publicadas em livros – como descreve H. Baldus em “partida de caçadores” (BALDUS, 1970, p. 166) – ou em revistas como a Revista Mensageiro do Rosário (1943), ver em **anexo 9**.

O trabalho do etnólogo feito sob um pano de fundo trágico, disse Pierre Clastres (1968) ou num constante estado de crise, sobretudo, em universidades instaladas em Estados jovens, como alertou Claude Lévi-Strauss ([1961] 1962), também está inserida na dinâmica do encontro etnográfico, conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 67). Ou seja, o nosso trabalho ou *metier* de forma contínua está num imbricamento entre tradição e transformações. Neste sentido, a entrevista que o primeiro antropólogo Tapirapé, Koria Yrywaxa Tapirapé, mestre em antropologia social pelo PPGAS-UFG, revelou um profundo

posicionamento ético frente as monografias feitas por Charles Wagley e Herbert Baldus, bem como traduções esclarecedoras sobre algumas das relações que os índios Apyãwa estabelecem com os índios Iny. Neste sentido, as variações das histórias (LÉVI-STRAUSS, 2012), pois tratam-se de corporalidades nos indicam que o trabalho da etnologia indígena é feito acerca de *lugares* (INGOLD, 2005). E revisitar tais etnografias clássicas de Charles Wagley e Herbert Baldus foram reveladoras não apenas para o horizonte de uma antropologia visual, como indicou Etienne Samain (1995), mas também para o *metiér* desta antropologia.

CAPÍTULO 2.

NÓ(S): OS ÍNDIOS TAPIRAPÉ (APYÃWA), AS CÂMERAS E SUAS IMAGENS



2.1. Os índios Tapirapé situados na região do Médio Araguaia

O cineasta Roberto Pompílio (1942) dirigiu o filme *Tapirapés*, lançado em 1937 na outrora capital do Brasil, Rio de Janeiro, que foi censurado e não foi mais projetado nas salas de cinema em 1937 durante a Ditadura do Estado Novo. Para chegar aos índios Tapirapé em 1934, fez uma pesquisa em vários mapas da região e identificou que havia mais de um caminho para chegar entre os índios Tapirapé situados na região do médio Araguaia.

Estudando o curso do Araguaia, cheguei a conclusão de que talvez fosse possível aproximar-me mais facilmente da serra do Roncador descendo esse rio e subindo o seu afluente, cujas vertentes mais se avizinham daquela serra, ou seja, alcança-la pelo lado do Araguaia. O único rio em tais condições me pareceu ser o Tapirapés, indicado nos mapas como tendo sua nascente próxima à parte central da Serra do Roncador. Procurei confrontar tantos mapas quanto me foi possível consultar e as divergências entre eles eram tão pequenas que cada vez se firmava mais minha convicção de que **pelo Tapirapés eu me aproximaria mais do Roncador do que por qualquer outro caminho**. A confirmação desta suposição encontra-se nas notas que seguem. Dei-lhes a forma de roteiro, na esperança de que um dia possam ser de algum modo úteis a alguém que pretenda chegar ao ponto por mim atingido e daí prosseguir até o Roncador (POMPILIO, 1940 1942, p. 299-301).

Em breves notas retiradas do seu diário feito no âmbito da expedição, Roberto Pompílio (1942) *Tapirapé – chave do roncador* mencionou quem foram as pessoas fundamentais que o conduziram até a aldeia do campo dos índios Tapirapé, um índio Karajá,

um índio Tapirapé e o missionário da União Evangélica Sul-Americana, sendo que ambos viviam na base desta missão em Macauba, Ilha do Bananal:

No sexto dia, divisamos, ao longe num estirão do rio, uma segunda cruz, também orientada rumo Leste-Oeste. Erguida à margem esquerda, num trecho onde um campo se estende até ao rio. Ali os Dominicanos deixaram seu último marco. Um pouco mais adiante, nosso guia Karajá pôs fogo no campo, para indicar aos índios Tapirapé a nossa aproximação. Esse fogo, posto naquele lugar, é percebido pelos índios a léguas distante e eles consideram o aviso como aproximação de amigo tori (brancos) que os vêm visitar (POMPILIO, [1940] 1942, p. 302).

Assim, para realização das filmagens entre os índios Tapirapé contou com uma equipe composta de oito pessoas. A foto 63 inserida na introdução deste capítulo constitui uma *imagem de arquivo* encontrada no Banco de dados do LISA – USP, não foi possível identificar nem quem está nesta foto nem quem foi fotógrafo. A única informação oferecida pelos pesquisadores deste Laboratório, diz que foi uma foto de 1934 correspondente a uma equipe de cineastas. É perceptível ver nesta foto a câmera.

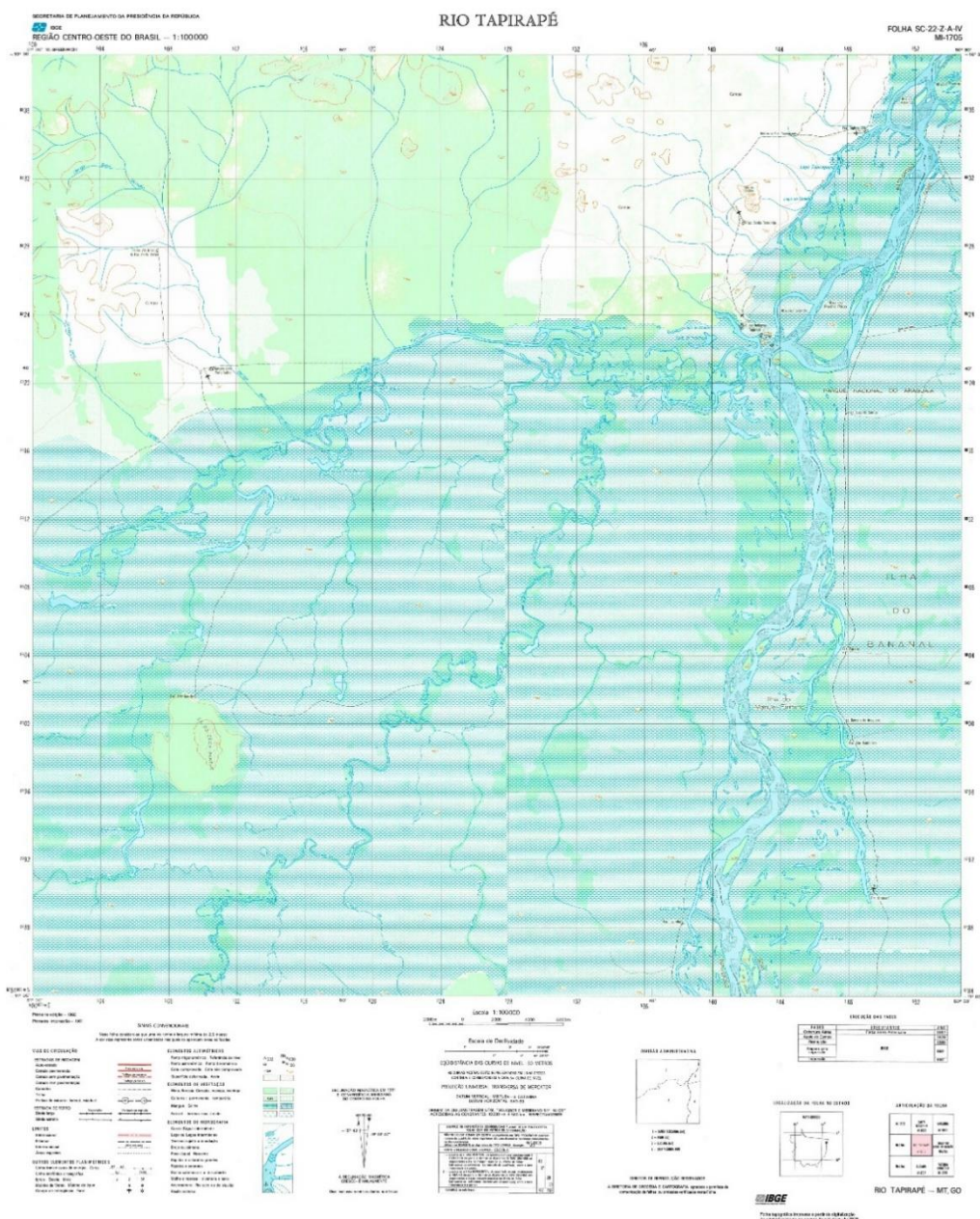
Na publicação escrita pelo Roberto Pompilio acerca de sua viagem aos índios Tapirapé para realização do filme foram publicadas duas fotos, que não correspondem com essa *imagem técnica* catalogada e oferecida pelo Lisa – USP para uso de pesquisadores e demais pessoas interessadas no assunto.

O cineasta e antropólogo Vandimar Marques Damas (2016) durante a feitura de sua tese de doutoramento *Vermelho e negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*, esboçou uma imagem interessante acerca dos índios Tapirapé (Apyãwa) situados no passado, especificamente, a partir do início do século XX, ao correlacionar ano, número de aldeias e números de casas identificadas pelos brancos.

Em 1911 existiam três aldeias, em 1914 era apenas uma aldeia e 14 casas, em 1935 eram 130 pessoas e sete casas, em 1947 havia 62 pessoas e sete casas. Em 1952, havia 51 pessoas e seis casas. A Takara sempre esteve presente na aldeia, porém não foi contada (ALHO, 1985). Atualmente, a aldeia de *Tapí'itawa* é composta por 45 casas ou *Iraxina* (como são chamadas na língua Tapirapé), um posto de saúde, um pequeno barraco (onde ficam hospedados os motoristas da SESAI, o médico e a enfermeira) e uma escola (DAMAS, 2016, p. 107).

Nota-se que tal contexto esboçado na citação indica uma depopulação drástica sofrida pelos índios Apyãwa (Tapirapé) devido ao etnocídio e genocídio (CLASTRES, 2004) algo também observado por Patrícia Rodrigues (2008) durante o século XX entre os índios Javaé, Karajá e Xambioá. O foco deste capítulo versa sobre as relações estabelecidas pelos brancos entre os índios Apyãwa (Tapirapé), prioritariamente a partir de 1900, quando é possível conferir algumas destas histórias a partir dos documentos fotográficos e fílmicos

feitos pelos brancos entre estes índios. Todavia para dizer destes *maus encontros*, nos termos de Pierre Clases (2004), será preciso dizer dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiôwa), especificamente os índios Karajá. Pois, estes por viverem mais próximos das calhas do rio Araguaia muitas vezes foram os guias dos brancos para chegarem no território tradicional dos índios Tapirapé. Antes de adentrar em muitas destas relações estabelecidas entre os índios e os brancos na região do médio Araguaia desde 1900, buscarei esboçar alguns pontos importantes correlacionados com os etnônimos e a localização dos territórios tradicionais desses índios. Mas também, sobre alguns dos dados sociodemográficos mais atuais, no caso, o número de aldeias e a estimativa populacional.



Mapa 4: Rio Tapirapé. IBGE.

Primeiro, é preciso mencionar que os índios Tapirapé, que se autodenominam Apyãwa, são historicamente conhecidos por essa denominação conforme as pesquisas que fiz em uma diversa bibliografia e numa variada documentação (iconográfica, escrita e audiovisual) produzida desde o século XVII. Apesar que mesmo a partir deste século foi possível encontrar outras denominações dadas a esses índios. Tal variação pode estar relacionada com o entendimento feito na época, logo com a *tradução* feita pelos brancos sobre o etnônimo dos índios Tapirapé. Herbert Baldus (1970) já tinha demonstrado isto de forma salutar, ou seja, indicou quais foram os demais nomes dados aos índios Tapirapé desde o século XVII.

Assim, a partir de um cotejamento, Baldus (1970) demonstrou essa variação dos nomes e conforme se leve em consideração a pronúncia e a tradução destas denominações dependendo do século correspondente ao documento consultado é possível dizer algo a respeito da história dos índios Tapirapé escrita pelos brancos: século XVII (Pirapê, Pirapè), século XVIII (Tapuyrapé, Tapirasse), século XIX (Tappiraques, Tapirapeques) e século XX (Itapirapés).

Se também foi possível revisitar essa variação de nomes quando consultei uma diversa bibliografia e documentação (audiovisual, iconográfica e escrita) para além das já mencionadas por Baldus (1970), percebi ao que tange ao século XX, apenas, um documento fotográfico de 1910 com uma legenda escrita presente no verso com a designação Itapirapés. Todos os demais documentos manejados para este *momento etnográfico* correspondentes ao século XX não constam qualquer variação no etnônimo Tapirapé.

Neste sentido, a verificação da autodenominação Apyãwa por parte dos índios é algo bastante recente, ou seja, condiz com as primeiras décadas do século XXI conforme algumas das teorias linguísticas e antropológicas que pude vislumbrar durante os *momentos da escrita*. Em linhas gerais, encontrei essa autodenominação nas etnografias feitas entre os índios Apyãwa pelo antropólogo Herbert Baldus (1937), André Toral (2004-2018), pela antropóloga Maria Júlia Gomes Andrade (2010) e por Vandimar Marques Damas (2016) como nas pesquisas feitas no campo da linguística pela pesquisadora Eunice de Paula (2012) e na produção textual e acadêmica feitas pelos índios Apyãwa (TAPIRAPÉ, 2017) no âmbito da escola indígena e das universidades pelas quais se vincula(r)am a partir de alguns cursos de ensino médio, graduação e pós-graduação.

Dito isto, a seguir esboçarei os dados sociodemográficos referentes aos índios Apyãwa (Tapirapé) a partir do capítulo *Cantos Xakowi*, escrito pelo pesquisador e professor indígena Xario'i Carlos Tapirapé (2010). Tal capítulo compõe o livro *Pesquisas Indígenas na Universidade* organizado pela pesquisadora Bruna Franchetto (2010) a partir da Série de textos indígenas produzida pelo Museu do Índio da Funai. Carlos Tapirapé (2010) fez a

seguinte caracterização a partir de uma pesquisa realizada na primeira década do século XXI no território Tapi'itãwa:

Os Tapirapé, atualmente, são aproximadamente 620 pessoas distribuídas em cinco aldeias, localizadas no estado do Mato Grosso: *Tapi'itãwa*, *Akara'ytãwa*, *Towajaatãwa*, *Wiriaotãwa* (município de Confresa) e *Majtyry* (município de Santa Terezinha). Este trabalho foi realizado na aldeia Tapi'itãwa, localizada na Terra Indígena Urubu Branco (TAPIRAPÉ, 2010, p. 171).

Xario'i Carlos Tapirapé (2010) não mencionou que a localização da aldeia Majtyry está situada na Terra Indígena Tapirapé-Karajá, nem mesmo no desenho que fez para esse capítulo, apenas, que Majtyry está próxima ao município de Santa Terezinha no estado do Mato Grosso. Nesta figura, Xario'i desenhou cinco aldeias, a saber, Tapi'itãwa, Ara'ytãwa, Towajaatãwa, Wiriaotãwa e Tapiparanytãwa localizadas entre a Serra Urubu Branco e o rio Tapirapé (Awioywy). Ou seja, após ver essa figura e com o estudo das identificações e localizações das aldeias nas Terras Indígenas Urubu Branco e Tapirapé-Karajá feitas pelos demais pesquisadores André Toral ([2004] 2018), Maria Júlia Gomes Andrade (2010), Eunice de Paula (2012) e Vandimar Marques Damas (2016) foi possível dizer que o desenho demonstrou à Terra Indígena Urubu Branco e a localização das cinco aldeias neste território tradicional.

Especificamente, acerca da localização dos Tapirapé, o antropólogo André Toral ([2004] 2018) identificou a presença dos índios Apyãwa em três Terras Indígenas situadas na Amazônia brasileira, a saber, na Terra Indígena Urubu Branco, na Terra Indígena Tapirapé-Karajá e na Terra Indígena do Araguaia. Já, a antropóloga Maria Júlia Gomes Andrade (2010), a linguista Eunice de Paula (2012) e o artista e antropólogo Vandimar Marques Damas (2016) mencionaram a presença dos índios Apyãwa em apenas duas Terras Indígenas, a saber, na T.I. Urubu Branco e na T.I. Tapirapé/Karajá.

Maria Júlia Gomes Andrade (2010) enumerou as aldeias na T.I. Tapirapé-Karajá e verificou a presença dos índios Apyãwa em apenas três aldeias existentes neste território tradicional. Vandimar Marques Damas (2016), que realizou sua pesquisa em Tapi'itãwa, ou seja, em uma das seis aldeias presentes na T.I. Urubu Branco se ateve em enumerar e nomear essas aldeias existentes nesta terra indígena: Tapi'itãwa, Tapiparanytãwa, Towajaatãw, Wiriaotãwa, Myryxitãwa, Akara'ytãwa. Bem como identificou mais uma aldeia na T.I. Tapirapé-Karajá denominada Myryxitãw (DAMAS, 2016, p. 106). Por sua vez, a descrição acerca da situação atual dos índios Tapirapé feita pela linguista Eunice de Paula condiz, em linhas gerais, com a descrição feita por Maria Júlia Gomes Andrade (2010).

Os Apyãwa, conhecidos na literatura linguística e antropológica como Tapirapé, vivem, atualmente, em duas áreas indígenas situadas na região nordeste de Mato Grosso, a saber: Terra Indígena Urubu Branco

e Área Indígena Tapirapé-Karajá. Na primeira, estão localizadas seis aldeias: Tapi'itāwa, Tapiparanytāwa, Towajaatāwa, Wiriaotāwa, Myryxitāwa e Akara'ytāwa. Na segunda, há uma aldeia denominada Majtyritāwa, na qual a maior parte da população se identifica como Apyāwa (Tapirapé) e algumas famílias pertencentes ao povo Inỹ (Karajá). Em outras duas aldeias localizadas nesta mesma área, Itxala e Hawalora, a situação se inverte: a maioria da população é Inỹ (Karajá), embora haja vários Apyāwa, casados com mulheres Inỹ, morando nestas aldeias (PAULA, 2012, p. 19).

É importante destacar que os índios Inỹ, que pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, são historicamente conhecidos pelos seguintes nomes étnicos: Karajá, Javaé e Xambioá (ou Karajá do Norte) (TORAL, 1992; PETESCH, 1993; RODRIGUES, 2008; FERREIRA LIMA, 2011; NUNES, 2016; 2018). Segundo Patrícia Rodrigues (2008),

A palavra javaé ou javaés é de origem desconhecida, enquanto a palavra karajá seria de origem Tupi-Guarani, com o significado de “mono grande” (macaco guariba), provavelmente atribuída ao povo em questão pelos bandeirantes, que utilizavam a Língua Geral. Xambioá, por sua vez, derivaria da expressão nativa *ixy*⁶⁵ *biawa*, “povo companheiro ou amigo”, ou de *sy biawa*, “outro lugar”. Como principal autodesignação, os Karajá e Javaé utilizam o termo Inỹ, palavra que significa “gente” ou “ser humano”. Em seu sentido mais amplo, todos os seres humanos, incluindo os não-índios, são Inỹ (com letra minúscula). Em seu sentido mais estrito (com letra maiúscula), refere-se apenas aos Javaé, embora os Karajá também o utilizem como autodenominação. Os dois grupos se autodenominam Itya Mahādu (“o povo do meio”), em razão de se conceberem morando no nível intermediário do cosmos, entre o nível subaquático e o nível celeste. Também se autodesignam Ahana Ōbira Mahādu (“o povo de fora” ou “o povo com a face de fora”), em uma referência à ascensão mítica primordial, quando os humanos que moravam no fundo das águas (um espaço fechado, abaixo do leito do rio Araguaia) saíram de baixo para o nível terrestre atual, concebido como um lugar amplo e aberto (RODRIGUES, [2010] 2018, p. 2).

Sendo assim, ao que tange as informações sociodemográficas dos índios situados no médio Araguaia, a antropóloga Maria Júlia Gomes Andrade (2010), se restringiu em sua etnografia a descrever apenas acerca dos índios Apyāwa dando destaque aos seguintes aspectos: 760 índios Tapirapé estão distribuídos em nove aldeias a partir de dados coletados em julho de 2009 pela Irmãzinha Elisabeth de Jesus (ANDRADE, 2010, p.12). Da mesma maneira, a pesquisadora Eunice de Paula (2012) consultou o livro de registro de

⁶⁵ “A grafia correta dos termos *ixy*, *iny* e *sy* pressupõe o uso do *y* acentuado por *~*” (RODRIGUES, [2010] 2018).

nascimentos e óbitos feitos pelas Irmãzinhas de Jesus desde 1952 e indicou uma população de 750 índios Tapirapé vivendo nas duas terras indígenas tradicionais. Já o antropólogo André Toral ([2004] 2018) fez uma consulta aos dados de 2014 elaborados pela Secretária Especial de Saúde Indígena (Sesai), que registrou uma população de 760 índios Tapirapé (Apyãwa). Conforme o levantamento feito por Vandimar Marques Damas (2016, p. 17; 2018, p. 256), em 2014 viviam em torno de 450 índios em Tapi'itãwa, que é a principal aldeia dos índios Apyãwa situada na T.I. Urubu Branco. Este território tradicional também é denominado pelos indígenas como T.I. Yrywo'ywãwa (local em que urubu branco bebe água).

Antes de revisitar os principais artigos, dissertações e teses elaboradas por pesquisadores indígenas e não-indígenas acerca de algumas histórias sobre a cosmogonia dos índios Apyãwa (Tapirapé) e In'ye (Karajá, Ixybiõwa e Javaé), buscarei indicar mais alguns dados sociodemográficos recentes e/ou atuais sobre esses indígenas. Sendo assim, numa das mais recentes produções acadêmicas, que consistiu no Dossiê *Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central* para a Revista de Antropologia da UFSCAR (r@u), é possível conferir dois artigos feitos sobre os índios In'ye/Javaé (JAVAÉ; GIRALDIN, 2019) e In'ye/Karajá (NUNES, 2019). Dentre todos estes artigos publicados nesta edição da r@u, apenas, um artigo foi escrito por um pesquisador indígena, no caso, pelo historiador Ricardo Tewaxi Javaé (2019). Ao ancorar-se nos dados presentes em sua dissertação de mestrado em ciências ambientais, o historiador Tewaxi conjuntamente com o antropólogo Odair Giralдин (2019) escreveram, então, algumas histórias a respeito da cosmogonia dos índios In'ye/Javaé. Para tanto, esses pesquisadores nos informam, em linhas gerais, os seguintes aspectos:

Os In'ye/Javaé vivem no interior da Ilha do Bananal, formada pela divisão do rio Araguaia, na fronteira entre o Tocantins, Mato Grosso e Pará. São falantes de uma variação dialetal da mesma língua *in'yribe*, falada também pelos Karajá e Xambioá, sendo que todos se autodenominam In'ye" (JAVAÉ; GIRALDIN, 2019, p.52).

A partir dos dados elaborados pela Siasi/Sesai de 2014, a antropóloga Patrícia Mendonça Rodrigues ([2010] 2018) descreveu para o verbete do ISA uma população de 1.484 índios Javaé, que se autodenominam Itya Mahãdu (povo do meio) e estão localizados no estado de Goiás e Tocantins em 13 aldeias. Conforme dados levantados em 2002 pela própria antropóloga Patrícia Rodrigues ([2010] 2018), os 1.053 índios Javaé viviam em 11 aldeias.

Tabela 6: Distribuição da população Javaé (2002)

Aldeias (2002)	Moradores permanentes	Moradores transitórios	Total
Canoanã	229	43	272
Txuiiri	162	3	165
São João	110	10	120
Barreira Branca	95	14	109
Boto Velho	89	9	98
Wariwari	78	2	80
Boa esperança	66	-	66
Txukòdè	44	2	46
Cachoeirinha	34	2	36
Barra do Rio Verde	33	3	36
Imotxi	22	3	25
Total	962	51	1.053

Fonte: (RODRIGUES, 2008, p. 193).

Já dos dados coletados pela Funasa em 2009 e verificados por Rodrigues ([2010] 2018) nos informam que 1.456 indígenas habitavam 13 aldeias, sendo que quase todas estas aldeias estavam situadas na margem esquerda do rio Javaés, exceto a aldeia Imotxi, que foi localizada no interior da Ilha do Bananal. Com base nos dados coletados pela Siasi/Sesai de 2014, o antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho ([1999] 2018) descreveu para o verbete dos *Povos Indígenas no Brasil* do Instituto Socioambiental, que o número populacional dos Karajá situadas nos estados de Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins é de 3.768 índios. Já, pelas atualizações feitas pelo antropólogo André Toral ([2001] 2018) para o verbete do PIB-ISA sobre os Karajá do Norte, que se autodenominam Xambioá, situados no estado do Tocantins, conforme os dados da Siasi/Sesai de 2014 foram registrados 287 índios. Estes índios tradicionalmente vivem nas áreas correspondentes ao baixo rio Araguaia (município de Araguaína localizado no Tocantins). Sendo que atualmente há duas aldeias Xambioá e Kurehe. O antropólogo Eduardo Soares Nunes (2016) em *Transformações Karajá: os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos* apresentou uma tabela com a população dos índios Karajá por aldeia baseado nos dados

da DSEI Araguaia⁶⁷ de 2014. Porém, em uma nota disse que os dados são referentes as pessoas que habitam as aldeias e as cidades, sendo que não há uma especificação acerca da denominação étnica.

A tabela deixa de fora as aldeias não atendidas pelo DSEI Araguaia: as Karajá Santo Antônio e Maranduba (PA) e as dos Ixybiôwa. Kuriawa é uma aldeia nova, com cerca de 10 casas e algumas famílias morando, mas ainda não consta no censo da SESAI. Como os dados são divididos por aldeia, e não há discriminação da etnia, estão incluídos nesses números alguns indivíduos de outras etnias, em sua maioria casados com Iny, assim como alguns Tori (NUNES, 2016, p. 109).

Abaixo a tabela construída pelo antropólogo Eduardo Soares Nunes (2016, p. 109) referente aos índios Karajá presente em 20 aldeias e nas cidades.

Tabela 7: População karajá por aldeia

Aldeia	População
Buridina	221
Cocalinho	38
Mirindiba	33
Nova Tytêma	76
Watau	73
JK	64
Wàrebia	51
Santa Isabel	704
Fontoura	696
Axiwè	15
Kuriawa	??
São Domingos	184
Teribrè	32

⁶⁷ Em comunicação pessoal para o antropólogo Ruben Caixeta de Queiroz, a antropóloga Patrícia Rodrigues mencionou que tais dados podem ser verificados na DSEI Tocantins, localizada em Palmas, Tocantins.

Itxala	265
Hãwalòra	110
Macaúba	369
Ibutuna	80
São João	49
Lago Grande	38
Kutaria	43
“Desaldeados”	85
TOTAL	2.326

Fonte: DSEI Araguaia (NUNES, 2016, **grifo nosso**).

Em termos demográficos, é possível inferir a partir da análise de uma tabela construída pelos pesquisadores do IBGE (ver **anexo 1**) tendo como referência o Censo Indígena de 2010, que atualmente a população dos Apyãwa (Tapirapé) pode ser estimada entre 1.001 a 5.000 índios. Diferentemente, do quadro variação populacional feito por Vandimar Marques Damas (2016, p. 94-95) e citado a seguir:

Tabela 8: Variação populacional

Ano	Quantidade populacional
1900	Entre 1000 e 1500
1935	130
1947	59
1973	138
2015	1.000

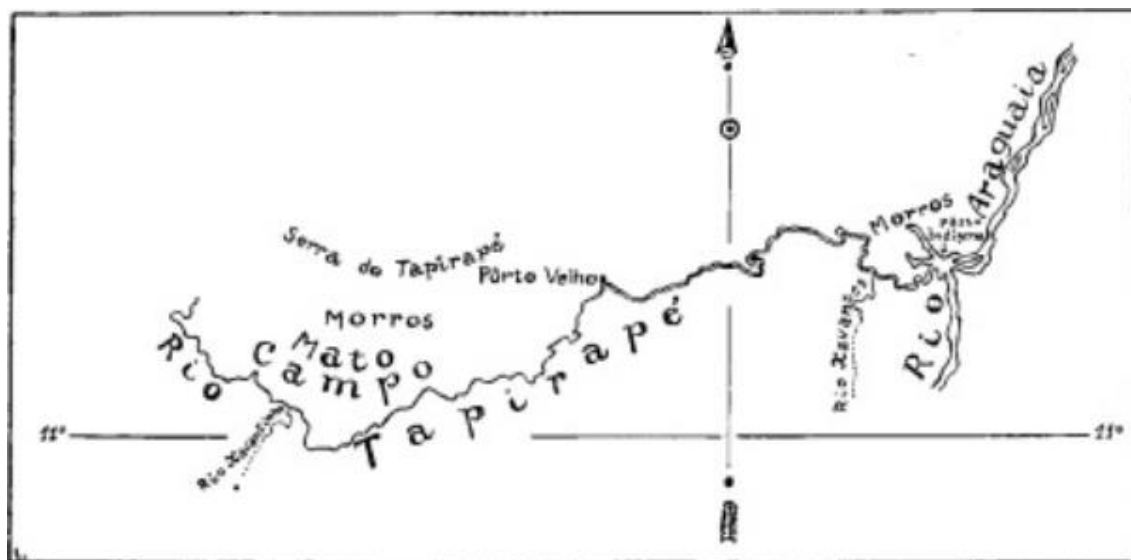
Base de dados: Paula (2012), IBGE (2010).

Para tanto, ao fazer essa estimativa da população Apyãwa entre 1.001 a 5.000 pessoas foi considerado os indígenas que vivem nas aldeias situadas nas Terras Indígenas Urubu Branco, na T. I. Tapirapé-Karajá e na T.I. do Araguaia. Mesmo que a tabela construída

pelo IBGE não considere os índios Apyãwa (Tapirapé), que vivem em cidades e/ou desaldeados. Certamente, essa estimativa os contempla. Neste sentido, é possível dizer que os índios Apyãwa habitam mais de nove aldeias localizadas em três Terras Indígenas localizadas no estado do Mato Grosso (municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha) e no Tocantins. Em termos específicos, os índios Apyãwa vivem em seis aldeias – Tapi'itãwa, Tapiparanytãwa, Towajaatãw, Wiriaotãwa, Myryxitãwa, Akara'ytãwa – presentes na Terra Indígena Urubu Branco e em três aldeias – Majtyritãwa, Itxala e Hawalora – na Terra Indígena Tapirapé-Karajá. Já em relação à Terra Indígena do Araguaia não foi possível especificar em quais aldeias habitam os índios Apyãwa e se existem casamentos com os índios Javaé ou Karajá ou Ixybiõwa.

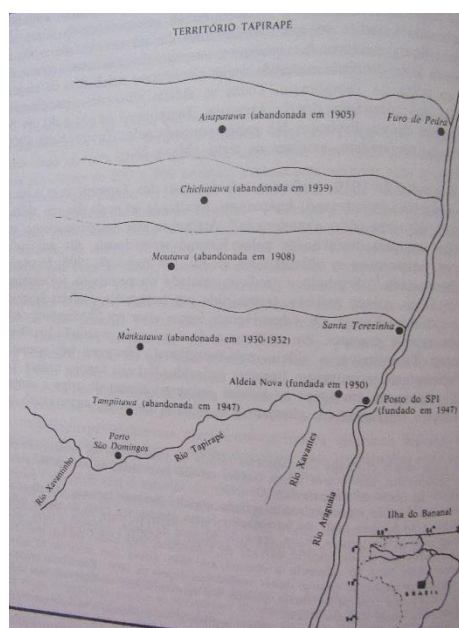
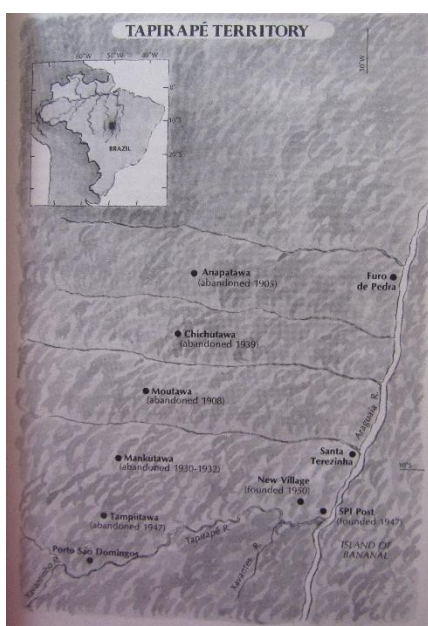
Mesmo que os dados aqui apresentados não estejam tão detalhados como fez por exemplo o antropólogo Eduardo Soares Nunes (2016) com a construção de uma tabela (ver tabela 7), que contém a estimativa para os índios Karajá sem desconsiderar os indígenas desaldeados. Ainda sim, foi possível demonstrar algo com alguns dados sociodemográficos acerca dos índios Apyãwa e In'ye (Karajá) mencionados pelos pesquisadores Maria Júlia Gomes Andrade (2010), Eunice de Paula (2012), Eduardo Nunes (2016) e Vandimar Marques Damas (2016). Estes dados sociodemográficos se restringiram a alguns aspectos correlacionados a localização, a residência e aos casamentos entre os índios Apyãwa e In'ye (Karajá). Embora, ainda existam algumas dúvidas se tais casamentos entre os índios Apyãwa e In'ye se limitem, apenas, aos índios Karajá, uma vez que o antropólogo André Toral ([2004] 2018) mencionou a presença de índios Tapirapé na T.I. do Araguaia, logo entre os índios In'ye (Javaé, Karajá e Xambioá). Certamente, essas estimativas apontadas por Toral (2018) o aproxima dessas dos dados contidos o Censo Indígena elaborado pelo IBGE (2010), ver **anexo 1**.

2.2. Os índios Tapirapé, quem são nas histórias dos brancos?



MAPA 1 — O rio Tapirapé.

Mapa 5: Rio Tapirapé (BALDUS, 1970, p. 17).



Mapa 6: Território Tapirapé (WAGLEY, 1977, p. 33; 1988, p. 56).

As leituras das etnografias clássicas feitas pelos antropólogos estrangeiros Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988) podem nos fornecer alguns dos *caminhos* possíveis para confecção, minimamente, de um mapa (INGOLD, 2005) acerca de um possível conhecimento sobre algo das variadas histórias indígenas. Uma vez que, consegui mover-me pelos diversos *caminhos* apontados por essas etnografias clássicas destes antropólogos para acessar os documentos, sobretudo, fotográficos e fílmicos a partir das menções feitas em suas publicações científicas. Todavia, tal documentação que encontra-se ainda preservada em diversas instituições situadas em diferentes países, reverberam mais alguns pontos descritivos feitos pelos brancos relacionados às histórias dos brancos sobre os índios Tapirapé.

É possível dizer que o antropólogo Herbert Baldus (1970) após ter localizado, consultado e estudado diversos documentos (escritos, iconográficos e cartográficos) datados desde o século XVII, identificou que o afluente do rio Araguaia – o rio Tapirapé – é um dos caminhos comumente mencionados pelos brancos. Neste sentido, é possível inferir que tal identificação feita por Baldus (1970), sobretudo, em documentos cartográficos foi fundamental para que ele traçasse alguns pontos em relação à história dos brancos sobre os índios Tapirapé na região do médio Araguaia.

No capítulo *O contato com os brancos* do livro *Tapirapé: Tupi tribo no Brasil Central* elaborado por Herbert Baldus (1970), é possível verificar a indicação de mapas e de documentos escritos por missionários cristãos, administradores coloniais, militares, naturalistas e cientistas, para demonstrar quem, onde e quando os primeiros encontros dos brancos com os índios Tapirapé. Basicamente, sua pesquisa etnológica esteve ancorada nessas imagens-clichês:

1. Cronologia (em séculos e anos);
2. Nomes (Pirapêz, Tapirapé, dentre outros);
3. Localização de lugares;
4. Dados iconográficos, demográficos e geográficos.

Por sua vez, o antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988) também elencou os primeiros encontros dos brancos com os índios Tapirapé. Mesmo que tenha feito isto em grande parte baseado na etnografia de Hebert Baldus (1970), sua descrição é mais abrangente quando se trata de analisar o século XX. Pois, elencou um número maior de pessoas que estiveram entre os índios Tapirapé. Mas se diferencia de Herbert Baldus (1970), quando traçou um mapa – ver na página anterior o mapa 6 Território Tapirapé (WAGLEY, 1977, p. 33; 1988, p. 56) – mais condizente com os limites do território tradicional dos índios Tapirapé mesmo que contendo alguns pontos de referências primordiais para se

chegar a esse território indígena como nomes de alguns rios, posto indígena, portos, cidade, país – provavelmente nomeados pelos brancos – quanto indicações das coordenadas geográficas para localização desse território tradicional.

No início deste tópico o mapa 5, que faz menção ao rio Tapirapé (BALDUS, 1970, p. 17) – foi feito no âmbito da expedição de 1945 da Comissão chefiada pelo general José Vieira da Rosa – e o mapa 6 sobre o território Tapirapé – feito David Lindroth (WAGLEY, 1977) e redesenhados por Charles Palmer (WAGLEY, 1988) para a composição da etnografia de Chales Wagley ([1977] 1988). Ambos os mapas também orientaram-me em alguns dos *momentos de imersão* pelo ciberespaço e nas diversas instituições para acessar mais alguns documentos, que registram mais algumas visualidades de alguns lugares correspondentes as variadas histórias indígenas.

Neste sentido, tais objetivos de elencar os primeiros encontros dos brancxs com os índios Tapirapé empreendidos tanto por Herbert Baldus (1970) como por Charles Wagley ([1977] 1988) também perpassam esse *momento etnográfico*, porém de variadas formas. Por agora não se transformaram em uma síntese de uma síntese e sim em uma dobra por buscar explicitar quais foram os dispositivos empíricos acionados tanto por Herbert Baldus como Charles Wagley para construção de tais histórias indígenas por meio do uso de diversos documentos (escritos, cartográficos, iconográficos e audiovisuais) conjugado com o método do trabalho de campo que consistiu em visitar e fazer fotos entre os índios Tapirapé em Tapi'itãwa⁶⁸. Bem como, de revelar mais alguns documentos que não foram consultados no escopo de suas etnografias.

Ao fazer isso, percebi que há mais que alguns pontos a serem acrescentados nesses mapas e sim que existem alguns *caminhos* que estão intrinsecamente relacionados com as variadas histórias indígenas que dizem de *lugares* inauditos. Seja por conta das conversações que realizei por intermédio de fotos e filmes antigos e atuais feitos com os índios Apyãwa e Inỹ durante os *momentos de imersão*, no tempo das chuvas, em 2017 e 2018. Seja por ter revisitado alguns desses *objetos etnográficos* e documentos, que possivelmente foram usados por esses antropólogos clássicos e muitos documentos e *objetos etnográficos* que não estiverem no escopo de suas publicações. Em outros termos, tive acesso a uma documentação para este *momento etnográfico*, que, apenas, posso presumi que talvez tais antropólogos tiveram acesso e a estudaram para publicação dos resultados de suas etnografias. Uma vez que não está explicitamente dada em suas publicações e *coleções etnográficas*.

⁶⁸ Também o antropólogo Herbert Baldus (1949) fez algumas fotos entre os índios Inỹ durante as breves visitas em 1947 a convite do SPI. É possível conferir mais algumas dessas fotos na coleção etnográfica de Herbert Baldus organizada pelo LISA-USP como no diário do médico Oliveira (1950), que também fez parte dessa expedição de 1947.

Obviamente, que isto reiterou a importância de ter realizado também alguns *momentos de imersões* em acervos históricos e *coleções etnográficas* preservadas pelos arquivos, cinematecas, museus, bibliotecas, universidades e O.NG.(s). Pois, foi a partir desses *momentos de imersão* que pude revisitar essas *imagens de arquivo e digitais* e multiplicar algumas dessas narrativas contadas por esses intermédios de suas etnografias clássicas e de alguma forma deslocar algumas dessas histórias que dizem dos primeiros encontros dos brancos com os índios.

No intuito de perpassar alguns dos *lugares* desses diversos *momentos de imersão* na busca pelas *genealogias* dessas relações entre brancos e índios Tapirapé, retomo novamente o *caminho* de ler o livro escrito pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) quando este mencionou que em relação aos brancos, os índios Tapirapé os chamam de *mayra* ou de *torí* como o fazem os índios Karajá.

O segundo tópico destacado da etnografia de Herbert Baldus (1970) diz respeito aos nomes encontrados na análise de documentos escritos. Neste sentido, Baldus (1970) mencionou que talvez a primeira referência da presença-existência dos índios Tupi na região do Araguaia provenha de um documento redigido pelo missionário jesuíta Antonio de Araújo e editado pelo padre Serafim Leite em **1613** (século XVII). Herbert Baldus (1970) indicou um outro documento escrito que constou o etnônimo, porém sem uma data precisa e conforme sua análise possivelmente tal documento tenha sido escrito entre **1621** e **1626**, época em que Bento Maciel Parente foi capitão-mor do Pará, referente a um memorial que acompanhou uma petição dirigida por esse capitão mor ao rei de Portugal, no período, rei da Península Ibérica, D. Filipe III. Ainda, durante o século XVII, Herbert Baldus (1970) encontrou outra menção acerca dos índios Tapirapé no documento escrito em **1628** pelo missionário carmelita de origem espanhola Antonio Vásquez de Espinosa. Em **1657**, Padre Antonio Vieira apontou algumas considerações sobre a presença de índios no rio Tocantins.

Como os apontamentos feitos por Herbert Baldus (1970) são breves em torno dos documentos escritos que indicam a presença dos índios Tapirapé, realizei alguns *caminhos* para ter acesso a tais documentações. Um desses *caminhos* condiz com as consultas as bases de dados digitais e virtuais organizadas pelo Museu do Índio (MI – Funai) e situadas no website do MI – Funai. Durante esses *momentos de imersão* foi possível conferir uma extensa documentação bibliográfica e arquivística⁶⁹ relacionada aos índios Tapirapé. Sendo assim, quando realizei uma dessas consultas ao site do Museu do Índio – Acervo Bibliográfico⁷⁰ encontrei um documento escrito e digitalizado referente a *Journal de la*

⁶⁹ Ver Museu do Índio – Acervo Arquivístico:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pagfis=> . Já em um momento de escrita dessa tese retornei, no dia 23 de junho de 2019, ao Acervo Online – MI e realizei uma busca a partir do nome Tapirapé nesta base de dados e foram geradas 10 ocorrências da presença desse nome nos documentos atualmente digitalizados.

⁷⁰ Ver Museu do Índio – Acervo Bibliográfico:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>

societe des americanistes de Paris publicado pelo *Musee L'Homme* em 1928. Neste jornal é possível verificar o seguinte parágrafo contendo as principais indicações de documentos escritos provenientes do século XVII que fazem menção aos índios Tapirapé (Pirapéz).

Histoire des **Tapirapé**. Cette tribu semble avoir vécu primitivement beaucoup plus a nord. En **1626**, Bento Maciel (Candido Mendes de Almeida: Memoria para a historia do extincto do Estado Maranhão. Rio, II, 1874, p.40). écrit: “La segunda [Capitania] se puede hacer de la Isla [presqu'île] que está entre el braço Para [Tocantins] y braço [Pacajá]... comprende las Provincias de los Anduras, y gente de Uguape, y **Pirapéz** con todas as islas menudas de Camutá que le son vencinas”. Le P. Antonio Vieira parle en **1661** de la possibilite d une expédition vers l'**Araguaya**, chez le **Pirapéz** (Annaes de Berredo, 1905, II, p. 115, **grifo nosso**).

Em outro *momento de imersão* no ciberespaço não mais no Acervo Online do MI – FUNAI e sim no mecanismo de busca do Google, no intuito de encontrar pelos *Annaes de Berredo* (1905) citado pelo *Journal de la societe des americanistes*, que foi publicado em 1928, eu pude realizar uma consulta a essa obra rara – digitalizada e disponível no ciberespaço⁷¹ – e verificar na íntegra como Padre Antônio Vieira escreveu, em 12 de fevereiro de **1661**, sobre os índios Tapirapé (**Pirapés**). Ressalto, então, o seguinte trecho:

(...) e como os Missionarios nos não metemos na repartição dos escravos, e nem nos preços delles, Vossas Mercês parecendo-lhes, podem recorrer neste particular a quem a decisão delle pertencer, que sem duvida deferirá a necessidade desta Republica, e a justiça com que requiere se lhe applicuem os ditos escravos; pois ordinariamente se fazem nos rios, que são proprios desta Capitania, e com os Indios, canoas, Soldados, e mantimentos della, por todas as outras razões, que Vossas Mercês costumão allegar: e quanto à Missão, em que se hajão de fazer os ditos escravos, estimarey eu muito, que seja a primeira, que houver, que eu procurarey dispôr com a mayor brevidade possível; por quanto neste anno está já intentado o descobrimento do rio Iguassú, em que há fama está a nação do Topinambaz, o qual o descobrimento 1661 se ha de fazer pelo rio dos Tocantins: e quando Vossas Mercês no mesmo rio queirão entrar pelo braço de Araguaya, onde estão varias nações, que se diz tem muitos escravos, e a dos **Pirapez**, que se podem trazer para o gremio da Igreja, e serviço da Republica, tambem se disporá a Missão nesta forma; porque em tudo nós desejamos accommodar, quanto puder ser, ao bem ainda temporal de todos (VIEIRA *apud* BERREDO, 1905, p. 116-117, **grifo nosso**).

Assim, como fizeram os antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1988), ao perpassar algumas dessas fontes documentais (textuais e iconográficas) e citá-las em seus textos, é perceptível que em todas elas as imagens-clichês acerca dessas histórias de encontro dos brancos (missionários, administradores coloniais, militares,

⁷¹ É possível conferir tal obra digitalizada pela Fundação Cultural do Pará no seguinte link: http://177.74.60.161/acervodigital_obrasraras/livro/file/annaeshistoricosBerredoTomoll/index.html#120

cientistas, naturalistas, dentre outros) com os índios Tapirapé, povo pertencente aos Tupi são demonstradas da seguinte forma:

1. Cronologia: 1626, 1661...;
2. Nomes: Pirapêz, Tapirapé, dentre outros;
3. Localização de lugares: rio Tapirapé, afluente do rio Araguaia, Tocantins...
4. Dados iconográficos, demográficos e geográficos: estado do Maranhão, Pará, Tupinambás, escravos...

Ao perpassar algumas dessas fontes documentais textuais, iconográficas e audiovisuais, mesmo que, sumariamente, buscarei também enumerar alguns dos viajantes, administradores coloniais, missionários cristãos, militares, cientistas, funcionários do SPI, cineastas, fotógrafos e administradores políticos que estiveram no território tradicional Tapirapé e entre as variadas aldeias dos índios Tapirapé situados próximas ao rio Tapirapé. Porém, em termos cronológicos, tomo como ponto de partida o ano de 1908, pois foi neste ano que o etnógrafo F. Krause (1940) fotografou um acampamento de verão dos índios Tapirapé situados em seu território tradicional. Por mais que os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley não tenham publicado essa fotografia em seus trabalhos e, como o ponto inicial dessa tese de doutoramento em antropologia social consistiu em *momentos de imersão* entre as fotos publicadas nos livros escritos por Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988) o foco deveria ter ficado restrito as décadas de 1930 a 1970. Ou seja, período que a maioria das fotos que usaram em suas pesquisas foram feitas entre os índios Tapirapé. Contudo, foi com os *momentos de imersão* com essas publicações de Baldus e Wagley ao que tange as relações entre fotos e textos, conforme indicou Etienne Samain (1995), que foi possível notar a (des)multiplicação desses agentes, sobremaneira, as pessoas que realizaram fotos e/ou filmes ao longo do século XX entre os índios Apyãwa e Iny situados no médio Araguaia. Tal produção audiovisual que foi feita durante as expedições e as visitas realizadas pelos brancos aos índios Tapirapé, mesmo que de forma minimalista, foi descrita pelos antropólogos Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988). Bem como, algumas fotos feitas por missionários, fotojornalistas e funcionários dos museus etnográficos foram demonstradas, especificamente, no livro de Herbert Baldus (1970). O intuito é explicitar algo com as fotos dos primeiros encontros dos brancos entre os índios Apyãwa (Tapirapé) como algo das variadas histórias indígenas. Se o escopo deste *momento etnográfico* com o uso das fotos e filmes abrange algumas das variadas histórias entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e os índios Iny (Javaé, Ixybiõwa e Karajá). Neste tópico, as fotos elencadas se restringem, apenas, em apontar para as relações entre os índios Tapirapé, as câmeras e os fotógrafos.

1908. É possível verificar algumas imagens-clichês acerca da expedição científica empreendida pelo etnógrafo Fritz Krause entre os índios Tapirapé situados na região do rio

Araguaia a partir de algumas publicações científicas. Herbert Baldus (1970) mencionou a viagem desse cientista alemão, que subiu o rio Tapirapé durante o tempo da seca, especificamente, entre os meses de agosto e setembro de **1908**, para ir ao encontro dos índios Tapirapé. Baldus (1970) não fez menção a nenhuma foto feita por Krause em seu trabalho, apesar de ter usado os desenhos feitos por Krause no âmbito de sua etnografia (BALDUS, 1970).

A monografia escrita pelo alemão F. Krause foi escrita na língua em alemão e publicada em 1911, na Alemanha. Apenas consegui ler as fotocópias dessa obra intitulada *Nos sertões do Brasil* (1940-1941), traduzida para o português pelo antropólogo Egon Schaden e publicada pela *Revista do Arquivo Municipal* da cidade de São Paulo. Nesta versão, as fotos feitas por Krause (1941) de fato não registram os índios Tapirapé, pois Krause não os encontrou. Embora uma das fotos que foram publicadas nessa versão (KRAUSE, 1940-1941) demonstre um antigo acampamento abandonado, possivelmente, de caça e coleta dos índios Tapirapé, ver tópico 2.2.1.

Conforme Herbert Baldus (1970),

o próprio Fritz Krause figura, pelo que sabemos, como o primeiro branco que, no século XX, procurou sistematicamente entrar em contato com a tribo tupí. Subiu, em agosto e setembro de 1908 o rio Tapirapé até o extremo de sua navegabilidade, percorrendo, depois, as terras situadas ao norte do curso superior. O que achou eram pegadas na areia, tapagens na água, moquéns no mato e ruínas de habitações estivais no campo (BALDUS. 1970, 45-46).

Ainda sobre a viagem de Krause (1940) feita em **1908**, é possível dizer que ele realizou em companhia de Antonio, Andam e dois Karajá. Embora os Karajá estivessem amedrontados em realizá-la. Conforme o relato de Krause (1940), eles demonstraram esse temor quando se encontraram nos limites do seu território.

Assim, é possível conferir em língua portuguesa a resenha escrita pela antropóloga e funcionária do Mae-Usp Thekla Hartmann (1998) e publicada na Revista do Museu Antropológico da UFG sobre as duas publicações de 1911 escritas em alemão pelo do etnógrafo Fritz Krause que versam sobre sua expedição pelo médio Araguaia. Segundo Thekla Hartmann (1998), é possível saber um pouco as condições de trabalho de Fritz Krause e como foi a organização e o percurso da viagem ao médio Araguaia:

“Provido de recursos municipais e dos que lhe vieram de Hermann Meyer, mecenas do museu de Leipzig em que trabalhava, Krause partiu da Alemanha. Para iniciar sua pesquisa de campo, viajou 88 dias: de navio para o Rio de Janeiro; de trem, do Rio pra São Paulo e dali para Araguari; e de tropa, de Araguari a Leopoldina, hoje Aruanã. Só depois, embarcado, começou o trabalho que o trouxera ao Brasil,

ou seja, “estudar cientificamente, com os métodos e instrumentos mais modernos, as tribos indígenas do curso médio do Araguaia, bem como colecionar os testemunhos concretos de sua vida cultural para o Museu de Etnologia de Leipzig” (KRAUSE, 1948, tradução minha). Os resultados desse estudo, que se iniciou em Leopoldina em 20 de maio de 1908 e terminou ali mesmo em 2 de novembro do mesmo ano, abrangendo a coleta de informações e de artefatos etnográficos dos Karajá, Javaé, Kayapó e Tapirapé, encontram-se na monografia de 512 páginas publicada em 1911 na Alemanha, quando o seu autor tinha 30 anos. E durante os 30 anos seguintes essa obra ficou em grande parte inacessível para nós, pois sua tradução apenas surgiu na década de 40: de 1940 a 1944 a Revista do Arquivo Municipal de São Paulo publicou a tradução em **29 continuações**. Imagine-se a dificuldade de consultar 29 volumes de uma revista para se tomar conhecimento de uma única obra. Não é de admirar, pois, que o interessado em índios do Araguaia, o etnólogo voltado para os problemas de sua especialidade nessa área do Brasil Central, se restrinja àqueles capítulos que se referem aos resultados científicos da viagem de Fritz Krause, ou seja, a segunda parte do livro. Ainda assim o seu conhecimento da obra de Krause permanece fragmentário, pois o apêndice linguístico da monografia original, de umas 100 páginas, não foi traduzido: trata-se dos vocabulários colhidos por Krause entre as diversas populações visitadas, além de textos em língua Karajá” (HARTMANN, 1998, p. 9-10).

Obviamente, que o acesso a essa obra possibilitaria mais um *momento de imersão* para a verificação da existência de mais algumas fotos feitas por Krause no âmbito do território tradicional dos índios Tapirapé. Algo que não foi exequível realizar no escopo desse *momento etnográfico*.

1909. No ano seguinte, outro etnógrafo alemão Wilhelm Kissenberth desistiu de prosseguir viagem depois de dois dias navegando pelo rio Tapirapé. Herbert Baldus (1970) mencionou também acerca dessa viagem feita por Kissenberth e Wagley (1988) sobre ela nada diz.

“E, abril do ano seguinte, Wilhelm Kissenberth, outro etnógrafo alemão, foi ainda menos feliz. Desistiu já no segundo dia da viagem pelo rio Tapirapé, chegando à conclusão de que “o único acesso conveniente às aldeias tapirapé é por via terrestre, pois tanto na época da estiagem com na enchente, as dificuldades para subir o rio Tapirapé devem ser as mesmas” (Kissenberth 1 45)” (BALDUS, 1970, p. 46).

Todavia, Kissenberth esteve entre os índios Karajá e conversou com uma mulher Tapirapé como descreveu Herbert Baldus (1970):

“Entre os índios de lá, vi, não raro, um homem ou uma mulher sentar-se e ficar, sozinho, divertindo-se com fio. Os Tapirapé, porém, não se mostravam tão interessados assim, e só a meu pedido exibiam essa habilidade. Meu companheiro, o Rev. Kegel, que nos anos anteriores havia passado muitos meses em Tampiitaua ignorava totalmente a existência do jogo de fio entre eles. Kissenberth (2 78-80 e figs. 29-34), em 1909, já havia, no entanto, constatado vinte figuras formadas com

fio entre os Karajá, das quais três eram peculiares aos Tapirapé, segundo informação que lhe foi dada por uma mulher desta tribo. Uma dessas três figuras (ib. fig. 30) representa o tamanduá-bandeira; este xenartro apareceu também nos jogos de fio de Tampiitaua. Outras figuras que lá me mostraram, foram designadas como urubu, libélula, morcego, arraia, piranha, pacu, mandioca, pilão, rede-de-dormir, flecha, *takana*, vigamento de casa, poça seca, lua, céu estrelado, mulher, coito. Esta última figura, aliás de feitio móvel, foi reproduzida pela mulher de Kamairahó, provocando risadas espontâneas e sem maldade, do marido, de crianças e dela mesma” (BALDUS, 1970, p. 409).

Ver no tópico 2.2.2, uma foto dessas figuras feitas por uma índia Tapirapé referenciada por Baldus (1970, p. 409) no capítulo *Jogos e Artes*.

1910. Embora Herbert Baldus não tenha citado a presença “de um coronel de Goyaz denominado Dr. A. Pimentel” entre os índios Tapirapé em **1910**, ver tópico 2.2.3. Estas pessoas são mencionadas na legenda da foto presente no acervo da Fundação Biblioteca Nacional, após um *momento de imersão* no website da FBN, ainda em 2015, quando pude consultar esse documento visual⁷².

1911. Conforme a descrição feita em termos cronológicos por Herbert Baldus (1970), os torí/mayra chegaram à aldeia Tapirapé durante uma expedição à procura de seringais, realizada no ano de **1911**, por alguns cearenses chefiados pelo seu conterrâneo Alfredo Olímpio de Oliveira e teve como guia o índio Karajá Valadar ou Valadarão. “Valadarão alegava ser filho de um Karajá e de uma Tapirapé que havia sido raptada de sua aldeia. É provável que tenha dito a verdade, pois os Tapirapé afirmavam que ele falava sua língua” (WAGLEY, 1988, p. 57-58).

Depois de partirem de Conceição do Araguaia, eles subiram o rio Tapirapé, atravessaram uma vegetação de campos e avistaram três aldeias dos Tapirapé. Estes brancos conviveram com os Tapirapé por algum tempo na terra indígena. De forma sucinta, Charles Wagley (1988, p.57) também mencionou sobre o chefe dessa expedição, sr. Alfredo Olímpio de Oliveira, que partiu de Conceição do Araguaia e conseguiu aproximar da Terra Indígena e avistou três aldeias dos Tapirapé. “Estes índios ocupam três aldeias, distando a primeira margem do rio dois dias de viagem e a segunda três, não tendo o explorador visitado a terceira” (COSTA *apud* BALDUS, 1970, p. 74).

⁷² Acessei tal documento iconográfico digital em que julho de 2015:
http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon640213/icon640213.html.

1912. Dr. Francisco Mandacarú⁷³, inspetor do Serviço de Proteção aos Índios, visitou os índios Tapirapé e trouxe de volta à aldeia uma mulher e um filho que foram encontrados em cativeiro em Conceição do Araguaia (WAGLEY, 1988, p. 57).

A notícia sobre a viagem do dr. Francisco Mandacaru publicada em 1912 diz que a aldeia tapirapé visitada por este explorador tinha 268 habitantes, observando que ‘uma aldeia consiste quase sempre apenas numa única família numerosa’. Mas não menciona o número de aldeia (KISSENBERTH *apud* BALDUS, 1970, p. 74).

Possivelmente, as duas fotos selecionadas para o **tópico 3.2.3**, que demonstram a chegada da expedição do SPI entre os índios Tapirapé tenha sido feita pelos fotógrafos que estiveram junto da Comissão Rondon antes de 1912 e/ou tais registros não ficaram restritos apenas as fotos e pode ter ocorrido registro fílmico que possivelmente estão também vinculados ao filme *Sertões do Matogrosso* feito no âmbito da Secção de Cinematographia e Photographia sob a responsabilidade do então tenente Thomaz Luiz Reis.

O Major Thomaz Reis, como ficou conhecido mais tarde, viaja para a Europa para comprar equipamentos e começa seus primeiros registros em 1914. Reis será o principal fotógrafo e cineasta da Comissão Rondon. Antes de 1912 Rondon contratou os serviços de uma casa comercial do Rio de Janeiro, o que não deu certo pelas distâncias percorridas e também pela falta de experiência dos fotógrafos no trabalho de campo. **Reis não será o único fotógrafo das diversas expedições, podemos citar pelo menos alguns como José Louro, Dr. Benjamin Rondon e Cel. Joaquim Rondon, Charlotte Rosenbaum e Exp. Carlos Lako** (TACCA, 2002, p.189-190, **grifo nosso**).

Na época, Luiz Thomaz Reis mencionou o seguinte sobre a recém-criada Secção de Cinematographia e Photographia pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon:

Depois de seis meses de serviço, sob minha observação pessoal, pois que era a primeira vez que fazia isso no sertão, tendo por felicidade estudado a “emulsão” e o tempo de sua eficiência em zonas quentes e humidas, o que me levou a preparar aparelhos de madeira especiaes para revelar os filmes no local, foi então obtido com vantagem o filme conhecido por Sertões do Matogrosso, exibido em 1915 no Rio de Janeiro e depois, em todo o Brasil (Magalhães, 1930: 328). Este filme infelizmente não foi encontrado inteiro, sendo somente recuperados alguns de seus fragmentos (...). Os filmes encontrados e que estão preservados na Cinemateca Brasileira são os seguintes: (...) Ao redor do Brasil – aspectos do interior e das fronteiras brasileiras⁷⁴, (1932), de Thomaz Reis que inclui:

- Ronuro, selvas do Xingu, 15 min.

⁷³ Ver **anexo 10**: uma versão da história contada pelos índios Apyãwa em relação ao Dr. Mandacaru (TAPIRAPÉ, 1998).

⁷⁴ Vi esse filme no Cine Humberto Mauro, situado na cidade de Belo Horizonte, durante a *Mostra de Cinema Olhar: um ato de resistência* organizada no âmbito do fórumdoc.bh.2015.

1914. Em julho desse ano, os dominicanos franceses Domingos Carrerot, Sebastião Thomas e Francisco Bigorre visitaram a aldeia Tapirapé. Os dominicanos foram guiados por indígenas. “Foram guiados por Valadarão que parecia deter, naquele tempo, o monopólio das expedições aos Tapirapé” (WAGLEY, 1988, p.58). Sobre a **Expedição Dominicana**, ocorrida em 1914, há uma notícia publicada na Revista Mensageiro do Santo Rosário de 1915. Os missionários dominicanos pertencentes à Prelazia de Conceição do Araguaia (no atual estado do Pará) organizaram uma expedição composta pelos bispos Domingos V. Carrerot e Sebastião Thomas e o frei Francisco Bigorre. Estes saíram de Conceição do Araguaia e foram de encontro aos Tapirapé, que estavam distantes à 250 km da cidade. Isto ocorreu em junho de **1914**. Os guias desses missionários foram dois índios Karajás, Valladar e Ambrosio.

Os Tapirapé formam 3 grupos (3 malocas) separadas por 5 dias de viagem. (...) A aldeia visitada tinha 16 choupanas, cada uma abrigando diversas famílias. (...) 160 almas: d'isto é fácil inferir que a tribu não vae além de uns mil habitantes (MENSAGEIRO SANTO DO ROSÁRIO, 1915, p.317).

1923. O missionário batista Benedito Propheta esteve entre os índios Tapirapé e estima uma população de 1.500 indivíduos (PROPHETA, 1926, p. 327).

1928. A presença dos missionários cristãos entre os índios Tapirapé e Karajá foram conduzidos pelos trabalhos de frei Luis Teixeira Palha O.P., sob a direção de Dom Frei Sebastião Thomas conforme notícia presente na *Revista Mensageiro Santo do Rosário* (1951, p.11).

1930. O missionário cristão J. Wilding União Evangélica da América do Sul acompanhado pela antropóloga Elizabeth Kilgore Steen esteve alguns dias na aldeia Tampi'itawa (WAGLEY, 1988, p. 59).

Em 9 de setembro de **1930**, são trocadas cartas entre as cientistas Berta Maria Júlia Lutz e Elizabeth Kilgore Steen. Tais cartas estão atualmente preservadas pelo Arquivo Nacional. Ver **capítulo 1**.

1932. Neste ano, estiveram presentes entre os índios Tapirapé o missionário cristão Frei Luiz Palha, o explorador Peter Fleming e os missionários adventistas britânicos (WAGLEY, 1988, p. 59).

O antropólogo Herbert Baldus (1970, p.73-76), que fez o seu primeiro trabalho de campo entre os índios Tapirapé em companhia do missionário escosês e adventista Frederico Kegel, descreveu algumas histórias que aconteceram que no tempo da seca, especificamente, em agosto de 1932 em Tapi'itãwa, conforme relatos de Kegel. Este, encontrou em Tapi'itãwa cerca de quatorze casas com um pouco mais de 220 indígenas. Em setembro, ocorreu uma separação da terça parte dos habitantes em Tapi'itãwa. O que levou a mobilidade desses índios, conforme o termo usado por Herbert Baldus (1970, p. 74), para outro local liderado pelo jovem e enérgico chefe Ikaranchó. Após, desavenças com o chefe e pajé Kamairahó, Ikaranchó fundou uma aldeia a distância de uma légua de Tapi'itãwa. Não só o missionário adventista visitou a nova aldeia, mas também os missionários dominicanos situados em Conceição do Araguaia.

Na época da fundação da aldeia de Ikaranchó, camaradas dos dominicanos de Conceição transmitiram aos Tapirapé com os quais estiveram em contato no rio homônimo, uma gripe que se complicou, aparentemente em pneumonia. Na estação das chuvas seguintes, esta epidemia causou grande mortandade em toda tribo, vitimando também Ikaranchó e sua mulher. Então os separatistas voltaram para Tapiitawa (BALDUS, 1974, p. 74, **grifo nosso**).

1933. O missionário cristão Frederico Kegel conta à Baldus (1970, p. 75), que encontrou todos reunidos em Tapi'itãwa, apesar dos 50 a 60 índios Tapirapé que faleceram no período das chuvas de 1932 a 1933, só 3 a 4 crianças nascidas na mesma época foram vistas por Kegel. Havia um único casal com três filhos, tendo os outros casais com prole só um ou dois.

1934. O missionário cristão Frederico Kegel esteve em Tapi'itãwa e viu sete casas com 113 habitantes. Ocorreu outra mobilidade de um bando liderado por um pajé. As pessoas Tapirapé que o antropólogo Herbert Baldus (1970) conversou sobre esta mobilidade mencionaram que eles saíram para uma caçada coletiva. Porém, H. Baldus (1970) aventou outra hipótese:

pode ser que, ao partirem sob pressão da opinião pública, emigrantes tenham declarado querer empreender somente uma caçada. É possível que tal declaração fosse motivada pelo desejo de não destruir por uma despedida definitiva e hostil todas as possibilidades de regresso. Parece realmente que voltaram alguns anos depois, não tendo sido mortos pelos Kayapós (BALDUS, 1970, p.73-75).

Aconteceu também nesse mesmo ano uma expedição cinematográfica, que visitou os índios Tapirapé durante uma noite de agosto próximo ao **lago Tucunaré**, não tendo ido

à **Tampi'itawa** (WAGLEY, 1988, p. 59). Por sua vez, as notas bibliográficas de Herbert Baldus (1954) dizem que em 1934, o paulista Roberto Pompilio

subiu o Tapirapé, encontrando-se com os índios homônimos na margem dêsse afluente do Araguaia e no lago Tucunaré, situado à distância de três léguas dela. A presente descrição da viagem contém informações aparentemente mal-entendidas sôbre uma "aldeia do campo" e uma "aldeia do mato" daquela **tribo tupi**" (BALDUS, 1954, p. 304, **grifo nosso**).

1935. Conforme o antropólogo Charles Wagley (1988), o casal de franceses, Madame Reglaine de La Falaise e seu marido visitam os índios Tapirapé.

Entre julho a agosto, o Herbert Baldus junto com o missionário adventista Frederico Kegel visitam os índios Tapirapé. Baldus contou o número de 130 habitantes em **Tampiitaua** (BALDUS, 1970, p. 73).

1937. Desde 1932, o missionário escocês Frederico S. Kegel da União Evangélica da América do Sul realizou visitas à **Tampiitawa**, preferencialmente, durante a estação seca (WAGLEY, 1988, p. 60).

No Rio de Janeiro, aconteceu o lançamento do filme Tapirapés produzido pelo Cinédia.

← → ↻ ⓘ Não seguro | www.cinedia.com.br/Tapirapes.html

Observações: O filme estreou a 22 de fevereiro de 1937 no Cinema Pathé, do Rio de Janeiro, numa distribuição da DFB. A expedição para a filmagem foi feita em 1934, sob a direção de Roberto Pompílio, que orientou depois a parte sincronizada e descritiva do filme. Tapirapés foi um documentário de grande metragem. A expedição, da qual faziam parte também Luiz Navarro e Delfino Cerqueira Netto, atingiu um dos afluentes do Araguaia, o rio Tapirapés, cuja região nunca fora filmada. Servindo de guia, ao longo do rio Araguaia, Luiz Pereira, e de intérpretes junto aos índios carajás e tapirapés, o índio Uaxuré e Frederico Kegel.



Parte da Expedição que atingiu os afluentes do Araguaia e o Rio Tapirapés

© cinédia estúdios cinematográficos - 2008

FOTO 64 [Imagem técnica]: “captura de tela” website cinédia sobre o filme Tapirapés feita por Paula Viana.



TAPIRAPÉS - 1934 - Brasil / Rio de Janeiro - Documentário - Preto e branco - Filme desaparecido



Direção:
Companhia produtora: Cinédia
Companhia distribuidora: DFB
Produção: Oscar Oliveira Borges
Fotografia: Ramon Garcia

Observações: O filme estreou a 22 de fevereiro de 1937 no Cinema Pathé, do Rio de Janeiro, numa distribuição da DFB. A expedição para a filmagem foi feita em 1934, sob a direção de Roberto Pompílio, que orientou depois a parte sincronizada e descritiva do filme. Tapirapés foi um documentário de grande metragem. A expedição, da qual faziam parte também Luiz Navarro e Delfino Cerqueira Netto, atingiu um dos afluentes do Araguaia, o rio Tapirapés, cuja região nunca fora filmada. Servindo de guia, ao longo do rio Araguaia, Luiz Pereira, e de intérpretes junto aos índios carajás e tapirapés, o índio Uaxuré e Frederico Kegel.

FOTO 65 [Imagem técnica]: “captura de tela” website cinédia sobre o filme Tapirapés feita por Paula Viana.

1938. O antropólogo Herbert Baldus (1970) mencionou que Dr. William Lipkind esteve entre os Tapirapé em 1938 e 1939. Em 1939, em companhia de Wagley. Herbert Baldus recebeu cartas do Dr. William Lipkind.

1939. Charles Wagley e Valentim Gomes visitaram Tapi'itáwa e Chichutawa. **Em maio de 1939 em companhia de Lipkind.** Durante a segunda visita de dezembro de 1939 a maio de **1940**, Wagley esteve acompanhado do zoólogo do Museu Nacional Antenor Leitão de Carvalho (WAGLEY, 1988, p.17). Durante os meses de abril a junho de 1940, três estudantes de antropologia do Museu Nacional – Rubens Meanda, Nelson Teixeira e Eduardo Galvão estiveram entre os Tapirapé juntamente com Wagley.

Neste ano, Charles Wagley contabilizou **187** habitantes em Tapiitawa situados em nove casas ao redor da casa dos homens.

Desta forma, até 1939, os Tapirapé tiveram somente contatos esporádicos com brasileiros ou quaisquer outros ocidentais. Somente

Kegel tinha passado um tempo apreciável numa aldeia Tapirapé. Muitos dos seus contatos com ocidentais tinham ocorrido fora de suas comunidades nativas. Mesmo assim a depopulação continuou e, em 1939, restavam somente Tampitawa e Cichutawa era muito pequena, com cerca de 40 pessoas, e Tampitawa contava somente 147 habitantes. (...) Em 1939, mais de 40 pessoas chegaram de Chichutawa; várias crianças e um adulto morreram logo após a chegada (WAGLEY, 1988, p. 60).

Porém, Wagley contou a Baldus, que quando esteve em Tampiitaua em 1939, ouviu falar de uma aldeia tapirapé de nome Chichutaua, situada a uma distância de seis jornadas em direção ao norte e habitada por **45** pessoas.

Um belo dia, os habitantes desta aldeia apareceram e juntaram-se aos Tampiitaua, perfazendo com eles então o número de 147 indivíduos (cf. Wagley 2 409). Em 1935 contei 130 habitantes de Tampiitaua. A diferença de 17 pode muito bem corresponder ao número “20” dos emigrados, admitindo-se ter sido, na totalidade dos Tapirapé, o número de óbitos superior ao de nascimentos e considerando-se a deficiente familiaridade dessa **tribo** com problemas numéricos. O mencionado número “45” designado a quantidade dos habitantes de Chichutaua é explicado pelo fato de a população desta aldeia desde 1935, ter sido aumentada pela vinda de outros emigrados de Tampiitaua. Vendo fotografias tiradas por mim, Wagley constatou que grande parte dos habitantes de Chichutaua esteve em Tampiitaua na época da minha primeira visita. Isto é bom exemplo de “mobilidade social em sentido horizontal” (cf. Baldus e Willems 153) (BALDUS, 1970, p. 73-74, **grifo nosso**).

1941. Valentim Gomes como funcionário do SPI, retorna a região onde vivem os índios Tapirapé e escreve uma carta para Wagley:

Eles estão com saúde e havia abundância de produtos da roça, tais como mandioca, inhame, amendoim e similares. Havia abundância de bananas. Mas, sinto dizer que, após tê-los deixado, 20 adultos e algumas crianças morreram: 15 mulheres e 14 homens. Entre aqueles estava Champukwi, melhor informante da aldeia e nosso melhor amigo (WAGLEY, 1988, p. 226).

1942. Criação de posto indígena vinculado ao SPI na confluência do rio Araguaia com o Tapirapé para dar assistência aos índios Tapirapé. Valentim Gomes (ver foto 31) foi o encarregado desse posto (WAGLEY, 1988, p. 266).

Herbert Baldus compareceu a exposição Missionária como noticiou a **Revista do Mensageiro do Rosário** (1943, p.194). Tal exposição ocorreu na cidade de São Paulo com algumas fotografias feitas por Frei Pedro Secondi Xerrier e Frei João no âmbito da Missão Indígena Dominicana entre os índios Tapirapé, Karajá, Xerente, Apinajê, Xavante, Kaiapó e

Gavião com o intuito de angariar doações para a continuação das missões no interior do país entre os índios e sertanejos), ver **anexo 9**.

1945. Em oito de setembro de 1945, no tempo da seca, o missionário cristão Frei Luiz Palha partiu de Conceição do Araguaia para a visita anual aos Tapirapé acompanhado de quatro indígenas. Como combinado encontraria os Tapirapé em Porto Velho na margem esquerda do rio Tapirapé, como noticiou a Revista Mensageiro do Rosário (1945, p. 26).

1946. Em 1946, Kamairá liderou um pequeno grupo que se refugiou na aldeia Chichutawa. Em nota, Charles Wagley diz que talvez isto possa ter ocorrido em 1947.

1947. O missionário cristão Frei Luiz Palha esteve entre os índios Tapirapé durante os meses de junho a agosto e encontrou por lá uma abundância de bananas, cinco variedades de mandioca e de outros tubérculos, de favas, amendoim e milho.

Quando àquilo que costumamos chamar as nossas “missões” e que estão concentradas na Prelazia de Conceição do Araguaia, convém notar que elas apresentam um duplo aspecto bem distinto um do outro. Primeiramente, o trabalho propriamente dito da missão entre os índios. Este trabalho está sob a direção do Prelado, Monsenhor Luiz Palha, e atinge três grupos principais de índios: Tapirapé (tupi-guarani), Carajás (caraíbas?) e Caiapós (Gês), estes últimos os mais numerosos. A população selvícola atua, em **6.000** pessoas aproximadamente. Dispersas, e que vivem sobretudo na região de florestas que medeia entre o Araguaia e o Xingu. A obra catequética consiste em visitas periódicas às tribos e na educação de certo número de crianças em Conceição do Araguaia. Mas este aspecto tipicamente missionário não nos deve fazer esquecer o apostolado que exercem os Frades junto à população sertaneja. Apostolado que não é puramente religioso; ao contrário, abrange diversos setores da vida humana: higiene, educação, instrução propriamente religiosa e ministério sacramental. É assim que Conceição já possui há muitos anos um Colégio de Irmãs Dominicanas; e, como noticiamos no número anterior, um outro acaba de ser aberto em Marabá. Temos um começo de hospital em Conceição. Aliás os Frades e Freiras se vêm obrigados numerosas vezes a exercer a função de enfermeiro e médico. É também projeto do Monsenhor Palha instalar em Conceição uma escola profissional tanto para crianças índias como para os filhos dos sertanejos (AUDRIN, 1947, p.21-22, **grifo nosso**).

Também no tempo da seca, o antropólogo Herbert Baldus esteve em Tampiitaua durante dois meses em companhia do médico Haroldo de Oliveira (1950). Em Tampiitaua, em 19 de julho desse ano, eles encontraram com **62** habitantes morando em sete casas agrupadas em torno da casa dos homens, sendo que uma oitava casa, aberta nos lados estreitos, não continha nada além do túmulo de um menino. Baldus contabilizou também

tanto as mobilidades como os índios Tapirapé que foram para as cidades: “pouco antes, já tinha visto na cidade de Goiás uma Tapirapé com dois filhos mestiços, em Leopoldina um menino tapirapé e em Porto Velho uma mulher tapirapé vivendo entre os sertanejos” (BALDUS, 1970, p. 75). Por sua vez a descrição feita pelo antropólogo Charles Wagley (1988) mencionou o seguinte:

De 1941 a 1947 continuou a depopulação, pois quando Baldus (1970: 77) visitou Tampiitawa”, em 1947, encontrou somente **59** indivíduos. Foi informado de que a aldeia Chichutawa tinha mais uma vez se organizado no norte mas com um pequeno grupo de pessoas. Estimou que a população Tapirapé, naquele ano, não ultrapassava uma centena. Neste período tinham ocorrido evidentemente, alguns movimentos de ida e volta de Tampiitawa para Chichutawa. Em fins de 1947, após a visita de Baldus, a tragédia se abateu-se sobre Tampiitawa. Os Kayapó, evidentemente um grupo Gorotire-Kayapó, atacaram-nos. Segundo os Tapirapé, a investida ocorreu pela madrugada. (...) O povo de Tampiitawa fugiu: muitos procuraram refúgio na fazenda do Sr. Lúcio da Luz, no rio Tapirapé. Outros caminharam para desembocadura do Tapirapé, no rio Araguaia, onde Valentim Gomes, devido à sua experiência com esses índios, tinha sido contratado como agente do novo posto do Serviço de Proteção Indígena aos Índios (SPI) apropriadamente chamado Posto indígena Heloísa Alberto Torres. Tampiitawa foi abandonada e nunca mais voltou a ser habitada. Contudo, em 1965, alguns Tapirapé disseram-me que talvez houvesse algumas pessoas vivendo em Chichutawa (WAGLEY, 1988, p.61-62, **grifo nosso**).

1948. No tempo da seca, o etnólogo Harald Schultz esteve entre os índios Tapirapé e fez fotos. Conforme mencionou o antropólogo Hebert Baldus (1970):

Em setembro de 1948, Harald Schultz, meu saudoso assistente no Museu Paulista, encontrou a maior parte deles morando perto de galpões da fazenda São Pedro, propriedade sr. Lucio, situada na margem direita do Tapirapé. Outro grupo se retirou até o posto do Serviço de Proteção aos Índios instalado próximo a foz do mesmo rio. Assim, todos os remanescentes de Tampiitawa ficaram na dependência direta de representantes da nossa civilização (BALDUS, 1970, p. 50)

1950. Valentim Gomes com o auxílio dos missionários Dominicanos persuadiram as dispersas famílias Tapirapé a se reunirem e formarem uma aldeia perto do posto indígena Heloísa Alberto Torres do SPI.

A fundação de Tauiaho, a “Aldeia Nova”, perto do Araguaia, não fez cessar a vinda de notícias acerca de contatos de seus habitantes com outra aldeia da mesma **tribo**, que, segundo me escreveu, em 1960, o sr. José Maria da Gama Malcher, estaria situada no divisor de águas do rio Tapirapé com o rio Liberdade. Em seu livro saído em 1964, o

mesmo secretário do Conselho Nacional de Proteção aos Índios afirma que “remanescentes” de Chichutaua e Tampiitaua convivem “na margem esquerda da foz do rio Tapirapé (Malcher 193)” (BALDUS, 1970, p. 81, **grifo nosso**).

1951. Construção da Aldeia Nova (Tauiaho) perto do posto indígena Heloisa Torres vinculado ao SPI.

1952. Três Irmãzinhas de Jesus e Padre Francisco foram viver com os índios Tapirapé na Aldeia Nova e construíram sua casa situada próximo ao círculo da aldeia indígena Tapirapé. A aldeia Tauiaho (Aldeia Nova) esteve situada no município de Santa Terezinha, estado do Mato Grosso e a três quilômetros de distância do posto indígena Heloísa Alberto Torres vinculado ao Serviço de Proteção dos Índios (SPI), numa área correspondente a atual Terra Indígena do Araguaia. Ou seja, essa aldeia Tauiaho e esse posto indígena estiveram localizados próximo à foz do rio Tapirapé em uma área correspondente ao território tradicional dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiòwa).

Conforme Sandra Campos (1996), Harald Schultz “[r]etornou ainda aos Karajá e Tapirapé com o intuito de ampliar informações, bem como as coleções etnográficas do museu” (CAMPOS, 1996, p. 45).

1953. O antropólogo Charles Wagley visitou os Tapirapé na aldeia Nova, situada perto da foz do rio homônimo, encontrou apenas **51** (BALDUS, 1970, p. 75). Wagley mencionou que encontrou “somente 51 remanescentes do grupo Tapirapé, estabelecidos numa pequena aldeia próximo à desembocadura do rio do mesmo nome, sob a proteção do SPI” (WAGLEY, 1988, p. 226-227).

Em 1953, já tinham se agregado, ainda que fora do círculo das casas dos índios, habitações da congregação das “Irmãzinhas de Jesus”. Estas religiosas católicas francesas auxiliadas por “Irmãos” da mesma nacionalidade, pretendem continuar suas atividades entre os Tapirapé, as quais, segundo fui informado, se caracterizam pela discrição, limitando-se, em grande parte, à enfermagem. Pela proximidade do Araguaia e o progressivo povoamento da região, a Aldeia Nova se tornou alvo de numerosas visitas não só de sertanejos, mas de jornalistas, romancistas, cinematografistas, professores acompanhados de estudantes, vem como de turistas em geral (BALDUS, 1970, p.50).

1954. O antropólogo Herbert Baldus teve acesso ao relatório feito pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1959) que registrou a presença da Companhia Imobiliária Vale do Araguaia (CIVA), situada a poucas léguas da Aldeia Nova, obtivera uma concessão de uma

extensão da área composta pelas aldeias Tapirapé e Karajá e o posto indígena Heloisa Torres.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1959, p.3-4) mencionou que

Para bem vender os lotes, a CIVA construiu um hotel e transformou um pequeno povoado em centro de turismo para o rio Araguaia: nos poucos dias em que lá estivemos, pudemos ver dois grupos de caçadores-turistas e um de cinematografistas subirem o rio Araguaia e visitarem tanto os Tapirapé e Karajá, como também os Xavantes de São Domingos, no alto Araguaia (CARDOSO DE OLIVEIRA 3-4) (BALDUS, 1970, p. 50)

1954. O Padre François Jentel começou a morar na Aldeia Nova juntamente com as Irmãzinhas de Jesus. Segundo o antropólogo Charles Wagley (1988)

... o Padre François Jentel, esforçado sacerdote francês defendeu a tese de que os Tapirapé seriam salvos da extinção pelo melhoramento de sua condição econômica. A presença física desses idealistas concorre mais do que qualquer outro fator isolado, para salvar os Tapirapé por parte dos negociantes, simplesmente fazendo-se presentes nos momentos das trocas, pois em 1953 os Tapirapé desconheciam o valor do dinheiro. Trataram a malária, a verminose infantil e, algumas vezes, serviram de enfermeiras para adultos que sofriam de infecção respiratória. Trataram dos poucos casos de doenças venéreas, que os jovens Tapirapé pegaram dos Karajá. Os membros da Ordem ainda vivem com os Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 66).

1955. Padre Francisco, missionário francês, que viveu desde 1952 com os índios Tapirapé, disse ao antropólogo Herbert Baldus sobre a existência de **51** índios Tapirapé, sendo que dois índios estavam morando com os vizinhos Karajá. “A aldeia tapirapé tinha, então (em outubro de 1955), seis casas circundando a casa dos homens” (BALDUS, 1970, p. 75).

1957. O antropólogo Charles Wagley visitou os Tapirapé em companhia do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Este, escreveu um relatório para o Serviço de Proteção aos Índios, que foi apresentado para a diretoria do SPI no dia 14 de agosto desse ano. Cardoso de Oliveira mencionou que foi contabilizado uma população de **54** índios Tapirapé em apenas uma aldeia (1959, p.1). Por sua vez, Charles Wagley disse sobre esse trabalho de campo o seguinte: “... quando retornei para uma curta visita, havia somente **55** pessoas na Aldeia Nova” (WAGLEY, 1988, p. 66).

1958. Os missionários cristãos Frei Anselmo e Padre Francisco Jentel visitaram os índios Tapirapé.

1963. Padre Francisco mencionou para Baldus sobre o aumento da população da nova aldeia para 62 índios Tapirapé (BALDUS, 1970, p. 75).

1964. É publicado um livro sobre os índios Tapirapé escrito pelo militar José Malchar Gama Malcher, que foi membro do CNPI durante os anos 1951-1955 quando fora diretor do SPI.

1965. O antropólogo Charles Wagley visitou os índios Tapirapé juntamente com sua esposa Cecília Roxo e contabilizaram **79** índios Tapirapé.

1966. No tempo da seca, entre os meses de junho a setembro, a antropóloga Judith Shapiro, vinculada à Universidade de Columbia (E.U.A) realizou seu trabalho de campo entre os índios Tapirapé. “Shapiro (1968: 14) informou sobre “mais de **80**” (WAGLEY, 1988, p. 66).

1967. Segundo o antropólogo Charles Wagley (1988), “[em] julho de 1967, o agora extinto SPI (substituído pela FUNAI) obteve uma “doação” dos proprietários de terra, acionistas da imobiliária Tapiraguaia. Aos Tapirapé foram dados 9.230,32 hectares que incluíam o sítio da Aldeia Nova e Posto Indígena” (WAGLEY, 1988, p. 67).

A antropóloga Judith Shapiro esteve novamente no tempo da seca entre os índios Tapirapé, no mês de agosto.

1968. Dois artigos científicos escritos em inglês pela antropóloga Judith Shapiro (1968ab) são publicados no Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi.

1970. É publicado no Brasil através da editora Nacional e Edusp o livro *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central* escrito pelo antropólogo Herbert Baldus.

1972. Segundo o antropólogo Charles Wagley, as Irmãzinhas de Jesus contabilizaram mais de **100** índios Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 66). Durante o *VII Congresso Indigenista Americano*, realizado em Brasília, é construída a Declaração de Brasília. “A declaração reconheceu que no processo de integração os índios terão respeitadas suas instituições tribais e identidade étnica; da mesma forma, cada grupo terá direitos inalienáveis a seu território” (WAGLEY, 1988, p. 282).

1974. Notícias na imprensa do Brasil e EUA sobre os índios Tapirapé. É realizada uma Assembleia Indígena com participação dos índios Tapirapé (HOORNAERT, 1978; VALENTE, 2017). Segundo Charles Wagley (1988), nesse ano o padre Jentel, que estava instalado junto aos índios Tapirapé, foi preso e exiliado, justamente porque “... passou a defender não só os direitos à terra, como também a instruir e organizar as famílias de colonos que frequentavam a igreja de Santa Terezinha, onde pregava aos domingos” (WAGLEY, 1988, p. 68).

1976. Segundo o antropólogo Charles Wagley, o governo brasileiro afirmou em relatório que havia **136** Tapirapé. Obviamente, a população era jovem e em crescimento. É provável que, em mais de uma geração, os Tapirapé elevem sua população ao nível que existia em 1940 (WAGLEY, 1988, p. 66).

1977. Os Tapirapé viviam em uma única aldeia situada próximo a foz do rio Tapirapé, que desagua no rio Araguaia pertencente à bacia Amazônica. O Conselho Indigenista Missionário Indígena (CIMI) por intermédio de um casal de professores (Eunice de Paula e Luiz Gouvea) implementou uma escola entre os índios Tapirapé. É publicado nos Estados Unidos o livro *Welcome of tears: the Tapirapé indians of Central Brazil* escrito pelo antropólogo Charles Wagley.

1983. A Terra Indígena Tapirapé/Karajá situada próximo a foz do rio Tapirapé foi homologada e registrada em cartório pelo estado brasileiro.

1988. É publicado no Brasil por meio das editoras Editora Itatiaia e Edusp o livro *Lágrimas de Boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* escrito pelo antropólogo Charles Wagley.

2.2.1. Etnógrafo alemão Fritz Krause – 1908

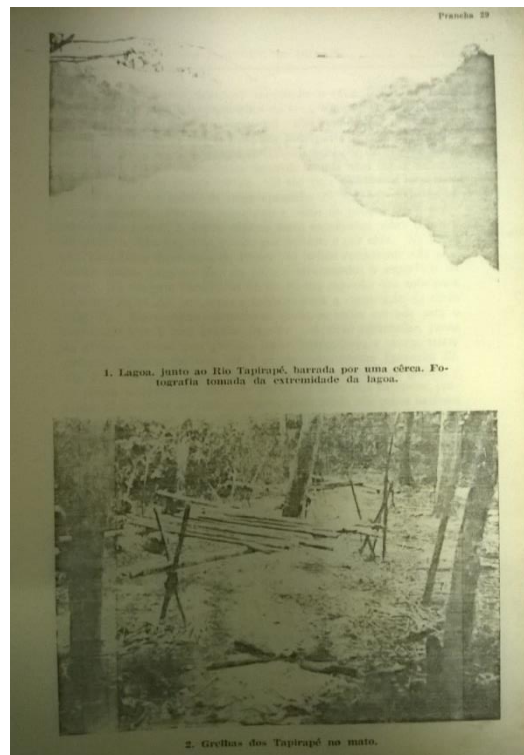


FOTO 66 e 67: Fritz Krause encontra acampamento de caça e coleta possivelmente dos índios Tapirapé. 1908. Fonte: livro *Nos Sertões do Brasil* (1941).

2.2.2. Etnógrafo alemão Wilhelm Kissenberth – 1909

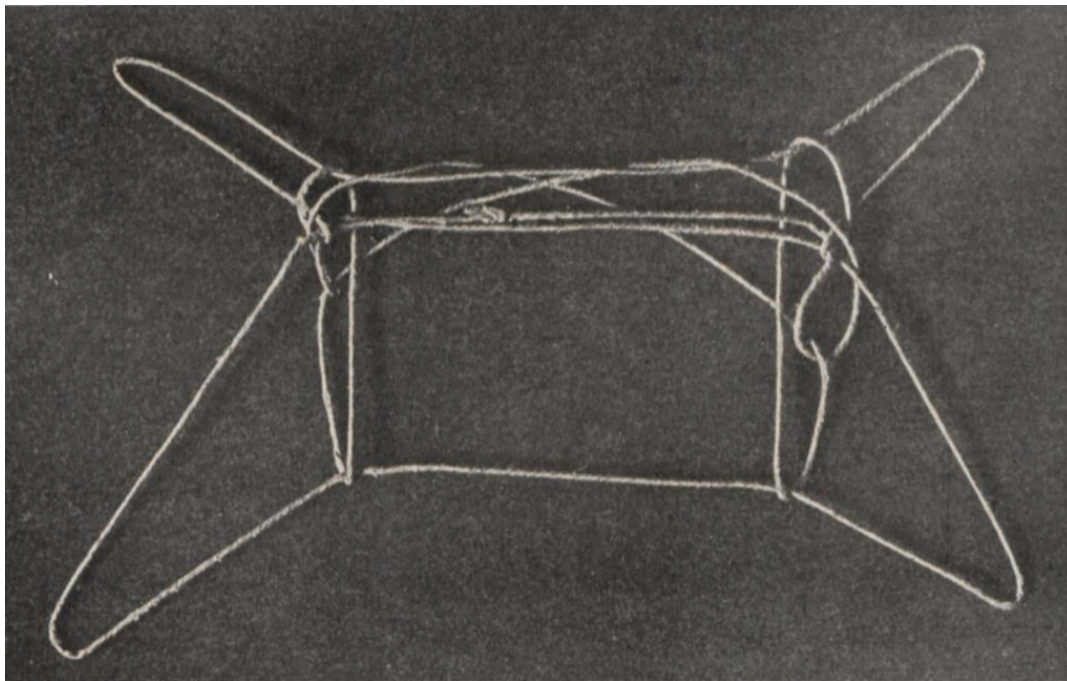


Foto 68: Brincadeira com fios (KISSENBERTH, 1916). Herbert Baldus (1970, p. 409) mencionou que Wilhelm Kessenberth ouviu de uma mulher Tapirapé que vivia entre os índios Karajá que se tratou de um tamandauá-bandeira.

2.2.3. Pimentel – 1910



2.2.4. Dr. Mandacaru – 1912 – SPI



FOTO 70: Volta do inspetor Mandacaru à aldeia Tapirapé. Acervo SPI, 1912. Fonte: ISA



FOTO 71: Dr. Mandacaru entre os Tapirapé. 1912. Fonte: (TAPIRAPÉ, 1998).

2.2.5. Etnógrafa Elizabeth Steen – 1928 a 1930



2.2.6. Missionários Cristãos (Missão Adventista) – 1934



Foto 75: “Dois homens e uma criança na mata carregando caça e produtos da roça em cesto cargueiro”. Missão Adventista do Araguaia. Fotografia desconhecido. Código: TA- 0090. Acervo – Bando de Dados Lisa – USP. Acervo Plínio Ayrosa (APA). Foto atrelada à documentação de objetos da coleção do APA do MAE/USP.

2.2.7. Antropólogo Herbert Baldus – 1935



2.2.8. Missão Dominicana em Conceição do Araguaia – entre 1937 a 1941





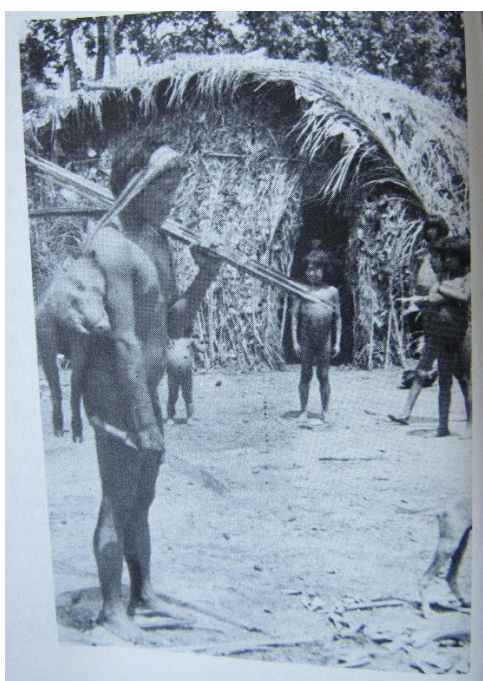


Foto 102: “A S. Missa na casa do Capitão Titre original de la photographie dans l’album des dominicains. Un missionnaire célèbre une messe chez les Tapirapès Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée” (PIC, 2014, p. XXXVIII).



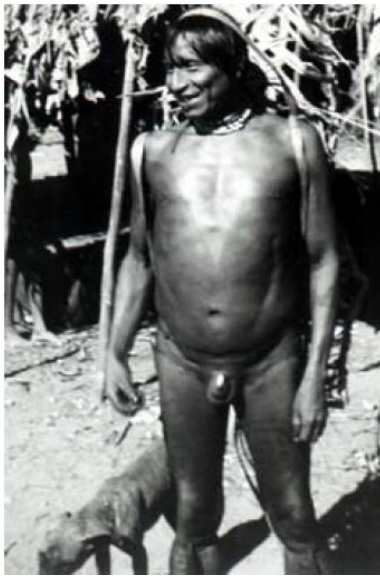
Foto 103: “A S. Missa na casa do Capitão Titre original de la photographie dans l’album des dominicains. Un missionnaire célèbre une messe chez les Tapirapès Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée” (PIC, 2014, p. XXXVIII).

2.2.9. Antropólogo Charles Wagley

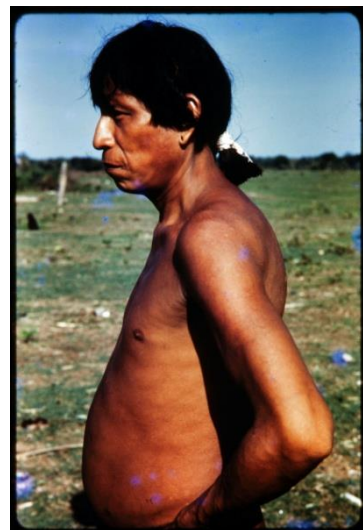
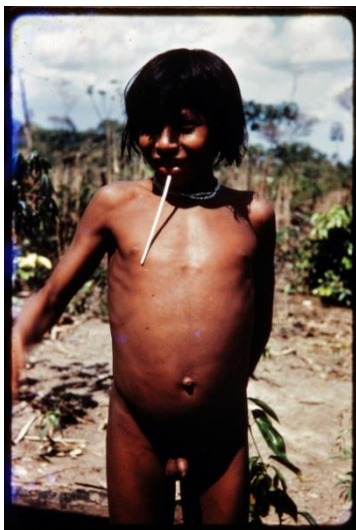
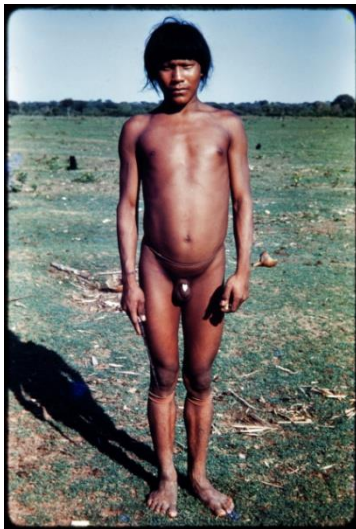


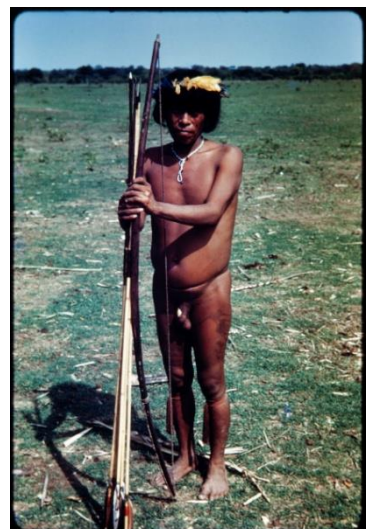
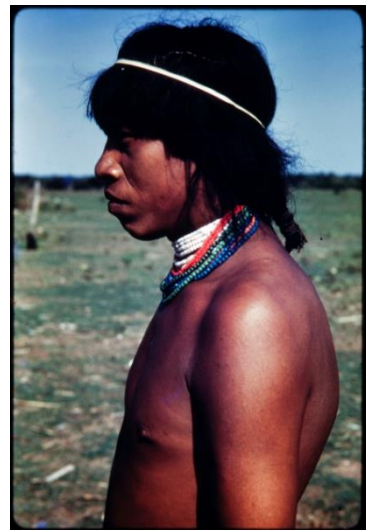
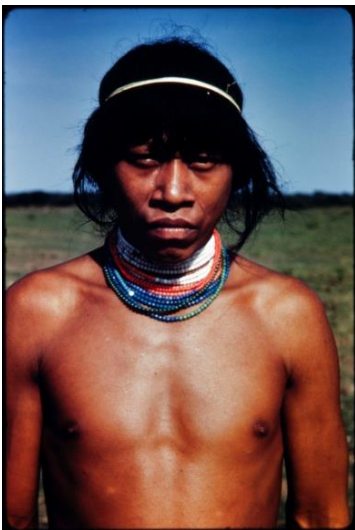
Fotos 104 e 107: (WAGLEY, 1977, p. 54-55).

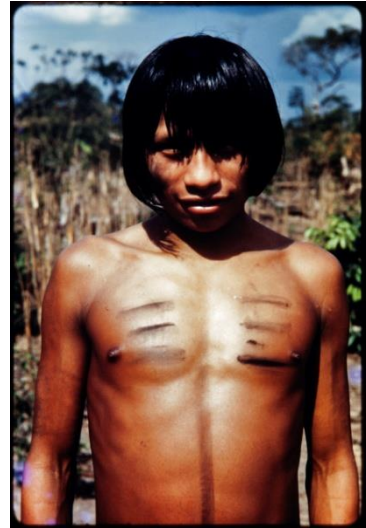
2.2.10 Antropólogo Herbert Baldus – 1947



2.2.11. Antropólogo Harald Schultz – 1948









2.2.12. Missionárias Irmãzinhas de Jesus – 1955



FOTO 132: “Acampamento tapirapé na praia do rio Tapirapé (1955)” (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002).

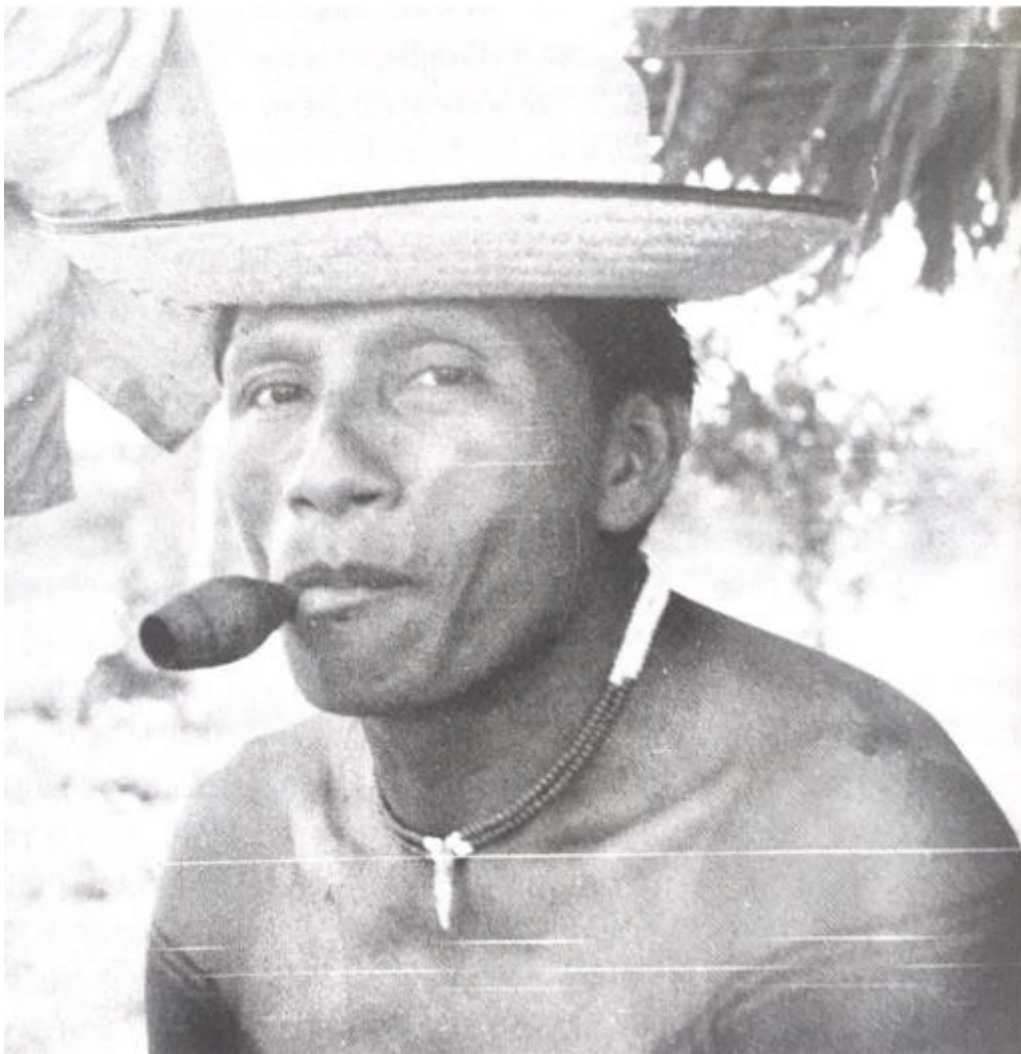
2.2.13. Antropólogo Charles Wagley – 1965



Foto 133: “The Little Sisters of Jesus with Cecilia Wagley in New Village in 1965” (WAGLEY, 1997, p. 260).



Foto 134: "Cantidio at the wheel of Padre Francois' tractor in 1965" (WAGLEY, 1977, p. 259).



Cantidio, a village leader in 1965 (WAGLEY, 1977, p. 259).

2.2.14 História?

Estamos ainda no campo-rede das controvérsias e das genealogias. Acerca de todas as fotos reunidas para este estudo, feitas desde 1908 entre os índios Apyãwa (Tapirapé), sobremaneira, as manejadas e/ou fotografadas pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, é possível discorrer que condizem em sua maioria com a localização da Terra Indígena Urubu Branco. Sendo que as fotos 58 e 159 foram realizadas, onde atualmente está localizada a Terra Indígena Tapirapé/ Karajá ou Terra Indígena Araguaia. As fotos demonstram ora os corpos ora a terra-território dos índios Apyãwa (Tapirapé) e mesmo que minoritariamente dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiowa). Isto quer dizer, o foco foi elencar os primeiros encontros dos brancos com os índios Apyãwa tendo como forma de registro o uso das câmeras fotográficas e/ou cinematográficas.

Conforme esse estudo, foi possível perceber que esses primeiros documentos fotográficos feitos entre os índios Apyãwa não correspondem com as fotos feitas em estúdio como é possível ainda consultar em diversas instituições tais documentos fotográficos. Tal como a *Exposição Universal de Paris* que ocorreu em 1887 na cidade de Paris, na França. Ou até mesmo com a *Exposição Antropológica Brasileira*, que aconteceu em 1882⁷⁵ no Museu Nacional localizado na outrora capital do Brasil, no Rio de Janeiro. Ou, simplesmente, para fazerem parte das coleções etnográficas dos museus da época (PACHECO DE OLIVEIRA, 2007; SCHAWARTZ, 2008; TACCA, 2011). Sem nos esquecermos que “[p]rovavelmente essas imagens fizeram parte dos álbuns comercializados para estrangeiros, pelo seu caráter exótico” (TACCA, 2011, p. 195)⁷⁶. Diferentemente do contexto argentino, que neste mesmo período, virada do século XIX para o XX, é possível ver muitos documentos fotográficos que foram realizados entre os índios como objetos de interesses científicos e (pós)coloniais. Inúmeras dessas fotos não tiveram como finalidade as

⁷⁵ Berta Ribeiro (1987) discorre sobre a organização dessa exposição no Museu Nacional da seguinte forma: “Em 1882, Ladislau Netto programa uma grande exposição no Museu Nacional, versando sobre etnologia, arqueologia e antropologia (1870: 48). Faltavam-lhe, no entanto, os materiais necessários. Recorre ao Ministro da Agricultura, que envia circulares aos presidentes de província, ordenando-lhes o envio ao Museu de todos os materiais indígenas cuja listagem era anexada à circular. Nada consegue. Decide coletar ele próprio, viajando de navio à Marajó e, em seguida, ao rio Capim, no Maranhão. Escava o aterro artificial de Pacoval, na grande ilha da foz do Amazonas, e traz uma riquíssima coleção de cerâmica marajoara. No Maranhão, coleciona objetos dos índios Turiuára, Amanayé (já extintos), e dos Tembé. Retorna ao Rio de Janeiro três meses depois e inaugura a exposição a 29 de junho de 1882” (RIBEIRO, 1987, p. 498).

⁷⁶ Durante as pesquisas realizadas no âmbito do mestrado em antropologia social vinculada ao PPGAn-UFGM, pude ver algumas fotos antigas, ainda, em processo de catalogação pelos pesquisadores e técnicos do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Tais fotos foram feitas entre os índios Kaingang e Guarani seja para compor tais álbuns ou para uma exposição ou no âmbito das expedições de pesquisa e contato organizadas pelo SPI ou por museus ou por universidades. A partir de algumas conversas com os pesquisadores do acervo técnico do Mae-USP responsáveis pela organização dessa documentação fotográfica, foi possível verificar que essas fotos impressas feitas no século XX entre esses índios faziam parte dos documentos pertencentes ao Acervo Plínio Ayrosa vinculado a FFLCH-USP e/ou das diversas coleções etnográficas como a do antropólogo Herbert Baldus, que esteve antigamente instalado como funcionário e diretor do Museu Paulista. Sendo que, uma parte dessa documentação fotográfica foi transferida para o MAE-USP, apenas, na década de 1980.

exposições artísticas e sim foram feitas com a função de exemplificar teorias ditas científicas. Neste sentido, o interesse em demonstrar não só os rostos e os corpos dos indígenas. Mas também, as fotos que focam as partes de seus corpos – cérebros, orelhas, escalpo. Notadamente, corpos dos chefes e guerreiros indígenas foram analisados e guardados nos museus, como por exemplo, no museu de história natural de La Plata, Argentina.

As fotos feitas entre os índios Apyãwa e Iny que foram consultadas para este *momento etnográfico* revelam, em poses, diferentes pinturas corporais, ornamentos-enfeites corporais, a fabricação de algum artefato, as caçadas coletivas, as festas-ritos-sazonais. Porém, é possível encontrar outros usos dessas fotos por parte dos museus e/ou universidades que não queriam, apenas, explicar uma cultura, em minúsculo, em contraposição, com a Cultura em maiúsculo (WAGNER, 2010). Ou seja, revelar e expor nos museus e galerias a cultura em seu estágio primitivo, infantil e inferior conforme uma definição de cultura corriqueira nesse período. Mas também, o uso das fotos de forma a tomar os corpos como objeto de pesquisa de outros campos acadêmicos e científicos, que necessitavam ser medidos, estudados, diagnosticados por cientistas e médicos, o que isso se configurou em aproximações com a antropologia física, a antropometria, a medicina e a criminologia.

Interessa-me perseguir esses traços-vestígios, que se encontram nas bordas de tais produções fotográficas e fílmicas durante os trabalhos de campo dos antropólogos e pesquisadores que estiveram, no século XX, entre os índios Tapirapé, a saber, Elizabeth Steen, Herbert Baldus, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Harald Schultz, Judith Shapiro e Roberto Cardoso de Oliveira. No intuito de apontar também as controvérsias oriundas dos primórdios das ciências sociais, como a antropologia e arqueologia, feitas em Brasil. Quais foram às redes acionadas por esses antropólogos, no caso, para viabilizarem seus trabalhos de campo? E quais os posicionamentos políticos que eles tiveram que tomar para também se diferenciarem dentro desse campo-rede?

O genocídio e etnocídio impera(ou) contra os índios (ameríndios) – Tapirapé, Xetá, Otis, Kaingang, Guaraní, Terena, Guayaki, Kadiwéu, Toba-pilaga, Chulupi, Chiriguano, Mapuche... – como indicam as fotos presentes nos museus e universidades, que foram reunidas em livros organizados pelo *Colectivos Guías (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social)*⁷⁷, nos artigos científicos *Fotografía y ciencia antropológica en el Gran Chaco* (GIORDANO, 2004) e *Aborígenes del Gran Chaco argentino: apuntes sobre la mirada etnográfica de Grete Stern* (CARRERA, 2006). Bem como, sumariamente, nos relatou em *Os índios chamacocos* o antropólogo Herbert Baldus ([1927] apud PASSADOR,

⁷⁷ Pude participar de um grupo de trabalho em Rosário, Argentina durante o *XI Congresso Argentino de Antropología* com a presença de pesquisadores que pesquisam tais histórias via o acesso aos documentos fotográficos presentes nos museus argentinos, para maiores detalhes dessas pesquisas, ver <http://colectivoguias.blogspot.com/>

2002, p. 46-47); Charles Wagley em *A tragédia dos índios brasileiros* (WAGLEY, 1988, p. 253-283), Claude Lévi-Strauss em *A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)* (2006, p. 460), Pierre Clastres em *Arqueologia da Violência* (CLASTRES, 2004) e Darcy Ribeiro (2005, p. 157-158), em *O processo civilizatório*.

Em *História das Ciências no Brasil*, Egon Schaden (1980) escreveu um capítulo intitulado *A etnologia no Brasil* no intuito de correlacionar o prognóstico de destruição com a fase da etnologia moderna, imbuída de revelar mais quem são as “culturas” indígenas alvo de uma iminente extinção do que a elaboração em base científica das causas dessas possíveis extinções.

Herbert Baldus, discípulo de Richard Thurnwald, representante da escola funcionalista da Universidade de Berlim, que teve o mérito não só de chamar a atenção dos estudiosos das culturas nativas para o alcance teórico e prático das pesquisas neste campo, mas também de mostrar o grau em que variam, de uma tribo para outra, as influências do mundo dos brancos e mestiços. (...) Em seus primeiros escritos sobre o assunto, Baldus se refere apenas de passagem a aspectos da dimensão temporal. Iria fazê-lo, ainda que de forma não sistemática, em outros trabalhos. Em alguns deixa bem clara também a necessidade de não se discernirem apenas as tendências da aculturação em tal ou qual grupo, mas de se conhecer todo o sistema de cultura quando se pretender traçar diretrizes para uma ação indigenista racional e eficiente, que, ninguém o contesta, há de reger-se por princípios gerais, mas cuja concepção deve, ao mesmo tempo, ser bastante flexível para adaptar-se aos múltiplos problemas existentes ou emergentes no tão heterogêneo quadro das populações nativas (SCHADEN, 1980, p. 268).

Neste sentido, Claude Lévi-Strauss ([1965] 2017) disse as seguintes ideias em uma palestra, em Washington, em 1965, durante as cerimônias pelo segundo centenário do nascimento de James Smithson, fundador da Smithsonian Institution:

Está na moda, em certos meios, falar de modo condescendente da antropologia, como uma ciência em declínio, porque os povos ditos primitivos, que são o que ela tradicionalmente estuda, estão em via de desaparecimento acelerado. Diz-se que, para sobreviver, a antropologia deveria renunciar à ciência fundamental e tornar-se uma ciência aplicada, que se dedicaria então aos problemas dos países ditos subdesenvolvidos, bem como aos que são colocados pelos aspectos patológicos da vida de nossas próprias sociedades. Sem negar o interesse desses novos tipos de pesquisa, parece-me, ao contrário, que muito resta e restará por longo tempo a ser feito na linha tradicional. Pois é justamente porque os povos ditos primitivos estão **ameaçados** de extinção num prazo relativamente curto que seu estudo deve receber **prioridade absoluta** (LÉVI-STRAUSS, [1965] 2017, p.60, **grifo nosso**).

Se por um lado o antropólogo Egon Schaden (1980) quando propôs uma classificação para as produções científicas perpetradas pela antropologia no Brasil localizou

as publicações científicas dos resultados das etnografias empreendidas pelos antropólogos estrangeiros Charles Wagley e Herbert Baldus como exemplares no modo como discorreram sobre a cultura indígena e as classificou como pertencente a etnologia moderna. Porém, é notável dizer que tais etnografias não buscaram elencar cientificamente as diversas causas para a iminente extinção dos índios.

Por outro lado, o antropólogo Claude Lévi-Strauss discorreu sobre a urgência em priorizar a etnologia e não apenas as novas pesquisas no campo das ciências aplicadas. Uma vez que, a tese central não é a questão do que é ou possa ser a história indígena e o que é a história sobre os índios Tapirapé. Apesar de que para entender o que é um ou mais de um dos sentidos de história para os índios, Claude Lévi-Strauss avançou com as respostas a tais questões ao defender ao longo de suas publicações que cabe para o escopo da etnologia o manejo tanto com os variados sentidos de história como a busca de uma compreensão das causas da iminente extinção dos indígenas.

Por isto, penso com algumas *imagens conceituais* postas por Claude Lévi-Strauss (2017), em seus próprios termos, os modelos sociedades frias e sociedades quentes e os vários sentidos de história. Para tanto, é o tempo a categoria-conceito, que nos atravessa, e que aqui, dizem dos imponderáveis da vida, da temporalidade, da duração, dos ciclos, das mudanças, das transformações, as emergências, mas que tal noção pode ser melhor demonstrada nos variados sentidos de história, conforme pensou Claude Lévi-Strauss (1990; 1993; 2004; 2006; 2012a; 2012b; 2014; 2017) e constituem também os fios dessas tramas de estudo. Coube a antropologia feita por Claude Lévi-Strauss, que foi instituída tendo como pano de fundo trágico o extermínio e o desaparecimento de índios e “culturas” indígenas inteiras, estabelecer algumas relações para contribuir de alguma forma com uma política indígena e muitas vezes sendo caracterizadas de e com o Indigenismo, como foi o caso instaurado no âmbito do Estado brasileiro.

Dito isto, é importante, então, localizar alguns dos posicionamentos e debates postos pela ciência antropológica, especificamente, traçar alguns *lugares* (INGOLD, 1995) por onde as relações entre pesquisadores da etnologia ameríndia que buscaram pesquisar a história indígena, apesar que isto não quer dizer perpassar todas as redes de relações perpetradas pelos cientistas desde 1900, que reverberaram em engajamentos diversos para a conquista, a instauração e a garantia de direitos minoritários (dos índios, dos quilombolas, do meio ambiente, cultura, educação, dentre outros) presentes, notoriamente, com a Constituição Federal de 1988 (CF-88). Até porque, os *caminhos* são múltiplos, embora convergentes ao que tange a instauração de uma cidadania plena. Alguns desses *lugares* podem ser notados desde uma importante participação do movimento indígena, especificamente, nos fins da década 1960 quando eclodiu de forma efetiva as Assembléias Indígenas na década de 1970 e 1980 (KRENAK, 2015; WAGLEY, 1988; VALENTE, 2017; HOORNAERT, 1978). Poucos anos após a promulgação da CF-88 e num contexto de comemorações dos 500 anos da

Conquista das Américas e da proximidade dos 500 anos da Chegada dos europeus ao Brasil, para John Manuel Monteiro (1994) é possível compreender algumas razões para o silenciamento sobre os índios em pesquisas desenvolvidas pela ciência histórica feita em Brasil, da seguinte forma:

... a historiografia brasileira tem sido cúmplice na tentativa de erradicar os índios. Mesmo em anos recentes, com a implantação de diversos cursos de pós-graduação que tem ocasionado uma verdadeira explosão de estudos históricos estribados em investigações em arquivos, a temática indígena custa a aparecer nas dissertações de mestrado e nas teses de doutorado que compõem, a grosso modo, a linha de frente da historiografia hoje. Porém, no atual contexto de reavaliação crítica do papel da história nas sociedades indígenas – e, ao mesmo tempo, do papel das sociedades indígenas na história – a participação de historiadores tem sido inexplicavelmente discreta. A publicação deste **Guia de fontes**, somada à **crescente bibliografia antropológica** sobre a história indígena, revela um amplo elenco de temas à espera dos mesmos historiadores (MONTEIRO, 1994, p. 10, **grifo nosso**).

Nota-se que um dos primeiros esforços de dar visibilidade e fomentar novas pesquisas sobre a história indígena pode ser vislumbrado desde a década de 1980 com a organização do *I Encontro Tupi*⁷⁸, que se realizou entre os dias 03 a 05 de novembro de 1982 na PUC-SP, que culminou com a organização do *II Encontro Tupi* durante XIV RBA em 1984. Ainda na década 1980, a Revista de Antropologia publicou os artigos correspondentes aos anos 1987, 1988 e 1989 sobre pesquisas entre etnologia e história indígena. Muitos destes artigos condiziam com pesquisas em andamento e apareceram os resultados dessas pesquisas na organização de três livros vinculados ao antigo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP) no início da década de 1990. O primeiro livro *História dos Índios no Brasil* foi publicado em 1992, que contou com a organização da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, que abarcou uma variada gama de temáticas, métodos e referências teóricas em relação a história dos povos indígenas. Em 1993, Manuela Carneiro da Cunha organizou juntamente com o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro o livro *Amazônia: etnologia e história indígena* oriundo de um seminário que ocorreu na Universidade Federal do Pará. Já, em 1994, o antropólogo John Monteiro, coordenador de uma pesquisa de localização de arquivos situados nas capitais brasileiras que preservam uma documentação relacionada aos índios, organizou os resultados desses trabalhos em um livro *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*:

78 Durante a XIII RBA, realizada em abril de 1982, na USP, ocorreu um grupo de trabalho sobre “Os Tupi Atuais” e ao final das apresentações e discussões os pesquisadores participantes desse GT decidiram organizar o primeiro encontro Tupi, que contou com a presença de Charles Wagley, da Universidade da Flórida e o padre Barolomeu Meliá. Tal encontro contou com o fomento do CNPq (VIDAL, 1984/85, p. 1).

acervos das capitais. Tais livros foram publicados durante um período de sinergia entre estudiosos da antropologia, da arqueologia, da história e da ecologia. Alguns outros livros e revistas também são publicados neste período, para citar, apenas, alguns: *Pacificando o Branco: Cosmologia do contato no Norte-amazônico* (2002) organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos e *Grafismo Indígena* (1992) organizada pela antropóloga Lux Vidal. Bem como, são organizadas, nas principais capitais brasileiras (Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro) exposições fotográficas, artísticas e festivais de cinema com o foco nos povos indígenas.

Portanto, até os anos de 1970, uma névoa tinha se formado em relação à história indígena: ora pela ilusão de primitivismo de pensar os índios como sem história, sem passado, ora por pensá-los como sem futuro prestes ao desaparecimento e a assimilação irreversível. A ausência de um passado, por um lado, foi corroborada pelos historiadores, que

...hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros: missionários, inquisidores, administradores, viajantes, colonos, intermediários culturais, em suma, com interesses próprios e geralmente antagônicos aos das populações descritas. Em tais condições, essas fontes vinham viciadas por distorções, por incompreensões inevitáveis, que filtravam e refratavam informações (CARNEIRO DA CUNHA, [1987] 2009, p. 125).

Por outro lado,

os etnólogos deixaram de se contentar com referências superficiais a fontes secundárias ou terciárias, quando empreendem a contextualização histórica de seu objeto, debruçando-se sobre materiais de arquivo muito mais abundantes que se imaginava; em seguida, o conhecimento obtido pela pesquisa etnográfica de campo (...) tem sido aplicado mais sistematicamente sobre as fontes históricas, preenchendo lacunas e avançando hipóteses capazes de dar substância sociológica a informações vagas e contraditórias (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 24-25).

Conforme descrito por Bruce Albert (2002, p. 9), a relação entre etnologia e história corresponde a um contexto da variante amazonista/americanista do *historical turn* da antropologia em anos recentes. Para situar a chamada '*Virada Histórica*' ou giro histórico na antropologia feita no Brasil a partir da década 1980, é preciso alcançar à generalização do interesse pelas relações entre sociedades indígenas e as estruturas sociopolíticas euroamericanas estatais e capitalistas. Por sua vez, os índios passam a ser vistos como agentes de suas histórias e as concebem com no mínimo duas eras.

Como disse Marawê, índio Kayabi do Parque Nacional do Xingu, a história indígena deveria ser bipartida em A.B e D.B (Ferreira 1989), ou

seja, antes do Branco e depois do Branco. Não é por acaso, portanto, que esse evento fundante da nova era tenha sido amplamente tematizado pelas sociedades indígenas: a origem do homem branco, sua inserção numa cosmogonia que se esforçava por lhe achar um lugar, a ampliação das fronteiras do mundo social, a explicação de uma desigualdade evidente, todos esses foram objeto de intensa especulação (CARNEIRO DA CUNHA, [1987] 2009, p. 129).

Assim, Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 129) discorreu que a origem do homem branco nas mitocsmologias (histórias) ameríndias difere em geral da gênese de outrem (estrangeiros ou inimigos), porque buscam pensar não só a alteridade em si, mas também o mundo dos brancos com a desigualdade no poder e na tecnologia posta para o mundo indígena.

A história indígena pode ser caracterizada como um campo do conhecimento, negligenciado por muito tempo pela historiografia. Neste sentido, como discorre Eduardo Viveiros de Castro ([1993] 2011), emergiram abordagens dentro da antropologia que consideraram conjuntamente as dinâmicas locais e globais responsáveis pela trajetória dos índios, especificamente, a etnologia indígena atenta à subjetividade histórica das diversas sociedades.

Este pano de fundo trágico da dita história moderna e do progresso é comumente descrita em números, ou seja, milhares de indígenas mortos, o que também será posto aqui em relação a algo da história dos índios Apyãwa (Tapirapé).

Sobretudo a partir do século XIX, a perspectiva que passava a predominar prognosticava, mais cedo ou mais tarde, o desaparecimento total dos povos indígenas. A tese da extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientavam a antropologia no país, encontrava na história uma sólida base de apoio (MONTEIRO, 2004, p. 222).

As pesquisas antropológicas de Antônio Carlos de Souza Lima (1987; 1992; 1995) produzidas nesse contexto de sinergia da antropologia com os variados sentidos de história são fundamentais para pensar o enfrentamento do estado republicano brasileiro para o combate da extinção dos índios desde a instauração do SPI, já no século XX. É notório acrescentar também os esforços de algumas pesquisas empreendidas no campo da história, especificamente, em relação aos indígenas.

Neste contexto, ainda que de forma apenas **incipiente**, a história indígena lança no Brasil um duplo desafio. Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o quadro hoje prevalente, marcado pela omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade. Afinal de contas, conforme bem destaca, em artigo recente, a antropóloga e especialista

em história indígena Manuela Carneiro da Cunha “não é a marcha inelutável e impessoal da história que mata os índios: são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos”. Por outro, e muito mais complexo, é da memória de populações que não registraram – ou registraram pouco – seu passado através da escrita (MONTEIRO, 2004, p. 227, **grifo nosso**).

Assim, antes de perpassar alguns pontos importantes da interpretação feita por Antônio Carlos de Souza Lima (1987; 1992; 1995), a pesquisa feita pelo antropólogo Luiz Henrique Passador (2002) acerca da biografia de Herbert Baldus, que também fez menção a pesquisa feita pelo historiador José Mauro Gagliardi (1989) como uma das referências fundamentais para compreensão da instauração de uma política para os índios no início do período republicano brasileiro. No caso, com a implementação do SPI, é interessante citá-lo, pois, Passador (2002) localizou bem o pensamento e o imaginário da virada do século XIX para o XX com a criação do SPI num país, agora, republicano, uma vez que levou em consideração as contribuições oriundas da ciência histórica.

Em função de frequentes ataques de grupos indígenas aos operários que construíram as estradas de ferro no oeste do estado de São Paulo, na passagem do século XIX para o século XX, von Ihering – médico e naturalista que foi diretor do Museu Paulista de 1894 a 1916 – defendeu, em artigo que circulou em 1908, o extermínio dos então chamados “índios bravos”, argumentando que jamais poderiam ser civilizados e integrados à sociedade nacional, como os índios “mansos”. Tal artigo desencadeou um debate na imprensa brasileira da época que foi paradigmático para o indigenismo brasileiro, evidenciando as duas posturas que dicotomizavam o próprio debate em torno da questão indígena desde o século XIX: extermínio ou integração. Esse fato veio somar-se a uma discussão que ganhou amplitude internacional sobre a questão indígena brasileira, desencadeada no XVI Congresso Internacional de Americanistas de 1908, realizado em Viena, quando denunciou-se o extermínio e escravização de grupos indígenas em Santa Catarina, notícia amplamente divulgada pelos jornais europeus da época. Essas polêmicas se estenderam até 1910, ano de criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais), primeiro órgão oficial e governamental especificamente criado para a administração da questão indígena no Brasil (PASSADOR, 2002, p. 47-48).

Conforme o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (1987) emergiu inúmeras denúncias feitas pela comunidade científica, especificamente, através do XVI Congresso Internacional de Americanistas e perpetradas pelo etnógrafo tcheco Albert Fric ocorrido em Viena. Tal cientista denunciou o genocídio perpetrado contra os denominados bugres, índios situados nas regiões conhecidas como chaco e atlanto-platina⁷⁹ (MELATTI, 2011, p. 2 e 15), uma vez que pôde verificar tal situação durante algumas de suas expedições científicas realizadas entre os índios que vivem no cone sul da América do Sul.

⁷⁹ Ver também em **anexo 4**, o **mapa 11** etno-histórico do Brasil elaborado por Curt Nimuendaju: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=214278>

O cerne da descrição é, no entanto, o pronunciamento de Albert Fric, nascido em Praga, ex-naturalista e representante no sul do Brasil dos museus de Berlim e Hamburgo. Tratava-se de uma denúncia sobre a atuação dos colonos alemães e bugreiros frente aos grupos de Santa Catarina, onde Fric trabalhava e procurava esboçar um plano para criação de reservas governamentais, pelo qual recebera o título de "Pacificador dos índios de Santa Catarina, e sofrera forte pressão até sua expulsão da região (SOUZA LIMA, 1987, p. 286).

Tais denúncias também foram feitas por cientistas e jornalistas brasileiros como destacado e noticiado em alguns jornais de São Paulo e do Rio de Janeiro (GANGLIARDI, 1989; SOUZA LIMA, 1995). Em 1910, o estado brasileiro criou o nomeado Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Nacionais (SPILTN)⁸⁰ vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, tendo como ministro Rodolpho Miranda, que poucos anos depois passou a se chamar em 1918: Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (SOUZA LIMA, 1992).

O SPI é extinto em 1967, após uma série de irregularidades presentes no Relatório Figueiredo⁸¹ e em 1967 é criada a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI). Cabe ainda adentrar como tal situação foi perpetrada, especificamente, no IR8-SPI responsável pelos postos indígenas que atuaram entre os índios Apyãwa e Iny⁸².

Charles Wagley (1988), descreveu alguns detalhes vivenciados pelos índios Apyãwa nas décadas 1940 a 1970, período este que correspondeu a transformação do SPI para a Funai inserido em anos de instabilidades políticas e ditaduras. Sucintamente, Charles Wagley (1988) mencionou alguns pontos acerca da história dos índios Tapirapé.

Ainda assim, em 1939-40, muitos aspectos de sua organização social haviam sido perturbados simplesmente pela falta de gente. Regras de residência pós-marital foram relaxadas e não era fácil para um jovem encontrar uma esposa. Algumas das suas festividades tinham caído em desuso ou eram realizadas com dificuldades. Muitos cerimoniais dependiam das participações de grupos mais numerosos do que os que podem ser recrutados. Esta desorganização social resultante da depopulação será discutida em capítulo posterior. Cabe adiantar aqui, em 1939-40, os remanescentes Tapirapé não eram um povo deprimido e desorganizado. Eram amistosos, geralmente alegres e sua cultura beirava a um estado aborígene bem mais próximo daquele que muitos antropólogos tiveram a oportunidade de conhecer. Era óbvio, contudo,

⁸⁰ O problema dos fundadores desse órgão é que previam a transformação dos índios em lavradores, sua completa e pronta assimilação (SOUZA LIMA, 1995).

⁸¹ No Relatório Figueiredo produzido pelo procurador Jader de Figueiredo Albuquerque Lima consta uma série de denúncias relacionadas com o extermínio de comunidades indígenas inteiras, torturas, expulsões de seus territórios e diversos tipos de violência, muitas vezes, praticadas por servidores do extinto SPI, órgão indigenista federal que antecedeu a Funai e sobre a qual pesaram suspeitas tão graves que o ex-ministro do interior, Albuquerque Lima, admitiu, durante depoimento no Congresso Nacional, em 1977, ser impossível manter o órgão "por culpa de algumas dezenas de servidores menos responsáveis". O relatório foi entregue pela Funai ao Museu do Índio em 2008. Fonte: Acervo online do Museu do Índio e disponível no site do Ministério Público Federal (MPF). Acesso em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>

⁸² Atualmente, encontram-se digitalizadas uma documentação específica a esse momento da história brasileira no Arquivo Nacional.

que os Tapirapé, sem o saberem, estavam sendo levados à extinção como povo e como sociedade autônoma. A meu ver, parece um milagre que tenham escapado a tal destino.

De 1941 a 1947 continuou a depopulação, pois quando Baldus (1970: 77) visitou Tampitawa, em 1947, encontrou somente 59 indivíduos. Foi informado de que a aldeia Chichutawa tinha mais uma vez se organizado no norte mas com um pequeno grupo de pessoas. Estimou que a população Tapirapé, naquele ano, não ultrapassava uma centena. Neste período, tinham ocorrido evidentemente, alguns movimentos de ida e volta de Tampitawa para Chichutawa. (...)

Mais tarde, tomei conhecimento da extraordinária ida de Kamairá para Chichutawa, aldeia pouco conhecida até 1970, quando ele e dois outros Tapirapés se juntaram finalmente, ao grupo principal, então estabelecido em Aldeia Nova, na boca do rio Tapirapé. Os índios haviam me dito que Kamairá, líder de um forte grupo doméstico, que conheci em 1939-40, suspeitava das más intenções do *tori* [brancos]. Assim, ao invés de solicitar ajuda nas fazendas e no posto do SPI, havia convencido um grupo Tapirapé a acompanhá-lo ao local da velha aldeia de Chichutawa. Desse grupo não se teve notícia alguma até 1964, quando três mulheres Tapirapé apareceram a Aldeia Nova, na boca do rio Tapirapé. Disseram que tinham vindo de Chichutawa e que Kamairá e outros tinham sido mortos pelos Kayapó. Fracas e famintas, haviam varado a floresta por mais de dez dias até alcançar a Aldeia Nova.

As extraordinárias aventuras daqueles Tapirapé não terminaram com a narrativa das mulheres, pois, em 1970, Kamairá retornou à nova aldeia dos Tapirapé. Sua estória apareceu no *Los Angeles Times* de 11 de agosto de 1971 em um artigo assinado por Leornad Greenwood, que relata o que deve ter ouvido das Irmãzinhas de Jesus. O artigo parece basicamente fiel e os eventos narrados foram verificados por Judith Shapiro, quando da sua última visita aos Tapirapé, em 1974. Transcrevo na íntegra o artigo do Sr. Greenwood, usando sua ortografia para os nomes Tapirapé (WAGLEY, 1988, p. 61-62).

Neste sentido,

Não há qualquer dúvida de que sabemos hoje sobre a história dos índios no Brasil bem mais do que há pouco tempo atrás, não só porque aumentou significativamente o número de antropólogos e historiadores, entre outros pesquisadores, dedicados à temática, mas porque nas últimas décadas um impulso foi dado à história indígena. É preciso indicar, contudo, que esse impulso está mais concentrado nos períodos colonial e imperial. E tal lacuna é tão expressiva que faz com que talvez possamos falar sem muito pudor que hoje conhecemos um tanto mais sobre o que se passou com os índios no período colonial e no Império que sobre anos recentes. Sabemos menos ainda, se quisermos insistir, sobre os últimos 50 anos, o que inevitavelmente abrange não só o período republicano, mas particularmente o período militar. Não que se deva valorar positivamente mais um período do que outro – como se a história recente devesse sobrepujar épocas mais remotas – mas, reconhecendo o valor de ambas, garantir que, com o conhecimento de fatos que aconteceram há pouco, mas ocultos dos olhos de todos, se possa reparar a memória daqueles que ainda estão vivos, que conseguiram resistir a toda sorte de intempéries. A recente divulgação do relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV)⁸³

⁸³ Este relatório da CNV foi publicado em 2014.

permitiu mostrar o quão pouco conhecemos (COFFACI LIMA, 2016, p. 20).

2.3. Mais algumas considerações sobre “Sociedades frias” em contraste com as “sociedades quentes”

Nós sugerimos em outro lugar que a desastrada distinção entre os “povos sem história” e os outros que poderia ser vantajosamente substituída por uma distinção entre o que chamamos, para as necessidades das causas, de sociedades “frias” e sociedades “quentes”: umas procurando, graças às instituições que se dão, anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ocasionar sobre seu equilíbrio e continuidade; outras interiorizando resolutamente o devir histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento (Charbonnier 1961, pp. 35-47; Lévi-Strauss, 1960a, pp. 41-43) (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 273).

Em 1960, as noções de “sociedades frias” e “sociedades quentes” foram introduzidas por Claude Lévi-Strauss – segundo os seus próprios termos como modelos – em sua aula inaugural ao *Collège de France* e discutidas em uma entrevista concedida por ele a George Charbonnier em 1961. Esta distinção gerou certa polêmica nas universidades tendo alguns (des)dobramentos como os que não a tomaram como modelo e apressadamente conectaram “sociedades frias” como um modo de caracterizar os povos sem história e as “sociedades quentes” como o inverso, povos com história. Vistos, então, de forma cristalizada, houve outra extensão acoplada a esse modelo, que pode ser descrita como a junção das “sociedades primitivas” as “sociedades frias” e por outro lado, da caracterização das “sociedades capitalistas” como sendo pensadas como “sociedades quentes”.

Entretanto, essas leituras reducionistas há tempos foram combatidas pelo próprio Claude Lévi-Strauss ao longo de sua obra e explicitadas em mais duas entrevistas: uma a Didier Eribon (LÉVI-STRAUSS & ERIBON, [1988] 1990) e a outra para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e publicada na Revista Mana (1998);

“Introduzi essa noção em *Entretiens avec Georges Charbonnier*. E retomei-a na minha aula inaugural no Colégio de França, para desfazer, lá também, alguns mal-entendidos. Quando falo de “sociedades frias” e de “sociedades quentes”, tenho em vista casos limites. Disse, escrevi, repeti centenas de vezes que nenhuma sociedade é absolutamente “fria” ou “quente”. Essas são noções teóricas de que precisamos para formular nossas hipóteses. As sociedades empíricas distribuem-se ao longo de uma linha em que nenhuma delas ocupa os pólos. Em segundo lugar, não estabeleço uma distinção objetiva entre tipos diferentes de sociedades. Refiro-me à atitude subjetiva que as sociedades humanas ;adotam diante de sua própria história. Quando falamos de sociedade “primitiva”, colocamos aspas para que saibam que o termo é impróprio e que nos é imposto pelo costume. Entretanto, em certo sentido, ele é adequado: as sociedades que chamamos “primitivas” não o são de maneira alguma,

mas gostariam de sê-lo. Sonham-se primitivas, porque seu ideal seria permanecer no estado em que os deuses ou os ancestrais as criaram no início dos tempos. Naturalmente, elas se iludem e não se subtraem à história mais do que as outras. Mas submetem-se a essa história de que desconfiam, de que não gostam. Enquanto as sociedades quentes — como a nossa — têm, diante da história, uma atitude radicalmente diferente. Nós não só reconhecemos a existência da história, mas votamos lhe um culto porque — o exemplo de Sartre bem o mostra — o conhecimento que pretendemos ou queremos ter de nosso passado coletivo, ou, mais exatamente, o modo como o interpretamos, ajuda-nos a legitimar ou criticar a evolução da sociedade em que vivemos e a orientar seu futuro. Nós interiorizamos nossa história, fazemos dela um elemento de nossa consciência moral” (LÉVI-STRAUSS & ERIBON, 1990, p. 160-161).

De forma mais direta e precisa, Claude Lévi-Strauss (1998) continua a desfazer os mal-entendidos.

Imputar a mim a mesma concepção errônea implica um equívoco sobre o sentido e o alcance da distinção que propus fazer entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”. Ela não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam diante da história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criada na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: essas sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na ideia que têm da história o motor de seu desenvolvimento. Nenhuma sociedade pode, portanto, ser dita absolutamente “fria” ou “quente”. São noções teóricas, e as sociedades concretas deslocam-se no correr do tempo, em um sentido ou em outro, sobre um eixo cujos polos nenhuma delas jamais ocupará (LÉVI-STRAUSS & VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 108).

Da diferenciação “sociedades frias” e “sociedades quentes”, pode-se notar que Lévi-Strauss incitou com tais modelos a etnologia proceder não só com a etnografia, mas com a comparação. Estes modelos são formas de demonstrar estruturas. Para Lévi-Strauss, a noção de estrutura não se refere a empiria, portanto, não pode ser confundida com as relações sociais. Porém, é por meio da observação das relações que se pode distinguir o que pertence à história e o que pertence à estrutura (LÉVI-STRAUSS, [1945; 1949; 1952] 2012).

Assim, as noções teóricas de “sociedade fria” e “sociedade quente” não devem ser pensadas numa oposição do tipo sim e não, mas de uma gradação que tem um mínimo e um máximo, na qual se tem uma variação gradual de um extremo a outro (LOLLI, 2009). O que se tem são dois modos extremos que se distinguem quanto à forma de enfrentar um mesmo problema: a duração do tempo, a temporalidade, a história.

No entanto, ao longo do trabalho de Claude Lévi-Strauss essa distinção complexifica-se, pois, não se trata de uma simples oposição binária. Existem modos de vida,

histórias, que podem ser descritas mais próximas ao modelo denominado “sociedades frias”, porque se elaboraram visando anular ao máximo os efeitos dos devires, ainda que mantendo certa variabilidade; e histórias descritas como conduzidas por “sociedades quentes” por adotarem a temporalidade e a interiorizarem como força propulsora da sociedade, mostrariam, portanto, uma propensão para diacronia. Agora, o que é notório entre os índios Tapirapé e Karajá é a coexistência, a gradação entre sociedade fria e sociedade quente. Isto porque, nenhuma pode escapar a história.

Logo, irei voltar neste ponto. Mas antes, considerarei as outras distinções que Lévi-Strauss elencou no intuito de demonstrar a multiplicidade de sentidos para o termo história. O primeiro sentido de história para Lévi-Strauss passou pela noção de acontecimento, evento em sua contingência como um dado irreduzível. Conforme suas palavras, a história, “que a vida social e a realidade empírica que a engloba pertencem, na escala humana, ao domínio do aleatório (razão pela qual curvo-me perante a história que nos põe diante de uma contingência irreduzível)” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 160). O segundo sentido diz respeito à história como campo de conhecimento, como disciplina acadêmica, no caso, como historiografia e um terceiro sentido, versa sobre a filosofia da história, cujo objetivo é a reconstituição dos eventos, dos imponderáveis da vida, com o emprego de um método científico ou de uma filosofia do método. Em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (2014) empregou o termo história como contingências dos eventos, ciência e filosofia desse método empregado pela história.

A história é um conjunto descontínuo formado de domínios da história, cada um dos quais é definido por frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que os compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como entre os números racionais e números irracionais. Mais exatamente: as datas próprias a cada classe são irracionais em relação a todas as das outras classes (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2014, p. 303).

Ao curvar-se perante a história e analisar o uso da cronologia como via de acesso a esta história, Lévi-Strauss demonstrou que o conhecimento histórico é tão esquemático quanto outro qualquer; e que, mais do que isso, a antropologia — por buscar adotar uma perspectiva estranha a qualquer sociedade particular e por voltar-se para o inconsciente — tende a produzir um saber mais abrangente que o da história (GOLDMAN, 1999). Sob o pretexto de construir uma restrita defesa da antropologia contra as investidas da história, Lévi-Strauss lançou mão da experiência até então percorrida pela antropologia para elaborar uma crítica generalizada do imperialismo da história no pensamento ocidental. O primeiro passo em seus escritos de 1962 foi buscar explicitar os três sentidos de história: a “história dos humanos”, ou historicidade, a “história dos historiadores” e a “história dos filósofos”, ou filosofia da história (LÉVI-STRAUSS, [1962] *apud* GOLDMAN, 1999).

Os problemas de Lévi-Strauss com a história se resumiriam, aparentemente, ao

terceiro sentido do termo, e é contra a ideia de que haveria algum sentido privilegiado na história, algo como as reflexões de Sartre, e de que estas definiriam a própria humanidade dos homens, que o último capítulo de *O pensamento selvagem* foi escrito. Apesar das aparências é então evidente que Lévi-Strauss sempre soube que o verdadeiro problema reside nas formas de se conceber a história em seu primeiro sentido, ou seja, como história dos humanos e como historicidade.

Conforme demonstra Mácio Goldman (1999),

a vulgata também sempre o soube, e sob a capa das acusações de inimigo da história (filosofia ou ciência) subjaz sempre aquela, mais grave, de suposto desconhecimento da própria historicidade. É verdade que o autor sempre buscou refutar tais acusações, mas mesmo essas refutações não nos devem fazer esquecer o essencial: a novidade introduzida por Lévi-Strauss no que diz respeito às formas de se pensar a historicidade (GOLDMAN, 1999).

Essa novidade derivou do fato de que a história começa a ser pensada e feita pela antropologia, ou seja, pela perspectiva não somente da diversidade, mas também a partir da noção de variação, logo de *transformação*. E ainda que a história tenha ficado a margem dentro do método estrutural de Lévi-Strauss, o fato é que, ao menos de direito, podem existir tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião. Os modelos “sociedade fria” e “sociedade quente” desempenham, justamente, a função de demonstrar este ponto, que retomarei no desenrolar deste capítulo.

Estes modelos nos permitem que não apenas correlacionar as noções como raça, cultura e classe com certa noção de história. Mas também, podem contribuir para a compreensão das correlações presentes na *festa Iraxao* e nas relações sociais perpetradas pelos índios marcadas pela *afinidade potencial e/ou virtual* com os brancos, espíritos, animais, vegetais, fenômenos meteorológicos. Isto tudo pode também ser traduzido como algo da *cosmopolítica amazônica* em contraste com as demais cosmopolíticas. Como também, reverbera no que vem sendo avistado no horizonte como a nova era pela qual estamos vivendo e denominada de Antropoceno (LATOUR, 2014; HARAWAY, 2016) ou Capitaloceno ou Plantationoceno ou Chthuluceno (HARAWAY, 2017). Pois, “[s]omos forçados a trazer nosso olhar de volta à Gaia sublunar, tão ativamente modificada pela ação humana que ingressou em um novo período, que os geólogos-feitos-filósofos propõem chamar de Antropoceno” (LATOUR, 2014, p. 12).

2.3.1. Algumas visualidades do contraste entre cosmopolíticas

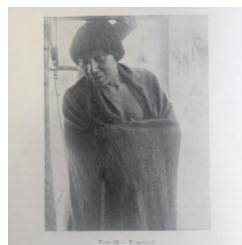
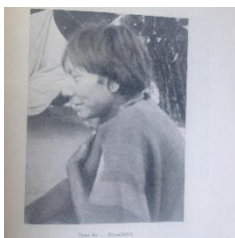
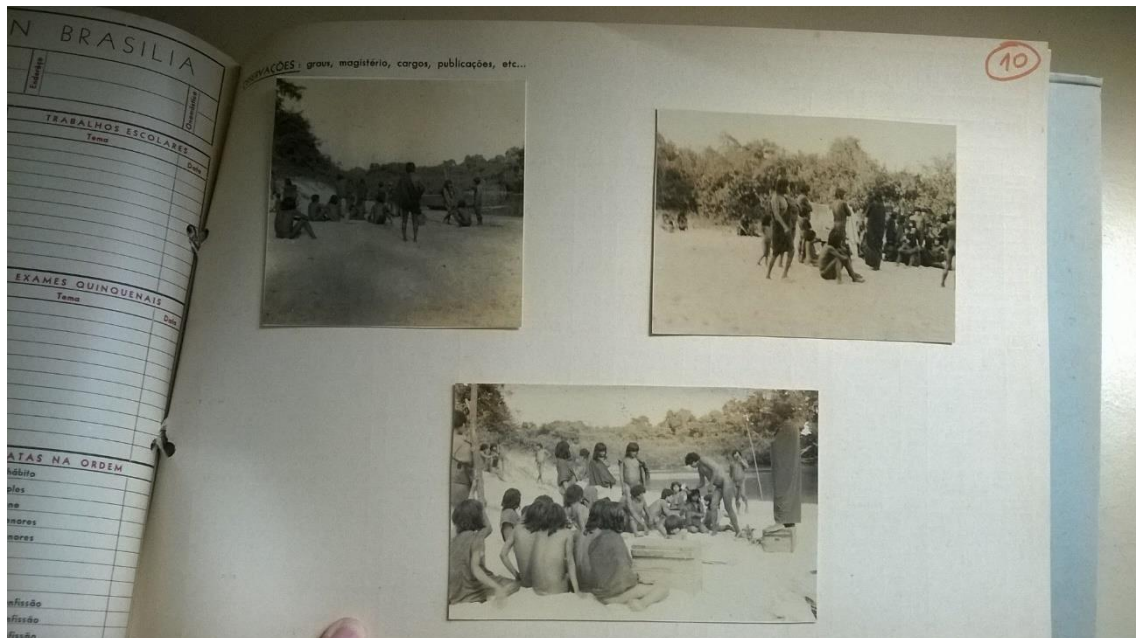
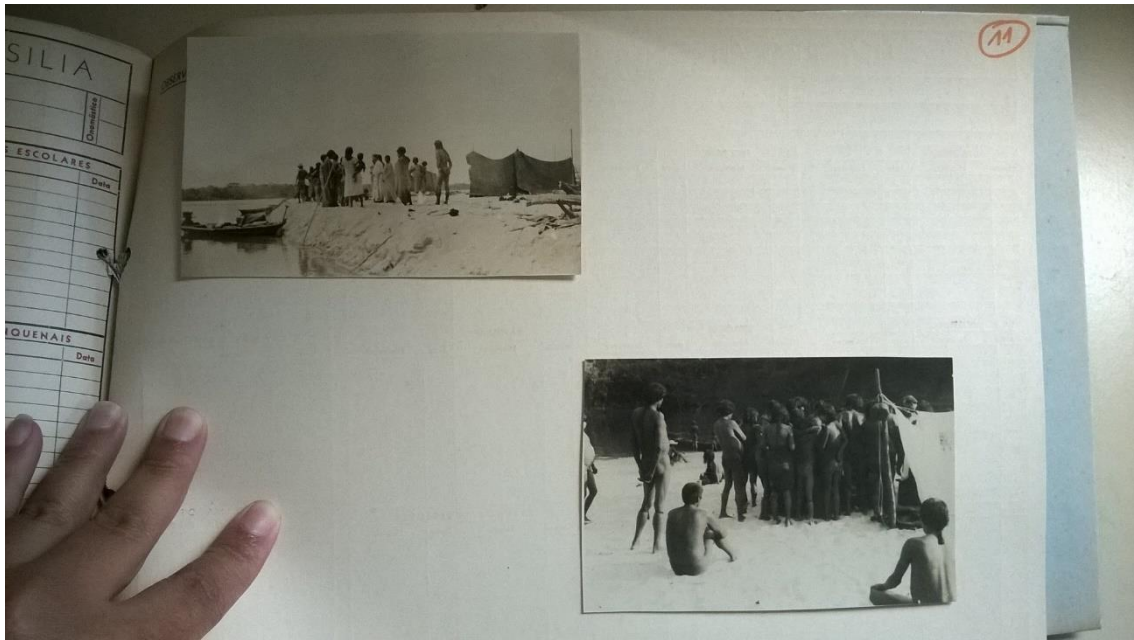
Há vários *caminhos* em uma etnografia, as trilhadas até aqui podem à primeira vista serem as mais tradicionais por correlacionar o *trabalho de campo* com os percursos nas moveleiras pesquisas em arquivos e coleções. Se por um lado, me embrenhei nesses

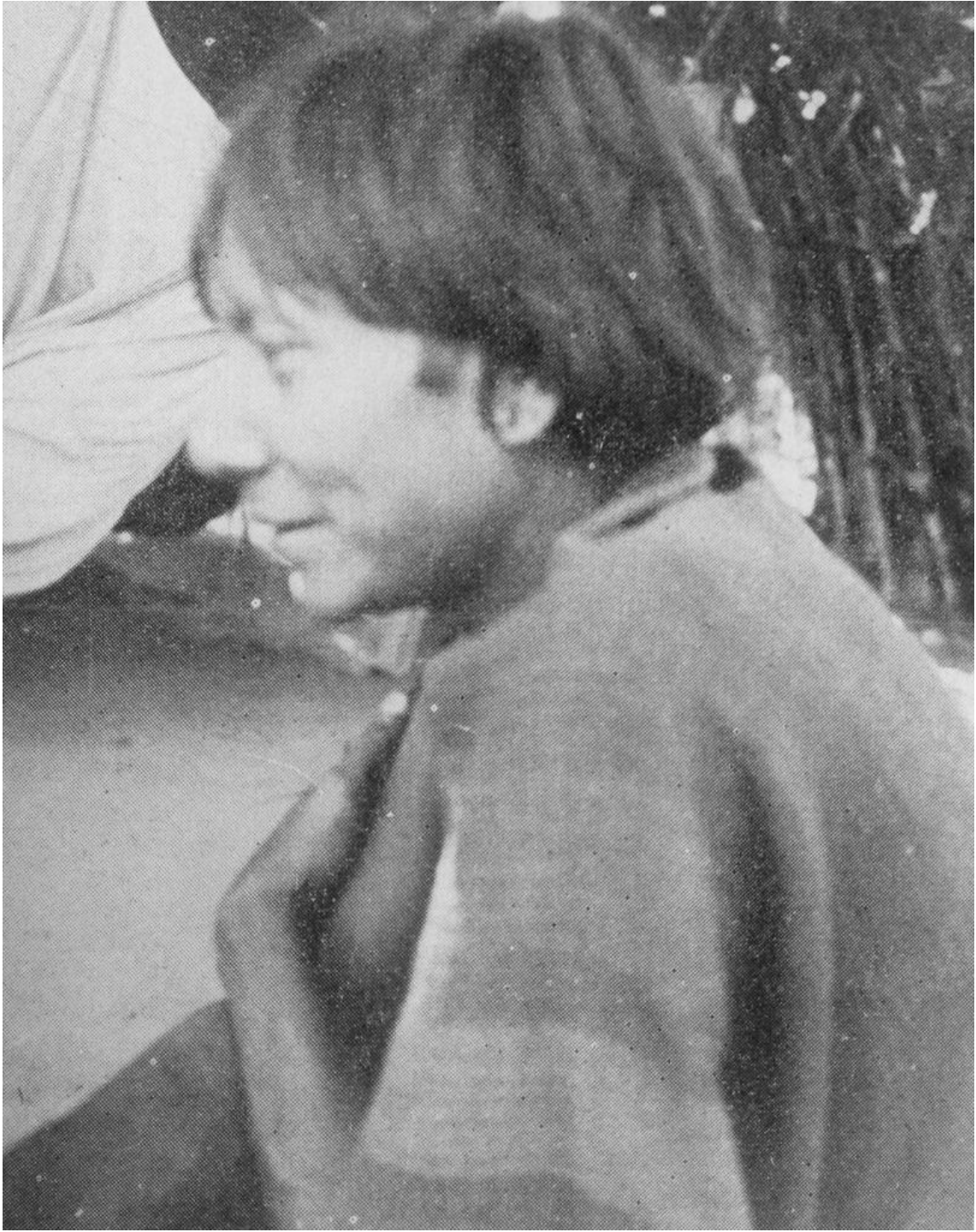
lugares em busca das fotos e dos filmes produzidos, especialmente, entre os índios Apyãwa (Tapirapé) durante os séculos XX-XXI e de forma transversal entre os índios Iny (Javaé, Karajá e Ixybiòwa). Por outro lado, venho percebendo que os desafios e os obstáculos que têm que ser transpostos ainda dizem sobre o acesso a tais materiais ou na morosidade em acessá-los, bem como nos sentidos de se buscar estabelecer tais tessituras levando em consideração não tanto os fotógrafos e sim, as lacunas e silêncios relacionados a tais registros audiovisuais e suas transformações em documentos históricos; como engendra(ra)m as histórias das pessoas que participa(r)am de tais registros audiovisuais e quais apontamentos, mesmo que indiciais, podem ser inferidos levando em consideração as *histórias Apyãwa* e a *cosmopolítica amazônica* quando demonstram as transformações via relações estabelecidas com outrem: mayra (brancos), vegetais, animais, axigas (espíritos), artefatos...

















Como busco demonstrar com essas fotos, quase todas foram publicadas por Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977) menos as *imagens de arquivos*, feitas pelos dominicanos entre os índios Tapirapé, nas primeiras décadas do século XX e atualmente presentes no Arquivo da Província Frei Bartolomeu Las Casas. Tais materiais fotográficos estão escassamente classificados. Por isso, o cotejamento com as fotos com legendas publicadas por Herbert Baldus e Charles Wagley foi fundamental para que fossem possíveis algumas tessituras que realizei após ver e ler tais fotos antigas.

Tais fotos antigas dizem algo das atuações do chefe Kamairahó entre os brancos e entre os Tapirapé e demonstram narrativas fotográficas desses primeiros encontros ainda esporádicos ocorridos nas primeiras décadas do século XX. É possível também perceber apontamentos visuais, vestígios incipientes, da atual economia-mundo denominada por muitos de Antropoceno ou Capitaloceno ou Plantationoceno (HARAWAY, 2017; LATOUR, 2014) e de forma generalizada de Capitalismo. Dentre tantos termos, Bruno Latour (2014), nos chama atenção para a sensatez em se usar o termo Antropoceno apesar de suas armadilhas.

“Como a língua de Esopo, o Antropoceno pode transmitir o pior – ou o que é ainda pior, transmitir mais do mesmo –; isto é, o movimento de vai e volta entre, de um lado, a “construção social da natureza” e, de outro, a visão reducionista dos humanos feitos de carbono e água, forças geológicas ou, ainda, lama e poeira sobre lama e poeira. Mas esse conceito pode também chamar a nossa atenção para o fim do que Alfred N. Whitehead (1920) chamou de “bifurcação da natureza”, ou seja, a recusa decisiva da separação entre Natureza e Humanidade, que tem paralisado a ciência e a política desde a aurora do modernismo” (LATOIR, 2014, p. 14).

Com esses *momentos de imersão* ao ver tais fotos antigas remeteu-me também a uma fotografia publicada por E. Samain (2016) em *Vestígios de um diário fotográfico*, artigo publicado pela revista GIS – Gesto, Imagem e Som – **Revista de Antropologia** no intuito de reativá-la com uma das primeiras fotografias feitas durante o *momento de imersão*, em janeiro de 2017, em Tapi’itãwa na Terra Indígena Urubu B, onde vivem muitos índios Apyãwa.



Tal fotografia (foto 150) feita dentro da casa de um casal (o enfermeiro Inỹ com sua esposa Apyãwa), onde fiquei hospedada em Tapi’itãwa traduz um momento de suspensão, sobretudo, quando a comparação circunscreve o fazer etnológico. Certamente, corrobora com aqueles momentos de relativizações como diz Samain (2016, p. 223) por meio de uma legenda acoplada a essa foto acima que é rememorada aqui para funcionar como uma analogia a um dos possíveis sentidos para elaboração deste *momento etnográfico*.

2.3.2. Casas, terreiro e terra: algumas histórias

Como é possível ver pelas fotos feitas entre o chefe e pajé Kamairahó tanto pelos missionários dominicanos como pelos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus é que dentre os índios Apyãwa, Kamairahó foi um dos principais colaboradores entre os brancos. Herbert Baldus (1970) ao longo de sua etnografia registrou algumas histórias contadas pelo chefe e pajé Kamairahó.

Herbert Baldus correlacionou alguns termos ditos em língua tapirapé por Kamairahó e demais pajés e chefes Tapirapé e as traduziu conforme alguns conceitos correspondentes, no caso, religião e cultura. No caso, alma e cosmo foram traduzidos como condizentes a religiões para os índios Tapirapé. Assim, a partir dessas diversas histórias ouvidas por Baldus (1970), destaco o seguinte trecho:

No dizer de Kamairahó e outros informantes, os Tapirapé, os Karajá e os brancos têm *i-ynga* desde o estado de embrião. Todos os animais, as árvores e as pedras têm *i-ynga*. O que distingue os homens dos animais é que destes não sai *invuera* próprio. O *invuera* tapirapé vira sapo cururu e o de *panché* chama-se *kanuana* (trovão), por fazer ribombo deste. O *invuera* karajá se torna gavião”.

Depois de ter sido tirado do corpo do defunto pelas mãos do *panché* levemente passados sobre o tronco e os braços já imobilizados, o *invuera* continua – ninguém sabe por quanto tempo – perto do solo da aldeia onde o morto está enterrado. Enquanto não encarnado em animal, o *invuera* é branco (*ching*) como o papel da minha caderneta e brilhante como a parte interior não pintada da lata de aveia. Também “espírito de uma pessoa conhecida, morta há alguns anos”, que foi visto por um Tapirapé na roça, “pouco após o cair da noite”, era “branco” (Wagley 49). Quando ainda existia como *ynga* na pessoa viva, a alma era escura (*hun*), pois estava nos ossos (*i-kynga*), exclusivamente nos ossos dela e não nos seus dentes, pelos, carne ou pele. Num *panché*, *ynga* é, propriamente, o *panché*. O *panché* Urukumy, por exemplo, consiste no homem de ossos, carne e pele que vemos e no *panché* que está dentro dele e que, durante e sono, abandona, o corpo através do seu cabelo (*i-áua*) para ir ao céu.

Os informantes não podiam descrever *ynga*, pois nunca foi visto. Um belo dia, porém, vi com Kamairahó a nossa imagem refletida na água do córrego; aí Kamairahó disse: *chané-ynga*, nossas almas. Acrescentou que o nosso *ynga* se afasta com água corrente quando a fitamos. Talvez fosse essa uma tentativa para explicar a estranha imaterialidade da alma. Não consegui arrancar de Kamairahó nenhum outro pormenor a respeito. Pode ser, também, que ele se referisse ao fenômeno da reflexão que parecia ter sua importância no trato com as almas. Pois os espelhos que lhes dávamos serviam-lhes como armas para enfrentar e afugentar os *invuera* rodantes à noite quando precisavam afastar-se de casa (BALDUS, 1970, p. 351, **grifo nosso**).

Em outra história é possível verificar algumas conexões perpetradas entre os índios Tapirapé – situados próximo ao rio Tapirapé – com os índios também falantes do tupi-guarani situado próximo ao rio Culuene. Neste sentido, tal história pode ser entendida como

um vestígio das possíveis relações históricas entre os índios Tupi que vivem ou viveram nessa região entre o rio Araguaia e o rio Xingu.

É a referida tribo dos **Ampaneá**. Ouvi este nome pela primeira vez da boca de Kamairahó quando, em **Tampiitaua**, no dia 15 de julho, mostrou-me colunas de fumaça a sudoeste. Designou os causadores dessa fumaça por *chané*, isto é, “nós”, “os nossos”, ao contrário dos outros vizinhos que são os Karajá, Kayapó e Xavante. Explicou que esses “*Chané*” são “outros Tapirapé”, sendo Ampaneá o nome de seus homens e Tainchovó o de suas mulheres. Consegui averiguar ser **Ampaneá** apenas o nome de um único homem e Tainchovó o de sua mulher. Além desses dois, os Tapirapé conheciam ainda os nomes de dois outros indivíduos dos habitantes do sudoeste, a saber, Kamorivá e Chaníantirá, ambos de sexo masculino. Mas o nome **Ampaneá** tornou-se, na minha presença, designação genérica desses vizinhos, de modo que frei Luiz Palha, referindo-se ao seu encontro com os Tapirapé no Porto São Domingos ocorrido logo depois da minha partida de **Tampiitaua**, pode escrever: “Insistiram muito na existência de índios ainda não conhecidos, os **Apaneam**, amigos dos Tapirapés, e dizem que bebem da mesma água do rio Tapirapé. Habitam para o Sudoeste” (Mensajeiro do Santo Rosário, março de 1936, pp. 275-276). “Como ainda Kamairahó me contou, foi Valadar quem, na sua mencionada expedição ao Xingu, visitou os **Ampaneá**, relatando depois ser grande a sua aldeia e tudo entre eles exatamente igual ao que existe entre os Tapirapé: língua, cantos e danças, pinturas do corpo e *tamankurá*, isto é, os canhões de algodão para por nos antebraços. Cultivavam as mesmas plantas, mas desconheciam o ferro, usando pequenos machados de pedra. (...) E ainda que Kamairahó fosse um dos meus íntimos nunca confiei ilimitadamente nele. Mas admitindo a existência duma tribo tupi na região indicada, torna-se possível ser a ela a dos **Aravine**, mencionada por Herrmann Meyer nas notas sobre a sua primeira viagem ao Xingu, em 1896, editadas por Krause (BALDUS, 1970, p. 57-58).

No que diz respeito à história indígena escrita pelos brancos sobre os índios Tapirapé, o nome Ampaneá, em alguma medida, é também corroborada pelas pesquisas entre história e antropologia perpetradas pelo antropólogo Charles Wagley (1988, p. 49-50). Tal indicação feita pelo chefe e pajé Kamairahó sobre a existência dos índios Ampaneá demonstrou que tanto Baldus (1970) como Wagley ([1977] 1988) não tiveram condições de percorrer todo o território tradicional dos índios Apyãwa e realizar um levantamento completo em termos sociodemográficos. Certamente, os dados sociodemográficos coletados por Baldus, Wagley e pelos missionários cristãos são estimativas que não corresponderam com o número total de índios Tapirapé viventes nas primeiras décadas do século XX. Tal lugar indicado por Kamairahó para Baldus nos diz mais sobre as histórias Apyãwa e da singularidade do fazer etnográfico, como ressalta Tim Ingold (1995). Apesar que Charles Wagley (1988) e Herbert Baldus (1970) não deixem de acionarem os documentos cartográficos para mapearem as possíveis fronteiras do território tradicional Tapirapé desde, pelo menos, a virada do século XIX-XX: entre os rios Xingu e Araguaia-Tocantins, sendo

que ao norte os limites se encontravam com o sul do estado do Pará e ao sul com os limites dos territórios dos índios Kayapó, Xavante e Karajá.

Sendo assim, pelo o que tudo indica não é possível corroborar que a depopulação drástica (genocídio e etnocídio) vivida pelos índios Tapirapé seja localizada, apenas, entre a Ditadura de Getúlio Vargas (Estado Novo) e a Ditadura Civil-Militar (1945 e 1964), período que condiz com um registro populacional de menos de 100 pessoas como demonstram os escritos feitos tanto por Charles Wagley (1988) como por Herbert Baldus (1970) como por Roberto Cardoso de Oliveira (1959) e demais textos que de alguma forma retomam esses dados de forma acrítica. Pois, se observamos os dados coletados para construção da tabela 10 (abaixo) é possível notar que a partir das primeiras décadas do século XX já são notórias as significativas quedas populacionais. Mesmo com poucas menções feitas pelos antropólogo Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1988) sobre os dados sociodemográficos referentes aos índios Tapirapé desde o início do século XX o não apenas localizam esse declínio a partir das primeiras décadas do século XX como acionaram os conceitos de perda cultural, aculturação e mudança cultural no intuito de contribuírem com a elaboração de uma *imagem-cliché* sobre o fim dos índios, ou seja, cultura Tapirapé estaria propícia a em breve se perder e/ou desaparecer e/ou se extinguir.

TABELA 9

Dados sociodemográficos: Estimativa populacional referente aos índios Tapirapé⁸⁴ desde os fins do século XIX

Período	Ano	Estimativa (n° da pop.)	Fontes
1890-1900		1.500	Museu Paulista – Herbert Baldus (1970, p. 46; 75)
		1.500	Universidade da Flórida – Charles Wagley (1988, p. 54)
1900-1910		1.500 ou 1.000	Museu Paulista – Herbert Baldus (1970, p. 46; 75)
	1912	1.500 a 1.000	SPI – Francisco Mandacarú – Charles Wagley (1988, 57)
1910-1920		500 a 1000	Missão Dominicana em Conceição do Araguaia – Claire Pic (2014)
	1922	1.500	Missão Batista – Benedicto Profeta (1926, p. 327)
1930-1940	1935	130	Museu Paulista – Herbert Baldus (1970, p. 75)
	1939-1940	187	Universidade da Flórida – Charles Wagley (1988, p. 60)
		120 a 150	Missão Dominicana em Conceição do Araguaia – Claire Pic (2014)
1941-1950	1941		SPI – Valentim Gomes – Charles Wagley (1988, p.226)
	1947	47	Charles Wagley (1988, p. 276)
	1947	Menos de 100 (62)	Museu Paulista/ Herbert Baldus (1970, p. 75)

⁸⁴ Nesse período a população variava entre 1000 e 1500 pessoas de acordo as estimativas de Francisco Mandacarú, Baldus e Wagley (WAGLEY, 1988, p. 46). Herbert Baldus fornece uma informação sobre essa viagem do inspetor do SPI que só declara terem sido descobertos “cerca de 1.000 ou 1.500” Tapirapé ainda existentes (GLASS *apud* BALDUS, 1970, p. 75).

1951-1960	1953	51	Charles Wagley (1988, p. 226, 267)/ Herbert Baldus (1970, p. 75)
	1957	55	Charles Wagley (1988, p. 66)
	1957	57	Charles Wagley (1988, p. 267)
	1957	54	SPI – Roberto Cardoso de Oliveira (1959)
1961-1970	1963	62	Herbert Baldus (1970, p. 75)
	1965	79	Charles Wagley (1988, p. 66)
	1966	Mais de 80	Judith Shapiro (1968, p. 14); Charles Wagley (1988, p. 66)
1971-1980	1972	Mais de 100	Irmãzinha de Jesus (WAGLEY, 1988, p. 66)
	1976	136	Governo Brasileiro (WAGLEY, 1988, p.66)
	1977	Mais de 130	Charles Wagley (1988, p. 276)
2001-2010	2010	500 a 1.000	T.I. Urubu Branco - IBGE – Censo Indígena 2010
2011-2020	2014	760	Sesai – André Toral (ISA, 2014)
	2016	1000	Vandimar Marques Damas (2016a)
	2020	1.001 - 5.000	Paula G. V. dos Reis – análise da tabela IBGE – Censo Indígena 2010

Nota-se que Herbert Baldus atuou como diretor do Museu Paulista entre 1946 a 1960 (PASSADOR, 2002, p. 95) e criou em 1946 a Seção de Etnologia desse museu com o intuito de não só refletir a partir de um ponto de vista científico tal situação cultural dos índios Tapirapé ao escrever inúmeros artigos científicos e jornalísticos e uma monografia, aqui, considerada como etnografia clássica acerca dos índios Tapirapé. Como também atuou conjuntamente com o Serviço de Proteção aos Índios numa possível política indigenista voltada para proteção e assistência aos índios, após ter recebido um convite pelo próprio SPI, para uma viagem ao Araguaia em 1947 em companhia do médico Haroldo de Oliveira. Tal viagem também foi feita ao lado do fotógrafo, cineasta e etnólogo Harald Schultz, também funcionário do Museu Paulista (BALDUS, 1948, p. 306) e antigo funcionário do SPI⁸⁵.

⁸⁵ “Como uma continuidade da Comissão Rondon e com uma metodologia detalhada de indexação das imagens, a Seção de Estudos do SPI, criada no começo da década de 1940, produziu impressionante acervo de aproximadamente dez mil negativos de grupos étnicos. Harald Schultz e Heinz Foerthmann foram seus principais fotógrafos, e a produção pode ser classificada como umas das primeiras frentes da fotografia moderna no Brasil, no campo da documentação. Festas, cerimônias, rituais e cultura material são os temas da documentação de caráter etnográfico. O que nos chama mais atenção é a organização do material, até hoje mantida conforme feita por seus fotógrafos. Identificamos uma necessidade de compreender visualmente esses povos pela ampla produção fotográficas das características diversas das culturas indígenas. Ainda pouco estudado, esse acervo de imagens desloca a questão indígena dos campos anteriores, do exótico ou da afirmação da territorialidade nacional, para um lugar de estudo e compreensão mais ampla da existência da diversidade étnica no Brasil” (TACCA, 2011, p. 212).

Seguindo os princípios de dar assistência e proteção aos índios e registrar os momentos de contato, em 1939 Harald Schultz passa a integrar o quadro de funcionários do SPI, incumbido por Rondon de organizar um centro de documentação fotográfica e filmográfica. A partir dessa data, passou acompanhar as expedições fotografando e filmando aspectos do cotidiano dos povos indígenas que encontravam na rota de instalação da rede telegráfica, criando com esse material, o Departamento de Documentação Cinematográfica e Etnográfica, que veio a transformar-se na Seção de Estudos do SPI (...). Desde a fundação, o SPI teve sua legislação diversas vezes alterada, passando ainda por vários decretos normativos. Em 1942, no governo de Getúlio Vargas, um novo regimento determinava que o órgão teria o *"dever de prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra, fazer respeitar a organização interna da tribo, punir os crimes contra ele praticados, demarcar as suas terras, estudar as suas origens, língua, ritos, tradições, hábitos e costumes (...)"*. A proposta de estudo sócio culturais indígenas, viabilizou a participação mais intensa de Schultz, e possivelmente esse foi um dos fatores que colaboraram para que o destaque à sua produção tenha vindo a público a partir de 1942, quando passou a participar das expedições não apenas como fotógrafo, mas como etnógrafo, fato que marcou o início de sua carreira de pesquisador (CAMPOS, 1996, p. 16).

Harald Schultz chegou a fotografar os índios Tapirapé em 1948⁸⁶ como assistente de Herbert Baldus na Seção de Etnologia do Museu Paulista (BALDUS, 1970, p. 210) e pelo que tudo indica com as leituras sobre as atividades realizadas por Schultz, antes no Departamento Cinematográfico e Etnográfico do SPI e depois no Museu Paulista, não se restringia apenas em fotografar, mas também em filmar. Isto indica que possivelmente pôde também ter produzido imagens em movimento entre esse povo indígena. Sandra Campos (1996) que realizou uma análise da produção visual feita por Harald Schultz não diz nada sobre a produção de filmes entre os Tapirapé.

Em janeiro de 1947, a convite de Baldus, Schutz foi contratado como assistente de Etnologia do Museu Paulista auxiliando seu mestre a consolidar seus ideais, trabalho que resultou na elaboração de uma série de filmes, monografias, registros, além da coleta de materiais arqueológico e etnográfico que compõem até hoje, um dos acervos mais importantes do Museu. Schultz ocupou a posição de 1947 até o fim de sua vida, em 1966 (CAMPOS, 1996, p. 32).

Atualmente, até o presente momento, foi possível acessar apenas 21 fotografias digitais feitas pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Mae-USP) das imagens fixas tiradas por Harald Schutz entre o povo indígena Tapirapé e dez filmes etnográficos feitos entre os Karajá e os Javaé, que compõem o acervo de Etnologia do Mae-USP. Ou seja, por mais que Baldus e Schutz trabalharam na Seção de Etnologia do Museu Paulista e viajaram até o Araguaia juntos, Herbert Baldus (1970) não se dedicou a

⁸⁶ Ver tópico 2.2.11 neste capítulo e acesse também o acervo Online presente no site do Museu de Arqueologia e Etnologia da Usp: <http://www.sophia.mae.usp.br/>

analisar as imagens fixas produzidas por Schutz a partir de um diapositivo entre os Tapirapé depois de sua estadia. Apesar de não deixar de mencionar outras tarefas realizadas por ele no âmbito da antropologia física. Tais imagens fixas feitas por Schultz também não foram o foco da pesquisa de mestrado em ciências sociais (antropologia) de Sandra Campos em *O olhar antropológico: o índio brasileiro sob a visão de Harald Schutz* (1996) mesmo que tenha analisado uma extensa produção fílmica e fotográfica feita entre os diversos povos indígenas situados em Brasil e concluído que a trajetória de Schutz não se limitou em apenas atuar como fotógrafo e cineasta e sim como antropólogo, especialmente, como etnólogo.

Se entre 1947 e 1948, pode ser considerado como um dos momentos dramáticos vividos pelos índios Apyãwa, uma vez que correspondeu a uma das consequências dada à drástica situação de genocídio e etnocídio vivida pelos índios Tapirapé com a alta depopulação. Isto de alguma forma elucida a companhia do médico Haroldo de Oliveira nessa viagem de dois meses (junho a agosto de 1947) feita por Herbert Baldus para Tapi'itãwa. Enquanto nessa mesma viagem ao Araguaia, que contou também com a presença de H. Schultz, mas que decidiu em ir sozinho visitar primeiro o território dos índios Karajá e Javaé. Apenas em 1948, que Schultz quando esteve sozinho na região do médio Araguaia encontrou com alguns índios Tapirapé e os fotografou.

Apesar de breves referências a esse episódio feitas por Herbert Baldus, “[e]m setembro de 1948, Schultz encontrou alguns Tapirapé morando em galpões às margens direita do rio Tapirapé” (BALDUS, 1970, p.50). Harald Schultz durante a estadia entre os pouquíssimos índios Tapirapé encontrados em 1948, buscou tirar as medidas e realizar os exames de grupo sanguíneo de 31 índios Tapirapé. As análises de tais dados foram feitas posteriormente pelo antropólogo físico Emílio Willems, que pode ser lida em *Característicos antropométricos dos Tapirapé* (BALDUS, 1970, p. 468).

Harald Schultz como assistente da Seção de Etnologia do Museu Paulista também produziu registros visuais (filmes etnográficos) e coletou *objetos etnográficos*⁸⁷ entre os índios Iny, porém não foi possível verificar se os filmes foram feitos durante essa expedição em 1947-1948, quando esteve tanto entre os índios Iny como durante esse momento drástico vivido pelos índios Tapirapé ou segundo a antropóloga Sandra Campos (1996), em 1952, ano que Schultz retorna aos índios Karajá e Tapirapé (CAMPOS, 1996, p. 45).

Certamente, com os dados demonstrados na tabela 10 é notório que o etnocídio e o genocídio tenha atingido os índios Tapirapé desde o início das primeiras décadas da primeira metade do século XX. As 21 fotos digitais de Harald Schultz são *imagens de arquivo* demonstram algo deste momento assolador para os índios Tapirapé. As fotos publicadas no diário de Haroldo de Oliveria demonstra pessoas dientes e foram feitas por Baldus e fazem

⁸⁷ No Acervo Online Sophia – Mae/Usp é possível conferir fotografias digitais referentes a 41 objetos etnográficos (05 arcos, 20 flechas, 02 cachimbos, 01 aro, 01 recipiente, 03 cestos, 02 colares, 01 pingente, 01 cinto, 02 pentes, 02 bordunas, 01 lança) coletados por Harald Schultz e/ou Herbert Baldus entre o povo indígena Tapirapé.

parte do acervo do LISA. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1959), que esteve entre os índios Tapirapé em 1957, não deixou também de denunciar tal situação como o fez C. Wagley e H. Baldus, que atuaram mais tempo entre os índios Tapirapé. Uma vez que é possível encontrar esses escritos presentes nas etnografias como nos diversos artigos publicados para os jornais e revistas científicas organizadas pela USP (Revista de Antropologia), pelo Museu Paulista (Revista do Museu Paulista), pelo Museu Nacional (Boletim do Museu Nacional) e pelo Museu Paraense Emilio Goeldi (Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi). Bem como, com a atuação desses antropólogos na ABA, especialmente, com a participação nos eventos científicos como a RBA e nos Congressos Internacionais de Americanistas, ver **anexo 11**.

No entanto, as publicações com tais denúncias a partir da década 1930⁸⁸, não impediram a realidade vivida pelos índios Tapirapé seja com o avanço cada vez mais intensificado com a presença dos brancos em seu território, bem como com o aumento das relações estabelecidas com os não indígenas durante a primeira metade do século XX seja para troca de bens e consequentemente a entrada de doenças desconhecidas pelos índios seja com o avanço da agropecuária no território tradicional tapirapé. Nota-se que apesar do discreto registro da atuação das antropólogas que estiveram entre os Tapirapé, no século XX, também não foi possível identificar como atuaram em relação à política indigenista, uma vez que não foi possível acessar quase nenhuma das publicações escritas por Miss Steen e J. Shapiro⁸⁹, diferentemente do acesso, que atualmente, obtive aos diversos textos produzidos pelos antropólogos que denunciaram tal situação.

2.3.3. Uma cuia de cauim

Todavia, o objetivo central com esse trabalho não se configura em descrever algo mais acerca do genocídio e etnocídio entre os índios Tapirapé no século XX, e sim, traduzir a festa Iraxao, que acontece no tempo das chuvas e compõe com outras festas-ritos-sazonais o denominado “calendário do tempo” (TAPIRAPÉ, 2007; TAPIRAPÉ, 2009a) dos índios Apyãwa.

Para tanto, percorri alguns caminhos acerca desta festa. Mas também, ao ver as fotos e filmes feitos pelos índios Apyãwa, pelas leituras das etnografias clássicas, dos artigos científicos e notícias de jornais escritos também pelos índios Apyãwa e, especialmente, com a experiência de estabelecer comunicações e parcerias com os Tapirapé (Apyãwa) no âmbito da universidade (UFG), das redes sociais digitais e em sua Terra Indígena durante a festa Iraxao, que ocorreu em Tapi'itawa. Pois, se considero as relações entre etnologia

⁸⁸ Ver, por exemplo, o artigo *A necessidade do trabalho indianista no Brasil* escrito por Herbert Baldus (1939).

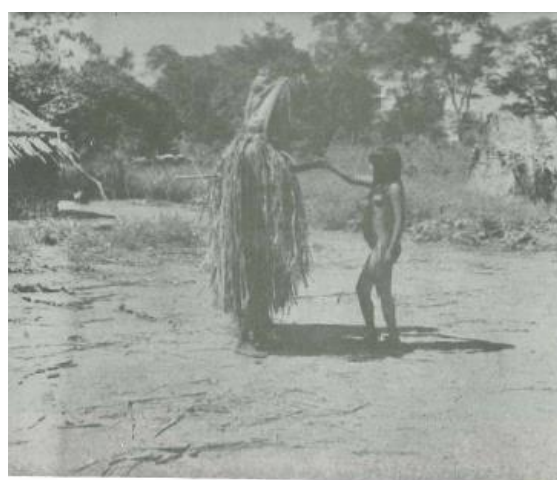
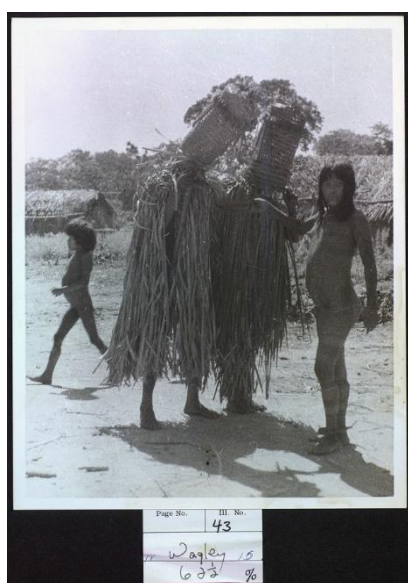
⁸⁹ Apenas, três textos escritos em inglês por J. Shapiro (1968a; 1968b; 1971).

indígena e histórias, as estabeleço a partir dos caminhos percorridos e expressos com este *momento etnográfico*. Embrenho em demonstrar isto via uma descrição minuciosa dos passos e contrapassos realizados e como me enveredei em um estudo que não é nem extensamente etnográfico nem extensamente historiográfico. Isto não quer dizer, portanto, que compor o *momento etnográfico* dispensaria uma pesquisa bibliográfica e em fontes documentais (KOSSOY, 2001), não, apenas, no que concerne a localização (ver **anexo 3**) de boa parte da produção documental existente sobre os Apyãwa. Ao mesmo modo que não descarta as variadas formas de acionar esses variados documentos e materiais nos momentos de imersão e escrita deste *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014b).

Com isso, evidentemente que os pontos nevrálgicos e nó(s) posto(s) seja pela etnologia indígena seja pela arqueologia emerge(m) de alguma maneira. O que desencadeia não, apenas, a compreensão do que é, afinal, etnologia indígena e arqueologia, pelo menos, para o pensamento antropológico. Mas também de uma percepção das condições para realização de tal pesquisa e em última instância, como disse Roy Wagner (2010, p. 30), em pensar seriamente em algo elementar em qualquer *trabalho de campo*, há que se pensar nos “recursos financeiros” e no tempo disponível para executá-lo. Como também, quem está “apto” a realizar a pesquisa, como a realizamos e quais são os seus limites.

Sendo assim, a não interrupção da composição deste *momento etnográfico*, mesmo com toda precariedade para empreendê-lo, pode ser descrito em seus pormenores no que concerne, então, perpassar os diferentes métodos e técnicas de pesquisa de forma não tão rígidas como postos no início dessas ciências ainda muito preocupadas em inventar regimes de verdade dentro de um escopo (pós)colonial (ASAD, 1991). Mesmo assim, alguma validade é possível ainda notar dentro do escopo da etnologia indígena, ou seja, dessa ciência, por notar o quanto a ciência não está apartada das artes como já notara Claude Lévi-Strauss ([1962] 2012, p.36-37) em *O pensamento Selvagem*; ao perceber que as imagens fotográficas e fílmicas (*imagens fixas e em movimento (vice-versa)*) são mediadoras, precárias⁹⁰, para possíveis modos de observação empírica. Mas que podem se vincular em dispositivos etnológicos (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b, p. 202-203) e/ou históricos (FERRO, 1975; RIBEIRO & SOUZA, 2018) e certamente arqueológico. Estudo este que leva a sério também o acesso e as condições de preservação de tais materiais.

⁹⁰ Como atesta o próprio Claude Lévi-Strauss em relação ao cinema, em especial, aos filmes etnográficos (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b, p. 184 e 204; SZTUTMAN, 2004, p. 51). Já em relação às fotografias, corroboro com Etienne Samain (2012) ao pensar as fotografias como fragmentos.



31. Uma moça serve a bebida kawi (cauim) a espíritos anchunga.

Dentre estas quatro fotografias (foto 152 a 155) feitas por Charles Wagley, apenas uma (foto 119) foi usada para compor a publicação do livro *Lágrimas de Boas-Vindas* (WAGLEY, 1988, p. 256-257). Atualmente, as outras três fotografias estão disponíveis em formato digital na coleção etnográfica latino-americana Charles Wagley, organizada pela Universidade da Flórida. Nota-se que na publicação do livro *Welcome of tears* não constam as duas fotografias de uma moça servindo os *anchunga* (traduzidos como espíritos por Wagley) com uma cuia de cauim, nesta versão Wagley (1977) usou a foto 152, sendo que a foto 152, 153 e 154 correspondem às fotos digitais presentes no website da Universidade da Flórida. Nota-se que a foto 154 é a mesma da foto 152, porém, na foto 154 há mais algumas informações que auxiliam na sua identificação como se encontra atualmente preservada na *coleção etnográfica*, atualmente, na coleção latino-americana Charles Wagley.

Assim, nas diferentes edições do livro de Wagley ([1977] 1988), como já dito, foram preteridas uma foto por outra, que não é possível saber, nem pela escrita da etnografia nem

mesmo pelas legendas, se são duas fotos de um mesmo momento de uma dada *festa-rito-sazonal* ou se as *fotos* demonstram uma mesma mulher Tapirapé ou se são mulheres diferentes que alimentaram com uma cuia de cauim o par de máscaras-xamãs.

Ao ver tais fotos publicadas em 1977 e 1988 e as fotos presentes na coleção etnográfica latino-americana Charles Wagley, em formato digital, num primeiro *momento de imersão* seja ao olhar e ler os livros seja ao acessar o site da Universidade da Flórida, levou-me a pensar sobre o conteúdo das imagens no que tange as inúmeras e possíveis relações entre arqueologia e etnologia indígena, mais precisamente, ao acionarem as noções de *xamanismo* para pensar as festas ou os rituais, regados com muita bebida fermenta⁹¹ e realizados pelos indígenas, especialmente, os Tupi. Tal pensamento pode também estar mais próximo das *imagens da colonização* (RAMINELLI, 1996) ou das *imagens do outro*, como escreve Edgar Teodoro da Cunha (2004) em *Índio no Brasil: Imaginário em Movimento* ou com as variadas imagens presentes nos documentos ou na literatura ou nas teorias antropológicas relacionadas com os índios das terras baixas sul-americanas. Embora, precise ter um pouco mais de cuidado, ao usar tais imagens fotográficas justapostas à escrita. Pois, essas fotos podem funcionar mais como ilustração para a continuidade de *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* presentes no imaginário sobre os índios, especialmente, da família linguística Tupi-guarani, do que para os sentidos que tais relações, quando são vistas via essas imagens técnicas e sendo vistas também entre os índios Apyãwa, podem sugerir quando a compreendemos como um traço do real (DUBOIS, 2012).

Bem como, se acioná-las pode condizer, atualmente, com incompletudes por ser mais acessíveis maiores detalhes acerca das histórias de suas produções, ainda sim, é possível constatar quando alcançamos tais *imagens de arquivo* algo traduzível da *cosmopolítica amazônica* ainda operante entre os índios Apyãwa. Como pude perceber e observar com a fabricação do cauim de mandioca e amendoim munida de uma câmera na mão numa tentativa de microdescrever em *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* esse conhecimento tradicional relacionado a culinária dos índios Tapirapé, ver filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé) (REIS, 2019). Antes de me ater a esse *lugar* de feitura desse filme etnográfico ainda é preciso dizer que essas fotografias feitas pelo antropólogo Charles Wagley podem corroborar com outras imagens presentes tanto na teoria antropológica recente como podem estar conectadas com as descrições impressas nos documentos escritos pelos primeiros viajantes (missionários cristãos) feitas entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas:

imagem de sociedades de ébrios descrita pelos missionários dos primeiros séculos parece retornar na literatura científica, por meio de

⁹¹ Como analisa Alessandro Barghini (2018), essa bebida descrita desde os primeiros viajantes, pode ser denominada entre os índios como: cauim, chicha, caxiri ou quantos outros nomes podem ser encontrados entre as diferentes etnias e geralmente, podem ser feitas de amendoim, mandioca, milho verde, dentre outros alimentos (BARGHINI, 2018, p. 562).

frases como “[...] a grande profusão de culturas da embriaguez [...]” (Sztutman, 1998, p. 45) ou “[...] a etílica história dos Tupi-Guarani [...]” (Almeida, F., 2015, p. 87), sendo tecidas interpretações profundas sobre a ‘cauinagem’ e as ‘colossais’ bebedeiras dos índios” (BARGHIANI, 2018, p. 562).



Mapa 7: América. Jodocus Hondius. Século XVII. Norman B. Leventhal Map Center Collection
<https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:2514p100q#map-overlay>



Mapa 8: A “America” de Jodocus Hondius, mapa pertencente à edição francesa de 1619 do “Atlas” de Mercator-Hondius (Coleção de Arte ABN AMRO REAL, São Paulo) (TEIXEIRA, 2008, p.243).



Imagem técnica 155: “modo de preparar e tomar a bebida entre os americanos no Brasil, onde as virgens – logo depois que mastigam as raízes – cospem-nas, em seguida cozinhando-as em potes e oferecendo-as aos homens para que eles bebam. Essas bebidas especiais são consideradas deliciosas entre eles”. Jacobus Hondius, Amsterdam. 1619 (TEIXEIRA, 2008, p. 110-111).



Imagem técnica 156: O festim tupinambá representado na “America” de Jodocus Hondius (1619) (a) e na “Americae Tertia Pars” de T. de Bry (1592) (b); mulheres preparando cauim segundo ilustração das “Singularitez de la France Antarctique” de A. Thevet (1557) (c) (TEIXEIRA, 2008, p. 248).



Imagem técnica 157: O festim tupinambá retratado na “Warhaftige Historia” de H. Staden (1557).

É certo que o cauim é uma bebida feita pelos índios Tapirapé, de forma mais precisa, pelas mulheres, a partir do milho, da mandioca e/ou do amendoim, dentre outros vegetais. Todavia tais fotografias (fotos 152 a 154) referem-se ao uso dessa bebida durante uma ou duas das variadas festas-ritos-sazonais realizadas pelos índios Apyãwa e registradas em fotografias, possivelmente⁹², pelo antropólogo Charles Wagley.

O intuito não é, então, transcrever uma descrição mais detalhada feita por Charles Wagley sobre essa festa-rito-sazonal a partir dessas fotos. Muito menos justapor fotos e filmes atuais, como o filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) feito em janeiro de 2014 durante o Iraxao, que demonstram uma mulher com uma “cuia”⁹³ de cauim ao entregá-la para um homem (foto 120), que pertence ao Wyrã (associação dos pássaros), levar para as pessoas que estão na Takãra se alimentarem. Pois, isto poderia apontar para uma reprodução mecânica e estática do que foi feito no passado com o que ocorre no presente, estrutura descrita por Claude Lévi-Strauss ([1960] 2017) como característica das “sociedades frias”. Nota-se, com essas fotos antigas tiradas por Charles Wagley e com o filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c), que mesmo que de forma indicial, há diferenças na estrutura que estrutura.



⁹² Para uma discussão sobre autoria das fotografias, ver tópico 1.3. As câmeras, as fotos e a (des)multiplicação dos agentes situado na página 132.

⁹³ Pelo frame do filme *Traços Tapirapé* (foto 120), é possível perceber que ela não usa uma cuia e sim uma panela de alumínio.

A partir dessas fotografias selecionadas para esse texto é possível pensar como é posicionar-se entre o fazer etnográfico e histórico com os quais venho mobilizando para compor um horizonte traduzível para esta *teoria etnográfica*. Em outros termos, penso que as fotografias podem prestar para ilustrar ou dizer que ilustram de forma fragmentada algo, bem como acionam questões tanto em relação a *histórias* de sua produção como levantam reflexões epistemológicas. Se nesse estudo o feitiço parte também de compartilhamentos tanto de materiais fotográficos e fílmicos antigos e atuais com os índios Apyãwa quanto dos procedimentos envoltos a produção de fotografias e filmes. Tudo isso age e pode contribuir, mesmo como índice (DUBOIS, 2012), para possíveis passagens para ontologias relacionais. Acoplado a isto, é importante dizer os modos como cheguei a tais fotografias e fotos, o que significa descrever o processo dessa teoria etnográfica desde as ações de consulta aos acervos, coleções e arquivos de fotos e filmes relacionados ao povo Tapirapé e nas formas usadas para organizá-los, enumerá-los e listá-los. Trata-se de conhecer e pensar com as imagens sem desconsiderar, nos termos de Samain (2012), como as imagens pensam.

Sendo assim recorro a J. Gagnebin, que define a história como uma apreensão do tempo em termos de intensidade e não de cronologia (GAGNEBIN *apud* ENTLER, 2012, p. 144); o que me fez pensar na plausibilidade e no ânimo em escrever e contar qualquer história. Pois, apenas, a intensidade não bastava. Tal distinção é complementada por Ronaldo Entler (2012) ao aproximar tais definições com as tarefas empreendidas pelos colecionadores do que pelos historiadores, tal qual descrito e criticado por Walter Benjamin (2012) ao descrever as tarefas dos historiadores como mais correlacionadas com a busca pelos nexos causais dos acontecimentos. Citá-los não resolve muito a questão, é certo. Porém, percebo que tais definições e comparações contribuem para descrever o que venho fazendo. Neste sentido, como retomada de fôlego durante os *momentos de escrita* dão sequência a outras imagens correlacionadas com os trabalhos já realizados durante os *momentos de imersão* desse *momento etnográfico parcial e multissituado*.

Como não sou historiadora, interessa-me pensar, como já mencionado as relações entre etnografia e história, sem também deixar que o meu trabalho se confunda com o empreendimento de um colecionador. Pois, não uso todas as imagens fotográficas vistas durante esse *momento etnográfico*, apenas, as que me levaram a alguma reflexão entre artes plásticas e os instrumentos musicais⁹⁴ como um dos possíveis *caminhos* para *tradução* da *cosmopolítica amazônica* dada a ver pelos índios Tapirapé com a realização da festa-rito-sazonal Iraxao. Tal percepção corrobora também com o alerta feito pelo antropólogo J.

⁹⁴ Na abertura das Mitológicas, antes de Claude Lévi-Strauss indicar tais relações de semelhanças para tradução do pensamento indígena menciona que “[o] estudioso não é o homem que fornece as verdadeiras respostas, é aquele que faz as verdadeiras perguntas” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 26).

Fabian (2010) ao mencionar para os perigos do trabalho do antropólogo ser confundido com de um colecionador.

Por mais importante que seja pensar sobre coleções de objetos materiais como memória material que tem uma temporalidade própria, isso não deveria nos levar a ignorar a temporalidade do mercado que afeta as “histórias de vida” e os “itinerários” das coleções. Não ser contaminado pelo mercado é um ideal que abraçamos em nossos esforços de manter nossa integridade, seja como acadêmicos seja como *connaisseurs* de objetos. Essa é provavelmente a principal razão pela qual não gosto de ser chamado de colecionador. Mas nessa busca de integridade enfrentamos um dilema. Mesmo que sejamos mais ou menos bem-sucedidos em mantermo-nos fora do mercado (não comerciando objetos para lucrar, vendendo nossa expertise a negociantes para atestar autenticidade visando ao estabelecimento de preços de mercado e assim por diante), não podemos ignorar o fato de que a commodificação é co-constitutiva de objetos e coleções precisamente em virtude da temporalidade que é própria a processos de commodificação, processos no curso dos quais as coisas se tornam mercadorias. Negar o mercado poderia significar que perdemos uma característica essencial de nosso objeto de pesquisa. Assim, a negociação e a comercialização de objetos mantidos em museus são não apenas uma fonte de desconforto, mas colocam problemas epistemológicos (FABIAN, 2010, p. 67-68).

Brevemente, numa pesquisa pelo mecanismo de busca do website do Google é possível encontrar inúmeros artigos científicos que procuram discutir as relações entre a história e a antropologia. A seguir citarei, as produções científicas concernentes as correlações feitas por Claude Lévi-Strauss entre etnologia e história. Ver os artigos científicos presentes no ciberespaço: (GOLDMAN, 1999; COELHO DE SOUZA & FAUSTO, 2004; LOLLI, 2009; DICKIE, 2012; SCHWARCZ, 1999; GONÇALVES, 2012). Mas também, em uma pesquisa bibliográfica é possível encontrar entrevistas (ERIBON, 1991; VIVEIROS DE CASTRO, 1998); resenhas (SCHWARCZ, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1993), monografia de final de curso de graduação em ciências sociais (FERREIRA, 2007), dissertações de mestrado em antropologia (LOLLI, 2005; OLIVEIRA, 2010), tese de doutorado em antropologia (RODRIGUES, 2008), capítulos de livros (SAÉZ, 2008; GOLDMAN, 1999) e livros (SZTUTMAN, 2012), que discutem tais relações entre etnologia e história⁹⁵. Avento que isso talvez possa ocorrer porque esse etnólogo enfrentou duras críticas de historiadores sobre seus trabalhos e se inseriu em um debate acadêmico que reverberaram até mesmo na precisão das fronteiras dessas ciências, este não-lugar, já demarcado por Marcel Mauss (2008) como o lugar a ser visitado caso se queira ver muitas luas que possivelmente poderão ser avistadas. Nos termos de Mauss, “[v]eremos então que

⁹⁵ Ao considerarmos, de forma específica, o que a etnologia indígena já produziu, desde a década 1980, com respeito à história indígena ver: (ANDRADE, 2007; FARAGE, 1991; CARNEIRO DA CUNHA, 1992; FAUSTO, 1992; ALBERT, B. 1999; KOPENAWA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2011; CAIXETA DE QUEIROZ, 2008ab; 2009; 2015). Obviamente que os trabalhos de C. Wagley e H. Baldus podem ser caracterizados como clássicos ao que tange as relações entre etnologia e história.

houve e que há ainda muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão” (MAUSS, 2003, p. 343).

Em uma entrevista, Charles Wagley destacou com outro tom como esse debate acadêmico, especificamente, instaurou as ciências sociais e humanas no Brasil. “Felizmente, no Brasil não se fala muito da diferença entre antropologia e sociologia, nem de sociologia e história, isto ajuda muito” (WAGLEY & MEIHY, 1987, p. 128).

Oscar Sáez em *História Pictórica* (2008) localizou, justamente, esse debate acadêmico entre Lévi-Strauss, Sartre e demais historiadores no intuito de apontar que não se transformou apenas de bravatas e sim, de tornar visíveis sujeitos ditos sem história, porque sem escrita ou sem meios de produzir registros fotográficos e fílmicos de seus modos de vidas. Justamente, um dos nó(s), encontra-se na compreensão não da antropologia feita por Claude Lévi-Strauss e sim, de sua etnologia que buscou, justamente, simetrizar os povos indígenas como sujeitos históricos somente se forem entendidos os múltiplos sentidos de história que até então se discutia pouco.

Apesar de que não podemos deixar de mencionar, naquele período, a incipiente presença da escola dos annales (LE GOFF, 1996; FERRO, 1975). Ou seja, que a ciência histórica realizada até então passa a si discutir ao considerar as metodologias empreendidas pelas ciências sociais e como isso poderia repercutir na variação dos métodos de se fazer história. Como também, a contribuição mais recente dos etnólogos indígenas Marcela Coelho de Souza e Carlos Fausto (2004), com o artigo *O que Lévi-Strauss deve aos ameríndios?* Ao destacar que a contribuição de Lévi-Strauss não existiria se primeiro não existisse os índios com os quais pôde fazer seu trabalho de campo.

Como sinaliza Oscar Calavia Sáez (2008) é possível encontrar leituras⁹⁶ dos vários sentidos de história: “uma discussão sobre o conceito de história em Lévi-Strauss pode contribuir a regrav algumas velhas controvérsias antropológicas, mas, sobretudo, é um bom ponto de partida para algumas novas perspectivas históricas” (CALAVIA SÁEZ, 2008, p. 125). Na década de 1960, uma controvérsia se instaurou em relação à *imagem conceitual* história a partir da não compreensão da noção modelo “sociedades frias” e “sociedades quentes” elaborado por Claude Lévi-Strauss. Naquela época, mais especificamente, os outros/primitivos/selvagens eram vistos como sem história, por estarem à margem dela; ou porque lhes faltavam estímulos para mudança; ou simplesmente porque, sem meios de documentar suas experiências, sobretudo, pela escrita, não tinham como objetivar as transformações do cotidiano. Em qualquer caso, eram vistos pela falta, isto é, eram titulares de uma carência. Isto porque, eram tempos “quando viceja uma versão extrema e eufórica do iluminismo, e a consciência humana parecia chamada a dirigir o curso do tempo” (CALAVIA SÁEZ, 2008, p. 125). Ou seja, “frio” e “quente” demonstram modos diferentes que

⁹⁶ Oscar Sáez (2008) faz uma ressalva sobre uma possível leitura de um autor clássico não vem por força acompanhada de uma perfeita fidelidade e é justamente por causa dessa liberdade, que um autor torna-se clássico.

as sociedades poderiam ser pensadas pela etnologia, uma vez que para Claude Lévi-Strauss (2012), as “sociedades frias” focalizam as permanências. Com isso, conseguem criar, para quem as observa de longe, um mesmo padrão que se repete indefinidamente. Já, as “sociedades quentes” se expressam pelas desigualdades por convergir suas relações em variados níveis e devires e, fazem deles o meio de uma experiência, muitas vezes, conflitiva e desarmoniosa, sem desconsiderar as situações extremas de genocídio e etnocídio perpetrados contra os indígenas.

Tal *imagem conceitual* elaborada por Claude Lévi-Strauss ([1960] 2017) – sociedade quente e sociedade fria – nos auxilia a pensar a(s) história(s) entre os povos indígenas Apyãwa e Iny se somente se tais modelos, nos termos do próprio Lévi-Strauss (2017), contribuírem para as emergências dos variados sentidos de histórias envoltas aos índios Tapirapé e Karajá. Isso demanda a realização de mais etnografias focadas nas relações entre os índios Apyãwa e Iny. Bem como, perpassar os diversos materiais escritos, audiovisuais, iconográficos e arqueológicos feitos e/ou presentes entre esses os índios falantes da língua Tapirapé da família linguística Tupi-Guarani e da língua Karajá, Macro-Jê, respectivamente. Sem desconsiderar que estou ciente que tais objetivos transformaram em muito ambiciosos por visualizar a existência de alguns nó(s) ao adentrar nestes múltiplos campos como o da historiografia com o intuito de fazer uso de documentos audiovisuais, sobremaneira, as fotos produzidos sobre os índios Tapirapé desde o início do século XX. Se como Charles Wagley (1988) mencionou que a língua Tupi fora a mais difundida em Brasil e com uma profusão enorme de documentos correlacionados aos povos pertencentes ao Macro Tupi. Uma das possíveis razões para os estudos sobre os Tupi-guarani alcançarem certa “notoriedade” nas ciências e na filosofia estão atrelados a quantidade de materiais encontrados em arquivos e coleções etnográficas e arqueológicas espalhados por diversas instituições no mundo. O que consequentemente corrobora com inúmeros escritos, como de Raquel Teixeira (2004), ao mencionarem sobre a presença dos índios Tupinambá no litoral da *Terra Brasilis* quando ocorreram os primeiros contatos com os europeus desde o século XV e documentados por cronistas e missionários.

De todos os grupos tribais que habitavam o Brasil no século XVI foram os Tupi que mereceram uma maior atenção por parte dos europeus. Explica-se este fato pela razão de serem esses índios os ocupantes da maior parte do litoral atingido pelos colonizadores. Foram, então, conhecidos pelo nome genérico de Tupinambá, denominação esta que abrangia os grupos Tupi que ocupavam os territórios litorâneos do Maranhão, Pará, Bahia e Rio de Janeiro e que possuíam entre si uma acentuada unidade linguística e cultural (Fernandes, 1963: 15). Ao contrário do que tem ocorrido com muitas sociedades tribais extintas, os Tupinambá foram observados diretamente por diversos cronistas (como Thevet, Lery, Staden, Evreux, Anchieta, Caminha, Cardim, Nóbrega, Soares de Souza, Gandavo, Knivet e outros) que dotados de um alto sentido de observação e capazes, em várias ocasiões, de superar as suas armaduras mentais etnocêntricas, conseguiram nos

legar um vultosa soma de dados etnográficos, possíveis de serem analisados pela moderna antropologia (LARAIA, 1986, p.20-21).

No entanto, tal profusão de materiais e documentos contribuiu também para o surgimento das imagens mais racistas e preconceituosas contra os povos indígenas desde o século XV, notadamente, os povos pertencentes ao tronco linguístico Macro Tupi, da família linguística tupi-guarani (LÉVI-STRAUSS, 1976; FRANÇA, 2012). Sem desconsiderar o genocídio perpetrados contra os índios em pleno século XX e XXI, como demonstrou uma preocupação de Darcy Ribeiro ao publicar em um artigo de 1956, que, especificamente, correlacionou quantos e quais grupos indígenas existiam ou foram extintos. Roque Laraia extrai tais informações desse artigo sobre os Tupi.

(...) em 1956, Darcy Ribeiro relacionava 26 grupos Tupi, como ainda existentes em território brasileiro: Amanayé, **Aré**, Asuriní, Aweti, Boca Negra, Canoeiros, Guajá, **Guarani** (abrangendo todos os seus sub-grupos), Yutuna, Kamayurá, Karipuna, Kayabi, Mawé, Munduruku, Parakanân, Paranawat, Parintintin, Potiguara, Puroborá, Suruí, (sob a denominação Kayapó de Mudjetire), **Tapirapé**, Tenetehara, Tukumanfed, Tupari, Tupinaki e urubu-Kaapor. Além disto, citava outros 24 grupos, extintos no decorrer deste século: Aminiapé, Apiaká, Arawine, Ariken, Emerillon, Guarategaja, Ipotewat, Itogapuk, Jabutifed, Kabixiana, Karitiana, Kepkiriwat, Kokama, Kuruáya, Makurap, Manitsawa, Mialat, Mondé, Oyampik, Rama-Rama, Takuatép, Turiwara, Urumi e Xipaia.

Uma década após o levantamento de Ribeiro, Dale Kietzman (1967), publicou um trabalho mais atualizado, aproveitando-se da grande massa de dados a que tem acesso, como membro do “staff” do Summer Instituto of Linguistic e, evidentemente, do desenvolvimento dos meios de comunicação ocorridos na última década. Neste trabalho faz a referência a dois grupos citados por Ribeiro, Cinta Larga e Jumá, demonstrando não estarem ainda extintos os Apiaká, Karitiana e Turiwara.

Assim, podemos considerar como existentes 33 tribos Tupi, no território brasileiro, sendo que Boca-Negra, Paranawat e Tukumanfed foram classificados segundo a denominação genérica de Kawahib. Destes, somente, mecereceram algum estudo etnológico os Asuriní, Aweti, Guarani, Juruna, Kamayurá, Kawahib, Kayabi, Mawé, Mundudrukú, Parintintin, Suruí, **Tapirapé**, Tenetehara e Urubú-Kaapor. Fora do Brasil, foram alvo de estudos etnológicos os grupos Guaiaki e Sirionó, respectivamente, no Paraguai e na Bolívia, sendo os que, evidentemente, foram objeto de nossa análise comparativa. Estão ainda em fase de estudos, os Arawete, Asurini (Xingu), Cinta Larga, Suruí (da Rondônia) e Parakanan. Utilizaremos os Tupinambá, ainda como referência, devido a riqueza dos dados existentes. Este termo é empregado aqui no mesmo sentido que foi utilizado por Fernandes (1963: 15): “para designar o conjunto de grupos tribais descritos sob este nome nas fontes (seiscentistas) compulsadas [consultadas]. Assim, estão, compreendidos neste estudo os grupos Tupi que, na época da colonização do Brasil, entraram em contato com os brancos no Rio de Janeiro e na Bahia; e os grupos Tupi que, depois povoaram o Maranhão, o Pará e a Ilha Tupinambarana (LARAIA, 1986, p. 44-45).

Sendo assim, é incontornável não adentrar o campo da arqueologia e da historiografia e durante este *momento etnográfico* vou buscando definir de alguma maneira o que seja história e passado. Percebo isto também a partir dos eventos no campo da ciência, das artes e da política, que confluíram para potencializar as sinergias entre indígenas, movimento indígena, movimento de indigenista, de professores, de historiadores, de arqueólogas e de etnólogas, cineastas, fotógrafas, sobretudo, no período e/ou contexto da Assembleia Constituinte e da promulgação da Constituição Federal de 1988, celebração dos 500 anos de conquista das Américas em 1992 (Eco-92), os 500 anos de Brasil em 2000 e com as atividades do Acampamento Terra Livre (ATL), que acontece em Brasília desde 2004 e é organizado pelos povos indígenas sempre no mês de abril. Recentemente, em agosto de 2019, foi organizado a primeira Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília (DF) com o tema Território: Nosso corpo e Nosso espírito, num contexto de pungente protagonismo das mulheres indígenas. Seja com a maior presença ainda no corpo discente dos cursos de graduação e, sobretudo, de pós-graduação em nível de mestrado e doutorado nas principais universidades públicas do país. Bem como, com o significativo aumento de candidatos indígenas eleitos em torno de 30% nas eleições de 2016 em relação com as eleições de 2012. Em termos numéricos isto significou a presença de cento e dezessete índios eleitos como vereadores para as câmaras municipais em todo o Brasil⁹⁷. Sendo que dentre estes vereadores eleitos indígenas é possível verificar que estão filiados em diferentes partidos. O Partido dos Trabalhadores concentrou o maior número de candidatos eleitos indígenas (15 ao total), sendo que isto não significou que tenha sido o partido que abrigou o maior número de candidatos indígenas. Mesmo que de forma minoritária nota-se que algumas mulheres indígenas filiadas a diversos partidos políticos também foram eleitas como, no caso, da vereadora Cristina Karajá filiada ao Partido Socialista Brasileiro (PSB) eleita no município de Sandolândia no estado do Tocantins. Também é notório mencionar sobre a parlamentar Joênia Wapichana filiada à Rede Sustentabilidade (REDE), advogada indígena formada pela Universidade Federal de Roraima, tornou-se a primeira mulher indígena deputada federal pelo estado de Roraima. Sem desconsiderar também a importante atuação da liderança indígena Sônia Guajajara – filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) – formada em letras e enfermagem pela Universidade Federal do Maranhão – que foi candidata ao cargo de vice-presidente nas eleições de 2018 para a escolha dos cargos de presidente e vice-presidente da república federativa do Brasil⁹⁸. Em 2020, o prof. Reginaldo Tapirapé foi eleito para vereador pelo PP no município de Confresa.

⁹⁷ Ver notícia publicada em site do Observatório do Agronegócio no Brasil: <https://deolhonosruralistas.com.br/2016/10/05/pt-e-psdb-elegem-mais-vereadores-indigenas-pelo-pais/> . Bem como, ver essa outra notícia do de Olhos nos Ruralistas: <https://deolhonosruralistas.com.br/2016/10/03/norte-nordeste-sudeste-e-centro-oeste-elegem-candidatos-indigenas/>.

⁹⁸ Ver sobre Índios e Eleições no site do ISA.

Sendo que, o resultado das eleições de 2020 contabilizou o maior número de candidatos eleitos indígenas, que se autodeclararam indígenas, conforme dados do TSE e movimentos sociais e noticiado pelo ISA. Tais ocasiões geraram eventos acadêmicos, festivais e fóruns de cinema, exposições em museus e nas universidades. Bem como produções de filmes etnográfico-documentários e publicações de capítulos, livros e artigos. Tudo isto são formas de fazer-se entender sobre os direitos já conquistados o que não quer dizer cidadania plena (MURILO DE CARVALHO, 2004). Daí as diversas e criativas formas de fomento implicadas não só em articulação e fortalecimento das minorias como também da urgência de pensar as atuais *cosmopolíticas* (STENGERS, 2015; 2018) presentes nessa nova era do famigerado Antropoceno (LATOUR, 2014). Uma vez que, “[t]rata-se de uma questão de tomar conhecimento de “fatos desconfortáveis” relacionados a questões urgentes que dizem respeito ao próprio solo habitado por todos” (LATOUR, 2014, p. 20).

2.3.4. Conhecer *imagens fixas e em movimento (vice-versa)*: mais algumas visualidades das histórias inauditas ainda inaudíveis

Por sua vez, nos termos de Claude Lévi-Strauss ([1962] 2014), o *pensamento selvagem*⁹⁹ pretende ser simultaneamente analítico e sintético, ao decompor os termos de um extremo a outro, permanecendo capaz de exercer uma composição e mediação entre esses dois pólos. É um pensamento totalizante, que não diferencia o momento da observação e o da interpretação, descrito, portanto, por estar entre conceitos imersos nas imagens.

O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como os objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento *parcial* da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *imagines mundi*. Ele constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhe assemelham. Nesse sentido, pôde ser definido como pensamento analógico (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2014, p.306, **grifo nosso**).

Segundo Claude Lévi-Strauss (2014), as sociedades que adotam esse modo visam

⁹⁹ Como disse Manuela Carneiro da Cunha (2009), durante as atividades acadêmicas do IEAT-UFGM, que uma outra possível tradução ao levar em consideração as imagens acinadas pelo próprio Lévi-Strauss seria pensamento silvestre.

preservar os estados considerados originais, não simplesmente negando o devir histórico, mas procurando integrá-lo ao sistema às custas de “[...] admiti-lo como uma forma sem conteúdo: há sempre um antes e um depois, mas sua única significação é a de se refletirem um no outro” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2014, p. 274). Ainda que Lévi-Strauss se atenha a algumas poucas formas de historicidade, é preciso para etnologia indígena diferenciar vários sentidos dos encadeamentos históricos. Estando ainda na duração, alguns deles oferecem um modo recorrente como foi proposta a construção das seguintes *imagens conceituais*: *variações sazonais* proposta por Marcel Mauss (2003); *duração da pessoa* entre os Mbyá (Guarani) proposto pela etnóloga Elizabeth Pissolato (2007); *reciprocidade* no seio do grupo social como verifica o próprio Claude Lévi-Strauss (1982). Esses encadeamentos não suscitam, a princípio, problemas, pois na história tendem a se repetir periodicamente como também traduz a *estrutura*. Estes seriam o objetivo das *sociedades frias*, ou seja, é fazer de maneira tal que a duração, a ordem de sucessão temporal, influa tão pouco quanto possível sobre o conteúdo de cada uma. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente, mas é o princípio a que se fixam. Em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss ([1962] 2014) assinala que,

(...) a verdadeira questão não é saber quais os resultados reais obtidos mas que intenção durável as direciona, pois a imagem que se fazem de si mesmas é uma parte essencial de sua realidade. Elas tornam tão permanentes quanto possível os estados que consideram “primeiros” em seu desenvolvimento. (...) A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade (LÉVI-STRAUSS: [1962] 2014, p. 273-274 e 276).

Então, pensar a partir do modelo *sociedades frias* elaborado por Claude Lévi-Strauss ([1962] 2012) explicita como isto também quer dizer sobre como pensar os variados sentidos de história. Entre os índios Apyãwa, tal *imagem conceitual* – *sociedades frias* – pode melhor ser vislumbrada graças a feitura, preparação e realização das festas-ritos-sazonais, que incidem sobre a fabricação do corpo e das relações de parentesco e pessoas. Ao mesmo tempo que também reverberam algo do passado ‘disjunto’ dos mitos, que veiculam algo acerca da cosmogonia, da cosmologia e do primeiro antropoceno, de forma a articulá-lo, de um lado, com a periodicidade biológica e também sazonal e de outro, com o passado ‘conjunto’ que conecta ao longo das gerações os mortos e os vivos, mesmo que, em *devires*. Em outros termos, estado tal de *atualização e contra efetuação do virtual* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), no tempo presente, em cada realização da festa-rito-sazonal do calendário Apyãwa (TAPIRAPÉ, 2007; TAPIRAPÉ, 2009a). Assim, as relações entre mito e rito entre os índios, diria Claude Lévi-Strauss (2014), que particularmente, prefiro denominá-las em relação aos índios Apyãwa como *cosmopolítica amazônica*, consegue(m) não apenas

ultrapassar essa dupla contradição, mas retirar dela não somente a matéria para arte. Mas também, para a *invenção da cultura*, nos termos de Roy Wagner (2010) e para o *conhecimento tradicional* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; DAMAS, 2016a).

Retomo entre os ameríndios das terras baixas sul-americanas a preparação da bebida denominada cauim, que pode ser compreendida a luz desse viés mesmo a partir de documentos iconográficos e escritos por missionários, administradores coloniais. Como demonstrou Barghini (2018) quando teve acesso aos documentos escritos referentes ao padre João Daniel, que no século XVIII, fora fortemente crítico das bebedeiras, considerando tal hábito um dos três grandes vícios dos índios, após condenar as consequências desses excessos, descreveu com linguagem original dois preparos. A descrição merece ser citada por extenso:

Quando falarmos de mandioca direi os vários usos desta admirável planta: por agora só nos pertence dizer que entre os mais usos dela é um o fazerem uns bolos espalmados, a que chamam [...] beijos secos, e outros beijos de água. Os do segundo modo, isto é, de água, são os mais ordinários, e estimados por servirem para sua cerveja, e aguardente, vinho, e mocororó, desta sorte. Põem estes bolos na quantidade que querem sobre a palma ou palha de suas palhoças, como a fermentar, melhor diremos a apodrecer, já ao sol, e chuva, e já de dia, e de noute, até criarem bolor, e cabeleira, apodrecerem, e bem se azedarem. Em chegando ao ponto de azedo, se não em grau sumo, saltem 100, (...), então se juntam as velhas, e a bocados os vão mastigando até os desfazerem em papas, e os vão deitando nas talhas até a sua medida, e depois desta asquerosa diligência lhes lançam água (não sei se mais algum ingrediente) e está feita a vinhaça, e pode logo beber. Porém a esta, que chamam doce, não festejam tanto como à outra, azeda e esperta, que para o ser não requer mais do que deixá-la estar azedando por alguns dias, e sem diferença de mais ingredientes, sai tão esperta, que faz fazer visagens, quando se bebe, e então é que está de vez ou capaz e digna de festejar-se; e assim a conduzem para a casa do Paricá nos grandes iguaçabas, e convidam para a festa, e danças os mais, porque, enquanto dura, não há parente pobre (DANIEL, 2004 [1757-1776], p. 285-286 *apud* BARGHINI, 2018, p. 565).

Nesta *imagem padrão* narrada de forma coloquial e etnocêntrica por padre João Daniel, é possível reconhecer claramente as duas bebidas: a primeira, de curta fermentação ou até sem fermentação, “[...] lhes lançam água [...] e está feita a vinhaça, e pode logo beber” (DANIEL, 2004 [1757-1776], p. 285-286). A segunda, por sua vez, deve fermentar por alguns dias, pois “[...] azeda e esperta, que para o ser não requer mais do que deixá-la estar azedando por alguns dias [...]” (DANIEL, 2004 [1757-1776], p. 285-286). A primeira era a bebida do dia a dia. Já a segunda era preparada só para eventos especiais e para serem consumidas durante as festas e rituais.

Há variados modos de preparo da bebida chamada cauim pelos índios Tapirapé com

100 BARGHINI (2018) especificam que em latim quer dizer ao menos.

o uso da mandioca, do milho e do amendoim para fabricação tanto de uma bebida fermentada quanto não-fermentada. Como descreve o antropólogo Herbert Baldus (1970):

(...) tanto os Tapirapé como os Kamayurá não fabricam bebidas embriagantes, designando aqueles com a palavra *kauí* as suas sopas de amendoim, milho, mandioca, semente de algodão, abóbora e banana, e até água pura para beber (*y-kauí*) (...). Nem sempre o *kauí* tapirapé é feito exclusivamente de uma das plantas acima mencionadas. Há também misturas como a de milho pilado com amendoim mastigado ou com semente de algodão mastigada. Mas não são usados outros vegetais além dos enumerados, não se fabricando tais sopas, por exemplo, de cará e inhame (BALDUS, 1970, p. 197).

Enquanto as notas cinematográficas que fiz entre as mulheres Apyãwa – no tempo das chuvas durante alguns dias do mês dezembro de 2018 – dão a ver o modo de preparo da bebida chamada cauim feito de mandioca e amendoim com o uso do pilão, da peneira, da panela, do fogo de chão. Tais filmes etnográficos foram feitos num momento de fabricação de corpos e parentesco, pois o cauim foi consumido entre consanguíneos e afins matrimoniais em torno dessa casinha-cozinha situada mais distante da Takarã (casa dos homens) e mais próxima do córrego. Especificamente, o antropólogo Herbert Baldus (1970) descreveu diversos modos de preparo do cauim em sua etnografia realizada entre os índios Tapirapé.

As substâncias vegetais para fabricação das diversas espécies do *kauí* tapirapé são esmigalhadas ou esmagadas, pelas mulheres, de três modos, a saber: entre as mãos, no pilão e entre os dentes; entre as mãos a abóbora e a banana, no pilão o milho e a mandioca antes posta na água e depois secada ao sol, e mastigados são o milho, a mandioca, o amendoim e as sementes de algodão. Na língua tapirapé, *amaikyú* é “eu mastigo” e *andjahah* é “eu pilô (BALDUS, 1970, p. 198).

Entre os índios Apyãwa, o preparo do cauim sacaraficada com o fermento contido na saliva possui a seguinte sequência observada por Baldus (1970, p. 200-201):

- 1) os alimentos são cozidos antes de serem mastigados;
- 2) mascá-los e assim juntar-lhe o fermento contido na saliva;
- 3) misturar com água a massa mascada;
- 4) aquecer esta mistura em cima da brasa.

Se a fabricação das bebidas fermentadas provocadas pela mastigação, segundo Baldus (1970, p. 201) podem se dividir em embriagantes e não embriagantes – sendo que as bebidas não embriagantes são as que os índios Tapirapé preparam – podem ser divididos em cauins mascados e não mascados. “Já sabemos que a primeira espécie pertence aos cauins feitos pelos Tapirapé, de milho, mandioca, amendoim e sementes de algodão, sendo da segunda espécie o refresco dos Kamayurá fabricado de água com beiju desmanchado em migalhas” (BALDUS, 1970, p. 202). Certamente tal imagem descritiva está estritamente

correlacionada com a experiência de Herbert Baldus em Tapi'itãwa, restrita ao tempo da seca, em junho a agosto de 1935 e 1947.

Já com o filme etnográfico – as notas cinematográficas – que pude observar e registrar, no tempo das chuvas, em Tapi'itãwa, algo do modo de preparo do cauim de amendoim e de mandioca, que também podem ser descritas como uma bebida não embriagante, feita a partir da secagem da mandioca ao sol depois de colhida e pilada em um pilão de madeira. Pois, tal cauim não consistiu em uma bebida mascada e sim após o cozimento dos alimentos, mandioca e ameindoim juntamente com a água pode ser considerada como um refresco e que fora consumido por nós e entre os parentes que vivem em casas próximas a casinha-cozinha situada entre as mesmas.

Para os Tapirapé, a bebida mascada e fermentada representa não somente o auge de banquetes festivos, mas também a “pièce de résistance” da comida diária, sendo sua importância bem ilustrada pelo fato do mito do dilúvio terminar nas seguintes palavras: “Quando a enchente acabou, saíram (os sobreviventes) de dentro da terra, e havia cauí e muitos Tapirapé (BALDUS, 1970, p. 204).

2.3.5. A cosmopolítica amazônica sob a fumaça do xamanismo

ORIGEM DO POVO APYÃWA¹⁰¹

O surgimento dos nossos ancestrais é assim contado pelos nossos antigos: o nosso povo Apyãwa vivia em grupos que moravam em vários lugares. O grupo Mani'itywera morava embaixo da terra. Sabemos que havia em cima do grupo de Mani'itywera um pé de mandioca “*mani'ywa*”. **Diz que** o grupo de Mani'itywera também estava fazendo rachar a terra junto com as raízes de mandioca. Também o grupo de Mani'itywera estava morando no fundo da terra e havia em cima dele o pé de mandioca morando junto. **Diz que** o povo de Mani'itywera estava arrumando a sua casa e tirando a terra da sua casa em cima da mandioca.

Porque o pé de mandioca “*mani'ywa*” estava em cima das pessoas Mani'itywera, por isso é que vai servir como o nome desse grupo. **Diz que** o grupo de Mani'itywera estava vindo rachando a terra até sair. Quando os Mani'itywera saíram do fundo da terra para fora, ficaram assustados:

_ ãã!, estranharam o dia, que eles viram pela primeira vez.

O grupo de Mani'itywera dizia:

_ Nós estamos habitando no lugar onde o dia sempre escurece. Então, vamos vendo o dia claro! Depois que saíram todas as pessoas, o grupo de Mani'itywera jogou terra em cima do buraco até tampar tudo.

Portanto, em primeiro lugar, surgiu o grupo de Mani'itywera que ficou habitando fora sem ninguém. Quando os Mani'itywera saíram todos, ficaram andando na terra dia após dia.

101 Mito coletado entre o povo Apyãwa pela linguista Eunice de Paula (2012).

Quando eles estavam andando, diz que o grupo de Mani'ytywera foi ouvindo o barulho do grupo de Apirape perto da estrada. Também o grupo de Apirape estava morando em uma casa bem ampla no fundo da terra.

Quando algumas pessoas do grupo Mani'ytywera estavam andando na estrada ouviram barulho de conversa e se assustaram.

_ Ah! Quem está ficando aqui?

Dizem que eles ouviram uma conversa, bem baixinho, e foram ficar em cima. Quando eles foram bem em cima, aí que eles estavam ouvindo a conversa dos Apirape no fundo da terra.

Quando voltaram, eles contaram para seu grupo Mani'ytywera, que ouviram um barulho. E eles imaginaram:

_ Será que não é um nosso parente que está habitando no mesmo lugar que nós habitávamos também? Assim, eles contaram para o grupo. Eles disseram:

_ Vamos pessoal, vocês vão ouvir! **Dizem que** eles foram junto com suas esposas e seus filhos ver o local onde estavam os outros.

Quando os Mani'ytywera ouviram a conversa dos Apirape, ouviram só no fundo da terra, mas eles imaginaram que seria mesmo um parente. Os Mani'ytywera disseram:

_ Vamos tirar, vamos!

Havia também medo do outro grupo. Aí os Mani'ytywera disseram:

_ Vamos tirar só um pouquinho, porque talvez tenha outros bichos! Quando furaram a terra, viram um buraco grande e os Apirape falaram para os Mani'ytywera:

_ Porque vocês vieram invadindo, derrubando a nossa casa! Não pode derrubar a nossa casa, nos deixem em paz. Aí os Mani'ytywera se assustaram:

_ Ah, sabia que é nosso parente!

Então, eles cavaram um buraco para tirar todos. Depois de terminar de cavar, os Mani'ytywera perguntaram para os Apirape se poderiam tirá-los. Aí os Mani'ytywera falaram para os Apirape:

_ Foi desse jeito que nós saímos também.

Então, por isso, os Apirape saíram do fundo da terra com suas esposas, filhos, avôs e avós. Depois de saírem todos, os Mani'ytywera ficaram morando junto com os Apirape, cada grupo contando a sua história para o outro grupo. Depois de sair, o grupo de Apirape ficou andando junto com os Mani'ytywera. Ficaram andando pela mata, pela terra, até que acharam mais um grupo chamado Kawaro'i.

Diz que o grupo de Kawaro'i estava habitando no oco da árvore chamada *ywytātyo*.

Eles comiam o fruto *emoywã* e estavam varrendo embaixo da fruteira, deixando limpinho. Também dizem que caía muita fruta *emoywã*, aí dizem que bem cedo, eles saíam do oco de *ywytātyo* para comer o fruto *emoywã*.

Depois que o pessoal do grupo Kawaro'i saiu todo, eles foram para a casa. Quando já haviam sido tirados três grupos, Mani'ytywera, Apirape, Kawaro'i, eles ficaram demorando muito tempo sem achar

mais ninguém, até que novamente acharam o grupo de Kawaroo.

Dizem que também o grupo de Kawaroo estava habitando dentro do oco de um pau. Aí **dizem** que o pessoal chegou lá falando para eles saírem do oco do pau. Aí, eles saíram e ficaram junto com os outros.

Depois de achar os Kawaroo, o pessoal achou o grupo de Tawaopetywa. **Dizem que** o grupo de Tawaopetywa habitava embaixo da *tawaawa*¹⁰². O pessoal foi tirar o grupo de Tawaopetywa bem cedinho, dizem que havia *tawaawa* em cima da casa dos Tawaopetywa. E depois eles tiraram com tranquilidade.

Havia também o grupo dos Parany que habitava no final do rio Parany. **Dizem que** o pessoal achou esse grupo e, novamente, retirou as pessoas do rio Parany, trazendo-as para sua aldeia.

O grupo de Xakarepera também habitava no final do rio junto com Jacaré, “*Xakare*”. Até que o pessoal achou o grupo deles, mandou as pessoas saírem e novamente, as trouxeram para sua casa. Enquanto isso, os outros continuavam procurando outros grupos.

Até que acharam o grupo dos Awajky e eles estavam morando no fundo da terra “*Ywyroare*” também. E o pessoal os tirou também. Depois de acharem todos os grupos, o pessoal se reuniu para combinar a construção de uma aldeia redonda como um círculo.

Atualmente, nós estamos mantendo a regra da aldeia redonda circular. Cada grupo que surgiu recebeu um nome para o seu grupo de Tataopãwa:

Mani'itywera, Apirape, Xakareperi, Kawaro'i, Kawaroo, Parany e Awajky. Esses são todos os grupos mantidos nos rituais de Tataopãwa até hoje (PAULA, 2012, p. 261).

Os mitos veiculados pela “*cultura*” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) indígena podem nos dizer e nos levam a pensar conjuntamente, pois demonstram como os enunciados são povoados de relações cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, isto é, promovem intercomunicabilidade, mas também ambivalência e permeabilidade. “É a mitologia que nos dá acesso aos fundamentos do pensamento indígena sobre parentesco, assim como sobre a condição humana” disse em entrevista Eduardo Viveiros de Castro para as antropólogas Luisa Elvira Belaunde e Elsie Lagrou (2011, p. 9). Uma vez que, os mitos expressam *relações de afinidade potencial e/ou virtual* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), que reverberam uma *cosmopolítica amazônica*, aqui, a perpetrada pelas relações sociais entre os índios Apyãwa e Iny.

O surgimento dos nossos ancestrais é assim contado pelos nossos antigos: o nosso povo Apyãwa vivia em grupos que moravam em vários lugares. O grupo Mani'itywera morava embaixo da terra. Sabemos que havia em cima do grupo de Mani'itywera um pé de mandioca “*mani'ywa*”. **Diz que** o grupo de Mani'itywera também estava fazendo rachar a terra junto com as raízes de mandioca. Também o grupo de

¹⁰² Conforme nota 105, escrita por Eunice de Paula (2012), “Tawaawa é um tipo de banana brava” (PAULA, 2012, p. 261).

Mani'ytywera estava morando no fundo da terra e havia em cima dele o pé de mandioca morando junto. **Diz que** o povo de Mani'ytywera estava arrumando a sua casa e tirando a terra da sua casa em cima da mandioca.

Porque o pé de mandioca "*mani'ywa*" estava em cima das pessoas Mani'ytywera, por isso é que vai servir como o nome desse grupo. **Diz que** o grupo de Mani'ytywera estava vindo rachando a terra até sair. Quando os Mani'ytywera saíram do fundo da terra para fora, ficaram assustados (PAULA, 2012, p. 259).

O etnólogo Eduardo Viveiros de Castro ([2002] 2011) formula que o *xamanismo* entre os ameríndios pode ser definido como a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais humanas e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. Sendo capazes de ver os não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam a posição de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações específicas, operando em uma arena, onde se defrontam as diferentes *corporalidades*, pois trata-se de uma *cosmopolítica*.

Como salienta Claude Lévi-Strauss em *História de Lince* ([1991] 1993), o pensamento ameríndio concebe uma abertura para exterior, para alteridade, que pode ser entendida, então, através da potência da *afinidade* como o motor para o dinamismo e sua realização como história ou, em outras palavras, Marcela Coelho de Souza (2008) avança que a história é a lição de que a identidade não pode durar. Uma vez que para o pensamento ameríndio ver outrem como subjetividades que povoam o universo – vegetais, animais, deuses, espíritos, mortos, inimigos, imagens, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, às vezes mesmo artefatos – de uma forma profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem. É dizer que para o pensamento ameríndio os sistemas de classificação não criam objetos, e sim, apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista. Para o perspectivismo ameríndio *o ponto de vista está no corpo*. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A *corporalidade* é um importante componente diferenciador na *cosmopolítica amazônica*. A partir do corpo a alteridade é feita.

Assim, se a "cultura" é a perspectiva reflexiva do sujeito objetivada no conceito de alma, pode-se dizer que a "natureza" é o ponto de vista do sujeito sobre os outros corpos-afecções; se a Cultura é natureza do Sujeito, a Natureza a forma do Outro enquanto corpo, isto é, como objeto para um sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128-129).

Também a categoria de sobrenatureza é definida pelo etnólogo Eduardo Viveiros de Castro dentro de um escopo relacional. "Após ter examinado o componente diferenciante do perspectivismo ameríndio, resta-me atribuir uma "função" cosmológica à unidade transpesspecífica" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 134).

Desta maneira, Eduardo Viveiros de Castro (2011) ao usar a *imagem conceitual*

“*sociedade fria*” não como um dado em si, mas algo como uma descrição possível, mesmo que extrema, para pensarmos atitudes frente à história, ele consegue elucidar como os ameríndios se inserem na temporalidade. Pois, como diz Eduardo Viveiros de Castro (2011), *a história é algo que acontece aos outros, ou por causa deles* e, neste sentido, mostra que os outros são imanentes à sobrenatureza, a natureza e cultura, pois fazem parte de um mesmo campo sociocósmico.

Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) antecipa as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condição de assimilar (REICHEL-DOLMATOFF *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 124).

A noção de “*sociedade fria*” faz sentido para povo indígena Apyãwa não enquanto uma imagem de sociedades de pequena abertura para o exterior, trama social interna elaborada, recusa de um devir histórico. Se a antropologia só pode ser feita por meio de comparações, caracterizá-las como próximas da *imagem conceitual “sociedades frias”* tendo em vista a imagem que fazem de si e dos outros como perspectivista, amplia de alguma forma a noção de história.

Assim, o intuito, aqui, é revelar que a historicidades dos índios Apyãwa está e articula com a noção de devir, que, por sua vez, faz parte de um dos modos de historicidade sobre o qual se transformam, o que faz com que se aproximem também do modelo proposto por Lévi-Strauss de “*sociedades quentes*”.

Entretanto, entre os índios Apyãwa, como entre os índios Arawete (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), “o devir está constantemente sendo contra-efetuado nas fímbrias dos aparelhos sacrificiais e nos intervalos das taxonomias totêmicas, na periferia da “religião” e nas fronteiras da “ciência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Conforme a versão do mito de origem do Povo Apyãwa

[h]avia também o grupo dos Parany que habitava no final do rio Parany. **Dizem que** o pessoal achou esse grupo e, novamente, retirou as pessoas do rio Parany, trazendo-as para sua aldeia (PAULA, 2012, p. 261).

Se tomo como foco o *mitema* (LÉVI-STRAUSS, 2008; 2017) em torno da origem da humanidade, é interessante pensar também com as versões dos mitos sobre a origem do povo indígena Iny (Karajá, Javaé e Xambioá). Entre os índios Karajá, o antropólogo Eduardo Nunes (2018) nos diz que dependendo com quem se conversa durante a etnografia as versões se multiplicam. Eduardo Nunes (2018) encontrou em campo pessoas com as quais estabeleceu uma interlocução para a etnografia e lhe contaram mitos que as levaram a

refletir também de forma ampla sobre o território Inỹ e Apyãwa, ver **mapa 4**. Mas também, sobre o surgimento das diversas aldeias e cidades situadas as margens do rio Araguaia. O rio é o marco na vida dos indígenas e presente em suas histórias e mitos.

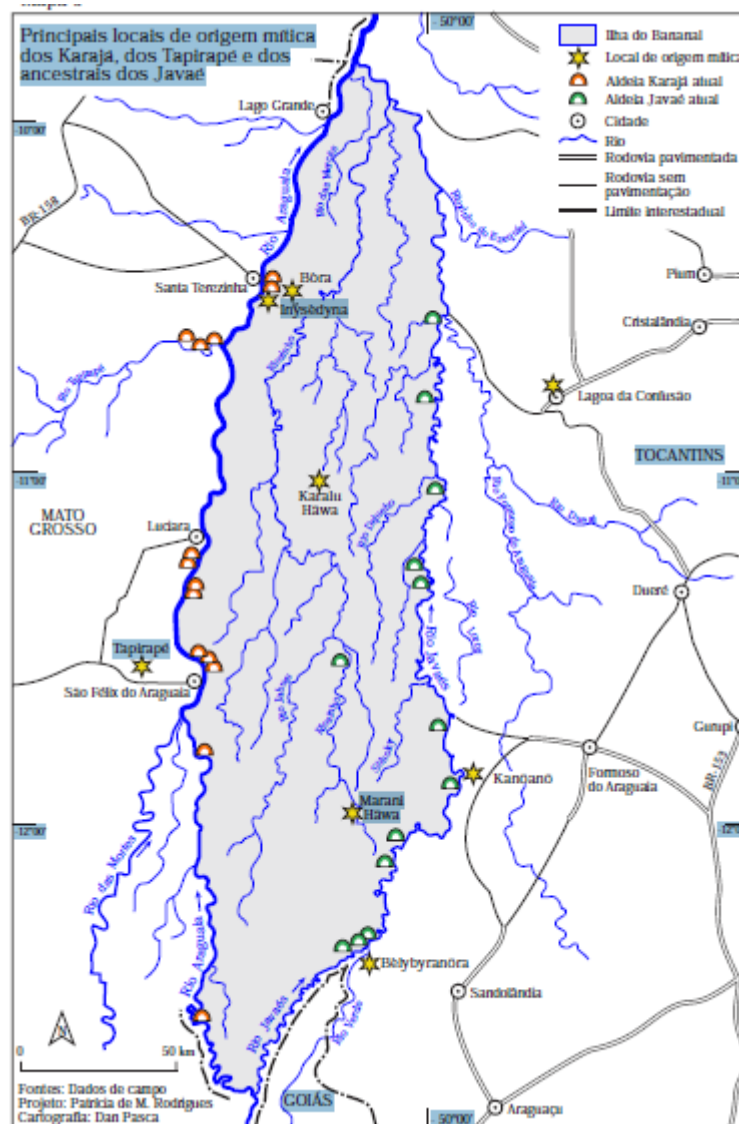
Para o povo Karajá, os primeiros humanos são os “habitantes do fundo do rio” e sofreram um episódio trágico. Essa humanidade primeva foi extinta. Sobreviveram apenas dois irmãos, que irão passar por várias peripécias. O mito traz em seus enunciados a ambivalência e a permeabilidade e numa mesma história percebemos que já havia Inỹ do lado de fora do rio. Pois, Karajá, Javaé e Ixybiõwa são os nomes que ficaram historicamente conhecidos. Inỹ é o termo que os três grupos usam para se autodenominarem. Os índios Karajá, e esse é o ponto que Eduardo Nunes (2018) quer acrescentar com sua etnografia, pode funcionar como um modelo para pensar os povos que vivem na calha, próximos ao Araguaia ou em um rio afluente, como o rio Tapirapé.

Porém, Eduardo Nunes (2018) buscou também contrastar com sua etnografia algumas outras versões do mito sobre a origem da humanidade coletado por outros antropólogos e/ou estudiosos dos índios Karajá, que chegaram a mencionar acerca dos Javaé e Ixybiowa não dentro de uma perspectiva igualitária, e sim, dentro de um modelo hierárquico que explicaria, então, a existência desses dois subgrupos os Javaé e os Ixybiowa. Eduardo Nunes (2018) apontou singularidades entre os grupos não como uma unidade aparente, mas como grupos que estão imbricados em um dualismo em perpétuo desequilíbrio.



Foto 159. Cozinha Indígena. Fotógrafo: Missionários Dominicanos. Fonte: Arquivo Bartolomeu Las Casas. Acesso: 2017. Imagem técnica: Paula Viana.

Tal dimensionamento nos é apresentado pelos mitos referentes a cosmogonia, que dizem como os grupos se diferenciaram e como tais grupos são falantes da língua da família Karajá pertencente ao tronco Jê e como estabeleceram relações com os índios pertencentes ao tronco Tupi. Tais histórias demonstram que a guerra, como uma troca malsucedida, nos termos de Claude Lévi-Strauss (1976; 1982), pauta a origem da diferenciação entre os grupos, cada qual indo migrar para um outro ponto do território: os índios Javaé para o interior da Ilha do Bananal. Sendo que em uma das versões do mito correspondente a um tempo antigo correspondente a primeira humanidade vivida entre os Javaé com os Tapirapé, ver **mapa 9** elaborado pela antropóloga Patrícia Rodrigues (2008).



MAPA 9: PRINCIPAIS LOCAIS DE ORIGEM MÍTICA INY E APYĀWA (RODRIGUES, 2008, P. 80).

Os índios Tapirapé, como já mencionamos, também é um nome como estão historicamente conhecidos vivem tanto próximo da foz do rio Tapirapé, um afluente do rio Araguaia, região de transição da floresta para o cerrado; como há também outras aldeias situadas mais distantes desse rio, em uma região de Floresta Amazônica próximo à Serra do Urubu Branco. Como nas versões já mencionadas dos mitos sobre a origem da humanidade, como a transcrita pela linguista Eunice de Paula (2012) sobre a origem dos índios Apyãwa pautado pela diferenciação dos grupos em Mani'ytywera, Apirape, Kawaro'i, Kawaroo, Tawaopetywa, Parany, Xakarepera, Awajky. Nota-se que para além dessa dispersão dos grupos pelas três Terras Indígenas, ver **mapas 1, 2, 3**, os territórios dos índios Apyãwa estão historicamente bem próximos de outra “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 311) indígena falantes do tronco Jê, como os índios Iny (Ixybiowa, Karajá e Javaé), Kayapó e os índios falantes da língua tupi-guarani, como os Avá-Canoeiros e Kamayurá.

Na primeira humanidade, no começo para os ameríndios, “enfim, tudo era humano, ou melhor dizendo, nada era humano” (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 87), Eduardo Viveiros e Débora Danowski (2015) chama essa era de pré-cosmológica. Após uma série de peripécias, parcelas da humanidade originária vão se transformando, de modo espontâneo ou, mais uma vez, em resultado da ação de um demiurgo, nas espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes que compõem o cosmos atual. A parcela que não se transformou, permanecendo essencialmente igual a si mesma, é a humanidade histórica, ou contemporânea.

A partir das etnografias clássicas de Baldus e Wagley foi possível notar que a imagem conceitual *xamanismo*. Baldus (1970) elucidou algumas relações sociais perpetradas pelos pajés entre as casas e pelo cosmos, conforme as descrições e traduções feitas por ele e também por Charles Wagley (1988). Porém, Baldus elenca o xamanismo no escopo da religião, diferentemente de Charles Wagley (1988) que concebe o xamanismo como um aspecto da cultura.

Todavia, a tentativa de compreensão desde as etnografias de Charles Wagley (1977) e Herbert Baldus (1970), especialmente, no que se refere ao xamanismo e as variações das festas-rituais-sazonais empreendidas pelos índios Tapirapé serão feitas através do lugar das fotografias e as relações delas com a legenda e a escrita desses livros de etnologias, de artigos científicos e nas fotografias feitas por esses antropólogos, que não foram publicadas.

Hoje, tais fotos estão preservadas nas coleções etnográficas que foram organizadas pelos laboratórios e museus universitários. No caso de Wagley, as fotos compõem a coleção etnográfica como imagens de arquivo estão abrigadas na Universidade da Flórida. Por sua vez, as fotos de arquivo de Herbert Baldus foram organizadas pelo Laboratório de Imagem e do Som de Antropologia da Universidade de São Paulo. Em *Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* (WAGLEY, 1988), encontra-se uma correlação entre o conhecimento obtido pelos demiurgos e os xamãs que viviam na aldeia em que Wagley fez trabalho de campo, a saber, Tapi'itãwa. Charles Wagley (1988), descreve os heróis ancestrais do passado remoto como grandes xamãs, *panchés*, tanto estes quando os xamãs contemporâneos depois da morte vão viver na aldeia Maratawa, na aldeia dos xamãs. O alargamento de horizontes além de sua experiência direta – conhecimento de povos e lugares distantes dos céus, das origens dos povos e das coisas – chegou aos Tapirapé unicamente pela fala dos xamãs de suas experiências e que são, sempre, experiências entre outrem repletas de ambiguidades e ambivalências. Como enfatiza Wagley (1988),

Os mitos descrevem a origem do fogo e das plantas cultivadas, bem como da gênese das instituições sociais, em termos de aventuras e viagens dos demiurgos que foram grandes xamãs. O conhecimento é obtido, principalmente, por experiências realizadas pelos xamãs, entre

os Tapirapé o poder xamanístico deriva dos sonhos e das forças neles reveladas (WAGLEY, 1988: p. 172).

O antropólogo em questão menciona ainda que “os Tapirapé realizam uma série de festas ou rituais no transcorrer das estações do ano, em que homens mascarados representavam seres sobrenaturais e os xamãs exibiam seus poderes” (WAGLEY, 1988: p. 171). Isso nos leva, a saber, mais dos xamãs e do xamanismo, por um lado, e das máscaras, por outro.

Como este *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014) é *multissituado* (HANNERTZ, 2003) e *parcial* (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2014; HARAWAY, 1995; STRATHERN, 2011) também porque manejo com documentos multissituados, isto é, feitos por outrem. Isto requer ou se descobre *caminhos* (INGOLD, 1995) múltiplos. Embora, quanto mais se expanda o escopo da análise corre-se o risco de não conseguir dizer quase nada.

O xamanismo descrito por Charles Wagley (1988) e Herbert Baldus (1970) *an passant* é compreendido como um sistema de atitudes e comportamentos, dando ênfase para a fabricação do corpo e a eficácia no desempenho de certas técnicas corporais correlacionadas, sobretudo, com a intensidade nos atos executados pelos pajés nos sonhos, nas curas, durante a cerimônia do Trovão e demais festas e rituais. Ora aqui e ali essa descrição do xamanismo se expande e encontra eco nos mitos, histórias ouvidas pelos antropólogos sobre os demiurgos e suas transformações. Os limites da noção de xamanismo manejada por eles não parecem residir nisso que foi descrito, mas na condição que os pajés foram situados, ou seja, como agentes causais ao que tange a todo e qualquer infortúnio entre os índios Tapirapé por possuir uma dada personalidade. A feitiçaria é coisa de pajé, bem como comunicar com espíritos e agir com o intuito de curar e proteger os parentes também faz parte de ações terapêuticas xamânicas. O pajé não está apartado de toda vida social e inúmeras técnicas e atos manejados por ele estão correlacionados e perpassam a ontologia relacional Tapirapé.

Retomar, então, as obras de Charles Wagley e Herbert Baldus só faz sentido para dizer algo diferente do que eles estão dizendo no intuito mesmo de produzir uma tradução, ou melhor, demonstrar que lá nas publicações desses antropólogos ainda há paragens que provocam a continuidade de certo trânsito por elas sendo atualizadas, evidentemente, de outra maneira. Parece-me que levá-los a sério só faz sentido se considerarmos as *imagens conceituais* produzidas em seus escritos, mais precisamente, algumas das fotografias escolhidas para a composição dos seus livros. Mas também, as realizadas durante o trabalho de campo e, que atualmente, encontram-se preservadas nas coleções etnográficas. Pois, as fotografias compreendidas como um dispositivo empírico cumpre a função de não só demonstrar a “cultura” Tapirapé nos livros desses antropólogos; a escrita que eles empreenderam evidenciam também uma descrição pormenorizada de cada uma dessas fotografias feitas durante o trabalho de campo e serviram sim como instrumento e fonte de

pesquisa. As fotografias publicadas ou de arquivo compõe a etnografia desses antropólogos. Os ajustes ao retroagir com esse material ou os controles disponíveis só são possíveis levando em consideração as revisões que os conceitos de xamanismo e feitiçaria passaram e que atualmente acompanham algumas *teorias etnográficas* no escopo da etnológica indígena.

Cabe, aqui, discutir, então, as limitações referentes ao alcance das noções de xamanismo e feitiçaria usadas por Baldus e Wagley: que enquadram o pajé como o bode expiatório. Para isto, sugiro pensar essas fotografias antigas em relação aos seus escritos, mas também as fotografias por si mesmas e como situá-las entre os Tapirapé atuais. Começo por esse último ponto, até porque, me engajei em uma cartografia da produção imagética feita pelos brancos entre os índios Tapirapé durante o século XX e num certo sentido numa coleta de um punhado dessas fotografias com o intuito de dialogar com os Tapirapé sobre elas. Há relatos de experiências nesse sentido no âmbito da educação escolar indígena, cujos desdobramentos estão correlacionados com a visualização dessas fotografias e a feitura de algum artefato, pintura corporal ou grafismo como menciona a antropóloga Maria Júlia Gomes (2010). Há também uma experiência de baixo rendimento contada pelo cineasta e fotógrafo Vandimar Marques¹⁰³ (2016) com as fotos antigas de Charles Wagley entre os Tapirapé que ao vê-las não foi acionada alguma memória sobre os mortos, os antepassados, uma vez que esses são rememorados ao que parece no ato de nomear as pessoas Tapirapé. Já com as fotografias atuais, Marques obteve maior interesse por parte dos Apyãwa.

As fotos por si mesmas acionam ou remetem a uma posição específica nos termos de uma cosmopolítica amazônica conforme a etnografia feita entre os índios Assurini por Alice Villela (2016). Já entre os Apyãwa caberia um maior aprofundamento disso em termos ontológicos. Ao considerar as fotografias como parte da análise das duas obras publicadas e escritas pelos dois antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977) multiplicam-se os caminhos de apreensão ao que tange as pessoas envolvidas, como também (podem) permitir algumas passagens/paragens interessantes.

De alguma forma entre os índios Tapirapé, nota-se que é o sonho, como foi descrito desde Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1988), o caminho principal para o xamanismo mobilizado pelos pajés Tapirapé. Diferentemente de Baldus, Wagley fez um registro extenso de fotos entre os índios Tapirapé contabilizando 511, conforme Richard Pace (2014). Mais que isto, Charles Wagley realizou fotos dos pajés e dos rituais referentes

¹⁰³ Diferentemente dos vídeos dirigidos por Vandimar Marques, que receberam uma descrição e reflexão mais adensada tanto em artigos científicos e trabalhos apresentados em congressos como na própria tese *Vermelho e negro: Beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé* (DAMAS, 2016a); já em relação à produção das fotografias, ele pouco se ateu em descrevê-las. Assim, as imagens fotográficas usadas na tese (2016) assumem um lugar de ilustração ou de narrativa para o conhecimento do modo de vida dos Tapirapé.

as suas atividades xamânicas. Porém, Wagley publicou poucas fotos acerca disso. Além da etnografia de Charles Wagley publicada em 1977 e 1988, que perpassa a temática do xamanismo, existem mais dois artigos referente a esse assunto.

Em *Xamanismo Tapirapé*, um artigo científico de 1943, publicado três anos após a estadia de Wagley, que durou quinze meses em Tampiitawa nos anos de 1939 e 1940, não foi publicado nenhuma foto. Mas, é possível a partir da descrição feita por Wagley e tendo já visualizado as fotografias publicadas em seus livros (WAGLEY, [1977] 1988), as imagens de arquivo presentes na coleção etnográfica e latinoamericana Charles Wagley e algumas produções bibliográficas acerca a trajetória desse antropólogo, acionar essas paragens (as fotos) como um dos possíveis lócus de reverberação da cosmopolítica (xamanismo). Apesar desse artigo vislumbrar as funções do pajé como obrigações, não só quando o pajé atua na cerimônia do trovão, mas também no tratamento dos doentes, no benzimento dos alimentos, na feitura de um boneco e algumas fotografias indicar tais ações xamânicas.

Com as noções de *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) torna-se possível ver o xamã, ou o estado xamã, sendo posicionado por diferentes pessoas que são evocados nos mitos ou sonhados pelos pajés. Tanto Wagley como Baldus elegeram os sonhos como o caminho principal para o xamanismo. A partir das relações que Wagley estabeleceu com os pajés em Tampi'itawa menciona, então, que o sonho é uma viagem e as pessoas que sonham bastante evidenciam uma força xamânica, há uma convergência nesse entendimento por parte de Herbert Baldus (1970).

Contaram-me em *Tampiitaua*: Tenho frio, disse cururu, e roubou aos Tapirapé o fogo. Tem, agora, um fogo grande no mato. Talvez haja relação entre esta informação mítica e a escolha do sapo para o *invuera* tomar corpo. Wagley (4 9) escreve que os *invuera*, frequentemente, “vagueiam à noite e, especialmente durante a estação chuvosa, aproximam-se da aldeia dos vivos porque ‘estão com frio’ e acercam-se das habitações humanas para se aquecerem”. Também o sapo é atraído, à noite, pelo fogo dos lares. Seu procedimento singular de engolir objetos ardentes, como tocos de cigarros acesos e fragmentos de brasa, talvez por tomá-los por pirilampos, parece próprio para sugerir uma explicação de seu papel como ladrão do fogo na mitologia sul-americana. Na versão que obtive dos Karajá, o sapo declara expressamente como motivo do roubo: “Tenho frio; quero aquecer o corpo” (Baldus 7 200-201). Mas tanto nesta versão como nas versões dos Guarani do litoral paulista (ib. 213), Guarayú (ib. 214), Chiriguano (ib. 215) e Apapokúva (E. Schaden 1 221-223), o sapo traz fogo engolido à tribo e não tira dela para ele mesmo poder aquecer-se. O fato de o cururu, na versão tapirapé, não ter a função de herói-civilizador referida naquelas outras versões combina com a informação de Wagley (6 254) de ser o roubo do fogo em prol dos Tapirapé atribuído a “Petura, a supernatural ancestor and great trickster”. “He stole fire from the vultures” (ib.) ou “from the buzzards” (Wagley e Galvão 3 178), isto é, segundo The Merriam-Webster Pocket Dictionary, “An American vulture known as the turkey buzzard”. Na mitologia de muitas tribos tupí e guarani, os urubus são os donos do fogo: na dos Chiripá, Guarayú, Apapokúva, Chiriguano, Tembê e Xipáya (Baldus 7 213-215).

Aliás, a importância mítica do sapo não se limita ao seu papel de doador do fogo. Em muitas culturas sul-, centro- e norte-americanas, como também na Europa, ele é considerado produtor de chuva e fertilidade (Wassén 2). Sua representação nas artes plásticas dos índios sul-americanos foi estudada por Wassén (1).

Enquanto os Karajá se assemelham aos Tapirapé e outras tribos tupi pela relação mítica entre o sapo e o fogo, os Kayapó e outras tribos gê diferem deles tendo a onça como o animal essencialmente ligado àquele elemento, embora não na qualidade de ladrão, mas de dono (cf. Banner 2 42-44; Métraux 7 8-10; Lukesch 3 632; Baldus 10 109; Dreyfus 143-145).

Escreve Wagley (4 28): “Em comum com muitos povos tupís, os Tapirapé consideram o trovão como poderoso ente sobrenatural...” (...). Bem ao contrário, o trovão significa para os Tapirapé não só uma força sobrenatural, mas aquela força do Além, que derruba os mais valentes. Seu nome é *kanuana* (Wagley 4 28 escreve: “*Kanawana*”) e não Tupã. Com um termo semelhante a este, isto é, *Topy*, os Tapirapé designam um ser sobrenatural que, durante a tempestade, atravessa o céu, como o percorre também o Tupã dos Apopokúva (Nimuendajú 1 323). (...). Bem diferente é a conexão entre *Topy* e o trovão segundo os dados obtidos por mim. Neles, aquele não fica sob as “ordens” deste, como Wagley (ib. 29) afirma. A razão desta falta de dependência é simples: os meus informantes não se referiram a nenhuma personificação do trovão, mas sempre exclusivamente ao fenômeno de seu ribombo. E quem produziu este foi justamente *Topy*. Para eles, *Topy* era um panché mau que morava num morro cheio de fogo, situado na extremidade de *chané yvy*, “nossa terra”. Causa o estrondo do trovão e arranca em colaboração com os *invuera* de outros panché (por isso chamados de *invuera kanuana*), os postes da casa de Imaráí, situada no céu e visível, portanto, não aos vivos comuns, mas só ao *panché* em suas grandes viagens. Acompanham os facínoras esse ato de destruição com imensa algazarra cantando e batendo com algo que, na opinião de um informante de orientação moderna, parece ser de ferro. Aumenta tudo isso o imenso ruído de *kanuana*, expressão da força sobrenatural adversa (BALDUS, 1970, p. 354).

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (1996), o pensamento ameríndio não é definido pelo animismo como projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito.

O xamanismo amazônico, como o perspectivismo que lhe serve de pano de fundo, é efetivamente uma prática da imanência. Observo apenas que isso não implica nenhuma igualdade de poderes ou estatutos entre humanos e os não-humanos conectados pelo xamanismo; muito pelo contrário. Mas, tampouco, há hierarquia de pontos de vista entre os seres (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.102).

Se o xamanismo entre os ameríndios pode ser definido como um modo de obter conhecimento e agência a partir de um *idioma da corporalidade indígena* (STOLZE LIMA, 2002), que destaco aqui ao que concerne ao ‘processo do parentesco’, a ‘arte’ e a ‘memória inscrita nos corpos’ e que incide sobre as visualidades, a comunicação, as mediações e

traduções com o mundo dos outros (humano e não-humano) por meio de trocas ou guerras, passíveis de serem perpetrados e apropriados por todos e, portanto, denominado como uma *cosmopolítica amazônica* no lugar de xamanismo. Yrywaxã nos contou que atualmente não há mais pajés apyãwa entre eles em entrevista. Essa tentativa de tradução é para chamar atenção que há um xamanismo sem xamã, algo também notado por Joana Cabral (2016) entre os Wajãpi e Elizabeth Pissolato (2007) entre os Mbyá-guarani. O que faz sentido de pensar com a imagem conceitual *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) Porém, são os xamãs, através de seus corpos, as pessoas aptas a transitar, controlar e recriar o habitus. Estar em uma condição xamã é algo ambíguo por situar-se entre os humanos e os não-humanos, carregando em si mesmo porções não-humanas (espíritos de animais, ancestrais, imagens, artefatos, cantos...). Isso porque, se ele pode transitar pelos diferentes pontos de vista é porque o ponto de vista está no corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). De forma sucinta, o corpo dos xamãs, assim como as ideias por eles veiculadas, poderia ser designado como continente de relações. Como venho tentando demonstrar por aqui o que parece haver é uma condição xamã como cosmopolítica – artesão-xamã, caçador-xamã, dançarinas-xamãs, cantores-xamãs, máscaras-xamãs – e não, apenas, como entre os índios Tapirapé descritos pelos antropólogos Charles Wagley ([1977] 1988) e Herbert Baldus (1970), um papel social, exclusivamente, desempenhado por certas pessoas, como, no caso, pelos panchés (pajés). Isso muda tudo ou pelo menos muita coisa quando se trata de retomar as leituras das etnografias clássicas feitas entre os índios Apyãwa, como também ao observar as diversas versões de mitos ouvidas e/ou registradas pelos antropólogos e/ou cineastas.



Foto 160. Fotógrafo: missionário dominicano. Fonte: Arquivo Bartolomeu Las Casas. Imagem técnica: Paula Viana.

2.4. O atual e o primeiro Antropoceno

Durante a festa-rito-sazonal Iraxao, que ocorreu em janeiro de 2017, nós vivenciamos entre os índios Apyãwa e Inỹ em Tapi'itawã, T.I. Urubu Branco, uma escassez de um tipo de mandioca para fabricação da farinha puba para a preparação das bebidas como o cauim. Também, ocorreu a escassez de carne de caça dos porcos e caititu, que são os alimentos mais importantes da festa Iraxao. Algumas pessoas nos falaram quando as visitamos em suas casas, que as razões disso possivelmente estiveram relacionadas com o prolongamento do tempo da seca, sendo esta a responsável pela falta dessa mandioca. Muitas plantações na roça secaram e o nível das águas dos córregos diminuíram. Isto provocou a dispersão dos porcos e caititus, que costumam beber água nesses córregos que atravessam a Terra Indígena Urubu Branco. O anfitrião dessa festa nos disse também sobre as mudanças climáticas. Bem, como já dito na introdução desta tese, tudo isto que foi nos dito não nos pareceu algo banal e prosaico, uma vez que o tom de tais diálogos antes desta festa Iraxao acontecer foi marcado pela impossibilidade desta festa não acontecer. Neste cenário de uma possível suspensão da festa devido a essa escassez das principais comidas e bebidas oferecidas para os seus participantes: desde ao par de máscaras-xamãs Iraxao, a associação dos pássaros (Wyrã), as mulheres Apyãwa, os índios Inỹ que vivem em

Tapi'itãwa até os demais espíritos (axigas) que vem festejar durante essa festa. Se a culinária tradicional é um importante mediador para a fabricação dos corpos e parentesco durante a realização dessa festa, logo sem a existência dos alimentos não é possível realizá-la. Portanto, a preparação e consumo desses alimentos entre os índios Iny e Apyãwa reverberam algumas das relações sociais que podem ser traduzidas como algo da *cosmopolítica amazônica*.

Embora, não tenhamos ficado inerte ao ouvir tal situação, eu e o pesquisador Vandimar Marques Damas nos oferecemos em ir à cidade de Confresa para comprar alguns quilos de farinha de mandioca puba e os tecidos para máscaras Iraxao. Particularmente, eu pude contribuir com R\$ 150,00 reais, pois no primeiro dia que cheguei à Tapi'itãwa comprei uma rede de dormir no valor de R\$ 300,00. De todo modo, a festa Iraxao ocorreu, porém não houve uma afluência de alimentos durante essa festa que ocorreu no tempo das chuvas de janeiro 2017. O intuito em ressaltar isto, aqui, tem a ver com a nova era geológica que estamos vivendo, o Antropoceno. Esta nova era geológica é responsável por definir uma série de fenômenos que tem como responsáveis e causadores, sobretudo, os humanos. De uma escala micro para macro tal preocupação tem encontrado espaço nas discussões acadêmicas e produções cinematográficas. Por outro lado, vem ganhando vários contornos políticos como a aprovação de uma Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI (ALMEIDA; SOUSA, 2015)¹⁰⁴ durante o Governo Dilma Rouseff em 2012.

Há, ainda, muitas dúvidas em relação às origens dessa era: advento da agricultura? Descoberta do fogo? Revolução industrial? Uso da bomba atômica? Além de uma discussão sobre o início dessa era, o uso desse termo está envolto de debates e dissensos, não só nas universidades. Nos termos de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015) em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*:

[o] Antropoceno é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da “epocalidade” enquanto tal, no que concerne a espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16).

Para Donna Haraway (2017), o Antropoceno é mais um evento-limite do que uma época, neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios”. E “[o] que importa é que narrativas contam narrativas, e que conceitos pensam

¹⁰⁴ Conforme decreto 7747 de 05 de junho de 2012: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm

conceitos. Matematicamente, visualmente e narrativamente, é importante pensar que figuras figuram figuras, que sistemas sistematizam sistemas” (HARAWAY, 2017, p. 135). Se este fim, a cada dia vem sendo feito e demonstrado pelas ciências atmosféricas, pela física, pela climatologia, pela geofísica, pela oceanografia, pela bioquímica, pela ecologia.

Neste sentido, foi a partir das diversas pesquisas, especialmente, feitas por parte da etnologia indígena acerca das diversas histórias veiculadas por versões de mitos ditos pelos índios acerca da criação e a destruição do mundo, que levaram pesquisadores como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros (2015) a usarem a expressão *Primeiro Antropoceno*, com a intenção de traduzir o pensamento de vários povos indígenas e etnias das Américas. Com isso, voltamos não somente à cosmologia como também a algo da *cosmopolítica amazônica*. Conforme Claude Lévi-Strauss (2004: 170), entre os índios falantes da língua Jê e Tupi é bastante frequente o mito sobre a origem do fogo. Eis a versão do mito colhida entre os índios Karajá pelo antropólogo Herbert Baldus (1958).

Depois de um sapo ter-lhe roubado o fogo que ele negava aos homens, o demiurgo casou-se com uma jovem índia. Por insistência do sogro, ele concordou em pedir ao urubu-rei os luminares celestes — estrelas, lua, sol —, que eram indispensáveis para iluminar a terra. O demiurgo então pediu ao urubu-rei que ensinasse aos homens, por seu intermédio, as artes da civilização. Depois disso, o pássaro (que o demiurgo havia atraído fingindo-se de morto) levantou voo.

Nesse momento, a sogra do demiurgo teve a ideia de lhe perguntar como se podia devolver a juventude aos velhos. A resposta veio de muito longe e muito alto. As árvores e alguns animais puderam ouvi-las, mas os homens, não (Baldus, 1958, p. 82 *apud* LÉVI-STRAUSS, [1964] 2004, p. 192).

Retorno a algumas versões dos mitos sobre a origem do fogo veiculados pelos índios falantes de línguas pertencentes à família Tupi-guarani. Tais versões dos mitos analisados por Claude Lévi-Strauss (2004) são consideradas como um *grupo de transformação*¹⁰⁵106 por situar as variações sazonais em toda América tropical com as Plêiades e demonstrar algumas relações entre o código culinário, astronômico, sociológico. Ou seja, o intuito é vislumbrar algo do *grupo de transformação*, por isto o nosso objetivo é parcial quando fito o horizonte das *Mitológicas*. Pois, para percorrer a ligação entre o mitema – uma grande unidade constitutiva – que atravessa o continente americano, a saber, a origem do fogo e suas relações e transformações, é preciso considerar as relações estabelecidas entre as

¹⁰⁵ Realizei as seguintes leituras das *Mitológicas*: *O cru e o Cozido* (LÉVI-STRAUSS, 2004), *A origem dos modos à mesa* (LÉVI-STRAUSS, 2006), *O homem nu* (LÉVI-STRAUSS, 2011) e *História de Lince* (LÉVI-STRAUSS, 1993).

plantas com os humanos, com os animais, com os espíritos, com os deuses, com os demiurgos para que seja possível notar as histórias ditas pelos índios acerca da criação e destruição do mundo. Claude Lévi-Strauss (2004) destaca os mitos de origem do fogo entre os índios pertencentes ao Macro-tupi quando diz que

muitas versões provêm da bacia amazônica: Tembé, Tenetehara, **Tapirapé**, Shipaya. Outras, do Chaco e do nordeste da Bolívia: Choroti, Tapieté, Ashluslay, Guarayo. Esse mito também é conhecido entre os Botocudo (Nimuendaju. 1946a: 111-112), e entre os vizinhos Bororo, os Bakari e os Terena. Desde a Guiana até as regiões setentrionais da América do Norte, pode ser encontrado em profusão, mas sob uma forma modificada (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 170, **grifo nosso**).

É possível perceber ao ler essa citação escrita por Claude Lévi-Strauss ([1964] 2004) extraída da primeira Mitológica *O cru e o cozido*, que a menção a versão do mito de origem do fogo entre os índios Tapirapé é algo bastante minimalista. Uma vez que, Lévi-Strauss (2004) não demonstrou um resumo deste mito entre os índios Tapirapé. Até o momento foi possível conferir as versões deste mito traduzidas para a língua portuguesa nas publicações escritas pelos antropólogos Charles Wagley (1988) e Herbert Baldus (1970). A saber, o mito colhido por Charles Wagley (1988)

Entre os heróis míticos, foi dos mais importantes. Trouxe muitos bens para humanidade e transformou o mundo com suas artimanhas. Por exemplo, roubou o fogo do urubu-rei e o doou-o à humanidade. Antes disso, os homens sofriam com o frio e não podiam cozinhar. Para obter o fogo, Petura deitou-se, agindo como se estivesse morto. Os vermes cobriam seu corpo e o urubu-rei apareceu para se banquetear com os vermes. Primeiro ele trouxe o fogo-vermelho, depois o fogo-amarelo e em seguida o fogo-preto; quando o urubu-rei estava inchado de comer vermes, Petura pegou o fogo-vermelho e correu. O urubu-rei gritou: “Traga o de volta e poderemos comer milho”. Mas Petura replicou: “Não. A partir de agora você comerá apenas carne putrefata”. Em consequência, hoje os urubus não comem milho (WAGLEY, 1988, p. 174).

Neste sentido, o próprio Lévi-Strauss demonstrou apenas um resumo das versões do mito de origem do fogo colhidas entre dos índios falantes da língua Tupi provenientes da bacia amazônica como os Shipaya e os Tembé. Aqui, coloco em relevo essas versões do mito sobre a origem do fogo, coletadas no escopo da incipiente antropologia das primeiras décadas do século XX. Entre os índios Tembé, que vivem próximo à foz do rio Tocantins, que desagua no rio Amazonas, Curt Nimuendaju (1915) coletou mais uma versão sobre a origem do fogo:

Antigamente, o urubu-rei era dono do fogo e os homens tinham de secar sua carne ao sol. Um dia, eles decidiram tomar o fogo e mataram um tapir. Quando seus restos ficaram cheios de vermes, o urubu-rei desceu do céu

com os seus. Tiraram as capas de penas e apareceram sob forma humana. Acenderam um grande fogo, envolveram os vermes em folhas e os puseram para assar [cf.Mbaf]. Os homens estavam escondidos perto da carniça e, após uma tentativa fracassada, conseguiram roubar o fogo (Nimuendaju, 1915 *apud* LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 170).

Outra versão do mito de origem do fogo, agora, colhida entre os índios Xipaia por Curt Nimuendaju (1919):

Para tirar o fogo de uma ave de rapina que o possuía, o demiurgo Kumaphari fingiu morrer e apodrecer. Os urubus devoraram seu cadáver, mas a águia havia colocado o fogo num local seguro. Então o demiurgo finge morrer sob a forma de um cabrito; o pássaro não se deixa enganar. Kumaphari finalmente se transforma em dois arbustos, onde a águia resolve depositar o fogo. O demiurgo pega o fogo, e a águia consente em lhe ensinar a arte de produzir o fogo por fricção (Nimuendaju, 1919 *apud* LÉVI-STRAUSS, 2004: 170-171).

Nessas três versões do mito colhidas entre os índios Tapirapé, Shipaya, Tembé os feixes de relações que dizem do fogo de cozinha, proveniente dos urubus ou do gavião, salientam algumas relações de afinidade potencial ou virtual dos protagonistas com as aves, um povo celeste que são os donos do fogo. Algo também demonstrado pelos pesquisadores Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 123). Assim, este mitema, que é uma grande unidade constitutiva diz também do fundamento da cultura humana ou da condição humana. Tais versões do mito de origem do fogo entre os índios apontam para as histórias sobre a invenção dos bens culturais, da descoberta e obtenção do fogo de cozinha, isto é, sobre a origem da casa, do ambiente doméstico e da objetivação da cultura. O uso dos bens culturais, tais como o fogo de cozinha, atua como mediador nas relações com o cosmo – céu e terra – e o uso desses objetos juntamente com as boas maneiras mediatizam as relações entre mundos e lhes impõe um ritmo regrado e calmo.

Considerando mais de perto tais versões do mito de obtenção do fogo pelos Tapirapé, num estado xamã, Petura acende a posição do urubu – a perspectiva do urubu-rei – e, numa *economia simbólica da predação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), o Petura-morto engana o urubu e logra-lhe os fogos (vermelho, amarelo e preto). Esse mito não diz da invenção do fogo de cozinha, mas da predação do fogo feita por Petura, no caso, do domínio e do conhecimento do fogo de cozinha do urubu-rei. Também, nas demais versões do mito de origem do fogo proveniente dos índios falantes da língua Tupi revelam *relações entre afins potenciais e/ou virtuais*, dizem de relações de grande perigo que beira à indiferenciação entre humanos e não-humanos, a saber, o urubu-rei e Petura-herói entre os índios Tapirapé, o urubu-rei e os homens entre os índios Tembé, os urubus e Kumaphari-demiurgo, a águia e Kumaphari-demiurgo entre os Shipaya. Os sujeitos se relacionam e conseqüentemente, ocorrem as apreensões da técnica e da arte, conforme a imagem

conceitual proposta pela antropologia consiste no *conhecimento tradicional* da invenção do fogo de cozinha, logo da culinária tradicional dos índios.

Destas versões do mito de origem do fogo é possível traduzir que tais *relações entre afins potenciais e/ou virtuais*, dizem de relações de grande perigo que beira à indiferenciação entre humanos e não-humanos, porque tratam-se de relações onde é possível inferir o xamanismo. Ou seja, as relações entre os índios Tapirapé posta no mito são as relações entre urubu-rei e petura-herói, logo entre o urubu-xamã e petura-xamã. É possível notar que o estado de transformação demonstra o urubu como predador e o herói Petura como presa, pois está com vermes em seu corpo. Num estado xamã o urubu que transforma em humano após a caça de um tapir pelos homens. Entre os índios Tembé, o apodrecimento do tapir que os homens caçaram e que comiam após a carne secar ao sol, foi a razão de ter levado o urubu-humano a assar os vermes do animal. Apenas numa segunda tentativa que os homens conseguem lograr o fogo de cozinha do urubu-xamã. Já entre os índios Shipaya, o demiurgo Kumaphari apreende a fazer fogo de fricção num segundo estado xamã, pois numa primeira tentativa de relação com os urubus, Kumaphari ao se transformar em morto não logra o fogo do urubu, que foi guardado pela águia. A segunda tentativa de transformação de Kumaphari também foi fracassada. Finalmente, Kumaphari-xamã ao se transformar em dois arbustos é que águia-xamã ensina-lhe o fogo de fricção.

É neste sentido que o xamanismo, no caso dos mitos, pode ser definido, então, como um modo de obter conhecimento e agência a partir da *troca de perspectiva* com o mundo de outrem (KELLY, 2001). O mito narra o narrado, falando “pela fala” de um outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 52), como diz Jurusi uhu, índio Zo’é para Dominique Gallois (2000, p. 37).

Entre *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008), no caso, dessas versões do mito de origem do fogo, os sujeitos, Petura-xamã e urubu-xamã manifestaram a capacidade de cruzar barreiras corporais e adotar a(s) perspectiva(s) de subjetividades não-humanas. Pontos de paragens são também perspectivas.

...discurso “só sujeito”, poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo o fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 355).

De certa forma, todos os personagens que povoam os mitos são xamãs. Para conhecê-los instaura-se uma ambiguidade, fabricam-se/enfeitam-se as pessoas, os corpos e artefatos. Há, portanto, algumas passagens, como através dos sonhos, das festas-ritos-sazonais, dos cantos, das danças e da feitura das pinturas corporais e artefatos, para

acessar a cosmologia, para tanto, feita, pelos índios Apyãwa a partir de uma *cosmopolítica amazônica*.

Assim, tais versões do mito de origem do fogo versam acerca da criação e destruição do mundo quando este pode fluir numa certa periodicidade regular e, de certa forma, mediatizada (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 458-459). Também e ao mesmo tempo que essas versões de mito destacado aqui dizem sobre a destruição do mundo. A versão do mito Tapirapé colhida por Charles Wagley (1988), por exemplo, remeteu à destruição do mundo, ou seja, a um período em que, apenas o frio imperava/imperou: aos urubus, conforme a perspectiva de petura-xamã, não cabe mais comer milho, apenas carne podre, pois para comer milho, há uma periodicidade tanto para plantá-lo e colhê-lo como para prepará-lo consonante com uma culinária tradicional para alimentação e fabricação dos corpos, conseqüentemente, de parentesco. Isto é possível pelo *conhecimento tradicional* dos índios acerca das variações sazonais, do código culinário e astronômico na feitura do parentesco mediado muitas vezes por diversos objetos técnicos e artísticos como os artefatos para fabricação do fogo de cozinha, a cerâmica e o os ornamentos corporais.

Ao analisar as diversas versões de mitos sobre a origem do fogo, Claude Lévi-Strauss (2004) abordou sobre a criação e a destruição do mundo. Bem como, sobre a função que o fogo (de cozinha) desempenhou ao estar como mediador entre o céu e a terra para a instauração da vida breve entre os diversos povos indígenas.

Nestas versões do mito é possível notar que as histórias narram a presença do sol que podia/pode até assar a carne com o seu calor,

A fala mítica se reporta, por definição, a um passado anterior ao passado, a uma temporalidade que precede e, por isso mesmo, excede à temporalidade; reporta-se assim ao que foi e pode vir a ser, afirmando que o que pôde ter sido para outrem pode vir a ser para ti ou para mim (LIMA, 1999, p. 4). No começo para os ameríndios, “enfim, tudo era humano, ou melhor dizendo, nada era humano” (Danowski & Viveiros de Castro, 2015: 87) ¹⁰⁷. Após uma série de peripécias, parcelas da humanidade originária vão se transformando, de modo espontâneo ou, mais uma vez, em resultado da ação de um demiurgo, nas espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes que compõem o cosmos atual. A parcela que não se transformou, permanecendo essencialmente igual a si mesma, é a humanidade histórica, ou contemporânea.

Nessas versões os feixes de relações que dizem do fogo de cozinha, proveniente dos urubus ou do gavião, salientam as *relações de afinidade potencial ou virtual* (Viveiros de Castro, 2011) dos protagonistas com as aves, dos terranos com um povo celeste, donos

¹⁰⁷ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015) chama essa era de pré-cosmológica.

do fogo (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 123). Esta grande unidade constitutiva diz também do fundamento da cultura humana.

Dizer sobre as origens leva-nos a debates situados na fronteira entre as diversas ciências. Para a antropologia de Claude Lévi-Strauss (1982) as origens são pensadas em termos lógicos, ou seja, através dos princípios de reciprocidade, sem negligenciar a guerra, sendo esta uma troca malsucedida, como fundantes da cultura a partir do momento que ocorrem as passagens entre natureza e cultura. Daí, nos estudos dos mitos é melhor reconhecermos que estas passagens podem nos levar a constatações contraditórias (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 295).

Ou seja, estado de conjunção entre o céu e a terra e o perigo iminente do mundo ficar queimado ou como aponta, haveria uma “manifestação suprema do dia” e se acontecer uma disjunção entre eles, o mundo apodreceria, “manifestação apenas da noite”. Pode parecer rápido correlacionar essas *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* com o Antropoceno. Mas parece que não é. Uma vez que, os mitos ditos pelos ameríndios que mencionam a destruição do mundo foram recentemente traduzidos como o *Primeiro Antropoceno* (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Evidente que dizer isso demonstra como imagino e, consequentemente, como consigo traduzir algo que é mais amplo, por referir não apenas a mitos veiculados pelos índios com uma temática, denominada por Débora Danowski e Eduardo Viveiro de Castro (2015) como *Primeiro Antropoceno*. Mas também, como os índios Apyãwa (Tapirapé) se posicionam diante do atual *Antropoceno*. Se algo da *cosmopolítica amazônica* perpassa o mito sobre a origem do fogo de cozinha contado pelos índios Apyãwa para o antropólogo Charles Wagley (1988: 174). O filme documentário *Traços Tapirapé* (Damas, 2016b) demonstra tanto o ancião Korako, que nos diz na língua Tapirapé (Tupi-guarani), o mito Tapirapé *Parageta*, como as legendas em língua portuguesa, uma possível tradução desse mito feita por professores indígenas Apyãwa. Sendo que outra versão desse mito *Parageta* foi elaborada pelos índios Apyãwa e publicada em um livro denominado *Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias* (TAPIRAPÉ, 1998).

O povo Tapirapé veio de outro continente. Eles atravessaram o oceano no braço do Camarão. Durante a travessia tinha uma regra que dizia: ninguém pode olhar para trás. Os namorados não podiam olhar para os lados nem para trás. Não podia olhar para ver se outro estava vindo. Foi seguindo essa regra que o povo Tapirapé sobreviveu e conseguiu atravessar o oceano com o braço do Camarão. Mas muitos desobedeceram essa regra e olharam para ver se a namorada ou o namorado estava vindo. E então o braço do Camarão se rompeu, muitos ficaram para trás e não conseguiram atravessar o oceano. Os que caíram dentro do mar não conseguiram escapar, pois os jacarés e outros bichos comeram eles. A maioria do povo conseguiu sobreviver e atravessou o mar. Por isso que o povo Tapirapé viveu por muito tempo à beira do mar. Depois de muitos anos morando à beira do mar, o povo Tapirapé resolveu mudar de lá e andaram, andaram até chegarem junto ao povo Javaé.

Nessa época nós tivemos muitas guerras. De tanto guerrear o povo Tapirapé foi extinto. Mas ressurgiu através do periquito e do mutum. Graças a eles é que nós crescemos novamente e conseguimos construir uma nova aldeia. De lá para cá o povo Tapirapé passou por muitos lugares e só depois chegou aqui nessa aldeia. E para chegar aqui, eles vieram de canoa até um lugar chamado de Tyha.

De lá o nosso povo veio acompanhando o curso do rio. Quando o povo Tapirapé chegou no varjão, eles se deparam com uma serra. Era a Serra do Urubu Branco. Outros grupos Tapirapé vieram por outros caminhos. Alguns vieram pela divisa do Pará, pelo município de Santana.

Esse povo criou uma aldeia xexetawa. Outro povo criou a aldeia Makotawa, e outro grupo a aldeia Mo'ytawa. Aqueles que vieram pelo rio criaram essa aldeia, Tapi'itãwa. E assim foi criada nossa aldeia Tapi'itãwa (KORAKO *apud* DAMAS, 2016b).

Se o foco é a história (LÉVIS-STRAUSS, 2017) em torno da origem da humanidade, é interessante pensar também com as versões dos mitos sobre a origem do povo indígena In'ye (Javaé, Ixybiòwa e Karajá). Entre os índios Karajá, o antropólogo Eduardo Nunes (2018) nos diz que dependendo com quem se conversa durante a etnografia as versões se multiplicam. Nunes (2018) encontrou pessoas com as quais estabeleceu uma interlocução para a etnografia e lhe contaram mitos que as levaram a refletir também de forma ampla sobre o território In'ye (Karajá, Ixybiòwa e Javaé) e Apyãwa (Tapirapé). Mas também, sobre o surgimento das diversas aldeias e cidades situadas às margens do rio Araguaia. O rio é o marco na vida desses índios e é algo narrado pelas suas histórias.

Para o povo In'ye, os primeiros humanos são os “habitantes do fundo do rio” e sofreram um episódio trágico. Essa humanidade primeva foi extinta. Sobreviveram apenas dois irmãos, que irão passar por várias peripécias. O mito traz em seus enunciados a ambivalência e a permeabilidade e numa mesma história percebemos que já havia In'ye do lado de fora do rio, pois Karajá, Javaé e Ixybiòwa são os nomes que ficaram historicamente conhecidos. In'ye é o termo que os três grupos usam para se autodenominarem. O povo Karajá, e esse é o ponto que Eduardo Nunes (2018) quer acrescentar com sua etnografia, pode funcionar como um modelo para pensar os povos que vivem na calha, próximos ao Araguaia ou em um rio afluente, como o rio Tapirapé.

Porém, Nunes (2018) buscou também contrastar com sua etnografia algumas outras versões do mito sobre a origem da humanidade coletadas por outros antropólogos e/ou estudiosos sobre os índios In'ye. Tal dimensionamento nos é apresentado pelos mitos, que dizem como os grupos se diferenciaram. Tais histórias demonstram que não foi apenas a guerra, como uma troca mal-sucedida, nos termos de Claude Lévi-Strauss (1982), que pode ter pautado a origem da diferenciação entre esses grupos, cada qual indo migrar para um ou outro ponto do território: os índios Javaé, por exemplo, para o interior da Ilha do Bananal. Tais histórias demonstram também que a festa pode ter pautado a origem da diferenciação entre os grupos, sendo que em uma das versões do mito, correspondente a um tempo

antigo, entre a primeira humanidade os índios Javaé viviam com os índios Tapirapé. Sobre esta passagem, ver mapa elaborado pela antropóloga Patrícia Rodrigues (2008, p. 80).

2.4.1. Os maracás? É som... é música



FOTO 161. Fotógrafo: Ljungh, Gösta. Maracá (BALDUS, 1970, p. 416).

Dentre as oitenta fotografias que Herbert Baldus (1970) selecionou para compor sua etnografia entre os índios Apyãwa (Tapirapé), elege uma fotografia de um maracá (foto 161), para descrever os instrumentos musicais presentes entre os índios Tapirapé em um capítulo intitulado *Jogos e Artes*. Tal fotografia foi feita para fins museológicos, isto é, para composição de uma *coleção etnográfica*. Tal dedução só é possível de se chegar a partir da legenda “foto 69 - Maracá” (BALDUS, 1970, p. 416) acoplada abaixo da foto e pelo Índice das fotografias “69. Maracá (GM 36.27.9)” (BALDUS, 1970, p. 509) presente no livro de Herbert Baldus (BALDUS, 1970, p. 416). A partir dessas informações, nota-se que o maracá passa a corresponder a um *objeto etnográfico* (VELTHEM, 2012) por ter sido coletado possivelmente no âmbito do trabalho de campo de Herbert Baldus em *Tapi'itãwa* e fotografado e/ou catalogado por ele, como funcionário do Museu Paulista¹⁰⁸, no intuito de fazer parte de uma *coleção etnográfica* do Museu de Etnografia de Gotemburgo. Herbert Baldus ao elaborar o Índice das fotografias não faz menção ao fotógrafo dessa foto, apenas, menciona a seguinte referência: G.M. – Goteborgs Etnografiska Museet.

Herbert Baldus (1970, p. 416), também indicou em uma outra figura detalhes sobre a ornamentação do maracá, porém como consta na legenda dessa figura o maracá é

¹⁰⁸ Ver alguns trabalhos sobre a trajetória desse antropólogo (PASSADOR, 2002; FRANÇOZO, 2005; SAMPAIO-SILVA, 1992).

pertencente aos índios Karajá. A partir do Índice de Figuras e Mapas (BALDUS, 1970, p. 511) – que Baldus enumerou todas as figuras que compõem o livro *Tapirapé: tribo Tupi do Brasil Central* – o item 27 presente na mesma página da foto do maracá (foto 126) contém as seguintes informações: “penas atadas no Maracá de origem Karajá (GM 36.27.9)”. Neste desenho foi atribuído à mesma numeração usada na catalogação do maracá, o que faz com que a figura corresponda ao *objeto etnográfico* que fora fotografado e catalogado por pesquisadores vinculados ao Museu de Etnografia de Gotemburgo.

Herbert Baldus (1970) não disse quase nada sobre como adquiriu essa foto deste maracá entre os índios Tapirapé em *Tapi'itawa* ou desse *objeto etnográfico* já catalogado pelo museu. Apesar de que Baldus (1970) não deixou de discorrer sobre esse instrumento musical a partir dos dois nomes dados pelos Tapirapé ao maracá na língua Tupi: *yampú* e *kanuana*. O primeiro vocábulo falado pelos índios Tapirapé, Baldus (1970) nos disse, é *yampú*, composto de *yá*: cabaça (idêntico ao guarani em Montoya e ao guarayo de Hoeller) e do som *pu*, que é traduzido por Montoya “porraço. Tomanlo del sonido que haze el calabazo vazio”. A segunda designação *kanuana*: trovão, alude não só ao ribombo, mas também a qualidade do maracá de atrair “de modo especial a atenção dos seres do trovão” (BALDUS, 1970, p. 416).

Outro instrumento musical usado em *Tapi'itawa* e descrito por Baldus (1970) é um chocalho de fileira de unhas de queixada denominado de *tanchahó*: atado no tornozelo do dançarino ornamentado e enfeitado com as máscaras-xamãs, pai dos porcos entre os espíritos. Se tal artefato é usado durante a festa-rito-sazonal, Baldus (1970) não especifica em qual das variadas festas e rituais esses instrumentos musicais compõem com as máscaras-xamãs. Como *Iraxao*, é uma festa-rito-sazonal para os espíritos dos Iny (Karajás), onde um par de máscaras-xamãs, cada qual portando um maracá, relacionam-se com as crianças, jovens, adultos e anciões apyãwa, as danças, os cantos e o som proveniente dos maracás traduzem algo da *cosmopolítica amazônica* que podem ser percebidas nas relações sociais entretidas pelos índios Tapirapé e Karajá.

Sendo assim, começo a pensar se ainda é possível encontrar tal *objeto etnográfico*, o maracá, possivelmente coletado por Herbert Baldus numa busca ao Acervo Online – denominado ‘Sophia Acervo’ organizado pelo o Museu de Arqueologia e Etnologia da USP; por saber que alguns *objetos etnográficos* coletados por esse antropólogo estão preservados na *coleção etnográfica* de Herbert Baldus presentes no Mae-Usp. Com o uso da palavra-chave Tapirapé é possível encontrar 134 itens, sendo 103 tridimensionais e 31 dimensionais. Pelas classificações museológicas não encontrei nenhuma menção sobre os instrumentos musicais ou de sinalização, especificamente, sobre o maracá ou chocalho. Apesar de ser possível conferir outros *objetos etnográficos* coletados entre os índios Tapirapé e sem muitos detalhes contidos na catalogação feita pelos pesquisadores

vinculados a essa instituição, que possivelmente foram coletados por Herbert Baldus presentes nesse acervo do Mae-USP.

Ao continuar a busca no Sophia Acervo com o uso das palavras-chaves chocalhos e Javaé foi possível verificar a inexistência de *objetos etnográficos* relacionados a essa etnia. Por sua vez, em uma nova consulta com os vocábulos Karajá e chocalho encontrei 28 menções de *objetos etnográficos*, sendo que 24 itens foram coletados por Harald Schultz e nenhum por Herbert Baldus.

Na coleção museológica do Museu do Índio-Funai, especificamente, a partir de consultas ao acervo digital Tainacan, com o uso da palavra-chave Tapirapé encontrei 59 itens relacionados aos índios Tapirapé. Já com o filtro povo (Tapirapé) e categoria (instrumentos musicais e de sinalização) pude encontrar dois chocalhos globulares, sem as fotografias de tais instrumentos musicais. Porém, a partir da catalogação, que menciona o modo de aquisição desses *objetos etnográficos* pelo Museu do Índio de forma a indicar as instituições correlacionadas e minimamente o percurso burocrático feito por cada objeto; foi possível verificar que os dois chocalhos fazem ou fizeram parte de uma coleção pertencente ao Museu do Índio – Funai e ao Musées d'histoire Naturelle, Industriel Commercial e d'ethnographie, localizado na cidade de Lille, França. O chocalho globular¹⁰⁹ confeccionado em 2005 é descrito da seguinte forma:

Chocalho globular confeccionado com recipiente de cabaça cuité e decorado formando motivos geometrizarantes. Exibe cabo confeccionado com madeira não identificada, e preso a este encontra-se fios de algodão. Apresenta fixado na parte central do recipiente, pingentes plumários formado por feiras de penas de ararinha (TAINACAN, 2018).

Com relação ao outro chocalho globular, as informações museológicas indicam duas possíveis datas de confecção desse artefato (1993 ou 2005) e uma breve descrição¹¹⁰:

Chocalho globular confeccionado com recipiente de cabaça cuité, apresentando superfície decorada com motivos geometrizarantes. Exibe cabo confeccionado com madeira pau-brasil, revestido por um trançado de fibra de arumã. Encontra-se preso em uma das extremidades do cabo fios de algodão, e na outra adornada com tufo de penas de gavião calhereiro. Apresenta fixado na parte central do recipiente, pingentes plumários formado por feiras de penas de arara-canindé, gavião calhereiro e papagaio (TAINACAN, 2018).

Já, quando fiz uma nova busca no acervo digital Tainacan do MI com os filtros: povo (Karajá) e categoria (instrumentos musicais e de sinalização) pude encontrar 43 chocalhos. Salto os olhos o número de chocalhos globulares entre os Karajá e suas variações (tambor de arapaça, chocalho em cacho, chocalho em feira) tanto em relação ao período nos quais

¹⁰⁹ Ver maiores detalhes em <http://tainacan.museudoindio.gov.br/museu-do-indio/05-4-463/>

¹¹⁰ Ver maiores detalhes em <http://tainacan.museudoindio.gov.br/museu-do-indio/05-4-464/>

foram confeccionados, quem os coletaram, em quais *coleções etnográficas* pertencem, bem como quais são suas características em si¹¹¹ e quando foram confeccionados. Por exemplo, em 1950, um chocalho foi coletado entre os índios Karajá por Geraldo Pitaguary para a *coleção etnográfica* do SPI. E num novo *momento de imersão* no website do MI com os filtros: povo (Javaé) e categoria (instrumentos musicais e de sinalização) encontro 1 item, sem data de confecção ou coleta e com a seguinte descrição sobre o *objeto etnográfico*¹¹²:

Chocalho globular confeccionado com recipiente de cabaça revestida com talas de buriti, formando motivos geometrizarantes com pinturas de desenhos característico da tribo. Apresenta cabo confeccionado com pau-brasil e fixado na extremidade do recipiente, pingentes plumários formando fieira de penas arara-canga (TAINACAN, 2018).

Pelo Acervo Digital Tainacan do Museu do Índio – Funai não foi possível vislumbrar uma foto sobre esse chocalho pertencente aos índios Javaé, sendo que esse artefato está sob a guarda do Musées d'histoire Naturelle, Industriel Commercial e d'ethnographie. Embora componha também a coleção de objetos do Museu do Índio – Funai.

Já no Museu Nacional de Etnologia de Portugal encontrei a foto 162 de um exemplar de um maracá, presente na coleção de Victor Bandeira, coletado entre o povo indígena Tapirapé (Apyãwa). A ficha de catalogação desse *objeto etnográfico* descreve que foi coletado na segunda metade do século XX.



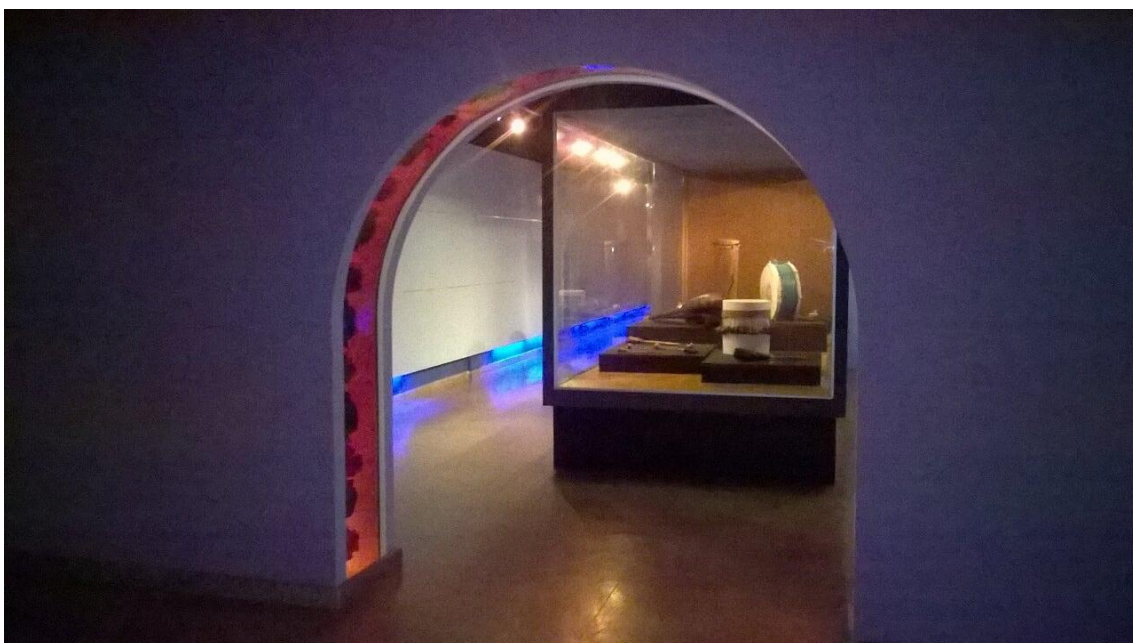
A partir de um cartaz de divulgação de uma exposição organizada no âmbito do Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia pude acessar o site dessa

¹¹¹ Elenco alguns chocalhos globulares que podem se aproximar dos usados pelos índios Tapirapé, ver: número do item 3018: <http://tainacan.museudoindio.gov.br/museu-do-indio/3018-2/> Ver item de número 3004 em <http://tainacan.museudoindio.gov.br/museu-do-indio/3004-2/>

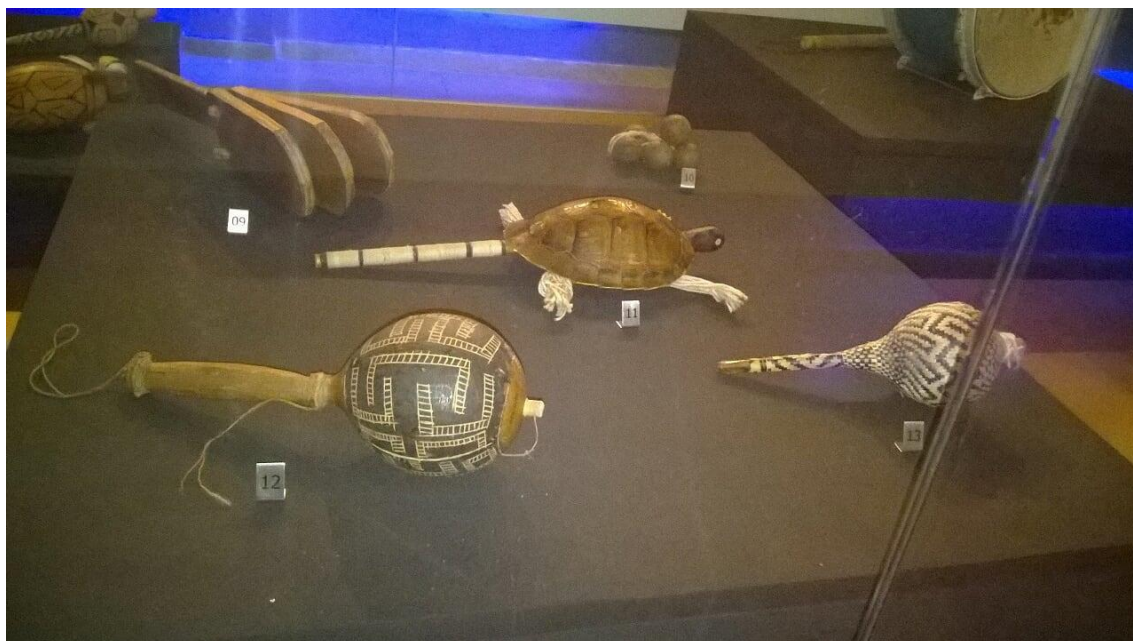
¹¹² Ver maiores detalhes deste item número 05.4.446 pertencente a *coleção etnográfica* da Funai – MI/ Musée d' Histoire Naturelle, Industrielle et Commerciale et d' Ethnographie em <http://tainacan.museudoindio.gov.br/museu-do-indio/05-4-446/>

instituição, que elegeu para compor a página inicial dessa homepage uma foto de um *objeto etnográfico* específico dos índios Apyãwa (Tapirapé): a máscara de *Tãwa*. Fiz contato com o museu e com conversas por *e-mail* com uma funcionária do Museu do Índio – UFU foi possível verificar conforme uma listagem recebida também por e-mail, que há na *coleção etnográfica* de Lídia Meirelles dois chocalhos globulares dos Tapirapé coletado em 1993.

Já, em uma visita que fiz em outubro de 2016, à exposição *Lavras e Louvores*, aberta ao público, organizada pelo Museu Antropológico da UFG¹¹³, vi e fotografei alguns exemplares de maracás e chocalhos globulares, ver fotos 163 a 167. Conforme a catalogação feita pelos pesquisadores deste museu, quase todos os instrumentos musicais referem-se aos índios Karajá e Krahô. Apesar que fora possível ver também, conforme informações museológicas, alguns instrumentos musicais sem identificação de quem os confeccionaram e de etnia indígena fora pertencente.



¹¹³ Ver maiores informações sobre essa exposição em: <https://museu.ufg.br/p/1326-lavras-e-louvores>



08 - **Instrumentos musicais de percussão** confeccionados em madeira e couro. Sem identificação de origem.

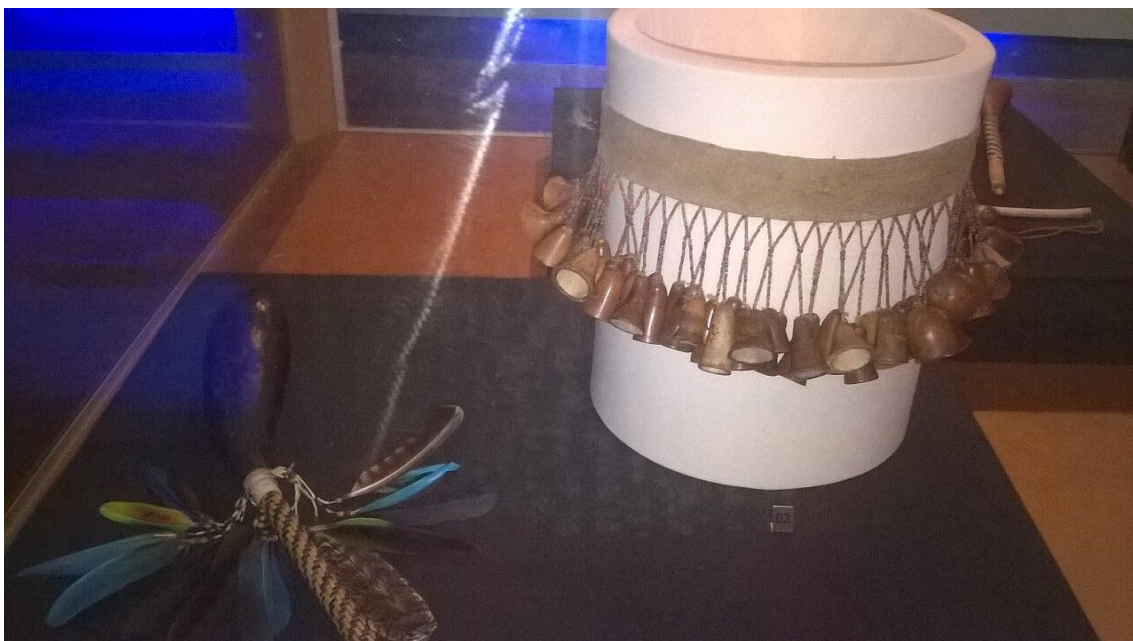
09 - **Matraca** instrumento de percussão confeccionado em madeira e seda de buriti. Usada durante as celebrações da Semana Santa. Religiosidade popular. Goiânia, GO.

10 - **Maracá - chocalho indígena em cacho** instrumento musical confeccionado em coco e algodão. Índios Krahô.

11 - **Maracá - chocalho indígena globular** instrumento musical confeccionado em casco de tracajá, bambu, cera e fios de algodão torcido. Índios Karajá.

12 - **Maracá - chocalho indígena globular** instrumento musical confeccionado em coité, seda de buriti e madeira. Índios Karajá.

13 - **Maracá - chocalho indígena globular** instrumento musical confeccionado em madeira, cabaça, taboca, embira e fios de algodão torcido. Índios Karajá.



Em uma nova busca na DataBase do site do Museu Americano de História Natural situados nos Estados Unidos da América, Divisão Antropologia, encontrei na *coleção etnográfica* sul-americana referente aos índios Tapirapé quatro chocalhos doados pelo antropólogo Mr. Borys Malkin, ver as fotos 168 a 173.



		203	
Mr Borys Malkin		Purchase	1961 - 65 ✓
797	50	Canijong basket (child's) - palm, hexagonal weave made by men for girls (bark handle) 34" long, 8" wide (a wood frame), 4 1/2" high braided rim	Tapirape
798	2	Feather diadem - made by men for men diameter: 7 1/2" approx. Feathers tied to bent reed with pink & white cotton - 4/5 upright feathers (blue/yellow/15" 4 1/2" attached to 4 wood cylinders wrapped with cotton - pink, white, pink	"
799	33	Rattle - stem 2 3/4" long - rattle 3/4" x 2 3/4" approx - 7 feathers tied to top - made by both sexes, used by men	"
800	34	Rattle - covered with blue & yellow feathers - 11 feathers attached with pink cotton at top. stem 6 1/2" long rattle 4 1/2" x 2 3/4" - made by both sexes, used by men	"
801	35	Rattle - covered with blue, yellow, and red feathers - clusters of multi-colored feathers attached at top with black cotton stem 9 1/2", rattle 4 1/4" x 2 1/2" - made by both sexes, used by men	"
802	52	Scarifier - 9 teeth of "caushoro" fish set in a row in piece of gourd 2 3/4" x 1 1/4" - sewed with black shuckly substances on reverse side. made by & for men. (This piece though identical to Tapirapes is actually kara(a))	
803	54	Chard wood used to carve design on gourds by pique technique made and used by men 3/4" x 1 3/4"	Tapirape
804	1	Head dress - made and used by men - woven palm cylindrical base, pinched in the middle. Blue, pink & yellow feathers surround rising crown daisy like glowers of yellow & white feathers form band around waist - cap part covered with white downy feathers - all inclusive height 15" - diameter cap part 7"	"

Conforme o manuscrito de Borys Malkin, o quarto chocalho seria o item 802/ 52, descrito como um escarificador. Todavia, a catalogação feita pelo Museu Americano de História Natural, tal dispositivo sonoro, com número de catálogo 40.1/802, manteve tais descrições contidas no manuscrito, porém em forma de uma pergunta.



SCARIFIER

SOUTH AMERICAN ETHNOGRAPHIC COLLECTION

Catalog No: 40.1/ 802

Culture: TAPIRAPÉ

Country: BRAZIL

Material: TOOTH (DOG "CASHORRO" FISH), GOURD, BEESWAX?

Dimensions: L:6.5 W:4.5 (in CM)

Acquisition Year: 1961 [PURCHASE]

Donor: MALKIN, BORYS, MR.

Keywords: SCARIFIER

[Share Object](#)

[Add Object to Portfolio](#)

Manuscript Catalog

FOTO 173 [imagem técnica]: Catalogação do *objeto etnográfico* presente na *coleção etnográfica* sul-americana. Imagem elaborada por Paula Viana a partir do website do Museu Americano de História Natural.

Neste *momento etnográfico*, essa *imagem técnica* e as demais elencadas acima relacionadas aos maracás comprados pelo antropólogo Borys Malkin, estão caracterizadas pelo fragmento, pelo menos, pela falta e exigem entrecruzamentos no intuito de estabelecer comparações e transbordamentos de significados (SAMAIN, 1995) mesmo que seja importante pensá-las como artefatos por si só (STRATHERN, 2014).

Outra foto de um maracá ou chocalho pertencente aos índios Tapirapé, que pude encontrar em 22 de janeiro de 2018 nas bases de dados ou *coleções etnográficas* fotografadas e disponíveis nos websites do ciberespaço, diz respeito às fotos digitais da *coleção etnográfica* do antropólogo Borys Malkin. Uma vez que cheguei a essa *coleção etnográfica* a partir da leitura do artigo de Cláudia López Garcés (2017), que menciona sobre o site do *National Museum of World Cultures*. Após realizar uma consulta neste site, que também possui um mecanismo de busca via palavra-chave, obtive êxito ao inserir o nome Tapirapé.



1961.18.140

FOTO 174 [imagem técnica]: Fotógrafo: desconhecido. Coleção etnográfica Tapirapé. Fonte: Coleção Borys Malkin National Museum of World Cultures (LÓPEZ GARCÉS, 2017, p. 713).

No entanto, ao chegar a essa *coleção etnográfica* de Borys Malkin, que abarca demais *objetos etnográficos* vinculados aos índios Tapirapé, não obtive demais informações nem sobre esse antropólogo nem sobre os *objetos etnográficos* em si. Uma vez que a ficha de catalogação feita pelo Museu para identificação de tal *objeto etnográfico* presente no site também alude a poucas informações. E foi durante o *momento de imersão* neste webstite, que eu encontrei uma foto digital do documento fotográfico que revela o instrumento musical maracá e demais informações acerca desse *objeto etnográfico* coletado por Herbert Baldus entre os índios Tapirapé. Bem como, o nome do fotógrafo vinculado ao Museu Etnográfico de Gotemburgo, Gösta Ljungh que fotografou os *objetos etnográficos* pertencentes à *coleção etnográfica* de Herbert Baldus¹¹⁴.

Sendo assim, atualmente, a partir de uma visita ao website do *National Museum of World Cultures*, Museu Nacional da Cultura Mundial, é possível conferir algumas dessas fotos dos *objetos etnográficos* presentes nas *coleções etnográficas* do Museu Etnográfico de Gotemburgo. Como também, vislumbrei as fotos que foram usadas pelo antropólogo Baldus (1970) para compor seu livro e também outras fotos de *objetos etnográficos* coletados em diferentes períodos entre os índios Apyãwa e In'ye. Neste sentido, pensar com os *objetos etnográficos* é pensar como indica Lucia Van Velthem (2012) metonimicamente os

...museus, [onde] é encontrada uma categoria específica de artefatos, referida em princípios do século XIX como sendo a dos 'espécimes etnográficos' e, posteriormente, como a dos 'objetos etnográficos'. Essa categoria foi constituída juntamente com a consolidação dos museus, instituições públicas que substituíram os antigos 'gabinetes de curiosidades' que abrigavam os espólios das conquistas do Novo Mundo (Stocking, 1985). Os museus etnográficos ou de história natural, ou ainda de ciências, constituem os arquivos daquilo que os antropólogos identificam como sendo 'cultura material'. Em inúmeros museus no Brasil, encontram-se coleções e, igualmente, um grande número de objetos esparsos, representativos da criatividade e da habilidade técnica dos povos indígenas e que são identificados justamente como 'etnográficos' (VELTHEM, 2012, p. 52).

Em tal busca por definição não do que consiste o museu em si, mas, de um museu específico – etnográfico ou de história natural ou de ciências – Lucia Van Velthem (2012) dispõe de outras noções como artefato, cultura material, *coleções etnográficas* para poder caracterizá-lo como um arquivo de *objetos etnográficos*, cuja expressividade é cunhada pelo *conhecimento tradicional* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; DAMAS, 2016a) ou em seus termos “representativos da criatividade e da habilidade técnica dos povos indígenas”

¹¹⁴ Atualmente, é possível encontrar no website do Museu fotos digitais de cento e sessenta e nove itens coletados em diferentes períodos por diferentes antropólogos entre os índios Tapirapé proveniente das *coleções etnográficas* salvaguardadas por esse antigo Museu Etnográfico de Gotemburgo na seguinte Data Base: <http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/33723>

(VELTHEM, 2012, p. 52). Como esse museu pode ocupar um local para além de guardar, catalogar e exhibir tais objetos é uma preocupação compartilhada por essa antropóloga que busca pensar outras possibilidades para esse *lugar* (INGOLD, 2005) mais consonante com os indígenas (BELTRÃO, 2018; VELTHEM, 2012).

Por sua vez, os maracás entre os índios Tapirapé configuram-se para mim ainda como uma *equivocação controlada* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) quando passo a pensá-los a partir deste *momento etnográfico*, que não desconsiderou os *momentos de imersão* no ciberespaço realizado com essas diversas bases de dados, acervos, *coleções etnográficas* e/ou acesso as os sites dos museus. Mesmo que isto possa demonstrar que esses maracás elencados até o momento estão relacionados historicamente com os Tapirapé mais como coisas e que possuem uma biografia (KOPYTOFF, 2008, p. 120). Uma vez que, em todas as fotos elencadas acima neste tópico podem ser consideradas mais como fotos de *objetos etnográficos* (VELTHEM, 2012), ao invés de demonstrar os maracás enquanto objetos-sujeitos (LATOUR, 2002) presentes nas festas-rituais-sazonais organizadas pelos índios Apyãwa. Pois, neste caso, para traduzir os maracás entre os índios Apyãwa como música, lancei mão de poucos elementos para descrever quem, como confeccionam ou adquirem e quando e como os índios usam tais instrumentos musicais e de sinalização para alegrar a todas as pessoas que participam da festa Iraxao, ver o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Rarywa Iraxao (2020) com direção compartilhada e o filme-ritual Iraxao feito por Yrywaxa (2020).

É importante dizer que antes de ir pela primeira vez à *Tapi'itãwa*, a saber, em janeiro de 2017, quando ocorreu a festa Iraxao, pude ver e ouvir os vídeos Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) e Sonhos e Raios (DAMAS, 2016b), portanto, foi a partir da circularidade deste objeto fílmico, que foi enviado pelo diretor Vandimar Marques para o meu e-mail e compartilhado para o meu HD externo quando estive em sua casa, que pude ver e ouvir acerca dos objetos-sujeitos maracás atuantes durante a festa Iraxao. Sobremaneira, as relações entre o par de máscaras-xamãs, os maracás e o canto, não só, no caso, *pelos imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b). Mas, especialmente, pelos sons. Embora não só quando li o livro de Baldus (1970) e Wagley ([1977] 1988), mas também quando pude ler *Cantos do Xakowi* escrito por Xario'i Carlos Tapiraé (2010); conforme as teses de doutoramento *Eventos de fala* redigida por Eunice de Paula (2012), *Marcadores do tempo* escrita por Severino Filho (2015) e em *Vermelho e Negro* escrita por Vandimar Marques Damas (2016a) que acessei pela leitura mais alguns detalhes sobre esses arte(fatos) – os maracás que compõem os corpos das máscaras-xamãs.

A ontologia das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b), especificamente, do filme documentário Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) demonstram uma conjunção cosmológica – a palha, que tem uma duração, faz a

casa, os telhados, os cestos e as máscaras – exemplares de arte, que registram o *conhecimento tradicional*. Em 2017 e 2018, foram realizadas mais fotografias e filmes etnográficos quando estivemos em *Tapi'itãwa*, que focam algo da festa Iraxao (VIANA DOS REIS & MARQUES DAMAS, 2018, p. 29-38). Tais *imagens técnicas* também revelam as mulheres pintando os corpos com diferentes e complexos traçados transformados em grafismos e fabricando os adornos para perna, preparando a bebida chamada cauim, cuja origem desses *conhecimentos tradicionais* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; DAMAS, 2016a) vem de outrem. Por isso, não isento de perigos desde quando foram trocados até para sua feitura. Mas também, fotos e filmes dos homens tecendo as máscaras e construindo a Takãra.

Numa conversa breve com o professor indígena Arakae, os maracás são feitos pelos homens e estão presentes em festas-ritos-sazonais que abarcam os espíritos dos In' (Karajá) como *Iraxao* e *Axywewoja*.

2.4.2. As variações das máscaras



FOTO 175: Fotógrafo desconhecido. Homem branco assiste a dois homens Tapirapé vestidos com máscaras antropomórfas, preparados para um ritual. Código TA-0091. Coleção Tapirapé/Banco de Imagens Lisa-USP. Localidade: Urubu branco Tapirapé. 1934.



FOTO 176: Foto pertencente ao Museu de Etnografia de Gotemburgo Foto 60. Máscara cilíndrica (orokoroa) e máscara incompleta (ankyneró) (BALDUS, 1970, p. 271). Foto de divulgação da coleção etnográfica e presente no site do museu. Fotógrafo: Gösta Ljungh

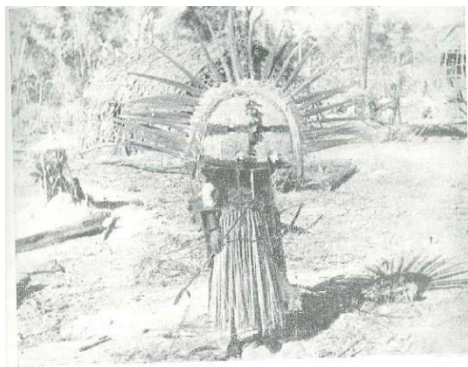


Foto 50 — Máscara ype.

FOTO 177: Foto 50. Máscara Ypé. (BALDUS, 1970, p. 245). Fotógrafo: Herbert Baldus



FOTO 178: Fabricação das máscaras. Fotógrafo: Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Figura 10 (WAGLEY, 1988, p. 28), número 12 (WAGLEY, 1977, p. 109).

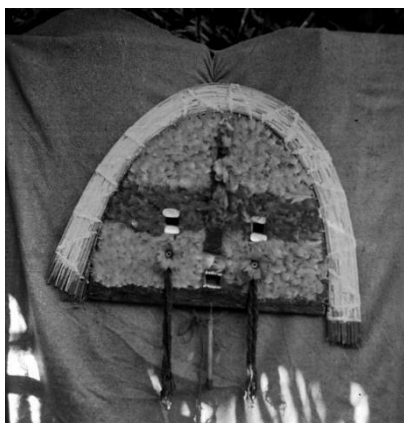


FOTO 179: Máscara. Fotografia Charles Wagley. University of Florida Digital Collections
 Imagem de arquivo da Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections
 URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 180: Fotografia Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site:

University of Florida Digital Collections
 URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 181: Fotografia Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections
 URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 182: Fotografia Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 183: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 184: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>

FOTO 42 (Wagley, 1977, p. 218).



FOTO 185: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 186: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>

FOTO 41 (Wagley, 1977, p. 218).



FOTO 188: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 189: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 190: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 191: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>

Figura 19 (WAGLEY, 1988, p. 256-257). Foto 22. (Wagley, 1977, p. 147). Código TA-0094. Acervo Plínio Ayrosa (APA). Foto atrelada à documentação de objetos da coleção do APA do MAE/USP. Coleção Tapirapé/ Acervo - Banco de Imagens Lisa-USP. Localidade: Urubu branco Tapirapé. 19_



FOTO 192: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 193: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 194: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 195: Fotógrafo Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943. Site: University of Florida Digital Collections

URL: <http://ufdc.ufl.edu//UF00103210/00024>



FOTO 196: Fotógrafo: Charles Wagley.

Coleção Latino-americana/ Charles Wagley.



FOTO 197: Fotógrafo: Charles Wagley. Foto 074 Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Figura 29 (Wagley, 1988, p. 256-257). Foto 42 (Wagley, 1977, p. 218).



FOTO 198: Fotógrafo: Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Figura 30 (Wagley, 1988, p. 256-257) e Foto 41 (Wagley, 1977, p. 218).

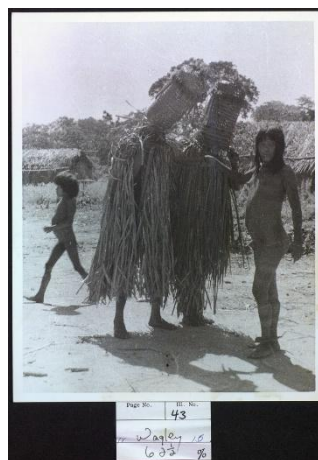


FOTO 199: Fotógrafo: Charles Wagley. Coleção Latino-americana/ Charles Wagley. Figura 31 (Wagley, 1988, p. 256-257) e Foto 43 (Wagley, 1977, p. 219).



Foto 200: Fotógrafo desconhecido. Dança ritual Tapirapé. Vê-se homens com máscaras no pátio na aldeia. Código TA-0093. Acervo Plínio Ayrosa (APA). Foto atrelada à documentação de objetos da coleção do APA do MAE/USP. Coleção Tapirapé/ Acervo - Banco de Imagens Lisa-USP. Localidade: Urubu branco Tapirapé. 19_



FOTO 201: FOTÓGRAFO: Herbert Baldus. FOTO 76. Dança em círculo (BALDUS, 1970, p. 431).



FOTO 202: FOTÓGRAFO: Herbert Baldus. FOTO 77. Continuação da dança em círculo (FOT. 76) (BALDUS, 1970, p. 432).



FOTO 203: Fotógrafo: Herbert Baldus. Foto 56. Dançarino com máscara de trançado afunilado (ankyneró) (BALDUS, 1970, p. 264).

Dentre todas as fotos vistas e consultadas referente às máscaras e as festas-ritos-sazonais, apenas, a foto 175 não foi possível identificar quem a fotografou, ou seja, quem foi o fotógrafo. Embora, essa foto pertença a *coleção etnográfica* de Herbert Baldus como *imagem de arquivo*. Para este *momento etnográfico* as demais fontes verificadas não contribuíram para identificar quem fez essa foto de duas máscaras-xamãs em 1934. Neste ano, não há relatos sobre a presença dos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus entre os índios Tapirapé. Porém, acessei a foto 175, digitalizada pela equipe de

pesquisadores do LISA-USP, a partir de uma pesquisa com a palavra-chave Tapirapé no mecanismo de busca do Banco de dados do LISA – USP¹¹⁵, que gerou 94 fotos digitalizadas referente aos índios Tapirapé. Sendo que, 76 fotos foram feitas por Herbert Baldus, 1 foto (TA-0075) feita pelo missionário cristão dominicano Pedro Sencodi e 16 sem identificação, possivelmente feitas pelos missionários cristãos (adventistas e evangélicos) ou pela antropóloga Elizabeth Steen ou demais pessoas brancas que estiveram entre os índios Tapirapé. Como a foto 63 ou como a foto 175, ambas feitas em 1934 e sem a identificação dos fotógrafos, podem ter sido feitas pela antropóloga Elizabeth Steen, que esteve entre os índios Tapirapé entre 1928 e/ou 1930, ou por funcionários do SPI ou pelos missionários cristãos (dominicanos ou adventistas ou evangélicos) ou pela equipe de produção cinematográfica do filme Tapirapés (1937), que estiveram entre os índios Tapirapé em 1934. Já em relação à foto digital 200, também presente no banco de dados do LISA-USP e catalogada sem identificação, todavia é possível ver essa foto impressa e publicada no livro do antropólogo Herbert Baldus (BALDUS, 1970, p. 432), que nos informou que foi o fotógrafo dessa foto 202.

Por sua vez, as fotos 180 a 195, que foram catalogadas pelo(s) pesquisador(es) da Universidade da Flórida, foram descritas no website desta instituição como também pertencentes a *Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943*, digitalizada e disponível para consulta no site da University of Florida digital collections. Tal período 1929 a 1943, indicado nesta catalogação, não corresponde com a descrição feita por Wagley em seu livro (WAGLEY, 1977; 1988) sobre o período que fez o trabalho de campo entre os índios Tapirapé (1939-1940, 1953, 1957 e 1965). O que essa catalogação pode indicar é que algumas dessas fotos não tenham sido feitas por Wagley e sim, apenas, tenham sido usadas por ele em sua pesquisa. Ou seja, é possível inferir da coleção etnográfica de Charles Wagley uma organização de algumas fotos com a seguinte denominação: *“photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943”*. Estas fotos foram datadas entre o ano de 1929 até 1943 por ter levado em consideração a presença de outros fotógrafos entre os índios Tapirapé. Como por exemplo, os missionários cristãos Frederico Kegel, Padre Pedro Sencodi ou quem sabe até mesmo a antropóloga Elizabeth Steen. Tais ponderações feitas em relação aos possíveis fotógrafos que também estiverem entre os índios Tapirapé

¹¹⁵ Em fevereiro de 2016, estabeleci algumas comunicações por e-mail com a antropóloga Paula Morgado, que trabalha com a documentação do Laboratório de Imagem e do Som de Antropologia (LISA), vinculado à USP. Ela também fez parte, na década 1980, da equipe de estagiários sob coordenação das antropólogas Dominique Gallois e Lux Vidal, que trabalharam com o acervo Plínio Ayrosa, que foi doado para o LISA em 1991. Isto é, ela trabalhou com a elaboração das legendas dessas fotos que foram feitas a partir da organização do acervo Plínio Ayrosa e da coleção etnográfica relacionada ao antropólogo Herbert Baldus, ou seja, este trabalho ocorreu antes do processo de digitalização e divulgação via banco de dados promovido pelo LISA-USP e coordenação das pesquisadoras Sílvia Caiuby Novaes e Rose Hikiji.

nesse período podem ter sido levadas em consideração por esse(s) pesquisador(es) da Universidade da Flórida responsáveis pela catalogação dessa coleção etnográfica.

Dentre essas fotos 180 a 195, é possível ainda dizer algo mais, especificamente, sobre a foto 191 que está presente em formato digital tanto no website da Universidade da Flórida como no Acervo - Banco de Dados do LISA-USP, TA-Tapirapé 0094. Considerando que as fotos foram publicadas nos dois livros referentes aos índios Tapirapé escritos pelo antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988). É possível observar que em *“Welcome of tears: the Tapirapé indians of Central Brazil”* a legenda dessa foto que foi inserida no capítulo 5 - *Man comes naked into this world* não indicou o fotógrafo, apenas, que Wagley mencionou que a foto foi feita em 1939: “Ewaí, the small sono f Urukumu, dancing at the head of the men’s line during the kaó ceremony at the beginning of the dry season of 1939” (WAGLEY, 1977, p. 147). Em *Lágrima de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central* essa foto está correlacionada com outras fotos como se fosse algo a parte, pois não há uma numeração de páginas. Porém, inserida entre páginas do capítulo 8 denominado *A Tragédia dos índios brasileiros*. Sendo que, a legenda foi traduzida da seguinte forma: “menino decorado para a cerimônia kawió, em 1939. Está ataviado, com pulseiras crochetas e penugem branca colada nas pernas. Brinca com uma máscara anchunga inacabada” (WAGLEY, 1988, p.256-257).

Em relação a essa foto 191, a catalogação feita pela equipe de pesquisadores do LISA-USP mencionou que não foi possível identificar o fotógrafo. Por sua vez, encontrei essa foto na coleção etnográfica denominada *photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943* presente no website da Universidade da Flórida. É perceptível, então, conforme a catalogação feita por pesquisador(es) dessas duas universidades algumas lacunas quanto a autoria dessas fotos, uma vez que existe a possibilidade dessas fotos terem sido feitas pelos missionários cristãos ou pela antropóloga Elizabeth Steen e terem sido trocadas (talvez até como presentes) com os antropólogos Baldus e com Wagley.

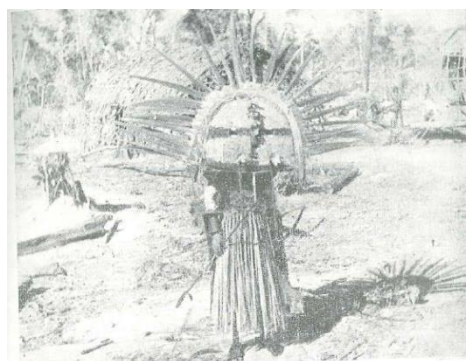


Foto. 50 — Máscara gpe.



As fotos antigas das máscaras Cara Grande feitas pelos fotógrafos Herbert Baldus e Charles Wagley demonstram algo das visualidades. A foto 204 foi feita por Baldus e consiste em um retrato. Observo que certamente houve um diálogo para composição da mesma, uma vez que se trata de uma pose da máscara-xamã para as lentes do fotógrafo-antróplogo. Baldus (1970) seleciona apenas esta foto para descrever esse ritual e com essa publicação a máscara Tãwa torna-se visível em seu livro. Embora, conforme sua legenda, Baldus (1970) a denomine como máscara Ypé. Por sua vez, na escrita buscou descrever em detalhes os elementos presentes na composição da mesma.

...o traje consistiu numa roupa feitas com as folhas de buriti. A máscara com o formato de uma cara gigante. A base era uma face em meia lua, esculpida em embaúba. Buracos escavados na madeira compunham os olhos e a boca. Era coberta com cera de abelha e a face delineada com penas de arara amarelas e vermelhas do peito da arara. Fragmentos de madrepérola incrustados na cera formavam círculos ao redor dos olhos e imitavam dentes. Além disso, acima da face, havia uma touca com duas camadas de penas, a primeira constituída de penas negras caudais de gavião e a segunda de penas de cauda de arara-vermelha. Essa máscara constitui a mais elaborada peça da indumentária cerimonial dos Tapirapé, sendo o aparecimento do *ypéanchunga* no início da estação seca (BALDUS, 1970, p. 245-246).

Assim, tanto Herbert Baldus (1970), quanto Charles Wagley (1980) fotografaram as indicativas máscaras Tawã (Cara Grande e Ypé) usadas durante as festas-ritos-sazonais, que ocorrem no tempo das secas; e também fizeram algumas descrições em relação a essas máscaras. Tanto Baldus (1970) como Wagley (1988) que também cita essa descrição acima,

focaram nas técnicas materiais das indicativas máscaras tawã¹¹⁶. Porém, apenas, Charles Wagley ([1977] 1988) fez uma foto (206) de um artesão-xamã durante a fabricação de uma máscara Cara Grande e a publicou nas primeiras páginas de seu livro ([1977] 1988).

No entanto, a foto 205, presente na *coleção etnográfica* Charles Wagley, consiste em uma *imagem de arquivo* da máscara Cara Grande ainda inacabada sobre um cobertor. Dentre as variações de máscaras fabricadas pelos índios Apyãwa, as fotos 204, 205 e 206 são indicações da máscara Cara Grande (Tawã).



FOTO 207: “Máscara e traje próprio da festa da Cara Grande” (IRMÃZINHA DE JESUS, 2002).

Ao ver as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* relacionadas com as máscaras Cara Grande, que podem ser consideradas como um filme-ritual¹¹⁷ por ter sido feito por Koria Yrywaxã durante a festa-rito-sazonal, que ocorreu no tempo da seca, no mês de junho

¹¹⁶ Berta Ribeiro (1986) também faz essa citação para a descrição relacionada a máscara da Cara grande.

¹¹⁷ Tal noção é pensada por Ruben Caixeta e Renata Otto no que se refere a experiência com o cinema junto com aos índios Maxacali, uma vez que os próprios índios realizam filmes-rituais (QUEIROZ & OTTO, 2018).

de 2018, não percebi que havia diferenças entre as máscaras Cara Grande e quais os sentidos para tais diferenças no que tange as cores da indumentária.



Apenas ao conversar com Yrywaxã, mestre em antropologia, durante os *multissituados momentos de imersão*, que consegui perceber que as *imagens técnicas* além de demonstrarem duas máscaras Cara Grande, no caso, duas máscaras-xamãs, ditas na língua Tapirapé, Tawã e Kapitãwa, envolta também por muitas outras máscaras feitas com redes e cobertores velhos, os Karaxao, e mais a presença do povo kopi, que não é possível descrevê-lo visivelmente, apenas pelo canto e grito captados, no caso, pelo filme-ritual Tawã (Cara Grande)... feito por Yrywaxã durante o tempo da seca em 2018. As conversações com Koria Yrywaxã, pelo *WhatsApp* sobre o vídeo digital que ele compartilhou comigo por correio eletrônico em 04 dezembro de 2018, foi possível perceber mais alguma antropologia, certamente, reversa, nos termos de Roy Wagner (2010), e ao que tange as visualidades:

é o ritual Tawã e Karaxao'ywera (ritual dos espíritos karaxao (Kaiapó), Kopi e Kapitãwa). Os espíritos que festejam juntos, mostra a felicidade, alegria. Tem dois espíritos dos Karaxao, um sai com tawã e os demais embrulham com a rede velha ou cobertor". Assim, "a Tãwa com penas vermelhas e azuis é karaxao (Kaiapó) e a Tawã com penas vermelhas e amarelas é Kapitãwa (chefe ou capitão) (Yrywaxã, 19 de julho de 2019).

Além de disso, Yrywaxã compartilhou comigo três fotos das máscaras Tawã.



Caberia *ainda* saber com os índios Apyãwa o que pensam sobre essa arte dada a ver nas fotos e no cinema no que tange com o conhecimento tradicional e como transformá-lo em patrimônio indígena.

Para começar, a novidade de ter que conservar o que era tido como dado (a cultura antes da “Cultura”?). Na impossibilidade de prever que efeitos serão estes, resta mesmo experimentar (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 166-167).



Nota-se que durante os *momentos de imersão* nas variadas instituições, no caso, em museus e universidades, que foi possível verificar imagens fixas digitais (fotos, postais e de diapositivo) dessa máscara denominada Cara Grande: Mae-Usp, Museu do Índio – FUNAI, Museu do Índio da UFU, Museu Nacional de Etnologia – Portugal, Museu de Etnografia de Gotemburgo – Suécia e Museu Americano de História Natural – Estados Unidos da América¹¹⁸.

A foto com a indicação de duas máscaras ankyneró e orokoroa catalogadas pelo Museu Etnográfico de Gotemburgo (ver foto 176) demonstra os *objetos etnográficos* coletados possivelmente por Baldus ou Harald Schultz para *coleção etnográfica* do Museu Etnográfico de Gotemburgo. A ankyneró, com forma de funil e orokoroa feita com um

¹¹⁸ Ver em Database em Divisão de Antropologia presente no site dessa instituição, 124 itens relacionados ao povo Tapirapé, acesso em 27 de fevereiro de 2019: <https://anthro.amnh.org/collections>

trançado específico são máscaras também visíveis durante as festas-rituais-sazonais, apesar de Herbert Baldus (1970) mencionar que uma das máscaras são usadas no cotidiano para guardar folhas de tabaco.

Herbert Baldus (1970) se atém aos detalhes da composição das mesmas. Enquanto que Charles Wagley ([1977] 1988) as registrou em fotografias durante a feitura das festas-rituais-sazonais. Os corpos das máscaras-xamãs são feitos com as palhas e é chamado de ankyneró. Este é feito com folhas de buriti e consiste na parte superior da máscara. Conforme Baldus (1970), o ankyungauá é traduzido por cabeça. Esta máscara tem uma forma quase tubular e termina, ao alto, em forma de funil fechado por embira que junta às extremidades das tiras, como demonstra as fotos 164 e 165 indicadas por Baldus (1970).

Na borda inferior do trançado, onde se situa a abertura circular, cordéis de embira unidos a modo de um “fio duplo” atam as outras extremidades das tiras amarrando cada uma delas naquela que, em continuação do entrançamento, a cruza. Os cordéis fazem estreitar ou aumentar a abertura de acordo com o tamanho da cabeça. As tiras não trançadas que sobressaem em cima, têm cerca de 25 cm de comprimento e formam um tufo sendo amarradas com embira ao meio. O trançado costuma ter 45 cm a 50 cm de comprimento, 55 a 60 cm de circunferência na abertura e 35 a 40 cm de circunferência, em cima. Na borda da abertura é atada com embira uma espécie de capa redonda que cobre o rosto e todo o corpo. Consiste em tiras de folha de buriti das quais, em geral, juntadas de cinco em cinco no meio com torcedura para a direita, dobrando-se, depois o pedaço torcido e envolvendo-se com ele uma vez um cordel de embira, de modo a formar um laço pelo qual são puxadas as extremidades das tiras (BALDUS, 1970, p. 263).

Desta maneira atam-se no cordel de embira tantos grupos de tiras quantos são precisos para ocultar o dançarino (BALDUS, 1970, p. 263), consequentemente, produzindo o parente na medida em que se fabrica outro corpo.

A orokoroa é usada como máscara e como cesto para guardar folhas de tabaco. O material para confeccioná-la é a taquara e o trançado é mais espaçado, o que não gera como efeito uma forma compacta e sim, com pequenas aberturas. Na confecção começam por esta parte do trançado que, quando a orokoroa é usada como cesto, vem a ser o fundo.

É formada por três grupos de tiras de taquara (bambu) de cerca de 5 mm de largura, que se cruzam indo em diferentes direções. As tiras são entrançadas irregularmente até serem dobradas para formar a parede do cilindro na qual aparecem só em dois grupos que se cruzam, enlaçando uma tira de taquara de cerca de 1 cm de largura. Essa tira não está trançada no fundo do cesto, mas começa na borda da parede, passando em espiral até a outra borda. É fixada, porém, de tal maneira nas malhas das tiras mais estreitas, que parece estar em posição horizontal (BALDUS, 1970, p. 270).

Neste sentido, “uma imagem é sempre uma imagem do outro. Não há imagem sem alteridade” (COMOLLI *apud* CAIXETA DE QUEIROZ, 2008a). Mas também, “[a]s imagens

contam, sim; elas não são meros emblemas e não por serem os modelos de algo longe, acima, abaixo; elas contam porque permitem que se passe para *outra* imagem, precisamente tão frágil e modesta quanto a anterior – mas *diferente*” (LATOURET, 2008, p. 137-138).

É perceptível o múltiplo uso dessas fotos acerca das variações das máscaras que elegemos para esse capítulo; como relata a antropóloga Maria Júlia Andrade (2010), a etnografia composta por Baldus (1970) com texto e imagens vem sendo usada pelos índios Tapirapé no âmbito da escola indígena.

[o] fato curioso é que esta obra, décadas após a sua publicação, vai ser largamente utilizada nas escolas indígenas Tapirapé como uma rica fonte de modos de se fazer algo como não se faz mais. Nas disciplinas como “Arte” ou “Ciências Sociais”, o livro de Baldus é consultado para se aprender a fazer um trançado já esquecido, lembrar determinada versão de algum mito, o traçado de uma pintura corporal que havia caído em desuso... Têm-se o relato de diversas situações nas quais o livro de Baldus é usado nas escolas Tapirapé como ferramenta para reforçar o discurso indígena de fortalecimento ou resgate da cultura Tapirapé (ANDRADE, 2010, p. 23).

Também quando estive em Tapi'itáwa, na última semana de dezembro de 2018, durante as conversações com o uso das fotos com os índios Apyãwa fui comunicada do crescente interesse em construir um museu na T.I. Urubu Branco. Bem como, o professor Xawaromy Arakae nos disse acerca da existência de um acervo de fotos e filmes vinculado à escola indígena.

Especificamente, em relação aos artefatos – como as máscaras, os maracás, as cuias, as plumárias, os tembetás, os ornamentos corporais, os bonecos, as canoas, as redes, as casas presentes nas fotos publicadas e como *imagens de arquivo* feitas pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, mas não só. Tudo isto são objetos-sujeitos que agenciam transformações durante as festas-ritos-sazonais. Embora foi através da escrita de Vandimar Marques Damas (2016a) que acessei alguns detalhes relacionados com esses arte(fatos) – as máscaras são vistas pelos Apyãwa como ‘arte masculina’ (DAMAS, 2016a, p. 205) – quando e como os/as dançarinos/as-xamãs compõem seus corpos e fazem pessoas. As máscaras durante a festa-rito-sazonal são consideradas objetos-sujeitos, pessoas, agentes que provocam transformações entre os índios Apyãwa (Tapirapé). Vandimar Marques Damas (2016a) ao estudar os artefatos Tapirapé também a partir das fotos antigas e não só com o registro audiovisual afirmou que estes artefatos estão correlacionados ao *conhecimento tradicional* dos índios com o intuito de concatená-los mais ao patrimônio indígena do que com as artes (DAMAS, 2016a, p. 199).

Neste sentido, não desconsidero que há passagens do conhecimento tradicional para o patrimônio material e imaterial (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 151), portanto, indígena. Embora ainda pretenda me deter na contribuição das artes visuais e do cinema

atrelada a uma discussão posta no campo da antropologia da arte como mediadora de tais passagens. Uma vez que, para identificar os mecanismos formais e pragmáticos da atribuição de agência, neste caso, das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* registradas pelas câmeras do audiovisual. Conforme Alfred Gell (2005; 2009), que dá ênfase não à comunicação simbólica, e sim à *agência, intenção, causação, resultado e transformação*, de forma que a arte pode ser entendida como um sistema de ação cujo fim é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas a respeito do mundo. Nas palavras de Gell (2009), a abordagem da arte centrada na “ação” é inerentemente mais antropológica do que a abordagem semiótica alternativa, porque se preocupa com o papel prático de mediação que desempenham os objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos “como se” eles fossem textos (GELL, 2009, p. 252).

Buscou-se, então, com a organização da mostra de cinema e com diálogos mediados pela fotografia e pelas fotos ocorridos no território Tapi'itawa durante os meses de janeiro de 2017 e dezembro de 2018, transformar o método de pesquisa clássico denominado de etnografia, que foi canonizado pela observação participante, a escrita de um diário, o uso das câmeras fotográficas como forma de registro, o uso de genealogias e tabelas, todas essas técnicas já descritas por Malinowski (1978) em sua *Introdução*. Ou seja, no fazer etnográfico clássico, a linguagem escrita organiza e dá sentido àquilo que a observação participante do antropólogo consegue conhecer e registrar em sua memória, em seu caderno de campo e com suas fotografias como há uma diferença entre o que se observa e o que se escreve, um momento etnográfico pode se revelar como uma teoria etnográfica, como já discutido por Márcio Goldman (2006). Algumas teorias antropológicas também levam em consideração a existência e a ação dos mediadores tanto na etnografia quanto no mundo – como, por exemplo, com o uso da câmera fotográfica, da câmera filmadora e dos usos dos artefatos pelos povos indígenas (LAGROU, 2003; 2009; VELTHEM, 2012).

Porém, ao incorporar a essa constituição relacional de produção de conhecimento, os instrumentos de registros audiovisuais, a descrição passa a ser elaborada por e fixada em um suporte de imagem e/ou som. Algo que Malinowski (1978) fez de certa maneira, uma vez que incorporou a fotografia como mais uma das técnicas passíveis de serem usadas durante o trabalho de campo. Ele também usou as fotos para publicar os resultados de sua pesquisa de uma forma sistematizada entre imagem e escrita como no livro *“Os Argonautas do Pacífico Ocidental”* (SAMAIN, 1995). A observação e a descrição exigem um rigor diferente para cada tipo de suporte: 1) fotografias e/ou fotos; 2) via notas cinematográficas (filme de pesquisa); 3) texto escrito. Se em todos estes suportes é possível expressar em *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* algo acerca dos corpos, das técnicas e gestos. Isto porque, estas linguagens configuram-se em algo que pode ser trocado e circulado a

partir destes meios comunicativos para o estabelecimento de diálogos e relações, no presente caso, entre antropólogos e os índios Tapirapé e Iny.

2.4.3. Tropo: a festa de Iraxao ou a festa de Aruãna?

Também este *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014b) entre os índios Apyãwa (Tapirapé) é uma tentativa de compreender a imagem construída, desde o início do século XX, pelos brancos e, sobretudo, por antropólogos, especificamente, por Herbert Baldus (1970) e por Charles Wagley ([1977] 1988) sobre a festa de Iraxao ou festa de Aruanã feita em Tapi'itãwa pelos índios Tapirapé ou Apyãwa, como se autodenominam. Contrastando-a com aquela esboçada por nós mesmos no escopo deste trabalho no território Tapi'itãwa situado na Terra Indígena Urubu Branco a partir da tradução da *festa* de Iraxao, que se volta para os espíritos dos Iny (Karajá, Javaé e Ixybiòwa), com a realização de fotografias¹¹⁹ e *notas cinematográficas* (LEROI-GOURHAN, 1948) Apyãwa (Tapirapé) (VIANA DOS REIS, 2019) e do filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (TAPIRAPÉ; DAMAS; OLIVEIRA; REIS, 2020) entre os índios. Bem como, o compartilhamento entre os índios Apyãwa e Iny do filme documentário Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) feito em parceria entre pesquisadores não-indígenas com os índios Apyãwa, que versa acerca da festa Iraxao ou festa de Aruanã e de dez filmes etnográficos feitos por Harald Schultz entre os Javaé e Karajá¹²⁰. Com os trabalhos escritos pelos índios Apyãwa sobre o Iraxao (TAPIRAPÉ, 2009a; TAPIRAPÉ, 2009b, TAPIRAPÉ, 2020) e com as fotos e filmes feitos da *festa* de Iraxao nos anos 2019 e 2020 pelo antropólogo e professor Koria Yrywaxã Tapirapé.

¹¹⁹ Ver o website [Alguma cosmopolítica entre os índios Xetá e Tapirapé](#) e o **Ensaio Visual Casas, terreiro e T/terras: fotografias da festa-rito-sazonal Iraxao** publicado na PROA – Revista de Antropologia e Arte (VIANA DOS REIS & MARQUES DAMAS, 2018).

¹²⁰ No âmbito da pesquisa e extensão, ocorreu a realização da produção artística Antropologia compartilhada entre o povo Apyãwa (Tapirapé): cinema e etnografia (2018-2019) (QUEIROZ; REIS, 2019) com a realização da mostra de cinema, 29 de dezembro de 2018, em Tapi'itãwa.



Embora eu tenha frisado estes *momentos de imersão* com a realização e compartilhamento de filmes, fotografias e fotos acerca das recentes realizações da *feita Iraxao* em Tapi'itãwa situada na T.I. Urubu Branco. Também, é importante destacar as comparações com as *imagens de arquivo* e as fotos correlacionadas com as etnografias clássicas dos antropólogos estrangeiros Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988), especificamente, quando indicaram as relações sociais entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa). Bem como, as comparações com os filmes etnográficos feitos por Harald Schultz (1959-1960) realizados entre os Karajá e Javaé em 1947 e/ou 1948 e/ou em 1952, sendo que dentre os dez filmes de pesquisa de Schultz que pude ver, apenas, um versa especificamente sobre a Dança dos Aruãna entre os índios Javaé. Ainda sem desconsiderar as etnografias feitas entre os índios Iny por Nathalie Petesch (1993), André Toral (1993), Eduardo Nunes (2016) e Patrícia Rodrigues (2008) que mencionam algo: da festa de Aruãna, dos mitos de criação e destruição do mundo contadas pelos Iny e que mencionam os índios Tapirapé.

Tal descrição, sumária, se por um lado tem o intuito de apontar alguns *caminhos* (INGOLD, 2005) que percorri para a tradução desse *momento etnográfico* não anuncia como ocorreu o passo a passo. A antropóloga M. Strathern (2014b) ao propor que o trabalho de qualquer antropóloga é buscar, então, traduzir, como um artifício, o *momento etnográfico*. Por sua vez, o antropólogo Tim Ingold (2005) em *Jornadas ao longo de um caminho de vida – Mapas, Descobridor-caminhos e Navegação* diz para não obscurecermos quem indica algum *caminho* durante o nosso trabalho para não nos perdermos nas artimanhas dos artifícios e acabarmos confundindo *pessoas por coisas, histórias por lugares*.

De fato, habitantes nativos podem não conseguir determinar seu lugar no espaço de acordo com algum sistema independente de coordenadas, insistindo, todavia, com razão, que sabem onde estão. Isso, como mostrarei, ocorre porque os lugares não têm posições e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento (INGOLD, 2005, p. 77).

Assim, foi a partir de uma breve conversa com o anfitrião Karaxipa Tapirapé – professor indígena – acerca do Iraxao, que soube da existência de dois trabalhos escritos pelos índios Apyãwa sobre o Iraxao. O anfitrião Karaxipa Tapirapé (2009b) escreveu um desses trabalhos em formato de um capítulo denominado Iraxao para a publicação do livro *Festas e rituais Tapirapé*, organizado pela Universidade Estadual do Mato Grosso (Unemat). O outro trabalho, ainda não publicado, refere-se à escritura feita por um estudante indígena Tapirapé (2009c) para a conclusão do curso do ensino médio Arawano'yao na Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa. Naquele momento, Karaxipa não pode me disponibilizar nenhum dos trabalhos escritos. Pois, não tinha mais consigo as versões impressas nem mesmo em arquivos digitais de tais trabalhos bibliográficos. Eunice de Paula (2012) dialogou em sua tese de doutoramento em linguística com esses trabalhos mencionados por Karaxipa, que foram escritos pelos índios Tapirapé sobre a Iraxao (TAPIRAPÉ, 2009b; TAÍRAPÉ, 2009c). Consegui ler, apenas, o livro *Festas e rituais Tapirapé* (TAPIRAPÉ, 2009b), após uma visita à Biblioteca Curt Nimuendaju da Fundação Nacional do Índio, no dia 11 de abril de 2019, em Brasília – DF, no âmbito da bolsa especial de doutorado sanduíche no país do CNPq. Abaixo, é possível conferi as imagens técnicas a partir da digitalização deste capítulo.

IRAXAO

Karaxipa Tapirapé

Primeiro, a comunidade conversa no terreiro da takãra, se pode ou não fazer a festa do Iraxao. Os mais velhos e os mais novos discutem a proposta e quando está tudo resolvido, no outro dia já começa a caçada.

Depois de matar algumas caças como caititu e porcão, são trazidas para a takãra para oferecer para a comunidade. A caça é trazida inteira na takãra, então os homens gritam no terreiro da takãra, sinalizando que a caça está oferecida para comunidade. O casal que já tinha combinado para ser donos da festa é que vão buscar essa caça para preparar em sua casa.



A mulher prepara toda a comida para levar de manhã, bem cedinho na takãra para os homens comerem. O marido dela grita para o povo quando ela leva a comida na takãra. A refeição é composta por farinha, cauim, carne cozida e matãwa. Quando chega perto da porta da takãra os rapazes pegam a comida e levam para dentro da takãra. Ao juntar toda a comida, as pessoas treinadas ou preparadas para músicos, começam a provar todas as comidas na frente de todo mundo. Depois de provar todas as comidas, as lideranças secundárias começam a provar também. Também as pessoas que já foram donos dessa festa. Isso é bom para não acontecer algum acidente,

não se machucar. Isso significa que as pessoas estão se apresentando para o espírito ficar alegre. Depois disso, o dono da festa do Iraxao divide as refeições para os outros grupos. Dentro da takãra, a comunidade se divide em grupos como o Wyraxiga e Araxã. Por isso, quando tem festa, cada grupo tem que ter sua comida separada. Após isso, todos os grupos começam a chegar perto da comida e o capitão dos grupos dividem pedaços de carne para os componentes, assim cada pessoa come a carne que ganhou. Agora o cauim, cada pessoa pega do jeito que quiser. Depois de comer (xepaanogãwa), todos os grupos combinam a ida ao buriti em busca de Awara'i.

Os homens vão para o buriti e quando voltam de novo para a aldeia, um grupo vai caçando o porcão ou caititu para Iraxao. Quando consegue matar a caça, a mesma pessoa faz a preparação da comida do Iraxao. Durante a preparação da comida, ambos os escolhidos para vestir a roupa do Iraxao, já fazem ensaios dentro da takãra, à noite. Quando terminam de fazer o capacete, preparam também as roupas para fazerem os treinamentos no mesmo dia, depois Iraxao sai mesmo para dançar com as mulheres. Antes de Iraxao sair da takãra, cada grupo dança abraçando e gritando. Araxã grita com seu grito e Wyraxiga também com seu grito. Isso é para sinalizar a saída do Iraxao. Depois que os dois grupos gritam, o Iraxao grita e logo canta sua música. Iraxao começa a cantar dentro da takãra, rodando duas vezes, em seguida sai.

Neste momento o povo, wyrã, faz um grito muito forte saindo junto com Iraxao. O Iraxao também é aplaudido por wyrã. Saindo fora da takãra, Iraxao segue sua dança novamente para a casa de seu dono, e cantando a mesma música que cantou na takãra.

Quando chega no terreiro da casa, eles fazem uma pequena parada. Os donos trazem uma bebida para eles beberem. Essa bebida chama-se Kawĩ rypy'arera (caldo de mingau). Quando acabam de beber, Iraxao volta para a takãra andando para preparar a voz, para cantar outra música que vai buscar as mulheres. Chegando no terreiro da takãra, Iraxao começa a cantar outra música de novo e com esta vai buscando as mulheres. Dançando com as mulheres, o Iraxao não pode parar só com uma música. Iraxao sempre para quando termina

de cantar toda sua música. Na verdade tem oito musicas diferentes para cantar. Quando termina de cantar as oitos músicas as festa termina. Os dançarinos ficam cansados e por isso pedem para os rapazes buscarem as refeições. As mulheres dançarinas também bebem cauim e comem carne de porcão e caititu. Um grupo de rapazes vai buscar as refeições para servir dentro da takãra.

Quem começa a comer, são os dançarinos de Iraxao, depois os lideres da festa, em seguida o wyrã (povo).

A posição da takãra é convencional. As portas são construídas para o lado leste e para lado oeste. Nunca foram construídas as portas para os lados sul e norte.

XAAPIÃWA

Orokomỹ'i Tapirapé
Valmir Okareaxowa

Para dançar Xaapiãwa, os homens se juntam na takãra (casa dos homens). O canto e a dança começam dentro da takãra e vai saindo, dançando, abraçando, na estrada do Iraxão. Chegando na casa acontece um pequeno intervalo.

Os rapazes já preparam as flechas para bater no centro. Sempre são dois rapazes da casa da dona do Iraxão, bem atento porque tem outros rapazes na takãra que vão bater neles. Os rapazes que estão esperando na takãra, têm direito de bater primeiro e se errar os de fora que estão dançando e cantando podem bater.



É possível conferir a seguir a transcrição do texto escrito nestas três imagens técnicas acima:

“Iraxao Karaxipa Tapirapé

Primeiro, a comunidade conversa no terreiro da Tãkara, se pode ou não fazer a festa do Iraxao. Os mais velhos e os mais novos discutem a proposta e quando está tudo resolvido, no outro dia já começa a caçada.

Depois de matar algumas caças como caititu e porcão, são trazidas para a Takãra para oferecer para a comunidade. A caça é trazida inteira na Takãra, então os homens gritam no terreiro da takãra, sinalizando que a caça está oferecida para comunidade. O casal que tinha combinado para ser donos da festa é que vão buscar essa caça para preparar em sua casa.

A mulher prepara toda a comida para levar de manhã, bem cedinho na takãra para os homens comerem. O marido dela grita para o povo quando ela leva a comida na takãra. A

refeição é composta por farinha, cauim, carne cozida e matãwa. Quando chega perto da porta da takãra os rapazes pegam a comida e levam para dentro da takãra. Quando chega perto da porta da takãra os rapazes pegam a comida e levam para dentro da takãra. Ao juntar toda a comida, as pessoas treinadas ou preparadas para músicos, começam a provar todas as comidas na frente de todo mundo. Depois de provar todas as comidas, as lideranças secundárias começam a provar todas as comidas, as lideranças secundárias começam a provar também. Também as pessoas que já foram donos dessa festa. Isso é bom para não acontecer algum acidente, não se machucar. Isso significa que as pessoas estão se apresentando para o espírito ficar alegre. Depois disso, o dono da festa do Iraxao divide as refeições para os outros grupos. Dentro da takãra, a comunidade se divide em grupos como o Wyraxiga e Araxã. Por isso, quando tem festa, cada grupo tem que ter sua comida separada. Após isso, todos os grupos começam a chegar perto da comida e o capitão dos grupos dividem pedaços de carne para os componentes, assim cada pessoa come a carne que ganhou. Agora o cauim, cada pessoa pega do jeito que quiser. Depois de comer (xepaanogãwa), todos os grupos combinam a ida ao buriti em busca de Awara'i.

Os homens vão para o buriti e quando voltam de novo para a aldeia, um grupo vai caçando o porcão ou caititu para Iraxao. Quando consegue matar a caça, a mesma pessoa faz a preparação da comida do Iraxao. Durante a preparação da comida, ambos os escolhidos para vestir a roupa do Iraxao, já fazem ensaios dentro da takãra, à noite. Quando terminam de fazer o capacete, preparam também as roupas para fazerem os treinamentos no mesmo dia, depois Iraxao sai mesmo para dançar com as mulheres. Antes de Iraxao sair da takãra, cada grupo dança abraçando e gritando. Araxã grita com seu grito e Wyraxiga também seu grito. Isso é para sinalizar a saída do Iraxao. Depois que os dois grupos gritam, o Iraxao grita e logo canta sua música. Iraxao começa a cantar dentro da takãra, rodando duas vezes, em seguida sai.

Neste momento o povo, wyrã, faz um grito muito forte saindo junto com Iraxao. O Iraxao também é aplaudido por wyrã. Saindo fora da Takãra, Iraxao segue sua dança novamente para a casa de seu dono, e cantando a mesma música que cantou na Takãra.

Quando chega no terreiro da casa, eles fazem uma pequena parada. Os donos trazem uma bebida para eles beberem. Essa bebida chama-se Kawirypy'arera (caldo de mingau). Quando acabam de beber, Iraxao volta para a takãra andando para preparar a voz, para cantar outra música que vai buscar as mulheres. Chegando no terreiro da takãra, Iraxao começa a cantar outra música de novo e com esta vai buscando as mulheres. Dançando com as mulheres, o Iraxao não pode parar só com uma música. Iraxao sempre para quando termina de cantar toda sua música. Na verdade tem oito músicas diferentes para cantar. Quando termina de cantar as oito músicas a festa termina. Os dançarinos ficam cansados e por isso pedem para os rapazes buscarem as refeições. As mulheres dançarinas também bebem cauim e comem carne de porcão e caititu. Um grupo de rapazes vai buscar as refeições para servir dentro da takãra.

Quem começa a comer, são os dançarinos de Iraxao, depois os líderes da festa, em seguida o wyrã (povo).

A posição da takãra é convencional. As portas são construídas para o lado leste e para lado oeste. Nunca foram construídas as portas para os lados sul e norte (TAPIRAPÉ, 2009b).

Xaapiãwa

Orokomy'i Tapirapé
Valmir Okareaxowa

Para dançar Xaapiãwa, os homens se juntam na takãra (casa dos homens). O canto e a dança começam dentro da takãra e vai saindo, dançando, abraçando, na estrada do Iraxao. Chegando na casa acontece um pequeno intervalo.

Os rapazes já preparam as flechas para bater no centro. Sempre são dois rapazes da casa da dona do Iraxao, bem atento porque tem outros rapazes na takãra que vão bater neles. Os rapazes que estão esperando na takãra, têm direito de bater primeiro e se errar os de fora que estão dançando e cantando podem bater (TAPIRAPÉ, 2009b)".

É Interessante notar que Karaxipa traduz ao longo do capítulo denominado *Iraxao* momentos significativos da festa, bem como aspectos significativos do seu início até o seu término. A imagem técnica demonstra um outro texto escrito por Orokomy'i Tapirapé e Valmir

Okareaxowa como algo correspondente a Xaapiãwa, um ritual feito logo após acontece o Iraxao.



FOTO 218: Karaxipa, anfitrião, da festa-rito-sazonal Iraxao. 12 de janeiro de 2017. Fotógrafo: Vandimar Marques Damas. Fonte: Acervo pessoal de Vandimar Marques Damas.

No ensaio escrito por Koria Yrywaxã Tapirapé (2020) na língua tapirapé denominado *Iraxao* para o Catálogo do 24º forumdoc.bh 2020. Também, Yrywaxã traduz esse ensaio por: *O ritual Iraxao, espírito do povo In'ẽ*, apesar do título não ter sido traduzido por *festa* ao longo do texto Yrywaxã Tapirapé ora traduz o Iraxao por ritual ora por *festa*.

O ritual Iraxao, espírito do povo In'ẽ

O *Iraxao* é o espírito do povo In'ẽ (karajá). Os porções são os principais alimentos. A festa *Iraxao* é para alegrar os Apyãwa juntamente com os espíritos, é a pacificação dos espíritos durante as festas, onde os espíritos cantam, dançam, pintam seus corpos e festejam, por isso são oferecidas muitas comidas para os *axyga* (espíritos). Os espíritos chegam e misturam-se entre as pessoas.

Os homens fazem os seus ornamentos dentro da *Takãra*, confesso que os grupos *Araxã* e *Wyraxiga* trabalham juntos na confecção de seus ornamentos. O *Iraxao* ensaia dentro da *Takãra*, eles cantam três das suas músicas. Depois de ensaiar, saem da *Takãra* para dançar com a mulherada.

Os seus alimentos são divididos para os dois grupos maiores dentro da *Takãra*, ou seja, para o grupo *Araxã* e para *Wyraxiga*. Dentro desses grupos maiores dos homens, há subgrupos que pertencem a esses

dois grupos, como no grupo *Wyraxiga* há *wyraxigio* e *wyraonoo*. Assim como no grupo *Araxã*, há *warakorã* e *tarawe*.

O *Iraxao* fica vigiando a sua alimentação e convivendo com seu dono. O espírito fica com fome, por isso, o dono e o povo sabem que é preciso respeitar a cultura espiritual dentro da visão cosmológica, como também o conhecimento vivo do povo *Apyãwa* que faz o elo com alimentação.

A sua alimentação é respeitada, é muito sagrado. Tem uma conexão muito forte com espírito. O espírito *Iraxao* sempre acompanha os caçadores, ele cerca os porcos para os caçadores, deste modo ele contribui com sua alimentação.

O espírito *Iraxao* pode causar *tyeay* (diarreia) e *ma'eparaxokã* (o alimento que faz mal para estômago), quando é desrespeitado a sua regra de dança. Porém, a medicina, que é chamada *xyrõ*, acalma o *Iraxao*. Para pacificar o espírito, o dono do *Iraxao* mastiga *xyrõ* e sopra na direção de *Iraxao* para que seja pacificado o espírito.

As imagens dos espíritos são desenhadas pelos xamãs, na medida em que fazem contato com os espíritos. Todas as imagens quando desenhadas, são acompanhadas pelos espíritos, dialogando com quem está sendo convidado para participar de um ritual na aldeia, para que seja liberado o seu animal de estimação para o consumo no ritual e que o povo seja protegido das doenças. Então, neste processo todos os espíritos participam de um ritual, mesmo tendo convidado apenas um espírito, como os espíritos de peixes, de pássaros, dentre outros. Assim, eles nos protegem das doenças, da morte, caso contrário, se as pessoas não acreditarem nos espíritos, eles mesmos podem causar doenças espirituais.

Maragetã Maatorejxeãwa

Iraxao a'era *Karaxã* 'yga. *Taxao* a'era *emi'oete*. *Iraxao* *rarywa* a'eramõ *Apyãwa* *xeweyweynãwa* *xere'yga* ne, *xere'yga* *maarypãwa* *taryjpe*, *axekwe* *marakã* pe, *xemoonãwa* pe. A'era *wetepe* *temi'o* i'oakaãp *axyga* we. *Emanyt* a'eramõ *mĩ* *xaneparãp* *xerekawo*.

Akoma'ekwera *mĩ* *aãpa* 'yro *Takãripe*, *wyraxiga* gy, *araxã* gy. *Takãripe* *mĩ* *ika* *axa'yga*, *maãpyt* *mĩ* *ia'ygi* *amarakã* *axa'yga*. *Axa'ypawire* *xowe* *mĩ* *ipari* *iraporaãjta* *koxywera* we.

Temio a'eramõ *mĩ* *amaxa'ak* *axaope* *Araxã*, *Wyraxiga* ne *Takãripe*. *Araxã*, *Wyraxiga* a'eramõ *mĩ* *wereka* *maãpyt* *wyrã*, *exanaj*, *Araxã*, *Warakorã*, *Tarawe*. *Emanyt* *Wyraxiga* *ranõ*, *Wyraxiga*, *Wyraxigio*, *Wyraonoo*.

Iraxao a'eramõ *mĩ* *aixãk*, *awak* 'ota *akawo* *wemi'o* re, *aka* *mĩ* *awaka* *axara* re. *Axyga* *ro'õ* epe *mĩ* *ity'ãt* *akawo*, a'era *imawiteãp* *Iraxao* *rarywa*, *emanyt* a'era *mĩ* *paxẽ* *ikome'o* *ĩl**iraxao* *rarywa*.

Iraxao *remi'o* a'eramõ *imawiteãp*. *Axyga* *remi'o* *ramõ* *xemaryj'ygawe'yma*. *Aka* *ro'õ* *mĩ* *Iraxao* *ataãramõ* *akama'e* *agy* *rewiri*, a'era *ro'õ* *mĩ* *amawak* *akawo* *taxao*, *emanyt* a'eramõ *mĩ* *ipyro* *wemi'o* re *ataãramõ* *akama'e* *agy*.

Iraxao a'eramõ *mĩ* *aãpa* *tyeay*, *ma'eparaxokã* *amawitee'ymamõ*. *Axewe* *mĩ* *xyrõ* pe *imaxyrõ*. *Ixãra* a'eramõ *mĩ* *appyj* *xyrõ* pe *imaaryarypa*.

Paxẽ a'eramõ *mĩ* *aã'yg* *irota* *axyga*, *wemiexãka*. *Axekwe* *ro'õ* *mĩ* *itori* *wa'yga* *mõ* *taryjpe*, *weymãwa* *ipiwaka* *tarywa* we, *axewe* *ro'õ* *mĩ* *xaneape'a* 'ota *ma'eajwa* *wi*. *Emanyt* *ro'õ* *mĩ* *itori* *axyga* *taryjpe* *wetepe*, *ipirã* *xãra*, *wyrawyrã* *xãra*, *mĩ* *ma'ema'e* *xãra*.

Emanyt a'eramõ *mĩ* *xanerape'a* *ma'eajwa* *wi*, *manõ* *wi*, *amawitee'yma* *mõ* *xowe* *ro'õ* *mĩ* *iapa* *ma'eajwa*.

Assim, ao considerar o Iraxao ou Aruanã neste tópico como um tropo pretendo demonstrar alguns percalços para a tradução desses termos no escopo da etnologia indígena. Ou seja, além, de argumentar as razões de se traduzir o Iraxao por festa e/ou ritual, é preciso, antes, discorrer sobre o que foi dito pelos índios acerca do Iraxao ou Aruanã. Primeiro, nos filmes documentários *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b) e *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) feitos pelos índios Apyãwa e por pesquisadores brancos e negros envolvidos na demonstração de algo da festa Iraxao-Aruãna, ocorrida no tempo das chuvas, especificamente, em janeiro de 2014, a partir de um vídeo. A saber, no filme *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b), o pajé Valentim l'pirei disse acerca da festa Iraxao como festa Aruanã quando falou da chegada em Tapi'itãwa dos espíritos situados nas aldeias velhas localizadas próximas ao município de Santa Terezinha (Mato Grosso). Estes espíritos participaram da festa e quando a festa terminou, segundo o pajé, os axigas retornaram para suas aldeias velhas.

Já no filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c), dentre todas as cenas (GUIMARÃES, 2011), há alguns intervalos, sendo que um destes intervalos é possível ler a seguinte legenda: *Parageta Mito Tapirapé*. Em seguida uma cena que demonstra o ancião Kaorewygi Tapirapé. Este narrou tal mito para as câmeras. Em mais outra cena, o filme demonstra o terreiro situado próximo às casas localizado no território Tapi'itãwa. Em voz over¹²¹, o ancião Korako nos diz:

“O povo Tapirapé veio de outro continente. Eles atravessaram o oceano no braço do Camarão. Durante a travessia tinha uma regra que dizia: ninguém pode olhar para trás. Os namorados não podiam olhar para os lados nem para trás. Não podia olhar para ver se outro estava vindo. Foi seguindo essa regra que o povo Tapirapé sobreviveu e conseguiu atravessar o oceano com o braço do Camarão. Mas muitos desobedeceram essa regra e olharam para ver se a namorada ou o namorado estava vindo. E então o braço do Camarão se rompeu, muitos ficaram para trás e não conseguiram atravessar o oceano. Os que caíram dentro do mar não conseguiram escapar, pois os jacarés e outros bichos comeram eles. A maioria do povo conseguiu sobreviver e atravessou o mar. Por isso que o povo Tapirapé viveu por muito tempo à beira do mar. Depois de muitos anos morando à beira do mar, o povo Tapirapé resolveu mudar de lá e andaram, andaram até chegarem junto ao povo Javaé. Nessa época nós tivemos muitas guerras. De tanto guerrear o povo Tapirapé foi extinto. Mas ressurgiu através do periquito e do mutum. Graças a eles é que nós crescemos novamente e conseguimos construir uma nova aldeia. De lá para cá o povo Tapirapé passou por muitos lugares e só depois chegou aqui nessa aldeia. E para chegar aqui, eles vieram de canoa até um lugar chamado de Tyha” (TAPIRAPÉ *apud* DAMAS, 2016c).

¹²¹ Voz over é uma denominação usada no campo dos estudos de cinema como uma forma de caracterizar a linguagem cinematográfica.

Em seguida, em mais uma cena do filme Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) que demonstra o ancião Kaorewygi Tapirapé a contar o mito:

De lá o nosso povo veio acompanhando o curso do rio. Quando o povo Tapirapé chegou no varjão, eles se deparam com uma serra. Era a Serra do Urubu Branco. Outros grupos Tapirapé vieram por outros caminhos. Alguns vieram pela divisa do Pará, pelo município de Santana.

Esse povo criou uma aldeia Xexetawa. Outro povo criou a aldeia Makotawa, e outro grupo a aldeia Mo'ytawa. Aqueles que vieram pelo rio criaram essa aldeia, Tapi'itãwa. E assim foi criada nossa aldeia Tapi'itãwa (TAPIRAPÉ *apud* DAMAS, 2016c).

Há outras versões desse mito publicados em livros feitos no âmbito da educação escolar indígena, que também pude consultá-los durante a produção artística *Antropologia Compartilhada entre o povo indígena Apyãwa: cinema e etnografia* (2018-2019) (QUEIROZ; REIS, 2019) seja no ciberespaço com a releitura das teses de doutoramento de Eunice de Paula (2012) e Vandimar Marques Damas (2016a) seja com o empréstimo do livro **Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias** organizado pelos índios Tapirapé (1998) presente no acervo da Biblioteca Alaíde Lisboa situada na Faculdade de Educação da UFMG. Em diversos níveis, especialmente, em um nível cosmológico e sociológico (LÉVI-STRAUSS, ([1958-1959] 2017, p. 159), essa versão do mito, narrada por Kaorewygy, nos diz de relações estabelecidas entre os índios Apyãwa e Iny, especificamente, entre os Tapirapé (Apyãwa) e os Javaé (Iny). Bem como, nos informam sobre as *mobilidades* (PISSOLATO, 2007) feitas pelos índios Apyãwa, num período denominado de *Primeiro Antropoceno* (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Mas também, conforme os *caminhos* feitos para este *momento etnográfico* condizem com o que está narrado nos mitos, pois com tais *histórias* é possível revelar alguns *lugares* também na forma de pontos em um *mapa* sobre as relações sociais historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa e Iny.

A partir disso, busquei expressar e traduzir, de alguma forma, a rede de relações sociais historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa), notadamente, ao longo do século XX-XXI. Tais relações sociais estabelecidas entre os índios Iny (Karajá, Javaé, Ixybiõwa) com os índios Apyãwa (Tapirapé) em algum momento de sua história também podem ser denominadas de *afinidade potencial e/ou virtual* (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2011).

Para tanto, vislumbrei durante diversos *momentos de imersão* em websites de diversas instituições a localização e depois o acesso, a consulta e o estudo de alguns documentos e, de alguma maneira, algo a respeito da biografia e/ou visualidade dos *objetos etnográficos* ou artefatos encontrados e que podem nos remeter a algumas dessas histórias indígenas. Mencionar tudo isto neste último tópico do capítulo 2 significou arrematar e frisar o que consegui localizar e acessar nessa tão famigerada noção de “coleta de dados” para

demonstrar que pela extensão do que já consegui reunir de material de longe foram sistematicamente trabalhados nesse capítulo e com essa tese de doutoramento em antropologia social. E já vislumbro que isso só poderá ser intensificado e compartilhado entre os índios Apyãwa e Iny num futuro se eu priorizar dar continuidade a pesquisa ou mesmo me engajar em projetos de pesquisa e/ou de extensão universitária que corroborem com objetivos semelhantes ao que tange aos compartilhamentos do cinema e de fotografias, especialmente, entre as “*culturas*” indígenas ou até mesmo projetos no âmbito do ensino.

Dito isto, sublinho, então, que a tradução do *momento etnográfico* relacionados com as relações sociais historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa), notadamente, ao longo dos séculos XX e XXI, são bastante minimalistas. Uma vez que foram primeiro com os etnônimos Tapirapé e Karajá, depois Javaé, que iniciei uma série de percursos por alguns possíveis *caminhos* para acessar uma dada instituição (arquivos, museus, cinematecas, ongs, universidades) e a catalogação de uma documentação e/ou coleções etnográficas relacionadas com as histórias indígenas. Sendo assim, os nomes Apyãwa ou Tapirapé ou Iny ou Karajá ou Javaé ou Xambioá ou Karajá do Norte ou Ixybiõwa funcionaram como mediadores para a realização de todos os levantamentos feitos nos bancos de dados ou listagens ou outros mecanismos de buscas de pesquisas existentes nas instituições nas quais visitei. Pois, foi com o uso de tais etnônimos que alguma etnografia histórica aconteceu para além da forma como ocorreram às aproximações com esses lugares, que abrigam uma diversa documentação e objetos etnográficos. Ou seja, de alguma forma possibilitaram alguns *momentos de imersão* em algo das diversas histórias indígenas.

É notório mencionar que os nomes Apyãwa e Iny são autodenominações usados por esses índios. Ao estar ciente disso depois de ter iniciado os *momentos de imersão* no ciberespaço e nas diversas instituições, passei a considerar essas autodenominações ao realizar novas incursões nos diversos mecanismos de buscas para consulta aos diversos objetos etnográficos e/ou coleções etnográficas. É notório dizer ainda que, uma pesquisa que lança mão de variados mecanismos de busca, em sua maioria, eletrônicos e informatizados, requer idas e vindas, bem como usar quando necessário às palavras no plural para chegar a algum resultado satisfatório. No site da **Cinemateca Brasileira** houve uma pequena variação do nome Tapirapé para Tapirapés para que eu chegasse às informações sobre o filme Tapirapés de 1937.

Outras vezes, foi preciso usar a variação historicamente correlacionada ao nome Tapirapé. Ou seja, a variação dos nomes conforme descrito pelo antropólogo Herbert Baldus (1970) ao consultar a história dos índios Tapirapé escrita pelos brancos: século XVII (Pirapê, Pirapè), século XVIII (Tapuyrapé, Tapirasse), século XIX (Tappiraques, Tapirapeques), século XX (Itapirapés). Alguns desses documentos podem ser encontrados na base de dados do Museu do Índio – Funai como o nome Pirapêz. Ao notar tais variações, realizei

novas incursões nas bases de dados, especificamente, as correlacionadas ao Museu do Índio – Funai, uma vez que há uma documentação (textual, iconográfica e cartográfica) preservada e/ou digitalizada desde o século XVII relacionada com os índios Karajá e Tapirapé.

Já no site da Fundação Biblioteca Nacional houve uma pequena variação do nome Tapirapé para Itapirapés para que eu chegasse ao documento iconográfico: uma fotografia feita entre os Tapirapé em 1910. No site da coleção etnográfica de Charles Wagley, a base de dados não reconheceu a palavra Tapirapé acentuada durante os meus *momentos de imersão*, o que ocasionou em uma busca de nenhum documento encontrado (0) correlacionado com as pesquisas do antropólogo Charles Wagley. Ao inserir o nome grafado da seguinte forma: Tapirape, por sua vez geram vinte e dois (22) resultados nesta base de dados.

Do mesmo modo, demais nomes foram considerados nesta etnografia em museus, arquivos, bibliotecas, cinematecas, O.N.G(s), universidades, coleções e acervos quando acionei os mecanismos de busca existentes nos sites das variadas instituições. Como os nomes dos fotógrafos (Antônio Macedo, Mário Baldi, Frederico Kegel, Harald Schultz, Eduardo Galvão, F. Krause), que estiveram entre os Tapirapé e foram citados, em sua maioria, pelos dois primeiros antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977 [1988]) que escreveram etnografias sobre os índios Tapirapé. Como também os nomes das primeiras antropólogas que também estiveram entre os Tapirapé: Miss E. Steen e Judith Shapiro. Tais nomes foram citados pelos dois primeiros antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977 [1988]), que escreveram etnografias sobre os índios Tapirapé. Estes trabalhos científicos em antropologia como já dito, são um dos pontos de partida dessa etnografia *parcial* (LÉVI-STRAUSS, 20114; HARAWAY, 1995) e *multissituada* (HANNERZ, 2003) pautada em relações entretecidas, primeiro, entre a etnologia, a antropologia audiovisual e a história indígena e de alguma maneira também com a arqueologia e a arte. Em menor medida, os nomes dos lugares nos quais vivem ou transitam os índios Apyãwa e Iny, como o estado do Mato Grosso, Goiás, Goyaz, Tocantins, Amazônia, Ilha do Bananal, Porto São Domingos (Porto Frederico), Conceição do Araguaia, Lago Tucunaré, o rio Araguaia, Araguaya, o rio Tapirapé e aldeia Tapi'itãwa. Estes últimos nomes dizem, especificamente, em relação aos lugares nos quais os índios Tapirapé e Iny (Karajá, Ixybiòwa e Javaé) vivem, ou seja, condizem com a localização da região próxima ao rio Araguaia e com as regiões referentes à foz do rio Tapirapé, que desagua no Araguaia.

Sendo assim, esses lugares são historicamente alguns pontos possíveis e reais de estabelecimento de relações de troca (LÉVI-STRAUSS, 1976; 1982, 2017) entre os índios Tapirapé (Apyãwa) e Iny (Javaé, Ixybiòwa e Karajá). O que atualmente configura-se, desde 1983, como Terra Indígena Tapirapé/Karajá, onde vivem os índios Iny e Apyãwa em três territórios Majtyri, Howalora e Itxalá (ver mapa 2, 9 e 11). A antropóloga Maria Júlia Gomes

de Andrade (2010), que realizou uma etnografia em Majtyri situada na T.I. Tapirapé/Karajá, percorreu também sobre a história do território Tapi'itãwa e como ocorreu sua retomada em 1993 e a consequente homologação da Terra Indígena Urubu Branco, em 1998.

A região do Urubu Branco é onde se localizava a famosa aldeia *Tapi'itawa*, que os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley conheceram nos anos 30 e 40 e que consta nas etnografias e artigos que estes autores escreveram sobre os Tapirapé. Toda a região onde se localiza hoje a TI Urubu Branco fazia parte de uma área ainda maior (...) segundo estes dois antropólogos... (ANDRADE, 2010, p. 13).

Herbert Baldus (1970) descreveu Tapi'itãwa da seguinte forma:

Os campos de hinterlândia da margem esquerda do rio são limitados, ao norte, por essa imensa floresta na qual muitas gerações de Tapirapé encontraram bastante mata virgem para fazerem todos os anos, grandes roças novas que lhe deram abundância de bananas, milho, amendoim, curcubitáceas, feijões, mandioca, cará, batata-doce, pimenta, fumo e algodão. É uma selva que além de estar inundada, em parte considerável, até no tempo da seca, contém arroios em espalhados leitos de areia clara, que oferecem água límpida e fresca para beber e tomar banho, variedades de peixes e peixinhos para comer" (BALDUS, 1970, p. 18).

Dentre todos esses *momentos de imersão*, elegi no início deste momento *etnográfico* a documentação fotográfica, como o fio condutor, por estar correlacionada com o primeiro plano de trabalho *Ontologia relacional Tapirapé* (VIANA DOS REIS, 2014) circunscrito pelo método proposto pelo antropólogo Etienne Samain (1995) para o estudo das fotografias usadas por Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988) e publicadas em suas etnografias clássicas. Por outro lado, se cheguei a encontrar o que considero como o primeiro registro fotográfico relacionado com os índios Tapirapé e Karajá ao ler as observações feitas pelo alemão Fritz Krause (1941)¹²² sobre sua expedição científica à região do Araguaia, realizada em 1908, pude notar *a posteriori*, especificamente, ao ver os filmes *Sonhos e Raios* (2016b) e *Traços Tapirapé* (2016c), que havia algumas outras considerações importantes sobre o foco-tradução deste *momento etnográfico* – o Iraxao ou Aruãna – por constar nesses filmes algumas das possíveis e atuais relações sociais estabelecidas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny (Karajá, Ixybiõwa e Javaé) mais condizentes com o meus *momentos de imersão* em Tapi'itãwa durante o tempo das chuvas

¹²² Tive acesso alguns artigos digitalizados concedidos tanto pelo pesquisador Vandimar Marques Damas ainda em 2014 no âmbito de elaboração do plano de trabalho para ingresso no curso de doutorado do PPGAN UFMG; quanto por solicitações por correio eletrônico ao bibliotecário vinculado à biblioteca do MAE-USP durante os primeiros anos do curso de doutorado em antropologia social. Sendo que, apenas, consegui acessar todos os artigos publicados pelo Arquivo Municipal da cidade de São Paulo durante o plano de trabalho da tese (CAIXETA DE QUEIROZ; VIANA DOS REIS, 2018) em uma visita, no dia 11 de abril de 2019, à Biblioteca Curt Nimuendaju da Funai, em Brasília. Bem como, no dia 12 de abril de 2019 na biblioteca do Museu Antropológico da UFG, situado em Goiânia, que tive acesso ao artigo de Hartmann (1998), que diz acerca da tradução feita pelo antropólogo Egon Shaden desse relatório de F. Krause.

nos dias 06 a 13 de janeiro de 2017 e 24 de dezembro de 2018 ao dia 01 de janeiro de 2019 e com a consolidação do vínculo estabelecido com o antropólogo Koria Yrywaxã Tapirapé com o compartilhamento de fotos e filmes. Mesmo que Herbert Baldus (1970) tenha mencionado em sua etnografia alguns trechos do relatório de pesquisa feito pelo alemão Fritz Krause realizado no início do século XX no território tradicional dos índios Tapirapé e Karajá situado próximo as margens do rio Tapirapé na região da foz deste rio no rio Araguaia. Também não deixou de usar diversas figuras feitas por Krause acerca dos *objetos etnográficos* dos índios Karajá, como já destacado em um dos tópicos deste capítulo a respeito do maracá. Ainda é importante dizer que para realização dessa viagem, Krause (1941) contou com a companhia de Antonio, Andam e dois índios Karajá para subir o rio Tapirapé, durante o tempo da seca, entre os meses de agosto e setembro de 1908. Conforme o relato de Krause (1941), os dois Karajá demonstraram um temor quando se encontraram nos limites do seu território tradicional.

O Tapirapé corre em largo leito rochoso, interrompido aqui e acolá por pequenas barreiras de canga. À tarde alcançamos um trecho areado do rio, que representa o limite do território Karajá. Perto de dois restos de fogueira, achamos na margem do rio, alguns cacos de panelas à sombra duma árvore em cujo tronco se observam doze talhos a machado; indicam o tempo que os Karajá aqui passaram para pegar tartarugas". (...) Até este ponto os Karajá costumavam outrora estender as suas excursões de caça, sabem, porém, que a montante se encontra uma queda de águas. Naturalmente, os dois Karajá tinham, daí em diante, um medo extraordinário, porquanto entrávamos em território inimigo. Pararam com seus risos e cantos alegres, remando tímidos e lacônicos a sua canoa, e espiando inquietos para todos os cantos. Pouco adiante, topamos com um banco rochoso de 1 ½ m de altura, que fechava o leito do rio e do qual as águas se despenhavam verticalmente divididas em dois jactos. (...). Foi necessário descarregar as Canoas (KRAUSE, 1941, p. 193).

Mesmo assim, a expedição organizada por F. Krause (1941), após descarregar as canoas, foi em busca aos índios Apyãwa (Tapirapé). Mas não os encontraram, apenas, alguns acampamentos recentemente abandonados, possivelmente, de caça e coleta desses índios, ver fotos 66 e 67 provavelmente feita por F. Krause (1941) e publicada em *Nos sertões do Brasil*. Krause (1941). Assim, Krause (1941) ventilou que as relações de trocas e reciprocidade estabelecidas entre os índios Tapirapé e Karajá, provavelmente, ocorriam durante o tempo da seca. Pois, neste período tanto os índios In'ye como os Apyãwa intensifica(ra)m as mobilidades¹²³ (PISSOLATO, 2007), no caso, possivelmente, para organizar os acampamentos de caça e coleta mais próximos as margens e a foz do rio Tapirapé. Talvez, durante esses períodos, condizentes com a sazonalidade, que os índios Karajá e Tapirapé estabeleceram as relações de troca e reciprocidade. Tudo isto tem a ver

¹²³ Cito Elizabeth Pissolato (2007), aqui, para chamar atenção de que não se tratam, apenas, de migrações devido à sazonalidade e sim, como traduz essa antropóloga a respeito das mobilidades dos índios Guarani (Mbyá), há variadas razões que os impelem a caminhar (*guató*).

com pessoas e pode englobar os estabelecimentos de relações envoltas por trocas e/ou reciprocidades de cantos, de ferramentas, de máscaras, de artefatos, de histórias num processo de fabricação de corpos e parentescos.

Herbert Baldus (1970) em *O contato com outros índios* mencionou que as relações sociais entre os índios Tapirapé e os índios Karajá, Ixybiôwa e Javaé são perfeitamente documentadas (BALDUS, 1970, p. 54). Isto corroborou com a importância de realizar os meus *momentos de imersão* entre tais documentos elaborados pelos diversos viajantes, missionários, naturalistas, administradores coloniais, militares, exploradores, representantes políticos, cientistas, fotojornalistas e cineastas para as descrições das redes de relações sociais estabelecidas entre os Iny e Apyãwa.

Neste sentido, foi possível perceber que a Ilha do Bananal é um dos lugares detectados por Herbert Baldus (1970) desde o século XVIII para o estabelecimento das relações entre os índios Tapirapé, Karajá, Ixibiôwa e Javaé. Para demonstrar isto, ele sistematizou as informações no capítulo *O nome e a procedência da tribo*, de forma a elencar as notícias sobre a Ilha do Bananal como um dos lugares de reverberação das redes de relações interétnicas entre Apyãwa e Iny. A partir de notícias¹²⁴ dadas por Alferes José Pinto da Fonseca, em carta datada de Santa Anna, 2 e 4 de agosto de 1775 e publicada em 1846, mencionou a estada dos índios Tapirapé na Ilha do Bananal e de sua convivência com os Javaé:

... o que n'ella temos descoberto de gentio são as duas nações Carajás e Javaés; a primeira consiste em seis aldeas, a segunda de três, e ambas fazem o número de 9.000 almas: estas duas nações nos dão noticia dos Araés, Tapirapés e Comocares, com os quaes tem paz. A cópia da carta do mesmo autor datada dois dias depois, isto é, em 4 de agosto de 1775, e publicada em 1920 contém, num trecho referente ao Braço menor do Araguaí, as seguintes observações: A nação dos Javaés consta só de huma grande Aldeia, a qual demora rio abaixo três dias de viagem de canôa, e abaixo desta aonde este rio faz barra no Araguay, fica a nação dos Tapirapés, e defronte suposto o nome de huma nação, a que chamavão Corimbaré, a qual nunca houve, nascendo isto do nome de hum Indio carajá que levou Antonio Pires, o qual se chamava Corimbaré (BALDUS, 1970, p. 36-37)

¹²⁴ No dia 12 de abril de 2019, estive no Arquivo Histórico Estadual de Goiás (AHE-GO), situado na cidade de Goiânia, com o intuito de consultar essa documentação (carta enviada pelo Alferes José Pinto da Fonseca para o exmo. General de Goyazes), porém o documento, do século XVIII, que tive acesso, fazia menção a outras cartas escritas por José Pinto da Fonseca para Vasconcellos. Está em aberto se existem, ainda, preservadas essas cartas, em específico, datadas nos dias 02 e 04 de agosto de 1775. Um mês anterior a essa visita, consultei a base de dados do MI-Funai, para acessar tais cartas, possivelmente, digitalizadas, porém, apenas, encontrei algumas outras referências bibliográficas (...), cujos autores realizaram suas pesquisas a partir das cópias das cartas publicadas, no século XIX e XX, na Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, VIII (1846) e LXXXIX (1920). Neste aspecto, o livro **Guia das Fontes** escrito por John Monteiro (1994), que apenas tive acesso na manhã do dia 12 de abril de 2019 na biblioteca do Museu Antropológico da UFG, também localiza o Arquivo Histórico de Goiás como o local de preservação de uma documentação relacionada ao século XIX, que faz menção aos índios Tapirapé.

Conforme descreveu Baldus (1970), no século XIX, especificamente, em 1824, Raimundo José da Cunha Mattos mencionou em *Chorographia histórica da Província de Goyaz* pela Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, que “a ilha é povoada de índios Javahés e Carajás; e o ocasionalmente, por Carajahys, Ixybiòwas, Tapirapés, Grandaús, e outros bárbaros...” (MATTOS, 1875 *apud* BALDUS, 1970, p. 36). Por sua vez, o antropólogo Dr. W. Lipkind, que esteve na Ilha do Bananal em 1938 e 1939, mencionou em comunicações pessoais com o antropólogo Herbert Baldus sobre uma possível estada dos índios Tapirapé entre os índios Iny (Karajá e Javaé).

... disse-me ter recebido dos Karajá de Santa Isabel, Fontoura e outros lugares as seguintes informações: antigamente havia Tapirapé morando com os Javahé, isto é, no interior da ilha do Bananal. Ao incendiarem um capinal, queimaram a aldeia destes últimos que, então, os afugentaram. Os Tapirapé atravessaram o Araguaia um pouco ao norte de Mato Verde, portanto, não muito longe da foz do rio Tapirapé. Isso aconteceu há cerca de setenta ou cem anos.

Depois de ter visitado os Tapirapé, em companhia de Wagley, o Dr. Lipkind me escreveu (carta de 10 de setembro de 1939): “The Tapirape themselves say that learn the masked dances – the most marked cultural similarity with the Caraja – form the ‘irewehe’, who, I take it, are the Javahe, ‘ijewhe’ in Caraja. Near the Javahe village of Imõnci I was shown a Tapirape cemetery. The Javahe tradition there is that they lived in the same village with the Tapirape, and I was shown the site”.

Considerando que os habitantes de Tampiitaua enterram o morto dentro da casa habitada por ele antes de falecer, convém perguntar se os Tapirapé em simbiose com os Javahé sepultavam também deste modo, sendo, então, o “cemitério” visto por Lipkind os restos duma aldeia, ou se esses representantes da tribo tupi procediam de maneira completamente diferente, praticando como os Karajá a chamada ‘sepultura secundária’, isto é, enterrando o cadáver num cemitério, exumando os ossos depois da putrefação da carne e deitando-os em grande urnas colocadas comum no solo.

Na mesma carta, Lipkind acrescenta: “You may be interested to know that in the innermost Javahe villages there are some distinctly Tapirape types, short stature, lighter coloring, face-cast. My camarada Antonio Pereira, who was not aware of my preoccupation with Tapirape relations, noticed it and pointed out the resemblance” (BALDUS, 1970, p. 36).

Herbert Baldus detecta a partir de sua antropologia a presença dos índios Tapirapé, desde o século XVIII, no interflúvio da margem esquerda do rio homônimo, que [o]s índios Tapirapé, segundo Baldus (1970) chamam o rio Tapirapé de *aviohy* (ou: *aviuhy*), o que quer dizer: água das penugens, sendo *hy* a água. Apreciam muito, para adornar-se, as penugens do jabiru, pato e urubu, e as encontram, principalmente, naquele rio (BALDUS, 1970, p. 18). Tal constatação só foi possível com uma pesquisa historiográfica com diversos documentos como os escritos, cartográficos e os iconográficos. Pois, em 1935, quando Herbert Baldus (1970) esteve em Tapi’itáwa, os índios Apyãwa já não viviam perto da foz do

rio Tapirapé, o que quer dizer que antigamente os índios Tapirapé também viviam mais perto dos Karajá.

Tudo indica, aliás, que eles moram desde o século XVIII no *hinterland* da margem esquerda do Tapirapé, ou, em outras palavras, na parte setentrional da bacia deste rio. Mais uma prova de que eles vivem já há muito tempo nessa região, é o seguinte: Os Tapirapé são chamados, em Karajá, *úeú* pelos homens e *úekú* pelas mulheres, sendo na mesma língua *úeúberó* o termo daquele sexo e *úekúberaky* a palavra usada pelas mulheres para designar o Xavantes que desemboca no rio Tapirapé na distância de poucas léguas da confluência com o Araguaia. Os Karajá da aldeia de Beroromandú explicaram-me que dão a esse tributário do Tapirapé o mencionado nome por terem morado os índios *úeú*, isto é, os Tapirapé antigamente em frente à sua foz. Como denominação Karajá destes Tupi apontaram Ehrenreich (Krause 2 456) *uohu* e Krause (ib.) *uohú*. Segundo Krause, este vocábulo significa flecha. Talvez seja alusão à qualidade dos Tapirapé como fornecedores de tais projéteis. Quando parti da ilha do Bananal para Tampiitaua, um velho Karajá me pediu para trazer-lhe, na volta, antes de tudo, flechas. Aliás, Frei Luiz Palha (6 81), mencionando que os Karajá apelidam os Tapirapé de *uêú*, declara que esta palavra significa guerra. Tal versão me parece menos aceitável que a de flecha (BALDUS, 1970, p. 38).

Evidentemente, que para entender as razões das *mobilidades*, como fez E. Pissolato (2007) entre os índios Mbyá, impelidas pelos índios Iny e Apyãwa e até mesmo as relações engendradas com e pelos territórios tradicionais e *lugares* requer, no mínimo, ouvi-los como discuti Tim Ingold (2005) e como fez a antropóloga Karenina Andrade (2010) entre os índios Ye'kuana¹²⁵. Mesmo com ínfimas histórias atuais ouvidas ou lidas por mim neste sentido, retomo as *cenas* do filme Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c), já destacadas durante os *momentos de escrita* e presentes neste texto, no intuito de demonstrar e sublinhar algumas referências, já ouvidas ou lidas por Herbert Baldus (1970), seja em seu trabalho de campo em Tapi'itãwa no tempo da seca, em junho a agosto de 1935 e 1947. Seja por meio de sua pesquisa com variados documentos e objetos etnográficos. Pois, com tal procedimento comparativo, é possível ao menos localizar e descrever *lugares*, mesmo como pontos posicionados em um mapa, que remetam a algo das histórias das relações sociais estabelecidas entre Iny e Apyãwa.

Os Karajá vivem, no tempo da seca, nas enormes praias e bancos de areia do grande rio e viajam em canoas (*ubás*) (BALDUS, 1970, p. 67). Também, os índios Karajá, no tempo das chuvas, habitam os territórios situados nas margens mais altas. Vivem

¹²⁵ “As histórias watunna recorrentemente fazem menção a locais específicos do território tradicional ye'kuana, e os acontecimentos que os têm como palco marcam de maneira profunda a topografia, transformada em signos não só das relações e dos eventos, mas do conteúdo moral das mensagens veiculadas nas narrativas. (...) Essa profunda relação entre a topografia e os eventos históricos também marca a interação cotidiana de um ye'kuana, era muito comum ouvir, ao longo do caminho, frases como “há dois dias eu matei uma cotia”, ou “há um mês minha filha foi picada por uma cobra neste lugar”. A paisagem era cotidianamente marcada pelos eventos que ali tiveram lugar” (ANDRADE, 2010, p.193).

principalmente da pesca que para eles tem muito mais importância do que a caça de animais terrestres, as aves e a lavoura. Contribuições consideráveis para a sua alimentação são os ovos de tartaruga e da ema, o mel e as frutas do mato.

Segundo Baldus (1970), Kananchá são os Karajá do Araguaia na língua dos Tapirapé. Neste sentido, Herbert Baldus (1970) atento aos termos proferidos pelos índios tanto em língua Tupi como Jê percebeu uma consonância e aparência nos cantos expressos tanto pelos índios Karajá como pelos Tapirapé, porém se esquivou de buscar levantar qualquer hipótese para pensar a história dessas semelhanças.

É preciso dizer que os Karajá, além de terem sido intermediários, contribuíram também com elementos de sua própria cultura, por exemplo, cantos. Mas já não me atrevo a formar hipóteses acerca da origem do complexo das danças de máscaras em sua totalidade, complexo ao qual pertencem aqueles cantos e que representa um dos aspectos característicos tanto da cultura Tapirapé como da cultura Karajá. (...) Mas por outro lado, os Tapirapé distinguem-se também dos Karajá pelo feitio das máscaras, pelos cantos e pelos movimentos de dança” (BALDUS, 1970, p. 54).

O que é possível, então, demonstrar sobre o Iraxao ou Aruãna a partir do livro Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central elaborado por Herbert Baldus? Apenas, algumas perguntas e afirmações correlacionadas com alguns elementos do Iraxao ou Aruanã. Bem como, algumas fotos que demonstram alguns elementos que possivelmente estiveram compostos com o Iraxao ou Aruanã, no caso – ver as fotos 44, 51, 216, 220, 230, 231, 233, 248, 254, 255, 256, 258, 269, 278, 271 – que indicam o maracá e a máscara. Pois, Herbert Baldus (1970) não descreveu a respeito do Iraxao, tendo como base o período que estive em Tapi’itãwa que correspondeu ao tempo da seca (junho a agosto de 1935 e 1947). Assim, as afirmativas feitas por Baldus (1970) foram bastante minimalistas acerca das trocas e/ou reciprocidades que ocorreram entre os índios Apyãwa e Iny. Com os elementos geográficos, sociológicos, cosmológicos e econômicos elencados por Baldus não foi possível construir uma história acerca das origens do Iraxao ou Aruanã. Apenas, afirmou que há semelhanças entre os elementos constitutivos das danças e dos cantos realizados nas cerimônias entre os índios Apyãwa e Iny.

As danças que vi em Leopoldina, no dia 30 de junho de 1947, entre Karajá em parte proveniente da aldeia São José e, em parte, de Santa Isabel, eram em linha reta e em círculos, não tendo, aparentemente, caráter religioso. Os homens e meninos ataram na testa uma tira de folha de babaçu, cantando alegremente e marcando o fim de cada canto com um grito em falsete. Cataram também burlescamente, acentuando excessivamente o compasso. Chamavam a isso de “canção de Tapirapé” andando e se abraçando como estes índios. Aliás, vi frequentemente os meninos de Santa Isabel dançarem enlaçados aos pares ou em fila, como os Tapirapé, e como estes dando passos para frente e para trás, com os joelhos meio dobrados. Outrossim, nesta aldeia da ilha do Bananal, pude observar em julho e agosto de 1947,

toda a rapaziada dedicar-se à aprendizagem das danças de máscaras. Os meninos menores tinham a cabeça coberta com pedaços de folha de buriti atados nos talos e enfeitados na extremidade com uma pena. Com este substituto da máscara dos adultos dançavam ao redor das casas. Os adolescentes já dançavam com máscaras verdadeiras. Movimentavam-se exclusivamente em dois caminhos existentes entre a casa de máscaras e a fila das casas de famílias.

As diferenças principais entre as danças de máscaras que vi em Santa Isabel e as que observei em Tapiitaua são as seguintes: 1) As próprias máscaras Karajá diferem das dos Tapirapé tanto pelo seu feitio e nome, como pelos espíritos representados e pela língua. 2) Os movimentos das máscaras karajá variam conforme o seu tipo e se distinguem, em grande parte, dos movimentos das máscaras tapirapé. 3) Outro aspecto característico das danças de máscaras karajá é a participação do sexo feminino o que não se dá entre os Tapirapé. Vi frequentemente em Santa Isabel, um par de moças e, às vezes, uma só, indo dançar ao encontro do par de máscaras para acompanhá-lo dançando defronte, de modo que recuavam quando as máscaras avançavam, e dançavam para frente quando estas retrocediam (BALDUS, 1970, p. 434-435).

Por sua vez, o antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988) que iniciou sua pesquisa entre os índios Tapirapé, em abril de 1939 e a concluiu apenas em junho de 1940, também não o fez de forma contínua. Uma vez que houve uma interrupção de alguns meses, quando o antropólogo Charles Wagley contraiu malária e teve que fazer uma viagem ao Rio de Janeiro para se tratar desta doença, em setembro a dezembro de 1939. Todavia, a etnografia de Charles Wagley ([1977, 1988]) publicada numa versão em língua inglesa e traduzida para a língua portuguesa também destacou não apenas o Iraxao ou Aruanã como o descreveu dentro de um ciclo ritual e festas conforme as estações do ano realizadas pelos índios Tapirapé.

No final da estação chuvosa e durante toda a estação da seca, vinha o período do ano *par excellence* em que a *takana* se tornava a moradia dos *anchunga*. Quando residia na *takana*, cada *anchunga* era representado por um par de dançarinos mascarados. Havia uma multidão desses *anchunga* na cosmologia Tapirapé e eles “moravam” na *takana* em diferentes épocas do ano. Pareciam representar uma variedade de coisas do mundo natural e do sobrenatural. Havia, por exemplo, os que representavam as queixadas e pareciam ser os protetores dos animais. Referiam-se a eles por vários nomes: *anchunga ampukaiya*, *anchunga tampachi* e simplesmente *anchunga tachaho* (espíritos das queixadas). Vinham para a *takana* de suas longínquas moradas nas “colinas” – uma colina verdadeira que podia ser vista à distância nas planas savanas, perto do rio Tapirapé. O *panché*, em seus sonhos, visitava suas moradas, trazendo-os para residir por um tempo na *takana*. Eram representados por uma vestimenta e máscaras de buriti, com as quais os homens dançavam, enquanto soltavam os grunhidos barulhentos das queixadas. A par disso, os mascarados usavam chocalhos nos tornozelos, feitos de cascos de porcos selvagens. *Anchunga tachaho*, em uma de suas variações, era introduzido na *takana* durante a celebração de uma caçada de que resultava abundância de carne de queixada para comer.

Outras máscaras *anchunga* representavam diferentes animais, *Iriwe-anchunga* dizia respeito ao peixe-elétrico, que era comido pelos Tapirapé mas não constituía elemento importante na sua dieta. Ao que tudo indica, *Iriwe-anchunga* não protegia (ou “possuía”) a enguia. Muito ao contrário, um mito explica por que tal espírito visitou a *takana*. Há muito tempo atrás, um espírito (ou ancestral) chamado Chureni matou todos os Tapirapé que residiam em uma aldeia distante. Chureni era então, presumo, o espírito ancestral do poraquê. Seja como for, mais tarde Chureni regressou à aldeia Tapirapé trazendo sua esposa e filho. As mulheres Tapirapé, mataram sua esposa, entregando o corpo aos homens, que o enterraram na *takana*. Então, os homens Tapirapé liquidaram o filho enguia-elétrica, cortando-lhe a cabeça e enterrando o corpo também na *takana*. Chureni saiu bastante “triste” e “raivoso”; e agora, quando volta na forma de *Iriwe-anchunga* para visitar a *takana*, está sempre tristonho e colérico. A despeito do caráter singular que desponta no mito, *Iriwe-anchunga* é simbolizado por um par de máscaras e roupas. Sua permanência na *takana* não constituía visita agradável e presumia-se que as mulheres, em especial, ficassem amedrontadas. Deve ser dito, porém, que as máscaras e vestimentas não eram grotescas ou assustadoras e não pretendiam inspirar medo.

À medida que a estação chuvosa terminava, começava a verdadeira estação das danças mascaradas e de uma variedade de *anchunga*. Cumpre lembrar que o início da estação seca caracterizava-se pelas cerimônias da colheita que constituíam o ápice das canções *kaó*, danças e cantos *kawió*, quando havia a troca de bens pessoais e os ritos de mudança de idade para os jovens. Todos esses eventos foram descritos em diferentes contextos neste livro. Nessas ocasiões, as canções e danças, especialmente estas, eram caracterizadas por estilos diferentes. Em determinado momento, as mulheres dançavam com os homens. Desde que estes passeassem pela praça, uma mulher adornaria um deles, selecionando-o como parceiro e o par se juntaria ao grupo dançante. Eles dançavam com os braços sobre os ombros dos vizinhos, em curiosos passos que consistiam em jogar os pés para a frente em uníssono. Os dançarinos formavam grande círculo que vagarosamente fechava e abria quando os pares recuavam do centro. Parecia puro divertimento, embora houvesse a expectativa de que cada homem oferecesse algum presente à mulher que o havia selecionado como parceiro de dança. Na cerimônia de mudança de idade, os homens dançavam em fila única, porém em círculo. E, no auge da colheita, o faziam na praça em longa fila indiana e as mulheres (geralmente as esposas dos homens que dançavam) bailavam logo atrás deles.

Na estação seca, os espíritos *anchunga* que vinham morar na *takana* representavam animais aquáticos e terrestres. Em 1939-1940, apenas um par de tais *anchunga* se achava representado: *iranchara*, claramente o espírito do peixe, e *jakuí*, espírito do jacu. Cada um desses *anchunga* era simbolizado por um conjunto de máscaras e roupas. A máscara *jakuí* destacava-se da *iranchara* por duas penas de arara vermelha amarradas no topo do cone. Cada roupa tinha uma jaqueta ou colete que cobria os braços e peito do dançarino e uma saia que lhe descia até bem abaixo dos joelhos. Essas máscaras eram, ou pareciam ser, duas vezes mais altas que um homem normal. Pares de homens, geralmente um de cada Associação Pássaros, dançavam e “cantavam” irregularmente durante os meses de verão. (Coloquei *cantavam* entre aspas porque muitos dos sons que estes homens emitiam eram gritos agudos que se dizia ser característicos de determinado *anchunga*). Quando um par de *anchunga* emergia da *takana*, dançavam num movimento oscilatório específico, ao longo de uma rota definida. Algumas vezes, meninas e moças dançavam em torno, como a render-lhes homenagem. Os dançarinos movimentavam-se da *takana* pcauimara a porta de cada maloca, dançavam e soltavam gritos característicos, até uma jovem despontar de

uma delas, para oferecer-lhes cauim de milho e mandioca. Cobertos pelas máscaras de buriti, os dançarinos não podiam tomar a bebida, mas ficava claro que solicitavam – ou talvez exigiam – a dádiva. Depois disso, voltavam à *takana* e o outro par de *anchunga* aparecia para fazer início da noite que os *anchunga* dançavam (WAGLEY, 1988, p. 207-209).

A partir da descrição feita por Charles Wagley da máscara Iraxao como análoga a máscara Aruanã, Berta Ribeiro (1988) reitera as dúvidas sobre a origem deste objeto etnográfico a partir de um verbete publicado no *Dicionário de artesanato indígena*. Em outros termos, há uma menção sobre a máscara de Aruanã, classificada como objeto ritual, portanto, de uso em festas e rituais realizados pelos índios Iny, mas também usadas pelos índios Apyãwa (Tapirapé) e pelos índios Kayapó (Xikrin). Conforme a definição proposta por Berta Ribeiro (1988), as máscaras de Aruanã são uma indumentária ritual de dança:

são conhecidas por essa designação as indumentárias de dança dos índios Karajá e Javahé, usadas no ritual de mesmo nome. Consiste num capacete trançado, recamado por um mosaico de plumas, olhos de madrepérola e uma fileira de penas apensa, às vezes, em sentido vertical, ou horizontal. E, ainda, de uma gola de folíolos de buriti e um saíote da mesma matéria-prima. Variantes dessa forma ocorrem entre os índios Tapirapé (Wagley, 1977: 110, 219)” entre os Xikrin (Frikel, 1968:81-82, est. 13b) (RIBEIRO, 1988, p. 307).

Fui verificar as páginas 110 e 219, que foram indicadas pela antropóloga Berta Ribeiro (1988) referente ao livro *Welcome of Tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil* (WAGLEY, 1977), sendo que é perceptível que Charles Wagley (1977) descreveu nestas páginas tanto sobre as máscaras Aruanã como idênticas às encontradas entre os Tapirapé como demonstrou as demais máscaras como sendo suas variantes entre os índios Tapirapé. Ao ler a página 219 nota-se uma ambiguidade, uma vez que também consta uma foto¹²⁶ referente as máscaras variantes. Embora, na página 218, Charles Wagley (1977) tenha elegido duas fotos que condizem com as máscaras Aruanã, no caso, as máscaras Iraxao. A etnografia de Charles Wagley (1977) publicada em língua inglesa demonstrou as possíveis correlações entre a máscara de Aruanã confeccionadas pelos índios Karajá com a festa-rito-sazonal Iraxao organizadas pelos índios Apyãwa.

The Tapirapé promised that other anchunga would come during the summer of 1939-1940, but only theses two actually appeared. They had promised that **iranchahó** (a larger irancha-fish spirit) would come; and they described iranwuré (another spirit of wild pigs), moro (a fish), and akmukó, a spirit which is the special “pet” of the Carajá tribe. But

126 Com a seguinte legenda: “a Young girl “kawi soup to the anchunga spirits”” (WAGLEY, 1977, p. 219). Como já dito no tópico **2.1. Uma cuia de cauim** deste capítulo, tal foto não foi publicada na versão em língua portuguesa e sim uma outra foto, ver foto 101 e 104, com a seguinte legenda: “uma moça serve a bebida kawi (cauim) a espíritos anchungas” (WAGLEY, 1988, p. 256-257).

then, when they did not appear, one man told me, very pragmatically, “we have no more buriti [to decorate the masks]”. I had to be satisfied with *iranacha* and *jakuí*. But they told me of numerous other *anchunga* that occasionally came to the *takana wicha* I did not see. There was *anchunga awaní*, who was said to be fiendly to the Tapirapé, but was mischievous. This spirit usually came in the *ralnĩ* season for two or three days and visited gardens, stealing ears of maize. Then there were the *anchunga aiwo*, spirits which the Tapirapé say stole from the Kayapó men who once visited their village. The Tapirapé bragged that they ran after the retreat in Kayapo (na unlikely story) and rescued their spirits, who were thin and maltreated. They took them back to the *takana* where they were fattened on manioc and maize soup. My notebooks are filled with names of other *anchunga*, none of which I saw and for most of which I do not even have good description. It is clear to me that the number of *anchunga* which perhaps sometimes visited the *takana* was great. If they all did come, there would be a veritable series of them all through the year. It was also clear that the Tapirapé were remarkably receptive to other people’s supernatural. As I said, they themselves spoke of “stealing” *anchunga* from the Kayapó, and their *iranacha* and *jakuí* masks were identical to masks I saw among the Carajá. It must be said that the Carajá are noted for their masked dancers, whom they call **Arawana** and who dance constantly during the dry season. (WAGLEY, 1977, p. 217-220, **grifo nosso**).

Por sua vez, a tradução para língua portuguesa da etnografia de Wagley (1988) também destaca especificamente as máscaras de Aruãna como análogas às máscaras Iraxao.

Os Tapirapé disseram que outros *anchunga* viriam durante o verão de 1939-40 mas, na realidade, somente estes dois apareceram. Havia prometido que *iranachahó* (um grande *iranacha*, espírito de peixe) viria e descreveram *iranwuré* (outro espírito de queixada), *moro* (um peixe) e *akmukó* (um espírito que é o “animal de estimação” da tribo Karajá). A não aparição desses mascarados foi explicada, pragmaticamente, por um informante: “nós não temos mais buriti (para fazer roupas) nem penas (para decorar as máscaras)”. Tive de me dar por satisfeito com *iranacha* e *jakuí*. Mas descreveram-me inúmeros outros *anchunga* que ocasionalmente vinham à *takana*, e que não cheguei a ver. Havia o *anchunga awanaí*, que diziam ser amigo dos Tapirapé, mas na verdade os prejudicava. Este espírito aparecia geralmente na estação chuvosa por dois ou três dias e visitava as roças, roubando espigas de milho. Havia, ainda, os *anchunga aiwo*, espíritos que os Tapirapé diziam ter roubado dos Kayapó que uma vez visitaram sua aldeia. Os Tapirapé orgulhavam-se de dizer que correram com os Kayapó (o que parece inverossímil), e resgataram seus espíritos, que eram magros e maltratados. Trouxeram-nos de volta a *takana*, onde foram cevados com caldos de mandioca e milho. Meus cadernos de nota estão repletos de nomes de outros *anchungas*, nenhum dos quais vi ou tive boa descrição. Parece avultado o número de *anchunga* que alguma vez tenha visitado a *takana*. Se, porventura, todos viessem, haveria uma autêntica procissão deles ao longo do ano. Parece, claro, também que os Tapirapé eram francamente receptivos a sobrenaturais de outras tribos. Como disse anteriormente, os próprios Tapirapé afirmaram ter “roubado” o *anchunga* dos Kayapó. Por outro lado, as suas máscaras *iranacha* e *jakuí* eram **idênticas** às que vi entre os Karajá. Devo assinalar que os Karajá são famosos por seus dançarinos mascarados, a quem chamam **arawanã**, e que dançam constantemente durante a estação seca. Além disso, sabe-se que nenhum *anchunga* Tapirapé “visitou” a *takana* foi

considerado malévolo – exceto, talvez o *anchunga* de *jakaconya* (macaco-guariba), que atacou as moças com seus enormes falus. Mesmo assim, a situação pareceu ser mais obscena do que propriamente assustadora ou maléfica (WAGLEY, 1988, p. 209-210, grifo nosso).

Ou seja, nesta versão da etnografia de Wagley (1988) as festas estão correlacionadas com as estações do ano e expressas em um longo ciclo ritual conforme as visitas dos variados axigas (espíritos) na Takãra (casa dos homens) e isto está expresso nas variações das máscaras. É possível imaginar com as fotos antigas (134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 149) algo da festa-rito-sazonal Iraxao, já que ao ver tais fotos possivelmente quase todas elas tenham sido feitas por Charles Wagley e por constarem as máscaras iranchahó ou iraxao. Mesmo que, atualmente, tais fotos constituam como *imagens de arquivo* e não foram publicadas nem nos livros escritos por Wagley (1977; 1988) nem em seus artigos. Com todas essas constatações no âmbito das visualidades¹²⁷ afirmo, então, ao ver todas essas fotos antigas – *imagens de arquivos* – feitas por Charles Wagley, que provavelmente estiveram correlacionadas com a única festa-rito-sazonal ocorrida no tempo das chuvas nos fins de dezembro de 1939 ou nos primeiros meses de 1940. De toda forma tal experiência, mesmo que visual, se considerarmos que talvez Charles Wagley (1988) não tenha sido em todo o tempo o fotógrafo, proporcionaram a esse antropólogo clássico, concluir que tais histórias onde as máscaras são dadas a ver corresponderem a um **ciclo ritual** mais amplo e intensamente correlacionado com as estações do ano (sazonalidade) e com os variados *anchungas* (espíritos). Logo, com o calendário do tempo dos índios Apyãwa. Mesmo assim, se tal descrição contribui para traduzir o Iraxao como festa-rito-sazonal, ainda, quando me detive na máscara Iraxao como idêntica a Aruanã nos remete a uma comparação com as máscaras fabricadas pelos índios Karajá, que pouco contribui para uma tradução para etnologia indígena correlacionada com este momento etnográfico.

Em termos mais circunscritos, mesmo que transversalmente, penso e busco traduzir, sobretudo, o Iraxao como uma festa-rito-sazonal desde elementos da etnografia de Wagley e Baldus, mas, sobretudo, a partir das concepções indígenas. Os índios Apyãwa, falantes da língua tapirapé, também traduzem a noção de história e também de tempo. Afirmo isto a partir de um estudo com filmes, fotografias, livros e artigos produzidos pelos pesquisadores e professores indígenas no âmbito da licenciatura intercultural ou dos diversos cursos universitários ou até mesmo no campo da educação básica. Os índios Apyãwa nos dizem,

¹²⁷ Durante o *momento de imersão* em Tapi'itãwa, o professor indígena e liderança relacionada aos cantos, disse-me que a máscara de Aruanã sai outras vezes ao longo do calendário do tempo e participam de outras festas-ritos-sazonais para além da festa-rito-sazonal Iraxao. Uma vez que, ao longo do calendário Tapirapé (2009a), a máscara-xamã que dança e canta no Iraxao também participa em outros momentos como durante a festa-rito-sazonal Axywewoja, que foi descrito por Carlos Xario (2010).

nas traduções para a língua portuguesa¹²⁸, sobre o tempo e também sobre histórias. Nas multiplicidades dessas variações, as medidas nos fazem aterrar e situar, talvez, melhor tantos sentidos que há para nós sobre o que possa ser o tempo e a história. E, então, como os índios Apyãwa (Tapirapé) mediam o tempo?

O mês para nós era o seguinte: antigamente o nosso povo fazia as coisas no tempo certo. Os nossos antigos sabiam o mês através do aparecimento da lua. E até hoje os mais velhos sabem disso, porque quando a lua aparece pela primeira vez, eles sabem que é o outro mês. Mas quando a lua está bem em cima da cabeça deles, percebem que o mês está próximo de terminar e quando está mais clara, quer dizer, a lua cheia que nós chamamos de “xayawao”, é que a lua está próxima de desaparecer.

Com tudo isso nossos antigos mediam o tempo e os meses para nós, porque sabiam que a lua aparece uma vez por mês. Para isso, quando era dia da lua cheia, os nossos avós já se preparam para o outro mês e para outro trabalho.

No caso, a construção da casa não podia ser feita depois da lua nova. Quando uma pessoa corta uma árvore no tempo errado, depois dessa lua nova, a madeira apodrece mais rápido.

Assim nós “Apyãwa” (Tapirapé) medimos o tempo (TAPIRAPÉ, 2007, p. 40)¹²⁹.

Medir o tempo está relacionado com o calendário do tempo¹³⁰ Apyãwa, um código importante para compressão da *cosmopolítica amazônica* acerca da organização das festas-rituais-sazonais.

Há muito tempo o povo Apyãwa tinha maneiras de marcar o tempo, que são: aves aquáticas, insetos, estrelas, flores etc. Tudo isso chamamos de marcadores dos tempos, alguns insetos marcam o tempo da chuva, como por exemplo: grilo e cigarra; Aves aquáticas marcam o tempo do início de verão. Estrelas marcam o tempo do frio. No caso das flores cada tipo mostra um tempo, por exemplo, um certo tipo de flor mostra que é o tempo certo de engordar os animais, outra mostra que é o tempo certo para pescaria ficar mais fácil, e outra mostra o tempo de colheita, da plantação e outras coisas dependendo do tipo de flores (TAPIRAPÉ, 2009a, p.4).

Se tais marcadores de tempo estão correlacionados com as *multinaturezas* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), é preciso também ressaltar que

[n]a sociedade indígena Tapirapé existem muitas formas de medida do tempo. Mas isso não quer dizer que essas medidas foram realizadas pelo homem Tapirapé.

¹²⁸ Ainda não tive acesso a nenhuma produção que busque narrar esses processos de tradução entre o povo indígena Apyãwa. Apesar que a tese de doutoramento em educação *Oralidade e escrita* escrita por Margarida Rocha (1997) busque refletir as passagens comunicativas da oralidade para o registro escrito no âmbito da escola indígena Tapirapé.

¹²⁹ Ver o texto escrito na língua Tapirapé em *Marygato Apyãwa 'Āra Kwaapãwa* (TAPIRAPÉ, 2007, p. 39).

¹³⁰ Ver o texto escrito na língua Tapirapé 'Ara Kwaapãwa (TAPIRAPÉ, 2007, p. 37); ver também uma notícia de jornal escrita pelos professores e pesquisadores indígenas Apyãwa (TAPIRAPÉ, 2009a).

Essas medidas que a comunidade criou através da comunicação com a própria natureza (fenômenos). Por exemplo, as flores e alguns insetos são indicadores de alguns períodos. Através desses símbolos, a comunidade realiza algumas atividades. Além de ser os indicadores de alguns períodos de atividades, a própria natureza oferece uma boa qualidade de vida (alimentos naturais).

Veja no calendário os símbolos que indicam inverno, verão, ou seca, etc. Ali no calendário aparecem os insetos e as flores como indicadores do tempo. Além dessa medida de tempo, existem várias outras formas (TAPIRAPÉ, 2009a, p. 38)¹³¹.

Com o filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) é possível vislumbrar o que indica o início da preparação da festa *Iraxao*: mais um intervalo e a legenda presente no filme nos dizem: *Xemoonãwa*, pintura corporal. A pintura corporal é uma das primeiras preocupações quando os Tapirapé sabem que irão fazer a festa *Iraxao*. Xario'i Carlos Tapirapé, o anfitrião da festa e chefe indígena, que ocorreu em 2014, nos contou que

[q]uando sabemos que vai ter a festa, os homens, os rapazes, vão buscar o jenipapo. São eles os responsáveis em buscar o jenipapo na mata e no varjão. Eles buscam o Jenipapo para as esposas e para a família. Trazem para casa e as mulheres são as responsáveis por preparar o jenipapo (DAMAS, 2016c).

As próximas cenas (GUIMARÃES, 2011) do filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) demonstram o professor indígena Arakae, professor indígena, que fala sobre o jenipapo ao mesmo tempo em que um rapaz sobe na árvore para colher esse fruto.

Essa fruta que nós chama de jenipapo. Essa fruta é mais usada nas festas, na caçada e também nossos antigos usavam nas guerras. Então, é muito importante essa fruta aqui para nós nos pintarmos. Então, nós utilizamos essa fruta aqui (DAMAS, 2016c).

O filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) demonstra o professor indígena Arakae com as crianças e jovens caminhando até a floresta para coleta do jenipapo, bem como as outras *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008) demonstram demais momentos que compõe essa festa-rito-sazonal, que é realizada para os espíritos dos Iny, relacionadas com a fabricação do corpo e parentesco, com o uso de uma tintura extraída do urucum e jenipapo, de plumárias, de colares de miçangas, dentre outros enfeites. Alguns índios Iny, atualmente, estão casados com os Apyãwa (Tapirapé) e participam também da festa. Aos poucos, é possível perceber outras particularidades do *Iraxao Rarywa*, notadas pelos índios Iny, que a traduzem como a festa do Aruãna. Como no filme *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b) quando o pajé (xamã) Valentim Tapirapé narra os *axigas* (espíritos), os animais que ele vê em seus sonhos:

¹³¹ Ver o texto escrito na língua Tapirapé em 'Ara Kwaapãwa' (TAPIRAPÉ, 2007, p. 37).

É assim de sonho a gente fica sonhando, a gente pode ficar dormindo e mais ele fica olhando assim. De fora a gente enxerga qualquer bicho que vem chegando ou então... E aí ele encontra, fica encontrando assim e vendo. Aí a gente vê e aí ele passa assim. Na festa de Aruãna chegou muita alma ali. Veio lá do Santa Terezinha e de outra aldeia, agora daqui da aldeia velha, de lá da aldeia velha, ali da aldeia velha já chegou tudinho, tá tudo aí. Mas já acabou a festa de Aruãna e já foi de novo, já espalharam tudo de novo. Agora, vai ter outra festa vai juntar tudo de novo. Aí você vê pode não vê nada. Mas a gente fecha o olho já vem aparecendo o bicho, a alma. E tem um assim com cabelo, tem um cabelo raspadinho, raspadinho mesmo, tudo. Aí se a gente encontra ele fica assim não fala não. Mas não sei como a gente fala. Ele fala, alma fala. Não tem língua, só tem osso, mas não sei como segura isso aqui da perna, espinhaça, não sei como segura. Aí ele vai vai entra lá na casa: 'Eh, quer de comer, está procurando de comer'. Ah rapaz de comer tá difícil, porque ele não pode mexer assim, meter a mão no cauim, pegar farinha então "matão" de peixe. A gente fala assim matão de peixe não pode meter, porque não é gente mesmo não. Porque a gente morre, enterra no chão e aparece não sei como "paramentado" osso, só o osso, só dente, tem dente... Algum aparece sem dente, caiu tudo e a língua não sei como que vira e é pesado pra falar a língua dele, é pesa, tem só um pedacinho de língua. Mas não assim como a gente fala, a gente viu, não é assim não. Ele parece que faz força, a força mesmo para falar para a pessoa. É assim, alma é assim, "apimentado", só osso, não é a carne não tem mais não... [risos] (DAMAS, 2016b).

Valentim I'pirei indica algo acerca da corporalidade, da alma e dos espíritos, da ambiguidade e ambivalência vistas nos sonhos. Assim, participar do Iraxao é constatar a presença de variados espíritos. Porém, durante a festa, os espíritos dançam, cantam, em suma, se transformam. Isto porque, conforme Beatriz Perrone-Moisés (2015) “[t]emos dado mais atenção à “filosofia política”, justamente. Ora, os índios “dançam” política. A esse desafio nunca demos a devida atenção (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 61). Por mais que Beatriz Perrone-Moisés (2015) destaque a dança como um dos elementos centrais da festa elaborada pelos índios.

Ou seja, as grandes festas anuais, em que vários grupos se apresentam dançando, cantando, competindo; as pessoas, conversavam, trocavam notícias; compartilhavam comida, tabaco e bebida; reviam amigos, faziam novos, perdiam-nos, namoravam, arranjavam casamentos, provocavam divórcios; trocavam presentes (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.5).

Além de Beatriz Perrone-Moisés (2015) reafirmar, que “[b]anquetes, gentilezas, presentes, bem como diálogos (ditos cerimoniais), competições (ditas rituais), cantos e danças não são “acompanhamentos” ou “expressão” de Sociologia ou Política ou Religião, são componentes, em conjunto, da feitura de pessoas e(m) grupos” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 5). Pois,

[n]as festas dos índios, sempre há gentes de outros planos, mas não é de culto que se trata. Em lugar de “circulação de bens”, nessas “sociedades contra a economia”, trata-se mesmo é de gastos e esbanjamento. É de festas que a generosidade, qualidade mais valorizada por todos os povos indígenas das Américas, tem sua expressão mais plena e espectacular, gerando prestígio para várias pessoas eminentes. E a alegria é de lei” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 5). Mesmo assim, a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés (2015) chama nossa atenção para alguns aspectos da festa:

1. Para a relação central entre os anfitriões e convidados, ou seja, para os do lugar e os que dançam.
2. É algo a ser apresentado durante a festa e neste sentido exige longo preparo. É preciso ensaiar, o que significa aprender com os mestres +de dança, todos pessoas de prestígio entre os índios.
3. É um dos elementos que define o que consiste uma festa.
4. É feita por dançarinos e dançarinas que usam roupas, artefatos e enfeites específicos.
5. Remete a histórias e rememorações de mitos.
6. Há indícios vários de que a chave festa-guerra pode contribuir para aprender a dança.
7. Como uma das variantes da matriz relacional festa.
8. Fazem corpos alegres, saudáveis, belos e disciplinados.
9. Projetam imagens conceituais.

Se a *festa* é constitutiva de todos esses elementos descritos por Perrone-Moisés (2015), quando destaca apenas, a dança, enumera dois itens que estão estritamente correlacionados com não só com a dança, mas com o canto: item 5) remete a histórias e “rememorações de mitos” e item 9) “projetam imagens conceituais”. Neste sentido, interessa-me também levar em consideração – como caracterizado no prólogo – a música tal como formulado pela afirmativa-hipótese aventada por Claude Lévi-Strauss (2004) na abertura d’*O Cru e o Cozido*. Pois, quando esse etnólogo indicou uma relação de semelhança entre mito e música e no que se refere ao pensamento indígena mencionou as relações entre as máscaras e os instrumentos musicais como um dos possíveis *caminhos* para tradução desse pensamento. Buscarei, então, discutir e corroborar com essa afirmativa-hipótese¹³² de Claude Lévi-Strauss (2004) no que tange as relações entre mito e

¹³² Em *Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico* Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1977, p. 19) mencionaram que “[a]s análises da mitologia sul-americana feitas por Lévi-Strauss (1964, 1966, 1968, 1971) revolucionaram o estudo da mitologia e cosmologia dos índios brasileiros, por suas hipóteses e generalizações fecundas”.

música¹³³ por um lado e máscaras e instrumentos musicais por outro no âmbito da festa-rito-sazonal Iraxao, organizadas para os espíritos dos Inĩ (Karajá, Javaé e Ixybiõwa), que contam com a participação de alguns índios Inĩ, que vivem entre os índios Apyãwa e por constituírem uma das possíveis formas de traduzir o tempo, conseqüentemente, os variados sentidos de história para os índios Apyãwa, especificamente, ao que tange a algo de uma *cosmopolítica amazônica*.

Se o antropólogo Herbert Baldus (1970) – quando realizou entre os índios Tapirapé tanto sua etnografia (no tempo da seca, especificamente, entre os meses de junho a agosto de 1935 e 1947) como sua pesquisa bibliográfica e com uma variada documentação, desde o século XVII – encontrou dificuldades de aventar hipóteses sobre a origem do complexo das danças de máscaras em sua totalidade presente tanto entre os índios Inĩ (Javaé, Karajá e Ixybiõwa) como entre os índios Apyãwa (Tapirapé). Embora, Herbert Baldus (1970) tenha compreendido que ocorreram relações de trocas e reciprocidade entre os índios Inĩ e Apyãwa, sobremaneira, tenha percebido a existência de uma consonância e aparência entre os cantos expressos pelos índios Karajá e Tapirapé. Porém, acaba por se esquivar de formular qualquer hipótese sobre as origens nem mesmo para pensar a história dessas semelhanças. Evidentemente, que corroboro com Baldus (1970) neste aspecto, a partir desse *momento etnográfico*. Tais pesquisas sobre as origens acerca das relações sociais entre os índios Inĩ e Apyãwa demandam um trabalho de maior fôlego. O que vem sendo demonstrado com essa etnografia inter-relacionada com os vários sentidos de história é que mesmo elegendo como foco, apenas, o século XX-XXI; há uma quantidade significativa de documentos (escritos e audiovisuais) e objetos etnográficos para serem analisados, sobretudo, conjuntamente com os índios. Sendo que não podemos desconsiderar também que o recorte cronológico tenha que ser ampliado.

Os recentes trabalhos etnológicos entre os índios Inĩ e Apyãwa, bem como essa presente etnografia puderam traduzir alguns detalhes ao que tange as relações entre os índios Apyãwa e Inĩ se somente se a pesquisa fosse realizada acerca dos mitos e histórias, pois o foco estaria não só nos objetos etnográficos (VELTHEM, 2012), nas coisas (KOPYTOFF, 2008), mas também nas fontes escritas, iconográficas, orais e de objetos (KOSSOY, 2001) em si mesmas. Mas também, nas *traduções* dos sentidos dessas *relações* entre e para os índios, como também suas *transformações* (SAHLINS, 2003; LÉVI-STRAUSS, 2004). Sendo assim, cada vez mais os índios estão sendo acionados como

¹³³ O antropólogo A. Seeger (2015) indica algo importante de se estar atento numa etnografia que foca uma festa, no caso, entre os índios Kisedjê ele fez uma descrição da festa do rato a partir de um dos termos da estrutura, a saber, da análise da música. “Qualquer estudo etnomusicológico de música deveria começar pelo exame da música em relação a outras formas de arte, já que nada existe apenas em si mesmo. Tudo, sempre, se define em parte por aquilo que não é – pelos demais componentes de uma série que, em geral, se relacionam entre si em um sistema. A definição pela correlação é um princípio fundamental do estruturalismo e da semiótica (ver Lévi-Strauss [1958] 2008), e no entanto ainda ignorado nos estudos etnomusicológicos. Há algumas excelentes exceções, contudo, nos trabalhos de Charles Keil (1979), Steven Feld (1982) e Rafael José de Menezes Bastos (1978) (SEEGER, 2015, p. 67).

agentes participativos e colaborativos em pesquisas arqueológicas e antropológicas (RAMOS & CAYÓN, 2014), com coleções etnográficas presentes em Museus (LÓPEZ GARCÉS, 2017), na participação em eventos científicos, no ingresso à comunidade universitária, na composição nas variadas posições dentro da escola indígena, na realização de mostras de cinema e exposições fotográficas com curadorias compartilhadas (BELTRÃO, 2018) e em outros espaços jurídicos¹³⁴.

Neste sentido, não estou lançando mão dessa hipótese, apenas, aventada pelo antropólogo Hebert Baldus (1970) acerca da *genealogia* das relações entre os índios Iny e Apyãwa. Nem mesmo corroborando com os antropólogos Vandimar Marques Damas (2016) e Patrícia Rodrigues (2008) que afirmaram rapidamente que a *feira* do Iraxao pode ser entendida como originariamente dos índios Karajá. Apesar que tal inferência feita por ambos antropólogos esteja ancorada em uma afirmação que Herbert Baldus (1970) não fez em *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central*, pois como vimos acima Baldus (1970) apenas fez menção a essa possível hipótese, que não foi desenvolvida em seu trabalho mesmo que este antropólogo se formou dentro da linha teórica do difusionismo (SAMPAIO-SILVA, 1992; SAMPAIO-SILVA, 2000).

De toda forma, a contribuição da etnografia feita pela antropóloga Patrícia Rodrigues (2008) é muito significativa para compreensão dos índios Javaé e também para a tradução de algumas das relações estabelecidas entre os índios Iny (Javaé, Karajá e Xambioá) e os índios Tapirapé, sobretudo, quando Rodrigues (2008) revisitou algumas versões do mito sobre a origem da humanidade contadas em sua maioria pelos índios Javaé. Embora, a tese feita pela antropóloga Patrícia Rodrigues (2008) contribua para pensar as relações historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa e os Iny ao que tange a *feira* de Iraxao também referenciada como *feira* de Aruanã por algumas pessoas que vivem em Tapi'itãwa; é possível apenas saber em detalhes acerca da *feira* de Aruanã em sua dissertação de mestrado em antropologia (RODRIGUES, 1993) que versou sobre essa *feira* entre os índios Javaé. Segundo Patrícia Mendonça (2008),

[a] palavra nativa “aruanã, *irasò* na versão masculina e *ijasò* na feminina, fornece mais algumas pistas para compreensão dessas relações rituais de reciprocidade. Ao pé da letra, *irasò* significa “cabeça (ra) vermelha (sò) dele (i)”, conceito que se relaciona, também, com a máscara colorida propriamente dita. A cor vermelha é associada a afinidade em contextos diferentes. Na terra dos Ensanguentados, a água é vermelha e a comida, crua, é descrita como *iso myrosidu*, expressão associada a comer (*rirosi*) algo vermelho (*isò*)” (Rodrigues, 1993). Nessa terra de estranhos, até o caldo *iwèru* é feito de sangue humano, cuja cor parece simbolizar os estados de transformação (RODRIGUES, 2008, p. 834).

¹³⁴ Como destacado por Marcele Guerra (2016) ao realizar uma etnografia entre o povo indígena Timbira, que considera os espaços jurídicos como pertencentes ao “mundo do kupen” (GUERRA, 2016, p.31).

Além dessa tradução do termo aruanã, Patrícia Rodrigues (2008) descreveu quais são as relações entre os aruanã e os aõni entre os Inỹ.

Chamados de *iasò* pelos Xambioá, *ijasó* pelos Karajá e *irasó* pelos Javaé, os aruanãs fazem parte da categoria geral dos *aõni*, traduzida por Toral (1992: 169) "como os que parecem ser (diversas coisas)", referente a todos os seres mágicos e não sociais e que engloba desde os heróis criadores aos monstros antropomorfos canibais e temidos, os *aõni* propriamente ditos. Tanto *aõni* quanto *irasò* são palavras traduzidas pelos Javaés como "bicho", em Português, o que gera alguma confusão, pois não se trata de animais nem de demônios, esta última uma possível acepção da palavra no Português da tradição popular. (...) A palavra "aruanã" é a tradução portuguesa (de origem tupi-guarani) para *irasò*, o nome do peixe amazônico *osteoglossum bicirrhosum* (RODRIGUES, 2008, 274).

Todavia, quando a pesquisadora Patrícia Rodrigues (2008) retomou uma discussão acerca dos rituais e festas realizadas tanto entre os índios Inỹ como entre os índios Tapirapé e tomou como alicerce a antropologia feita por Herbert Baldus (1970), é possível notar a fragilidade desta afirmativa sobre as origens da festa denominada Iraxao entre os índios Apyãwa e segundo Rodrigues (2008) lasò pelos Xambioá, Ijasó pelos Karajá e Irasó pelos Javaé. Pois, como já demonstrei, Herbert Baldus (1970) não esteve em Tapi'itãwa no tempo das chuvas, período que ocorre a festa Iraxao como pôde presenciar o antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988) acerca desta festa que pertence ao ciclo de rituais e festas realizadas pelos os índios Tapirapé. Baldus (1970) realizou seu trabalho de campo, apenas, no tempo da seca, entre os meses de junho a agosto de 1935 e 1947 e algumas breves visitas de alguns dias aos índios Inỹ, uma vez que ficou em torno de dois meses entre os índios Tapirapé. Todavia, Herbert Baldus (1970) estabeleceu algumas comparações entre os índios Apyãwa e Inỹ, sendo que as máscaras, os cantos e as danças foram alguns desses elementos destacados para afirmar a existência na história das relações sociais entre esses índios. Wagley (1977) afirma que as máscaras de Iraxao são idênticas as máscaras de Aruanã. Mesmo que a festa-rito-sazonal Iraxao seja para celebrar e festejar com os espíritos dos índios Inỹ, ainda, pouco se pode afirmar sobre as origens desta festa. Certamente, para a antropologia não resolve nada dizer que os índios Tapirapé imitam ou reproduzem ou incorporaram a festa de Aruanã elaborada pelos índios Karajá, Javaé e Xambioá.

Assim, é importante citar como a antropológa Patrícia Rodrigues (2008) compreendeu as relações entre os índios Javaé, Karajá, Xambioá e Tapirapé quando fez comparações com o que já tinha sido descrito de alguma maneira pela antropologia desde: "Baldus (1970: 63), antes de Wagley, já havia notado o "parentesco cultural" entre os três, referindo-se em especial, aos cantos que constituem os rituais mascarados dos Tapirapé e que teriam sido importados dos Karajá" (RODRIGUES, 2008, p. 232). É importante, ainda, destacar que essa inferência feita por Patrícia Rodrigues (2008) acerca das origens dessa

festa, de modo geral, também foi feita pelo antropólogo Eduardo Nunes (2016) e pelo artista e antropólogo Vandimar Marques Damas (2016). No caso, a leitura feita por Vandimar Marques Damas (2016) da etnografia clássica de Baldus (1970) consistiu em indicar que foram os índios Tapirapé que ensinaram os índios Javaé a dançarem.

Existem narrativas, cantos e artefatos arqueológicos que indicam a convivência entre esses povos. Baldus (1970) afirma que foram os Tapirapé que ensinaram os Javaé a dançar, os Tapirapé reproduziram alguns rituais e também trocavam alimentos com os Karajá. Porém, devido à inimizade entre eles, os Tapirapé tiveram que migrar novamente. Dessa forma, entre os Karajá, Kayapó e Javaé, os Tapirapé foram o povo que mais migrou (DAMAS, 2016, p. 88).

É importante destacar que nenhum destes trabalhos antropológicos estão ancorados numa tentativa de entender antropológicamente as origens arqueológicas ou historiográficas ou melhor genealógica da *festa Iraxao* ou *festa Aruanã* realizadas tanto pelos índios Iny como pelos índios Apyãwa. Por mais que dentre todos esses pesquisadores citados, Vandimar Marques Damas (2016ac) foi o único que pesquisou, em termos sincrônicos, a festa Iraxao entre os índios Apyãwa. Mas ao que tange as origens, Damas (2016) chegou a demonstrar algumas versões dos mitos sobre a criação do mundo, sobre a origem do povo Apyãwa e sobre a origem dessa festa que ouviu dos índios Apyãwa durante sua etnografia. Também, Damas (2016ac) não se restringiu em rapidamente estabelecer comparações e mencionar supostas afirmações feitas pelo antropólogo Herbert Baldus sobre as origens dessa festa como resultado das relações ocorridas entre os Karajá, os Javaé, os Ixybiõwa e os Tapirapé.

É importante ainda dizer que o antropólogo Eduardo Nunes (2016) também mencionou acerca de uma rede de trocas entre os Karajá e Tapirapé. Sendo que, os Karajá forneciam os bens industrializados e os Tapirapé incorporaram dos Iny o ciclo de danças de Ijasò (NUNES, 2016, p. 81). Ao que tudo indica essa afirmativa foi feita não a partir da antropologia feita por Herbert Baldus (1970) e sim baseada na leitura do livro publicado pelo antropólogo Charles Wagley (1977) e a partir dos relatórios escritos por F. Krause e publicados em alemão em 1911 e traduzido para o português pelo antropólogo E. Shaden.

“Hoje, em vista do aprofundamento do conhecimento sobre essas diferenças (inclusive entre Karajá e Javaé, embora o caso dos Ixybiõwa permaneça ainda como uma lacuna) e considerando mais propriamente as várias diferenciações que os Iny fazem entre si, penso, que mais do que nunca, é preciso situar nossas etnografias” (NUNES, 2016, p. 47).

Certamente, tal etnografia clássica composta de fotos feita por Charles Wagley ([1977] 1988) contribuiu mais para pensar sobre a festa-rito-sazonal Iraxao ao invés da

etnografia clássica de Herbert Baldus (1970). Porém, quando se trata de discutir acerca da origem desta *festa* Wagley menciona de forma *indícial* sobre as relações entre os índios Tapirapé e Karajá ao mencionar acerca da máscara Aruanã. Ainda assim, os demais aspectos correlacionados as origens das relações entre os índios Tapirapé e Karajá mencionados por Wagley (1988) dizem respeito as corroborações que este antropólogo fez da etnografia escrita por Herbert Baldus (1970).

No caso deste *momento etnográfico* , que também considera as fotos, *imagens de arquivo* , pertencentes a *Photographs taken by Dr. Charles Wagley, 1929-1943* que focam as máscaras e os maracás. Mas também, os demais artefatos (*tamankurã* , plumárias, colares), grafismos indígenas pintados na pele das pessoas presentes na takope, no terreiro e nas casas. Tais fotos antigas contrastadas com as fotos e filmes atuais feitos entre os índios Apyãwa reforçam sobre o que consiste o *conhecimento tradicional* Apyãwa (DAMAS, 2016a) e conseqüentemente, um dos sentidos das histórias vividas atualmente pelos índios Apyãwa, ver filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (TAPIRAPÉ; VIANA DOS REIS, OLIVEIRA; DAMAS, 2020).

Especificamente, pelo registro fílmico da festa Iraxao durante a dança e a música, é possível vislumbrar o som emitido pelos homens com variados cantos coletivos uníssonos marcados pelos chocalhos que portam as máscaras-xamãs. Como também os movimentos dos dançarinos-xamãs e dançarinas-xamãs ao redor do par das máscaras-xamãs... A realização da *festa* Iraxao, que se volta para os espíritos dos Iny (Karajá, Javaé e Xambioá), é um desses momentos nos quais os índios Apyãwa elegem para dar a ver o *conhecimento tradicional* (DAMAS, 2016a) e a *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

CAPÍTULO 3.

ALGUMA COSMOPOLÍTICA AMAZÔNICA: IRAXAO RARYWA EM TAPI'ITĀWA (TERRA INDÍGENA URUBU BRANCO) ENTRE OS ÍNDIOS APYĀWA (TAPIRAPÉ) PARA AXEPAANOG COM OS ÍNDIOS INY

No horizonte deste presente capítulo vislumbra-se algo da *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) feita pelos índios diante do *primeiro* e do atual *Antropoceno* a partir de histórias e mitos (LÉVI-STRAUSS, 2017) e, especialmente, a partir de um *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014) feito entre os índios Apyāwa (Tapirapé) durante a festa Iraxao voltada para os espíritos dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiōwa). Sendo que muitos desses *momentos de imersão* foram mediados por relações entretecidas entre as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b). Especificamente, com o uso e compartilhamento de fotos e filmes documentários e etnográficos antigos e atuais feitos no século XX e XXI. Ou seja, os filmes, as fotografias e as fotos¹³⁵ criam os encontros. Todavia, o foco deste capítulo resultou de uma antropologia compartilhada com os índios Apyāwa (Tapirapé) e Iny (Karajá, Javaé e Ixybiōwa) durante o tempo das chuvas, sobremaneira, durante a festa Iraxao quando foi possível, não somente ver, dialogar e formular perguntas com o uso do cinema e das fotos impressas e digitais, como também, produzir fotografias (EDWARDS, 2016) e filmes etnográficos e documentários e receber filmes (FRANCE, 2000) e fotos (EDWARDS, 2016) feitos pelo professor e antropólogo Koria Yrywaxa durante as festas-ritos-sazonais realizadas pelos índios Apyāwa. Começo por indagar-me sobre o início dessa etnografia com os índios Apyāwa (Tapirapé), para tanto, elenco aqui um *momento de imersão* significativo, que pode ser descrito da seguinte maneira: quando vi novamente algumas fotos feitas entre os índios Apyāwa em 2013 por Vandimar Marques Damas¹³⁶. Estas fotos foram tiradas durante as festas de Tawā que ocorreram no tempo da seca no território Tapi'itāwa situada na Terra Indígena Urubu Branco. Pois, foi neste *momento de imersão* ao ver essas fotos que consegui

¹³⁵ Elizabeth Edwards (2016) em *Rastreado a fotografia* discutiu as fronteiras existentes entre o que concerne uma fotografia entendida como meio e ao que tange as fotos como objetos materiais, consequentemente essas diferenças agiram na elaboração do meu *momento etnográfico* e expressos, sobretudo, neste capítulo; uma vez que levei em consideração ambos os sentidos.

¹³⁶ Nos conhecemos numa seção de cinema na Faculdade de Belas Artes, que ocorreu no campus Pampulha da UFMG em 2005, quando ele participou do Programa de Mobilidade Acadêmica Andifes para o curso de graduação em ciências sociais da Universidade Federal de Minas Gerais, numa recente forma de intercâmbio entre as universidades públicas situadas no Brasil, onde o estudante de graduação ficava vinculado ao curso de graduação da universidade de destino durante 1 a 3 semestres. Em 2009, formado em ciências sociais pela Universidade Federal de Goiás, Vandimar Marques se estabelece no campo do ensino seja como professor de sociologia na educação básica para o ensino regular do ensino médio. Seja na Licenciatura Intercultural da UFG, quando foi conhecer os índios Apyāwa (DAMAS, 2016a). No escopo da pós-graduação em Artes e Cultura Visual vinculada à Faculdade de Artes Visuais da UFG, Vandimar Marques (2016a) pode elaborar um projeto de pesquisa de doutorado para realização de uma etnografia conjugada com o cinema e com a fotografia entre os índios Tapirapé.

formular a seguinte pergunta: tais fotos estariam dentro de uma *caixa de pandora*¹³⁷? Sim e não. Aquelas fotos¹³⁸ foram guardadas por mim dentro de uma caixa de sapato e as tirei de dentro da caixa poucas vezes, mas das poucas vezes que fiz isso, as vi com um enorme encantamento (GELL, 2005). De fato, não pensei em um lugar mais adequado para guardá-las. É importante dizer que essas 13 fotos, impressas em papel fotográfico, algumas coloridas e outras em preto e branco, quase todas com as mesmas dimensões (21 x 15 cm) constituíram num presente do cineasta e fotógrafo Vandimar Marques Damas. Tais fotos compõem seu acervo pessoal e foram feitas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) durante seu trabalho de campo em Tapi'itãwa para sua pesquisa de doutoramento (DAMAS, 2016a). Depois disso, passaram-se alguns anos quando li um pequeno artigo “O camponês e a fotografia”, escrito por Pierre e Marie-Claire Bourdieu (2006) e ali estava posto uma reflexão sobre a recente inserção da fotografia na vida dos camponeses de Béarn, nos inícios de 1960, por meio da análise dos usos sociais e os sentidos das fotografias e da prática fotográfica entre esses camponeses. Nada demais, para uma “civilização da imagem” como diz Boris Kossoy (2001, p. 30), a não ser pelo fato que nessa afirmativa a *imagem-clichê* está embutida. Quando Pierre e Marie-Claire Bourdieu (2006) mencionam sobre as relações entre a fotografia e os camponeses captaram algo que muitas vezes são postas de lado em uma reflexão que quer pensar a foto como objeto material ou narrativa e a fotografia ou a foto como instrumento de pesquisa.

Neste sentido, Vilém Flusser (2011) contribui para desvelar algo da *caixa de pandora* (LATOUR, 2001) ao propor os termos “imagens técnicas” (FLUSSER, 2011, p. 5). No caso, para pensar a foto não apenas em torno das visualidades, ou seja, o que “as fotos demonstram em si mesmas” (STRATHERN, 2014, p. 211) e sim a partir da máquina em si. E se as fotos, as fotografias e os aparelhos não estão dados entre os diversos povos e etnias existentes nessa Terra/terra, há o que se pensar com a contribuição dessas teorias citadas sobre esses aparelhos, bem como suas histórias, seja ao que concerne à prática fotográfica, seja ao que tange as relações engendradas entre os humanos por meio delas e quais são os sentidos de todas essas relações.

Assim, além de visualizar as fotos produzidas durante a etnografia do cineasta e fotógrafo Vandimar Marques entre os índios Apyãwa – não só as fotos impressas e digitais presentes em seu acervo pessoal –, mas também, as fotos que eleger para constar em suas publicações (DAMAS, 2016a). Pouco a pouco, fui tecendo alguns entrecruzamentos com outras fotos feitas pelos antropólogos/fotógrafos entre os índios Tapirapé, como as publicadas tanto por Herbert Baldus em “*Tapirapé: Tribo Tupí no Brasil Central*” (1970) quanto por Charles Wagley em “*Welcome of Tears: the Tapirape indians of Central Brazil*”

¹³⁷ Certamente é uma alusão ao livro “*A esperança de Pandora*” escrito por Bruno Latour (2001) no que tange os aspectos ontológicos correlacionados ao conhecimento científico e seu corpo cosmopolítico.

¹³⁸ Quando retornei ao território Tapi'itãwa em 2018, entreguei essas fotos para o professor Xawaromy Arakae, que as guardou no acervo da escola indígena EIE Tapi'itãwa.

([1977] 1988). Uma vez que, essas etnografias clássicas usaram as fotografias como instrumento de pesquisa através da coleta de dados durante o trabalho de campo de Baldus e Wagley¹³⁹. Mas também, as fotos como objeto material, que se tornaram *objetos etnográficos* para fazer parte de museus e exposições de fotografias; como narrativa seja ao publicá-las como resultados de suas pesquisas em artigos (BALDUS, 1949) e na composição de suas etnografias (BALDUS, 1970; WAGLEY [1977] 1988). Seja ao usar essas fotos como ilustração de suas teorias. De modo geral, essas fotos antigas passaram a gerar alguns incômodos, os quais abaixo vou precisar. Cabe dizer, agora, que esse presente que recebi do antropólogo e artista Vandimar Marques se materializou em um impulso (WAGNER, 2010, p. 40-41) em também tecer uma etnografia entre os índios Tapirapé. Porém, quando pude ir à Terra Indígena Urubu Branco – em janeiro de 2017 – levei apenas algumas fotos digitais antigas feitas tanto pelos frades e padres da Missão Dominicana (ver capítulo 2), quanto por Herbert Baldus como por Charles Wagley. Acabei não conversando com os índios Tapirapé sobre essas fotos, embora tenha percebido, durante a *feira Iraxao* como os índios Tapirapé apreciam posar para fotos. Pois, chegaram perto da gente e nos pediram para que fizéssemos algumas delas e que também gostariam de recebê-las impressas. Daí, eu me lembrei do presente (as fotos impressas) e da importância de fomentar diálogos por meio do compartilhamento de fotos e filmes, o que foi realizado num segundo *momento de imersão* no território Tapi'itãwa, durante o tempo das chuvas (em dezembro de 2018), com os diálogos mediados pelo cinema e pelas fotos antigas e atuais (CAIXETA DE QUEIROZ; VIANA DOS REIS, 2019).

Os incômodos, então, dizem respeito à ontologia das imagens fotográficas e cinematográficas (BAZIN, 1983) antigas e atuais como instauradoras de dúvidas para quem as vê. O que elas dizem? Como eu e os Tapirapé as vemos? Sobretudo, ao visualizarmos esse material fotográfico e fílmico antigo e atual, em que medida, tais diálogos e compartilhamentos (FRANCE, 2000) contribuem para traduzir, nos termos de Manuela Carneiro da Cunha (2009) o *conhecimento tradicional* e nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2008) a *cosmopolítica amazônica* vivenciada pelos índios Apyãwa (Tapirapé)? De uma forma não tão direta e (t)a(n)genciando tais incômodos e questões, que estão postos sobre um fundo ético, político, estético, ontológico e epistemológico, pouco a pouco, tentarei apontá-los desde o ponto em que me encontro que é *multissituado* conforme a *imagem conceitual* escrita por Ulf Hannerz (2003) quando nos reporta a condução de sua etnografia *multissituada*. Neste sentido, o foco desse capítulo é a *feira Iraxao* que ocorre no território tradicional Tapirapé como já foi fotografado, pela primeira vez, pelo antropólogo Charles Wagley ([1977] 1988), no tempo das chuvas, durante seu trabalho de campo entre os anos de 1939 e 1940.

¹³⁹ Atualmente, muitas dessas fotos compõem as coleções etnográficas como *imagens de arquivo* (LINDEPERG, 2015) e preservadas pelo LISA-USP e pela Universidade da Flórida.



FOTO 220: Fotógrafo: Charles Wagley. 1939-1940. Foto presente na coleção etnográfica Latino-americana/ Charles Wagley da Universidade da Flórida.

Com o uso desta foto (220) caracterizada como uma *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015) tirada possivelmente por Charles Wagley da *festa Iraxao*, é para demonstrar que percorri alguns *caminhos* que me distanciaram, de certa maneira, do método proposto por Etienne Samain (1995) de pensar, apenas, as fotos e suas legendas, bem como o uso e a composição das mesmas nas publicações dessas etnografias clássicas. Digo, de certa maneira, porque esse método está imbricado com a antropologia visual feita por Samain (1995) a partir da etnografia clássica de B. Malinowski (1978). Sendo que, Samain (1995) explicita para quem quiser seguir esse método posto para a antropologia visual, que não há soluções prontas e para quem adentrá-lo poderá encontrar situações inesperadas e imprevisíveis que poderão até transformar o próprio método e por isso mesmo, como no nosso caso, interessantes para o engendramento de relações entre etnologia e história e/ou para essa teoria etnográfica (GOLDMAN, 2006). Foi com a análise primeiro do lugar das fotos nos livros escritos pelos antropólogos Baldus (1970) e Wagley ([1977]1988) que desencadeou mais outros *momentos de imersão* com as *imagens de arquivos* (LINDEPERG, 2015), que compõem as *coleções etnográficas* desses dois antropólogos presente no ciberespaço: acervo presente no *website* do Laboratório de Imagem e do Som vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e no *website* da Universidade da Flórida, especificamente, na University of Florida Digital Collections – *The Charles Wagley Papers Digital Collection*.

Com tais *momentos de imersão* no ciberespaço, ou seja, ao ver e estudar tais documentos digitais presentes nestas *coleções etnográficas* dos antropólogos Charles Wagley e Herbert Baldus foi possível o desvelamento de algo que não estava posto em suas publicações. Com isto consegui, então, constatar que dentre essas fotos antigas publicadas e as *imagens de arquivo* (LINDEPERG, 2015) existentes nestas *coleções etnográficas* acerca dos índios Tapirapé, apenas, Charles Wagley ([1977] 1988) registrou por meio das

câmeras fotográficas durante o tempo das chuvas a festa-rito-sazonal Iraxao voltada para os espíritos dos mortos dos animais e dos índios Inỹ. Embora, tenha sido possível vislumbrar a partir das *imagens de arquivo* presentes na *coleção etnográfica* de Herbert Baldus fotos que ele fez entre os Karajá e Javaé quando esteve entre esses índios em 1947. Ainda, é importante mencionar que Baldus e Wagley consideraram os mitos acerca das relações entre os índios, sem desconsiderar possíveis vestígios e documentos das relações sociais historicamente estabelecidas entre os índios Apyãwa e Inỹ.

A tradição oral ou a mitologia Tapirapé conta que, por algum tempo no passado, eles viveram perto ou mesmo com a divisão Javaé da **tribo** Karajá, que hoje habita o braço ocidental do rio Araguaia, onde este se divide para formar a grande ilha do Bananal (WAGLEY, 1988, p. 256, **grifo nosso**).

3.1. Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa e Inỹ: cinema, etnografia e fotografia

Durante o tempo das chuvas, pude realizar alguns a circularidade dos objetos fílimicos (ROUCH, 1975) em Tapi'itãwa. Num primeiro momento de compartilhamento do cinema, ocorreu em minha primeira ida à Terra Indígena Urubu Branco, entre os dias 06 a 13 de janeiro de 2017, a partir de um convite do cineasta e antropólogo Vandimar Marques Damas. O filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) e *Sonhos e Raios* (DAMAS, 2016b) dirigido por Vandimar Marques foram vistos por Xario'i Carlos Tapirapé e sua esposa Makato e filhos e filhas na noite do dia 07 de janeiro de 2017 pelo notebook no terreiro próximo a casa deste chefe indígena. Depois, em um segundo momento, apenas, o filme documentário *Traços Tapirapé* (2016c) foi visto pelo professor indígena Xawaromy Arakae, sua esposa e filhas e filhos pelo meu computador durante o dia na casa do casal Inỹ e Apyãwa, na qual nos hospedamos.



FOTOS 219 a 226: Fotógrafa: Paula Grazielle Viana dos Reis. Tais fotografias narram o compartilhamento do vídeo *Traços Tapirapé* para os índios Apyãwa (Tapirapé) e foram feitas em *Tapi'itawa* situada na Terra Indígena Urubu, no dia 10 de janeiro de 2017.

O terceiro momento, aconteceu no dia 29 de dezembro de 2018 quando o professor indígena Xawaromy Arakae organizou conosco a mostra de cinema, que ocorreu durante a noite no galpão ao lado da Takãra (casa dos homens, casa cerimonial, casa dos ritos, casas das tradições, casa do porcão)¹⁴⁰ para todos os índios e não-índigenas presentes em Tapi'itãwa. Nesta noite, a primeira projeção foi do filme documentário *Traços Tapirapé* dirigido por Vandimar Marques Damas (2016c) e depois de um filme etnográfico *Crochetando um adorno para perna* feito por Harald Schultz¹⁴¹ entre os índios Javaé (Iny). Muitas pessoas foram prestigiar: crianças, jovens, adultos e anciões. Quando vimos o documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c), as crianças deram muitas risadas de forma que a projeção desse filme pode ser caracterizada pela alegria e participação por parte delas e também das demais pessoas. Já a colaboração da liderança indígena e professor indígena Xawaromy Arakae na condução desta mostra de cinema foi essencial, sobretudo, quando fez muitos comentários na língua tapirapé durante a projeção do filme de H. Schultz (1960), *Crochetando um adorno de perna*, que é composto entre *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b). Ao final da projeção dos filmes, a anciã Iparewa Kato'ywa¹⁴² fez uma potente intervenção em um breve comentário, no intuito de ressaltar que os enfeites devem ser feitos daquela forma como demonstra o filme, do modo antigo e não como estava ocorrendo agora com a fabricação do *tamakurã*.

Os filmes etnográficos feitos por Harald Schultz fazem parte como *imagem de arquivo* (em película e em formato digital) do acervo de Etnologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e foram postos em circulação, em formato digital, também duas vezes em Tapi'itãwa. A outra vez ocorreu no outro dia, 30 de dezembro de 2018, quando os anciões da casa onde estávamos hospedados chegaram de viagem, o casal (Iny-Apyãwa) voltava da Ilha do Bananal e ficaram muito animados e comunicativos ao verem pela SMARTV os dez filmes etnográficos, que estavam guardadas em um *pen drive* e que foram feitos por Harald Schultz entre os índios Iny, como indicam as *imagens técnicas* a seguir feitas a partir da captura de tela do meu notebook do filme etnográfico *Dança das máscaras "Aruanã"* (SCHULTZ, 1962).

¹⁴⁰ Elenquei as traduções que já vislumbrei ao consultar e ler algumas referências bibliográficas e fílmicas referentes aos índios Tapirapé (ANDRADE, 2009; DAMAS, 2019; PAULA, 2012; ROCHA, 1997; SEVERINO-FILHO, 2015b).

¹⁴¹ Conforme Sandra Campos (1996), esse filme foi editado a partir de 1959. "Crochetando ornamentos das pernas (8'30")", com os Javaé, o autor registra o processo de confecção de um enfeite, que embora seja elaborado pelas mulheres, conta com a participação coletiva, ou melhor, com algumas presenças masculinas: o filho, bem próximo à mãe, observa seus movimentos; em outro instante a mulher crocheta diretamente na perna do homem. Registra outro momento peculiar da cultura Javaé no filme" (CAMPO, 1996, p. 51).

¹⁴² Como demonstra o filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c), ela é esposa do ancião, que adquiriu, conforme a tradição do povo Apyãwa, três nomes ao longo de sua vida: Kaorewygi, Koraripewi e Korako.



A circularidade desses objetos fílmicos (ROUCH, 1975) dizem de feitura de relações, de paragens quase intangíveis com o uso dessas imagens, no intuito de dar continuidade a esses *encontros etnográficos* (SAMPAIO, 2018) que se pensam cada vez mais colaborativos. É notado que se *transformaram* em relações sociais que estão correlacionadas com as noções de *parentesco indígena*, em outros termos, de relações de *afinidades virtuais ou potenciais*, como conceitua Eduardo Viveiros de Castro (2011). Tais relações que podem ser destacadas a partir dessa *imagem conceitual* dizem ou podem reverberar algo da *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) e possivelmente podem ser também vislumbradas nas relações dos primeiros encontros com os brancos, nas redes de relações entre as diferentes etnias indígenas, no caso, entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e os índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa), nas relações com os espíritos, com as *imagens*¹⁴³, com os animais, dentre outros. Pensar a partir desse viés é buscar conceber essa etnografia com o cinema, a fotografia e as fotos (antigos e atuais) de forma *multissituada* (HANNERZ, 2003) e *parcial* (LÉVI-STRAUSS [1962] 2014; HARAWAY, 1995; STRATHERN, 2011) isso implica também um esforço de descrição e detalhamento.

Antes da projeção dos dez filmes etnográficos feitos por Harald Schultz (1959-1960) entre os índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa) e do filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016b)¹⁴⁴ feito durante a *feira Iraxao*, que ocorreu em janeiro 2014, a colaboração e os compartilhamentos feitos entre os índios Apyãwa foram intermediadas pelos professores indígenas das seguintes maneiras: seja com os convites que recebi dos professores e pesquisadores indígenas para participar de aulas¹⁴⁵ e eventos no âmbito da licenciatura intercultural¹⁴⁶. Seja com o compartilhamento de filmes e fotografias pelos e-mails eletrônicos lidos, vistos e ouvidos por meio de computadores e celulares. Seja com a organização e realização de uma mostra de cinema na Terra Indígena Urubu Branco. Seja pelos vínculos estabelecidos pelas redes sociais digitais e virtuais. Certamente, esses momentos dizem de *encontros etnográficos*, nos termos de Sofia Sampaio (2018), que agregam ou podem agregar uma nova contextualização dos *objetos etnográficos*, como no

¹⁴³ Retrato na língua Tapirapé é *ta'ygãwa* e TV na língua Tapirapé é *tekaetera'ygãwa*.

¹⁴⁴ Este filme compôs o 6º Cine Kurumin – Festival de Cinema Indígena em Salvador, no dia 14 de julho de 2017; o 8º fíler – Festival Internacional do Filme Etnográfico do Recife, conforme a programação participou da mostra competitiva, no dia 22 de novembro de 2017. Vandimar Marques Damas (2015; 2017) refletiu sobre a feitura do filme *Traços Tapirapé* em diversos eventos científicos e cinematográficos, como no *Encontro Internacional de Antropologia Visual (EIAV)* realizado pelo Gravi e Lisa da Universidade de São Paulo; no IV Congresso Latino Americano de Antropologia, que ocorreu na Cidade do México em 2015 e numa mesa temática do Pirinópolis Doc – III Festival de Documentário Brasileiro, que ocorreu em agosto de 2017. Atualmente, o vídeo *Traços Tapirapé* pode ser visto no vimeo: <https://vimeo.com/217294858>

¹⁴⁵ Ver os filmes *Pintura Krikati* (DAMAS, 2018) e *Expressões dos Povos Indígenas do Brasil* (DAMAS, 2019) produzidos colaborativamente com os professores indígenas no âmbito das aulas *Tema contextual: pintura, fotografia e cinema*, ministradas por Vandimar Marques Damas, que ocorreram em agosto de 2017 e julho-agosto de 2018 na UFG – NTFSI e na Galeria da Fav, respectivamente.

¹⁴⁶ Nos dias 27 e 28 de novembro de 2018, participei do evento *Ação Saberes Indígenas* no NTFSI, que foi organizado pela equipe docente da licenciatura intercultural no intuito de avaliar as ações de 2018 e planejar as próximas atividades de 2019, ver **anexo 05**.

nosso caso, dos diversos usos dos objetos fílmicos e fotográficos (antigos e atuais) entre os índios Apyãwa e Inỹ.

Todavia, as situações de vínculos estabelecidos pelas redes sociais digitais e virtuais foram feitas em torno das trocas de *imagens técnicas* tanto as fotos e vídeos publicados nos perfis do Facebook ou instagram como as fotos e vídeos enviados diretamente para meu e-mail ou whatsapp acerca das relações estabelecidas durante o calendário do tempo vivido pelos índios Apyãwa em seu território tradicional.

3.2. Imagem de Iraxao (vice-versa)

Primeiro, uma foto (imagem técnica a partir da captura de tela feita pelo notebook), que compõe o filme documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c) feita durante as filmagens dos índios Apyãwa da festa Iraxao que ocorreu no mês de janeiro de 2014. Esta foto (frame) em contraste com uma foto antiga (digitalizada) feita por Charles Wagley em dezembro de 1939 e/ou em um dos primeiros meses de 1940, que compõe a coleção latino-americana/ Charles Wagley como *imagem de arquivo* (LINDEPERG, 2015), uma vez que não foi publicado por esse antropólogo em nenhuma de suas produções científicas.



FOTO: 229. MÁSCARAS DE ARUANÃ-IRAXAO DANÇAM COM AS MULHERES. FOTÓGRAFO: VANDIMAR. FOTO 3.1 (DAMAS, 2016, p. 163).



FOTO 230. FOTÓGRAFO: CHARLES WAGLEY. FOTO 188. COLEÇÃO LATINO-AMERICANA/ CHARLES WAGLEY.

Com essas duas imagens em contraste é possível perceber que não há correspondência, em outros termos, a imagem dialética posta na passagem dos fotogramas, no nosso caso, frame, analogamente a definição de Adriano (2015):

A imagem dialética, pela dobra (à sombra do duplo) e o dobre (ao pesar da perda) do fotograma de passagem, é uma alegoria do cinema (XAVIER, 2013), por conta de sua condição mesma de existência: imagem fugaz e efêmera que tenta, no instante transitório do agora, reter o tempo num flash e agarrar o momento (perd)ido; imagem bruxuleante (flicker) que configura provisória provisão para cristalizar o

pensamento; ambígua e nebulosa constelação que piscapassa, que des / aparece num lampejo (ADRIANO, 2015, p. 18).



Tal filme – Traços Tapirapé – em sua feitura contou com a colaboração de indígenas e não indígenas no manejo das câmeras, na captação do audio, na *tradução* e com a participação de quatro Apyãwa que concederam entrevistas para os realizadores deste filme documentário. A pesquisa e direção foi feita por Vandimar Marques, que nos disse que um dos objetivos para a realização desse documentário esteve atrelado com o escopo de sua pesquisa de doutoramento em arte e cultura visual (REIS, 2018a).

Em linhas gerais, a etnografia feita entre os índios Apyãwa em Tapi'itãwa situada na Terra Indígena Urubu Branco concentrou-se nos meses de julho de 2013 (1 semana), em janeiro de 2014 (15 dias), em novembro e dezembro de 2014 (10 dias). As concepções acerca da noção de etnografia discutidas por Vandimar Marques Damas (2016) contemplam os *momentos de imersão* e as relações estabelecidas com os índios Apyãwa quando nomeiam o antropólogo branco como mãira, termo proveniente da língua Tapirapé ou quando os anciões o chamaram por Tori, termo proveniente da língua Karajá, sendo que ambos os termos são usados para os brancos, os estrangeiros. Como também, a etnografia é definida a partir da produção dos vídeos e fotografias, uma vez que a máquina fotográfica, a filmadora, o gravador e o diário podem ser considerados como instrumentos de pesquisa historicamente usados pelos antropólogos.

Neste sentido, na tese *Vermelho e Negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé* (DAMAS, 2016a) é possível verificar alguma discussão mais detida sobre a prática

de produção dos vídeos entre os índios Apyãwa, mas isto será feito de forma mais aprofundada em três comunicações apresentadas em eventos de cunho antropológico e/ou cinematográfico. Os principais temas da tese são: xamanismo, produção de artefatos, pinturas corporais e arte. Para tanto, Vandimar Marques Damas (2016) revisita uma discussão antiga da antropologia com a arte presente nos escritos de Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, Alfred Gell, Saly Price, Lux Vidal e Els Lagrou e propõe a partir dessas referências olhares diferentes e novas formas de diálogo com os indígenas. Seja quando se considera as teorias antropológicas acerca da arte ao que tange, sobretudo, a presença de uma cultura visual entre os indígenas. Seja quando se concebe a arte como possibilidade de incorporação da teoria indígena nesse processo de entrelaçamento com a antropologia e cultura visual (DAMAS, 2016a, p. 20).

De forma ampla, Vandimar Marques Damas (2016) apontou para importância de uma descrição que demonstre as relações entre os Tupi e os Jê, apesar de ter apenas revisitado brevemente por onde é possível historicamente traçar essa discussão em termos etnológicos. Pois, o intuito de Vandimar Marques foi de afirmar logo de início que os índios Tapirapé são diferentes tanto dos povos Tupi como dos povos Jê. Os índios Tapirapé falantes da língua Tapirapé e pertencentes ao tronco linguístico Tupi historicamente mantiveram uma série de relações com diversos povos indígenas falantes da língua Jê, todavia possuem o Wyra (associação de pássaros) e isto os tornam singulares em relação a esses outros povos. Por sua vez, ao que tange ao território atual, onde habitam os índios Apyãwa, Vandimar Marques Damas (2016) demonstrou que é composto tanto de uma geografia real como espiritual.

As narrativas míticas Tapirapé se passam no território em que eles habitam atualmente e também nos possíveis locais onde viveram ou pelos quais passaram. Existem várias narrativas sobre a construção de novas aldeias ou mudança para outros territórios, a morte da maioria da população e o renascimento desse povo” (DAMAS, 2016a, p. 25).

O esbulho e a perda territorial que vitimou os índios Tapirapé ocorreu de forma acentuada nas décadas 1930 a 1980. É possível elencar as razões para a depopulação: avanço do agronegócio, violências e doenças desconhecidas. O *mau encontro* descrito por Vandimar Marques (2016, p. 27). Assim, a pesquisa com a produção de vídeos e fotografias consistiu para Vandimar Marques (2016, p. 63) em uma etnografia implicada, uma vez que o cinema e a fotografia são como possibilidades de tradução. O vídeo passa a ser concebido, então, como um espaço de reflexão. “Fazer um vídeo etnográfico implica em experimentar novas formas de resistências. Portanto, fazer cinema é uma inscrição social, territorial, ideológica, (...) de modo que outras formas de estar no mundo tem a chance de acontecer” (DAMAS, 2016, p. 82).

Dentre as quase 20 horas de filmagens e as mais de mil fotos feitas entre os índios Tapirapé durante a etnografia entre os índios em Tapi'itãwa, Vandimar Marques Damas (2016) dirigiu o vídeo documentário *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016) realizado acerca da festa Iraxao. Tal vídeo digital consistiu em uma das metodologias de pesquisa usadas durante sua tese de doutoramento em Artes e cultura visual vinculado à Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás e à Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) por meio de um estágio em doutorado sanduíche via Capes. As cenas (GUIMARÃES, 2011) do filme foram feitas pelos índios Apyãwa durante a festa Iraxao no tempo das chuvas. Em linhas gerais, Vandimar Marques Damas (2016a) mencionou em sua tese *Vermelho e Negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*, que esteve em Tapi'itãwa durante quinze dias no mês de janeiro de 2014 para produção desse vídeo sobre a festa Iraxao (Aruanã). Isto correspondeu a sua segunda visita à Tapi'itãwa no contexto de elaboração de sua pesquisa etnográfica ancorada nas reflexões feitas pelo antropólogo George Marcus (2008) e por algumas teorias cinematográficas. As cenas contaram com a captação das imagens através de duas câmeras e a gravação do som a partir de um gravador de áudio durante o tempo das chuvas, em janeiro de 2014. Já a edição do filme ocorreu em 2015 e 2016, que resultou no filme *Traços Tapirapé* (2016) e apresentado em festivais de cinema em 2016, 2017 e lançado na plataforma digital vimeo em 2018 com duração de quase 28 minutos.

Além disso, Vandimar Marques fez fotografias e filmes durante a festa Iraxao, que ocorreu em 2017, período em que o acompanhei a sua visita à Tapi'itãwa para devolução do filme documentário *Traços Tapirapé* e da tese escrita *Vermelho e Negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*. Nesta ocasião ocorreu algumas rodas para exibição dos filmes, ou seja, foram mostrados para os índios a partir do notebook tanto o filme *Traços Tapirapé* (2016c) como o filme *Sonhos e Raios* (2016b). Se este vídeo (2016b) demonstra uma entrevista feita com o pajé Valentim l'pirei através da edição deste vídeo foi possível concatenar tal cena com o contexto de realização da festa Iraxao. De tal forma, durante os *momentos de escrita*, Vandimar Marques (2016a) revelou algumas possíveis relações da produção do filme etnográfico demonstrado no vídeo documentário *Traços Tapirapé*.

Fazer um vídeo etnográfico implica experimentar novas formas de resistências. Portanto, fazer cinema é uma inscrição social, territorial, ideológica, que pode tornar outro mundo possível, de modo que outras formas de estar no mundo têm a chance de acontecer. Seja numa aldeia indígena no meio da Amazônia, numa cidade ou num Studio de gravação, o cinema, hoje, é a reconfiguração do mapa do tempo e do espaço, realidade e imaginação, que melhor reflete o estar no mundo (DAMAS, 2016, p. 82).

Segundo Vandimar Marques Damas (2016a), ainda, é importante responder a seguinte pergunta: “[m]as o que caracteriza um filme etnográfico? (DAMAS, 2016a, p. 77)”. Conforme as suas palavras:

Procuro pensar a produção do vídeo etnográfico como uma espécie de estratégia de guerrilha, ou fazer um cinema de guerrilha, atuando imprevistamente, onde e quando menos se espera. Pretendia transformar corpos em imagens e apresentar ao espectador que vê o vídeo e as fotografias novas referências artísticas e os modelos de ver e organizar o mundo entre os Tapirapé. Um dos objetivos é dizer algo com as imagens que produzimos, assim somos incitados a aguçar e a ativar os sentidos em campo (DAMAS, 2016a, p. 77-78).

A partir da produção do filme etnográfico entre os índios Tapirapé, Vandimar Marques Damas (2016a) menciona que

...diante das novas formas, técnicas e tecnologias para se produzir cinema, nos perguntamos, qual é a função do vídeo etnográfico atualmente? Quando invocamos a sua a imagem, o que vem em nossa mente é a diferença e a imprevisibilidade. Ele levanta questões sobre as novas formas de produção e criação. Isso implica numa postura social, estética e política. Embora um filme etnográfico não obtenha o alcance e a mesma comunicabilidade de um filme de massa, uma vez que ele está deslocado por outras mídias como a TV e o cinema de *blockbuster*, ele provoca reações em quem o vê. A sua atitude pode ser de apoio ou de denúncia, simples constatação ou contestação. Diante disso, fazer um filme etnográfico pode ser uma atitude subversiva, uma atitude política por excelência (DAMAS, 2016a, p. 82).

3.2.1. Janeiro de 2014: a festa Iraxao e o filme etnográfico Traços Tapirapé (2016)

O filme Traços Tapirapé (2016) demonstra em sua primeira *imagem fixa e em movimento (vice-versa)* os sons característicos do raiar do dia na beira de um córrego composto de sua mata ciliar. A *cena* não dura mais que 7 segundos, mas já indica algo do despertar no território *Tapi'itawao*, do povo Tapirapé. Naquela manhã e na sequência, as próximas *cenas* mostram os lugares cheios de orvalhos e neblina do território do povo Tapirapé: os terreiros e o pátio em frente a takãra; dois cachorros, uma galinha, duas crianças, que já se encontram despertas e encontram-se sentadas no terreiro, com os cabelos pintados e raspados.

Está amanhecendo... é perceptível um pouco mais do raiar do dia, mesmo que as câmeras tenham captado as *imagens* desde a sombra de uma árvore, próximo a um banco, ou seja, desde a casinha-quintal e a câmera ao focar esse caminho com as folhas, os capins e as árvores, um lugar de passagem de um terreiro para outro, demonstra também duas

peessoas, uma mais ao fundo, que está desfocada e um rapazinho que usa uma taquara para tentar pegar um fruto no alto de uma árvore enquanto o cachorro caminha pelo caminho.

As próximas *imagens* revelam, pouco a pouco, o viver entre os parentes, que estão próximos ao fogo tradicional, na casinha-quintal de suas casas.

O casal de anciões, que fabricam os *corpos* e *parentesco* entre seus parentes, é os pais-sogros do casal dono-anfitriões da festa. A câmera foca o ancião que costura duas penas para um adorno; uma moça que prepara a tintura com as cinzas de uma lenha que fora queimada; uma outra moça está com um instrumento acoplado com o tamãkurã e a usa para bater em uma superfície... O ancião coloca em outra moça um enfeite em seu braço, o tamãkurã, que é um ornamento feito com linha vermelha. Tal adorno embeleza os braços e tornozelos delas. O ancião chama-se Kaorewygi, Koraripewi, Korako. Ele adquiriu três nomes ao longo de sua vida e o nome de sua esposa, ele nos diz que é Iparewa Kato'ywa. Ele é um dos entrevistados para o filme e enfatiza em sua fala como é o jeito que trabalham para festa. Nota-se no filme que entre esses parentes e os demais que participam do Iraxao as pinturas corporais são variadas. As *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* demonstram mais duas mulheres, uma sendo a anciã Iparewa Kato'ywa, ambas compõem o *corpo* de um rapaz com adornos e pinturas.

Em seguida, a câmera nos revela Makato Tapirapé com sua filha pequena ao lado, professora na escola indígena da aldeia Tapi'itawa, é uma das entrevistadas que aparece no filme e está próxima a sua casa. Agora o filme demonstra Makato com as mulheres participando da feitura das pinturas corporais na casinha-quintal onde fica o fogo tradicional, é o lugar que os índios Tapirapé usa para se enfeitarem para o Iraxao e mostrado também nas primeiras *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* desse filme. Ela nos diz que organiza as mulheres e seu marido organiza os homens para festa. Todavia é pintado por sua esposa.

Como nos conta Carlos Kamajrao ao ser entrevistado de dentro da Takara

“o casal dono da festa tem o compromisso e assume a responsabilidade diante da comunidade. Foi assim, que a Makato, minha esposa, a dona da festa falou comigo. Eu como dono da festa deveria tomar a frente e organizar. A minha mulher falou que a partir desse momento eu me tornarei um grande homem e um grande líder” (TAPIRAPÉ, 2'02"-2'25" apud DAMAS, 2016c).

Carlos Kamajrao adentra a Takãra, as roupas do Iraxao estão dependuradas nas paredes e no teto da casa dos homens. Carlos se aproxima das máscaras que são usadas para cobrir o rosto e a cabeça dos dançarinos-xamãs Iraxao. Enquanto vemos essas imagens, a voz do chefe indígena nos alerta:

“Os espíritos do Iraxao são muito perigosos, por isso não podemos brincar com eles. Temos que fazer a festa com seriedade. O nosso grupo, o grupo dos pássaros sempre leva essa festa muito a sério” (TAPIRAPÉ, 2°31-2°55” apud DAMAS, 2016c).

O canto Tapirapé ressoa, não sabemos se foi captado de dentro da Takãra ou logo na saída de Iraxao no pátio da aldeia, todavia as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* demonstram *traços do real*: linhas nos rostos de um menino que porta um tembetá, depois de duas meninas e, logo em seguida, de um outro menino Apyãwa portando um colar que está sendo posto em seu *corpo* por um parente ambos estão próximos a uma rede.

Uma outra *imagem fixa e em movimento (vice-versa)* revela os traços do grafismo na pele do chefe indígena sendo feito por Makato. Vemos fragmentos da *festa* do par das máscaras-xamãs Iraxao com as dançarinas-xamãs belamente enfeitadas.

Logo na sequência o letreiro anuncia o nome do filme Traços Tapirapé. Mais um intervalo e o letreiro nos informa: Xemoonãwa, pintura corporal.

A pintura corporal é uma das primeiras preocupações quando os Tapirapé sabem que farão a *festa*. Carlos Kamajrao nos conta que

“Quando sabemos que vai ter a festa, os homens, os rapazes, vão buscar o jenipapo. São eles os responsáveis em buscar o jenipapo na mata e no varjão. Eles buscam o Jenipapo para as esposas e para a família. Trazem para casa e as mulheres são as responsáveis por preparar o jenipapo” (TAPIRAPÉ, 3°30”-3°22” apud DAMAS, 2016c).

Alakae nos diz sobre o jenipapo ao mesmo tempo que um rapaz sobe na árvore para colher esse fruto. “Essa fruta que nós chama de jenipapo. Essa fruta é mais usada nas festas, na caçada e também nossos antigos usavam nas guerras. Então, é muito importante essa fruta aqui para nós nos pintarmos. Então, nós utilizamos essa fruta aqui” (TAPIRAPÉ, 4°13”-4°36” apud DAMAS, 2016c). Carlos nos conta que “primeiro se tira o líquido do jenipapo e também queima o carvão, só depois os dois são misturados e assim faz a tinta” (TAPIRAPÉ, 4°40”-4°48” apud DAMAS, 2016c). Neste ponto, o filme demonstra uma mulher a realizar com o uso do filete e da tinta um grafismo, nas pernas de uma moça a medida que a voz de Carlos, como voz *over*, continua a explicar: “É preparado também o filete, que possui vários tamanhos, pode ser pequeno ou um pouco maior” (TAPIRAPÉ, 4°47”-4°57” apud DAMAS, 2016c).

A passagem para um outro momento de feitura dessa pintura destaca a tinta de jenipapo em uma cuia e as próximas imagens fixas e em movimento indicam outros momentos dessa pintura corporal, enquanto a voz *em over* de Carlos Kamajrao prossegue: “com o filete preparado e a tinta feita, podem começar a fazer a pintura. O povo Tapirapé sempre teve o costume de fazer vários tipos de pinturas corporais. Esse é o costume de nosso povo” (TAPIRAPÉ, 4°57”-5°21” apud DAMAS, 2016c).

Uma outra moça é pintada por uma mulher com um outro grafismo, já em outra imagem fixa e em movimento demonstra um menino sendo adornado com um colar enquanto a voz em over de Makato narra:

“O gavião matou o avó de tartaruga. Aí, quando tartaruga matou o gavião. Aí, diz que o peixe se pintava tudinho do sangue, da gordura. Então, diz que o nosso pajé viu a pintura como as aves, os peixes, os animais se pintavam. Aí trouxeram a pintura. É assim que veio a pintura para o povo Apyãwa” (5’23”-6’18”).

Carlos nos diz em voz over:

“Amanhã Iraxao vai sair, por isso os rapazes, as moças e as crianças vão se pintar. Todas as pessoas na aldeia estão se pintando. Tem várias pinturas que vão ser demonstradas na festa. Assim como rapazes e as moças, os mais velhos também se pintam e se enfeitam. Cada um faz seu tipo de pintura. Tem a pintura dos rapazes, das crianças, das moças. São vários tipos e para vários espíritos. Na festa de Iraxao todo o povo Apyãwa se pinta” (TAPIRAPÉ, 6’19”-7’10” apud DAMAS, 2016c).

O filme destaca a feitura dos corpos e parentesco durante esse momento de preparação para a festa de Iraxao. Um intervalo e os letreiros indicam Parageta Mito Tapirapé. O filme demonstra o terreiro situado próximo as casas, que atualmente são construídas de alvenaria e que recentemente foram instalados também os postes de luz. Em voz over, o ancião Korako nos diz: “O povo Tapirapé veio de outro continente. Eles atravessaram o oceano no braço do Camarão. Durante a travessia tinha uma regra que dizia: ninguém pode olhar para trás. Os namorados não podiam olhar para os lados nem para trás. Não podia olhar para ver se outro estava vindo. Foi seguindo essa regra que o povo Tapirapé sobreviveu e conseguiu atravessar o oceano com o braço do Camarão. Mas muitos desobedeceram essa regra e olharam para ver se a namorada ou o namorado estava vindo. E então o braço do Camarão se rompeu, muitos ficaram para trás e não conseguiram atravessar o oceano. Os que caíram dentro do mar não conseguiram escapar, pois os jacarés e outros bichos comeram eles. A maioria do povo conseguiu sobreviver e atravessou o mar. Por isso que o povo Tapirapé viveu por muito tempo à beira do mar. Depois de muitos anos morando à beira do mar, o povo Tapirapé resolveu mudar de lá e andaram, andaram até chegarem junto ao povo Javaé. Nessa época nós tivemos muitas guerras. De tanto guerrear o povo Tapirapé foi extinto. Mas ressurgiu através do periquito e do mutum. Graças a eles é que nós crescemos novamente e conseguimos construir uma nova aldeia. De lá para cá o povo Tapirapé passou por muitos lugares e só depois chegou aqui nessa aldeia. E para chegar aqui, eles vieram de canoa até um lugar chamado de Tyha.

O filme demonstra o ancião Kaorewygi Tapirapé, que narra:

De lá o nosso povo veio acompanhando o curso do rio. Quando o povo Tapirapé chegou no varjão, eles se deparam com uma serra. Era a Serra do Urubu Branco. Outros grupos Tapirapé vieram por outros caminhos. Alguns vieram pela divisa do Pará, pelo município de Santana. Esse povo criou uma aldeia xexetawa. Outro povo criou a aldeia Makotawa, e outro grupo a aldeia Mo'ytawa. Aqueles que vieram pelo rio criaram essa aldeia, Tapi'itãwa. E assim foi criada nossa aldeia Tapi'itãwa (7'24"-11'18").

Canto coletivo masculino durante a festa do Iraxao. Intervalo: Axyga Espíritos.

“Nós acreditamos nos espíritos que temos. Um dos nossos espíritos é o Cupim. Nossos avós tiveram guerra contra o povo Cupim, e eles mataram o povo Cupim, por isso hoje nós somos donos deles. Assim, também como aconteceu com o povo Karajá. Nós temos o espírito do povo Karajá” e eles tem os nossos espíritos também (TAPIRAPÉ, 12'58"-13'49 apud DAMAS, 2016c).

Na sequência a imagem fixa e movimento demonstra no primeiro plano a carne de porção sendo assada e ao fundo a casa e a casinha, de onde sai o ancião Kaorewygi Tapirapé, que caminha em direção ao local onde a carne está sendo assada. A voz *em over* é do ancião Kaorewygi Tapirapé, que nos diz: “Hoje nós cuidamos dos espíritos deles, dando comida para eles. É isso que a gente faz. O dono da festa fica encarregado de cuidar da comida para o grupo dos pássaros” (TAPIRAPÉ, 13'51-14'11” apud DAMAS, 2016c).

No primeiro plano, um tacho de cauim ao fogo, já ao fundo Makato sai da porta de sua casa em direção ao cauim que está em cozimento. A voz *em over* é de Makato que nos narra: “Agora estou fazendo cawim para o meu espírito” (TAPIRAPÉ, 14'14"-14'23 apud DAMAS, 2016c).

Na sequência, as *imagens fixas e em movimento* (vice-versa) demonstra makato ao lado de uma mulher que está pilando a farinha, ambas estão sob a casinha-cozinha e a voz *em over* de Makato nos diz: “amanhã eu vou levar cawim para repartir com o meu povo” (TAPIRAPÉ, 14'24"-14'36” apud DAMAS, 2016c).

Makato encontra-se sentada próximo ao tacho de cawim à medida que vai misturando o cawim ela nos conta: “Eu faço Axymatawa para as mulheres e Kamairao, o cacique, leva para os homens” (TAPIRAPÉ, 14'37"-14'50 apud DAMAS, 2016c).

De dentro da Takãra, Carlos nos conta: “Na nossa cultura as tarefas estão divididas” (TAPIRAPÉ, 14'51"-14'56 apud DAMAS, 2016c). As mulheres estão preparando o porção e a voz *em over* de Carlos nos diz: “A mulher prepara o porção que o homem caçou. A mulher levanta bem cedo para preparar o alimento. Ela prepara o cauim, matãwa, carne de porção,

pirão e farinha de mandioca” (TAPIRAPÉ, 14’57”-15’23” apud DAMAS, 2016c). Na sequência, o filme demonstra os homens trabalhando dentro da Takãra na confecção das máscaras e a voz *em over* de Xario’i Carlos nos narra:

“Enquanto isso os homens se juntam na Takana e se perguntam quem vai sair com Aruanã. Duas pessoas se apresentam e dizem que vão sair com Iraxao. Quando a comida é servida, eles provam o alimento e oferecem para os espíritos” (TAPIRAPÉ, 15’24”-15’43” apud DAMAS, 2016c).

É perceptível nesta *cena* Xario’i Carlos sentado em um banco dentro da Takãra: “pois esse espírito Axepaanog é muito perigoso. São espíritos do povo Karajá. Só depois que é oferecida a comida para os espíritos é que os homens podem comer. A saída o Iraxao é um momento importante, pois marca o início da festa” (TAPIRAPÉ, 15’44”-16’07” apud DAMAS, 2016c). Uma dupla composta por dois homens cantam de dentro da Takãra, o par de máscaras-xamãs e o grupo dos pássaros assistem. Na sequência o par de Iraxao canta e usa os maracás e logo em seguida, todos os homens cantam.

Mulheres de diferentes idades encontram-se no pátio de Tapi’itawa e dançam ao lado do par de Iraxao. Os homens observam a dança-canto e alguns fotografam e filmam a festa. Na cena Makato está próxima a sua casa e diz que “espírito da gente diz que é na festa de Iraxao, diz que chega monte de espírito, de nosso parente, diz que fica alegre na festa e fica junto com nós dançando (TAPIRAPÉ, 18’35”-18’57” apud DAMAS, 2016c)...

As imagens fixas e em movimento (vice-versa) demonstram a comida cerimonial que ocorre dentro da Takãra e em voz *over* Makato continua a nos contar:

“...e comendo, diz que é assim que o pajé tem que ver a gente não pode ficar sem pajé. Diz que é assim a função do pajé, por isso ele fica no meio da gente, quando a rapaziada fica tudo lá o pajé já estava vendo o espírito e fala para não acontecer durante a festa” (TAPIRAPÉ, 18’58”-19’35” apud DAMAS, 2016c).

Enquanto, o filme demonstra em filigrana a comida cerimonial do Wyrã, em voz *em over* Xario’i Carlos diz: “Pela primeira vez eu fui o dono da festa de Iraxao. Hoje eu posso dizer que sei cuidar bem do Iraxao e da comida que ele gosta. Conseguimos fazer a verdadeira comida de Iraxao, farinha, cawin, pirão” (TAPIRAPÉ, 19’36”-20’04” apud DAMAS, 2016c).

A *cena* demonstra uma anciã a caminho da Takãra com duas panelas com cawim até o momento que ela entrega para um jovem do Wyrã, que a espera na porta da Takãra.

Em voz em over, Xario'i prossegue: "Nesse momento o papel dos grupos dos Pássaros é fundamental. Temos que gritar para os espíritos e gritar para alegrar Iraxao. As mulheres não podem entrar na Takana. Só os homens podem (TAPIRAPÉ, 20'05"-20'23" apud DAMAS, 2016c).

Makato divide as comidas cerimoniais entre as mulheres e em voz em over Xario'i Carlos nos diz: "As mulheres se juntam na casa do dono da festa. Primeiro elas se reúnem para fazer a dança de Iraxao. E depois na casa do dono da festa, elas dividem toda a comida entre elas. Os homens também distribuem a comida entre eles. O povo Apyãwa tem o costume de dividir as coisas igualmente entre todos. E o alimento nós dividimos também" (TAPIRAPÉ, 20'24"-21'18" apud DAMAS, 2016c).

Makato Tapirapé se indaga:

"Queria saber como a mulher o dono da festa prepara. Consegui, queria como prepara a comida, como que fala para Tawã. Aí consegui falar com Tawã. Como cantar, aí consegui fazer um tamakurã e a pintar. Porque, eu tenho medo de errar e tentei fazer e consegui. Então, é isso que é importante para mim" (21'20"-21'18").

Chuva...

Xario'i Carlos está dentro da Takãra e em voz em over diz:

"Hoje eu vejo os nossos filhos, os nossos netos, primos e outros parentes participando das festas. Nós os mais velhos somos os incentivadores, por isso hoje estou muito feliz ao ver a participação dos mais jovens. Espero que os mais jovens de hoje continuem praticando nossas festas no futuro. Eu sempre fico feliz ao ver a participação dos jovens. Eu acredito que quando eu estiver mais velho, os mais jovens vão dar continuidade a essa festa. Até chegar a minha velhice, espero ver a juventude fazendo esta festa. Esse é o meu pensamento. É isso que eu espero que aconteça. Estou prevendo isso para os mais jovens e para as crianças. Estou sempre preocupado com a minha família, com a cultura e a sobrevivência do meu povo" (TAPIRAPÉ, 22'41"-24'20" apud DAMAS, 2016c).

Noite e os homens no pátio em frente a Takãra dançam e cantam... (TAPIRAPÉ, 24'21"-27'30" apud DAMAS, 2016c).

3.2.2. Fevereiro de 2020: filme-ritual Iraxao

Este filme-ritual Iraxao foi feito por Koria Yrywaxã Tapirapé, em 14 de fevereiro de 2020, com duração de quase 18 minutos. No mesmo dia que Koria Yrywaxa me enviou por mensagem do whatsapp um o arquivo deste vídeo digital. Além deste desta imagem técnica, Koria compartilhou comigo pela internet outro arquivo de vídeo digital de um filme-ritual Tawã ocorrido em 2018 e fotos que fez durante a festa-rito-sazonal Iraxao em janeiro de 2019 e em fevereiro de 2020.

Koria Yrywaxa Tapirapé é o primeiro antropólogo dos índios Apyãwa (Tapirapé) com o título de mestre em antropologia social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Sendo que, esteve vinculado ao PPGAS-UFG como discente indígena (2018-2020) contemplado pela política de cotas no ingresso em permanência neste programa de pós-graduação. No contexto da Pandemia da Covid-19, que vitimou algumas pessoas como um ancião pertencente ao Wyrã (associação pássaros), pode defender de forma remota (via google meet) sua dissertação *A construção/formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar*, que contou com a orientação da professora e antropóloga Joana Aparecida Fernandes Silva (PPGAS-UFG). Esta reunião online e virtual, que ocorreu no dia 18 de setembro de 2020, Koria Valdiane Tapirapé (como consta em sua carteira de identidade) pode apresentar para muitas pessoas, sendo em sua maioria, jovens e anciões Apyãwa a etnografia acerca dos saberes e *conhecimentos tradicionais* tapirapé. Na entrevista realizada pelo professor e antropólogo Ruben Caixeta de Queiroz, que ocorreu no dia 22 de setembro de 2020 (via zoom), foi possível perceber uma preocupação de Koria Yrywaxa com a ética em traduzir para a língua portuguesa os saberes dos índios Apyãwa de forma a contribuir para relações antirracistas, sobretudo, com os Mayra (brancos), que estão nas cidades e nas universidades. Assim, foi possível notar nesta entrevista dada por Yrywaxa, que há um pano de fundo marcado por preconceitos e discriminações que perpassam as vidas dos Tapirapé.

Neste sentido, o seu posicionamento nos diz algo salutar do trabalho de antropólogos e antropólogas que compõem as minorias sociais e Yrywaxa como indígena e antropólogo reconhece como clássicos da antropologia, as etnografias feitas pelos etnólogos Herbert Baldus e Charles Wagley. Como também defende o seu próprio fazer etnográfico como um dos modos possíveis para contribuir para uma melhor proteção e valorização do modo de vida Apyãwa como na luta ao combate ao genocídio, etnocídio e ecocídio que afligem os índios, ainda, hoje.

Ainda é importante mencionar que essa entrevista foi feita no escopo deste *momento etnográfico* sob orientação do professor Ruben Caixeta de Queiroz, que de forma muito generosa Koria Yrywaxã disponibilizou o seu conhecimento adquirido junto aos índios

Apyãwa. Como já vinha fazendo comigo na forma de conselhos, de fotografias e filmes, de comentários sobre as fotografias e sobre os filmes feitos por ele ou por terceiros a respeito dos índios Tapirapé. Por exemplo, Yrywaxã me disse pelo whatsapp que muitas festas-rituais tapirapé colocam em relação variados espíritos, como os Kopi, espíritos de um povo indígena extinto – informação que é também dada pelo ancião Korako para o filme documentário *Traços Tapirapé* (Damas, 2016). Yrywaxã ainda disse que, a festa Iraxao é feita para os axigas (espíritos) dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa) – mesma informação que foi transmitida por Kamarao (chefe indígena) para o filme documentário *Traços Tapirapé* (Damas 2016).

Quando estive pela primeira vez na aldeia Tapi'itãwa, em janeiro de 2017, mal me encontrei com Koria Yrywaxã. Ele morava em outra aldeia, e apareceu rapidamente no momento da festa que ocorria ali em Tapi'itãwa. Mais de um ano depois, encontrei-me com ele na Universidade Federal de Goiânia, no contexto do planejamento e avaliação do “Programa de ações saberes indígenas” do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena quando conversamos sobre as possibilidades de fomento à pesquisa, sobre ética e maneiras de cooperação no fazer antropológico. Depois disso, Yrywaxa compartilhou por meio da rede de internet um registro audiovisual (de cerca de 40 minutos) que ele tinha feito sobre a festa Tawã (a festa da máscara da cara grande) do ano de 2018, que se passa no período da seca (entre junho e agosto), na qual ocorre uma performance acerca de um povo extinto e dos índios Karajá e Kayapó. Também por Whatsapp, conversamos muito sobre as imagens deste ritual e do seu conteúdo.

No início de 2019, eu estava na aldeia Tapi'itãwa, mas não pude ali permanecer, como gostaria, até o início da festa de Iraxao, que teve o seu ápice (danças e comemorações) no dia 14 de janeiro. Mais uma vez, Koria Yrywaxã fez uma série de registros fotográficos e em vídeo, enviando-os por meio da rede social Whatsapp. Por aqui ele me explicou a festa Iraxao é feita para os axepaanog (alegrar e pacificar) os axigas, que são espíritos do povo Iny (Karajá, Javaé e Ixybiõwa). Além disso, ele me disse, a festa Iraxao é o momento que os índios Apyãwa ficam alegres com os espíritos dos Iny e os tratam pacificamente de forma a se protegerem de possíveis perigos.

A interlocução e a parceria com Koria realmente colaborou com minha pesquisa, quando compartilhou as imagens fílmicas e fotográficas comigo e a entrevista contribuiu para a ampliação da minha compreensão acerca dos índios e para *tradução* do Iraxao, Xaapiãwa e a Takãra. Cheguei a compartilhar algumas destas imagens técnicas com o orientador desta etnografia, que propôs em seguida uma entrevista com Koria por meio de uma plataforma virtual de reunião, com o objetivo de conversar mais demoradamente com o autor das **imagens** para não só entender o seu contexto como a sua forma de captação, enfim, quais *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* Yrywaxa nos indicaria durante a entrevista a partir do filme-ritual e das fotos da festa Iraxao. De forma que pudéssemos

contrastar estas imagens com aqueles feitas por nós durante a festa-rito-sazonal Iraxao em janeiro de 2017 e tangencialmente com as etnografias clássicas feitas por Waglay e Baldus. Depois de três tentativas (sempre ocorria problemas técnicos de comunicação entre a cidade de Belo Horizonte e a aldeia de Korya, no Mato Grosso), Ruben Caixeta conversou com Koria em outro momento, pois naquele dia Yrywaxa também não conseguiu, neste dia, se conectar. A entrevista com Koria Yrywaxã Tapirapé foi feita num contexto de pandemia de covid-19, que vitimou os índios Apyãwa com pessoas infectadas e duas pessoas falecidas.

Para tanto, eu escrevi as mensagens para Koria Yrywaxã Tapirapé via email e whatsapp no intuito de agendar essa entrevista de forma online. A ideia inicial foi de fazer a entrevista pela plataforma zoom. Todavia, após combinarmos o dia e a hora para o início da entrevista as tentativas para realizá-la de forma online foram malsucedidas. Eu tinha usado essa plataforma uma única vez, no caso, no lançamento da Revista Iluminuras em agosto de 2020, além disso houve um problema com a conexão da internet, que no meu caso consistia em um pacote de dados num plano controle para celular. Após, as instabilidades de conexão da internet com a presença de nós três para concretização da entrevista online e após tentativas malsucedidas via zoom quanto via google meet, o pesquisador Ruben Caixeta conduziu os trabalhos e entrevistou Yrywaxã sem a minha presença. Esta entrevista foi gravada e teve quase duas horas de duração. Logo, após o término da entrevista, o orientador Ruben Caixeta a compartilhou comigo em dois arquivos digital pelo googledrive. Eu assisti os vídeos digitais e compartilhei com Yrywaxã Tapirapé, 2 arquivos em mp4 divididos em duas partes: parte 1 [37minutos e 48 segundos] e parte 2 [56 minutos e 54 segundos].

Nesta entrevista, Koria Yrywaxã nos oferece uma tradução para que possamos compreender melhor a cosmologia e os rituais tapirapé ou nos oferecer a sua própria imagem deste mundo.

Parte I [37minutos e 48 segundos]

Ruben: Aquele dia a gente estava conversando e a Paula tinha te perguntando como é que era a alimentação para os espíritos...

Koria: Sim.

Ruben: da festa, como que ela era preparada, que alimentação era essa? Vocês os chamam de Ashaninka, é isso, os espíritos?

Koria: Iraxao.

Ruben: Ah, Iraxao.

Koria: Sim.

Ruben: Então, conta pra gente como era essa alimentação lá que vocês fizeram, que ela perguntou?

Koria: Sim, sim, então, eu vou começar a destacar os alimentos, que são preparados para o ritual Iraxao. Os seus alimentos são divididos para os dois grupos maiores dentro da Takãra, que é casa dos homens. Ou seja, para o grupo Axarã e para Wyraxiga. Temos dois grupos maiores que são divididos dentro da casa dos homens, já as mulheres repartem entre elas os alimentos. Geralmente, para as mulheres que participam do ritual. Dentro destes dois maiores grupos – grupos maiores dos homens – há subgrupos, que pertencem a esses dois grupos. Os alimentos são preparados somente pelo dono do Iraxao. Ninguém, ninguém pode pegar. A outra pessoa não pode fazer alimentação, somente o seu dono, porque o espírito já conhece o seu dono. Então, ele acompanha a pessoa. Neste sentido, a pessoa que cuida da alimentação dos espíritos não pode consumir seu alimento, porque os espíritos estão vigiando. Se a pessoa consumir e isso ocorre, é o fato, acontece, a pessoa que consome pode causar, ah... dor de estômago, causar diarreia. Devido, então, a essa regra, essa forma da nossa cosmologia, não podemos deixar consumir pelas outras pessoas, que são alimentos dos espíritos. Então, a partir do momento que os homens caçam não podem levar para sua casa; são levados dentro da Takãra, que é a casa dos homens, que trazem para o dono dos espíritos do Iraxao. Neste sentido, que funciona, então, a alimentação típica que é própria para os espíritos são: taxao, que é porcão. Somente esses animais que podemos matar para serem consumidos junto com os espíritos. A partir do momento que o porcão é levado da Takãra, os espíritos já conhecem seu dono, como mencionei anteriormente. Desde que é confeccionada a sua máscara, o Iraxao, o espírito, fica vigiando sua alimentação e vivendo com seu dono. Então, segundo a cultura explica, que já conhece – como mencionei anteriormente essa parte – fica cuidando também do seu dono e tem esse papel muito importante, de extrema importância, a dos espíritos também. Quando, por exemplo, se eu for dono do Iraxao, os espíritos vão me proteger, caso eu tenha feito uma boa parte sem atropelar a regra, os espíritos vão me vigiar e vão me proteger das doenças. Eles vão soprar as coisas ruins da minha pessoa. Neste sentido, minha família pode ficar bem. Então, desta forma que tem um papel muito importante o ritual Iraxao. Por isto é muito sagrado, é uns espíritos muito violentos, chegam nocivos, mas com a medicina que temos tem para controlar. A partir do momento que a gente aplica, chega menos agressivo, porque a gente pacifica. É neste sentido que a gente faz e voltando para a alimentação. Caso alguém queira comer um pedaço da sua alimentação ou assar um pedaço do porcão no mesmo jirau, pode falar explicando que é o pedaço de um porcão que não pertence a sua alimentação. Ou seja, se hoje eu matar um porcão e meu pai tem porcão do espírito do Iraxao se eu quero assar no mesmo jirau, eu posso falar:

- Olha, esse pedaço do porcão é meu porque não pertence da sua alimentação, porque ele está presente, o espírito está presente e está ouvindo.

Neste sentido, que ela não pode causar mal pra mim. Quando eu não falar, não comunicar com os espíritos pode ele achar que eu estou pegando o pedaço da carne que pertence aos espíritos, espiritual. Neste sentido, que a gente faz um trabalho com muito cuidado. É... Então, segundo o xamã, que o espírito Iraxao sempre acompanha os caçadores também. Ele cerca os porcos para os caçadores. Deste modo, ele contribui com sua alimentação. Os caçadores não podem levar os porcos abatidos para suas casas, tem que levar para Takãra. Então, desta forma que a gente cuida do Iraxao. Ainda, o Iraxao, os espíritos não é um espírito que veio... ele veio do rio, ele é do rio, segundo a nossa cosmologia, pertence à família espiritual do rio. Então, sai do rio e vem festejar conosco, com os vários espíritos. Ele é conhecido como mestre. Então, quando vem participar do ritual, sai do rio e vem participar com gente e chegam juntos vários espíritos. Então, desta forma que a gente não pode brincar com esse ritual. É muito sagrado. Muito menos brincar com sua alimentação. Neste sentido, professor.

Ruben: Você falou em vários espíritos? Quais são... eles são muitos? Eles são diferentes?

Koria: Eles são muitos. Participam donos dos peixes. Vem participar os donos das tartarugas, os donos do rio. São vários. São os espíritos que moram no rio. Eles que são... são... Eles que vinham participar e chegam para festa. Porque o mestre dele está sendo comunicado para participar do ritual e então, eles acompanham seu mestre.

Ruben: Entendi, tem na língua tapirapé uma palavra para espírito?

Koria: Sim.

Ruben: Qual é que é?

Koria: Axiga.

Koria: Axiga, axiga são vários espíritos.

Ruben: Iraxao, quer dizer alguma coisa em português esse nome?

Koria: Não há a mínima significação, o significado na língua portuguesa não há mais. Só há contextualização desta cosmologia que a gente tem. Mas, a tradução a gente não encontra. Apenas aproximação, digamos assim.

Ruben: Tem espíritos dos Karajá na festa do Iraxao?

Koria: Sim, o Iraxao é o espírito do Karajá, eu tinha esquecido esta parte. Iraxao é o espírito do Karajá.

Ruben: Karajá, do povo Karajá?

Koria: Sim, do povo Iny. Ah então, eles entram no ornamento para dançar com esse Iraxao. O espírito do povo Karajá entra no ornamento e vai festejar. É por isto que nos cantos a

gente encontra algumas palavras do povo Iny, do povo Karajá. É porque o espírito está trazendo essa língua, essa comunicação.

Ruben: Mas tem outros espíritos também nesta festa que não é do Karajá? Você falou do jabuti, do que vem do rio também... Tem outros? São muitos?

Koria: Sim, sim. São muitos espíritos que acompanham.

Ruben: Mas, do Karajá é o mais importante assim ou não? Ele é tudo importante junto com os outros?

Koria: São todos. Na verdade, Iraxao na época dos nossos antigos teve a guerra contra o povo Iny; o povo Karajá eram nossos adversários. Antigamente, era nosso adversário. Então, a gente brigava. A gente teve também os nossos espíritos também há na cultura karajá. Então, e povo Apyãwa tem no povo Karajá, o espírito da gente tem. Então, é assim. Da mesma forma a gente tem espírito do povo Iny, que é Iraxao. Então, vem participar entra no ornamento, dança e traz a sua língua e em alguns cantos a gente tem a língua karajá um pouco, é mistura com a língua Tapirapé, Apyãwa. O nosso espírito também há no povo Karajá.

Ruben: Ah Koria, essa festa Iraxao vocês sempre a fazem ou ficaram um tempo sem fazer ou sempre fizeram essa festa?

Koria: Sim, acontece, na verdade, este ritual acontece todo ano. Na medida que a gente fica todo, como é que eu posso dizer, caso não há uma pessoa falecida. A partir do momento que a gente fica no luto, não podemos fazer. Como por exemplo este ano não tivemos devido a morte de alguém da aldeia. Então, a gente não pode fazer quando a gente fica de luto. Mas, ele sempre tem que acontecer em cada ano, geralmente, mês de fevereiro ou março.

Ruben: É o início da chuva ou não, ele tem um tempo de começar assim com a estação do ano?

Koria: Sim, sim. Certeza, certeza professor, porque é o começo do ano, é o começo da festa. Então, a partir do momento que a gente constrói a Takãra, a casa dos homens, quem vem primeiro é o Iraxao, o espírito para festejar com a gente, porque é o ano novo, que a chuva tá vindo. Então é desta forma.

Ruben: A casa grande vocês constroem toda vez que vai ter o ritual ou não? A Takãra dura quanto tempo?

Koria: Normalmente, ela dura de cinco a seis anos.

Ruben: Ah, toda vez que ela é feita nova a primeira festa-ritual é Iraxao?

Koria: Sim, toda vez que a gente constrói uma casa quando começa ritual Iraxao vem primeiro.

Ruben: Tá. Eu vou te mostrar umas fotos vou te pedir para comentar. Eu queria antes disso te perguntar uma coisa, Koria. Eu estou lendo aqui o livro do Charles Wagley Lágrimas de Boas-vindas, você o conhece?

Koria: Sim, conheço.

Ruben: O que você acha dele, do livro, das histórias que são contadas lá? Hoje, você que estudou, fez antropologia, conhece a história do seu povo bem. Você acha que ele falou bem do seu povo ou falou alguma coisa que você acha que tá errada? O que você acha desse livro dele?

Koria: É como eu sempre digo, eu parabenizo bastante o que descreveram a etnografia sobre o nosso povo. Então, uma parte, claro, todos nós erramos. Porque é uma explicação a distância, é um distanciamento. Porque, ele, realmente, é... ele é a segunda pessoa, digamos assim. Não é da própria cultura, que não participa, que não canta. Mas, ela, ele observou, ela estava presente. Só que há uma explicação que me incomoda. Em algumas partes como também do Baldus e Charles Wagley. Até porque eu tenha admirado mais o Charles Wagley, porque ele ficou um ano junto com o povo Tapirapé. Teve uma explicação muito mais aprofundada que do Baldus. Então, tem uma pequena parte que ele, quando eu faço a leitura, quando eu revisito a leitura do Charles Wagley, eu encontro algumas pequenas partes, da pequena parcela da explicação da cultura Apyãwa, um pouquinho de equívocos, não muitos. Porque ele estava presente quando tinham mais os nossos sábios, tinham mais os nossos xamãs e graças aos trabalhos deles, eu conheço qual era o papel dos nossos sábios. Qual era a posição dos nossos sábios, qual era a chefia do povo Tapirapé. Então, eu entendo muito a partir da leitura do trabalho do etnólogo Charles Wagley e que tenho bastante lido e sempre me deixa na interrogação. Pergunto para minha mãe, pergunto para o meu tio, para os sábios daqui da aldeia. E muitas vezes não conhecem, porque já estamos em outro período do tempo, já estamos em um outro período muito distante, porque aconteceu na década de 30, 40. Hoje já estamos em 2020, já no século XXI. Então, muitas, muitos sábios não conseguem responder, já esqueceram praticamente. Por exemplo, o nosso xamã, que é pajé, não há do próprio povo Apyãwa, foram extintos. Só temos xamã do povo Xingu, do povo Karajá. Então, nós estamos apreendendo a ser xamã de outro povo.

Ruben: E lendo o trabalho dele dá para você apreender como a ser xamã? Dá lendo o xamã antigo, dá para apreender um pouco?

Koria: É muito difícil. É muito difícil. Apesar que segundo a cultura Apyãwa, Tapirapé, explica, aqui o território do Urubu Branco, da Serra do Urubu Branco é um lugar muito

sagrado. E pode ter que uma criança, pode nascer com essa linhagem do xamã. A própria natureza pode ensinar a conhecer a cosmologia do povo Apyãwa. Então, temos a esperança de ter um xamã do próprio Apyãwa. Porque aqui lugar sagrado, um lugar onde você não pode andar sozinho, porque há os espíritos na Serra, então, é muito perigoso. Então, há muita esperança de ter novamente um xamã do próprio povo Tapirapé, povo Apyãwa.

Ruben: Hoje, vocês falaram que estão apreendendo com os Karajá, com os Kayapó, se falou, com quais são? Com quem vocês estão aprendendo xamanismo, hoje?

Koria: com o povo Kamayurá, Kuikuro, do povo Karajá e Javaé.

Ruben: Javaé, tem muitos, lá?

Koria: Na história, eu vou mergulhar um pouco a distante. Na história, o povo, o nosso povo, era, a gente vivia junto com o decorrer do tempo foram distanciados. Hoje, nós temos os rapazes e as moças casam com os jovens, com o povo Apyãwa, que é o rapaz e a moça. Temos o casamento interétnico. Mas não muito, mas temos.

Ruben: Como é que vocês têm apreendido o xamã com eles, com os Javaé e com os Kamayurá? Vocês vão lá ou eles vão na aldeia de vocês, como que é isso? Conta um pouquinho pra gente.

Koria: Já temos vários xamãs do povo Xingu, que é Kamayura, Kuikuro. Então, deslocam daqui da aldeia Tapirapé para irem para o Xingu. Então, eles ficam praticamente 6 a 7 meses no Xingu para apreender o xamanismo. Do Javaé, a gente do povo Iny, do povo Karajá já é bem diferente, porque não há a reclusão. No Xingu, há reclusão. Você tem que chegar lá e você fica na reclusão para apreender o xamanismo. Do povo Iny, Karajá já é bem diferente. Então, pode ser que você fica em casa, mas você pode ter acesso a rio, toma banho. Então, no Xingu é bem mais rígido.

Ruben: E hoje, não tem nenhum xamã Tapirapé, ainda, hoje?

Koria: Não, do próprio povo não há.

Ruben: E estudante de antropologia, tem você, tem mais gente? Ou é só você?

Koria: No momento eu cheguei, eu estou na antropologia, mas tem vários professores da área de ciências humanas. No momento só eu da área de antropologia. Há vários professores das ciências humanas e sociais.

Ruben: história...

Koria: Sim.

Ruben: na licenciatura.

Koria: Sim.

Ruben: Geralmente, vocês vão para Goiás, Goiânia, que vocês estão ou outra cidade também?

Koria: Eu fiz minha graduação na Unemat, em Barra do Bugres, Mato Grosso. Depois, minha especialização na UFG e eu fui fazer minha pós-graduação também na UFG. A gente tem vários acadêmicos que estudam na Unemat, e temos vários professores também, os acadêmicos da UFG.

Ruben: Koria, porque você escolheu a antropologia, qual foi seu interesse pela antropologia?

Koria: eu sempre me apaixonei pela área da ciência da natureza. Sempre. Mas, já sofri demais a discriminação. Senti na minha pele a discriminação. Então, eu tinha que procurar a outra área que poderia me levar a conhecer melhor qual é a estrutura da organização. Desta forma, eu comecei a pensar a fazer a antropologia, até porque a antropologia é uma ciência que vai abrir sua visão para conhecer e respeitar a diversidade e somar o conhecimento das outras. Isso que me chamou bastante, que me marcou. Então, neste sentido eu fui para a antropologia. Porque, eu tenho que defender o meu povo, eu posso defender a natureza, eu posso defender a diversidade, que é riquíssima e de extrema importância que o país precisa para quebrar o preconceito, a discriminação e a intolerância.

Ruben: lá trás, você tinha falado assim que discordava um pouco mais do Baldus que do Wagley, o você mais discorda do Baldus? Assim, se você pudesse falar uma coisa?

Koria: Algumas parcelas da explicação do Baldus, geralmente de um xamã. O xamã, segundo ele, o xamã podia fazer a cura apenas com os homens, com as mulheres não podia. Isso é uma afirmação equivocada, da alimentação também. Antigamente, o povo Apyãwa, segundo ele, consumia urubu, consumia o rato, consumia a preguiça, consumia a raposa. É uma afirmação equivocada também. Eu fui buscar informações, mas não há em nossa cultura. Então, ele confundia com outro povo, com outros povos. Porque, ele fazia uma pesquisa ampla com o povo Tapirapé, talvez visitava os Xerente, outros povos, os Kaingang, os Karajá. Então, ele confundia o nosso povo com outros povos.

Ruben: Entendi. A informação que não era errada, ele confundia o povo Apyãwa com outros povos?

Koria: sim, sim.

Ruben: E o Charles Wagley fazia isso também ou não?

Koria: Não. Eu não encontro muito, [pois] ele é bem mais explicado. Ele somente me deixa na interrogação, uma dúvida, porque tem algumas coisas que a gente não conhece. Então, eu busco a informação com os mais sábios, mas eles também não sabem. Então, fica na dúvida. Porque, já estamos muito longe da pesquisa que ele fazia na década de 30. Então, os nossos sábios, a partir do momento que a cultura vai se modificando, a pessoa perde o significado daquela parcela da cultura, daquela agência.

Ruben: E você, o tipo de antropologia que você quer fazer Koria, é diferente do Wagley? Ou é parecido, como é que é?

Koria: Olha, eu sou indígena, então eu pretendo fazer uma antropologia que é mais voltada para a filosofia indígena, para filosofia Apyãwa, que participo, eu observo, eu movimento naqueles espaços. Então, eu convivo. Então, neste sentido, eu quero fazer uma antropologia mais clara. Talvez e mais talvez, levar a discutir com as idéias dos autores, discutir com a ideia do eurocentrismo. Eu pretendo ser um antropólogo que erra menos, que posso fazer o meu melhor para explicar minha própria cultura. Porque, mesmo convivendo com minha própria cultura, há uma parcela que a gente não conhece. Como acontece em toda sociedade. Por exemplo, eu posso aprender a cantar, mas eu não posso aprender a fazer arte, eu não posso fazer aquilo, por exemplo, a medicina. Então, nós temos, nós encontramos na pesquisa, na vida cotidiana essa dificuldade.

Ruben: Você é antropólogo, mas você é cantor também? Você faz outras coisas na sua comunidade, além de ser antropólogo?

Koria: Eu estou, eu quero ser um ritualístico, eu estou aprendendo uma parcela de cantos, que eu gosto muito, que eu amo. E estou aprendendo já foi transcrito a música, já está tudo pronto, já está digitalizado. Então, estou ouvindo, eu tenho que me exercitar bastante, eu tenho que ouvir para aprender. Um dia eu quero ser aquele ritualístico, eu quero comandar aquele ritual.

Ruben: Você está aprendendo com quem? Com os mais velhos? Com seus pais, tios? Com quem você está aprendendo?

Koria: Eu estou aprendendo com meu irmão, meu irmão é Alakaê. A Paula o conhece. Então, ele é um jovem, se formou. Ele é um estudante da UFG. Então, neste sentido, eu parabeno profundamente a UFG, porque a partir do momento que ele... A UFG fez uma aula bastante favorável a nossa cultura, a interculturalidade, para entender o conceito de interculturalidade, da importância dos valores que nós temos, da cultura, da língua, da dança, dos cantos e das crenças. A partir dessas aulas, ele aprendeu bastante. Ele interferiu bastante na cultura nossa, nos cantos do povo Apyãwa. Ele aprendeu muito e eu estou aprendendo com ele. Eu estou aprendendo com ele. A gente tem também a tecnologia, que hoje facilita, a gente grava, sempre vai ouvindo, escrevendo, e cantando ao mesmo tempo.

Ruben: ele é mais novo que você? Teu irmão?

Koria: ele é mais velho.

Ruben: Ele aprendeu com quem esses cantos?

Koria: Ele aprendeu com o primo, o meu primo aprendeu com nosso avô. Porque, naquele tempo, eu ainda era criancinha, ele também era criança. O meu primo aprendeu com o nosso avô, ele foi o único sábio, conhecia todos, a cultura do povo Tapirapé. Então, o meu primo aprendeu a maior parte, a parcela, da cultura Tapirapé. Ele aprendeu os pontos mais importantes, o eixo da cultura Apyãwa. Então, depois meu irmão aprendeu e eu estou aprendendo com meu irmão.

Ruben: Seu avô já faleceu? Esse que ensinou para seu primo?

Koria: Já, tem um bom tempo.

Ruben: Qual era o nome dele?

Koria: Marcos Xamkuiãparê.

Ruben: Ai, eu não dou conta de falar na língua...

Koria: Xamkuiãparê.

Ruben: Xamkuiãparê. Eu sei uma língua, mas é do caribe, é outro povo é muito diferente de vocês?

Ruben: Você estava falando do ritual Iraxao, tem um dono; quem é o dono? Ele que organiza? Ele é dono dos espíritos? Ele é dono da festa? Ele é do ritual? Quem é ele? Fala um pouquinho para eu entender.

Koria: O dono? Você se refere o dono dos espíritos?

Ruben: Pois é, você falou do dono do ritual, o dono do Iraxao. Quem é ele? Como é que ele é dono assim?

Koria: O dono do Iraxao é a pessoa que vai ficar com o Iraxao naquele período. Por exemplo, se o ano que vem vai ter um dono. A pessoa que se interessar em ficar com esse ritual esse ano, eu quero ter o dono desse ritual. Cada um escolhe... Eu falei, eu me referi dessas pessoas que escolhem para ser o dono do Iraxao. Mas, quando eu me referi do povo Karajá também, dos espíritos. Ele também é o dono, porque ele vai dançar com os espíritos. Então, os espíritos do povo Iny, que é o dono também daquele Iraxao, porque é ele que comanda também.

Ruben: Qual é a função do dono do Iraxao? O que ele faz? Qual é o papel dele? O que ele tem que fazer o que?

Koria: Ele é, como eu tinha mencionado, o dono do Iraxao quando a pessoa cuida bem do Iraxao, ele vai proteger a população geral, ele pode expulsar as doenças ruins, os malefícios, pode trazer as coisas boas para o povo. Pode causar, caso a pessoa não cuide bem, pode causar febre, pode causar dor de estômago, pode causar diarreia. Caso a pessoa que cuide muito bem, ele traz os pontos positivos, vai soprar as doenças, os malefícios para que o povo fique bem de saúde. Então, tem esse papel muito importante. A partir do momento que a gente faz a caçada, o dono vai cercar os animais para que os homens possam matar.

Ruben: Ele vai aconselhar os caçadores. Ele vai dar conselhos para eles. Durante a festa, ele vai, o dono vai cuidar para que seja bem distribuída a comida, certo?! Ele faz isso também? O dono do Iraxao?

Koria: Sim, porque temos que dividir para o grupo, como eu tinha mencionado. A gente tem que matar a quantidade certa de porcos, de porcão. E vamos... A gente reparte para os homens e para as mulheres. Então, para as mulheres quem vai comandar é o dono, é a mulher, porque o casal que fica com o dono. O homem cuida dos homens, [fica] responsável para organizar a alimentação para os homens e a mulher [fica] responsável para organizar a alimentação para as mulheres.

Ruben: Entendi. O Koria eu não sei como você está seu tempo, a gente pode conversar mais um pouco. Eu queria te mostrar umas fotos, você tiver tempo para te perguntar sobre elas? Você tem um tempinho mais?

Koria: Depende do senhor.

Ruben: tá, então, eu vou tentar mostrar aqui. Eu vou talvez sair para gravar o que a gente falou. Você está falando pelo computador ou pelo celular?

Koria: eu estou no celular.

Ruben: vamos ver se você vê essas fotos. Eu vou sair para gravar e vou entrar de novo, tá? Você fica aí, então. Espera aí...

Koria: Certo.

Parte 2 [56 minutos e 54 segundos]

Ruben: pode mandar para ela, para Paula ver.



Ruben: Então, essa festa aí [imagem 232] é Iraxao?

Koria: Depois que entra Iraxao, vem na sequência esse ritual [imagem 232].

Ruben: Ah tá, esse aí [imagem 232] é depois do Iraxao.

Koria: Sim, esse ritual é uma homenagem para o guerreiro, como você vê na imagem [imagem 232] com a flecha, com a borduna, com o cocar.

Ruben: Homenagem para o guerreiro.

Koria: Sim.

Ruben: O Iraxao acabou no dia anterior? Ou muitos dias antes?

Koria: Não, é no mesmo dia, depois que entra na casa dos homens acontece esse ritual.

Ruben: Ah, tá. Mas, não é Iraxao mais?

Koria: Não, não. É outro ritual.

Ruben: Tá. Ele tem um nome esse ritual aí [imagem 232], na língua?

Koria: Sim.

Ruben: Qual é o nome na língua?

Koria: Xaapiãwa.

Ruben: Xaapiãwa.

Koria: Sim.

Ruben: Deixa eu passar para outra foto (imagem 233)...



Ruben: este também é Xaapiãwa?

Koria: Sim.

Ruben: Aqui parece que tem Xavante no meio, é Xavante este?

Koria: Não, ele é meu tio. Ele é um dos grandes sábio.

Ruben: Ah, é seu tio. Como ele chama?

Koria: Wario.

Ruben: Wario...

Koria: Wario, José Pio, José Pio.

Ruben: José Pinto. E aqui [imagem 233] todo mundo que está aqui é Apyãwa (Tapirapé)?

Koria: São todos Apyãwa.

Ruben: Não tem outro grupo, não, aqui [imagem 233]?

Koria: Não.



Ruben: Aqui [imagem 234], também é a mesma festa?

Koria: Este é Iraxao.

Ruben: Este é Iraxao.

Koria: Sim.

Ruben: Você vê dois dançarinos aqui [imagem 234] no meio.

Koria: Sim.

Ruben: Só estes dois são Xaapiãwa? Este aqui [imagem 232] e este [imagem 233]?

Koria: Sim.

Ruben: Tem outra festa, outro ritual neste mesmo dia ou só os dois?

Koria: Tem. Tem. Na sequência depois de Iraxao vem Xaapiãwa, depois, vem **Karãcho**, não! Xaapiãwa e... é... estou esquecendo o nome aqui. Por que vem na sequência. A tarde tem Kawawoo.

Ruben: Kawawoo?

Koria: Kawawoo. Kaw-aw-o-o.

Ruben: Kaw-aw-o-o.

Koria: K-a-w-a-w-o-o.

Ruben: K-a-w-a-w-o-o. Kawawoo.

Koria: sim.

Ruben: Depois... no mesmo dia?

Koria: No mesmo dia, quando sai Iraxao, na sequência vem este e a tarde vem kawawoo. Então, sai lá para seis horas da tarde, cinco e meia, mais ou menos, começa e termina lá para meia-noite, onze horas, 10 horas, porque são muitas músicas.

Ruben: Que horas que começa Iraxao?

Koria: Praticamente, ela sai às 10hs30 da manhã.

Ruben: E dura mais de um dia ou só um dia?

Koria: Só um dia.

Ruben: Só um dia.

Koria: Iraxao é só um dia.

Ruben: Então, e depois tem outro para além de Kawawoo. Tem mais algum?

Koria: Não. No mesmo dia são esses, são essas festas.

Ruben: no outro dia vai ter outros ou não?

Koria: no outro dia a gente fica... para nós é semana santa. Ninguém pode sair, porque a gente tem uma oferenda de alimentos que são para os espíritos. Nós não podemos sair para lugar nenhum. Nem para pescaria, nem para roça, nem para caçada. A gente tem que juntar todos os homens, são todos homens casados que participam dessa cerimônia na oferenda de comida para os espíritos dentro da casa dos homens, que é Takãra.

Ruben: isto no dia seguinte?

Koria: Sim.

Ruben: Mas, tem dança também ou não?

Koria: Não.

Ruben: Canto, não? Só oferenda?

Koria: sim, estava esquecendo... estava esquecendo de mencionar, a noite tem o nosso avô Xareramoi. Ele é um grande protetor do povo Apyãwa. Xareramoi é o nosso avô, é um sábio, aquele que protege as pessoas, aquele que ama o povo.

Ruben: Neste mesmo dia a noite tem isso Xareramoi?

Koria: Isso, depois do Iraxao à noite. Depois, do Kawawoo, a noite lá para meia-noite vem o Xareramoi, espírito do nosso avô. Ele que vai levar um objeto feito pelos homens para

espalhar em cada casa, entregar em cada casa para solicitar que todos os casados, todas as pessoas casadas podem levar os alimentos no dia seguinte para os espíritos comerem juntamente com os homens.

Ruben: Na casa de takauã. Na casa, como é mesmo o nome que ele falou?

Koria: Takãra.

Ruben: Takãra.

Koria: Sim.

Ruben: Este aqui é o Iraxao, estou passando agora. [Imagem 234].

Koria: Sim.

Ruben: Deixa eu ver mais alguma foto que você mandou. Aqui também [Imagem 235]?



Koria: Sim.

Ruben: Aqui também [Imagem 236]?



Koria: Sim.

Ruben: E esse [Imagem 237]?



Koria: Essa imagem as moças que estão participando, você vê diferença. A mulher casada não pode usar, fazer desta forma, apenas, as moças que estão com as penugens das aves, miçangas. Então, tem uma diferença, você percebe na imagem.

Ruben: Todas que estão com essa penugem são mulheres não casadas.

Koria: Sim, são todas moças.

Ruben: Moças. Vai acontecer alguma coisa com elas, o vai passar com elas aí [imagem 237] neste momento?

Koria: Não, não. É apenas as marcas das moças que estão participando de ritual, da festa. É uma marca, é uma identidade para identificar as moças que estão participando daquele ritual. É um símbolo, é uma identidade das moças. As mulheres casadas não usam as penugens das aves.

Ruben: Isto é uma penugem de alguma ave especial ou de qualquer uma?

Koria: Não, nós temos mais específico do urubu-rei, jaburu, que é tuiuiú, né?

Ruben: é tuiuiú é...

Koria: sim, a penugem do pato e do mergulhão. Só que mergulhão e do pato servem para as mocinhas ou para as meninas. Só que elas aplicam de outra maneira, de outra forma. Eu não tinha tirado a imagem das meninas, das pequenininhas, das crianças.

Ruben: Ah tá, mas tem duas criancinhas no meio, elas (são) mais nova.

Koria: Mas, tem a diferença? Você percebe a diferença, aí [imagem 237]?

Ruben: Não, eu estou vendo tudo parecido aqui para mim.

Koria: Não há a penugem no braço, no braço de todas.

Ruben: Ah tá. As pequenas não têm penugem no braço?

Koria: Não.

Koria: Elas usam a penugem de mergulhão e de pato, essas pequenas?

Koria: Sim.

Ruben: E as grandes usam de urubu-rei e jaburu?

Koria: Sim, Sim.

Ruben: E esses dois homens, o que eles estão fazendo, agora, aí [imagem 237] neste momento?

Koria: Ali eles [imagem 237] ... na foto, aquela foto que eu mandei para Paula, porque nós estávamos na manifestação contra o governo do Bolsonaro. Então, tínhamos que fazer uma fotografia para ser publicada para o mundo. Então, os dois representam os sábios. O rapaz que está com a flecha, aí [imagem 6], ele é meu irmão. Ele já jovem e bem sábio.

Ruben: Ele que te ensina as coisas? Não, é outro, né?

Koria: Ele que me ensina. Eu acompanho ele também.

Ruben: Ele é mais novo que você?

Koria: Mais velho.

Ruben: Mais velho.

Koria: É o primeiro.

Ruben: Esse que está com uma coisa na mão, né?

Koria: Sim.

Ruben: Esse que está de cocar maior não é seu parente, não?

Koria: Ele é um rapaz que somente o rapaz pode usar esse cocar.

Ruben: Qual é o nome dele que está de cocar maior?

Koria: É o Karanxaopirai.

Ruben: Karanchãapirai.

Koria: Karanxaopirai, é meu primo.

Ruben: Seu primo, né. E o outro que é teu irmão, qual é o nome dele?

Koria: Arakaê.

Ruben: Arakaê. Vamos ver outra foto [imagem 238]?... Depois, eu volto aqui [imagem 238] um pouquinho.





Ruben: E agora é dentro da Takãra [imagem 240]?

Koria: Sim, dentro da Takãra.

Ruben: As mulheres não podem entrar aqui (imagem 240) ou pode?

Koria: Não. Ali (imagem 240) não pode entrar. É uma casa de espíritos. É uma casa para os homens, onde os homens vão aprender os conhecimentos dos espíritos com os sábios,

com os xamãs. Então, é um espaço cheio de segredos. Então, somente para os homens. É um parlamento para os homens.

Ruben: Esses dois que estão de máscaras [imagem 240] são somente os espíritos?

Koria: Sim, primeiro tem que dançar e cantar de dentro da Takãra.

Koria: Sim, aí, primeiro tem que cantar e dançar de dentro da Takãra. Eles estão ensaiando como é que vai sair para as mulheres. Então, inicialmente eles se preparam, a sua regra é clara, tem que ensaiar para que eles não possam errar a partir do momento que vão para sair para as mulheres. Então, ensaia dentro da Takãra. Depois, quando termina de ensaiar que sai para as mulheres, para a mulherada.

Ruben: Então, aqui [imagem 240] é antes de ir para fora da casa grande, da Takãra?

Koria: Sim.

Ruben: E eles estão treinando cantar e como é que dançar aqui [imagem 9] dentro?

Koria: Sim, cantam, dançam se vai aguentar mais. Iraxao tem doze cantos e muitos jovens não chegam a cantar as doze músicas devido ao peso. A pessoa que entra no ornamento fala que é muito pesado, é muito cansativo, porque ele(s) fica fora do normal. Porque, o espírito que comanda no ornamento desta máscara.

Ruben: E os cantos falam de que mais ou menos assim? São doze que você falou?

Koria: Sim.

Ruben: E o que eles falam mais ou menos?

Koria: O canto praticamente é... ele tem o canto próprio, ninguém pode inventar. Eles cantam a forma de como vai proteger o povo; como as mulheres podem participar desse ritual. Então, é um canto que vem dos próprios espíritos. Ninguém pode inventar mais.

Ruben: Então, quem ensina o canto para eles, são os espíritos?

Koria: Sim. Sim. Aí [imagem 9] na imagem dá para perceber tem uma máscara vermelha e outra amarela. Então, a gente, a gente identifica quem é o homem e quem é a mulher. Desta forma, que a gente percebe a diferença. A gente diferencia quem é o homem e quem é a mulher. Então, a mulher é... tem a cara vermelha e o homem é com amarelo.

Ruben: O homem... a mulher, então, é que está com o chocalho na mão, aqui [imagem 240], neste caso?

Koria: Sim. Tem dois chocalhos.

Ruben: Tem dois? Eu estou vendo só um.

Koria: Sim.

Ruben: O amarelo tem chocalho, também?

Koria: Sim, os dois tem.

Ruben: E os cantos são diferentes de um e de outro?

Koria: Não, é o mesmo.

Ruben: Quando os dois estão cantando, estão cantando o mesmo?

Koria: Sim, só que intercalado. Por exemplo, eu posso cantar quando termina e o outro entra para continuar e quando termina, o outro entra, é desta forma.

Ruben: É intercalado. De um ano para o outro os cantos mudam ou é o mesmo?

Koria: É mesmo.

Ruben: É mesmo, sempre tem que ser o mesmo? Não pode mudar assim?

Koria: Não pode mudar, porque é o canto que veio pronto. Ninguém pode mais reinventar. Do canto de Iraxao ninguém pode reinventar, do Aruanã já pode. É a diferença. Tem vários cantos que podemos reinventar, a gente pode reinventar a música, tipo tem um compositor para fazer uma nova música. No Iraxao não pode, é uma música que veio a milhares de ano a gente sempre vai mantendo.

Ruben: Eu não sei se você leu a mesma coisa que eu li, eles falaram que Aruanã é muito parecido com Karajá, Iny. É isso mesmo ou você acha que é diferente?

Koria: Sim, tem a pouca diferença.

Ruben: Quem aprendeu com quem, você acha?

Koria: É muito difícil, porque na história a gente já tinha essa miscigenação, a gente já conviveu com o povo Javaé a milhares de anos. Então, eu não posso afirmar se a gente emprestou a festa do povo Iny ou eles emprestaram. Mais de certa forma, nós temos empréstimo do povo Iny. Eu acredito que sim, porque quando eu vejo e analiso todos os povos Tupi nós não temos Aruanã. Aliás, a maioria dos Tupi não tem a festa Aruanã somente o Macro-Jê. Então, eu acredito que a gente teve esse empréstimo do povo Javaé, do povo Iny esse ritual.

Ruben: É mais Javaé ou Karajá, que vocês têm mais contato?

Koria: Os dois.

Ruben: Mais Javaé, né?

Koria: O mais próximo que temos aqui é o povo Iny, do povo Karajá. Mas, é parecido com o povo Javaé.

Ruben: Ah... Quando você fala Javaé, você não faz distinção com o povo Karajá, é o mesmo para você?

Koria: Tem a distinção. Tem uma diferença, é por isto que eles se identificam como o povo Javaé e o povo Karajá. Tem uma diferença. Até a forma de organização e de fazer a festa; a regra de sua festa, a regra de várias... várias as culturas tem uma distinção... pouca diferença. É um povo diferente, é um subgrupo, eu diria dessa forma.

Ruben: Mas, vocês estão mais próximos assim na terra de vocês dos Karajá do que dos Javaé? Ou não?

Koria: Sim, porque temos o povo Karajá, do povo Iny dentro da área Tapirapé-Karajá. Você vê já tem o nome do território, da terra Terra Indígena Tapirapé-Karajá, no município de Santa Terezinha. E nós temos aqui também Terra Indígena Urubu Branco, onde há a maior parte da população Tapirapé.

Ruben: Deixa eu ver se tem outra foto aqui que você enviou para Paula... Aqui [imagem 8] também é a mesma, antes da dança lá fora?

Koria: Sim.

Ruben: O que ele está fazendo aqui [imagem 8], conversando com ele? Ajeitando a máscara?

Koria: Sim, ajeitando a máscara, organizando direitinho. A gente confere tudo, porque tem que amarrar direitinho a pena do rabo de arara, o brinco, porque caso cair a pena para mulherada, para nós Apyãwa, é um sinal ruim. É um sinal que pode acontecer algo ruim, pode ser com o cantor, pode ser com a família, então, com uma dançarina. Então, a gente tem que amarrar direitinho.

Ruben: Ele aqui [imagem 238] é... o que está ajeitando é o dono ou não? É o dono do Iraxao?

Koria: Não. Não.

Ruben: A gente não está vendo o dono?

Koria: Eu não tirei a imagem do dono. Mas, foi o meu primo que era o dono.

Ruben: Você não tirou, porque você não pode ou porque você não quis?

Koria: Eu tinha esquecido.

Ruben: Todas essas fotos são suas, né? As que você mandou para a Paula?

Koria: Sim.

Ruben: Todas elas são muito bonitas. Depois, eu vou te perguntar outra coisa... são muito bonitas. Deixa eu ver se tem mais... aqui [imagem 241], o que está acontecendo?





Koria: está dançando...

Ruben: Estão dançando?

Koria: Sim, dentro da Takãra, você vê o movimento da cabeça, da máscara, aí [imagem 241].

Ruben: E este [imagem 241] que está sentado, ele é quem?

Koria: É meu tio, o que eu tinha falado, é o Wario.

Ruben: Ele está ali para poder ensinar um pouco, explicar como é que faz?

Koria: Não. Ele está ali, porque está ouvindo, porque a partir do momento que o Iraxao ensaia todos os homens ficam dentro da Takãra acompanhando. Então, ele está aí [imagem 241]. Ele é um sábio, então, ele está aí [imagem 241] para motivar os homens para ter respeito sobre a regra.

Ruben: Quando eles saírem, os homens ficam dentro da casa e lá fora ficam as mulheres e os espíritos?

Koria: Quando saem, todos os homens saem da Takãra e ficam dentro do terreiro dessa casa. O Iraxao vai para casa do dono, onde as mulheres se juntam para dançar, para festejar junto com os espíritos.

Ruben: [mostra as imagens 10 e 11 para Koria]. Aqui é mesma [imagem 240]. Também, aqui [imagem 242] antes... essa foto é anterior? Por que eles estão sem máscaras?



Koria: essa é já quando entrou... já terminou e entrou.

Ruben: Já terminou e eles já estão tirando a máscara?

Koria: Sim.

Ruben: Aí, tira ela... aí, o que faz? Ela é guardada para uma próxima vez? Ou não, é jogado fora? O que acontece?

Koria: Não, é só uma vez que a gente usa e tira todo o enfeite, a pena de arara, o rabo de arara e queima. Não pode guardar, queima...

Ruben: tudo queimado?

Koria: queima tudo... a máscara, só tira a pena de arara, rabo de arara, esses materiais, brinco. O resto tem que queimar.

Ruben: É queimado no mesmo dia ou no dia seguinte?

Koria: No mesmo dia, pode ser a noite ou então pode ser no dia anterior

Ruben: de fora da Takãra.

Koria: aliás, no dia posterior.

Ruben: É aqui [imagem 243], eles estão tirando também?



Koria: Sim.

Ruben: Mas, essa foto aqui [imagem 243], é primeiro?

Koria: Sim.

Ruben: Essa aqui [imagem 243] é primeiro né? Essa aqui [imagem 242] é depois? Porque ele ainda está de coisa, está de vestido aqui [imagem 243].

Koria: Sim.

Ruben: São eles mesmos [imagem 243]?

Koria: São eles mesmo.



Ruben: [mostra foto 244, depois volta para 243] e as mulheres não podem ver eles não?

Koria: Não pode não.

Ruben: E aqui [imagem 244], está guardado parece?

Koria: Guarda até o dono poder tirar, no dia posterior. Porque como eu já tinha mencionado os homens chegam para comer dentro da Takãra, é uma oferenda para espírito.

Ruben: Mas, aqui [imagem 244], eles não vão queimar esses? Você disse que ia queimar? Em entendi que iam queimar?

Koria: Sim. Vão queimar. Tira só pena de arara, tira todo esse material, depois queima.

Ruben: Aí, o dono que vem queimar ou outra pessoa?

Koria: Só o sábio pode queimar ou então o dono. Se quiser levar ou jogar no rio, pode levar também, porque são moradores do rio.

Ruben: Isso aqui é pena, essa coisa é feita de buriti?

Koria: É de buriti, é palha de buriti.

Ruben: Palha de buriti?

Koria: Sim.

Ruben: E as penas são de arara?

Koria: Sim, as penas são de arara, tem do papagaio e tem de arara azul.

Ruben: Arara azul. Essa máscara só tem no ritual do Iraxao ou tem em outro ritual, em outra festa também?

Koria: Só no Iraxao.

Ruben: Só no Iraxao. Aqui também [imagem 245]?



Koria: É o mesmo.

Ruben: Aqui [imagem 246], é depois ou antes? Eles estão preparando a máscara aqui?



Koria: Antes.

Ruben: Antes. Um dia antes, esses [imagem 246]?

Koria: Não. Depois, que entra.

Ruben: É depois da dança esse [imagem 246]?

Koria: Depois da dança.

Ruben: O que eles estão fazendo nesta foto aqui [imagem 246]?

Koria: Descansando.

Ruben: Ah tá, são só dois dançarinos, cantores ou tem mais?

Koria: só tem dois.

Ruben: eles revezam, um passa para o outro ou não?

Koria: Não. Não sei se entendi muito bem sua pergunta, o que você quer dizer. Mais para dançar com Iraxao, antes os homens levam uma comida dentro da Takãra. Se eu quiser dançar com outra pessoa, então eles que vão comer primeiro. Os dois homens têm que comer primeiro. Então, a gente já sabe que ele que ele vai ser o cantor. Não pode ser qualquer um. Mas, está liberado para alguém que tem coragem de dançar com esse ritual, que sabe suas regras. O pessoal que come primeiro a sua comida é que vai dançar.

Ruben: Pois é, então são só dois num dia, não tem mais dois para dançar não?

Koria: Só dois.

Ruben: Geralmente, aqueles que sabem cantar, que tem mais força. Você já foi?

Koria: Nunca.

Ruben: Geralmente, são os mesmos ou tem mais pessoas?

Koria: São os mesmos.

Ruben: Vamos ver... Aqui [imagem 247], eles já saíram de fora?



Ruben: E é no mesmo dia?

Koria: sim, é tudo no mesmo dia.

Ruben: [mostra as imagens 247 a 253]. Aqui eles estão dançando... Eles têm nomes cada um deles ou não dos espíritos, dos mascarados?







Koria: Só o nome único: Iraxao.

Ruben: Para os dois? Você disse que tem um homem e uma mulher?

Koria: Para os dois.

Ruben: [mostra fotos 253 a 255]. Essa foto [imagem 253] é sua também?

Koria: Sim.





Ruben: Ela é antes ou depois?

Koria: Depois, termina a festa, os homens carregam o alimento e levam para dentro da Takãra.

Ruben: Aqui [imagem 255]. Isso é depois?

Koria: Sim. São divididos os grupos. Esses [imagem 255] são os grupos dos rapazinhos. Tem para fase da meia idade e tem para os anciões, que são os adultos, sábios. Tem três grupos.

Ruben: Os rapazinhos, os sábios e adultos?

Koria: Sim, estes são rapazinhos e tem os homens casados, meia-idade, já maduros, de 30 e poucos anos. Tem para os anciões, de 50 e 60 para cima.

Ruben: e essa bebida é buriti, que eu estou vendo [imagem 255]?

Koria: Não, é arroz. Temos também a bebida de amendoim com a mistura de tapioca, que são os alimentos especiais para os espíritos.

Ruben: Ela é fermentada ou não essa bebida de amendoim?

Koria: Sim. São todas fermentadas.

Ruben: Deixa eu passar então isso tudo, todas essas fotos [imagem 232 a 255]... aconteceu no mesmo dia, Koria?

Koria: É tudo no mesmo dia.

Ruben: Só essa foto aqui [imagem 232], que está lá no começo que é outra?

Koria: Só que acontece no mesmo dia. Depois, que termina Iraxao acontece no mesmo dia.

Ruben: Depois, de Iraxao.

Koria: Sim.

Ruben: Você falou o nome dela. Como é o nome dessa [imagem 232]?

Koria: Xaapiãwa.

Ruben: Xaapiãwa. No mesmo dia, mas depois do Iraxao?

Koria: Sim, no mesmo dia, depois do Iraxao.

Ruben: É que a Paula não estava entendendo muito bem isto. Ela pegou suas fotos e estavam meio misturadas aqui. Você tem que conversar com o Koria melhor, eu vou passar a gravação para ela.

Koria: Sim.

Ruben: Koria, eu vou passar um pedacinho do seu vídeo, deixa eu ver aqui, onde ele está... eu acho que vai passar. Está vendo né [vídeo]?

Koria: Sim, estou enxergando.

Ruben: Eu não sei se tem o som, o som não está saindo. Não tem problema dá para mostrar. Eles estão aqui [vídeo] de fora os dois, é o mesmo dia daquelas fotos que você me mostrou?

Koria: É no mesmo dia.

Ruben: Você fez ao mesmo tempo a foto e o filme?

Koria: Sim.

Ruben: Foi no celular que você fez?

Koria: Sim, no celular.

Ruben: Eu notei que você fica sempre distante. Você não fica pertinho, por que?

Koria: Hã?

Ruben: Assim, eu notei que você fica filmando de longe, por que você não chega pertinho? É por respeito? Por que que é?

Koria: Sim, ultimamente tivemos uma decisão para que a pessoa que tira a foto, que faz a filmagem, pode se retirar um pouco. Porque se chegam muitas pessoas filmando atrapalha todas as formas de dançar as meninas. Então, na imagem quase as meninas não aparecem, só os homens, parece que só os homens estão dançando. Neste sentido, a gente teve uma decisão que não podíamos aproximar muito. Os homens não podiam ficar perto do Iraxao, porque são para as mulheres participarem, festejarem. Então, a gente só podia tirar a imagem de longe. É por isto que eu estava muito longe neste momento.

Ruben: E esses outros que estão filmando são Tapirapé também?

Koria: Sim, são Tapirapé.

Ruben: Só tem Tapirapé, não tem outro povo neste ritual não?

Koria: Tem não só Tapirapé.

Ruben: Eles estão dançando e cantando aqui [*imagem fixa e em movimento (vice-versa)*]?

Koria: Sim.

Ruben: Aí, eles vão aonde estão as mulheres? Olha, elas já chegando lá...

Koria: Sim, onde é a casa do dono. As mulheres se juntam na casa do dono. Pode se juntar em qualquer casa, tem que se juntar na casa do dono.

Ruben: A casa do dono é essa aqui?

Koria: A casa do dono é a de palha.

Ruben: Essa?

Koria: Sim.

Ruben: Tá... agora, elas estão dançando junto com eles?

Koria: Sim.

Ruben: Elas respondem a eles, falam alguma coisa, cantam? Ou só dançam?

Koria: Não, só dançam.

Ruben: Eles estão cantando uma daquelas músicas que você falou, que são doze, só que de forma alternada? Por que eu não estou ouvindo aqui. Um canta, depois o outro canta?

Koria: Sim. É neste processo que a gente canta. Não pode cantar ao mesmo tempo dois.

Ruben: E tem mulher casada junto aqui Koria? Ou só mulher solteira?

Koria: Casadas, anciãs, que ensinam a moçada; tem também a mulher pajé, xamã que orientam as meninas que elas possam fazer uma boa dança. Sem atropelar o protocolo da regra do Iraxao.

Ruben: Todo mundo pode participar, que quiser? Todas as mulheres?

Koria: Sim.

Ruben: Aí, quando elas estão dançando aqui [*imagem fixa e em movimento (vice-versa)*], os homens estão no pátio mais longe?

Koria: Fica no pátio... no começo. A partir do momento que o Iraxao vai trocando a sua música, os homens gritam. Então, eles no terreiro da Takãra para fazer o grito quando trocam de música os homens gritam.

Ruben: Eles gritam para eles trocarem de música ou eles trocam de música e os homens gritam depois?

Koria: Sim. Eles trocam de música e os homens gritam depois.

Ruben: Quando eles gritam falam alguma coisa assim? Ou é só um grito mesmo?

Koria: Só é um grito. É um grito, porque é para o espírito chegar menos agressivo.

Ruben: Essa música são doze músicas, você falou. É de espíritos diferentes ou é só um espírito? Quando troca de música troca de espírito também?

Koria: Não, é a música do Iraxao. Então, somente da música do Iraxao. Não de outros espíritos. Somente a música do Iraxao.

Ruben: Mas, no começo você falou para mim que tinham vários espíritos. Aqui, nesta nesta hora só tem Iraxao?

Koria: Eu falei que chegam muitos espíritos para dançar, quem vai cantar é Iraxao. Eles somente vem a dançar, a festejar, não cantar.

Ruben: Quem canta é somente Iraxao?

Koria: Sim.

Ruben: A gente pode falar que Iraxao é o espírito de algum animal, de alguma coisa assim ou não?

Koria: Iraxao é do fundo do rio, mas é o espírito do povo Karajá como eu já tinha mencionado.

Ruben: É do fundo do rio?

Koria: Sim, eles moram no fundo do rio, no lago.

Ruben: No tempo muito antigo, parece-me que os Tapirapé falam que moravam no fundo do rio? Tem um mito, não tem isto?

Koria: Sim.

Ruben: Certo?! Alguma vez acontece deles virem e ficarem bravos, porque você falou que ele grita vir e ficar em paz, tranquilo. Mas, tem algum momento que ficam bravos?

Koria: Sim, a partir do momento que os jovens não respeitam as suas regras, eles chegam muito nocivos. Realmente, fazem alguma coisa muito ruim com as pessoas. Eu não me lembro muito bem o ano que o meu tio tinha perdido o dedo do pé, porque a rapaziada não tinha respeito de sua regra. Então, quando o meu tio foi com os homens para a caçada em busca de porcão e ele tinha machucado o dedo polegar do pé. Foi uma pequena ferida, mas foi se agravando e tinha perdido. Então, o xamã tinha percebido que foi devido ao desrespeito a suas regras. Então, por isto que a gente respeita muito. Pois, é uma cultura sagrada para gente.

Ruben: No seu trabalho de mestrado, em algum momento você fala do Iraxao em sua dissertação, Koria?

Koria: Sim, como eu tinha frisado um pouco da alimentação e da saúde, então eu fiz uma descrição a respeito. Eu fiz a entrevista com o xamã, com os sábios, as pessoas que dançam com Iraxao. Então, eu fui fazer uma entrevista com eles para coletar as informações. O que eles sentem quando entram no ornamento dessa máscara? Então, porque é uma ligação que tem um link, um elo com a alimentação espiritual, alimentação que são fornecidas para a mulherada, para os homens no momento que a gente festeja o Iraxao. Eu trabalhei nesta parte.

Ruben: Eu quero ler sua tese, seu trabalho depois.

Koria: Sim.

Ruben: Então, a festa Iraxao acontece uma vez por ano mais ou menos?

Koria: Sim.

Ruben: Aí, eles vão dançar aqui [imagem] e vão entrar lá Takãra?

Koria: Sim.

Ruben: Este tipo deles dançar é muito diferente do Aruanã?

Koria: É um pouco diferente, não muito. Só que Iraxao é só um dia, já Aruanã pode ficar uns três meses mais ou menos.

Ruben: Três meses?

Koria: Três meses, então, Aruanã fica mais tempo e se alimenta de peixes, qualquer tipo de peixes. Já, Iraxao somente com porção, essa é a diferença ele é só um dia.

Ruben: No Aruanã são duas pessoas, os dançarinos são dois também? Ou são mais?

Koria: São quatro. São todos casais, são quatro Aruanã, então, vai dar oito.

Ruben: Quatro Aruanã?

Koria: Sim.

Ruben: Dá oito, são dois casais, é isso?

Koria: Todos casados.

Ruben: Eles dançam ao mesmo tempo no meio aqui [imagem] e envolta da Takãra.

Koria: Sim, aí quando tem Aruanã, os donos separam as moças. Cada Aruanã tem as suas dançarinas.

Ruben: Me diz uma coisa Koria, você fez esse filme e essas fotos para mostrar para alguém? Para vocês mesmo? Por que você decidiu fazer essas fotos e esses filmes?

Koria: É porque em cada ano, a gente perde em cada momento os nossos sábios estão indo embora, a gente não sabe quando os nossos sábios, a pessoa que conhece a arte. A pessoa que conhece a pintura. A pessoa que conhece tamakura e usa na perna. Então, o objetivo era isto. Eu tenho que tirar a foto, porque não sabemos quando vamos perder o nosso sábio, a pessoa que confecciona aqueles objetos. Então, pensei para que eu possa ter a imagem e o vídeo, qual é a forma de dançar com Iraxao e como é a forma de confeccionar a máscara de Iraxao. Eu tenho várias imagens, só que eu tenho passado poucas imagens para Paula.

Ruben: Você guarda no seu computador tudo isto?

Koria: Sim, no hd.

Ruben: É bem organizado tudo lá?

Koria: Na verdade, eu estou tentando me organizar, eu quero separar toda imagem, por exemplo, Iraxao é separado, Tawã tem que ser separado. Rituais diferentes com imagem eu quero separar deixar todos organizadinhos, eu quero deixar bem organizado.

Ruben: É bom, porque a gente que não conhece e vê, acha que é tudo a mesma coisa e não é. Cada um tem um jeito diferente assim.

Koria: Cada um tem jeito, sim.

Ruben: Na sua dissertação, você mostrou foto e esse material, filme também?

Koria: Eu utilizei só da alimentação que me interessou para dissertação, que eu trabalhei da alimentação e da festa também; pouca imagem. Mas, eu vou acrescentar mais ainda como a professora tinha me solicitado, que eu poderia colocar mais imagens para deixar mais detalhes para os leitores. Então, eu vou colocar mais imagens.

Ruben: Tá bom, eu vou fazer assim Koria, eu quero ver... a Paula disse que gravou sua dissertação, então eu vou ver lá. Quando você tiver escrito e puder disponibilizar eu vou ler também. Eu conversar com a Paula e se a gente tiver dúvida a gente vai te perguntar de novo.

Koria: Sim, tranquilo professor.

Ruben: Eu disse para a Paula, que eu queria que a tese dela tivesse um agradecimento especial a você e tudo que né.... Ela já te pediu autorização para usar as fotos, vai está escrito bem lá que as fotos são suas. Mas, a gente quer te agradecer muito, porque você está sendo, antigamente os antropólogos falavam informante. Mas, a gente acha que você é mais do que isto, você é um interlocutor. Você está ensinando para Paula coisas que ela não sabia, você está ajudando muito ela. Tá bom.

Koria: Sim, professor.

Ruben: Estou gravando e vou passar para Paula. A gente está aqui para somar...

3.2.3 Janeiro de 2017: a festa-rito-sazonal Iraxao e o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (2020)

Entre os dias 06 a 13 de janeiro de 2017, a etnografia congregou uma observação diferida e exploratória, nos termos de France (2000), com a realização de notas cinematográficas entre os índios Apyãwa e Inỹ acerca da festa-rito-sazonal Iraxao. Particularmente, a minha participação na captação dos sons e imagens pode ser caracterizada como *parcial* e colaborativa. Pois, a maior parte desses registros audiovisuais durante a nossa presença em Tapi'itãwa foram feitos pelo pesquisador e artista Vandimar Marques Damas, que esteve acompanhado de sua esposa, a artista Itandehuy Castañeda Demesa. Também, ela colaborou com alguns registros audiovisuais entre os índios Apyãwa e com a organização em arquivos digitais no macbook de todos os filmes de pesquisa feitos por nós. Em linhas gerais, essas notas cinematográficas foram feitas com o uso de duas câmeras e um aparelho de gravação de som do pesquisador, cineasta e fotógrafo Vandimar Marques Damas. A parceria com este pesquisador ocorreu no escopo da divulgação dos resultados de sua pesquisa entre alguns professores indígenas e seus parentes durante o tempo das chuvas em Tapi'itãwa. Ou seja, para realização desse *momento de imersão* na Terra Indígena Urubu Branco, especificamente, no território Tapi'itãwa entre os índios Apyãwa e Inỹ foi possível, porque recebi um convite de Vandimar Marques para participar deste momento referente a sua pesquisa de doutoramento em arte e cultura visual.

Nos dias 11 e 12 de janeiro de 2017, os filmes de pesquisa que fiz focam o *parentesco* ou melhor algo da *cosmopolítica amazônica* em Tapi'itãwa. Em momentos que antecederam a *festa-rito-sazonal Iraxao*, as notas cinematográficas demonstram a feitura das tintas e como são usadas para as pinturas nos corpos e seus retoques. Já no dia da *festa*, quando foi possível perceber o canto e a dança do par de máscaras-xamãs Iraxao, que ocorreu na takope, pátio situado fora da Takãra, pude colaborar com a realização de filmes de pesquisa e fotografias que demonstram a dança das mulheres Apyãwa e o canto coletivo dos homens Apyãwa.

De toda forma, o esboço desse *momento de imersão* em Tapi'itãwa foi divulgado num website denominado *Alguma cosmopolítica entre os índios Xetá e Tapirapé* (VIANA DOS REIS, 2020), que criei em 19 de janeiro de 2017. Ainda assim, é importante mencionar que tive acesso a essas notas cinematográficas realizadas em Tapi'itãwa, apenas, em agosto de 2017, quando fui à Goiânia para mais um trabalho em parceria com os pesquisadores Vandimar Marques Damas e Itandehuy Castañeda Demesa no escopo da

docência do tema contextual: pintura, fotografia e cinema para o curso de graduação de licenciatura em educação intercultural voltado para formação de professores indígenas e promovido pelo Núcleo Takinahaky da UFG. Vandimar Marques Damas compartilhou comigo todos os arquivos digitais e audiovisuais feitos durante a semana que estivemos em Tapi'itãwa, 06 a 13 de janeiro de 2017.

Em casa e na sala de estudos dos discentes do PPGAN situada na Fafich, pude ver todo esse acervo pessoal de Vandimar, a saber, tanto as fotos como os filmes de pesquisa acerca do Iraxao. Uma primeira percepção durante esses *momentos de imersão* com essas imagens do acervo pessoal foi identificar quem, quando e onde foram realizados esses filmes e fotos. Uma primeira divisão já esboçada desde o momento do compartilhamento feito pelo Vandimar Marques foi apenas a constatação da presença dentro desta pasta com todos os arquivos, de uma subpasta denominada vídeos. Em seguida, verifiquei os nomes desses arquivos, a data e a hora que foram feitos. Após, observar isto, escrevi tais informações em um dos meus cadernos de campo e pude notar que toda essa produção audiovisual foi feita nos dias 11 e 12 de janeiro de 2017 e demonstram algo da *festa-rito-sazonal* Iraxao.

Sendo que, também identifiquei as fotos e filmes de pesquisa feitos quando não estive com Vandimar Marques, a saber, as fotos e filmes de pesquisa feitos de dentro da Tākara tanto no dia 11 durante a fabricação das máscaras como no dia 12 durante a festa-rito-sazonal. Já, as demais fotos e filmes de pesquisa foram feitos na maior parte do tempo de forma colaborativa por nós três entre os índios Apyãwa e Inỹ situados entre as casas para a fabricação dos corpos e parentesco indígena em consonância com uma cosmopolítica amazônica diante do primeiro e atual Antropoceno e/ou Capitaloceno.

Em setembro de 2019, em parceria com o cineasta e cientista social Luís Oliveira foi possível uma primeira montagem dos filmes de pesquisa feitos em Tapi'itãwa em janeiro de 2017 no escopo do projeto de pesquisa com as notas cinematográficas feitas entre os dias 24 de dezembro de 2018 a 01 de janeiro de 2019 entre os índios Apyãwa. Este filme denominado Apyãwa (Tapirapé) tem duração de quatro horas, 3 minutos e 3 segundos. Basicamente, no tempo das chuvas, pude realizar mais filmes de pesquisas (notas cinematográficas) entre os índios Apyãwa, parentes do antropólogo e professor Yrywaxã, particularmente, com sua mãe, irmã e sobrinha de Yrywaxã, durante a fabricação da bebida de mandioca e amendoim (cauim) e fabricação de artefato (enfeite para perna tamakurã) e artesanato (decoração para uma cuia). Todavia, uma primeira edição feita por Luís Oliveira do filme de pesquisa Apyãwa reunido em apenas um arquivo digital teve como foco a festa-rito-sazonal Iraxao, sendo que esta montagem tem duração de 35 minutos, ou seja, a partir das notas cinematográficas feitas em 2017. A versão final do filme etnográfico Apywã (Tapirapé): Iraxao Rarywa ocorreu apenas em novembro de 2020 devido ao convite que recebi por mensagem eletrônica via e-mail para a projeção online do filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé) durante as Sessões Especiais do 24 forumdoc.bh (Festival do filme

documentário e etnográfico de Belo Horizonte). Após, o convite dos organizadores da Sessões Especiais da 24 forumdoc.bh, pude conversar novamente com o Luís Oliveira e propor uma nova versão para o filme ao mesmo tempo que considerei o compartilhamento da direção entre nós e com o Vandimar Marques e Koria Yrywaxã Tapirapé.

a) Seja pelo compartilhamento do filme-ritual Iraxao feito por Yrywaxã em 14 de fevereiro de 2020, no mesmo dia que ocorreu o Iraxao. Koria Yrywaxã Tapirapé compartilhou comigo por mensagem eletrônica via aplicativo Whatsapp o filme-ritual que fez durante o Iraxao. O filme-ritual tem duração de 17 minutos e foca o canto do par Iraxao e a dança das mulheres para as máscaras-xamãs Iraxao. Yrywaxã fez fotografias durante a festa-rito-sazonal e compartilhou comigo algumas dessas fotos.

b) Seja pela produção audiovisual em forma de entrevista concedida por Yrywaxã em setembro de 2020. A entrevista com Koria Yrywaxã Tapirapé foi feita pelo orientador desta pesquisa Ruben Caixeta, após algumas solicitações de revisão do texto desta tese num contexto de pandemia de covid-19, que vitimou os índios Apyãwa com pessoas infectadas e duas pessoas falecidas. Para tanto, eu escrevi as mensagens para Koria Yrywaxã Tapirapé via email e whatsapp no intuito de agendar essa entrevista de forma online. A ideia inicial foi de fazer a entrevista pela plataforma zoom. Todavia, após combinarmos o dia e a hora para o início da entrevista as tentativas para realizá-la de forma online foram malsucedidas. Eu tinha usado essa plataforma uma única vez, no caso, no lançamento da Revista Iluminuras em agosto de 2020, além disso houve um problema com a conexão da internet, que no meu caso consistia em um pacote de dado num plano controle para celular. Após, as instabilidades de conexão da internet com a presença de nós três para concretização da entrevista online, que ocorreram tanto via zoom quanto via meet, o pesquisador Ruben Caixeta conduziu os trabalhos e entrevistou Yrywaxã sem a minha presença. Esta entrevista foi gravada e teve quase duas horas de duração. Logo, após o término da entrevista, o orientador Ruben Caixeta a compartilhou comigo em dois arquivos digital pelo Google Drive. Eu assisti os vídeos digitais e compartilhei com Yrywaxã Tapirapé. Com a transcrição desta entrevista na íntegra foi possível verificar algo acerca da festa-rito-sazonal Iraxao e dos filmes e fotos feitos durante o Iraxao por Yrywaxã.

c) Seja com o texto também escrito por ele sobre o ritual Iraxao para compor o catálogo do 24 forumdoc.bh. Ou seja, o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (2020) mesmo que tenha sido feito no escopo do projeto de tese Maracás e Máscaras: parentesco e xamanismo entre os Apyãwa (Tapirapé) durante as variações sazonais concretizou mais uma parceria com o antropólogo Koria Yrywaxã Tapirapé, Vandimar Marques Damas e Luís Oliveira, especialmente, com o compartilhamento entre eles da direção deste filme. Nas primeiras cenas foi inserido o texto escrito na língua Tapirapé e portuguesa por Yrywaxã, bem como os letreiros para identificação da Terra Indígena Urubu Branco. Nesta edição ficou mais explícito que a captação do som e da imagem não foram

feitas apenas por mim, Vandimar Marques Damas e Itandehuy Castañeda Demesa, mas também tais aparelhos foram compartilhados por Vandimar Marques possivelmente com os índios Apyãwa e/ou Inỹ quando as imagens e os sons foram captados de dentro da Tākara.

O filme etnográfico foi finalizado com uma duração de 44 minutos e as cenas inseridas nesta edição demonstram as relações comensais do Wyrã dentro da Takãra após a dança e canto de Iraxao. As razões para inserção destas cenas foi para demonstrar as variações dos sentidos da história concernentes a festa Iraxao realizadas pelos índios Apyãwa. Comparativamente, o filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao rarywa (Viana dos Reis, 2020) feito por nós com o filme documentário Traços Tapirapé (2016b) dirigido por Vandimar Marques Damas é possível dizer que tais festas não estão sendo consideradas como imagens padronizadas de uma “cultura”, pois a cada filme é notório o que está posto na ontologia da imagem seja pelo olhar de quem filma seja no que é dado a ver. As imagens demonstram as variações dos corpos e a afluência ou escassez dos alimentos oferecidos para Iraxao. Alguma *cosmopolítica amazônica* feita com as fotos e o cinema tem o intuito de demonstrar o que está posto na ação e nas relações sociais engendradas pelos índios Apyãwa para a feitura da Iraxao rarywa, que levam em considerações dimensões sociais, astronômicas, alimentares, artísticas e um *conhecimento tradicional* específico conduzido e manejado pelo casal anfitrião, quando resolve em fomentar tal festa. Pois, os saberes e *conhecimentos tradicionais* relacionados entre os índios Apyãwa pela associação dos pássaros – Wyrã – e pelas mulheres – como nos disse Yrywaxã, na língua Tapirapé – são para axepaanog com os axigas dos índios Inỹ, em outros termos, alegrar entre si, mas também alegrar os axigas (espíritos) para pacificá-los. Neste sentido, dizer isto, não me torna mais responsável pela direção do filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa finalizado em 2020, que contou com as parcerias de Vandimar Marques Damas, Luís Oliveira e Koria Yrywaxã Tapirapé em diferentes momentos de produção deste filme.

Dentre todas essas parcerias para concretização deste filme, é fundamental destacar a contribuição dada pelo antropólogo e professor Yrywaxã, especificamente, em 14 de janeiro de 2019, quando eu recebi dele uma mensagem eletrônica via aplicativo Whatsapp sobre o Iraxao que havia ocorrido no dia anterior – 13 de janeiro de 2019 – em Tapi’itãwa, território situado na Terra Indígena Urubu Branco. No momento de recebimento dessa mensagem acoplada com 19 fotos digitais feitas por Yrywaxã durante o Iraxao, eu estava em um momento de imersão com o estudo de imagens de arquivo, a saber, os vídeos e fotos feitos entre os índios Inỹ, que obtive após duas visitas em janeiro de 2019 ao Museu da Imagem e do Som (MIS) situado em Goiânia (ver apêndice). A partir dessas mensagens eletrônicas com Koria Yrywaxã Tapirapé, foi se concretizando mais que uma possível etnografia multissituada. Pois, os compartilhamentos de fotos e filmes acerca das festas podem ser compreendidos com uma antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa. Pude dar prosseguimento aos momentos de imersão com as variadas fotos e filmes feitos durante a

festa-rito-sazonal Iraxao, agora o estreitamento dos diálogos com Yrywaxã acerca do Iraxao por intermédio das imagens, do website que criei a respeito dos índios e da burocracia a respeito dos protocolos para a comissão de ética da Universidade. Para tanto, realizei duas entrevistas semiestruturadas por ligação telefônica e pelo Whatsapp com Koria Yrywaxã e com Awagato. Tais entrevistas versaram sobre a festa Iraxao e sobre trajetória desses dois professores indígenas na educação básica e superior, ambos estudaram na escola estadual indígena situada na Terra Indígena Tapirapé-Karajá, na Unemat e na UFG.

Assim, esta parceria continuou e se potencializou com o compartilhamento de fotos que ele fez durante a festa de Iraxao que ocorreu em janeiro de 2019. Como também, Yrywaxã compartilhou comigo pelo whatsapp em fevereiro de 2020, um filme-ritual (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008; CAIXETA DE QUEIROZ E OTTO, 2018) e fotos que ele fez durante a festa de Iraxao. Dentre todas essas imagens audiovisuais compartilhadas por Yrywaxã, apenas, uma foto feita de dentro da Takãra durante a festa-rito-sazonal de 2019 que demonstrou a afluência do cauim, um alimento preparado com a farinha de mandioca puba e pertencente a culinária tradicional dos índios Tapirapé (Apyãwa). Ao ver a foto, abaixo, é possível notar as relações estabelecidas entre um dos grupos que compõe o Wyrã (associação pássaro) por intermédio do cauim de dentro da Takãra.



Foto 256: Fotógrafo: Koria Yrywaxã Tapirapé. Takãra (Casa dos homens) durante a festa-rito-sazonal Iraxao. 13 de Janeiro de 2019.

Assim, o intuito de compartilhar um pouco não só sobre a circularidade dos objetos fílmicos feitos entre os índios Apyãwa sobre as festas de Iraxao, mas também de apontar *caminhos*, nos termos de Tim Ingold (2005), que possibilitem o acesso aos *lugares* concernentes com a *cosmopolítica amazônica* concebida pelos índios quando realizam a Iraxao rarywa. Tem o intuito de demonstrar que a festa-rito-sazonal Iraxao voltada para axepaanog com os axiga dos Iny congrega momentos de comensalidade de uma culinária tradicional no território Tapi'itãwa diante do *Antropoceno* e contra o *Capitaloceno*. Ou seja,

contra um avanço intensivo de uma padronização dos cardápios alimentares que atinge a diversidade e pluralidade cultural.

Como descrito no início desta tese e com essas cenas acerca dos alimentos cerimoniais do Iraxao, inseridas no momento de finalização desse filme, foi possível verificar que mesmo a pouca quantidade de caium de mandioca não foram desencadeadores de perda cultural ou aculturação. Mesmo que tais cenas demonstrem o uso de pacotes de arroz cru sendo abertos e os grãos de arroz sendo despejados nas panelas como uma ação para o filme, isto revela mais algo de uma cosmopolítica contra o capitaloceno do que um posicionamento de vitimização. Como descrito no início desta tese e com essas cenas acerca dos alim. Em outros termos, com este filme etnográfico o intuito foi demonstrar algo que não fosse clichê. Ainda, mais que o processo de finalização deste filme favoreceu o diálogo entre os pares, no caso, pesquisadores das ciências antropológicas e das artes.

3.3. Iraxao como imagem

Nos próximos tópicos a seguir elegi algumas fotos, que narram e demonstram algo da imagem de Iraxao e algo do Iraxao como imagem. Nos dias 11 e 12 de janeiro de 2017, as notas cinematográficas foram feitas conjuntamente com o pesquisador Vandimar Marques durante a festa Iraxao. Sendo que as fotos de fabricação das máscaras Iraxao realizadas dentro da casa dos homens (Takãra) foram feitas pelo pesquisador Vandimar Marques. Isto aconteceu no dia 11 de janeiro de 2017. Já, as fotos do dia 12 de janeiro de 2017 foram feitas por mim pelo celular *Iphone*.

No dia 14 de janeiro de 2019, Koria Ywyriaxa Tapirapé me enviou, via *WhatsApp*, para meu celular *Microsoft* dezenove fotos feitas durante a festa Iraxao, que ocorreu no dia 13 de janeiro de 2019. Durante o Iraxao, Yrywaxa fotografou tanto de dentro da Takãra algo relacionado ao feitiço das máscaras, possivelmente, dia(s) antes da festa; quanto a fabricação dos corpos das máscaras-xamãs; como fotografou desde a takope. A takope consiste no terreiro situado no exterior da Takãra, local onde as máscaras-xamãs dançam e cantam com o Wyrã e com as mulheres. No dia 14 de fevereiro de 2020, Koria Ywyriaxa Tapirapé, novamente fotografou a festa Iraxao e fez um filme-ritual. Ele enviou-me, via *WhatsApp*, treze fotos e um arquivo de vídeo digital.

3.3.1. 11 de janeiro de 2017: fotógrafo Vandimar Marques Damas



3.3.2. 12 de janeiro de 2017: fotógrafa Paula Grazielle Viana Dos Reis



3.3.3. 13 de janeiro de 2019: fotógrafo Koría Yrywaxa Tapirapé



















3.3.4. 14 de fevereiro de 2020: fotógrafo Koría Yrywaxa

















3.4. A cosmopolítica amazônica e Iraxao Rarywa

Posso destacar, aqui, que mesmo a partir da etnologia indígena várias pesquisas de maiores fôlegos acabaram por criar uma(s) dada(s) imagem padrão ou imagens padrões ao buscar abarcar a diversidade dos povos indígenas situados nas terras baixas do continente sul-americano. Neste sentido, ao aprofundar o estudo, sobremaneira, entre os índios Apyãwa (Tapirapé) o intuito, então, é buscar traçar uma imagem que não seja clichê e/ou etnocêntrica e/ou racista e que traduza algo da *cosmopolítica amazônica* feita entre os índios Apyãwa. Isso não é simples. Uma vez que, não tenho como não lidar com as *imagens conceituais* e *técnicas* presentes nas pesquisas antropológicas (e até mesmo arqueológicas) clássicas e contemporâneas. Para tanto, esse capítulo tem buscado demonstrar algo entre as *imagens fixas* e *em movimento* (vice-versa) (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b) acerca dos índios Apyãwa (Tapirapé) referentes tanto as fotografias, as fotos e aos filmes etnográficos e documentários, como as versões de mitos, ditos pelos índios Tapirapé presentes nas etnografias antigas e atuais. Sendo que isto faz parte de algumas teorias antropológicas e arqueológicas. Sem desconsiderar, que a produção recente (livros, artigos, filmes e fotos) feita pelos estudantes e professores Apyãwa (Tapirapé) também demonstram algo, especialmente, da *cosmopolítica amazônica*. Todavia, é preciso demonstrar que entre essas *imagens fixas* e *em movimento* compartilhada com os índios Apyãwa emergem da festa-rito-sazonal Iraxao.

Neste sentido, se esta *festa* também tem nos revelado histórias e transformações, ao ver, manejar e comparar as fotos e filmes antigos e atuais algo do *conhecimento tradicional* (CARNEIRO DA CUNHA, 2019; DAMAS, 2016c) e certamente da *cosmopolítica amazônica* vivenciada pelos índios Apyãwa e Iny veio a baile,

certamente, mais perceptível e traduzível no âmbito da visualidade. Mas, inteligível enquanto histórias. É necessário dizer ainda que podem ser demonstrados com os mais variados sentidos, conforme pondera Claude Lévi-Strauss (1982; 1990; 1993; 2004; 2012; 2014; 2017) e por isso, é importante demonstrar também as histórias a partir das fotos e filmes que foram feitos, atualmente, pelos próprios índios por também reverberarem a importância de se perpetuar a *festa Iraxao* que compõe o calendário do tempo (Tapirapé, 2007; 2009a).

Conforme o calendário dos índios Apyãwa (Tapirapé) denominado “calendário do tempo” (Tapirapé, 2007; Tapirapé, 2009a), a realização da festa-rito-sazonal denominada Iraxao, que se volta para os axigas¹⁴⁷ só pode ocorrer se a casa dos homens (Takãra) estiver construída no terreiro (takope) do território tradicional. Isto porque, as relações entre os índios Tapirapé e Karajá são intensificadas dentro da Takãra (casas, casa dos homens, casa cerimonial, casa de tradições, casa do porcão, casa dos espíritos, casa tradicional) para axepaanog (festejar, alegrar, pacificar e proteger), quando todos que participam da *festa Iraxao*, estabelecem relações comensais com o consumo do cauim e carne de porcão para alegrar com os espíritos para que nenhum deles façam algo de ruim com ninguém, como me disse Yrywaxa.

Todavia, mesmo que as teorias antropológicas que versam acerca dos índios Tapirapé buscaram compreendê-los a partir da imagem conceitual *parentesco*, ainda sim, é preciso revisita-las para demonstrar as nuances ao que tange aos sentidos com o uso deste conceito. Começo pelo livro publicado na metade do século passado, que se referiu a uma porção da América do Sul, cuja vegetação é definida como floresta tropical e o *habitat* de diversas *tribos* – imagem conceitual inventada por Charles Wagley e Herbert Baldus para os índios Tapirapé – sendo que nas suas bordas estariam os povos marginais, andinos e circum-caribenhos. Isso porque parti do “*Handbook of South American Indians*” (HSAI) composto de sete volumes e organizado por Julian Steward (1946-1959). Por mais que esses volumes não sejam frequentemente usados como fonte de pesquisa por ora, parece que algumas imagens que se originaram e estão fixadas lá nesses sete volumes ainda emergem como pressupostos de algumas teorias antropológicas e arqueológicas. Sucintamente, a Amazônia que abrigou e é constituída por uma diversidade e pluralidade de etnias indígenas foi apreendida pelos teóricos do HSAI como lócus onde vivem as sociedades simples, as denominadas *Tribos da Floresta Tropical*. Esta classificação quer dizer que as tais *tribos* carecem de instituições políticas, prevalecendo um igualitarismo, conhecem a agricultura de queima e coivara e também caçam e pescam. Assim, as *tribos* viviam em aldeias mais permanentes, apesar

¹⁴⁷ Traduzidos para a língua portuguesa por Koria Yrywaxa por meio de conversações (diálogos e entrevistas) estabelecidas via WhatsApp em 2019 e 2020.

de dispersas sobre o território e convergiriam mais pessoas morando juntas do que nos bandos. Tomo como ponto de partida essa imagem padrão produzida pelo HSAI, onde os índios Tapirapé, mesmo que de forma implícita, têm alguma coisa a ver com as críticas feitas pela antropologia a tal imagem relacionada aos ameríndios e a Amazônia. Alguns antropólogos contribuíram com o HSAI (STEWART, 1948), dentre eles cito Curt Nimuendaju, Claude Lévi-Struss, R. Lowie, Métraux, Eduardo Galvão e Charles Wagley. Todavia, a produção destes não corroborou ou pelo menos teve como efeito nuançar a imagem padrão. O que quer dizer que essa imagem, desde o início, não foi estática e totalizante. Também ocorreu uma presença minoritária no próprio *Handbook*, que buscou delinear outra imagem, certamente, mais complexa, como por exemplo, cito os artigos escritos por Claude Lévi-Strauss (2012), que foram organizados no livro *Antropologia Estrutural*.

Durante o período de produção do volume III *"The tropical forest tribes"* do HSAI, Eduardo Galvão e Charles Wagley (1948) já tinham realizado alguns trabalhos de campo entre os índios Tupi (Tapirapé e Tenetehara-Guajajara), sendo que foram eles que escreveram para o volume III um artigo-verbete sobre os índios Tapirapé. Se Julian Steward (1948), organizador do HSAI atribuía à descendência unilinear um papel de destaque, vendo a Amazônia ocupada por aldeias mono ou multilinhageiras, ao concentrarmos no artigo-verbete sobre os índios Tapirapé escritos pelos antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão (1948), as relações de parentesco levam em conta, por um lado, as formas de residência, no caso, uxorilocal, antecipando um debate posto por Peter Riviere (2001) sobre a vigência de classificações sociais por gradiente de distância genealógico-residencial, exprimindo um dualismo concêntrico entre o exterior e interior de cada casa (maloca residencial) para os índios caribes e demais povos da Guiana. Também, a antropóloga Tânia Stolze Lima (2005) demonstrou que entre os índios Yudjá, um povo Tupi que vive no Xingu, não é observável a indistinção entre parentesco e co-residência.

... a distância espacial não motiva a assimilação de parentes próximos aos parentes distantes, e co-residentes não são assimilados aos parentes próximos. (...) E, embora as relações de alteridade (os primos cruzados, os que são considerados não-parentes, os amigos pertencentes a outros povos) sejam marcados de ambivalência, eu estaria inclinada a caracterizar os Yudjá mais como um povo que valoriza positivamente a alteridade do que como xenófobo (Rivière, 2001: 91). Por fim, a endogamia não serve de objeto para a elaboração de uma ficção social, como ocorre nas Guianas, nem a visão indígena sugeriria que "não existe sociedade fora da aldeia" (ibidem: 136). (...) A aldeia yudjá não é em absoluto a sociedade: nem ela se basta (ou se supõe que baste) a si mesma, nem as relações entre as pessoas de aldeias distintas diferem das relações entre co-residentes; tampouco

as relações interaldeãs são conceitualmente distintas das relações existentes entre subdivisões aldeãs (LIMA, 2005, p. 101-102).

Neste sentido, Claude Lévi-Strauss (2012) já tinha destacado a complexidade das estruturas diamétricas e concêntricas, que organizam tanto as aldeias dos índios falantes da língua Jê como também estão presentes entre os índios Tapirapé, falantes da língua Tupi. Porém, entre estes, apenas, como metades cerimoniais masculinas que se subdividiam em grupos etários e habitam a Takãra (a casa dos homens ou a casa cerimonial). Logo, o lugar interdito às mulheres Apyãwa é a Takãra, a casa dos homens, lugar onde está presente a Associação dos Pássaros (Wyrã). Este, é composto de duas metades cerimoniais, que por sua vez, cada metade se subdivide em três grupos etários.

Por muito tempo, os etnólogos tendem a tomar a aldeia ou a comunidade local como unidade de análise mais abrangente. Isto devido à necessidade de descrever sociedades praticamente desconhecidas ou por vários povos estarem reduzidos a uma só aldeia; adesão demasiado estreita às ideologias nativas ou resultado de uma posição teórico-filosófica explicitada nas obras de Pierre Clastres (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 333). Porém, em “*Independência e Exogamia*” Clastres ([1963] 2003) buscou refletir sobre a inaplicabilidade da categoria *tribo* para pensar as identidades coletivas existentes na paisagem amazônica, que se caracterizam pela formação de “demos exogâmicos”.

No entanto, Pierre Clastres (2003) tinha tateado com dados etnográficos de uma vasta região – as terras baixas sul-americanas em contraposição às terras altas. Mesmo assim, no artigo de 1963, não deixou de citar algumas etnias indígenas que contradiziam sua posição ou que pelo menos não se enquadraram em suas comparações e se configuraram como exceções. Dentre estes, Clastres (2003) citou os índios Tapirapé, que em seus termos estavam organizados pela *endogamia*, configurando-se como uma exceção dos povos da Floresta Amazônica. Nota-se que, por mais que Pierre Clastres (2003) não tenha explicitado o momento histórico do genocídio e etnocídio vivenciado pelos índios Tapirapé, a *endogamia* foi acionada para a descrição do sistema de parentesco. Isto também pode corroborar com as descrições feitas por Charles Wagley e Eduardo Galvão (1946) acerca das singularidades do parentesco entre os índios Tapirapé:

O sistema Tupi, descrito neste artigo, e encontrado entre os Cayuá, os Tapirapé e os Tenetehara é essencialmente o mesmo que o sistema tipo Dakota. Encontramo-lo novamente, na América do Sul, nessas três tribos ligadas à família bilateral e com a ausência de *sibs* unilaterais exogâmicos. As “metades” de homens e os “grupos de comer” Tapirapés não são exogâmicos e assim não são *sibs*; ao contrário, são sociedades cerimoniais de caça e de trabalho sem qualquer relação com as regulamentações de casamento ou de residência (GALVÃO & WAGLEY, 1946, p. 6).

Naquela época e em linhas gerais, a Amazônia desempenhou um papel menor no que tange à antropologia do *parentesco*. Porém, os índios Apyãwa (Tapirapé), falantes da língua Tapirapé, pertencente à família linguística Tupi-guarani (Macro-Tupi), situados na Amazônia, numa região de transição do bioma cerrado para o amazônico, expressam uma dualidade cerimonial com a associação dos pássaros (Wyrã), composto por homens subdivididos em três grupos etários. Há, portanto, entre os índios Tapirapé gradações e diferenças pautadas em algo dito nas *técnicas corporais* (MAUSS, 2008, p. 409) como por exemplo em *gênero* e *idade* dentro do escopo das relações de parentesco. Nota-se também que durante as festas-ritos-sazonais os corpos são feitos pelos parentes consanguíneos como a mãe, o pai ou o “irmão do pai” e a “irmã da mãe” denominados antigamente como pais classificatórios e atualmente como tio e tia.

Todavia, em relação às metades cerimoniais masculinas existentes entre os índios Apyãwa (Tapirapé), Herbert Baldus (1967) – em “*Aspectos da organização social Tapirapé: tripartição, dualidade e graus de idade*” –, demonstrou o seu posicionamento sobre o uso de alguns conceitos para descrever as relações sociais perpetradas pelos índios Tapirapé. Ou seja, o uso do termo dualidade cerimonial ao invés de metades cerimoniais para definir a dinâmica da associação dos pássaros existente entre os índios Tapirapé, está em consonância com o conceito de *parentesco*, proposto por Claude Lévi-Strauss ([1949] 1982). Herbert Baldus (1967) quis demonstrar que ao escolher pelo uso do termo (dualidade) pretendeu se distanciar de outras noções presentes em algumas teorias antropológicas, que compreendem a noção de metades como algo correspondente às regras de casamento.

É verdade que não falei em “metades” ou “moieties” nem em “graus de idade” no sentido de grupo. Mas tenho razões para ter evitado êsses termos. Comumente se liga o conceito etnológico de metade à ordem matrimonial. Tanto meu mestre Richard Thurnwald (apud Baldus e Willems 1939, p. 150) como o mestre de Wagley, Ralph Linton (232), pensavam assim. Só alguns autores alargaram o sentido do termo (BALDUS, 1967, p. 53).

Como formulado por Claude Lévi-Strauss (2012), a organização dualista se caracteriza por uma reciprocidade entre metades, que são ao mesmo tempo associadas e opostas. Isto não quer dizer que deverá ocorrer sempre uma compatibilidade entre terminologia do parentesco e as regras de parentesco ao que tange à residência e ao casamento, por isto estruturas diametrais e concêntricas (LÉVI-STRAUS, 2012). Marcela Coelho de Souza (2002), ao revisitar essa teoria etnológica de Claude Lévi-Strauss, demonstrou uma série de nuances em torno do termo dualidade, ao mesmo tempo como essa questão foi sendo analisada por Lévi-Strauss. Desde a distinção entre as noções de organização dualista e dualismo, perpassando pela delimitação do dualismo como uma modalidade do princípio de reciprocidade até a compreensão da conexão entre o

desequilíbrio imanente ao dualismo “simbólico” ameríndio e o desequilíbrio manifesto em suas formas institucionais (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 167). Note-se, que a dualidade para Claude Lévi-Strauss em “*História de Lince*” ([1991] 1993) expressou uma abertura para outrem, mesmo que infinitesimal, não deixa de estar em potência, abarca a história. Marcela Coelho de Souza (2001; 2002) ao propor repensar a noção de *parentesco* tão presente nas teorias antropológicas e retomada de outra forma pelos etnólogos amazonistas durante a década 1970 no intuito de estabelecer comparações entre estes e os estudos dos povos de língua Jê. Ela notou, como Claude Lévi-Strauss (2012), que a aliança é o dispositivo de integração, a sociedade, e o que ela integra são grupos pré-constituídos com base na filiação.

Ao comparar os Jê setentrionais com os Jê meridionais, Marcela Coelho de Souza (2001) recupera um trecho da monografia de Curt Nimuendaju entre os índios Timbira para demonstrar que os traços presentes nos corpos funcionam como sinais diacríticos. Ao cotejar o termo identificado nas diversas etnografias em relação à classificação etnopolítica ao que concerne o “nós” – a unidade étnica maior, o etnônimo – vislumbrou o que é do universo dos humanos parentes e o que consiste a alteridade: o inimigo humano, o estrangeiro, o branco, o animal, o espírito, o artefato. Como Eduardo Viveiros de Castro (2011) demonstrou com os índios Araweté e para demais povos falantes do Tupi-guarani “uma topologia algo mais complexa que a tradicional relação de exclusão mútua, ou complementaridade extensiva, entre o exterior e o interior do socius” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 104).

3.4.1. Entre casas



Foto 298. Fotógrafo: Vandimar Marques Damas. Takope (terreiro) da Takãra (casa dos homens).



3.4.2. Wyrã

Entre os índios Tapirapé, o escopo da associação dos pássaros expresso no dualismo cerimonial talvez se expresse melhor em um dualismo em perpétuo desequilíbrio (LÉVI-STRAUSS, 2012) entre os atos que ocorrem na Takãra (casa dos homens) e os que ocorrem na takope (pátio da aldeia) (TAPIRAPÉ, 2017) e na floresta, também lócus das aldeias velhas. Se a construção da casa aglutina a associação, a confecção das máscaras forma ao mesmo tempo o corpo e o parentesco. Todavia, as máscaras-xamãs Iraxao consitui-se pessoas, que outrora estavam longe (na aldeia velha situada na floresta, por exemplo) e será no pátio da aldeia (takope), onde se posicionam muitas mulheres durante a festa-rito-sazonal Iraxao. As contra-efetuações das dançarinas-xamãs ocorrem, sobremaneira, com o par de máscaras-xamãs. Há uma dinâmica a ser considerada, que diz dos processos de fusão e dispersão do par de máscaras-xamãs, mediada pela dança e pelo canto e concomitantemente com a fabricação dos corpos e entre as *pessoas* durante a festa Iraxao. Dinâmica esta, associada com as relações de *afinidade* e de *tradição*. Entre os índios Tapirapé, os cantores e dançarinos-xamãs pertencentes à associação Wyrã se relacionam com as máscaras-xamãs Iraxao, sobremaneira, ao fabricar suas máscaras dentro da casa dos homens e depois o par de pessoas Iraxao com seus corpos enfeitados lançam mão dos maracás para marcar o ritmo da dança-canto na takope (TAPIRAPÉ, 2017).

Neste sentido, os oito diferentes cantos emitidos pelo Wyrã durante a *festa* Iraxao (TAPIRAPÉ, 2009b) aproximam os índios Apyãwa de outras “culturas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) indígenas falantes de línguas tupi-guarani e de forma mais ampla do Macro Tupi. Como destaca Viveiros de Castro (1986),

há uma homogeneidade linguística no Tupi no que se refere a uma memória cultural comum – no plano da mitologia, da cosmologia e do vocabulário institucional. Embora, os povos falantes dessa língua apresentem muitas diferenciações na organização social, pois há uma associação entre uma diferenciação mínima ao nível linguístico, mas uma dispersão máxima em termos geográficos e uma não menos elevada heterogeneidade no que tange a sociedade. (...) De fato, dentre todos estes povos que falam línguas tão próximas, encontramos desde pequenos bandos de caçadores nômades – Guajá, Siriono, Xetá, Aché – até as gigantescas aldeias Tupinambá históricas, com uma economia sofisticada e tecnologicamente avançada; desde sistemas sociais quase-amorfos, onde entre a família conjugal e o grupo-bando não se interpõe nenhuma estrutura intermediária, até morfologias segmentares, de tipo dualista (Tapirapé, Parintintin) ou clânico (Surui, Wayapi da Guiana). As formas de residência, as morfologias aldeãs, as terminologias de parentesco, as estruturas cerimoniais, a atitude face a guerra, a importância do xamanismo – tudo isso parece igualmente conhecer uma grande variação. Uma situação em tudo semelhante a dos dispersos e “metamórficos” Caribe (Basso, 1977: 19), que indica o caráter de “fuzzy set”

de uma classificação dos traços definidores dos Caribe (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 107).

Se a música cantada na língua Tapirapé somada com os mitos traduzem o pensamento dos índios que compõem a família linguística tupi-guarani, os índios Tapirapé dentro do horizonte tupi-guarani se diferem dos demais por conta das festas-rituais bastante entrelaçadas com a sazonalidade, que só ocorrem se a Takãra (casa dos homens) estiver construída. Por sua vez, isto mais outros agenciamentos conectados com a fabricação dos arte(fatos), objetos-sujeitos, como as máscaras Iraxao para realização da festa Iraxao os aproximam dos índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiôwa) num processo de parentesco traduzido por uma *cosmopolítica amazônica*. Algo um pouco mais além do que apenas a percepção de que existem semelhanças entre os índios Tapirapé (Apyãwa) com os índios Iny falantes de uma língua Jê presente nas etnografias clássicas pelos antropólogos Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988).

Para tanto, a importância da fabricação dos corpos e do *parentesco* para a festa no terreiro entre as casas (iraxina), ou seja, são nesses *lugares* que ocorrem o preparo dos alimentos, as relações comensais em abundância para todos os parentes, a fabricação dos corpos com a pintura corporal e seus grafismos feitos a partir do uso das tinturas de jenipapo e ucurum mais o uso de diversos ornamentos corporais para as pernas e braços, os cocares para a adornar a cabeça e demais adornos como o tacape, os brincos e os colares, tudo isso para se estar e ser belo e enfeitado. Já o par de máscaras-xamãs é fabricada pelo Wyrã dentro da casa dos homens (Takãra) com as palhas de bacaba e buriti e o capacete feito de penas de arara, taquara, cola branca e tecido.

No entanto, quando estivemos em Tapi'itãwa, em janeiro de 2017, especificamente, no dia 11/01 (onze de janeiro), Vandimar Marques Damas registrou através de fotografias e de vídeos etnográficos o feito das duas máscaras do Iraxao na Takãra. Lá as máscaras foram feitas coletivamente. Homens de diferentes idades estavam presentes. Alguns auxiliaram em sua fabricação, embora um artesão-xamã se destaque no feito dos detalhes desse artefato. Embora, por outro lado, algumas conexões que as máscaras-xamãs (Iraxao-Aruanã) estabelecem entre as máscaras, confeccionadas com a palha de folhas de buriti coletivamente pelos homens e os maracás com os axigas (espíritos), tornam-se possíveis quando os corpos são fabricados na associação Wyrã em relação com os axigas, os corpos como veículos de comunicação com os axigas e de um enfrentamento/posicionamento através dos enfeites, do embelezamento, da ornamentação e da transformação dos corpos. Isso nos revela que a fluidez da vida transborda e se faz presente nas outras casas e no terreiro, apontando mesmo para o devir e conduzidas também pelas mulheres-xamãs na takope. Por estarem do lado de fora da Takãra, durante a dança, ou quando estão no terreiro em frente às casas, onde se situa o forno tradicional, e meninos, meninas, rapazes e moças foram e são (re)tocadas com as pinturas corporais pelas mulheres-xamãs, mestres e

aprendizes na arte e técnica de pintar e enfeitar os parentes. E há, como já dito, mas ainda não demonstrado variações nas pinturas corporais no que se refere às cores – preto e vermelho – como nos grafismos. Portanto, a *festa Iraxao* demandam saberes e *conhecimentos tradicionais* conduzidos pelo casal anfitrião e manejado por muitos índios Apyãwa.

Se as máscaras-xamãs são vistas pelos índios Apyãwa, conforme demonstrou o pesquisador Vandimar Marques Damas como ‘arte masculina’ (DAMAS, 2016, p. 205); é possível dizer que os grafismos feitos pelas mulheres quando pintam os corpos dos parentes como ‘arte feminina’? Especificamente, em relação as pinturas corporais, entre mais algumas *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b) do filme *Traços Tapirapé* (DAMAS, 2016c), do filme etnográfico e do filme-ritual feito por Yrywaxã são demonstradas uma pintura corporal (xemoonawã) feita com tinta de jenipapo e indicam um grafismo singular feito de linhas, pontos e traços para a festa Iraxao. Tal pintura é realizada por uma mulher em um corpo de outra mulher e indica possíveis fractalidades (KELLY, 2001) com as pinturas corporais fotografadas no dia 11 de janeiro de 2017 por mim entre os índios Apyãwa (VIANA DOS REIS; MARQUES DAMAS, 2018) e com as pinturas corporais demonstradas nas fotos feitas do dia 13 de janeiro de 2019 por Koria Yryrwaxã Tapirapé durante a festa Iraxao.

3.4.3. Linhas, pontos e traços Apyãwa: os Grafismos indígenas

Aqui, busco demonstrar que esse ato de fazer *corpos* e *parentesco* demonstra simultaneamente às estruturas que estruturam os consanguíneos e os afins (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) e os modos de tradução via pintura corporal que também demonstram algo de uma *cosmopolítica amazônica*. Pois, neste caso as mulheres Apyãwa também estabelecem relações e vínculos com os *afins potenciais e virtuais*. Como nos narra a professora indígena Makato Tapirapé no documentário *Traços Tapirapé*:

O gavião matou a avó da tartaruga. Aí, quando a tartaruga matou o gavião, aí, o peixe se pintava todinho com o sangue, com gordura. Então, diz que o nosso pajé viu a pintura, viu como os peixes, as aves, os animais se pintavam. Aí, ele trouxe a pintura, foi assim que veio a pintura para o povo Apyãwa (DAMAS, 2016c).

Neste sentido, posso dizer que essas mulheres estão xamãs ao pintarem os corpos e fabricarem o parentesco? Para tanto, parto de três premissas: (i) N. Troubetzkoy (1933) resume o método fonológico a quatro procedimentos fundamentais: em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos conscientes para o de sua infraestrutura inconsciente; recusa-se a tratar os termos como entidades independentes, tomando como base sua análise, ao contrário, as relações entre os termos; introduz a noção

de sistema – “A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e evidencia sua estrutura” (TROUBETZKOY, 1933 *apud* LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 60) – finalmente, ela visa à descoberta de leis gerais, descobertas ou por indução, “ou deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 60). (ii) Toda cultura estabelece uma antinomia entre o dado e o construído, conforme pontua Roy Wagner (2010), no que tange ao parentesco ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), a consanguinidade constitui o âmbito do construído, o que se relaciona com a intenção e a ação humana atualizarem. Quanto à afinidade, tem função de dada na matriz relacional cósmica. (iii) “As pessoas são integralmente constituídas por relações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). E essas relações não se restringem aos consanguíneos e afins de um dado grupo local, elas se estendem para os afins virtuais ou potenciais, nomeados como rios, animais, espíritos, vegetais, imagens, por exemplo. A perspectiva sugerida por Eduardo Viveiros de Castro (2015) para uma teoria do parentesco enquanto diferença e multiplicidade trata-se de não negligenciar os mitos. Por que retornar ao mito?

O recurso ao mito é indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque é só ele que determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema (inclusive do sistema de produção) responde Deleuze e Guattari (*apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 141).

Ainda é possível dizer que a antropologia compartilhada também é verificável na produção e direção do do filme etnográfico Apyãwa (Tapirapé): Iraxao Rarywa (2020) e com as fotos feitos durante os *momentos de imersão* em 2017, é possível demonstrar que esse ato de fazer corpos e parentesco para a festa Iraxao expressou algo mais que uma arte. Pois, entre essas *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* demonstraram simultaneamente às estruturas que estruturam os consanguíneos e os afins e os modos de tradução via pintura corporal e fabricação das máscaras algo de uma *cosmopolítica amazônica* quando os índios Apyãwa estabelecem relações e vínculos com os *afins potenciais e virtuais*.



Foto 301: Imagem fixa do filme Traço Tapirapé referente a feitura de uma pintura corporal. A fabricação do parentesco com a ornamentação corporal para o embelezamento para a Festa Iraxao.



Foto: 302. A sobrinha do professor Koria Yrywaxa está sendo pintada por sua irmã Tapirapé. Fractalidades com o filme Traços Tapirapé (DAMAS, 2016c) ao que tange o grafismo feito nos corpos das mulheres para a Festa Iraxao. Fotos: (Paula Viana)

A tradução feita pelo antropólogo e professor indígena Yrywaxã (PPGAS-UFG) do texto destacado na foto 303 diz respeito ao livro intitulado lypywiwe arexemoonãwa ra'ygãwa (TAPIRAPÉ, 2005), a saber:

Koxamoko'i'i xemoonāwa paragetã

Typxowa Tapirapé

Koxamoko hy raka akytyk iryna xanypāwa ixope imoonāwa mō.
Itamakorakorã epe akawo koxamoko aywe.
Maryn epe iy aryaryp akawo ee. A'e ramō epe iy imanaakapatãri irekawo.
Koxamoko ro'õ ekwe axemoon wakarexapapyka ramō.
Wakarexapapyka mĩ iaroarõ ixope. Wakarexapapyka emĩ koxamoko
xemoonāwa. A'e ramō epe emanỹn ixemooni akawo. Aoxe tamakorāwygeixe mĩ iy irek
koxamoko.



Foto 303: Elaboração desta imagem técnica feita por Paula Viana a partir do livro escrito por Xario'i Carlos Tapirapé (2005).

Koxamoko'i'i xemoonāwa paragetã

Typxowa Tapirapé

Koxamoko hy raka akytyk iryra xanypāwa ixope imoonāwa mō.
Itamakorakorã epe akawo koxamoko aywe.
Maryn epe iy aryaryp akawo ee. A'e ramō epe iy imanaakapatāri irekawo.
Koxamoko ro'ō ekwe axemoon wakarexapapyka ramō.
Wakarexapyyka mi iaroarō ixope. Wakarexapapyka emi koxamoko
xemoonāwa. A'e ramō epe emanyin ixemooni akawo. Aoxe tamakorāwygeixe miiy ireko
koxamoko.

A história da pintura da mocinha

Typxowa Tapirapé

A mãe da moça fica ralando o jenipapo para pintar ela.
A moça está tendo tamakorã para sua mãe.
Por isso a sua mãe está alegre por ela.
A moça vai se pintar de Wakarexapapyka.
Ela acha bonita a pintura de Wakarexapapyka.
A pintura de Wakarexapapyka é da moça.
Por isso ela se pintou assim.
A mãe sempre passa no tamakorã da moça urucum.

Os *grafismos indígenas* expressos a partir das linhas, pontos e traços não estão sendo compreendido aqui como uma imagem padrão, e sim, como uma maneira de compor diferentes corpos com variados grafismos e ao fazer *parentesco* seja com o uso da pintura corporal com tintas de jenipapo e/ou urucum sobre a pele de cada forma parente pautada por diferenças tanto o gênero como de idade. Seja à medida que cada pintura corporal revela uma variação na composição de pessoas por estarem conectadas com os mitos e com as histórias.

Assim, os variados grafismos indígenas revelam uma variação na composição das pessoas, embora suas feitura nos corpos converjam na demonstração da formação do *parentesco* indígena como algo da *cosmopolítica amazônica*.

3.4.4. No horizonte algo da cosmopolítica amazônica: axepaanog

Alguns dos *caminhos* percorridos durante os *momentos de imersão* proporcionaram-me vivenciar com os índios Apyãwa (Tapirapé) algo da sintonia das *variações sazonais* para realizarem suas festas conforme o calendário do tempo tapirapé. Bem como, os *momentos de imersão* na cidade e no ciberespaço me proporcionaram o acesso a outros detalhes inaudíveis numa pesquisa, apenas, audiovisual e bibliográfica no que tange aos *conhecimentos tradicionais* (alimentação, astronomia e artes) referente aos índios Apyãwa e Iny. Sendo assim, o interesse deste tópico por mais que não seja demonstrar uma explicação acerca da origem das relações sociais entretecidas pelos índios Apyãwa e Iny, sobretudo, acerca da *feira Iraxao*. Mesmo que um dos *caminhos* desse *momento etnográfico* tenham se embrenhado por meio de uma pesquisa exploratória sobre essas possíveis origens.

Por agora, importa mais demonstrar com esse *momento etnográfico* uma possível tradução de alguma *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) perpetrada pelos índios Apyãwa para os Iny a partir dos *caminhos* vivenciados durante os *parciais e multissituados momentos de imersão*. Seja com a pesquisa de campo em Tapi'itãwa durante a *feira Iraxao*; seja com a pesquisa de análise do conteúdo dos filmes e livros e das fotos feitos por indígenas e não-indígenas sobre a *feira Iraxao*; seja com as entrevistas feitas e concedidas pelo antropólogo e professor Yrywaxã acerca da *feira Iraxao*, mas também a respeito das imagens de *Iraxao* feitos por ele e compartilhado comigo para o escopo deste *momento etnográfico*. O que sugestiona a dizer que tais *festas* não estão postas como imagens padronizadas de uma “cultura”, pois a partir do filme-ritual *Iraxao* e a cada foto feita por Yrywaxã é notório as variações dos corpos e do que está posto *nas imagens fixas e em movimento (vice-versa)* seja pelo olhar de quem fotografa seja no que é dado a ver. Alguma *cosmopolítica amazônica* com as fotos e o cinema tem o intuito de demonstrar o que está posto na ação e nas relações sociais engendradas pelos índios Apyãwa para a feitura da *feira Iraxao*, que levam em considerações dimensões sociais, astronômicas, alimentares, artísticas e um *conhecimento tradicional específico* conduzido e manejado pelo casal anfitrião, que resolve em fomentar tal *feira*. Pois, os saberes e *conhecimentos tradicionais* relacionados entre os índios Apyãwa pela associação dos pássaros – Wyrã – e pelas mulheres – como nos disse Yrywaxã, na língua Tapirapé – são para axepaanog com os axigas dos índios Iny, em outros termos, alegrar entre si, mas também alegrar os axigas (espíritos) para pacificá-los. Eis algo do horizonte da *cosmopolítica amazônica*.

Num certo sentido, demonstrar-traduzir, ao menos para feitura de uma teoria etnográfica (Goldman, 2006), consiste em não produzir clichês. Pois, seria fácil demais dizer que a “cultura” Tapirapé é uma reprodução da “cultura” Karajá ou Javaé ou Ixybiõwa ou vice-versa tendo como foco as visualidades postas pelas fotos e filmes antigos e atuais das festas

Iraxao feita pelos índios Apyãwa e/ou pelos cantos e pelas danças de máscaras Aruanã feitas pelos índios Inỹ. Venho percebendo isto, primeiro, a partir das diversas teorias antropológicas que situam os índios Tapirapé como exceções dentre as teorias já produzidas. Segundo, por ter compreendido que dificilmente os índios Apyãwa ou outra “cultura” indígena se enquadrariam em conceituações muitas vezes estanques, ou seja, desafiam com seu modo de vida e seu modo de pensar as muitas vezes petrificadas imagens padrões. Terceiro, por destacar mais alguns momentos acerca dos índios Inỹ e Apyãwa durante o Iraxao a partir das *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b) feitas de dentro da Takãra e compartilhadas por Vandimar Marques e Yrywaxa Tapirapé.



Foto 304: festa Iraxao. takãra. 12 de janeiro de 2017. Fotógrafo: Vandimar Marques Damas.



FOTO 304: festa Iraxao. takãra. 12 de janeiro de 2017. fotógrafo: Vandimar Marques Damas.



FOTO 305: festa Iraxao. takãra. 12 de janeiro de 2017. fotógrafo: Vandimar Marques Damas.



FOTO 306: Festa Iraxao. takãra. 12 de janeiro de 2017. Fotógrafo: Vandimar Marques Damas.









Considerações finais

O que notei durante os momentos de imersão e de escrita e que estão demonstrados com as fotos que acoplei aqui acerca dos Apyãwa e Inỹ situados na Amazônia condizem com algo da *cosmopolítica amazônica*. Ao perpassar nesses três capítulos a produção fotográfica e fílmica feita entre os índios Apyãwa e Inỹ em correlação com as etnografias e fotografias feitas pelos dois primeiros antropólogos estrangeiros Charles Wagley e Herbert Baldus, que estiveram entre os índios Tapirapé, é possível notar uma “cultura”. Detalhadamente, dentre toda essa produção fotográfica feita entre os índios Apyãwa durante o século XX, que não ficou restrita a esses antropólogos, é possível notar ao ver quase todas essas *imagens técnicas*, que apenas esses dois antropólogos fotografaram as festas e rituais dos índios Tapirapé.

Assim, este *momento etnográfico* voltou-se, então, aos Tupi, especificamente, aos índios Apyãwa (Tapirapé) no intuito de demonstrar que dentro do horizonte dos índios falantes do tupi-guarani, os índios Apyãwa se diferem dos demais, no mínimo, pela construção da casa dos homens (Takãra) e pela existência de um calendário do tempo Tapirapé marcado pelas variadas festas-rituais bastante entrelaçadas com a sazonalidade. Sem a casa dos homens (Takãra) não é possível acontecer as festas-ritos-sazonais (rarywa), que são os momentos pelos quais os índios Apyãwa dão a ver algo do conhecimento tradicional e da *cosmopolítica amazônica*. São também momentos marcados pelas transformações postas a partir das relações sociais perpetradas entre si e entre outrem. Muitos agenciamentos para realização das festas-rituais-sazonais (rarywa) os aproximam dos índios Inỹ (Karajá, Javaé e Ixybiòwa). Cabe, aqui, no intuito de concluir esse trabalho o delineamento de alguns desses contornos ao mencionar sobre a existência da festa Iraxao para alegrar e festejar (axepaanog) com os espíritos dos Inỹ (Karajá, Javaé e Ixybiòwa). Entre os índios Apyãwa, a fabricação da bebida de cauim de mandioca e de amendoim durante o calendário do tempo Tapirapé está correlacionada com o pensamento Apyãwa no que tange a feitura de parentesco e a fabricação dos corpos e os vínculos entre os *afins potenciais e/ou virtuais*.

Levar a sério as idéias ditas pelos índios sem desconsiderar as formas como a antropologia as traduz, implicou conceber os mitos como histórias. Isto sem desconsiderar que os mitos são uma via de acesso fundamental para tradução de algo da *cosmopolítica amazônica*. Ainda mais, quando os mitos com os ritos, no caso, a festa Iraxao, via *imagens técnicas e conceituais*, permitiram concatenar os mitos com a música, com os maracás e as máscaras. Em outros termos, as histórias dizem de uma filosofia ameríndia e não podemos desconsiderar que a *tradução* para os nossos termos

pode funcionar contraditoriamente em relação a essa filosofia. Neste sentido, as *imagens técnicas* contribuem para uma ancoragem da nossa imaginação e revelam mesmo que de forma lacunar, algo da *cosmopolítica indígena*, e, podem dizer assim que nos preparam para um melhor entendimento das *imagens conceituais* propostas pela antropologia para tal tradução.

Assim, quando se diz que as *cosmopolíticas* estão imanentes ao modo de vida dos índios Apyãwa não quer dizer que estão dadas, pois não nos esqueçamos de que todo dado é também feito. Desconsiderar isso seria negligenciar o modo de vida dos índios Apyãwa (Tapirapé) entre si e entre os outros, isto é, o que pode ser as *cosmopolíticas indígenas*. Notamos, então, que a *cosmopolítica amazônica* é *multissituada* como também é *multissituada* essa etnografia. Porém, buscamos apontar como os *caminhos* com os quais lidei para essa possível tradução certamente não correspondem aos mesmos *caminhos* com os quais os índios Apyãwa e Iny estabelecem em sua vida cotidianamente.

Todavia, os vínculos estabelecidos a partir da participação e compartilhamento de imagens fotográficas e cinematográficas com os índios Apyãwa e Iny seja no âmbito do ensino e pesquisa na educação básica e na universidade seja pelas redes sociais digitais virtuais seja em Tapi'itãwa na Terra Indígena Urubu Branco foram não só fundamentais para a concretização desse *momento etnográfico* como demonstraram algo por onde é possível perceber que as ontologias podem ser também relacionais.

O intuito dessa tese não foi somente demonstrar como algumas relações de *afinidade potencial e/ou virtual* são traduzidas como algo do escopo da *cosmopolítica amazônica* acionadas pelos índios Apyãwa podem contribuir para se pensar algo dos contrastes das *cosmopolíticas* (STENGERS, 2014-2015), atualmente vivenciadas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Iny em seus territórios tradicionais. A presente tese buscou sugerir que é possível conhecer, especificamente, algo dessa *cosmopolítica amazônica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) quando se realiza o contraste entre as *imagens técnicas* e *conceituais* a ponto de dizer algo para além das *visualidades* em si tomando como partido uma concepção mais ampla posta na definição do que são as *imagens fixas e em movimento (vice-versa)* (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008b). Tanto os vídeos digitais, os filmes etnográficos e documentários que narram os momentos vividos pelos índios Apyãwa e Iny durante a festa Aruãna ou as festas Iraxao realizadas conforme o calendário do tempo Tapirapé (Tapirapé, 2007; Tapirapé, 2009a). Como o uso das fotos antigas e atuais no âmbito deste *momento etnográfico* que reportam as variadas *redes de relações* empreendidas pelos índios Tapirapé (Apyãwa), entre si e entre outrem, especialmente, entre os brancos e os índios Iny (Karajá, Javaé e Ixybiòwa). Embora conhecer por imagens seja estar situado mais *entre o sensível e o*

inteligível (CAIXETA DE QUEIROZ, 2012) busquei acionar com este *momento de escrita* algo proveniente dos *momentos de imersão* entre os índios Apyãwa (Tapirapé) e Inĩ. Mas também, nas diversas instituições que guardam documentos audiovisuais e objetos etnográficos nem sempre organizados em coleções etnográficas, sem desconsiderar os momentos de leituras e escutas correlacionadas com os índios Apyãwa e Inĩ.

Ou seja, este *momento etnográfico* ao vislumbrar no horizonte algumas versões dos mitos, ouvidas e registradas por outrem, fotos, filmes e documentos registrados por outrem e ao conectar-me com esse emaranhado de dados e entrelaçá-los neste *momento de escrita*, procurei também demonstrar como este *momento etnográfico* foi *multissituado*. Isto se torna ainda mais intenso, quando aciono também os compartilhamentos feitos com os índios, que atualmente, e cada vez mais, compõem a comunidade universitária, como com o professor e antropólogo Koria Yrywaxa, que fez filmes e fotografias das festas-ritos-sazonais, compartilhou comigo algumas dessas fotos e filmes, no âmbito do plano de trabalho *Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa (Tapirapé): cinema e etnografia* (VIANA DOS REIS e CAIXETA DE QUEIROZ, 2018; VIANA DOS REIS, 2019).

Nota-se que os índios Apyãwa (Tapirapé) buscam compartilhar e multiplicar as *histórias* correlacionadas não só com o *Primeiro Antropoceno*, mas também as narrativas imbricadas com o *Antropoceno* (conflitos socioambientais como os desmatamentos das florestas, a contaminação do solo e das águas pelo uso intensivo do agrotóxico, a emergência climática...), na medida em que as relações com as quais se envolvem estão marcadas por um posicionamento de fabricação de parentesco, entre corpos e pessoas, logo de posicionamentos que demonstram uma *cosmopolítica amazônica* como os vínculos estabelecidos durante a festa-rito-sazonal Iraxao, que ocorre no tempo das chuvas, também demonstram algo dessa cosmopolítica singular. Num horizonte de grafismos variados, foi possível perceber alguns dos vínculos com os *afins potenciais e virtuais* – os espíritos, os vegetais, os animais, os artefatos, dentre outros – com os quais os índios Apyãwa se relacionam. Como disse Herbert Baldus (1970), as festas para os índios Tapirapé garantem a manutenção de um bom estado de saúde. O que faz dos territórios indígenas – as casas (as Iraxina, a Takãra), os terreiros, as roças, os rios, as montanhas e a floresta – lugares detentores das forças vitais, que são fabricadas cotidianamente através dos *conhecimentos tradicionais*. Sendo que *quase tudo isto é o que garante a perpetuação do modo de vida dos índios Apyãwa e Inĩ*.

Ao final é possível, então, concluir que esta teoria etnográfica não teve como foco principal, apenas, demonstrar a localização de algumas das ações políticas e dinâmicas acionadas pelos índios Apyãwa e Inĩ. E sim, eleger as *imagens fixas e em*

movimento (vice-versa) como: a) possíveis passagens para ontologias relacionais; b) um exercício de pensamento, que articula tanto a invenção como a convenção; c) histórias e d) traduções de algo da *cosmopolítica amazônica*. Sendo que é importante ainda frisar alguns pontos conclusivos a partir dos resultados com essa pesquisa. O compartilhamento das imagens fílmicas e fotográficas entre os índios Apyãwa (Tapirapé) foi um modo eficaz para o estabelecimento de vínculos. Não encontrei objeções ou obstáculos desde quando propus o plano de trabalho até sua execução na Terra Indígena. Mesmo que tais compartilhamentos e circularidades desses documentos (imagens fotográficas e fílmicas) tenham correspondido a momentos antigos e atuais ainda sim dizem sobre as variações históricas vividas pelos índios Tapirapé (Apyãwa) e Iny.

Ao caracterizar que este *momento etnográfico* como *multissituado e parcial* significou ao mesmo tempo concluir acerca da singularidade da ciência antropológica na produção de uma tradução possível referente as diversidades e “pluralidade cultural”, no caso, pautado também pelos vários sentidos de história. O que fica nítido, portanto, que o pensamento indígena se expressa de forma potente durante o Iraxao Rarywa com as relações entre as máscaras e os maracás, ou seja, os instrumentos musicais e artes plásticas. A antropologia fílmica nos permitiu acessar tanto de forma macrodescritiva os variados conhecimentos tradicionais dessa festa: os cantos, as danças, a culinária, as indumentárias e suas transformações.

Mas também, de alguma maneira, com as imagens fílmicas microdescritivas que foram feitas durante a preparação da festa Iraxao que nos forneceram detalhes acerca dessas relações correlacionadas com a fabricação do parentesco, entre corpos e pessoas. Seja com a fabricação do par de máscaras-xamãs, seja quando as mulheres enfeitam e pintam os corpos dos seus parentes consanguíneos e afins. Se com a visionagem e audiência desses filmes etnográficos é possível acompanhar os cantos emitidos pelos homens seja de dentro da takãra (casa dos homens) seja na takope (pátio na aldeia enfrente a Takãra), de forma que é possível distinguir oito músicas diferentes cantadas coletivamente pela associação dos pássaros – Wyrã; não efetuamos neste *momento etnográfico* um aprofundamento dessas oito músicas ao que tange tanto aos modos como são entoadas e correlacionadas com os sons dos maracás nem mesmo a tradução para a língua portuguesa dos cantos cantados coletivamente pelos homens na língua tapirapé.

Neste sentido, isto requer um trabalho de outra envergadura, certamente, mais próximo, colaborativo e intensivo com interlocutores e pesquisadores indígenas para que seja possível o estabelecimento de conversações com o Wyrã para pensar as

possíveis dobras correlacionadas entre essas músicas e os mitos referentes a festa Iraxao e suas possíveis traduções para a língua portuguesa.

Ainda sim, é possível concluir com esse *momento etnográfico* que as relações estabelecidas entre os índios Apyãwa e Inỹ durante a festa Iraxao requer ver também a atuação das mulheres-xamãs como agentes que traçam nos corpos – de forma a fabricar o *parentesco* – os variados grafismos com tinta de jenipapo e urucum seja com o preparo dos alimentos para alimentar as pessoas que estão presentes na festa seja com a atuação das dançarinas-xamãs, que acompanham o par de máscaras-xamãs ao longo das oito músicas cantadas pelo Wyrã e marcadas ao som do chocoalhar dos maracás que usam nas mãos o par de máscaras-xamãs e o instrumento musical que usam os demais dançarinos em seus tornozelos.

Certamente, tais *conhecimentos tradicionais* requerem habilidades e técnicas corporais específicas por parte dos índios Apyãwa para axepanoog com os axigas dos índios Inỹ. Se axepanoog foi traduzido por Yrywaxã como alegria numa conversa comigo pelas redes sociais digitais, eletrônicas e virtuais, é notório dizer com as *imagens técnicas* que axepanoog como *imagem conceitual* está para além de uma compreensão dessa emoção por expressar mais uma *cosmopolítica amazônica* em consonância e ressonância com a sazonalidade, com o xamanismo, com a astronomia, com a culinária, com as artes...

Por fim, quando o casal anfitrião dessa festa ao mobilizar tanto as *pessoas* como a associação pássaros quanto as crianças e mulheres para participarem da festa Iraxao na Takãra e na takope, no caso, situada em Tapi'itãwa território da Terra Indígena Urubu Branco, sabe que estar alegre é um 'estado de saúde' para que os vínculos sejam feitos e fortalecidos no âmbito do parentesco. Ao reunir algumas *imagens fixas e em movimento* (antigas e atuais) feitas entre os Tapirapé, é possível generalizar a teoria da economia simbólica da alteridade formulada por Viveiros de Castro (2002) e passarmos a pensar o processo de parentesco a partir da noção de devir em relação as subjetividades alheias, sejam elas inimigas, espirituais ou animais. Isso passa, certamente, por uma *afinidade potencial e/ou virtual*, que situa o sentido na abertura ontológica ao outro ou a imagem de outrem e toma como dado a alteridade humana e não-humana. Embora, os índios potencializem a importância da fabricação dos corpos e parentes nessa estrutura que estrutura.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. Introdução: cosmologias do contato no norte-amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, p. 9-21. 2002.
- ALMEIDA, Antônio; GOUVÊA DE PAULA, Luiz; IRMÃZINHAS DE JESUS. **A Língua Tapirapé; esboço de uma gramática**. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, p. 95. 1983.
- ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de & SOUSA, Cássio Noronha Inglês de. **Gestão territorial em Terras Indígenas no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão: Unesco. Coleção educação para todos; v. 39. Série vias dos saberes; n6. 2015.
- ANDRADE, Karenina Vieira. Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'Kuana. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). **Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, pp. 185-206, 2010.
- AUDRIN, J.M. **Entre sertanejos e índios do norte**. Rio de Janeiro: Edições púgil Limitada, 1947.
- BALDUS, Herbert. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**, vol. I. 1954.
- BALDUS, Herbert. **Tapirapé: Tribo tupí no Brasil Central**. Edusp, Companhia Editora Nacional, SP, 1970.
- BALÉE, William. Biodiversidade e os índios da Amazônia. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, p. 385-394, 1993.
- BAZIN, André. Ontologia da Imagem fotográfica. In: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema – antologia**. Rio de Janeiro: Ed. Graal/ Embrafilme, p.121-128. 1983.
- BENJAMIN, Walter. **Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. **Devires** (UFMG), v.5, p. 98-125, 2008a.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Do movimento ao fixo (e vice-versa) em Lévi-Strauss. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 183-207. 2008b.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Relações Interétnicas e Performance Ritual: Ensaio de Antropologia Fílmica sobre os Waiwai do Norte da Amazônia. In: FREIRE, M. & LOURDOU, P (ORG.). **Descrever o visível: cinema documentário e antropologia fílmica**. São Paulo: Estação Liberdade. 2009.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & Vargas, Eduardo (coord). **Catálogo forumdoc.bh.2004. 8º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema e vídeo**. Belo Horizonte: Fafich-UFMG/Filmes de quintal. p. 5-160. 2004.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & TORRES, Junia (coord). **Catálogo forumdoc.bh.2005. 9º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema e vídeo**. Belo Horizonte: Fafich-UFMG/Filmes de quintal. p. 7-187. 2005.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & TORRES, Junia (coord). **Catálogo forumdoc.bh.2005. 13º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema e vídeo**. Belo Horizonte: Fafich-UFMG/Filmes de quintal. p. 7-187. 2009.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Cosmologia e história Waiwai e Katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (Yana). In: GRUPIONI, Denise Fajardo; ANDRADE, Lúcia M. M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios & quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo: Iepé, 2015.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. A história pictográfica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 125-146. 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP/Fapesp. 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

CLASTRES, Pierre. Entre silêncio e diálogo. Série L' Arc Documentos – Lévi-Strauss. São Paulo: Editora Documentos LTDA, 1968.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o estado: pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify. 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. A identidade não pode durar. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 2008.

COELHO DE SOUZA, Marcela & FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n.1, 2004.

CORRÊA, Mariza. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: UFMG. 2003.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental. 2015.

DUBOIS, Philippe. **Ato Fotográfico e outros ensaios**. Campinas, SP: Papirus, 2012.

EDWARDS, Elizabeth. Rastreado a fotografia. In: BARBOSA, Andrea [et al.] (orgs.). **A experiência da imagem etnográfica**. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp, pp. 153-190. 2016.

ENTLER, Ronaldo. Um pensamento de lacunas, sobreposições e silêncio. SAMAIN, Etienne (org). **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização**. Anpocs/ paz e Terra, 1991.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, p. 381-396, 1992.

FERREIRA, Janaina C. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Uma abordagem do código sociológico nas mitológicas (I, II, III) de Claude Lévi-Strauss. 117f. 2007.

FERRO, Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

FLUSSER, Vilén. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: Annablume, 2011.

FRANCE, Claudine de. **Cinema e antropologia**. Tradução Március Freire, Isabel Pagano e Maria Francisca Marcello. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

FRANCE, Claudine de. **Do filme etnográfico à antropologia fílmica**. Campinas: Editora da Unicamp. 2000.

GALVÃO, Eduardo & WAGLEY, Charles. The Tapirapé. **Handbook of South American Indians III**. Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, 1948.

GOLDMAN, Márcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro, 1999.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. P. 21-62, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. A Importância das assembleias indígenas para os Estudos Brasileiros. **Religião e Sociedade**, N°3, v. 3, out. 1978.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação. **Revista Religião e Sociedade**, volume 25, número 1, p. 76-110, julho 2005.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro: política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: Carneiro da Cunha, M. (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, p. 397-412, 1992.

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Appadurai, A. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: Eduff, 2008.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**, 3ed., São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

KOZÁK, Vladimir et. —Os índios Hetá: peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, v. 38, p. 11-20, 1981.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 68-80. 1940-1941.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.179-194.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.233-256.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.261-279.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.187-207.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.283-298.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. **Especial para Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. Vol. 2. Segunda parte – resultados científicos, p.145.

KRENAK, Ailton; COHN, Sérgio; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue. 261 p. Coleção encontros. 2015.

LAGROU, Elsie Maria. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: ComArte. 2009.

LATOUR, Bruno. **A esperança de pandora**. Bauru: EDUSC 2001.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução Sandra Moreira. Bauru: EDUSC. 2002.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Bahia: Edufba. 2012.

LARAIA, Roque Barros. **TUPI: Índios do Brasil Atual**. São Paulo: FFLCH/USP; Fapesp. 1986.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

LEROI-GOURHAN, André. Cinema et sciences humaines. Le film ethnologique existe-t-il? **Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie**. 3, p. 42-50. 1948.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. [1942] 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes. [1949] 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras. [1991] 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido** (Mitológicas I). São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa** (Mitológicas III). São Paulo: Cosac Naify, [1966] 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 1ª edição Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini. 12ª edição. Campinas: Papirus, [1962] 2012b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Editora Ubu: 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.

LINDEPERG, Silvie. O destino singular das imagens de arquivo: contribuição para um debate, se necessário, uma “querela”. **Revista Devires – Cinema e Humanidades. Dossiê Documentário e Cinema de Arquivo**, v. 12, n. 1, p. 12-27. 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

MENDONÇA, Tânia (coordenação). MUSEU DA IMAGEM E DO SOM (Goiás, GO). **Acervo videográfico: catálogo de títulos 1 - volume 1**. Coleção TV Brasil Central. Goiânia: Formato, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores do 1º e 2º graus**. São Paulo: Global; Brasília: Mec: Mari: UNESCO, 2004.

MONTEIRO, JOHN. **Guia de fontes para história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros. Acervos das capitais**. São Paulo: NHII-USP/ Fapesp, 1994.

MURILO DE CARVALHO, José. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani**. São Paulo: Hucitec, Edusp. [1914] 1987.

OLIVEIRA, Haroldo Cândido de. **Índios e sertanejo do Araguaia: diário de viagem**. Edições Melhoramentos. 1950.

OMORI, Yasuhiro. Estudo da antropologia através da imagem. In: FREIRE, M. & LOURDOU, P (ORG.). **Descrever o visível: cinema documentário e antropologia fílmica**. São Paulo: Estação Liberdade. 2009.

PAULA, Eunice Dias de e GOUVÊA DE PAULA, Luiz. Crianças trilingües: uma questão para as escolas Tapirapé-Karajá. In: BRAGGIO, S.L.B.; SOUSA FILHO, S.M. (orgs.). **Línguas e culturas Macro-Jê**. Goiânia: Gráfica Editora Vieira, 2009.

PEIXOTO, Clarice Ehlers & GALLOIS, Dominique. Programas 1 e 2: entrevista com Dominique Gallois sobre os filmes *Arca dos Zo'é* e *Os segredos da mata*. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers. **Antropologia & Imagem: os bastidores do filme etnográfico**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

PETESCH, Natalie. Triologia Karajá: sua posição intermediária no *continuum* Jê-Tupi. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, p. 365-382, 1993.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa Guarani (Mbyá): mobilidade, parentesco e xamanismo**. São Paulo: ISA. 2007.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira**. São Paulo/Rio de Janeiro, Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996.

REIS, Paula Grazielle Viana Dos. **Vladimir Kózak, as câmeras e os Xetá**. Orientador: Dr. Ruben Caixeta de Queiroz. Dissertação de mestrado em antropologia social. Programa de Pós-graduação em Antropologia. DAA-Fafich-UFMG. 2014a.

REIS, Paula. Plano de trabalho Ontologia relacional: comparações etnográficas entre imagens, objetos e escritas. Aprovado em **Edital de 2015 para Ingresso no curso de doutorado do PPGAn-Fafich-UFMG**. 2014b.

REIS, Paula Grazielle Viana Dos. Projeto de tese Maracás e Máscaras: parentesco e xamanismo entre os Tapirapé (Apyãwa) durante as variações sazonais. **Primeira Qualificação PPGAn-Fafich-UFMG**. Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz. Aprovado em 21 de junho de 2017.

REIS, Paula Grazielle Viana dos & CAIXETA DE QUEIROZ, R. Plano de trabalho Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa (Tapirapé): cinema e etnografia. Supervisão: Alice Fátima Martins (PPGACV-FAV-UFMG). Aprovado em **Chamada 2018 - BE-SWP-CNPq/ Cronograma 2**. 2018.

RIBEIRO, Berta. Museu e memória: reflexões sobre colecionamento. **Revista de Antropologia**, v. 30/31/32, p. 489-510. 1987.

RIBEIRO, Berta. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

RIBEIRO, Berta & VELTHEM, Lucia. "Coleções Etnográficas: documentos materiais para história indígenas e a etnologia" In: Carneiro da Cunha, M. (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, p. 103-112, 1992.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

ROCHA, Margarida Nogueira. **Oralidade e escrita: funções sociocomunicativas em uma organização tribal**. Tese de doutorado. USP. 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAHLINS, Marshall. Adeus tristes tropos. A etnografia no contexto da moderna história ocidental. In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004a.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004b.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.

SAMAIN, Etienne (org). **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 181 p. 1980.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SILVA, Carmen. **Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. Orientadora: Dissertação de mestrado em Antropologia social. UFSC, 1998.

SILVA, Carmen. **Em Busca da Sociedade Perdida: O Trabalho da Memória Xetá**. Orientadora: Dra. Alcida Rita Ramos. Tese de doutoramento em antropologia. DAN.UNB. 2003.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A gestão dos índios sob a gestão do SPI. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, p. 155-172. 1992.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n.69, p.442-462, abr. 2018. 2018.

STEWART, Julian H. (org). **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, v. 1-7, 1946-1959.

STOLZE LIMA, Tânia. **Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI. 2005.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Tradução Adriana. Campinas: Editora da Unicamp. 2006.

STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. Tradução Iracema Dulley. FERRARI, Florencia (org). **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, p. 211-229. 2014a.

STRATHERN, Marilyn. O efeito Etnográfico. Tradução Iracema Dulley. FERRARI, Florencia (org). **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-406. 2014b.

SZTUTMAN, Renato. Jean Rouch: Um antropólogo-cineasta. In: CAIUBY NOVAES, Sylvia. **Escrituras da Imagem**. São Paulo: Fapesp/Editora da Universidade de São Paulo, p. 49-62. 2004.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP. 2012.

TAPIRAPÉ, Comunidade. **Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias**. São Paulo/ Brasília: Mec/Sef/Mari, 1998.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. **Ipywiwe Arexemoonãwa Ra'ygãwa**. Barra do Bugres, MT: UNEMAT; FUNAI; UFMG Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares Literaterras: Escrita, Leitura, traduções. 40p.; 2005.

TAPIRAPÉ, Arakae... [et al]. **Matemática Tapirapé: sistema de contagem, marcadores de tempo e medidas**. Tradutores: TAPIRAPÉ, A. Orokomy'i & TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos.

SILVA, A. A. da (Org.). Confresa: Projeto de Ensino Médio: Aranowa'yao – Novo Pensamento, 2007.

TAPIRAPÉ, Bismarck W. Calendário do povo Apyãwa. **Jornal Informativo do Núcleo Takinahaky de Formação Superior de Professores Indígenas Licenciatura Intercultural – UFG**. Goiânia, julho, ano I, n 0. 2009a. Acesso site da Biblioteca Curt Nimuendaju – Funai.

TAPIRAPÉ, Karaxipa. Iraxao. In: TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i (Org.). **Festas e rituais Tapirapé**. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009b.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. Cantos do Xarowi. In: **Pesquisas indígenas na Universidade**. Série de Textos Indígenas Museu do Índio – Funai. 2010.

TAPIRAPÉ, Koria Yrywaxã. O ritual Iraxao, espírito do povo Iny. In: **Catálogo forumdoc.bh. 2020. 24 forumdoc.bh – Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Associação Filmes de quintal/UFGM, p. 240-241. 2020.

TAVARES, Edna Luísa de Melo. Etnografia da cesta Karajá. Goiânia: Editora da UFG. 2012.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores do 1 e 2 graus**. São Paulo: Global; Brasília: Mec: Mari: UNESCO, 2004.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh. 2011. 15º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema e vídeo**. Seminário/ Mostra o animal e a câmera. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal, p. 1-43. 2011.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2012. 16º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. p. 7-233. 2012.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2013. 17º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Seminário/ Mostra O inimigo e a câmera. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. p. 5-43. 2013.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2015. 19º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. 2015.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2015. 19º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Mostra Olhar: um ato de resistência. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. p. 7-273. 2015.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2017. 21º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. 2017.

VALE, Glaura Cardoso; MAIA, Carla; TORRES, Júnia. **Catálogo forumdoc.bh.2019. 23º Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia, cinema**. Belo Horizonte: Fafich-Fae-UFGM/Filmes de quintal. 2019.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: Carneiro da Cunha, M. (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.

VIDAL, Lux. Apresentação. **Revista de Antropologia**. 1984/85.

VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, [1984] 1986.

VIVEIROS DE CASTRO. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFGM, p. 79-124. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGLEY, Charles. **Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil**. New York: Oxford University Press, 1977.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central**. São Paulo; Belo Horizonte: Edusp; Editora Itatiaia Limitada, 1988.

WAGLEY, Charles. Times and the Tapirapé. **Actes du XLII Congrès International des Américanistes: Congress du Centenaire**. C.N.R.S., p. 369-377, 1977.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

Documentos eletrônicos

ADRIANO, Carlos. Re-missões de Mário de Andrade: o rumor da imagem evasiva. **Revista Devires – Cinema e Humanidades. Dossiê Documentário e Cinema de Arquivo**, v. 12, n. 2, p. 6-9. 2015.

ALMEIDA, Mauro. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de consaguinidade e afinidade da família humana (1871-2011). **Cadernos de campo: Revista dos alunos da pós-graduação em Antropologia Social da USP (São Paulo, 1991)**, v. 19, n19, p. 309-322. 2010.

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U: Revista de Antropologia da UFScar**, v. 5, n.1, jan-jun, p.7-28, 2013.

ANDRADE, Maria Júlia Gomes. **A construção da Takãra em Majtyri: etnografia de uma aldeia Tapirapé**. Orientadora: Dr^a Tânia Stolze Lima. Dissertação de mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro. PPGA-UFF. 2010.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **Os Javaé e o protestantismo: salvação e resistência (1896-1937)**. Tese de doutorado em História. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Goiás. 2019.

ATHIAS, Renato. A sensibilidade fotográfica de Curt Nimuendajú. In: ECKERT, C; RIAL, C.; VAILATI & ROCHA, C. (orgs.). **Antropologia Visual: IUAES**. Catálogo [...] Florianópolis: Desterro, p. 42. 2018.

BALDUS, Herbert. Etnologia brasileira. **Ensaios de Etnologia Indígena**. UFRJ, p. 17-28. 1937. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/183>

BALDUS, Herbert. Os grupos de comer e os grupos de trabalhos dos Tapirapé. **Ensaios de Etnologia Indígena**. UFRJ, p. 86-111. 1937. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/183>

BALDUS, Herbert. Mitologia Karajá e Terena. **Ensaios de Etnologia Indígena**. UFRJ, p. 187-275. 1937. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/183>

BALDUS, Herbert. A mudança de cultura entre os índios no Brasil. **Ensaios de Etnologia Indígena**. UFRJ, p. 276-322. 1937. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/183>

BALDUS, Herbert. A necessidade do trabalho indigenista no Brasil. **Revista do Arquivo Municipal**, volume LVII. São Paulo, p. 139-150.1939.

BALDUS, Herbert. Os Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central. **Revista do Arquivo Municipal**, volume XCVI. São Paulo, 1944.

BALDUS, Herbert. Relatório da Seção de Etnologia, **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo, vol. 2, p. 305-308. 1948a.

BALDUS, Herbert. Tribos da Bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo, II, p. 137-168, 1948b.

BALDUS, Herbert. BALDUS, Herbert. Voltando do Araguaia. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 25 out., 5, 7 e 9 nov.1947. Acesso em: fevereiro de 2015. Disponível em <http://acervo.estadao.com.br/>

BALDUS, Herbert. Akkulturation im Araguaya-Gebiet. **Anthropos** XLI-XLIV, Heft 4-6, Freiburg in der Schweiz 1949, pp. 889-891, 1949.

BALDUS, Herbert. Aspectos da organização social tapirapé: tripartição, dualidade e graus de idade. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, vol. XVII. (82), (83). 1967.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé: Tribo tupí no Brasil Central**. Edusp, Companhia Editora Nacional, SP, 1970. Brasiliana-UFRJ. Acesso em 10 de março de 2019. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/444/tapirape-tribo-tupi-no-brasil-central>

BALÉE, William. **Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany — the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People**. New York: Columbia University Press. 1999.

BALÉE, William. Charles Wagley on changes in Tupí-Guaraní kinship classifications. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** [online]. vol.9, n.3, p. 645-659. 2014. Acesso: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222014000300007&lng=en&nrm=is

BARGHINI, Alessandro. Cauim: entre comida e ebriedade. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências humanas**, v. 13, n. 3, pp. 561-571, dez. 2018. Acesso em: 10 de março de 2019. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198181222018000300561&lng=pt&nrm=iso

BELTRÃO, J. F. and LEÃO, S. S. Coleções: protagonismo indígena e curadoria compartilhada [online]. **SciELO em Perspectiva: Humanas**, 2018 [viewed 15 January 2019]. Acesso em: 15 de janeiro de 2019 <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/11/30/colecoes-protagonismo-indigena-e-curadoria-compartilhada/>

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Between the sensible and the intelligible: Anthropology and the cinema of Marcel Mauss and Jean Rouch. **Vibrant- Virtual Brazilian Anthropology**, v.9, n. 2, p.184-211. 2012. <http://www.vibrant.org.br/issues/v9n2/ruben-caixeta-de-queiroz-between-the-sensible-and-the-intelligible/>

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Cosmologia e história Waiwai e Katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (Yana). In: GRUPIONI, D. & ANDRADE, L. (orgs). **Entre Águas Bravas e Mansas: índios & quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, IEPÉ, 2015. <https://institutoiepe.org.br/publicacoes/entre-aguas-bravas-e-mansas/>

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & OTTO, Renata Diniz. Cosmocinepolítica tikm'n-maxakali: ensaio sobre a invenção de uma cultura e de um cinema indígena (Dossiê Olhares Cruzados). **Giz – Gesto, imagem e som**, v. 3, n. 1, 2018.

CAMPOS, Sandra Maria C.T. Lacerda. Antropologia visual: velhas fronteiras disciplinares, novas abordagens. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 167-172, dec. 1994. Acesso em: 21 mar. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109202>

CAMPOS, Sandra Maria C. T. Lacerda. A imagem como método de pesquisa antropológica: um ensaio de Antropologia Visual. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n.6, p. 275-286, dec. 1996a. Acesso em: 21 mar. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109274>

CAMPOS, Sandra Maria C. T. Lacerda. **O olhar antropológico: o índio brasileiro sob a visão de Harald Schutz**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia). Orientadora: Profa. Carmen Junqueira. Pontifícia Universidade Católica – São Paulo. 1996b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A situação atual dos Tapirapé. **Boletim do Museu Emilio Goeldi – Antropologia**, n3, p. 1-11. 1959.

CNV. Violação dos direitos humanos dos povos indígenas. In: **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. Brasília, 2, p. 197-256. 2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. **Anuário Antropológico**, v.35, n.1, p. 179-210, 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. **Tese de Doutorado, Museu Nacional/ UFRJ**, Rio de Janeiro. 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Nós os Vivos: "construção do parentesco" e "construção da pessoa" entre alguns Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 46, p. 69-96, 2001.

COFFACI LIMA, Edilene. Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988). **ACENO**, Vol. 3, N. 6, p. 18-35, 2016.

CORRÊA, Mariza. 1997. Dona Heloisa e a pesquisa de campo. **Revista de Antropologia**, n.1, v.40, p.11-54. 1997.

CORRÊA, Mariza & MELLO, Januária (Org). **Querida Heloisa/ Dear Heloisa: Cartas de campo para Heloisa Alberto Torres**. Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu, Série pesquisa. Campinas: Unicamp, 2008.

DAMAS, Vandimar Marques. "Eu já me tornei imagem": vídeo etnográfico e as múltiplas relações com o xamanismo. **RUA: Revista Universitária do audiovisual** (UFScar). 2011.

DAMAS, Vandimar Marques. A fala do subalterno: o vídeo como agência. **Revista Brasileira do Caribe**. Dossiê: Caribe: processos identitários, v.13, n.26, p. 417-436. 2013.

DAMAS, Vandimar Marques. Pintura corporal e xamanismo: experiência sobre a produção de um vídeo entre os Tapirapé. **Anais [do] Encontro Internacional de Antropologia**

Visual, 03 a 08 de novembro de 2014 [recurso eletrônico] / Sylvia Caiuby Novaes (org.). São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

DAMAS, Vandimar Marques. **Vermelho e negro: Beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé**. Orientadora: Dra. Alice Fátima Martins e Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini. Tese de doutorado em Arte e Cultura Visual. Faculdade de Artes Visuais. Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual/ Fav-UFG. 2016a.

DAMAS, Vandimar Marques. Trabalho de campo através das imagens: reflexões entre o filme "Traços Tapirapé". **Anais do I Encontro de Fotografia, Cinema e Artes digitais**.

MARTINS, Alice Fátima & RIBEIRO, José da Silva (orgs.). Dados eletrônicos. Goiânia: Gráfica UEG/UFG, 2017a.

DEMARCHI, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon. Apresentação ao Dossiê Outras imagens do pensamento para etnologia dos povos indígenas do Brasil Central. **R@u – Revista Antropologia da UFSCAR**, n11, v.2, p. 8-16, 2019.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Lévi-Strauss e os fios da história. **Antropologia em primeira mão**. v.132. 2012.

DOLCE, Júlia; SILVA, José Cícero da. Tapirapé defendem território de invasores por conta própria. **A pública**. 21 de agosto de 2019. Acesso em agosto de 2019. <https://apublica.org/2019/08/tapirape-defendem-territorio-de-invasores-por-conta-propria/#Link1>

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagley à Amazônia. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 3, n. 1, p. 31-49, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222008000100004&lng=en&nrm=iso

FABIAN, Johannes. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. **Mana**. Vol. 16, n. 1, p. 59-73. 2010. Acesso: 22 fevereiro 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132010000100003&lng=en&nrm=iso

FERRAZ, Ana Lúcia Camargo & MENDONÇA, João Martinho de (Orgs.). **Antropologia visual: perspectivas de ensino e pesquisa**. Brasília- DF: ABA, 2014.

FLORENÇA. **Journal de la societe des americanistes de Paris Musee L'Homme**, n20 (1), 1928. Disponível em: Acervo Online do Museu do Índio-Funai.

FRANÇA, Luciana. **CAMINHOS CRUZADOS: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva**. Tese de doutorado em antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGAS-Museu Nacional, 2012.

FRANÇOZO, Mariana. O Museu Paulista e a história da antropologia no Brasil entre 1946 e 1956. **Revista De Antropologia**, 48(2), 585-612. 2005.

GALVÃO, Eduardo & WAGLEY, Charles. O parentesco Tupi-guarani. **Boletim do Museu Nacional: Antropologia**, n. 6, p. 1-23, 1946. http://www.ppgasmn-ufri.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_06.pdf

GALLOIS, Dominique. Os brancos na paisagem da criação dos Zo'é. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos Indígenas no Brasil**, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 36. 2000.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Revista Concinnitas**. Online: PPGArtes-UERJ. Ano 6, v. 1, n. 8. 2005.

GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. Poesis: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes**. n. 14, ano 10, agosto de 2009.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, maio 2006.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999. Acesso em: 10 de março de 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477011999000100012&lng=en&nrm=iso

GONÇALVES, Alicia Ferreira. Estrutura & História. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, pp. 384-399. 2012.

GUERRA, Marcele Garcia. **Aukê e Briga de papel: “ensina o mehin como o kupen faz!”**. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientadora Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés. Departamento de Antropologia. Área de Concentração: Antropologia Social. São Paulo. 2016.

GUIMARÃES, César. A cena e a inscrição do real. **Galáxia**, v. 11, p. 68-79. 2011.

HANNERZ, Ulf. Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. **Ethnography**. Vol 4 (2): 201-216. 2003.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. 5, p. 07-41. 1995.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **Climacom Cultura científica – pesquisa, jornalismo e arte**. Vulnerabilidade. Ano 3, n. 05, p. 140-146. 2016.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **Catálogo forumdoc.bh.2017. 21 Festival do filme documentário e etnográfico. Fórum de antropologia e cinema**. Belo Horizonte: UFMG/Filmes de quinta. p. 132-140. 2017.

HARTMANN, Thekla. Fritz Krause e Goiás. **Revista do Museu Antropológico**, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 7- 18., 1998.

HARTMANN, Thekla. Bibliografia. **Revista de Antropologia**, v.22, p. 193 195, 1979.

IRMÃZINHAS DE JESUS. O renascer do povo Tapirapé: o diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles Foucauld. São Paulo: Editora Salesianas, 2002.

KELLY, J. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.

KISSENBERG, Wilhelm. Beitrag zur Kenntnis der Tapirapé-Indianer. **Bassler-Archiv VI**, Heft 1/2, Leipzig e Berlin, 1916.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOZÁK, Vladimir et. The Hetá Indians: fish in a dry pond. **Anthropological Papers of the American Museum of Natural History**, vol. 55, part 6, pp. 349-434, 1979.

JAVAÉ, Ricardo; GIRALDIN, Odair. Rede de histórias dos povos que deram origem ao povo Iny/Javaé. **R@u – Revista Antropologia da UFSCAR**, n11, v.2, p. 51-68, 2019.

JURUSI UHU, et al. Jipohan é gente como você. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos Indígenas no Brasil**, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 37. 2000.

LAGROU, Elsie Maria. Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 093-113, jan. 2003. Acesso em: 01 ago. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15360>

LAGROU, Elsie Maria & BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma Entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. **Revista Sociologia & Antropologia**, v. 01, n.02. 2011.

LARAIA, R. de B. (2018). De como uma tribo cativou seu antropólogo. **Anuário Antropológico**, 2(1), 203-208. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6026>

LATOUR, Bruno. O que é o iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagens? **Horizontes antropológico**, ano 15, n.29, p. 111-150, 2008.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, v.57, n1, p. 11-31. 2014.

LEITÃO, Wilma Marques (org.). **Legado de Charles Wagley na Amazônia [recurso eletrônico]**. Belém: EditAEDI. 2017. <https://pt.calameo.com/read/0050623432fe0fb1d5f8b>

LÉVI-STRAUSS, Claude & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Lévi-Strauss nos anos 90. A antropologia de Cabeça para baixo. Entrevista. **Mana**, 1998.

LOLLI, Pedro Augusto. **O Contínuo e o Descontínuo em Lévi-Strauss**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia da Unicamp. 2005

LOLLI, Pedro Augusto. A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. **Cadernos de Campo**, v. 18, n.18, pp. 180-190. 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/45448/49057>

LOPES, Marcos Felipe de Brum. **Mario Baldi: Experiências fotográficas e a trajetória do “repórter perfeito (1896-1957)”**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFF: 2010.

LOPES, Marcos Felipe Brum. **Baldi, Mario (Salzburg -)**. In: MAUAD, Ana Maria, Ana Serrano. Dicionário Histórico-Biográfico e dos fotógrafos no Brasil. Niterói: PPGH-UFF. Publicação on-line do Laboratório de história Oral e Imagem da UFF. 2015.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor et al. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 12, n. 3, p. 713-734, 2017.

MAGALHÃES LIMA, Déborah. **Áreas protegidas na Amazônia e o Porvir: por uma composição possível**. Belém: MPEG. 2018. Acesso em 29 de março de 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/327402694_Areas_Protegidas_na_Amazonia

MARTINS, Alice Fátima. Sobre aprender com o cinema. **Revista digital do Laboratório de Artes Visuais**. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/28783>

MELATTI, Júlio César. Capítulo B3 Atlanto-platina: Guaranis. 2011. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b3platguar.pdf>

MENEZES, Claudia. A utilização de recursos audio-visuais em etnologia. **Revista De Antropologia**, 29, p. 163-168, 1986.

MUSEU DE ASTRONOMIA E CIÊNCIAS AFINS. **Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil: inventário**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2012.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=214278>

NUNES, Eduardo Soares. **Transformações Karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos**. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Dan UNB. 2016.

NUNES, Eduardo. O povo do rio: variações míticas e variações antropológicas sobre a origem e a diferenciação dos grupos Iny. **Revista Tellus**, ano 18, n36. 2018. Disponível em <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/489>

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. **A PLASTICIDADE DO MITO: entre estrutura e história**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Museu nacional. UFRJ. 2010.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi sobre imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. **Mana [online]**. 2015, vol.21, n.2, pp.297-322. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200297&lng=en&nrm=iso

PACE, Richard. Os Tapirapé, Tenetehara e gurupaenses através das lentes da máquina de Charles Wagley: uma análise de conteúdo. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, Belém, v. 9, n. 3, p. 675-694, set-dez. 2014.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. **Tempo** [online]. vol.12, n.23, pp.73-99. 2007.

PASSADOR, Luiz Henrique. **Herbert Baldus e a antropologia no Brasil**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp. 2002. 207 p.

PAULA, Eunice Dias de. **Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe: singularidades em textos orais e escritos**. Tese de Doutorado em Letras e Linguística. Orientadora: Profa. Dra. Silvia Lucia Bigonjal Braggio. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás. 268p. 2012.

PHILIPSON, J. O parentesco tupi-guarani. **Boletim da FFCL-USP (Etnografia e Língua Tupi-Guarani)**, v. 11, n 63. 1946.

PIC, Claire. **Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952): de la mission à l'apostolat intellectuel par**. Thèse de doctorat en Histoire. 2014. <https://www.theses.fr/2014TOU20025>

POMPÍLIO, Roberto C. **Tapirapés — "chave" do Roncador**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. v. XL. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, p. 295-309, 1942.

RAMOS, Alcida Rita & CAYÓN, 2014. Apresentação. Dossiê. **Anuário Antropológico**, v. 39, 2. 2014.

REIS, Paula Grazielle Viana dos. O filme Traços Tapirapé: Iraxao e o Antropoceno. In: **Conference Proceedings 18th Iuaes World Congress / Anais 18º Congresso Mundial de Antropologia**, GROSSI, Miriam P., SILVA, Simone Lira da [et al] (org.). Florianópolis, Tribo Ilha Editora, (4), p.5038-5053. 2018. Consultado em 18 de janeiro de 2019. Disponível em: https://www.iuaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=767

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, José da Silva & SOUZA, Claudia Moraes de. Testemunhar por imagens: oralidade, memória social e a produção audiovisual na pesquisa histórica. **Visualidades**. Goiânia, v. 16, n2, p. 257-276. 2018.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. **A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria Javaé da história**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia da Divisão de Ciências Sociais da Universidade de Chicago. Orientador: Terence Turner. 2008.

ROSA, Francisco Tadeu Ribas Santos. A aliança e diferença: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley. Orientador: Mariza Corrêa, Dissertação (mestrado) Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 1993.

SAMAIN, Etienne Samain. **O fotográfico**. São Paulo: Hucitec and SENAC. 2005.

SAMPAIO, Sofia. O que sobrou: materialidade e colonialismo numa coleção de imagens em movimento. **Mana** 24(3): 247-276, 2018.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. Herbert Baldus: vida e obra. Introdução ao indigenismo de um americanista teuto-brasileiro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, n. 2, p. 91-114, 1992. Acesso em: 25 de fevereiro de 2019. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/108995/107473>

SAMPAIO-SILVA, Orlando. O antropólogo Herbert Baldus. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 23-79, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a04.pdf>. Acesso em: 25 fevereiro de 2019.

SCHADEN, Egon. A Etnologia no Brasil. In: FERRI, Mário Guimarães e MOTOYAMA, Shozo (coord.) **História das Ciências no Brasil**. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária e Editora da Universidade de São Paulo, vol. 2, p. 239-71. 1980.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 199-222, 1999. Acesso em: 10 de março 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477011999000100011&lng=en&nrm=iso

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. **Novos estudos**, n 72, p. 119-135. 2005.

SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Resenha Bibliográfica: Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**, 2, p.11-35, 1977. Acesso em <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt>

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. **Boletim do Museu Nacional** 32: 2-19. 1979.

SEVERINO-FILHO, João. **Marcadores de Tempos Indígenas: a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam**. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro –SP. 2015a.

SEVERINO-FILHO, João. A experiência etnográfica: sobre habitar e ser habitado pelo mundo Apyãwa. **Boletim de Educação Matemática**, vol. 29, n 53, pp. 845-866. 2015b.

SHAPIRO, J. Ceremonial Distribution in Tapirapé Society. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, p. 20, 1968a.

SHAPIRO, J. Tapirapé Kinship. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, p. 32, 1968b.

SILVA, Viviane Luiza da. **Herança de um Brasil Central: aspectos de um patrimônio indígena brasileiro na ótica dos viajantes e pesquisadores não brasileiros de Alexandre Rodrigues Ferreira a Claude Lévi-Strauss**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em desenvolvimento local. Universidade Católica Dom Bosco. 2013.

SOMBRIIO, Mariana. Em busca pelo campo – Mulheres em Expedições Científicas no Brasil em meados do século XX. **Cadernos Pagu** (48), Campinas, p. 1-38, 2016.

SOMBRIIO, Mariana. **Em busca pelo campo: Ciências, coleções gênero e outras histórias sobre mulheres viajantes no Brasil em meados do século XX**. Tese de Doutorado, DPCT/Unicamp, Campinas, 2014.

SOMBRIIO, Mariana; LOPES, Maria; SOUSA, Lia; Para ler Bertha Lutz. **Cadernos Pagu** (24), Campinas, p. 315-325, 2005.

STOLZE LIMA, Tânia. O pássaro de fogo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999.

STOLZE LIMA, Tânia. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n.1, p. 9-20, 2002.

STRATHERN, M. Sobre o espaço e a profundidade. **Cadernos de Campo [Online]**, São Paulo, n.20. 2011.

SZTUTMAN, Renato. Complexidades strathernianas. **Cadernos de Campo [Online]**, São Paulo, n.20, p. 237-240, 2011.

TACCA, Fernando de. Rituaes e festas Bororo: a construção da imagem do índio como "selvagem" na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia [Online]**, v. 45, n. 1, p. 187-219, 2002.

TACCA, Fernando. Imagem fotográfica: aparelho, representação e significação. **Psicologia & Sociedade**, 17, 3, p. 09-17, 2005.

TACCA, Fernando. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p.191-223, 2011.

TAPIRAPÉ, Cássia Katoaxowa. Como é feita a festa de Iraxao. **Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao**, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2009c.

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga, Yrywaxã Tapirapé, Ikatopawyga Daniela Tapirapé e Koxawiri Tapirapé, Koxawiri Tapirapé, Júlio César Tawy'i Tapirapé, Josimar Ieremy'i Tapirapé, Arapaxigi Tapirapé, Klebson Awararawoo'i Tapirapé, Koxamare'i Tapirapé, Kaxowari'i Tapirapé, Xaripe'i Tapirapé, Mônica Veloso. Histórias Apyãwa. **Revista articulando e construindo saberes**. V. 2, N. 1. 2017. <https://www.revistas.ufg.br/racs> Acesso em 30 de janeiro de 2018.

TEIXEIRA, Dante Martins. A "America" de Jocodus Hondius (1563-1612): um estudo das fontes iconográficas. **Revista do IEB**, n46, p. 81-122, 2008.

TORAL, André. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. Orientador: Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro. Dissertação de mestrado em Antropologia social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1992.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Resolução nº 02/2017, de 04 de abril de 2017. Acesso em 26 de abril de 2017: https://ufmg.br/storage/3/7/5/e/375ec9f3f14eea18e112ae5f2702030a_15045448481341_2

[87882584.pdf](#)

UNIVERSITY OF FLORIDA. A guide to the Charles Wagley papers. [s. l.]: University of Florida/George A. Smathers Libraries, 2011. Acesso em: 2014. Disponível em: <http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm>

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 518 p, 2017.

VELTHEM, L. H. V. O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências humanas**, [online], vol.7, n.1, p.51-66. 2012.

VIANA DOS REIS, Paula Grazielle. No horizonte há uma Cosmopolítica indígena diante do Antropoceno ou Capitaloceno **Revista Iuminuras - Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais - BIEV/LAS/PPGAS/IFCH/UFRGS**; n.53, v.21, p. 425-470. 2020.

VIANA DOS REIS, Paula Grazielle & MARQUES DAMAS, Vandimar. Ensaio Visual Casas, terreiros e T/terra: fotografias da festa-ritual-sazonal Iraxao. **PROA Revista de Antropologia e Arte**. n.8, v.2. 2018. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3001>

VIEIRA, Suzane Alencar de. Fotografia como testemunho. **Revista Proa**, n 01, v.1. p.1 48-66. 2009.

VILLELA, Alice. Construindo imagens etnográficas: uma abordagem reflexiva da experiência de campo entre os Asuriní do Xingu. In: Ana Lúcia Camargo Ferraz; João Martinho de Mendonça. (Org.). **Antropologia visual: perspectivas de ensino e pesquisa**. 1ed. Brasília: ABA Publicações, p. 281-303, 2014.

VILLELA, Alice. O negativo e o positivo: a fotografia entre os Asuriní do Xingu. Orientadora: Sylvia Maria Caiuby Novaes. Tese (doutorado). USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Resenha História ameríndia. **Novos Estudos CEBRAP**, n36. 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os termos da outra história. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000. p. 49-54.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Propriedade do Conceito. ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). **Anpocs**. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148. 2002.

Access on 24 June 2019 Available from

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso

VIVEIROS DE CASTRO. Exchanging perspectives: the Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. **Common Knowledge**, vol. 1 (3), 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O homem nu compreenderá**. Apresentação a um livro de Maureen Bisilliat a ser publicado pelo Instituto Moreira Salles. 2012. Acesso em 17 de junho de 2018: <https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro/Papers>

WAGLEY, Charles. World View of the Tapirapé Indians. **The Journal of American Folk-Lore**, vol. 53, n210, New York, 1940.

WAGLEY, Charles. The effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians. **Transactions of the New York Academy of Sciences**, series II, vol. 3, no. 1, pp. 12-16. 1940.

WAGLEY, Charles. Os efeitos do despovoamento sobre a organização social entre os índios Tapirapé. **Sociologia IV**, n 4, 1942.

WAGLEY, Charles & MEIHY, José Carlos S. Bom. Entrevista Charles Wagley. Visita ao velho senhor: Charles Wagley. **Revista USP**, p. 119-130. 1987.

ZUKER, Fábio. A cada dia tem menos água na Terra Indígena Urubu branco Tapirapé. **Amazônia Real**. 25 de maio de 2018. Acesso em 27 de maio de 2018: <http://amazoniareal.com.br/a-cada-dia-que-passa-tem-menos-agua-na-terra-urubu-branco-dos-apyawa/>

Referências Fílmicas

ARTE NA GALERIA (UFG). Vários autores. Vídeos digitais produzidos durante o tema contextual: pintura, fotografia e cinema em 2017-2018. Programa de Pós-graduação em Antropologia/ Fafich-UFMG / Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual/ FAV-UFG, Goiânia – Brasil. Vídeo digitais. 2018-2019. In: Alguma cosmopolítica entre os índios Tapirapé e Xetá. 2019. Acesso: www.etnologiaiindigena.wordpress.com

COLEÇÃO TV BRASIL: BOTO COR-DE-ROSA. Reportagem Especial. Museu de Imagem e do Som – GO, Brasil. DVD. 1986.

COLEÇÃO TV BRASIL: KARAJÁ. Museu de Imagem e do Som – GO. Reportagem Especial. DVD. 1988.

COLEÇÃO TV BRASIL: KARAJÁ. Museu de Imagem e do Som – GO. Reportagem Especial. DVD. 1991.

COLEÇÃO TV BRASIL: ACARY PASSOS. Museu de Imagem e do Som – GO. Depoimento. DVD. Sem data.

FILME DOCUMENTÁRIO: A DANÇA DAS MÁSCARAS. Serge Guiraud. Musée d'Histoire Naturelle de Toulouse/CNRS EREA, França. Vídeo digital. 2013.

FILME DOCUMENTÁRIO: IN'Y: RITXOKÓ. Manuel Ferreira Lima. UFG/ IPHAN, Brasil. DVD. 2011.

FILME DOCUMENTÁRIO: PINTURA KRIKATI. Vandimar Marques Damas e demais autores. Fav-UFG/ PPGAn-UFGM/ Capes, Brasil. 2017b. Acesso:

FILME DOCUMENTÁRIO: SONHOS E RAIOS. Vandimar Marques Damas. Fav-UFG/ Capes, Brasil. Vídeo digital. 2016b.

FILME DOCUMENTÁRIO: TAPIRAPÉS. Roberto Pompilio. Cinédia, Brasil. Cópias-Película. 1937.

FILME DOCUMENTÁRIO: TRAÇOS TAPIRAPÉ. Vandimar Marques Damas. Fav-UFG/ Capes, Brasil. Vídeo digital. 2016c. Acesso: <https://vimeo.com/217294858>

FILME DOCUMENTÁRIO: VEVA TAPIRAPÉ. Verbo filmes. 2004. Acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=M2mWTgDVphQ>

FILME ETNOGRÁFICO: APYÃWA (TAPIRAPÉ). Luís Oliveira, Paula Grazielle Viana dos Reis. 4 horas. 2019.

FILME ETNOGRÁFICO: APYÃWA (TAPIRAPÉ): IRAXAO RARYWA. Koria Yrywaxa Tapirapé, Luís Oliveira, Paula Grazielle Viana dos Reis, Vandimar Marques Damas. 44". 2020.

FILME ETNOGRÁFICO: CAÇANDO UM ARAPAIMA GIGAS COM UM ARRASTÃO (KARAJÁ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: CERÂMICA: FAZENDO UMA PANELA PARA COZINHAR (JAVAÉ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: CROCHETANDO ORNAMENTOS DAS PERNAS (JAVAÉ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: SANGRAMENTO POR MEIO DE ARRANHAMENTO DA PELE (JAVAÉ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: DANÇA DE MÁSCARAS "ARUANÃ" (JAVAÉ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: FAZENDO OS NÓS DE UM ENFEITE DE CABEÇA DE PENAS (KARAJÁ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: FAZENDO OS NÓS DE UMA ESTEIRA GRANDE (KARAJÁ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: PESCANDO POR MEIO DO ENVENENAMENTO DA ÁGUA (KARAJÁ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: TRABALHANDO UMA CANOA (KARAJÁ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME ETNOGRÁFICO: TRANÇANDO UMA PEQUENA ESTEIRA COM REBORDO FORTE (JAVAÉ). Harald Schultz. MAE/USP, Brasil. Vídeo digital. 1960.

FILME-RITUAL TAWÃ (Cara Grande). Koria Yrywaxã Tapirapé. Plano de Trabalho Antropologia compartilhada entre os índios Apyãwa: cinema e etnografia (Reis e Caixeta de Queiros, 2018). CNPq, Brasil. Vídeo digital. 2018.

FILME-RITUAL IRAXAO. Koria Yrywaxã Tapirapé. 17'24". 2020.

NOTAS CINEMATOGRAFICAS: ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA ENTRE OS ÍNDIOS APYÃWA: CINEMA E ETNOGRAFIA. Paula Grazielle Viana dos Reis. CNPq, Brasil. Vídeos digitais. 2018-2019.

NOTAS CINEMATOGRAFICAS: MARACÁS E MÁSCARAS: XAMANISMO E PARENTESCO ENTRE OS TAPIRAPÉ (APYÃWA) DURANTE AS VARIAÇÕES SAZONAIS. Projeto de Pesquisa (tese de doutoramento em antropologia social). Paula Grazielle Viana dos Reis e demais autores. PPGAn-UFGM/PPGACV-UFG. CAPES, Brasil. Vídeos digitais. 2017-2018.

NOTAS CINEMATOGRAFICAS KARAJÁ: PINTURA CORPORAL E FABRICAÇÃO DE UMA PANELA. Vladimir Kozák. Museu Paranaense, Brasil. Vídeos digitais. 1940-1950.

Demais documentos consultados

Documentos Cartoriais

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Indígena. 2010 – Mapa. Acesso fevereiro de 2019.
INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.
INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

Documentos Escritos

ARQUIVO BARTOLOMEU LAS CASAS. Dominicanos Brasil
- Revista Mensageiro do Rosário

1915: Revista Mensageiro do Santo Rosário. Anno XV, abril, n12, p. 316-317.
1915: Revista Mensageiro Santo do Rosário, Anno XVIII. Maio, n1, p. 16 e 17.
1951: Revista Mensageiro Santo do Rosário, Ano 53. Maio, n625, p. 11.
- Caixa n CF6K – Conceição do Araguaia/ Fotografias Frades/ PEDRO SECONDI
Fotografias, suporte papel, cor P/b, sem data.

ARQUIVO NACIONAL

- Cartas E. Steen e B. Lutz

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

- A expedição da anthropologista Elisabeth Steen. O Paiz (Rio de Janeiro), 28 e 29 de abril de 1930, ano 46, edição: 16.626-16.627.

CINEMATECA BRASILEIRA. Filmografia Brasileira

- <http://cinemateca.org.br/filmografia-brasileira/>

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

MUSEU DE ASTRONOMIA E CIÊNCIAS AFINS.

Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil: inventário. 2012.

- Wagley, Charles (Estados Unidos): T.2.105, 2.134, 2.250.

- CFE.T.2.134: Documentos sobre o pedido de licença de Charles Wagley (Estados Unidos) para fazer estudos etnográficos entre as tribos indígenas dos rios Araguaia, Tocantins, Tapirapés (GO). — Rio de Janeiro, de 9 fev. a 22 mar. 1939. 8d., 11p.

Acervo Arquivístico Zenith Aureli: 14 documentos

Acervo Arquivístico Zenith Charles Wagley: 02 documentos

Acervo Arquivístico Zenith História da Ciência (Miss Steen): 01

Acervo Arquivístico Zenith Tapirapé: 04 documentos

Documentos Iconográficos e audiovisuais

ARQUIVO BARTOLOMEU LAS CASAS – DOMINICANOS BRASIL.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – SÃO PAULO.

MUSEU DA IMAGEM E DO SOM – GOIÁS. Acesso janeiro de 2019.

MUSEU AMERICANO DE HISTÓRIA NATURAL (E.U.A.)

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA – USP. Acesso junho de 2017.

MUSEU ETNOGRÁFICO DE GOTEMBURGO – *National Museum of World Cultures*

MUSEU DO ÍNDIO – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO.

MUSEU DO ÍNDIO – UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA. Coleção Victor Bandeira.
<http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=90216>
Acesso em 08 de janeiro de 2018.

MUSEU PARANAENSE

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA DO PARANÁ. Quem são os Xetá. CD ROM. Curitiba: Museu Paranaense. 2000.

NATIONAL MUSEUM OF WORLD CULTURES. Coleção Boris Malkin.
<http://www.kringla.nu/kringla/objekt?referens=SMVKVKM%2Fobjekt%2F33926#.WmYQnqYg1Qc.facebook>
Acesso em 22 de janeiro de 2018.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. BALDUS, Herbert. 1947. Fotografias: código TA 076 e 077. In: *Banco de dados do LISA – Laboratório de Imagem e Som em Antropologia*
<http://www.lisa.usp.br/oLisa/bancodados/index.asp> Acesso em 02/02/2016.

UNIVERSITY OF FLORIDA. A guide to the Charles Wagley papers. [s. l.]: University of Florida/George A. Smathers Libraries, 2011. Disponível em:
<http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm>
Acesso em: 2014.

WAGLEY, Charles. *The Charles Wagley Papers Digital Collection*. Disponível em:
<http://ufdc.ufl.edu/dlosawagley>
Acesso em 08/12/2015.

APÊNDICE

1. Listagem das instituições

ARQUIVOS

1. Arquivo Histórico de Goiás	Goiânia, Brasil.	Documentos escritos século XVIII.
2. Arquivo Nacional	Rio de Janeiro, Brasil.	Documentos escritos século XX (digitalizado).
3. Arquivo Público Mineiro	Belo Horizonte, Brasil.	Documentos cartográficos século XX (digitalizado).
4. Bartolomeu Las Casas	Belo Horizonte, Brasil.	Documentos escritos, fotográficos e tridimensionais.

BIBLIOTECAS

1. Curt Nimuendaju – Funai	Brasília, Brasil.	Livros e periódicos
2. Digital Curt Nimuendaju	Ciberespaço http://www.etnolinguistica.org/index:projeto	Livros e periódicos
3. UFG	Goiânia, Brasil.	Livros e periódicos
4. Central – UFMG	Belo Horizonte, Brasil.	Livros e periódicos
5. FAE – UFMG	Belo Horizonte, Brasil.	Livros e tese de doutorado.
6. Fafich – UFMG	Belo Horizonte, Brasil.	Livros e periódicos
7. Fale – UFMG	Belo Horizonte, Brasil.	Livro
8. USP (Mae e FFLCH)	São Paulo, Brasil.	Livros e periódicos
9. Fundação Biblioteca Nacional – FBN	Rio de Janeiro, Brasil.	Fotografia e periódico
10. Universidade Federal Fluminense	Rio de Janeiro, Brasil.	Dissertação
11. Unicamp	Campinas, Brasil.	Dissertação

CINEMATECA

1. Brasileira	São Paulo, Brasil.	Documentos textuais (digitalizado).
2. Portuguesa	Lisboa, Portugal.	Não foi encontrado nenhum material.

MUSEUS

0. MIS – BH, SP, RJ	Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro, Brasil.	Não foi encontrado as cópias do filme Tapirapés.
1. Memorial dos Povos Indígenas	Brasília, Brasil.	Fotos digitais de artefatos presente em uma exposição.
2. Museu Antropológico – UFG	Goiânia, Brasil.	Artigo e exposição.
3. Museu da Imagem e do Som – Goiás	Goiânia, Brasil.	Documentos fílmicos e Fotográficos (Digitalizados).

4. Museu de Arqueologia e Etnologia – São Paulo, Brasil.
USP
5. Museu de Astronomia e Ciências Rio de Janeiro, Brasil.
Afins – Mast
6. Museu do Índio – Funai Rio de Janeiro, Brasil.
7. Museu do Índio – UFU Uberlândia, Brasil.
8. Museu Americano de História Natural Estados Unidos.
9. Museu de História Natural França.
10. Museu Etnográfico de Gotemburgo - Suécia.
National Museum of World Cultures
11. Museu Nacional de Etnologia Lisboa, Portugal.
12. Museu Paraense Emílio Goeldi Belém, Brasil.
13. Museu Paranaense Curitiba, Brasil.

Documento fílmico, fotográfico e fotos de objetos etnográficos (Digitalizados).

Documentos textuais e fotográficos (Digitalizados).

Documento fotográfico e textual. Fotos de objetos etnográficos (Digitalizados).

Listagens sobre objetos etnográficos.

Documento textual. Fotos de objetos etnográficos (Digitalizados).

Documento fotográfico (Digitalizado).

Documentos fotográficos. (Digitalizados).

Documentos fotográficos e Fotos de objetos etnográficos (Digitalizados).

Livro, periódicos e inventário (Digitalizados).

Documentos Fotográficos e audiovisuais. Objetos

Etnográfico. Documentos textuais.

ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS

1. Cinédia Rio de Janeiro, Brasil.
2. ISA – Instituto São Paulo, Brasil.
Socioambiental
3. Povos Indígenas na Brasília, Brasil.
Fotografia Brasileira
<http://povosindigenas.com/fotografos/>

Site: imagens fixas (foto) do filme Tapirapés (1937).

Site: Verbete e fotos e textos digitalizados.

Site: Documentos Fotográficos (Digitalizados).

UNIVERSIDADES

1. Centro Cultural Jesco Goiânia, Brasil.
Puttkamer – Puc Goiás
2. Laboratório de Imagem e São Paulo, Brasil.
do Som de Antropologia Lisa-
USP

Exposição: artefatos (objetos tridimensionais) e fotografias.

Banco de imagens: Fotografias (Digitalizadas). Fotos digitais de objetos etnográficos.

3. Universidade da Florida, Estados Unidos.

Site: Documentos audiovisuais e textuais.

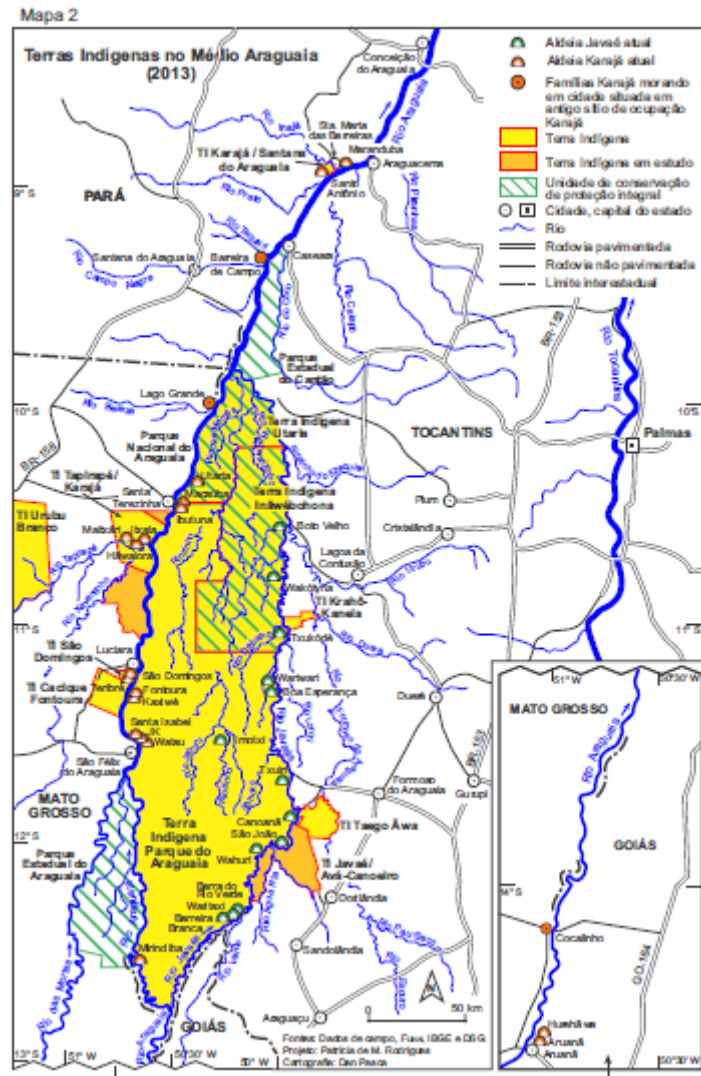
Florida

ANEXO 1: Mapa 10 Censo Indígena 2010 – IBGE



ANEXO 2

Mapa 11 Terras Indígenas no médio Rio Araguaia Patrícia Rodrigues (2013)



ANEXO 3

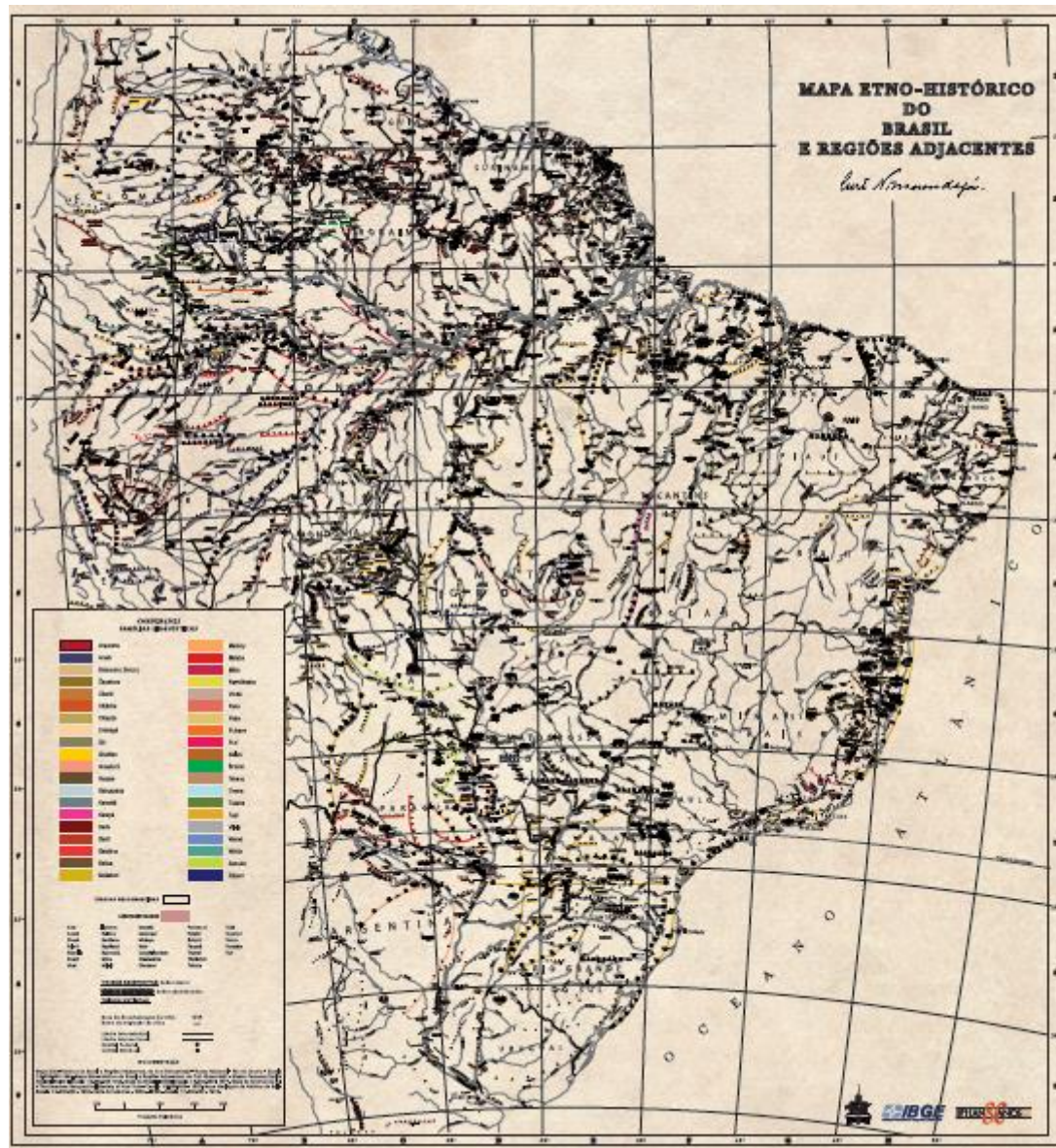
Tabela 10 – Guia de Fontes – Tapirapé (MONTEIRO, 1994)

CAPITAL	INSTITUIÇÃO	OBSERVAÇÕES
CUIABÁ – MT	FUNDAÇÃO CULTURAL DE MATO GROSSO Subordinação administrativa: Divisão de Museus. Endereço: Praça da República 151 - Centro - 78.068-380. Cuiabá-MT. Responsável: Luiz César Faria (Historiador da Divisão de Museus).	MT4.2 Museu do Índio Histórico: O acervo do museu foi constituído a partir de objetos doados pela Funai. Datas-limite: século XX. Tratamento técnico: organizado totalmente. Organização: por tipo/espécie. Dimensões: dados não disponíveis. Conteúdo: dentre os objetos de cultura material doados pela Funai encontram-se adornos, utensílios, peneiras, cintos, cabaças, faixas, manta, rede, cestas, pente, instrumentos de ritual, cocar, plumário, remo, boneca, borduna, facões, arcos, flechas e cerâmica. No Museu há ainda o livro do escritor francês Charles Henri Badet ofertado à Biblioteca Pública de Cuiabá por Rondon, além de uma carta geográfica da Comissão das Linhas Telegráficas com planta da linha construída, num painel de 2, 50 x 2,50, mostrando Mato Grosso e regiões circunvizinhas, executada sob coordenação de Rondon em 1952.
GOIÂNIA – GO	Arquivo Histórico Estadual de Goiás Subordinação administrativa: Secretaria Estadual da Cultura Endereço: Centro Cultural Marieta Telles - Praça Cívica n2 - Centro - 74.003-010. Goiânia GO.	GO1.1 Correspondência dos Governadores e Presidentes de Província com Autoridades de dentro e de fora da Capitania e Província de Goiás. Histórico: O acervo do Arquivo Histórico Estadual de Goiás (Goiânia), é formado pela documentação produzida pelas Secretarias de Governo de Goiás desde a época colonial. Com a mudança da capital de Goiás em 1937, a documentação veio para Goiânia, ficando em Goiás (antiga capital) a documentação da Delegacia Fiscal do Tesouro Nacional do Ministério da Fazenda (ver GO 5.1). GO1.2. Documentos Avulsos Histórico: Ver conjunto GO1.1 Datas-limites: 1731 a 1931. Tratamento técnico: organizado totalmente. Organização: cronológica, por tipo/espécie documental. O arquivo está passando por um processo de reorganização de seu acervo. Dimensões: 84,28m textuais. Conteúdo: Este conjunto documental é formado por uma documentação fragmentada e diversificada. Encontramos documentos como: mini-relatórios; ofícios e instruções da Secretaria do Governo de Goiás; ofícios do Ministério dos Negócios do Império; ofícios do Ministério da Agricultura; ofícios da polícia; resoluções e decretos da Assembléia Legislativa do Estado de Goiás; proposta de lei provincial; requerimento da Comissão de Catequese sobre direitos e deveres do índio. A documentação possui informações como: ataques a índios, emprego de índios em serviço particular e público, maus tratos aplicados aos índios, catequeses etc. Atenção deve ser dada ao relatório de viagem de Rufino Theotônio Segurado (1848) em que descreve viagem sobre o rio Araguaí, com detalhes, é um documento da "Comissão de Catequese e Civilização Indígena" (1840), em que é feita uma "exposição" da situação dos índios Canoeiro (deveres e direitos), por solicitação da Assembléia Legislativa de Goiás, para coibir ataques.
RIO DE JANEIRO – RJ	Museu de Astronomia e Ciências Afins (Mast) Subordinação Administrativa: CNPq - Ministério de Ciência e tecnologia	RJ17.1 Arquivo do Conselho de Fiscalização das expedições Artísticas e Científicas no Brasil Histórico: O Museu de Astronomia e Ciências Afins (Mast), sediado no prédio do Observatório Nacional, herdou instrumentos e documentos das comissões criadas pelo Observatório no final do século XIX e início do século XX para demarcar os limites do Brasil com a Bolívia, Argentina e Guiana Francesa, e para explorar o

	Endereço: Rua general Bruce 586, Anexo 1 - São Cristovão - Rio de Janeiro.	Planalto Central com o objetivo de delimitar a área da futura capital nacional (1892). Se Departamento de Informação e Documentação engloba vários fundos, entre os quais o Arquivo Amoroso Costa, Arquivo Lélío Gama, Arquivo Henrique Morize, Associação Brasileira de Astronomia e Arquivo do Conselho de Fiscalização de Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. Criada em 1933, este Conselho fiscalizou e controlou por mais de três décadas as expedições estrangeiras no país, bem como as nacionais de natureza privada. Em março de 1968, encerrou suas atividades, quando suas atribuições passaram à competência do CNPq. Seus arquivos, organizados em 1987 pelo Mast, contém documentos textuais, visuais e cartográficos divididos em duas séries: a primeira relativa à estrutura e funcionamento do Conselho e a segunda referente às expedições. Datas-limite: 1933 a 1968. Tratamento temático: organizado totalmente. Organização: cronológica, por tipo/espécie documental. O arranjo interno é cronológico com numeração sequencial por documento. Dimensões: São 10.723 documentos textuais, 257 fotografias e 22 mapas. Conteúdo: Contém documentação útil para estudar a presença de expedições estrangeiras no Brasil, suas destinações e práticas e as formas de atuação do aparelho do estado criado para o seu controle. De interesse para a temática indígena existe, na Série 1, 65 documentos sobre o SPI correspondência sobre abusos cometidos contra índios por expedicionários. Na Série II, há 320 dossiês sobre as expedições à e 186 relativos ao Centro-Oeste, além de outras regiões. São documentos de expedições arqueológicas, etnográficas e etnolinguísticas realizadas por pesquisadores europeus, japoneses, russos, norte-americanos e sul-americanos, entre os quais Snethalage, W. Hanke, R. Courteville, Amazônia
	Museu do Índio - setor de documentação Subordinação Administrativa: Fundação Nacional do Índio Endereço: Rua das Palmeiras, 55 - Botafogo - 22.270-070 Rio de Janeiro RJ. Responsáveis: Jussara Gomes (Diretora do Museu) e Carlos A. Rocha Freire (Chefe do Setor de Documentação)	RJ23.1 Arquivo Central do Serviço de Proteção aos Índios Histórico: O conjunto reúne documentos recuperados após o incêndio de 1967 na sede do SPI, Ministério da Agricultura, em Brasília, que queimou a quase totalidade do seu Arquivo Central, onde se encontrava documentação relevante para a história indígena, incluindo dados sobre demarcação, escrituras, registros e outros títulos, eliminando desta forma provas legais em questões de terra, produzidas no início da República, no Império e, em alguns casos, até mesmo no período colonial. Como resposta à situação crítica do acervo, Carlos A. Moreira Neto elaborou em 1974 o projeto do Centro de Documentação Etnológica e Indigenista (CDE), sediado no Museu do Índio no Rio de Janeiro. O Centro, atual Setor de Documentação (SEDOC), foi criado por portaria do Presidente da Funai, em 1976, para estruturar um sistema de arquivos destinado a salvaguardar, controlar e organizar a documentação. RJ23.8. Coleção Inspetorias e Postos (IR-6 e DR-5). RJ23.10 Coleção Inspetorias e Postos (IR-8 e DR-7) RJ23.13 Comissão Rondon RJ23.14 Conselho Nacional de Proteção aos Índios RJ23.17 Mapas e Plantas RJ23.18 Recortes de Jornais
SÃO PAULO – SP	SP1 - ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO Subordinação administrativa: Secretaria de Estado da Cultura - Departamento de Museus e Arquivos Responsável: José Enio Casalechi (Diretor)	SP1.6 Bispo Capitular - Párcos, Conventos, Recolhimento e Esmolas para Santa Cruzada Histórico: A diocese de São Paulo foi criada no final de 1745, com seu primeiro bispo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira, tomando posse um ano depois. Este conjunto, no entanto, inclui documentação anterior a esta data. Apesar de transcrito e publicado pelo Arquivo, não dispomos de informação sobre a incorporação deste conjunto eclesiástico ao acervo. Data-limite: séculos XVII ao XIX. Tratamento técnico: organizado totalmente. Organização: por tipo/espécie documental. Dimensões: 0,15m textuais.

ANEXO 4

Mapa 12 – Etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju. IBGE



ANEXO 5

Saberes Indígenas na Escola: UFG-UFMA-UFT – 28 e 29 de novembro de 2018



CONVITE

Evento da Ação 'Saberes Indígenas na Escola'

O evento reúne, por meio de mesas redondas de avaliação, comunicações individuais, relatos de experiências pedagógicas, documentação de saberes e debate sobre as línguas indígenas, pesquisadores e pesquisadoras indígenas da região Araguaia-Tocantins. Tem também por objetivo divulgar as produções de práticas culturais e pedagógicas promovidas nas escolas indígenas.

Período: **28 e 29 de novembro de 2018.**

Horário: **8h às 18h.**

Local: **Núcleo Takinahakÿ.**

*Com votos de um excelente final de ano e um 2019 de mais
produção de conhecimento e de diálogos interculturais,
despedimo-nos, agradecendo a todos e todas.*

Organizadores do evento da Ação 'Saberes Indígenas na Escola' / UFG



ANEXO 6

ÉTICA E AS CIÊNCIAS HUMANAS

RECUSA

DO FÓRUM DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS E SOCIAIS APLICADAS, LETRAS E ARTES (FCHSSALA)

AO CONVITE DA CONEP

Em resposta ao convite da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), do Conselho Nacional de Saúde (CNS), para participar da *Reunião Ampliada da Instância CHS*, a ser realizada no dia 26 de março corrente, vimos nos manifestar, como associações integrantes do *Fórum de Ciências Humanas e Sociais e Sociais Aplicadas* (FCHSSA), sobre o despropósito de tal convite.

Depois de destituir sumariamente de suas funções as 18 associações de CHSSA que compunham o Grupo de Trabalho (GT) que elaborou a Resolução 510/2016, sem que os trabalhos referentes à sua tramitação e à resolução sobre os Riscos, parte constitutiva da referida Resolução, estivessem concluídos, consideramos descabido, da parte da Conep, convidar-nos, agora, a colaborar na discussão da Minuta sobre Tipificação da Pesquisa e Tramitação dos Protocolos do Sistema CEP/Conep, documento elaborado inteiramente à revelia das associações das CHSSA que operam no país.

Ao alijar do processo de conclusão da Res. 510 as associações integrantes do GT que a elaborou, a Conep rompeu, sem desculpas ou explicações, o acordo pelo qual tais associações tinham aceitado retirar a temática dos Riscos da versão original da Res. 510. Em seguida, a Conep constituiu a Instância CHS que, embora prevista na Resolução, foi formada com apenas dois representantes das associações das CHSSA (25% do total de integrantes), sendo os demais membros (75%) apontados pelo próprio sistema CEP-Conep (representantes da câmara CHS/Conep, CEPs e usuários). Passando por cima da Instância por ela mesma constituída, convocou outro GT para a tarefa de elaborar a resolução sobre os Riscos, no qual nenhum representante de associações CHSSA foi incluído e no qual os pesquisadores das CHS apontados pela própria Conep tiveram que enfrentar o mesmo contexto minoritário e o tratamento desrespeitoso que a Conep insiste em cultivar no trato com nossa comunidade acadêmica.

As associações das CHSSA que participaram ativamente da elaboração da Res. 510, como membros do GT da Conep, conseguiram arduamente avanços significativos em pontos cruciais para o desenvolvimento de nossas pesquisas, como demonstra o texto da Resolução. Muitos deles, produtos de intensa negociação no âmbito do GT, mantiveram-se contra a vontade da Conep, fazendo-a reagir *a posteriori*, inibindo, intencionalmente e de forma autoritária, a participação das associações das CHSSA nas etapas seguintes e visando manietar seus movimentos no novo contexto.

Como resultado desse longo, destrutivo e desleal processo, recusamo-nos a participar de dita Reunião Ampliada e a discutir um documento cuja elaboração fugiu completa e propositalmente ao diálogo e à colaboração conosco e cuja legitimidade, portanto, não reconhecemos.

Cuiabá, 22 de março de 2019.

Prof. Dr. Mário Cezar Silva Leite (UFMT)
(coord. do FCHSSALA)

Associações e Sociedades Signatárias:

- 1) SBEnBIO - Associação Brasileira de Ensino de Biologia;
- 2) ABRALIN - Associação Brasileira de Linguística;
- 3) COMPOS - Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação;
- 4) ABRI - Associação Brasileira de Relações Internacionais;
- 5) ABA - Associação Brasileira de Antropologia;
- 6) ANPEPP - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia;
- 7) SBEC - Associação Brasileira de Editores Científicos;
- 8) ANPARQ - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo;
- 9) ANPED - Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Educação;
- 10) SBHC - Sociedade Brasileira de História da Ciência;
- 11) SPB - Sociedade Brasileira de Psicologia;
- 12) ABEP - Associação Brasileira de Estudos Populacionais;
- 13) ABRAPEC - Associação Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências;
- 14) ESOCITE.BR - Associação Brasileira de Estudos Sociais das Ciências e das Tecnologias;
- 15) ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia;
- 16) ANPEGE - Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia;
- 17) ANPOLL - Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística;
- 18) ANPUR - Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional;
- 19) SOCINE - Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual;
- 20) ANPUH - Associação Nacional de História;
- 21) ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais;
- 22) SBHE - Sociedade Brasileira de História da Educação;

- 23) ABRAPSO - Associação Brasileira de Psicologia Social;
- 24) ABCP - Associação Brasileira de Ciência Política;
- 25) ANPPOM - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música;
- 26) SBEM - Sociedade Brasileira de Educação Matemática;
- 27) SBHE - Sociedade Brasileira de História da Educação;
- 28) SBPOT – Associação Brasileira de Psicologia Organizacional e do Trabalho;
- 29) SBS - Sociedade Brasileira de Sociologia;
- 30) SOCICON - Federação Brasileira das Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação;
- 31) ULEPICO - União Latina de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura;
- 32) ABRAPEE – Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional

ANEXO 7

Filme Tapirapés (1937) – Catalogação feita pela Cinemateca Brasileira

Categorias

Longa-metragem / Sonoro / Não ficção

Material original

35mm, BP, 60min, 1.645m, 24q

Data e local de produção

Ano: 1937

Início de filmagem: 1934.07.00

Final de filmagem: 1934.09.00

País: BR

Cidade: Rio de Janeiro

Estado: DF

Certificados

Censurado em 20.02.1937, 3 cópias.

Certificado de Produto Brasileiro: B1001312400000 de 20.10.2010.

Data e local de lançamento

Data: 1937.02.22

Local: Rio de Janeiro

Sala(s): Pathé

Circuito exibidor

Exibido em São Paulo de 03 a 09.11.1937, no Rosário; e de 23 a 29.05.1938, no Apolo.

Lançado em Curitiba a 24.08.1938, no Avenida.

Sinopse

"Expedição paulista à aldeia dos Tapirapés entre a Serra do Roncador e o Vale do Araguaia. Aviso - neste filme, de autenticidade absoluta, os índios Tapirapés de ambos os sexos, foram filmados como vivem - completamente nus." (JIMS/OESP)

Gênero

Documentário etnográfico

Termos descritores

Índio; Geografia

Descritores secundários

Carajá; Tapirapés

Termos geográficos

Expedição etnográfica; Serra do Roncador; Vale do Araguaia; Rio Araguaia; Rio Tapirapés; Leopoldina - localidade

Produção

Companhia(s) produtora(s): Cinédia Estúdios Cinematográficos Ltda.

Produção: Gonzaga, Adhemar; Borges, Oscar Oliveira

Produção - Dados adicionais

Financiamento/patrocínio: Irmãos Oliveira Borges

Distribuição

Companhia(s) distribuidora(s): D.F.B. - Distribuidora de Filmes Brasileiros

Direção

Direção: Pompílio, Roberto

Fotografia

Câmera: Garcia, Ramon

Locação: Serra do Roncador - MT; Rio Araguaia; Leopoldina - localidade

Conteúdo examinado: N

ANEXO 8

Revista Mensageiro do Rosário – Maio de 1952, p. 5

MENSAGEIRO DO SANTO ROSÁRIO — Maio de 1952 5

OS DOMINICANOS NO BRASIL

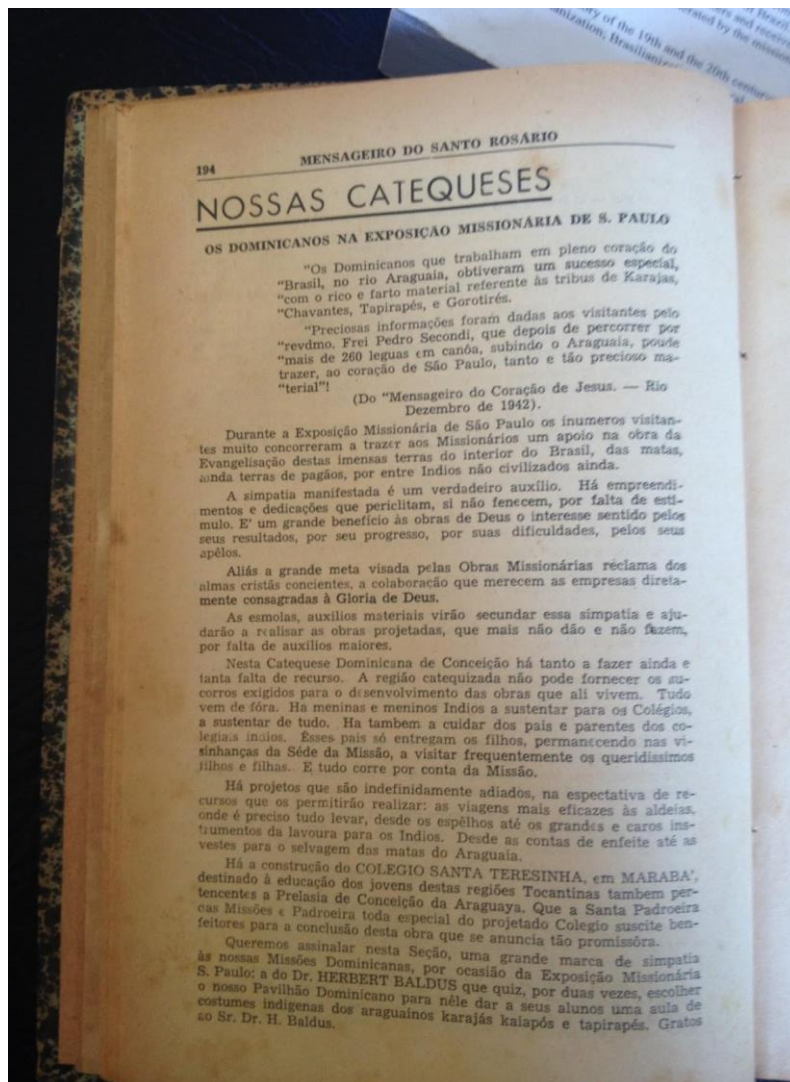
(CRONOLOGIA)



1878 — Chegada no Rio dos primeiros missionários (tentativa malograda).
1881 — Fundação da 1.^a casa, em Uberaba (Minas).
1883 — Ereção da Casa de Goiás (antiga capital) cedida aos Padres Dominicanos Italianos em 1938.
1887 — Fundação da Casa do Porto Nacional (E. de Goiás) que foi entregue há alguns anos a D. Fr. Alano de Noday, O. P. bispo dessa Diocese.
1897 — Fundação da Missão entre os índios, hoje Prelazia de Conceição do Araguaia (Prelado dominicano; 2 casas da Ordem: em Conceição e Marabá).
1905 — Ereção do Vicariato de Formosa (E. de Goiás) entregue em 1938 ao Arcebispo.
1923 — Início do Convento do Rio de Janeiro.
1938 — Fundação do Convento de São Paulo.
1942 — Fundação do Convento de Belo Horizonte.
1951 — Abertura da nova Escola Apostólica "São Domingos" em Juiz de Fora (Minas).
A 7 de março de 1952, decreto de ereção da Província de Sto. Tomás de Aquino no Brasil, com os seguintes efetivos: 35 Padres (2 Bispos) no ministério; 6 Irmãos leigos professos; 5 Padres estudantes; 5 professos estudantes; 7 noviços coristas; 2 noviços leigos; 33 alunos apostólicos.
No território da Província Brasileira existem duas casas, em Goiás (cidade) e em Santa Cruz do Rio Pardo (E. de S. Paulo), pertencentes à Província Lombarda (Itália).

ANEXO 09

Missão Dominicana entre os índios: Revista Mensageiro do Rosário



Nossas Catequeses: os Dominicanos na exposição missionária de São Paulo, 1942.

Revista Mensageiro do Rosário. Ano XLV nº9, janeiro, 1943, p. 194.

ANEXO 10

História do Dr. Mandacaru

Foi Mandacaru quem apareceu na aldeia dos Tapirapé. E junto com ele, veio um bocado de brancos.

Eles foram procurando a aldeia dos Tapirapé, e a primeira em que chegaram foi Xeke'atawa. Quando eles chegaram na aldeia, os Tapirapé estavam vendo tudo e diziam assim: os brancos estão chegando para nós.

De Xeke'atawa foram para outra aldeia chamada Tokynookwatawa. Os Tapirapé de lá estavam sempre observando os brancos e sentindo o cheiro do corpo deles. De Tokynookwatawa voltara os companheiros dele ficando assim somente Mandacaru e sua mulher. Ele tinha muita conta, que não se mostrou logo; ficou com elas escondidas e passou muito tempo com os antigos Tapirapé.

Aprendeu todos os costumes dos tapirapé, passava pintura no corpo e dançava junto com eles.

Lá no Ipirakwarookwatawa as coisas dele acabaram, e ele não tinha mais roupa e nem rede. Quando a rede dele rasgou toda, fez a troca das miçangas por algodão; o algodão próprio para fazer rede. As mulheres Tapirapé que fizeram uma rede nova para ele.

Até que ele veio mais para cá passar uns dias na aldeia Okoytawa. Daqui, foi embora para sua terra. Foi embora chorando, e o pessoal também chorou muito. Todos ficaram com saudades dele.

ANEXO 11

V REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Belo Horizonte, 26 a 30 de junho de 1961

De 26 a 30 de junho do presente ano realizou-se em Belo Horizonte, Minas Gerais, a V Reunião Brasileira de Antropologia. O programa de trabalho foi intenso, compreendendo sessões de estudo, conferências, **exibições de filmes etnográficos**, uma exposição de arte africana e outra de pintura rupestre do vale do Rio das Velhas.

No primeiro caso, foram previstas na agenda de trabalhos sessões de estudos sobre Etnologia Brasileira, Antropologia Cultural, Linguística, Arqueologia Brasileira e Antropologia Biológica, possibilitando, desse modo, mesmo quando não havia intenção explícita, uma avaliação das atuais tendências dos trabalhos que estão sendo realizados nesses campos. Dentro desse espírito, devemos ressaltar os resultados dos trabalhos da sessão de Linguística Comparativa e Descritiva relatada pelo prof. Aryon Dall'Igna Rodrigues e da sessão de Antropologia Cultural, na qual a comunicação do Prof. Otávio Ianni sobre os estudos de comunidades no Brasil permitiu um amplo e vivo debate. Ao lado dessas sessões de estudos, outras foram incluídas, e algumas pela primeira vez, sobre Política Indigenista Brasileira, Política Imigratória Brasileira, Antropologia e Folclore e Ensino da Antropologia no Brasil. Nestas sessões a nota dominante foi a objetividade e precisão dos relatórios, embora discutidos, em ambientes apaixonado e movimento. O relatório do Prof. Darcy Ribeiro sobre a política indigenista brasileira é um exemplo e uma prova. Ao lado do balanço do que tem sido feito, o relator indicou com objetividade e fundamentação científica o que deve e pode ser feito.

Foram realizadas quatro conferências. O prof. Herbert Baldus falou sobre “Bibliografia Etnológica Brasileira de 1953 e 1960”, Eduardo Galvão sobre “Os índios da Amazônia e a Civilização”, o prof. Morse Belem Teixeira sobre “Estudo e Definição de uma área Cultural em Minas Gerais” e o Prof. Florestan Fernandes sobre “A Unidade das Ciências Sociais e a Antropologia”. Todas elas foram de alto interesse, cabendo, entretanto, destacar a contribuição do Prof. Florestan Fernandes, cuja conferência consistiu em fundamentar, num alto nível de elaboração teórica, a possibilidade de uma perspectiva integrada em Ciências Sociais.

Foi recebida com simpatia a escolha da cidade de São Paulo como sede da VI Reunião Brasileira de Antropologia e com entusiasmo a escolha do Prof. Herbert Baldus como novo Presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

A eficiente organização da Reunião deveu-se ao incansável trabalho da Comissão Organizadora e, principalmente, do Prof. Cid Rebello Horta.

Amadeu Duarte Lanna

Fonte: Revista de Antropologia, volume 9, n 1 e 2, junho e dezembro de **1961**. p. 124-12

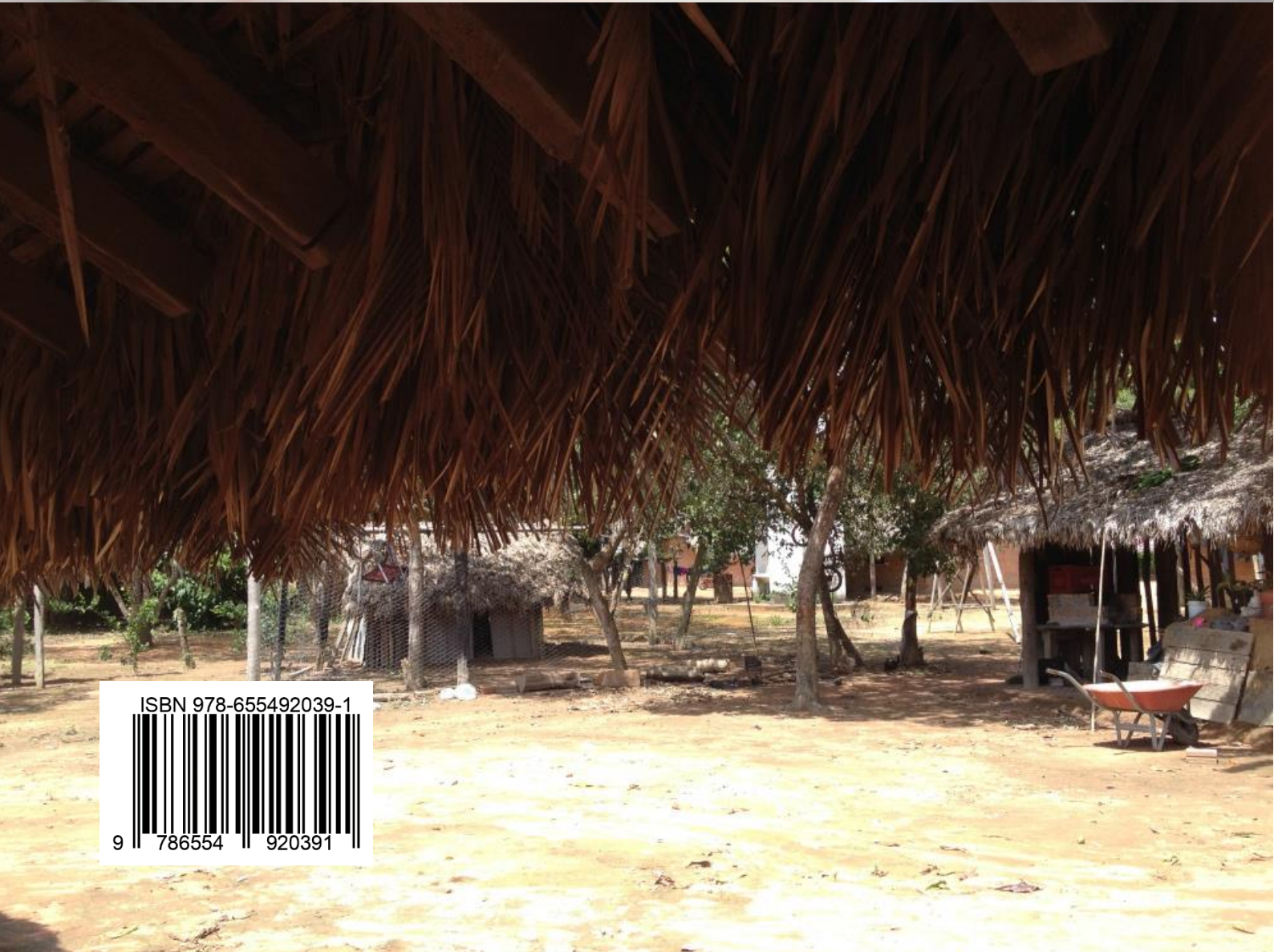
A autora

PAULA GRAZIELLE VIANA DOS REIS



Antropóloga e professora

Website pessoal www.etnologiaiindigena.wordpress.com



ISBN 978-655492039-1



9 786554 920391