

CULTURA MATERIAL – OBJETIFICAÇÃO E SUBJETIFICAÇÃO *KYIKATÊJÊ*

Kaique Campos Duarte

Advogado, Mestre em Direitos Fundamentais pela Universidade da Amazônia – UNAMA. Especialista em Direito Penal e Processual penal pela Universidade Estácio de Sá – UNESA e Especialista em Direito Constitucional pela Damásio Educacional – DAMÁSIO. Graduado em Direito pela Faculdade Ideal – Faci | Wyden, Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Cidade de São Paulo – UNICID e Graduado em Segurança Pública pela Universidade Estácio de Sá – UNESA. E-mail: kaique.ma1507@gmail.com.

Wladirson Ronny da Silva Cardoso

Professor da Universidade do Estado do Pará – UEPA. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea – COGITANS. E-mail: wladirson.cardoso@gmail.com

RESUMO

O presente artigo pretende tratar 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 auto-percepções e auto-representações 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 traduz em uma territorialidade social perceptível no ser/estar *Kyikatêjê*. Dessa maneira, procuraremos demonstrar nossa 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.

Palavras-chave: Cultura material; Objetificação/Subjetificação; *Kyikatêjê*.

ABSTRACT

This paper aims to talk about the *Kyikatêjê* material culture through the theoretical-methodological contributions of Public Archeology, Interpretative Anthropology and Perspectivist Anthropology. We consider the processes of objectification and subjectification that guide the historical self-perception and self-representation of the *Kyikatêjê*, as an Amerindian collective that inhabits the Indigenous Reserve *Mãe Maria* (RIMM), located at the 25th km of the 222 Road, in the town of Bom Jesus do Tocantins, southeast of the state of Pará, Brazilian Amazon. The processes of objectification and subjectification implied on the *Kyikatêjê* material culture are translated into practices, values, knowledge, myths, rituals and activities that are represented through the corporality and the social territoriality observed in the *Kyikatêjê* being. Thus,

we aim to present our comprehension about the symbolical and material dimensions of a human collective that possesses its own particular rituals and practices with an ancestral characteristic. Myths and cosmologies are mobilized into a territoriality marked by a mother language that, together with other diacritical marks, gives an identity to the group that thinks and feels itself as a traditional indigenous people.

Keywords: material culture, objectification/subjectification, *Kyikatêjê*.

1 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 debates e intervenções ante a arqueologia pós processualista e a cultura material, trazendo à essência dessa discussão para a experiência de campo etnológica e os estudos de povos indígenas e populações tradicionais - com destaque para nossa 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 iniciamos os estudos no campo da Antropologia Social e da Etnologia Indígena. Neste sentido, procuraremos demonstrar nossa 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.

Ao longo dos estudos, 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, o qual, por sua vez, pretende 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 convivemos e aprendemos a interagir. Portanto, que relação poderia existir entre os objetos/artefatos da cultura material *Kyikatêjê* e a complexidade de suas auto-percepções e auto-representações históricas enquanto povo?...

Esta questão permitiu que se lançasse um novo olhar sobre os estudos com estes indígenas e, ainda, permitiu-nos revisitar, revisar, tanto nossa própria trajetória como pesquisadores nesta seara etnográfica.

Assim, considerando a cultura material *Kyikatêjê* como ocasião empírica da ocorrência total de seu modo de vida, é possível acessar outras dimensões do ser-estar-fazer-acontecer-e-realizar(-se) desses indígenas no tempo e no espaço - levando, pois, em consideração 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/ressignificação ou permanência/manutenção de práticas, valores, mitos, ritos e tradições.

Isto posto, é importante salientar que a compreensão do terno cultura material enquanto categoria de análise é o substrato físico-material das ações humanas (no tempo e no espaço), decorrendo, pois, de um conjunto sógnico 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/subjetificação, considerando-se a noção de cultura material como um “*fait totaux*” (fato social total), isto é, como fato total, para se aplicar a sintagmática mais cara da Antropologia de Marcel Mauss⁵⁸.

Ora, de acordo com Mauss, tanto no que diz respeito à magia, quanto no que se reporta à dádiva ou ao dom⁵⁹, é possível depreender 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

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

59 *Idem, ibidem*.

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 visceral na relação intercognitiva, quer em sentido teórico, quer em sentido metodológico, entre uma Antropologia Crítica e uma Arqueologia Pós-Processualista.

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-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-representacional.

Isto 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 euro-ocidental.

Para uma visão antropológica comprometida com uma hermenêutica crítico-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 memória⁶⁰.

Todavia, nossa opção heurística neste artigo parte do corpo, isto é, da corporeidade, apreendida como um dado objetivo imprescindível na interação entre o “eu”, ou melhor, o ser-estar-fazer-acontecer (*dasein*) 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 *Weltanschauung* dos agentes socialmente imbricados nos processos históricos e sociais de linguagem e representação, de práticas e objetificações 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.

2 O CORPO INDIVIDUAL E CORPO SOCIAL – O “SER/ESTAR” *KYIKATÊJÊ* NA “PERCEPEUTALIDADE” 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

60 Não se tocará nesta questão por enquanto, uma vez que o propósito deste 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, reconhecemos que, nas dobraduras deste complexo 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.

“terra indígena”, afastada e isolada, presente em livros didáticos de História e sub-repeticamente 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 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 Amtatí*, 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 Estrava 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 tem 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 dados e informações documentais⁶¹, desde a passagem do século XIX até a segunda metade da década de 60 do 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 estabelecerem no lugar onde atualmente vivem.

A separação demandou um processo de reelaboração cultural (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), implicado na busca de marcadores da identidade étnico-cultural que possibilitaram a retomada de algumas práticas tidas como ancestrais e a ressignificação 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). E isto talvez seja melhor percebido pela inter-relação entre a pessoa *Kyikatêjê* e a “perceptualidade” de seus comum-pertencer a um contexto ético e estético diferenciado.

Entendemos “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 distantes, isto é, como estando fora do contexto de uma aldeia.

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

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 auto-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*)⁶² – ele, ainda assim, é tido como membro do *mpa tekjê* (território do índio) que, por sua vez, difere do *kupê tekjê* (espaço/lugar do branco).

Como se pode ver, há uma espécie de indissociabilidade entre o corpo do indivíduo *Kyikatêjê*, isto é, da pessoa indígena de um sujeito membro do “povo-líder-dono-da-cabeceira-do-rio-Tocantins” e a estrutura e o funcionamento do corpo social da *krin* (aldeia) *Amitatí*, de modo que só pode haver esta “movência reversível”, ou melhor, este “ir-e-vir” entre corpo individual/pessoal e corpo social, caso haja uma propriamente uma consciência do ser-estar-fazer-acontecer-realizar(-se) com/no mundo da cultura, apreendido e, portanto, vivido através da capacidade perceptual dos *Kyikatêjê*, relativamente aos artefatos materiais e as

62 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). “*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*.”

prática e representação histórico-sociais e antropológico-existenciais que definem as suas marcas identitárias, no tocante a uma subjetividade ameríndia diferenciada.

3 CORPO E PAISAGEM – AS INTERFACES ENTRE MATERIALIDADE CULTURAL E SUBJETIVIDADE NA PRODUÇÃO DO SENTIDO ÉTICO-ESTÉTICO DA VIDA *KYIKATÊJÊ*

Ao se remontar o encadeamento heurístico da argumentação aqui desenvolvida, ou melhor, se atentar para o entendimento crítico-interpretativo dos processos de objetificação e subjetificação, numa dialética entre idealidade e materialidade, pré-indicadas já no interior da noção de Cultura Material (MILLER, 2000), tomada, pois, em um sentido bastante complexo de aferição da realidade sócio-histórica e antropológico-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 objetivicação e na sua potência simbolizadora caldada na subjetificação, definirá o ser-estar-fazer-acontecer-realizar(-se) *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 “perceptualidade” 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 como parentesco e relações de ordem subgrupal.

Portanto, no interior da jurisdição política da aldeia (*krin Amtatí*) a pessoa do *Kyikatêjê* é considerada um ente pleno de vida e sentido naquela estrutura cosmográfica⁶³ 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, 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 (*xêxêtere*) –, 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 daram 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)⁶⁴. 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

63 De 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.

64 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 *Airon* (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.”

homem ou de mulher) num corpo social, em que adquirirá aquela capacidade signico-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*) e “líder-dono-da-cabeceria-do-rio-Tocantins. Ora, as crianças *Kyikatêjê*, que, por sua vez, seguem pais, mães, tios, tias, irmãos e irmãs, avôs e avós na tarefas e afazeres cotidianos e nas brincadeira e ritos cerimoniais, são socializadas neste enquadre movente e reversível que pressupões o relativismo e o multinaturalismo da cosmovisão mito-cartográfica 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 artística⁶⁵ (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.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltemos novamente à entrada da *krin* (aldeia) *Kyikatêjê Amitatí*. O pórtico que separa as duas realidades ou as duas terras – a *kupê 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.

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

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 *Taktí 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.

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 lembrar 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*⁶⁶ 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 “fato social total”, possibilita a integralização do corpo individual no corpo social.

66 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 sequência, 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.”

Deste 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 realiza na sincronia dos planos ético e estético da “percepibilidade” *Kyikatêjê*. Aliás, na guarita do pórtico de entrada do território (*pyka*) deste povo indígena, existe uma imagem de um grande índio de corpo 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 (*hàktí*) pendurado no galho de uma árvore.

Nesta imagem encontramos todos os referentes objetivos que marcam a identidade étnico-ameríndia do “povo-dono-líder-da-cabeceira-do-Tocantins”. Entretanto, à título 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 respeita a experiências e vivências de um povo no contexto de seus usos e costumes.

REFERÊNCIAS

BARTH, F. “Os grupos étnicos e suas fronteiras” In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 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: Contra Capa, 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 pp. 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.