



# Em nome do belo: o valor das coisas xikrin-mebêngôkre<sup>1</sup>

CESAR GORDON

No final do ano de 2004, a nosso convite, os índios Kengore Xikrin e Tamakware Xikrin estiveram no MAE-USP para participar de algumas atividades de pesquisa da curadoria da coleção Xikrin. Ao trazê-los tínhamos mais de um objetivo. O primeiro era obter, com o auxílio direto dos índios, um conjunto de informações detalhadas sobre os objetos da coleção. Além disso, desejávamos dar os primeiros passos na direção de um diálogo com os índios a respeito das potencialidades dos museus e das coleções etnográficas para projetos de interesse da comunidade xikrin, sobretudo aqueles voltados para os temas do resgate cultural, do patrimônio e da revalorização dos conhecimentos ditos tradicionais. Em outras palavras, queríamos começar a discutir de que maneira, e com que finalidade, uma coleção etnográfica poderia ser reapropriada simbólica e culturalmente pelos índios.

Assim, uma de nossas tarefas era averiguar, inicialmente, qual a reação dos Xikrin diante de seus objetos, então transformados em acervo de museu. Para nós – antropólogos, arqueólogos e museólogos –, os objetos da coleção estão impregnados de valor histórico e etnográfico. Eles são o testemunho de uma parte da vida dos Xikrin, o que inclui a história de sua relação com Lux

1. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Simpósio "Arte.Imagem.Memoria: horizontes de uma antropologia da imagem e da cognição", realizado no Museu Nacional em junho 2007 e organizado por Carlo Severi (LAS-EHESS) e Carlos Fausto (MN). Uma segunda versão, um pouco reduzida, foi apresentado nos Seminários do DAN na Universidade de Brasília em outubro de 2007 e posteriormente publicada em *Série Antropologia*, 424 (2009). Agradeço a Carlos Fausto, Carlo Severi, Alcida Ramos, Marceia Coelho de Souza e José Antonio V. Pimenta pelo convite e pelos comentários nessas duas ocasiões.

Vidal e, portanto, com a antropologia. Alguns haviam sido confeccionados por personagens importantes da recente trajetória xikrin, muitos dos quais já falecidos, como o velho chefe Bep-karoti, como seu filho Bemoti, como Bep-kretöjx. É precisamente este valor – etnográfico e histórico – que torna tais objetos dignos de serem preservados no museu.

Porém, os Xikrin não atribuíram ou reconheceram grande valor aos objetos da coleção. Visitando a reserva técnica do MAE-USP, diante das gavetas repletas de artefatos, sua primeira reação, um tanto provocativa como de costume, foi de menoscabo. Aquelas peças apareceram aos Xikrin apenas como coisas velhas (*möja tum*), fabricadas e utilizadas por pessoas já mortas. Poderíamos jogar fora tudo aquilo, disseram. No entanto, as plumas interessaram-lhes. Era melhor salvar somente as plumas, mandá-las de volta à aldeia para que eles pudessem refazer tudo, fabricar objetos novos e bonitos (*ajte ny nhipêjx kam mejx*).

Com efeito, a presença de tantos objetos velhos e fúnebres nas gavetas parecia revelar a eles certa morbidez de nossa parte. Entre os Mebêngôkre, as posses materiais de um indivíduo são geralmente sepultadas junto com ele por ocasião de sua morte. Isto é feito, entre outras razões, porque os objetos de uso pessoal, incluindo os adornos, incorporam-se às pessoas, impregnam-se de sua subjetividade, e passam, de algum modo, a compor uma parte do corpo da pessoa. Ao mesmo tempo, de modo complementar, é como se o espírito da pessoa habitasse suas posses e objetos. Assim, os objetos de um morto carregam um pouco de sua agência. E, como se sabe, no mundo indígena as agências ou subjetividades espirituais (*mekarō*) podem ser elementos patogênicos e letais.

Porém, os Xikrin também demonstraram algum interesse em tudo aquilo, como se, apesar de já acostumados, fosse impossível deixar completamente de se admirar com as estranhezas e proezas

dos brancos (isto é, de nós brasileiros, ou como nos denominam: *kuben*). Afinal, ali estava armazenada enorme quantidade e variedade, não somente de objetos feitos pelos Xikrin, mas também – eles observavam conforme lhes íamos mostrando o resto dos armários do acervo – de diversos outros grupos indígenas. Por fim, apreciaram alguns objetos, considerando-os “bons” ou “belos” (*mejx*).

O objetivo deste capítulo é esboçar uma reflexão sobre ideias xikrin a respeito do *valor* e da *beleza*, partindo de uma investigação sobre os objetos que compõem a coleção, e em particular sobre aqueles objetos de uso cerimonial, tais como adornos corporais, plumários, etc. O eixo da argumentação gira em torno de uma noção (ou categoria) importante e já razoavelmente conhecida na literatura sobre os Mebêngôkre: a noção de “beleza”, tradução corrente da palavra mebêngôkre *mejx*<sup>2</sup>. Uma primeira observação a fazer é que as concepções xikrin contidas na palavra *mejx* não se restringem à esfera material. A palavra qualifica tanto coisas físicas (objetos e corpos) como imateriais (nomes e pessoas), por exemplo. *Mejx* também não exprime somente valores estéticos, senão, igualmente, valores morais ou éticos. O campo semântico da palavra cobre uma série de atributos que poderíamos glosar como “bom, bem, belo, bonito, correto, perfeito, ótimo”. Além disso, *mejx* pode ser contraposto, dependendo do contexto de enunciação, aos seguintes termos antonímicos: *punure* (“ruim, feio, mau, errado”); e *kajkrit* (“comum, ordinário, vulgar, trivial”), ou simplesmente *mejx*

2. Por razões de espaço, apenas, evitei deliberadamente referências e remissões a trabalhos de outros antropólogos que estudaram os grupos Mebêngôkre (Xikrin ou Kayapó). Mas é importante observar que os dados e análises aqui apresentados são uma composição de minha própria etnografia junto aos Xikrin do Cateté com os materiais de autores como T. Turner, G. Verswijver, V. Lea (para os Kayapó), e L. Vidal, B. Fisher e I. Giannini (para os Xikrin), entre outros, que podem ser consultados na Bibliografia ao final deste volume.

*kêt* (onde *kêt* ≈ partícula de negação), e ainda em certos contextos a *kajgo* (“fajutas”, “falsas”, “sem efeito”, “gratuitas”).

De todo modo, *mejx* (o belo, o bom, a perfeição) designa um conjunto de valores essenciais aos Xikrin. Produzir ou obter coisas, pessoas e comunidades (enfim, a sociedade) *mejx* parece ser a finalidade última da ação xikrin no mundo, que se revela tanto no plano individual como no coletivo. As qualidades e potências do belo atravessam diferentes planos da vida social, enfeixando tanto objetos como sujeitos. Das coisas às pessoas, de formas e padrões concretos da natureza aos grandes nomes rituais (cuja origem projeta-se na sobrenatureza mítica): a beleza é o resultado de um encadeamento complexo de relações, que se articulam essencialmente em torno do sistema ritual xikrin. Além disso, não basta dizer que toda a produção xikrin visa ao belo: objetos, corpos, pessoas e nomes. É preciso considerar, ao mesmo tempo, que os limites entre objetos e sujeitos não são imediatamente determinados no pensamento e nas concepções xikrin. Objetos incorporam-se a pessoas, tornando-se parte delas; mas os objetos são eles mesmos partes objetificadas de sujeitos ou agências vitais. Tais agências, em certos casos, precisam ser objetificadas para que sua incorporação por uma pessoa (por meio da ingestão ou do contágio, por exemplo) não seja letal; em outros casos, ao contrário, partes objetificadas precisam ser constantemente ressubjetivadas, por meio do aparato ritual, para transferir agência e capacidades de maneira controlada e benéfica.

A análise parte de uma investigação dos critérios pelos quais os Xikrin atribuem ou reconhecem a beleza nas coisas e nas pessoas. Quero sustentar que a concepção do belo, para além de sua dimensão estética e moral, possui alcance sociológico e filosófico mais amplos. Sugiro, ainda, que há uma continuidade ontológica entre coisas e pessoas no

mundo xikrin, passível de análise, precisamente, por meio de uma investigação sobre os processos sociais e rituais de assunção e extração da beleza. Observo a recursividade desses processos, pois coisas belas são elementos necessários para constituição de pessoas belas e vice-versa. Proponho, enfim, que a importância do belo está presente em todo e qualquer processo produtivo no universo xikrin, visto que o belo é percebido como o produto final de um longo e complexo encadeamento de relações sociais, que incluem as relações entre os próprios Xikrin (parentes, afins, amigos formais, nominadores) e dos Xikrin com seus outros (animais, seres sobrenaturais do universo mítico e xamânico, inimigos), por meio de coisas (materiais e imateriais). A beleza, assim, poderia ser vista como a ponta de uma trama em que se tece uma estética, uma ética e uma ontologia indígenas.

De maneira evidente, o tema abrange muito mais do que será possível tratar neste ensaio. Aqui, trata-se inicialmente de compreender o conteúdo do valor estético xikrin. O que é o belo? Como ele é materializado? Que critérios o definem? Como se o produz? Que relações sociais e imagens conceituais ele revela? O texto deve ser entendido como ponto de partida para uma tentativa de síntese posterior que possa incorporar a discussão que procurei desenvolver em outra ocasião sobre os objetos no universo xikrin (Gordon, 2006). Ali, investiguei a questão a partir da relação dos Xikrin com os objetos produzidos pelos não indígenas, mais particularmente pelos “brancos”, a saber: mercadorias, bens industrializados e dinheiro. Agora trata-se de fechar o círculo pela outra ponta, e conduzir a pesquisa sobre os objetos ditos “tradicionais”, efetivamente produzidos pelos Xikrin. Nada mais profícuo, para tal fim, do que aproveitar a curadoria e o estudo da coleção Xikrin do MAE-USP.

## Beleza dos objetos I: aspecto formal e material

De uma maneira geral, chama a atenção de qualquer etnógrafo que os conheça a grande preocupação que os Xikrin demonstram com a beleza e a correção daquilo que os cerca. O juízo sobre a natureza *mejx* ou *punure* (ou *kajgo*) das coisas, das pessoas, dos atos, e dos fatos é pregnante e constante no cotidiano. Talvez isso seja particularmente sensível ao antropólogo, que está lá precisamente para apreender valores e visões de mundo, mas o fato é que a preocupação com o belo, com o modo certo de fazer ou de se apresentar é perceptível após um período de convivência com os Xikrin. Mas comecemos pelos objetos.

Em qualquer contexto ou atividade, os Xikrin mostram-se sempre atentos à excelência daquilo que é fabricado e utilizado. Qualquer coisa deve ser idealmente bela, bem executada, correta, isto é, *möja mejx* (onde *möja* ≈ “coisa”, “algo”, “um quê”) conforme a expressão em língua mebêngôkre. Os artesãos costumam ser diligentes e, na maioria das vezes, perfeccionistas na confecção dos mais diferentes tipos de objeto: cestaria, armas, adornos e enfeites cerimoniais (*nêkrêjx*). Coisas malfeitas tornam-se objeto de humor e muitas vezes pilhéria. Os bons artesãos na confecção de determinados itens são reconhecidos e valorizados na comunidade. Não há, a bem dizer, especialização (exceto aquela relativa a sexo e idade), mas algumas pessoas são reconhecidamente boas fazedoras de certos objetos (*nhipêjx mejx*). Então podem ser requisitados, mediante pagamento, inclusive em outras aldeias mebêngôkre.

Inicialmente, há um componente do belo que pode ser apreendido imediatamente pela sensibilidade visual dos Xikrin. Tal componente, me parece, é dado diretamente na própria materialidade do objeto. Há também um componente mais abstrato, não imediatamente capturado pela expe-

riência sensível, mas que decorre do que podemos chamar de determinadas condições sociológicas: isto é, ele estará presente se satisfeitas determinadas condições relacionais do qual falarei adiante. Este se manifesta, por exemplo, no valor dos itens exclusivos e dos itens confirmados ritualmente. A relação entre esses dois aspectos decorre do fato de que a beleza material aparece como um signo ou expressão de uma beleza (ou correção, ou perfeição) mais abstrata.

Dentre os critérios imediatos para a apreciação xikrin dos objetos belos, podemos anotar, em primeiro lugar, a adequação a um determinado padrão ou *forma*, própria a cada objeto, culturalmente estabelecido, bem como a adequação aos sentidos de harmonia, proporção e simetria. Os elementos que formam um determinado objeto (ou conjunto) precisam obedecer a uma disposição ideal e preconcebida, de tal modo que o resultado seja um sistema harmoniosamente composto de alinhamentos e separações, aproximações e afastamentos dos elementos uns em relação aos outros. Tanto o padrão quanto o conhecimento necessário para reproduzi-lo de maneira adequada e correta são chamados *kukràdjà* (termo fundamental do qual falarei mais abaixo).

Alguns exemplos nos auxiliam a compreender melhor tais critérios. Tomemos um adorno de cabeça característico e muito valorizado pelos Xikrin: a testeira ou diadema rígido denominado *kruapu*, fabricado com bambu recoberto de algodão (PRANCHA 23). Ele é utilizado em importantes cerimônias de nomeação, como *Bep, Tàkàk-Nhàk* (ver Giannini neste volume), entre outras. Ele segue um padrão simétrico, composto de retrizes de arara, uma em cada extremidade, além de três no centro, acompanhando o eixo divisório (de cordão em algodão tingido de negro), entre as quais vai um renque de penas de congo mais curtas, de cor amarela. Este objeto específico, visualizado na prancha

acima mencionada, foi considerado belo pelos assistentes indígenas de pesquisa. Agora, compare-se com um adorno do mesmo tipo (PRANCHA 83), mas considerado feio (*kruapu punure*), pelo fato de fugir à forma padrão, apresentando-se incompleto, e cuja autoria provável foi atribuída pelos Xikrin a outros Mebêngôkre, provavelmente Kayapó-Gorotire. Ou compare-se ainda com o *kruapu* ilustrado na PRANCHA 84, considerado também feio, e dito *kruapu kajgo* (falso, fajuto), em virtude da mistura multicolorida das penas menores (em substituição às penas de congo das quais o artesão não dispunha) e da má proporção da fileira de bambuzinho coberto de algodão, considerada excessivamente curta.

Tomemos agora, como segundo exemplo, o grande cocar *krôkrôktire* (PRANCHA 19), utilizado também em diversas cerimônias de nomeação, conforme a descrição de Giannini neste volume—. Sua estrutura básica compreende uma fileira de penas de arara atrás; uma segunda fileira de penas de arara na frente (*kuno kâ*), sobreposta à anterior; destacando-se, eventualmente, retrizes mais longas de arara-vermelha (*mât jamy*), dispostas a intervalos regulares como se constituíssem eixos cardinais. Por fim, há o arremate nas pontas, *nêkrêjx djô*, com pequenas penas de gavião (*djô* é a palavra para frutas que pendem nas árvores, ou penca). Vejamos alguns exemplares. Apesar de antigo, o *krôkrôktire* visto na PRANCHA 2 foi considerado bonito pelos Xikrin. Ele apresenta um traço de estilo de certos artesãos, o que se verifica pela poda da ponta das penas. Tal corte foi realizado para solucionar um problema formal contingencial: a falta de uniformidade das penas de arara que o artesão tinha à disposição. Fazendo a poda, ele conseguiu harmonizar as penas, conferindo uniformidade de tamanho e forma. Com isso, foi possível dar destaque às retrizes mais longas, dispostas a intervalos regulares em grupos de três, e arrematadas com o *nêkrêjx djô* nas pontas. No tocante aos outros aspec-

tos, o objeto segue o padrão correto: duas fileiras de penas, uma mais curta, outras de penas longas por trás, formando uma base, da qual se destacam as retrizes dispostas a intervalos regulares, delineando eixos cardinais. Segundo os Xikrin, o *krôkrôktire* possui frente e verso, facilmente distinguíveis pela coloração das penas. Igualmente bonitos foram considerados os *krôkrôktire* visualizados nas PRANCHAS 19, 85 (cortou as penas para dar mais uniformidade e harmonia).

Compare-se agora os exemplos de *krôkrôktire* vistos até aqui, e considerados belos, com os objetos ilustrados nas PRANCHAS 86, 87, 88, 89. O cocar que se vê na PRANCHA 87 é um *krôkrôktire* que foi considerado “falso” (*kajgo*) pelos assistentes de pesquisa indígenas. Ele apresenta-se fora de padrão, pois há apenas uma fileira de penas, e o arranjo pareceu desarmonioso aos Xikrin porque houve uma concentração excessiva de penas na parte central da peça. Além disso, é desproporcional o comprimento dessas penas centrais em relação às mais curtas, resultando em um objeto considerado feio (*punure*). De acordo com os Xikrin, este cocar deve ter sido confeccionado apenas com objetivo de ser vendido para o *kuben* (isto é, para os brancos), e não para ser utilizado pelos próprios índios durante as cerimônias, pois a isso não se prestava em virtude da incorreção e falta de beleza.

Os *krôkrôktire* ilustrados nas PRANCHAS 88, 89, para um olhar leigo como o nosso, poderiam ser considerados bonitos. Mas, segundo os xikrin, estão, na verdade, fora dos padrões e foram feitos, provavelmente, para venda ou troca. No primeiro, as penas dispostas no renque de trás, estariam inadequadas, por serem de gavião e não de arara. No segundo, além das penas do renque de trás serem impróprias, as penas da fileira frontal apresentam-se misturadas e intercaladas com penas de gavião, provavelmente porque faltaram penas de arara no estoque do artesão. A mistura de diferentes varie-

dades de pluma causou a sensação desarmônica que torna a peça “feia” (*punure*) aos olhos dos Xikrin. Já o *krôkrôktire* que se observa na PRANCHA 86 também foi considerado “falso” pelos índios, em razão de ter sido feito com apenas uma fileira, composta, aliás, de penas de gavião.

O cocar ilustrado na PRANCHA 20 apresenta estrutura formal correta, mas também teria sido produzido apenas para venda. Ele foi considerado “fajuto” (*kajgo*) em virtude, mais uma vez, da incorreção das plumas: a fileira de trás foi feita com rêmiges de gavião, quando o correto deveria ser de arara. Além disso, há um outro detalhe, perceptível somente ao olhar mais treinado: o fio da amarração é muito fino. Por isso, disseram os Xikrin, este não é um objeto próprio para uso, a menos que não se consiga outro mais adequado, fato que acarretaria prejuízo à beleza da pessoa com ele adornada, comprometendo, de alguma forma, sua participação na cerimônia. Já o objeto que vemos na PRANCHA 90 foi atribuído aos Kayapó-Gorotire. Para a apreciação xikrin, ele encontra-se fora do padrão: traz somente uma fileira de penas, e as retrizes nas extremidades não são adequadas. A amarração também é diferente do esperado, pois a amarração xikrin é feita sempre para receber duas fileiras de penas. Mesmo quando o cocar só leva uma fileira, é possível perceber que o nó é próprio para duas. Por isso é reconhecível aos olhos dos Xikrin.

Por outro lado, o cocar visto na PRANCHA 91 é considerado um belo exemplar, feito com penas da cauda de papagaio (*kyuö krôj jamy*). Trata-se de um *nêkrêxj ma no kadjât*<sup>3</sup> e é uma propriedade cerimonial de certas pessoas de uma família (*kukrâdjâ*), não podendo, assim, ser utilizado indiscriminadamente por qualquer um. O mesmo disseram os Xikrin a

3. Ou *kadjâ* (ou *kadjâra*); não consegui identificar exatamente a palavra. *Kadjât* = “algodão”; *kadjâ* = podre; *kadjâra* = tirar, extrair, arrancar, por ex., penas.

respeito do cocar exibido na PRANCHA 92. Essa peça, considerada bela, foi, segundo eles, utilizada muitas vezes pelos índios. Observaram, todavia, que faltava uma pena no topo para compor a tríade de retrizes de arara, mas que a ausência conjuntural não afetava a beleza e correção da peça. Outro objeto que causou bom impacto visual aos índios foi o grande cocar *âkpari djê* (PRANCHA 1), usado somente na cerimônia denominada *mekutop* (ver Giannini neste volume, sobre o simbolismo do *mekutop*). Apesar de apresentar uma certa irregularidade no formato das penas, ele foi considerado muito bonito. Os índios disseram que nos dias hoje praticamente não mais se confecciona o *âkpari djê*.

Antes de encerrar esta seção, vejamos somente alguns outros exemplos de objetos belos, do ponto de vista xikrin, para dar mais consistência à nossa discussão sobre os critérios da beleza. Tomemos o adorno a tiracolo *arapê jabu mejx* (PRANCHA 93). Foi considerado bem feito, dentro do padrão, a despeito de uma única miçanga azul (onde deveria ser preta) e da descoloração do algodão, que usualmente é tingido de vermelho com sumo de urucum. Os Xikrin disseram que bastaria tingir a linha com urucum para que a peça fosse considerada muito bonita (*mejx kumrenx*). Compare-se o mesmo tipo de adorno (*arapê jabu*), agora em uma versão considerada *kajgo* ou “falsa” (PRANCHA 94), confeccionada com vistas à comercialização ou à troca com brancos. Aqui o artesão introduziu uma novidade que descaracterizou o modelo – sementes de uma fruta da família das sapotáceas, denominada *kamôkti* (provavelmente bapeba) –, talvez por saber que o objeto não seria utilizado por nenhum índio durante as cerimônias.

Há ainda umas distinções formais sutis para os Xikrin, à primeira vista imperceptíveis aos olhos dos forasteiros (incluindo o etnógrafo), como, por exemplo, a que diz respeito à braçadeira masculina (*padjê krâ*). A armação de três anéis (PRANCHA 95) é

considerada melhor e mais correta (*mejx kumrenx*) do que a de dois anéis (PRANCHA 96).

Assim, retomando o que disse acima, percebe-se que os adornos seguem um determinado *padrão*, composto de formas básicas e complementos. A adequação do objeto concreto a esta forma ideal presente na mente dos índios fornece um critério básico para a definição da beleza. Dentre os tipos de complemento, temos os pingentes (*jabu*). Observe-se um adorno simples de cintura *kraj djê* (PRANCHA 21), e sua versão com pingente *kraj djê jabu* (PRANCHA 97). Note-se, de passagem, que os nomes dos objetos e adornos xikrin são quase sempre descritivos. Assim, *kraj djê* significa literalmente “amarrado na cintura” (onde *kraj* ≈ cintura; *djê* ≈ amarra); *pa djê*, “amarrado no braço”, *kra djê*, “amarrado na cabeça” e assim por diante.

## Beleza dos objetos II: condições sociocsmológicas

Além da beleza material e da correção na confecção, há outros fatores que concorrem para atribuir valor aos objetos. Há objetos que são invulgares ou extraordinários, também considerados *mejx*, não necessariamente por causa de seus atributos formais e materiais, mas por sua condição sociológica, por assim dizer. Para entender isso precisamos nos deter um pouco em outro conceito já conhecido na literatura e que é importante para compreender a economia valorativa no universo xikrin: *kukràdjà*.

As capacidades ou conhecimentos necessários à ação xikrin são denominados *kukràdjà* e vistos como condição para a produção de coisas boas ou belas. Todo conhecimento de qualquer tipo, desde cantos cerimoniais até instruções para dar partida em motor de popa pode ser dito *kukràdjà*. Em algum momento da história pós-contato, os Mebêngôkre utilizaram a palavra para se referir genericamente à “cultura”: tradição, hábitos, práti-

cas, conhecimentos, saberes, *modo de vida*. Assim, *mebêngôkre kukràdjà* foi traduzido (por índios e antropólogos) como “a cultura, os conhecimentos e tudo que faz parte do modo de existência xikrin”.

Como já demonstrei alhures (Gordon 2006, cap. 10) não é tão simples e imediato aproximar o conceito de *kukràdjà* ao conceito antropológico de *cultura* (que aliás, já é suficientemente elástico e impreciso). De qualquer modo, parece-me que um elemento central para se compreender a ideia de *kukràdjà* é o fato de que ela indica, de algum modo, um componente *imaterial* ou *não corpóreo* dos fenômenos. Isso é consistente, aliás, com uma possível etimologia da palavra, salvaguardando que é sempre arriscado basear análises em etimologias especulativas. “Algo que permanece no tempo”, “algo que perdura, fica ou demora” (transcendendo o corpo físico, que se decompõe), parece uma tradução bem próxima ao sentido literal ou etimológico do termo, uma vez que *kukrà* é um verbo com sentido de “demorar, deixar-se ficar”; e *djà* é uma “partícula” que nominaliza instrumento, tempo ou lugar. Isso explica também a associação que os Xikrin fazem entre *kukràdjà* e os ossos, uma vez que esses últimos são considerados a parte perene do organismo e também relacionada à alma ou espírito (ver Turner, 1981; 1995). Ao contrário do corpo e da matéria que se dissipam, *kukràdjà* são as ideias e as formas que permanecem, são os conhecimentos necessários para recriar, no curso do tempo, os corpos e os objetos.

No entanto, há um ponto importante a observar. *Kukràdjà* não se refere apenas a conhecimentos igualmente repartidos ou compartilhados por todos. O termo indica desde aquilo que é comum ou compartilhado no nível mais abrangente de segmentação social – *me kuni kukràdjà* (*kukràdjà* de todos), passando pelo que se restringe a uma determinada categoria de idade (*menôrony kukràdjà*, de “jovens”, *metumre kukràdjà*, “dos antigos”),



ou pelo que é genericamente dividido entre os sexos (*memy kùkràdjà*, i.é, dos homens; e *meni kùkràdjà*, das mulheres), chegando até o nível menos inclusivo e estritamente pessoal – por exemplo, *i-kùkràdjà* (“o meu *kùkràdjà*”), *me ò kùkràdjà* (o *kùkràdjà* de alguém).

Sendo um conjunto de partes de um todo não finito, *kùkràdjà* pode ser entendido como um fluxo de conhecimentos, saberes e atribuições que povoam o cosmo e podem ser adquiridos e apropriados em diversos níveis, do indivíduo a uma coletividade. Pode, portanto, receber sucessivos aportes (ou perdas), isto é, novas *partes*, novos conhecimentos ou atribuições, que passam a compor, então, uma nova parte de *alguém* (do apropriador: *xamã*, guerreiro, chefe, por exemplo) e, eventualmente, uma nova parte de todos os *Mebêngôkre*. O que se precisa compreender melhor são os mecanismos sociais pelos quais esse fluxo indiferenciado de conhecimentos e ideias se estabiliza em um conhecimento *específico* (diferenciado), passível de ser atribuído e reconhecido pela coletividade como marcador de identidades individuais e grupais.

Porém há uma parte desse universo de *kùkràdjà* pensada e tratada de maneira específica. É que *kùkràdjà* também designa certos *direitos*, *privilégios* e *prerrogativas cerimoniais* – papéis ou funções rituais, usufruto de determinados adornos, objetos ou materiais (matérias-primas, tipos de pluma, peles e partes de animais, como dentes, ossos etc.)<sup>4</sup>

– que são transmitidos de geração a geração por meio de uma regra fixa, enfeixando determinados parentes cruzados. Tais direitos são incorporados à pessoa (são parte da pessoa, assim como nomes) e funcionam como atributos distintivos ou diacríticos. Eles estabelecem diferenças internas entre pessoas e famílias<sup>5</sup>.

Se voltarmos agora aos objetos da coleção, podemos ver alguns exemplos de peças que são *kùkràdjà* e que expressam distinção. Muitas vezes, a distinção está nos pequenos detalhes, considerados propriedade ou prerrogativa de determinadas pessoas ou famílias. O objeto apresentado na PRANCHA 98, denominado *kéjkrù jabu*, é um suporte de cocar, feito com algodão e raque de palmeira. Apesar de o suporte ser um adorno de uso geral entre os *Xikrin*, o pingente *jabu* que consta nesta peça – feito com penas de arara é dito *kùkràdjà*, não podendo, ao menos idealmente, ser usado indiscriminadamente por qualquer pessoa na aldeia, visto que é direito restrito a alguns membros de uma determinada família.

Há um grau de detalhismo notável nas considerações *xikrin* acerca dos *kùkràdjà*. Repare-se, neste adorno, que a semente de coco de inajá cortada que encapsula a pena do pingente, denominada *mrójrekà*, não é considerada um distintivo e faz parte de todos os pingentes; somente as pequenas plumas de arara (e eventualmente as contas de cor

4. Entre os *Kayapó*, segundo Vanessa Lea (1993, p. 267), o termo *nêkrêjx* funciona de maneira equivalente e inclui tanto adornos quanto prerrogativas. Para os *Xikrin*, *nêkrêjx* parece restringir-se aos adornos corporais e aos enfeites plumários (aquilo que se apõe ao corpo, com exceção da pintura). Há, certamente, uma associação estreita do termo *nêkrêjx* com a plumária, que parece ser o sentido originário (o uso do termo para adornos não plumários e mercadorias, parece ser uma extensão semântica mais recente). *Kùkràdjà* é um termo mais inclusivo, uma vez que os *nêkrêjx* também são ditos *kùkràdjà*, mas de um certo tipo. Este último tem um caráter mais abstrato ou *imaterial*, en-

quanto o primeiro denota algo mais concreto e material. Assim, todo *nêkrêjx* é considerado *kùkràdjà*, mas nem todo *kùkràdjà* é considerado *nêkrêjx*. Neste capítulo não poderei retomar a importância central do simbolismo das aves e, conseqüentemente, da plumária no universo cultural *xikrin* e *kayapó*. Quanto a isso, veja-se Turner (1980, 1981, 2002), Giannini (1991 e neste volume), Verswijver (1992b), Gordon (2006).

5. Não irei abordar, nos limites deste texto, a discussão sobre que unidades sociais (grupo de descendência, Casa ou a pessoa) podem ser vistas como “donas” de tais direitos. Veja-se Gordon (2006: caps. 2 e 10) e, para uma discussão mais detida, veja-se Coelho de Souza (2002).

azul) o são. Neste segundo suporte *kéjkrū* (PRANCHA 99) há um outro distintivo: o direito de enfeitá-lo com sementes vermelhas, denominadas *pyrānh'y* (provavelmente da família das euforbiáceas). Tais sementes constituem uma prerrogativa, sendo seu uso idealmente restrito aos donos do *kukràdjà*..

Às vezes não é apenas um detalhe, mas o objeto todo, sua concepção, isto é, sua forma abstrata (ou seu *design*), ou ainda o material de que é composto, aquilo que se considera *kukràdjà*. É o caso de um adorno de cabeça trançado em tucum e emplumado com penas de arara-vermelha (PRANCHA 100) denominado *krā nhôjre* (talvez representando o colar vermelho do pássaro tico-tico, *Zonotrichia capensis*) ou alternativamente chamado de *meàkàkre*. Esse adorno é considerado um distintivo de uma determinada família. Mas aqui também há subdivisões internas marcadas pelo detalhe. Note-se a diferença para a peça vista na PRANCHA 101. Um tipo diferente de pena colocada no topo do cocar indica um *kukràdjà* distinto.

Nota-se também alguns *kukràdjà* que se expressam como traços de estilo ou marcas de um determinado artesanato. É um conhecimento ou uma habilidade que se manifesta visualmente no próprio objeto. Tomemos como exemplo, a bolsa de tucum denominada *mojà*. Esse tipo de bolsa pode apresentar um trançado em alto-relevo chamado *kūmo pri ā kajby* (PRANCHA 81), que é reconhecido como *kukràdjà* de dois velhos artesãos já falecidos (Bepkaroti e Bepkretöjx). Um relevo semelhante, simbolizando o caminho deixado por um animal (no caso, o veado) pode ser visto em uma bolsa *mojà* de buriti (*mojà nhiajy pry*), ilustrada na PRANCHA 76. Neste caso, o “caminho do veado” trançado em alto-relevo é considerado *kukràdjà* e poderá ser transmitido, como direito e *savoir faire*, a certos parentes da geração mais nova.

Igualmente, há marcas de *kukràdjà* na esteira de buriti denominada *prodjà ngrôa'ô* (PRANCHA 48) e na

tipóia de buriti, que apresenta o trançado da cobra – *a'inh ngrôa'ô kangā ni kôko* (PRANCHA 47).

No que diz respeito a matérias-primas consideradas como elementos distintivos temos um caso ilustrativo. O cocar *Krôkrôktire*, visto no Catálogo (ao final do volume) sob registro 103 (ou ainda na PRANCHA 18, embora desfalcado de algumas penas) difere de um tipo mais simples do mesmo adorno (Catálogo registro 102, ou 3) em virtude da fileira de penas de gavião *àkđjukanhêre* (gavião-pedrés, *Buteo nitidus*), que são de uso particular de algumas pessoas. O direito de ostentar tais plumas em um cocar de tipo *krôkrôktire* é, portanto, dito *kukràdjà*. Ver FIGURA 50 na página seguinte.

Além das prerrogativas e conhecimentos individuais, há, como dissemos antes, aqueles *kukràdjà* que diferenciam por sexo (masculino/feminino) e por idade. O *arapê jabu* (PRANCHA 57) é um enfeite a tiracolo de uso eminentemente feminino. No entanto, *alguns homens* detêm o privilégio de usá-lo ritualmente e de transmiti-lo a seus netos e sobrinhos. No caso das braçadeiras, que é um outro bom exemplo, temos a seguinte divisão básica: *padjê krā* (PRANCHA 54) é masculino, e *padjê abu* (PRANCHA 55) é feminino. Ocorre também que alguns homens adquirem o direito de usar a braçadeira feminina como uma prerrogativa ritual (*kukràdjà*). Igualmente, o uso simultâneo e combinado dos dois tipos é uma prerrogativa ritual. Atualmente usa-se pouco o *padjê krā*, substituído mais correntemente pelas braçadeiras de miçanga (ver seção abaixo). Os Xikrin disseram que, recentemente, a combinação do *padjê krā* com o *padjê abu* veio vulgarizando-se, isto é, tornando-se de uso mais comum, sem que houvesse reclamação por parte dos proprietários originais do *kukràdjà*. Ao se tornarem mais comuns (“*kukràdjà* de todo mundo” ou *me kunin kukràdjà*, como dizem os índios), alguns adornos podem eventualmente cair em desuso, como parece ter sido o caso do *padjê krā*.



FIGURA 50 Menina Bekwöj (Acervo Cesar Gordon).

Um objeto interessante, também considerado uma prerrogativa exclusiva de determinadas pessoas, é a braçadeira *padjê krã jabu* (PRANCHA 102), que possui um complemento a mais em forma de pingente (*jabu*), como se o *padjê krã* tivesse incorporado o *padjê abu* à sua própria forma, fundindo-se com ele.

Diferentemente do *padjê krã*, o *padkê tykti* (PRANCHA 24), confeccionado com pena de arara, e o *padkê kajêti* (PRANCHA 25), feito com pena de congo, são braçadeiras de uso dos homens mais velhos, com vários filhos ou netos. Mas para cada um dos três tipos básicos de *padjê* masculino (*krã*, *tykti* e *kajêti*), existem muitas variedades, referentes principalmente ao material usado na amar-

ração (linha de algodão ou trançado de palha), bem como ao próprio padrão do trançado: zigue-zague ou caminho da cutia – *kam kukênh* (PRANCHA 27); pintura de cobra – *kangati ôk* (PRANCHA 72); trançado com entrecasca – *pin kâ kam yry* (PRANCHA 7); trançado com envira – *kam yry kam anhôro* (PRANCHA 26). Todos os últimos exemplos, bem como o *padjê kajêti kadjât yry* (PRANCHA 103) – que apresenta uma malha estreita, trançada em algodão –, são considerados prerrogativas exclusivas de alguns indivíduos, que assim possuem o direito de transmiti-los a seus parentes cruzados das gerações mais jovens.

Por fim, para encerrar esses exemplos, que poderiam se multiplicar, menciono aqui alguns

outros objetos considerados *kukràdjà*: os batoques labiais *akàkaô akàjabudà* (PRANCHA 104); e (*akà kam kamery*, utilizado em uma cerimônia denominada Mebiók (PRANCHA 105).

Apesar de boa parte desses privilégios ser de conhecimento geral, os rituais fornecem o contexto para que eles sejam *visualizados*, para que apareçam (*o amirin*) diante da comunidade. É principalmente durante as cerimônias que os *kukràdjà* são ensinados pelos adultos aos seus *tàbdjwö* (netos ou sobrinhos mais jovens, usufrutuários ou detentores do direito). As *performances* rituais, elas mesmas, podem ser vistas como um ordenamento temporal e espacial de diferentes *kukràdjà*. De fato, a correta distribuição dos *kukràdjà* durante a festa – seu aparecimento no meio do pátio da aldeia em sequência correta, e na correta disposição ou posicionamento – indica harmonia, simetria e beleza. Em certo sentido, é isso que faz a festa ser bonita (*metóro mejx kumrenx*).

Portanto, temos aqui um paralelismo estético. Replicados em outro plano, notamos a presença dos mesmos princípios ou critérios de reconhecimento da beleza dos objetos materiais. Assim como um belo objeto, uma bela festa também é o resultado harmônico de alinhamentos e separações, aproximações e afastamentos dos elementos – neste caso os *kukràdjà* – uns em relação aos outros.

Mas o valor dos *kukràdjà* obedece ainda a um outro critério: *a exclusividade*. Por uma série de motivos que não terei espaço para abordar neste capítulo, o aparecimento ritual confere valor à prerrogativa ritual, porém é sua exclusividade ou raridade no conjunto da comunidade, que lhe confere um sobrevalor e uma *verdadeira beleza* (ver Gordon, 2006: 380). Ao contrário do que ocorre com os nomes (ver mais abaixo), não basta passar pelo ritual (ou seja, ser ressubjetivado ritualmente); é importante que o objeto seja *único* (*pydji*), ou *exclusivo*, para ser verdadeiramente bo-

nito. Daí a proliferação de formas e a multiplicação de pequenas distinções na cultura material, que são indicativas do caráter diacrítico de certos objetos rituais.

### Incorporações de *kukràdjà*: a beleza que vem de fora

A exclusividade ou raridade de certos itens como critério que confere beleza e distintividade resulta em uma dinâmica de valorização e desvalorização inerente à econômica político-ritual e ao próprio sistema de transmissão de *kukràdjà* e prerrogativas. No processo de transmissão vertical de uma geração para outra, há algumas coisas que se vulgarizam e tornam-se de uso mais geral; e outras coisas que são mais particulares e de uso restrito. Tal dinâmica está na base, em certa medida, da “política” de apropriações e de relações exteriores entretidas pelos Xikrin, em certos casos belicosamente, com os inimigos e estrangeiros em geral (*kuben*). Os Xikrin sempre mantiveram algum tipo de contato com estrangeiros, em busca de novos conhecimentos e de aquisições de novos elementos culturais. As expedições guerreiras, por exemplo, sempre tinham por objetivo o butim e a captura de mulheres, menos para fins matrimoniais do que para a obtenção de cantos e cerimônias, de maneira a renovar o repertório de prerrogativas e objetos de diferenciação e distinção interna<sup>6</sup>. Por tudo isso, compreende-se que a cultura material xikrin sofre constantes aportes, acréscimos (e eventualmente perdas). A própria riqueza e diversificação da plumária tem relação com essa dinâmica de incorporações.

Na busca por distinção, portanto, ao longo da história xikrin muitos itens culturais foram toma-

6. Veja-se Verswijver (1992a) para uma descrição mais detalhada das modalidades de guerra dos grupos Kayapó e o motivo do butim. Ver também Gordon (2006).

dos de empréstimo a estrangeiros. Dentre os objetos que foram agregados ou incorporados recentemente encontra-se o toucado amarelo *meàkà pèjôti jamy* (PRANCHA 106), característico dos Kayapó-Gorotire e Mekrānoti, e hoje usado pelos Xikrin (remeto o leitor ao depoimento de Lux Vidal neste volume, a respeito das diferenças de cultura material internas aos grupos Mebêngôkre). Outras incorporações são mais antigas e passaram há muito a compor o conjunto de conhecimentos xikrin (*mebêngôkre kùkràdjà*), sendo agora vistas como coisas “tradicionais”. Exemplo: o adorno de pescoço feito com miçangas de sementes e placas de nácar, *ngàp ònkredjê* (“amarra de pescoço com nácar” – PRANCHA 28). Os Xikrin atribuem a origem deste adorno a um grupo estrangeiro (provavelmente Tupi), de quem seus antepassados se apropriaram. Mas compare-se o último com a recente versão “novidadeira” (PRANCHA 107), onde as sementes são substituídas por miçangas plásticas. Atualmente, inclusive, muitos artesãos substituem as placas de concha por pedacinhos de latão.

Objetos e materiais que podem conferir beleza também podem ser perigosos, precisamente por isto: eles encarnam certas subjetividades, agências ou potências espirituais alheias, que tanto podem engrandecer e regenerar os Xikrin – se usados com os devidos cuidados, de forma ritualmente controlada, e por pessoas adequadas –, como também podem causar doenças e matar, por uma espécie de *contrapredação*. A propósito, a substituição de materiais perigosos ou “carregados” (fortes – *töjx* – no sentido de portarem subjetividades animais patogênicas) por materiais mais “neutros” (por exemplo, placas de nácar por placas de latão) é também um modo de permitir a vulgarização e ampliação do acesso, por outras palavras, é um modo de “comunizar” alguns objetos que, por outro lado, em decorrência disso, perde um pouco de seu valor distintivo e de sua beleza.



FIGURA 51 No início da década de 1970, chefe Bemoti ostenta o labrete labial com pingente de couro de cabeça de mutum, *kùkràdjà* denominado “Akàkakô àk krã kà jabu djà” (Acervo Lux Vidal).

Entre os enfeites (*kùkràdjà*) poderosos, mas perigosos, temos, por exemplo, o peitoral (ou colar) denominado *àk krã kà jabu djà* (PRANCHA 108). Trata-se de um pingente feito com o couro escalpelado da cabeça de uma ave, no caso específico, o mutum. O contato com o corpo da ave morta pode trazer doença por meio do contágio e da contaminação com elementos não dessubjetivados (espíritos ou *mekaron*) ainda presentes na parte do corpo animal. Assim, tal item era usado exclusivamente por homens, e mais particularmente, por homens considerados *duros* e fortes (*töjx*). Mesmo assim, o usuário deveria guardar uma série de restrições alimentares. Igualmente perigoso, forte e belo, pelas mesmas razões, é o batoque labial com pingente de

couro da cabeça de mutum – *akàkaqô àk kvā kà jabu djā* (PRANCHA 109, FIGURA 51).

### A novidade vem de fora, mas também vai para fora

A criatividade está sempre relacionada com o outro. A invenção, no pensamento xikrin, é menos o efeito de uma centelha criativa individual, e muito mais o efeito de uma relação. Por essa razão, os acréscimos culturais são geralmente vistos mais como *descoberta*. Mesmo os casos que poderíamos classificar como “surto de criatividade” são impulsionados pela relação com o outro. Há certas modas ou “ondas”, em que novos estilos são criados por causa de uma relação com o exterior: seja porque os Xikrin aprendem novos artefatos, seja porque percebem que os estrangeiros querem deles novos artefatos. Na coleção temos exemplos de um desses momentos, quando vários homens xikrin começaram a fabricar itens diversificados, principalmente colares, que eram peças exclusivas para vender aos brancos. Veja-se especialmente as PRANCHAS 110-117. Igualmente, a braçadeira *padjé abu* vista na PRANCHA 118 foi confeccionada apenas para venda aos brancos, sendo considerada *kajgo* (falsa). Trata-se de uma versão *kitsch* (note-se a amarração totalmente fora dos padrões) de um objeto original considerado belo e de uso das mulheres xikrin. Compare-se com a versão ilustrada na PRANCHA 119, considerada apropriada e fabricada com miçangas de vidro vermelha em vez de sementes.

### Beleza e valor das pessoas

Vimos até aqui discorrendo sobre os objetos, incluindo-se adornos que são itens destinados a embelezar e valorizar as pessoas. Para concluir, resta abordar o tema da beleza das pessoas.

De imediato, há uma dimensão estética percebida pela sensibilidade visual. Os Xikrin reconhe-

cem muito claramente a beleza física das pessoas, preocupam-se e agradam-se com ela. Pessoas bonitas fisicamente são ditas *me ô mejxtire* (onde *ti* ≈ aumentativo; *re* ≈ diminutivo, nominalizador). Aqui também os critérios da harmonia, simetria e proporção estão presentes. Preza-se a distribuição harmoniosa dos órgãos pelo corpo: membros superiores e inferiores não podem ser excessivamente curtos, tampouco longos demais. Observam-se atentamente as proporções corporais e até mesmo um jeito de caminhar ou mover-se pode ser considerado bonito ou feio, correto ou impróprio (*mejx* ou *punure*). Não é necessário entrar aqui em considerações sobre as diferenças de padrões estéticos entre os sexos, mas cabe uma observação *en passant*, a título de curiosidade interétnica: os homens xikrin acham as mulheres do Alto-Xingu o suprasumo da beleza feminina (*menire mejxtire*).

A beleza física depende de uma série de processos de “fabricação” corporal a cargo dos pais e parentes próximos de uma criança, desde seu nascimento até a puberdade. Porém, ao mesmo tempo em que se constitui o corpo, são necessários também determinados procedimentos para prover o estatuto moral da pessoa: a furação das orelhas para garantir o bom entendimento; a furação dos lábios, no caso dos meninos, para garantir uma boa capacidade oratória, e assim por diante (veja-se a esse respeito, entre outros, Turner, 1980 e Cohn neste volume). Não se pode esquecer a importância central da pintura corporal, composta de padrões geométricos, que já foi objeto de extensas análises (Vidal, 1978, 1982 e Turner, 1980, por exemplo). O cuidado dos parentes e a ativação de relações sociais adequadas, tudo isso concorre para garantir a correção, a perfeição e a beleza (*mejx*) de uma pessoa. A boa aparência corporal é um índice de uma correção sociológica, ética e moral. A beleza, portanto, não é inata. Ela é o resultado de um encadeamento de procedimentos sociais.

E há uma outra dimensão – uma outra camada, que complementa e arremata, por assim dizer, o processo de constituição da pessoa, e que decorre, como disse anteriormente, de condições de ordem sociocosmológica. Tal dimensão está intimamente associada à assunção de determinadas qualidades belas por meio, mais uma vez, da experiência ritual (e das transformações operadas pelo ritual). Estou falando evidentemente de um tema clássico da etnografia mebêngôkre: a atribuição de nomes pessoais, que são chamados justamente nomes belos (*idji mejx*), ou grandes nomes (*idji kati*) – e que conferem a seus portadores a características de serem *peçoas belas* (*me mejx*), em oposição a pessoas sem nomes cerimoniais, ditas *me kajkrit* (comuns, ou vulgares).

Os nomes bonitos são aqueles associados a determinadas cerimônias específicas e compostos por prefixos ou “classificadores”: Bep, Tàkàk e Katàp (masculinos); Be-kwöj (isto é “Bep-feminino”), Nhàk, Ire, Pājnh, Kôkô e Ngrê, todos femininos. Esses grandes nomes cerimoniais carregam uma enorme potencialidade distintiva. Eles são perigosos e considerados *àkrê* (*idji djàkrê*), e não podem ser transmitidos para uma criança muito nova. Seu poder e beleza provêm de sua origem mítica e sobrenatural. O surgimento ou a descoberta dos nomes bonitos são atribuídos a heróis culturais de tempos remotos com capacidades xamânicas e transformativas extraordinárias, que adquiriram esses nomes por meio de relações sociais com seres animais ou sobrenaturais.

O objetivo dos grandes rituais mebêngôkre é conferir ou atribuir, publica e coletivamente, os nomes bonitos (*idji mejx*) e as prerrogativas cerimoniais (*kukràdjà*) transmitidos às crianças pelos seus “nominadores” das categorias *ngêt* e *kwatyj*. Os nomes e prerrogativas rituais (*kukràdjà* e *nekrêjx*) são transmitidos pela mesma regra. Tal mecanismo de circulação vertical é bem documentado, bastando

aqui rememorá-lo rapidamente. Meninos recebem nomes e *nekrêjx* de um ou mais parentes masculinos da categoria *ngêt* (MB, MF, FF etc.). Meninas recebem nomes e *nekrêjx* de uma ou mais parentes do sexo feminino, da categoria *kwatyj* (FZ, MM, FM etc.). Em relação a esses parentes, o ego de ambos os sexos (isto é, o indivíduo que recebe) está na categoria *tàbdjwö*.

As crianças homenageadas ou honradas durante os rituais denominam-se *mereremejx*: termo que exprime um sentido próximo a “aqueles a quem se dá/outorga a beleza”, “aqueles que sairão belos (da cerimônia)”, “aqueles que alcançam a beleza”, “aqueles que se exibem lindamente”. Os pais dos celebrados são ditos *mekyareremejx*, “aqueles cujos filhos sairão bonitos”. Portanto, o sentido do ritual parece ser o de gerar um efeito amplo de atribuição da qualidade da beleza a seus participantes.

A importância da vinculação cerimonial para a obtenção dessa qualidade parece bastante clara: nomes bonitos são ditos *kajgo* (*idji mexj kajgo*), ou seja, inutilmente bonitos, falsamente bonitos – sem um verdadeiro efeito de valoração ou beleza –, se não passarem pela confirmação cerimonial. Não é suficiente que uma pessoa tenha recebido os nomes belos de determinados parentes cruzados. Para garantir o verdadeiro valor da beleza, o ritual é necessário.

Como procurei mostrar anteriormente (Gordon, 2006), o ritual é um momento em que os nomes, bem como as prerrogativas, são ressubjetivados e reconectados a sua origem externa e sobrenatural. O ritual tem, portanto, um caráter “sacrificial”. Com ele, abre-se um canal para reconexão, para a relação com o universo “sagrado” (e xamânico), por assim dizer, do tempo-espaço mítico.

Mas, para fazer os rituais é necessário ser capaz de criar as condições materiais – basicamente, o alimento ritual (denominado *àkjêre*) – que permitirão a realização da própria cerimônia, sem a qual

não se faz verdadeiramente belo. Os rituais mebêngôkre precisam ser patrocinados pelos *mekra-reremejx*, quer dizer, por aqueles que pretendem tornar seus filhos belos. É essencial que os pais dos celebrados sejam capazes de produzir víveres para alimentar a aldeia durante todo o período cerimonial. Caso isso não ocorra, a festa é considerada ilegítima (*kaĵgo*), resultando, em consequência, nomes falsamente bonitos (*idji mejx kaĵgo*).

O problema é que nem todos sempre conseguem fazê-lo. Nem todas as crianças passavam pela festa de nomeação, uma vez que nem todos os pais tinham “a energia necessária ou as conexões de parentesco extenso suficientes para mobilizar o trabalho e a produção de alimento, cuja provisão é de responsabilidade dos pais como patrocinadores das cerimônias de nomeação” (Turner, 1966: 173). Assim, o sistema cerimonial cria uma divisão interna às comunidades mebêngôkre, expressa explicitamente no discurso dos índios: uma diferença entre pessoas bonitas (*me mejx*) e pessoas comuns (*me kaĵkrit*), ou ainda, entre pessoas verdadeiramente bonitas e aquelas que eram bonitas mas de maneira apenas estéril (*kaĵgo*). Conforme amplamente descrito na literatura sobre os Mebêngôkre, o campo social é recortado por uma distinção que se expressa justamente pela oposição *me mejx* vs. *me kaĵkrit* (pessoas belas vs. pessoas comuns ou vulgares).

A verdadeira beleza de uma pessoa é obtida na articulação de um conjunto de relações sociais “para dentro” e “para fora”, por assim dizer. A constituição da beleza – e o desenvolvimento afetivo-corporal de uma pessoa, do nascimento à morte – pode ser visto como um processo constituído por uma série de transformações de várias ordens (corporal, sociológica, psíquica, metafísica), mediadas, nas diversas etapas de seu ciclo de desenvolvimento, por diferentes relações sociais – que incluem relações com seus pais ou genitores, com paren-

tes paralelos, parentes cruzados, “nominadores”, amigos formais, afins, além de seres da natureza e da sobrenatureza, como animais e espíritos, por meio do ritual.

Novamente aqui, em um plano ontológico mais abstrato, temos um certo paralelismo nos princípios de constituição dos valores estéticos e éticos: a necessidade de alinhamentos e afastamentos – não mais de elementos materiais no conjunto de um artefato, não mais dos *kukràdjà* no conjunto de uma cerimônia – mas das próprias relações sociais que compõem o universo mebêngôkre. Talvez pudéssemos dizer que temos um único e mesmo processo de constituição da beleza, que se replica fractalmente em diferentes planos: dos objetos à sociedade, passando pelas pessoas e pelos rituais.

### Considerações finais

Uma das características da sociedade mebêngôkre é o que podemos chamar do seu caráter visual. Desde o *display* arquitetônico das aldeias até a importância do aparecimento (*amirin*) dos adornos, enfeites e papéis cerimoniais nas festas e danças no pátio – isto é, o desvelamento ritual de nomes e *kukràdjà* – há um componente visual na objetivação do valor e a da beleza. Isto não é à toa. É precisamente no ritual que a beleza se objetiva e se mostra em sua máxima extensão sociológica e cosmológica. E o ritual é precisamente o contexto em que os Xikrin se mostram e se fazem *belos* (por isso também, por exemplo, é que eles preferem sempre ser fotografados em trajes rituais, pois é quando se sentem apropriadamente apresentáveis). Não é por outros motivos também que os períodos cerimoniais são momentos de grande excitação erótica, em que jovens rapazes e moças flertam intensamente e combinam encontros amorosos. O ritual é, portanto, o clímax da produção (ou extração, ou atribuição) da beleza. Na verdade, é o contexto em



que toda a beleza que os Mebêngôkre puderam apreender ou se apropriar do cosmo se objetiva. Os rituais são momentos em que a própria sociedade mebêngôkre mostra-se como deve ser: bela, correta, boa. *Mebêngôkre kükvãdjã mejx kumrenx*.

### As coisas belas dos brancos: dinheiro e mercadorias

Cabe ainda falar rapidamente da relação dos Xikrin com os objetos dos brancos. Dispondo de pouco espaço após um texto que já vai longo, gostaria de chamar a atenção para alguns aspectos apenas. Em primeiro lugar, é importante frisar, mais uma vez, que existe uma dinâmica de valorização e desvalorização (dos objetos e das pessoas) na sociedade xikrin, que se articula diretamente com a questão da alteridade e consequentemente com o sistema ritual (transmissão e confirmação de elementos de “beleza”). Há um caráter de instabilidade no sistema, que pode provocar paulatinamente a desvalorização de alguns itens outrora capazes de expressar claramente o extraordinário e o belo. Assim, o sistema apresenta uma dimensão dinâmica, de abertura, em que é sempre preciso buscar novos itens de diferenciação, novas coisas belas, novas capacidades distintivas e agentivas.

Nesse processo, inerente à socialidade xikrin, o advento do encontro com a sociedade brasileira configurou-se como nova possibilidade de descobertas. Os brancos tornaram-se um importante fator de renovação do estoque de diferença, em virtude justamente de uma característica particular de nossa civilização: a espantosa capacidade de fabricar objetos dos mais diferentes tipos e propósitos.

De maneira geral, os Xikrin atribuem aos brancos uma impressionante capacidade produtiva e transformativa, que evoca o poder de seres mitológicos e dos heróis culturais xamânicos. Em um certo sentido, a capacidade transformativa dos brancos (ou do *kuben*, para usar o termo indígena) guarda

ainda um aspecto mágico para os Xikrin (como para muitos de nós), na medida em que, embora muitos tenham familiaridade com a vida na cidade, a grande maioria nunca teve contato direto com o processo de produção industrial, não visitaram fábricas, enfim, não sabem concretamente *como* os brancos conseguem criar tantas coisas, modificar em tamanha escala e magnitude o meio ambiente, alterar rapidamente diversos aspectos da vida. Os Xikrin sabem perfeitamente que existem diversos mecanismos de conversão de objetos e coisas em dinheiro, além de diferentes redes mercantis, e experimentaram, historicamente, um sistema de trocas de matérias-primas por bens industrializados, no período da borracha, depois com a castanha-do-pará, a madeira e, finalmente, na relação com a Companhia Vale do Rio Doce<sup>7</sup>. Esta última não negocia diretamente com os índios, mas eles sabem que é com a venda do minério extraído das minas de Carajás que a companhia obtém seu monumental dinheiro: *piôkãprin rajx*. No entanto, a manufatura industrial propriamente dita e até mesmo a emissão do dinheiro como moeda (papel) continuam um mistério e são motivos de muita especulação entre os Xikrin.

Há um componente estético no interesse pelos objetos industrializados. Os Xikrin dizem que as coisas produzidas pelos brancos nas fábricas (*möja nhipêjx djã*)<sup>8</sup> são bem feitas, bem-acabadas (*nhipêjx mejx*). Sempre destacam a engenhosidade dos brancos e sua extrema capacidade de produzir os mais diversos objetos: “*kuben* faz tudo, *möja kunin nhipêjx*”. Dessa maneira, eles reconhecem que os brancos, genericamente, detêm um conhecimen-

7. Desde 1989 a Vale mantém com os Xikrin um convênio de assistência a título de indenização pelos impactos de suas operações minerárias na Floresta Nacional de Carajás, unidade de conservação que faz limite com a terra indígena.

8. Onde *nhipêjx* = verbo trans. “fazer”, “fabricar”, “construir”; *tdjã* = nominalizador de instrumento ou lugar.

to valioso, que se manifesta nos diversos objetos que fabricam industrialmente, cuja beleza deleita os Xikrin. A fabricação industrial é vista por eles como um processo que produz objetos bem-acabados, perfeitos, esteticamente agradáveis (além de úteis, como armas, ferramentas entre outros).

Não será de se estranhar, portanto, que uma futura coleção etnográfica de objetos xikrin venha a ostentar uma série de itens tomados de empréstimo à nossa própria civilização. Isso será o reco-

nhecimento que os “objetos xikrin” são dinâmicos e estão, de algum modo, vivos. Eles são o testemunho da história dos Xikrin em processo, que Eles variam e se transformam porque essa história é aberta e nunca se completa.. Uma coleção de objetos belos dos Xikrin deverá sempre expressar esse caráter dinâmico, em que a inovação é constante. Pois a inovação está a serviço do princípio de diferenciação, e este é a base da reprodução e da continuidade da sociedade.









