

Cultura material: Objetificação e subjetificação *Kyikatêjê*

Wladirson Ronny da Silva Cardoso¹
Douglas Junio Fernandes Assumpção²

Submetido em: 01/09/2019

Aceito em: 05/11/2019

RESUMO

Este artigo trata da cultura material *Kyikatêjê*, a partir dos aportes teórico-metodológicos da Arqueologia Pública, da Antropologia Interpretativa e da Antropologia Perspectivista, considerando os processos de objetificação e subjetificação que marcam as autopercepções e autorrepresentações históricas do “povo-líder-dono-da-cabeceira-do-rio-Tocantins” enquanto um coletivo humano ameríndio, habitante da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no KM 25 da BR-222, no município de Bom Jesus do Tocantins, no sudeste do estado do Pará, na Amazônia brasileira. Os processos de objetificação e subjetificação implicados na cultura material *Kyikatêjê* encontram-se traduzidos em práticas, valores, saberes, mitos, ritos e fazeres que se traduzem numa corporeidade que se revela em uma territorialidade social perceptível no ser/estar *Kyikatêjê*.

PALAVRAS-CHAVE

Cultura material; Objetificação/subjetificação; *Kyikatêjê*.

Material culture: Objectification and subjectification *Kyikatêjê*

ABSTRACT

This article deals with the material culture *Kyikatêjê*, based on the theoretical-methodological contributions of Public Archeology, Interpretive Anthropology and Perspectivist Anthropology, considering the processes of objectification and subjectification that mark the self-perceptions and self-representations of the “leading people-owner-of Tocantins River Head” as an

¹ Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Básica (PPEB) do Núcleo de Estudos Transdisciplinares em Educação Básica (NEB) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Antropologia Social [PPGA/UFPA]. Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social [PPGD/UFPA] e Bacharel/Licenciado em Filosofia [IFCH/UFPA]. Professor auxiliar I da Universidade do Estado do Pará [UEPA]. E-mail: wladirson.cardoso@gmail.com.

² Pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA) e Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). E-mail: rp.douglas@hotmail.com.

Amerindian human collective, inhabitant of the Mãe Maria Indigenous Reserve (RIMM), located at KM 25 of BR-222, in the municipality of Bom Jesus do Tocantins, in the southeast of the state of Pará, Brazil. Brazilian Amazon. The objectification and subjectification processes implied in Kyikatêjê material culture are translated into practices, values, knowledge, myths, rites and doings that translate into a corporeality that reveals itself in a perceptible social territoriality in Kyikatêjê.

KEYWORDS

Material culture; Objectification/subjectification; *Kyikatêjê*.

Cultura material: Objetivación y subjetivación Kyiktêjê

RESUMEN

Este artículo trata sobre la cultura material Kyikatêjê, basada en las contribuciones teórico-metodológicas de la Arqueología Pública, la Antropología Interpretativa y la Antropología Perspectivista, considerando los procesos de objetivación y subjetivación que marcan las autopercepciones y autorrepresentaciones de las "principales personas propietarias de Tocantins River Head" como colectivo humano amerindio, habitante de la Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), ubicada en el KM 25 de BR-222, en el municipio de Bom Jesus do Tocantins, en el sureste del estado de Pará, Brasil. Amazonia brasileira Los procesos de objetivación y subjetivación implicados en la cultura material de Kyikatêjê se traducen en prácticas, valores, conocimientos, mitos, ritos y acciones que se traducen en una corporeidad que se revela en una territorialidad social perceptible en el ser de Kyikatêjê.

PALABRAS CLAVE

Cultura material; Objetivación/subjetivación; *Kyikatêjê*.

Introdução

O presente artigo está comprometido com uma visão descolonizadora e perspectivista do cotidiano, das práticas e, também, das representações sociais dos povos e coletivos ameríndios do Brasil e, particularmente, da Amazônia. Ele é resultado de uma série de discussões e intervenções realizadas ao longo de algumas disciplinas de Arqueologia Pós-Processualista e de Cultura Material, ofertadas pelo Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA), no período de 2010 a 2014, trazendo à discussão minha experiência de campo como etnólogo e estudioso de povos indígenas e populações tradicionais - com destaque para minha estada e permanência entre os índios *Kyikatêjê*, da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no KM 25 da BR

222, no município de Bom Jesus do Tocantins, no estado do Pará (Amazônia/Brasil), no período compreendido entre os anos de 2007 a 2009, quando iniciei meus estudos no campo da Antropologia Social e da Etnologia Indígena.

Neste sentido, procuro demonstrar minha compreensão acerca das dimensões simbólicas e materiais de um coletivo humano, que possui práticas e rituais próprios, particulares, de caráter ancestral, mobilizando mitos e cosmologias, dentro de uma territorialidade marcada por uma língua matriz, que juntamente com outras marcas diacríticas conferem identidade para o grupo que se pensa e sente como povo indígena tradicional.

Ainda nesse contexto, Amphilo (2011 p.07) relata que para “estudar o folclore e as práticas culturais é preciso compreender os processos históricos pelos quais passaram determinados fenômenos, para depois, então, averiguar as relações estabelecidas e os processos comunicacionais, dependendo da meta do pesquisador”. Portanto, neste artigo, realizamos uma discussão inicial para se aproximar com a folkcomunicação.

Ao longo dos estudos de doutoramento no PPGA/UFPA e, considerando 1) o modo de vida, os usos e a proteção da floresta e 2) os processos de marcação identitária dos *Kyikatêjê*, inquietou-me uma questão que mobilizou e conduziu a presente análise, que é uma síntese inicial de meu primeiro projeto de tese, o qual, por sua vez, pretendia articular as noções de “patrimônio e memória” numa interseção teórico-metodológica entre os aportes da Arqueologia Pública, da Antropologia Interpretativa e da Antropologia Perspectivista, enquanto campos de possibilidades (em um sentido hermenêutico), para pensar e compreender o povo indígena com o qual convivi e aprendi a interagir.

Portanto, que relação poderia existir entre os objetos/artefatos da cultura material *Kyikatêjê* e a complexidade de suas percepções e representações históricas enquanto povo? Esta questão permitiu que se lançasse um novo olhar sobre os estudos que realizei com estes indígenas e, ainda, permitiu-me revisitar, revisar, tanto minha própria trajetória como pesquisador nesta seara etnográfica, assim como os textos apresentados em palestras e seminários e os artigos até aqui por mim publicados.

Assim, considerando a cultura material *Kyikatêjê* como ocasião empírica da ocorrência total de seu modo de vida, é possível acessar outras dimensões do ser desses indígenas no tempo e no espaço – levando, pois, em consideração as suas relações intra e interétnicas, as fricções e tensões com a sociedade envolvente, suas necessidades e contradições internas, os

conflitos entre jovens e velhos na desconstrução e ressignificação ou permanência e manutenção de práticas, valores, mitos, ritos e tradições.

Isto posto, é importante salientar que a compreensão do termo cultura material enquanto categoria de análise é o substrato físico e material das ações humanas (no tempo e no espaço), decorrendo, pois, de um conjunto de representações que se objetivam em coisas, ou melhor, que se manifestam em artefatos produzidos de acordo com uma lógica interna que é sempre muito particular aos agentes sócio-históricos, enquanto solução autopoietica da interação dos sujeitos (de determinada cultura) entre si e com o mundo (da *physis* e do *nomos*). Portanto, quando, na disciplina tratamos de “coisas” ou de “artefatos”, nós o fizemos numa compreensão dialética e interpretativa, tomando como aporte reflexivo a fenomenologia, definida como pressuposto indicativo de uma hermenêutica da objetificação e da subjetificação, considerando-se a noção de cultura material como um fato total, para se aplicar a expressão mais cara da Antropologia de Marcel Mauss³.

Ora, de acordo com Mauss, tanto no que diz respeito à magia, quanto no que se reporta à dádiva ou ao dom⁴, é possível apreender a justaposição de práticas e, também, de categorias e idealizações que de modo referencial e integral, mobilizam a totalidade do real que se manifesta, então, desde pequenos gestos cotidianos até à eficácia simbólica de gestos rituais. Ainda que Mauss não trate de cultura material nesses escritos atinentes à Escola Sociológica Francesa, que, por sua vez, se enquadra nos horizontes de uma Antropologia Clássica, pode-se já antever uma preocupação da Antropologia propriamente dita com a materialidade das coisas em geral.

No entanto, se pelos interstícios de seus desdobramentos, a Antropologia se preocupou muito mais com as “teias de significado”, a materialidade da cultura encontrou seu epistêmico valor nos estratos de uma Arqueologia – embora seja possível afirmar que, no atual momento da ciência antropológica, tudo aquilo que destacamos como noção preliminar de nosso discurso, qual seja, a noção de cultura material, tenha uma importância fundamental, quer em sentido teórico, quer em sentido metodológico, entre uma Antropologia Crítica e uma Arqueologia Pós-Processualista.

³Cf. LÉVI-STRAUSS, C. Introdução a Obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, v.2, 1974, pp. 1-36.

⁴*Idem, ibidem.*

Destarte, as ponderações e observações que se seguirão neste pequeno texto de caráter ensaístico, levarão em conta que existe uma problemática, ou melhor, uma questão teórica que se descortina como pano de fundo de nossas cogitações nestes assuntos; pois, no que implica à terminológica da cultura material enquanto categoria de pensamento, há duas outras noções que, no decorrer da história, tanto da Filosofia, quanto da Antropologia e da Arqueologia, reclamam uma definição e, portanto, desdobram-se em diversas implicações de ordem conceitual. Outra ideia que nos guiará neste pequeno trajeto hermenêutico e interpretativo e crítico-reflexivo será a de que não existe materialidade sem idealidade, ou seja, de que não existe uma consubstancialidade sem uma imagética semiótico e representacional.

Desse modo, isso quer dizer que não pode haver nada na cultura que não goze de uma cosmologia que, no caso das populações ameríndias e coletivos indígenas do Brasil e da Amazônia, esteja vinculada a uma cartografia que nos obrigue a pensar/perceber os nativos originários das Américas de maneira contextualizada, descolonizada e, finalmente, relativizada, em decorrência de suas mitológicas, de sua visão de natureza e de mundo, de sua imersão na vida, descrevendo paisagens diferenciadas, não ocidentais e, finalmente, portadoras de um estatuto mental/cognoscitivo e linguístico que não tem paralelo com o logocentrismo da racionalidade antropocêntrica ocidental.

Para uma visão antropológica comprometida com uma hermenêutica crítica e interpretativa e baseada numa Arqueologia Pós-Processualista, a realidade cultural não é feita apenas de pessoas ou, ainda, na melhor das hipóteses, de “gentes” e bichos. Ora, nossa relação simbólica com o mundo do ser e do sentido também é mediada pelos artefatos e, se quisermos, pelas coisas que, no seu mister cultural, também tem uma vida (SANTOS-GRANEIRO, 2009), de modo que, objetificadas, nos permitem criar marcas étnico-identitárias, que, por sua vez, são imponderáveis na elaboração e defesa de uma patrimônio e de uma memória⁵.

⁵ Não se tocará nesta questão por enquanto, uma vez que o propósito este texto é abordar a construção/elaboração de uma “perceptualidade” étnico-defenciada de corpo, no que diz respeito a uma sensibilidade *Kyikatêjê* diferenciada, haja vista a consubstanciação da idealidade na materialidade e a referência sempre cosmológica e integralizadora de processos dialéticos de objetificação e subjetificação, em vista da interação dos agentes sociais entre si e com o mundo, considerando-se, portanto, um multinaturalismo animista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e um perspectivismo que legitima e reconhece a vida da/nas coisas (SANTOS-GRANEIRO, 2009). Todavia, reconheço que, nas dobraduras deste complexo

Todavia, nossa opção heurística neste artigo parte do corpo, isto é, da corporeidade, apreendida como um dado objetivo imprescindível na interação entre o “eu” e as diversas alteridades que compõem o cenário de nossa existência fenomênica. Em termos gerais, essa parece ser uma condição fundamental do humano, independentemente das circunstâncias. Entretanto, uma abordagem perceptual da realidade, a partir de uma *visão de mundo* dos agentes socialmente imbricados nos processos históricos e sociais de linguagem e representação, de práticas e objetificações que exige que se desça do plano abstrato da especulação às experiências e vivências do nativo em sua aldeia.

Assim é que se lançará alguma luz sobre a produção do corpo e, por extensão, da pessoa e do eu *Kyikatêjê*, povo indígena que vive na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, sudeste do estado do Pará e com o qual tenho alguma proximidade, haja vista minha inserção em seu território (*pyka*) que, como uma “terra indígena tradicionalmente ocupada”, estende lastro pelos limites de sua aldeia (*krin*), denominada *Amtatí* (limite/barreira/fronteira). Neste sentido, é imperativo assentar que a noção/produção do corpo da pessoa humana do indivíduo *Kyikatêjê* consubstancia tanto uma ética, quanto uma estética, de efeitos vinculantes, relativamente a todos os elementos físico/animados da floresta e aos objetos cotidianos e ritualísticos da identidade deste grupo.

O corpo individual e o corpo social: O “Ser/Estar” *Kyikatêjê* na “Perceptualidade” do mundo

Quem pega a BR-222 na direção Marabá-Bom Jesus do Tocantins e atravessa a Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), dividida pelo chão perto do asfalto dessa Rodovia Federal, depara-se com uma paisagem que não recorda em absolutamente nada a visão romântica de “terra indígena”, afastada e isolada, presente em livros didáticos de História e sub-repticiamente prescrita na legislação brasileira (Lei 6001/73, mais conhecida como “Estatuto do Índio”, e Arts. 231 e 232 da Constituição Federal de 1988).

A RIMM está próxima à sede do município de Marabá, que é a maior cidade do sudeste do estado paraense, tanto economicamente, quanto demograficamente, e é de fácil acesso

debate hermenêutico (de natureza cognitivista), a relação entre objetificação e subjetificação desenvolve-se a partir de alguns índices representacionais que culminarão, também, na elaboração e defesa de um patrimônio e de uma memória que as Ciências Sociais transformaram em categoria de análise.

pela via terrestre, uma vez que a BR-222 é muito bem conservada. De Marabá até Bom Jesus do Tocantins, passando pelo KM 25, onde está situada a *krin* (aldeia) *Kyikatêjê Amitatí*, a Terra Mãe Maria é circundada pela mata verde, característica dessa parte da Amazônia, que, neste rincão da floresta, é recortada e atravessada pelas torres e linhões da ELETRONORTE e, também, pela Estrada de Ferro da Empresa Vale S/A, uma das mineradoras mais importantes do mundo em termos de exploração de minérios.

Ainda na direita de quem vai de Marabá para Bom Jesus, quando em trânsito pelo KM 25, a impressão imediata que se tem é que a entrada da *krin* (aldeia) *Amitatí* é, na realidade, a entrada de uma “fazenda” ou “condomínio”, expressões que são bastante utilizadas na linguagem corrente de quem se refere àquela aldeia, a partir de fora do contexto sociocultural *Kyikatêjê*. Todavia, o que divide e distingue o lado de dentro do lado de fora é muito mais que um pórtico de entrada. Efetivamente, o que distingue os dois lados é a auto representação histórica que os agentes de ambos os lados têm de si mesmos, posto que os moradores de Marabá e Bom Jesus, percebem-se como “brancos”, ao passo que os habitantes da RIMM e, particularmente, da aldeia *Amitatí* são apontados como “índios”.

Esta tensão Interétnica e, portanto, friccional já havia sido há muito tempo descrita na Antropologia Brasileira em *O Índio e O Mundo dos Brancos*, no qual Cardoso de Oliveira (1964), abordou a situação dos Tukúna em contato forçado com a sociedade nacional. Aliás, “contato forçado” foi justamente o que os *Kyikatêjê* dizem que aconteceu no momento em que se viram obrigados a se deslocarem e migrarem do Maranhão para o Pará, em razão da expansão de sítios e fazendas que invadiram suas terras. Entretanto, segundo contam os *Prekrês* (velhos), a sorte do grupo não encetou uma boa fortuna ao adentrarem o território de seus parentes e rivais, os *Parkatêjê*.

De fato, esta história que os *Kyikatêjê* narram a quem lhes garante confiança, não ocorreu do dia para a noite, ou seja, não se processou de modo rápido e nem tampouco espontâneo. Esse processo de entrada na jusante do Tocantins e perambulação nas terras inimigas, marcada pelos choques e conflitos, deu-se consoante a dados e informações documentais⁶, desde a passagem do século XIX até a segunda metade da década de 60 do

⁶ ENTE. *Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Mãe Maria*. ENTE, 2006. (mimeo)

século XX, quando os *Kyikatêjê* foram remanejados de uma antiga aldeia, a *Akrã Kaprêkre* (Ladeira Vermelha), pelos agentes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), devido a exigências dos grupos interessados na implantação dos projetos desenvolvimentistas dos governos militares para a Amazônia Oriental.

Da segunda metade da década de 60 do século XX até o ano de 2001, os *Kyikatêjê* estiveram adjudicados às normas de convivência e ao próprio modo de vida dos *Parkatêjê* e, por isso, ou eram confundidos com estes ou, então, eram chamados pelo nome genérico de “Gavião”, nome este que remete a um subgrupo cerimonial próprio dos grupos e coletivos indígenas de ascendência Jê-Timbira. Logo, após divergências e desentendimentos, *Kyikatêjê* separaram-se dos *Parkatêjê* e estabeleceram no lugar onde atualmente vivem.

A separação demandou um processo de reelaboração cultural (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), implicado na busca de marcadores da identidade cultural que possibilitaram a retomada de algumas práticas tidas como ancestrais e a resignificação de ritos e mitos que passaram a conferir um estatuto ontológico ao grupo enquanto coletivo indígena que, por seu turno, enseja uma cosmovisão perspectivista e multinaturalista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Isso talvez, seja melhor percebido pela inter-relação entre a pessoa *Kyikatêjê* e a “perceptualidade” de seus pertencimentos a um contexto ético e estético diferenciado.

Entendo “perceptualidade” como a capacidade que os indivíduos possuem de se perceberem como membros de um contexto sócio-histórico e cultural, em virtude das estruturas mentais cognitivas que, deduzidas, ou melhor, extraídas tanto da materialidade das coisas, quanto das representações sociais, permitem a objetivação da subjetividade do eu, quando da interação com os entes (pessoas, animais e coisas). No que se refere às populações ameríndias, especificamente aos coletivos indígenas do Brasil e, particularmente, aos *Kyikatêjê* é impossível pensar-se a si mesmo como estando *out*, isto é, como estando fora do contexto de uma aldeia.

Qual, então, a representação subjetiva dos *Kyikatêjê* como grupo etnicamente diferenciado?... Em pesquisa empreendida durante os anos de 2007 a 2009 junto aos “Gavião” da aldeia *Amitatí*, pude constatar que dos mais velhos às crianças, passando, claro, pelos mais jovens, os *Kyikatêjê* se percebem como sujeitos indígenas a partir do momento em que consideram a sua *krin* (aldeia) como *pyka*, ou seja, como território. Este território é definido como *aikre* (lugar onde se mora). Na cosmovisão *Kyikatêjê*, este lugar pode ser tanto a

habitação, a morada, propriamente dita, como, também, o espaço da *krin* (aldeia). O território (*pyka*), que engloba a *krin* (aldeia) e que, por sua vez, é comparado a uma casa (*aikre*), confunde-se com a floresta que os *Kyikatêjê* chamam de *airon*.

A *airon* nada mais é, portanto, que o espaço da floresta, identificado com o conjunto da natureza, onde se localiza a mata, os animais, as árvores, as plantas e a própria *krin* (aldeia) *Amitatí*. Para os *Kyikatêjê*, a *airon* (floresta) é expressão de uma natureza que também é mãe. Destarte, o indivíduo *Kyikatêjê* como pessoa indígena vive no seio da floresta que, a partir da *krin*, possibilita ao *Kyikatêjê* ser, efetivamente, o que ele é, qual seja, “povo-líder-dono-da-cabeceira-do-rio-Tocantins”. Assim, a pessoa do *Kyikatêjê* não pode ser compreendida isoladamente, pois, ainda que desenvolva potencialidades particulares – como, por exemplo, destrezas manuais para a confecção do maracá, talento para a música e para o canto, habilidade na confecção do arco e da flecha, boa técnica de manuseio das armas e força para derrubar árvores para confeccionar a tora (*krowa*)⁷ – ele, ainda assim, é tido como membro do *mpa tekjê* (território do índio) que, por sua vez, difere do *kupě tekjê* (espaço/lugar do branco).

Como se pode ver, há uma espécie de indissociabilidade entre o corpo do indivíduo *Kyikatêjê* e a estrutura e o funcionamento do corpo social da *krin* (aldeia) *Amitatí*, de modo que só pode haver este movimento de ir e vir entre corpo individual/pessoal e corpo social, caso haja, propriamente, uma consciência do ser no mundo da cultura, apreendido e, portanto, vivido por meio da capacidade perceptual dos *Kyikatêjê*, relativamente aos artefatos materiais e às práticas e representações histórico-sociais e antropológicas e existenciais que definem as suas marcas identitárias, no tocante a uma subjetividade ameríndia diferenciada.

Corpo e paisagem: As interfaces entre materialidade cultural e subjetividade na produção do sentido ético-estético da vida *Kyikatêjê*

Se se remontar o encadeamento heurístico da argumentação aqui desenvolvida, ou melhor, se se atentar para o entendimento crítico e interpretativo dos processos de objetificação e subjetificação, numa dialética entre idealidade e materialidade, apontadas já

⁷Cf. CARDOSO, Wladirson. “‘Terra Indígena’ e ‘Etnicidade’ – os usos e a proteção da floresta pelos *Kyikatêjê*.” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, 2009 (mimeo). “*Krowa*: Termo que designa a tora, que, por sua vez, é feita do tronco de árvore e que, dependendo de quem corre – se homem, mulher ou criança – possui determinado peso. A tora, enfim, pode ser pequena, média ou grande. Quando o tamanho da tora é grande, os *Kyikatêjê* chamam-na de *Krowapej*.”

no interior da noção de Cultura Material (MILLER, 2000), tomada, pois, em um sentido bastante complexo de aferição da realidade sócio-histórica e antropológica e representacional dos grupos e coletivos humanos, ver-se-á que, no tocante às populações ameríndias, como os povos indígenas da Amazônia, tal qual os *Kyikatêjê*, o corpo é um dado imediato de contato e interface com o mundo (físico e animado) das coisas da floresta (*airon*) e da vida comum.

Todavia, na mediação deste contato e na ponderação desta interface, haveremos de encontrar os artefatos/os objetos, quais sejam, as coisas propriamente ditas, que no interior da *krin krã* (vida na aldeia) definirão as atividades práticas que cada um terá que desempenhas, bem como os talentos e habilidades que cada um possuirá, na medida em que todos operam a passagem da natureza para o humano na sua relação total com os elementos da *Amitatí Kyikatêjê*.

A consciência desta “fronteira étnica” (BARTH, 2000) mediante a materialidade da cultura em seu processo expressivo de objetivização e na sua potência simbolizadora caldada na subjetificação, definirá o ser *Kyikatêjê* e, ainda, consubstanciará as noções de pessoa e de eu, que, a despeito da individuação, serão absolutamente percebidos como partes destacadas de uma coletividade indígena, desenhando, assim, uma paisagem em que elementos ético e estéticos se confluem para assentar uma compreensão de terra indígena (*mpa tekjê*) e de um território (*pyka*), os quais, descrevem não apenas a “perceptuallidade” dos *Kyikatêjê* relativamente ao meio circundante (INGOLD, 2000), mas também uma auto-representação perceptiva que está ligada a hábitos, costumes, desejos, expectativas e mitologias que, tanto denotam o conjunto de representações sociais deste povo, quanto refletem a organização cotidiana da vida e dos ritos, a partir de notas.

Portanto, no interior da jurisdição política da *krin Amtatí* a pessoa do *Kyikatêjê* é considerada um ente pleno de vida e sentido naquela estrutura cosmográfica⁸ que pressupõe a integridade entre corpo individual e corpo social, de modo que, apesar dos homens (guerreiros) derrubaram a mata para as mulheres roçarem, a colheita da macaxeira e do milho, por exemplo, é celebrada por todos. Assim é que a confecção da *krowa* (tora) é,

⁸De acordo com Paul Little (2002), além de saberes ambientais, ideologias e identidades, “... [a] *cosmografia* de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantem com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele”. Cf. LITTLE, Paul. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade”, Paul E. Little, Série Antropologia, Brasília, 2002, p. 4. Grifos nossos.

prioritariamente, “coisa” de homem, mas as mulheres também correm na disputa entre os subgrupos internos – gavião (*hàktí*), arara (*pàn*), lontra (*toire*), peixe (*tép*) e arraia (*xêxêtêre*) –, demonstrando, também a sua força e a dignidade de seu grupo.

Esses subgrupos internos são, na realidade, grupos parentais que se relacionam através de uma série de regras que, num primeiro momento não se conseguem descrever, porquanto seus cruzamentos se darem de modo interpolado, prescrevendo-se, inclusive, quem casará com quem e quem deverá falar e se relacionar com quem, uma vez que esses grupos são também grupos cerimoniais e refletem os partidos e disputas dos animais da floresta (*airon*), quando da criação do *mpa ronã* (mundo) por *pyt* (sol)⁹. Essa relação constitutiva dos indivíduos de cada um dos subgrupos parentais/cerimoniais anteriormente apontados objetifica-se materialmente através da pintura corporal que, dependendo do “totem” que o identifica, possuirá um desenho que lembra a pele e/ou uma das características do animal original.

É, pois, nesta perspectiva que os *Kyikatêjê*, compreendidos como um coletivo indígena etnicamente diferenciado – se posto em contraste e comparação com os processos de objetificação e subjetificação da cultura material do ocidente e, portanto, do mundo dos brancos – definem os níveis e graus de identidade, uma vez que o sentido ético-estético dos processos imbricados na tessitura do ser-estar-fazer-acontecer (*dasein*) *Kyikatêjê* – à guisa da individuação de um eu, a priori, coletivizado e integralizado enquanto corpo biológico (de homem ou de mulher) num corpo social, em que adquirirá aquela capacidade linguística da “perceptualidade” – externaliza-se num vir-a-ser pessoa que subjetiva-se com os objetos e coisas de sua realidade sócio-histórica e cultural.

A cromática dos grafismos e pinturas corporais *Kyikatêjê* é uma tarefa exclusivamente feminina e imprime no corpo desses nativos ameríndios da Amazônia uma paisagem que corresponde ao entendimento do grupo como povo da floresta (*airon*). Ora, as crianças *Kyikatêjê*, que, por sua vez, seguem pais, mães, tios, tias, irmãos e irmãs, avôs e avós nas

⁹ Cf. CARDOSO, Wladirson. “‘Terra Indígena’ e ‘Etnicidade’ – os usos e a proteção da floresta pelos *Kyikatêjê*.” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, 2009 (mimeo). “*Pyt*: Sol. No mito de origem, *Pyt* (sol) criou tudo o que existe. *Pyt* (sol) criou a *Airom* (floresta), os bichos, as plantas, os *Kyikatêjê* e os outros homens. Além de criar, *Pyt* (sol) também ensinou o *Kyikatêjê* a ser guerreiro e a cuidar do seu *Pyka* (território). Foi *Pyt* (sol) que criou a cultura e as instituições, como a família e o casamento. Entre os *Kyikatêjê*, portanto, o mito de *Pyt* (sol) apresenta três dimensões: cosmológica, pedagógica ou moral e, também, institucional.”

tarefas e afazeres cotidianos e nas brincadeiras e ritos cerimoniais, são socializadas neste enquadre movente e reversível que pressupõe o relativismo e o multinaturalismo da cosmovisão das populações ameríndias e povos nativos e tradicionais da Amazônia indígena.

Portanto, se, como afirma L. H. van Velthem (2003), o fundamento de toda ação (ético-moral) e de toda produção técnica e/ou artística¹⁰ (num sentido estetizante) é a transfiguração da fera (entidade natural) num juízo de beleza que percorre a elaboração e o refinamento do gosto na consubstanciação de artefatos, objetos e coisas que subjetivam os agentes sócio-históricos e culturais, de acordo com determinados parâmetros e valores estruturais de “perceptualidade” e, também, de objetificação e subjetificação, os *Kyikatêjê*, finalmente, tanto trazem a paisagem para seu corpo, quanto se veem atravessados pela sua interação com os entes físicos e metafísicos do mundo natural e social.

Considerações finais

Voltemos novamente à entrada da *krin* (aldeia) *Kyikatêjê Amitatí*. O pórtico que separa as duas realidades ou as duas terras – a *kupẽ tekjê* (terra ou espaço/lugar do branco) e a *mpa tekjê* (terra do índio) – são divididas por um muro de, mais ou menos, um metro e meio de altura, construído em alvenaria e rebocado com cimento. O muro tem um acabamento rústico e sua extensão vai até onde ele se encontra com um trecho da mata que aí serve de fronteira. No centro dele há um portão de ferro e uma guarita. Nem sempre a entrada é vigiada, mas é proibida a entrada indiscriminada de pessoas e transeuntes sem qualquer autorização das lideranças, mesmo que ali esteja à convite de um habitante/morador do lugar.

Da guarita ao pátio da aldeia (*krin*) há uma pequena estrada que atravessa duas casas que passam ao lado esquerdo da entrada e, mais adiante, há uma outra construção que já foi a sede da Associação *Kyikatêjê Amitatí* e, também, direção e coordenação da Escola Bilíngue de Ensino Fundamental e Médio *Tataktí Kyikatêjê*. Atualmente, o prédio serve de abrigo coletivo dos professores e professoras que trabalham na Escola e que não moram nem na *krin* (aldeia) e nem em Marabá ou Bom Jesus do Tocantins.

¹⁰ Note-se que no caso dos (entre os povos indígenas é quase impossível divisar e distinguir estas duas dimensões).

Seguindo nessa estrada, pela direita em linha reta, temos os fundos das casas que ficam viradas para grande pátio central da aldeia (*krin*); temos, ainda, mais à frente, o prédio e o espaço da Escola e, mais adiante, o prédio da Associação que, na parte de trás, comporta o “acampamento dos velhos” que é onde os *prêkre* (velhos e velhas) da *krin* (aldeia) se reúnem diariamente para relembrar suas histórias, contar seus “causos”, assar seu milho ou sua macaxeira, preparar a sua comida (geralmente carne de boi comprada nos mercados e supermercados de Marabá ou alguma carne de caça da mata como, por exemplo, o tatu, a arara, a anta e o queixada) e, finalmente, confeccionar arcos, flechar, cintos e cordões para enfeites nos cerimoniais.

Em dias comuns, todos os *Kyikatêjê* se encontram, no cair da tarde, ao centro do pátio e as crianças brincam de pular, de correr, de imitar os seus pais, as suas mães e os mais velhos. Porém, nos dias de festa, toda a aldeia (*krin*) se pinta, as velhas no “acampamento” preparam o *berarubú*¹¹ e os guerreiros esperam pela corrida da tora (*krowa*). A aldeia (*krin*) *Amitatí* é circular e o descampado esférico do pátio configura um espelhamento da visão de mundo e de cosmo, em que território (*pyka*) e floresta (*airon*) se presumem ritualisticamente na dança e na disputa em jogos de arco e flecha, na própria corrida da *krowa* (tora) e nas brincadeiras entre os subgrupos internos numa performance que traça as linhas gerais de uma paisagem na qual a cultura material, enquanto *fait totaux*, possibilita a integralização do corpo individual no corpo social.

Desse modo, portanto, não se deve, sobremaneira, negar que a materialidade dos processos culturais importa numa interface entre corpo e paisagem que, mediante o ir-e-ver entre objetificação e subjetificação, conferem uma performática, realizam na sincronia dos planos ético e estético da “perceptulidade” *Kyikatêjê*. Aliás, na guarita do pórtico de entrada do território (*pyka*) deste povo indígena, existe uma imagem de um grande índio de corpo

¹¹ Cf. Cf. CARDOSO, Wladirson. “‘Terra Indígena’ e ‘Etnicidade’ – os usos e a proteção da floresta pelos *Kyikatêjê*.” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, 2009 (mimeo). “*Berarubu*: Alimento tradicional *Kyikatêjê* e chamado por Nimuendajú de “bolo de carne”. O preparo do *Berarubu* consiste no envolvimento de carne de caça na massa da mandioca ralada, as quais, na seqüência, são cobertas e enroladas em folhas de palmeira (*arumã* e *bananeira*), antes dispostas no chão. Em seguida, o bolo é levado ao fogo e assado sobre brasas e pedras quentes cobertas com terra. Entre os *Kyikatêjê* existem, basicamente, dois tipos de *Berarubu*: o *Kuputi*, *Berarubu* grande, feito durante os períodos de festas e brincadeiras, e o *Kupu*, que é menor e feito costumeiramente pelas mulheres em suas casas.”

pintado que segura uma *krowa* (tora) a partir da cabeceira de um rio – muito provavelmente o Tocantins – que, do interior de uma floresta (*airon*) afirma a sua dignidade de guerreiro, mostrando sua força pessoa, sob o canto de um gavião (*hàkti*) pendurado no galho de uma árvore.

Nesta imagem encontramos todos os referentes objetivos que marcam a identidade étnica e ameríndia do grupo aqui estudado. Entretanto, à guisa de conclusão de todas as proposições deste nosso artigo, é possível dizer que tal imagem é um excelente dispositivo para interpretarmos a dinâmica da cultura material dos *Kyikatêjê* a partir dos signos impressos no corpo da pessoa Gavião, no que diz respeito a experiências e vivências de um povo no contexto de seus usos e costumes.

Referências bibliográficas

AMPHILO, Maria Isabel. **FOLKCOMUNICAÇÃO: por uma teoria da comunicação cultural**. RIF-Revista Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 1, 2011.

BARTH, F. **Os grupos étnicos e suas fronteiras** In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, pp 25-67.

CARDOSO, Wladirson. **Terra Indígena e Etnicidade** – os usos e a proteção da floresta pelos *Kyikatêjê*." Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, 2009 (mimeo).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CONKEY, M. Style, **Design and Function**. In: Tilley, C. et al (eds.) – *Handbook of Material Culture*. New York: Sage: 2008, pp.355-372.

ENTE. **Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Mãe Maria**. ENTE, 2006. (mimeo).

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. London, Routledge, 2000. ("On Weaving a Basket", pp. 339-348).

LÉVI-STRAUSS, C. **Introdução a Obra de Marcel Mauss**. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, v.2, 1974, pp. 1-36.

LITTLE, Paul. "Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade", Paul E. Little, Série Antropologia, Brasília, 2002, p. 4.

MILLER, D. **Material Culture and Mass Consumption**. Oxford: Blackwell, 1987. (Capítulo 7 “Artefacts in their Contexts”, pp. 109-130).

MYERS, F. ‘**Primitivism**’, **Anthropology and the Category of ‘Primitive Art’**. In: Tilley, C. et al (eds.) – **Handbook of Material Culture**. New York: Sage: 2008, pp. 267-284.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “**Uma etnologia dos “índios misturados?”, situação colonial, territorialização e fluxos culturais”** In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, pp 11-39.

RENFREW, C. **Towards a Cognitive Archaeology**. In: _____ & Zurow, E.B.W. (eds.) **The Ancient Mind: elements of cognitive archaeology**. Cambridge University Press, 1994, pp. 3- 12.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “**Introduction : Amerindian Constructional Views of the World**” In: **The Occult Life of Things – Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009, p. 1-29.

SAUNDERS, N. **The Colours of Light: materiality and chromatic cultures of the Americas**. In: Jones, A. & MacGregor, G. (eds.) – **Colouring the Past: the significance of colour in Archaeological Research**. Oxford: Berg, 2002, pp. 209-226.

SPENCE, C. **Making Sense of Touch: a multisensory approach to the perception of objects**. In: Pye, E. (ed.) **Touch: handling objects in museum and heritage contexts**. Left Coast Press, 2007: pp.45-62.

STRANG, V. **Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning**. *Journal of Material Culture*, Vol. 10 (1): pp. 92–120, 2005.

VAN VELTHEM, L. H. **O Belo é Fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana**. Porto: Museu Nacional de Etnologia: Assírio&Alvim, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “**Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena**” In: **A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios**. São Paulo: Cosac&Naif, 2002, pp. 345-400.