

Amiy: os Xikrin, os Marimbondos e os Outros

Paride Bollettin

Doutor em Antropologia, Università degli Studi di Siena, Itália
Pós-Doutorando em Antropologia, Universidade de São Paulo
Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios, CEstA/USP

Introdução: os marimbondos, os outros e seus movimentos

Em um célebre texto, Deleuze e Guattari propõem um exemplo fascinante para descrever a ideia de rizoma e aliança entre elementos heterogêneos. Descrevendo a capacidade de “desterritorialização” e “reterritorialização” do rizoma, o qual não pode ser cortado em pedaços elimináveis, já que estes voltarão e se organizar, eles descrevem a atividade de recíproca influência entre vespa e orquídea. Estes dois, o inseto e a flor, através de um contínuo movimento de perda de relevância da própria posição, adquirem a própria especificidade exatamente a partir de um movimento de recíproca aproximação e distanciamento:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 18)

Podemos encontrar claramente, na reflexão dos dois filósofos, a proposta de observar a forma pela qual produzem-se movimentos de interface entre elementos só aparentemente pertencentes a domínios diferentes. O problema é evitar a reificação de pensar em uma influência de um sobre o outro enquanto termos separados: a planta influencia o inseto e o inseto a planta. A proposta deles segue para um caminho mais instigante, ou seja,

[...] não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a

reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 19)

A partir dessa sugestão, faz-se necessário observar os movimentos de devir-algo que empurram os diferentes elementos acionados no desenrolar de um acontecimento como influências que cada ator tem sobre o outro em movimentos circulares de retroação. Isso implica na impossibilidade de nos determos sobre uma específica variável, sem levar em conta como ela conecta-se com as outras que ela aciona e que a acionam. Seguindo nessa direção, podemos lembrar subitamente aquela “dança de partes interagentes” da qual falava Gregory Bateson (2008, p. 27), um autor importante no Pantheon dos dois filósofos citados acima. Mas o que isso significa na descrição de um caso etnográfico específico? Significa, a meu ver, buscar as diferentes linhas que conectam os vetores envolvidos no desenvolvimento do conjunto e observar o conjunto como possuindo propriedades adaptativas, que fazem dele um sistema complexo.

A etnologia das Terras Baixas sul americanas, nas últimas décadas, através dos trabalhos de Descola (1986; 2005), Viveiros e Castro (1996; 2009) e Santos-Granero (2009), só para citar alguns dentre vários outros possíveis nomes, evidenciou a convivência de múltiplos agentes na experiência da cotidianidade dos povos ameríndios. Frente a essa proliferação, faz-se importante levar a sério tais agências e acompanhar as trajetórias seguidas pelos diferentes vetores. Ao longo desse texto, portanto, iremos acompanhar essas múltiplas conexões, as quais agem em um processo de recíproca ressonância, ou seja, a oscilação ou o movimento de uma, influencia a oscilação da outra. Na descrição que segue, porei em evidência como estes produzem o movimento dos outros: músicas, falas formais, marimbondos, plantas e pessoas, mas também pinturas corporais e animais. Dessa forma, quero evidenciar a possibilidade de observar o conjunto, composto por estes elementos em contínuo movimento, como um sistema que constantemente dinamiza movimentos de adaptação, os quais permitem trazer à vista uma multiplicidade de relações que abrangem diferentes âmbitos da cotidianidade Xikrin.

Tirar maribondo entre os Jê

Em muitas oportunidades, os Xikrin me contaram cheios de ênfase e orgulho das expedições de tirar maribondo. Assim, por exemplo, Kanoi, um dos anciões de Mrötidjam, contando-me de quando era jovem, explicou: “Quando cresci aprendi muita coisa com meu pai e chegou minha mulher. Eu tirei muito maribondo, subi na castanheira para tirar castanha, aprendi a derrubar castanha, aprendi a tirar a casa do maribondo para o casamento”.

Nas palavras de Kanoi, podemos reconhecer como essa prática está diretamente associada com a possibilidade de realizar “casamento”, pelo menos em tempos passados.¹ Discursos como este eram frequentemente pronunciados pelos anciões ao contar-me a própria trajetória. Mas, o que é significativo, é que o tirar marimbondo não é associado somente a essa prática, mas sim, como dizem os Xikrin, é realizado muitas vezes ao longo da vida de um indivíduo: “tirei muito marimbondo”. Essa prática parece ser focada numa constante produção de sujeitos, motor de um constante “devir”, mais do que marcar uma passagem de um status para outro diferente. Enquanto na primeira oportunidade na qual o menino a realiza, ela é a porta de acesso a possibilidade de casar, nas experiências sucessivas, ela reproduz a condição do ator, confirmando-a.²

A literatura etnográfica sobre os Jê relata de várias formas a experiência de tirar marimbondo, lendo-a como uma metáfora que remeteria especificadamente as relações de guerra e conflito. Por exemplo, Melatti afirma que tratar-se-ia de um tema comum aos Jê, e que estaríamos diante de uma metáfora particularmente dolorosa que significaria a expedição guerreira (Melatti, 1978, p. 79). A mesma ideia foi endossada também especificadamente entre os estudiosos dos Kayapó. Assim, por exemplo, Vidal (1977), a partir da sua pesquisa entre os Xikrin do Cateté, afirma que, tratando de uma parte importante do ritual de iniciação masculina: “O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: mēkurê-djuoy, o que os índios traduzem por “inimigos” (Vidal, 1977, p. 126).

Essa ideia de uma ligação direta, que Vidal chama de “simbolização”, entre marimbondo e as atividades guerreiras, surge também de alguns relatos que os Xikrin me fizeram em diferentes oportunidades. Assim, o mesmo Kanoi, ao longo de uma narrativa sobre os conflitos envolvendo os Xikrin e os Gorotire, me contou: “[...] ganhou a guerra e a comunidade ficou alegre, só a festa, colocava

¹ Em várias oportunidades ouvi os mais idosos reclamarem com os jovens que eles não cumprem todas as obrigações previstas antes de juntar-se com as parceiras. Está questão mereceria mais espaço do que temos aqui, mas acho importante apontar pelo fato que na “ética” xikrin, o tirar marimbondo vem a ser um momento importante dessas obrigações.

² A partir dessa constatação parece um pouco ambígua a posição de Dreyfus, quando afirma que: “esta frequente cerimônia não é parte de um ritual de iniciação, no sentido estrito da palavra” (Dreyfus, 1963, p. 95), pois se “no sentido estrito” observa-se o ritual de passagem como momento único, perde-se a possibilidade de ver o movimento de constatare produção de pessoas que caracteriza a experiência xikrin. Se, pelo contrário, pensamos no “ritual de iniciação” como um momento que tem que ser reproduzido várias vezes, podemos observar o fluxo de elementos e condições que, por exemplo, encontra uma exemplificação também na circulação do *kukradja* (cfr. Lea, 2012) .

angré ('ovo de azulona'),³ tirar maribondo toda festa. Até hoje nós estamos tirando maribondo, eu e meu amigo vamos fazer a última de tirar maribondo lá no rio Saicó,⁴ lá vamos tirar o marimbondo”.

O interesse constante nessa prática é evidenciado claramente por Cohn (2000), a qual enfatiza como essa atividade ocupa o centro das atenções entre os jovens e relata uma dessas expedições:

Em uma expedição de oito dias que acompanhei, o primeiro acampamento foi formado ao lado de uma clareira onde havia um imenso ninho de marimbondo. Quebrar um ninho de marimbondo é uma das atividades do ritual de iniciação, que é apenas masculina e da qual os homens começam a participar quando rapazes, e podem voltar a fazê-lo sempre. Esse é um tema que sempre excita os meninos, e é bastante comum vê-los comentando sobre um ninho de maribondo descoberto nos arredores da aldeia e planejando excursões para quebrá-lo. Nesse caso, o marimbondo foi motivo de planos e conversas animadas entre os meninos por dias, até que alguns homens resolveram derrubá-lo (era muito alto e grande para os meninos derrubarem eles mesmos, mas, principalmente, eles não estavam em idade de fazê-lo). O fato de não terem sido eles a derrubar o ninho de marimbondo não os desanimou: cada um pegou um pedaço do ninho como um troféu, e todos foram pintados, no rosto e no antebraço, com pedaços carbonizados do ninho pelos mais velhos, para ficarem valentes. (Cohn, 2000, p. 71)

Tal ênfase na derrubada do ninho dos maribondos já tinha sido apontada por Posey entre os Kayapó, ao descrever uma “constante busca para as próximas mais potentes e agressivas vespas (*amuh-djâken: Polistes testacolor*)” (Posey, 2002b, p. 90). Mas, este autor propõe uma outra interpretação nos seus estudos sobre a etnoentomologia Kayapó. A partir da análise de uma classificação dos insetos baseada na morfologia, de forma ovada à alongada, e com certo ar de animismo pré-descoliano, ele os conecta com uma específica forma de conhecer o mundo. Após apresentar os processos de dissecar e seccionar abelhas, maribondos e outros insetos que realizou juntamente com os Kayapó, dedica uma longa parte do artigo a abordar os mitos relacionados aos insetos. Nessa discussão, ele afirma a importância destas narrativas para a transmissão de conhecimentos sobre o ecossistema. Formigas, cupins e maribondos seriam frutos de observações cuidadosas e os seus comportamentos são refletidos em histórias que criam ligações (de parentesco, amizade ou conflito) entre os mesmos e os humanos. Neste panorama os maribondos, pelo seu comportamento, assurgiriam ao papel de modelo da própria sociedade Kayapó. Os Kayapó, assim, executariam uma associação entre o ninho e o universo, cuja divisão lateral representaria o nível superior onde ancestralmente viviam os homens, o nível do meio onde eles vivem hoje e o nível de

³ A parte interna da casca do ovo desse pássaro (*Tinamus tao*, sp.) é aplicada no rosto dos homenageados nos rituais de nomeação. O acento sobre as práticas de ornamentação corporal na metáforização dos rituais representa um importante aspecto da percepção e narração dos mesmos, trazendo a luz o processo de produção corporal dos participantes. Voltarei mais adiante sobre a questão das pinturas.

⁴ Nome de um componente de uma equipe de televisão japonesa que foi visitar os Xikrin em 2011 e com o qual foram bater timbó nesse rio.

baixo, o lugar onde vivem os outros (Posey, 2002b). Mas, ele debruça o assunto mostrando como, se alguns insetos que apresentam uma atitude agressiva podem contribuir à formação da identidade Kayapó, ao mesmo tempo eles utilizam outros insetos como forma de controlar as doenças das roças. Alguns desses formigueiros, mais interessante ainda, seriam definidos como “formigas fedorentas – *mrum kudjà*” e utilizados como remédios em caso de gripe (Posey, 2002a, p. 9).⁵

O que podemos, temporariamente, ler a partir desse resumido panorama de observações, entre as várias outras obras que poderíamos ter escolhido,⁶ são dois aspectos complementares, enfatizados a partir de diferentes atenções. Por um lado, alguns autores enfatizam a “socialização” decorrente do ato de tirar marimbondo, ou seja, conectando-o diretamente com as práticas guerreiras, põem o acento sobre o processo de formação de pessoas desencadeado por essas ações.⁷ Por outro lado, numa perspectiva que parece correr no sentido diametralmente oposto, observam-se os marimbondos como “fundadores” dessa forma de “estar socialmente”. Obviamente, seria possível e certamente valioso, aprofundar as bases epistemológicas dos diferentes autores citados, pois elas divergem tanto como pressupostos quanto como objetivos e resultados. Mas, para a finalidade desse trabalho, acho que pode ser mais interessante tentar conectar tais visões, juntamente com os outros elementos do sistema, já que elas fazem parte deste de forma plena. Isso porque, se assumirmos que todos os agentes são parte integrante do sistema, também as descrições e discursos dos antropólogos devem ser assuntados como parte do mesmo. Vamos nos deter agora em apresentar como os Xikrin realizaram o tirar marimbondo em dezembro de 2012 para, em seguida, observar os diferentes movimentos presentes.

Amiy tá, “todos tiram marimbondo”

Em dezembro de 2012, alguns dias depois da minha chegada à aldeia Mrötídjám, vários anciões vieram me contar que os jovens que perderam o jogo de futebol (acontecido alguns dias antes) contra os Xikrin do Cateté eram “muito fracos” (“*rerekre*”⁸) e que teriam que “tirar marimbondo para se fortalecer”. Nos dias seguintes, assim, vários deles me levaram pelas matas ao redor da aldeia para buscar um ninho que pudesse ser útil para esse fim, sendo que, toda vez que encontrávamos um

⁵ Esta conexão entre marimbondo e formigas surgiu também em uma conversa com Bekamati, o Presidente da Associação Indígena Bebô Xikrin, que representa as diferentes aldeias xikrin da área, o qual me contou que “tucandeira [*Paraponera spp.*] vira marimbondo”. Essa informação foi negada por outros informantes, os quais, porém, evidenciaram como “a tucandeira quando cresce bota asas”. Não me deterei nesse aspecto, pois abriria um parêntese excessivamente amplo.

⁶ Uma interessante e densa descrição do tirar marimbondo é apresentada também por Ewart (2000, p. 46-69) entre os Panará.

⁷ Sobre a função social da guerra entre os Kayapós e os Xikrin, ver: Verswijver (1992) e Cohn (2005).

⁸ Optei, nesse trabalho, por utilizar a transcrição das palavras em língua mebengokré que é utilizada pelos membros da comunidade de Mrötídjám, salvo nos casos em que se trate de citações de outros autores que utilizam uma transcrição diferente.

desses, eles comentavam as qualidades ou fraquezas do tipo específico de maribondo, diferenciando os insetos pela cor, tamanho, bravura, venenosidade, etc.⁹ Quando, finalmente, encontramos um ninho que reputaram adequado, explicaram-me que era do tamanho certo (cerca de um metro de altura), e que os marimbondos eram “bravos” (“àkre”). Eles decidiram, assim, começar a organização do evento e, quando voltamos para a aldeia, reunidos na casa dos Guerreiros (“Ngàb”) no centro da praça, começaram a cantar algumas músicas, acompanhadas por exortações endereçadas aos jovens para que fossem corajosos e não tivessem medo de tirar o maribondo.

O dia anterior à realização da expedição *strictu sensu*, os amigos formais (“krabdywj”) dos pais e dos expedicionários,¹⁰ que no dia seguinte enfrentariam a assustadora experiência, começaram a limpar o terreno abaixo da árvore, derrubando os arbustos e roçando o terreno. Enquanto isso, os avós (“ngêt”) entraram no mato e depois de um tempo voltaram carregando alguns paus muito compridos para realizar a escada, que levaria até o alto onde se encontrava o ninho. Quando começou a entardecer, o chão estava já bem limpo, com os encarregados que me explicavam que era para os meninos não caírem quando tivessem descido da árvore.

À noite nos juntamos na usual reunião no Ngàb, na qual todos os presentes entoaram várias músicas específicas e os anciões proferiram alguns discursos formais sobre o tirar maribondo (“amiy ta ben dire”).¹¹ Convêm apresentar sobre um destes discursos, pronunciado por Karangré, um dos anciões da aldeia Mrōtidjam e reconhecido como um sábio das músicas e do *ben*:

⁹ Outros comentários referiam-se a possibilidade que alguns desses ninhos já pudessem ter “dono”, no sentido de que alguém os teria visto anteriormente e os teria reservado como “próprios”. Por exemplo, alguns dias depois dos acontecimentos que estou narrando, um dos membros da “expedição”, Bepmrôre, gênero de Tedjore, um dos *benadjure*, “chefes”, da aldeia, me levou para mostrar-me outro ninho que tinha encontrado nas suas andanças pelo mato, enfatizando o fato de ter sido ele o primeiro a encontrá-lo. Essa ênfase pode ser devida ao orgulho de poder chamar os outros na sucessiva oportunidade de tirar maribondo, como demonstra o fato que este mesmo rapaz foi o primeiro a informar-me de outra expedição que foi realizada sucessivamente a minha saída da aldeia. Esta “propriedade” dos ninhos foi apontada também por Cohn (2000, p. 71).

¹⁰ Os Xikrin herdaram os *krabdywj* dos pais, assim, nesse caso, os amigos formais dos pais e dos filhos coincidem (cfr. Vidal, 1977, p. 56; Lea, 1995). É interessante apontar uma diferença entre Xikrin e Krahó nesse ponto, pois se entre os Xikrin, os *krabdywj* colaboram na efetivação da possibilidade de realização do ato de tirar maribondo, entre os Krahó, eles também tiram maribondo: “Por ocasião do ritual de iniciação *Pempkahok*, quando há quebra cerimonial de um ninho de marimbondos [...], os amigos formais dos homens designados para a façanha e sua parentela devem ajudar a matar os marimbondos e submeter-se, portanto, às suas picadas” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 79). Isso pode ser um marcador daquela operação de “afastamento” do amigo formal da esfera da consanguinidade da qual fala Lea: “os Mebengokre, em vez de reclassificar o forasteiro como um parente [...] empregam a amizade formal para apagar os traços distantes da cognação” (Lea, 1995, p. 339).

¹¹ *Ben dire* são falas utilizadas para marcar momentos tópicos na cotidianidade xikrin, por exemplo, ao longo das diferentes fases de realização de um *metoro* (“ritual”, ou “festa como os Xikrin traduzem o termo em português), a pescaria com timbó, as reuniões políticas ou, nesse caso, o tirar maribondo. A importância dessas falas ressalta claramente da associação semântica entre o *ben* e o termos para chefe *benadjure*, “donos do *ben*” (Verswijver, 1992, p. 68), mesmo que possam ser proferidos para qualquer um que conheça as modalidades e não somente pelos chefes.

Quando era jovem, aprendi a bater timbó e aprendi a dançar com o pessoal velho para festa. Eu já tenho meus filhos, meus irmãos, meus compadres, é isso que eu falo para vocês, para vocês respeitarem a cultura, que aprendi quando era jovem, mas hoje estou velho. Eu já tenho minha filha, filho, já tenho bisnetos, que posso contar uma historia para eles se querem me ouvir. Hoje estou velho e posso contar para vocês, para vocês saberem quem eu sou. Antigamente os avós morreram de alguma doença, que eu era jovem ainda e não podia fazer nada porque não sabia os remédios. Hoje tenho meu filho, que é um caçula que já está crescendo; ele já é jovem e deve me escutar para alguma coisa que posso ajudar, tem que me escutar para aprender. Quando eu era *menoronyre* ["jovem não casado"] comecei a tirar maribondo. Um de vocês tem que tirar maribondo surrão para sentir a dor, para saber o que é a dor. Eu sou baixinho mas não tenho medo de nada. O pessoal com o qual eu nasci junto morreram todos e eu fiquei sozinho e não tem como fazer contato [conversar] com nenhum [deles]. Eu não posso brigar com ninguém nem os outros podem brigar comigo porque eu respeito os outros. Se uma mulher traz a comida para nos temos que comer juntos, não pode ficar zangado. Isso que é bom. Tedjore, Ôkra [pessoas que morreram a muito tempo] não brigavam com nos, eles andavam muito com a gente. A gente estava andando até quando o pessoal, os *meprintire*, se casaram. Eu não queria casar, só depois de ser grande ("*àbàtoi*"). Eu me casei e quero que alguém de vocês tire o maribondo para ser primeiro, vai ser o primeiro e todos vão tirar. Quando eu era jovem comecei a tirar maribondo, até ficar velho. A gente já sabia a dor que a gente sente quando tira, por isso vocês tem que tirar como a gente tirava. Tem que dividir o pessoal, os velhos pra cá e os novos pra lá, para ver quem tira o maribondo. É assim que a gente faz, divide um do outro para tirar maribondo.

Veremos, mais adiante, como essa fala exemplificativa do clímax do momento e da ênfase colocada na palavra como mobilizadora de agências, conecta-se de forma densa com as práticas, e vamos, agora, continuar a descrição do desenrolar dos eventos. Quando a reunião estava chegando ao fim, com as pessoas que começavam a retirar-se para as próprias habitações, Bepkro, considerado o *wayanga* ("pajé") da aldeia, e Kanoi, chamaram-me de lado dizendo-me: "vamos terminar a escada". Eu os acompanhei e fomos, assim, até a abertura no mato que abrimos de tarde abaixo da árvore onde encontrava-se o ninho dos maribondos. Logo que chegamos lá, levei uma bronca porque não tinha desligado a lanterna: "os maribondos estão dormindo, não podemos acordá-los", me explicaram. Eu desliguei a lanterna e eles subiram pela escada, que tem uma distância entre um metro e meio e um metro e setenta entre os vários degraus e, com movimentos lentos e silenciosos, amarraram com estiras de palha o último degrau, próximo do ninho dos maribondos. Uma vez que desceram, Bepkro mostrou-me algumas folhas que começou a esfregar no tronco da árvore, dizendo-me que era "remédio do maribondo" ("*amiy kanne*"), assim "fica mais bravo".

Pouco depois nos retiramos e, no dia seguinte, nos juntamos novamente, bem cedo, no *Ngab*, onde os homens estavam ornados com braçais de plumas e coroas de palha e pintados com urucum e carvão (sem usar jenipapo). De lá, os velhos começaram a chamar em voz alta os jovens, gritando para eles para "não serem fracos", "não terem medo" e outras frases de incentivo, rindo frente a demora deles chegarem. Aos poucos, estes começaram a aparecer, com o corpo pintado somente do

vermelho do urucum, em manchas diferenciadas para cada um: uns com as formas de mãos apoiadas na superfície da pele, outros com o corante espalhado mais cuidadosamente a cobrir toda a superfície do corpo e dos braços e em várias outras variantes. Quando todos chegaram, o que demorou boa parte da manhã, os velhos reproduziram nos rostos deles as linhas pretas do carvão. Em seguida, o coletivo dirigiu-se cantando na direção do ninho, parando para cantar umas músicas a cada duas dezenas de metros.

As mulheres observavam de longe os filhos e os netos, segurando cobertores e ramos com muitas folhas nas mãos. As moças observavam os irmãos, ou talvez os outros valentes rapazes. Quando chegamos abaixo da escada, começaram os choros rituais das mulheres,¹² gritados em voz alta, enfatizando a participação emotiva e física dessas:

[...] Maribondo Kaikritire [nome de um maribondo pequeno preto]
Os meus antigos tiraram [o maribondo] sobre eles
O ferrão ferrou já quem foi lá
Eles os pés [de quem foi ferrado] já estão correndo
Se eu fosse parecido [com uma] mulher
O ferrão ferrou quem foi lá
Eu os pés [meus] já estão correndo [...]

Os choros ficavam cada vez mais agudos, enquanto os homens realizaram uma última dança, antes de organizar a fileira dos meninos. Estes, em seguida, começaram a subir a escada um por vez,¹ subindo os degraus o mais rápido que podiam e, quando chegavam no último e mais alto degrau, golpeavam com a mão aberta o ninho dos maribondos, até que este fosse completamente destruído. Os gritos dos *ingêt* ("avós e tios") os incentivavam para ir "com calma", "devagar" e, toda vez que um deles batia no ninho, explodiam gritos de júbilo. Depois, desciam escorregando nos degraus, seguidos pelos maribondos até o chão. Quando apoiavam finalmente os pés no chão, eram logo socorridos pelos *ingêt*, os quais os esfregavam com cobertores para retirar os maribondos enfiados na pele, antes de entregá-los para às mães ou às irmãs, as quais os levavam para casa entre choros e gritos.

Antes que todos tivessem tido a oportunidade de realizar a subida, um menino conseguiu derrubar totalmente o ninho, gerando grande alegria entre os presentes que lançaram-se em gritos: "Hei! Hei! Hei!", misturados à constante melodia do choro. Os velhos, então, juntaram-se, depois de terem comentado os cobertores cheios de maribondos, e voltaram para a aldeia entoando uma última

¹² Estes choros não são exclusivamente das mulheres, mas são proferidos também pelos homens, como declara Nhokrin, a mulher mais velha do Mrôtidjam, explicando-me as letras do choro que transcrevo: "é assim que o pessoal velho chora. Os *memyre* [homens] também choram. [...] Até os homens que são avôs que choram esse choro também", e como pude assistir em seguida.

¹³ Posey relata que a subida ao ninho de maribondo entre os Kayapó é realizada de dois em dois: "os guerreiros, dois a dois, ascendem à plataforma para bater com a mão aberta o grande ninho" (2002b, p. 90).

dança. Uma vez no *Ngàb*, sentaram todos juntos num chão de folhas de palmeira previamente colocado e lá ficaram conversando animadamente sobre o êxito da expedição. Enquanto isso, os meninos tinham-se retirado nas próprias casas, onde cada um estava sendo cuidado pelas mulheres da família, sofrendo as dores das picadas.

Amiy e rizomas

Dessa descrição, surgem vários aspectos interessantes que nos permitem começar a traçar um “rizoma”, segundo evocado acima. Um primeiro nível de relações que emerge claramente é constituído pela série *ingêt-marimbondo-iniciando*. Essa segue na direção de uma agência do *ingêt* sobre o marimbondo, através da edificação da escada, mas principalmente da aplicação do “remédio do marimbondo”. Ela continua na agência do marimbondo sobre o iniciando, com as ferroadas, as quais, se quisermos retomar as sugestões acima, podem ser observadas como constituindo ou reafirmando a “sociedade”. Enfim, fecha-se de forma circular na agência do iniciando sobre o *ingêt*, a qual aparece um pouco mais difícil de ser evidenciada, mas que emerge claramente nas palavras de Nhokrin, ao explicar-me a empatia dos presentes para com os expedicionários: “A pessoa que vai tirar maribondo faz a festa primeiro para tirar o surrão do maribondo, não é ninho pequeno não, é daquele grande mesmo. Aí as pessoas choram, o filho, o irmão, tiram maribondo e as pessoas choram vendo os parentes tirar maribondo. Tem gente que bate na cabeça só para sangrar [por causa que o filho ou o irmão tiraram maribondo]. Todo mundo tira maribondo. As pessoas que tiram maribondo chamam a vó, a mãe [por causa da dor].”

Esta descrição de Nhokrin, nos leva claramente a um plano especialmente relevante no desenvolvimento dos acontecimentos: a participação dos *inghêt*, mas também das mães e das irmãs, não se esgota na organização prática do momento, por exemplo, com a abertura da clareira abaixo da árvore ou com os cuidados posteriores, mas envolve uma dimensão de consubstancialidade entre iniciandos e *inghêt*. As pessoas choram e “batem a cabeça para sangrar”,¹⁴ criando assim um único movimento de produção de agentes, os quais partilham da experiência da dor.

Podemos, porém, também inverter o círculo e teríamos, assim que os *ingêt* agem sobre os iniciandos, o que remete diretamente à circulação de *kukradjà*, como forma de produzir pessoas específicas (Lea, 2012). Em seguida, teríamos a relação dos iniciandos sobre os marimbondos, que

¹⁴ O sangue em excesso causa moleza e fraqueza segundo os Xikrin, os quais realizam várias praticas de escarificação com o objetivo de “fortalecer” o corpo. Aquela a qual mais vezes participei é de arranhar as pernas dos jovens com dentes de piranha ou traira (“*krwot djwa*”) para “faze-lo mais fortes”, “faze-los correr mais rápido”, etc. Nesse caso não observei uma tal pratica imediatamente antes do tirar maribondo, mas Dreyfus propões que seja realizada para evitar que o excesso de sangue seja prejudicial para a rapidez dos participantes (Dreyfus, 1963, p.95). É interessante traçar um paralelo com a limpeza da área abaixo da arvore realizada no dia anterior da expedição que relato, pois naquele caso a ênfase era em que “os meninos não caíssem”.

toma forma no ato prático de destruição do ninho e na morte dos insetos. Enfim, os marimbondos que agem sobre os *ingêt* e, por isso, temos que retomar as palavras do choro que Nhokrin nos ensinou: “O ferrão ferrou quem foi lá / Eles os pés [de quem foi ferrado] já estão correndo [...] O ferrão ferrou quem foi lá / Eu os pés [meus] já estão correndo”, que revelam como a ação dos marimbondos não afeta somente “quem foi ferrado” mas os que choram, *ingêt* e mulheres, ampliando o raio de ação dos insetos.

Podemos agora pensar nessas relações como biunívocas, ou seja, elas funcionam numa direção e na direção contrária, determinando que todos os participantes nas redes sejam, ao mesmo tempo, “sujeitos” e “objetos”, para usar termos obsoletos. Deriva disso, a necessidade de abolir essa distinção, na direção de uma inclusão, a mais ampla e flexível possível. Afinal, se não tem uma “cabine de regia” (Remotti, 2007) nesse tipo de sistema, uma consequência é que a forma do mesmo não seja controlada por nenhum dos participantes, ou seja, nenhum tem estatuto superior ou prioritário. Mas outra característica que emerge, é que as relações se dão entre todos os elementos do conjunto, ou seja, se quisermos retomar os já citados Deleuze e Guattari, segundo os quais “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 15), podemos observar o conjunto na sua forma rizomática. Neste sentido, o conjunto de momentos e participantes que compõem o tirar marimbondo não é nada mais do que um “mapa” lançado sobre um conjunto de relações entre múltiplos atores. Para retomar a citação inicial desse texto:

A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma. [...] O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 22)

Mas, vamos nos deter sobre o que isso implica. A “evolução” do conjunto, no sentido de sua organização, não procede de forma aleatória, ou seja, respeitam-se padrões por parte de todos os atores envolvidos. Seria um *non senso*, por exemplo, subir a árvore até o ninho passando pelo tronco ao invés de passar pela escada ou, ainda, tirar sem antes passar o remédio, como comentaram os Xikrin da aldeia de Mrötidjam sobre uma expedição realizada no Bacajá: “marimbondo não era bravo não, o pessoal lá que não passou remédio”. Trata-se, porém, de observar como funcionam as “alianças” envolvidas para a realização destes padrões. Alianças que, claramente, tomam forma entre elementos heterogêneos. Os *ingêt* são diferentes dos marimbondos e dos inciandos, os marimbondos dos *ingêt* e dos inciandos e os inciandos dos *ingêt* e dos marimbondos.

Como coloca claramente Stengers (2005), a partir do exemplo da vespa e da orquídea:

Cada uma das partes vai realmente manter a sua própria versão do acordo, assim como no famoso exemplo dado por Deleuze de uma “noce contre nature” (acoplamento não natural) da vespa e da orquídea, não temos nenhuma unidade vespa-orquídea. Vespas e orquídeas dão-se muitos outros significados a partir da relação que foi produzida entre eles. (Stengers, 2005, p. 194)

Traduzindo essa reflexão para o caso que estamos observando aqui, podemos reconhecer como todos os atores envolvidos no final do “encontro” terão outro “significado”. Os iniciados serão agora iniciados, os *ingêt* serão agora avôs e tios de meninos iniciados, os marimbondos serão desalojados. Portanto, se “cada parte vai manter a sua própria visão”, ao mesmo tempo temos uma recíproca ressignificação das visões, as quais produzem os padrões através dos quais se dá o *amiy tá*, o tirar marimbondo. Dito de outra forma, por exemplo, os iniciados, a partir da relação “que foi produzida” entre eles, os marimbondos e os *ingêt*, “dão-se muitos outros significados”, ou seja, eles podem agora iniciados, casar.¹⁵

Podemos, portanto, observar o conjunto formado pelos diferentes participantes como um motor, que desloca constantemente a posição de cada um deles em função da manutenção de uma ordem entre as partes. Ordem que não se apresenta como fixa, mas sim depende da interação com o “ambiente” na qual o conjunto se insere. A motivação para a realização do tirar marimbondo que descrevemos, após a derrota num jogo de futebol por parte dos Xikrin do Cateté, demonstra claramente essa ressonância entre os participantes, o conjunto deles e o ambiente, na determinação do sistema como um todo. Se a motivação lembra, sem dúvidas, às cisões e conflitos entre grupos Kayapó, frequentes tanto nas narrativas dos Xikrin como nas narrativas antropológicas de um modo geral, ela demonstra claramente como estamos no meio de um redemoinho de operações de um contínuo deslocamento dos termos, a partir, exatamente, da interação com o ambiente. Nessa direção, podemos também pensar nas múltiplas interações a partir da noção de “sistema adaptativo complexo”, o qual seria “um sistema aberto formado de numerosos elementos que interagem entre si de forma não linear e que constituem uma entidade única, organizada e dinâmica, capaz de se evoluir e adaptar ao ambiente.” (Gandolfi, 1999, p. 19)

Vimos como o sistema descrito responde as várias dessas características: aberto, numerosos elementos, interação dinâmica, constituição de uma entidade única, organizada e dinâmica, que se evolui e adapta. Mas é preciso, para nos aproximarmos do final desse texto, evidenciar um outro aspecto: como podemos pensar este sistema na sua interface com o ambiente no qual insere-se?

¹⁵ A partir desse deslocamento, podemos pensar que, também as meninas que observam o tirar marimbondo, estão dando-se outros significados, tornando-se meninas que podem casar a partir da nova condição dos meninos.

Abrindo o sistema

Se, até aqui, nós observamos os agentes mais “evidentes”, não prioritários ou importantes, do processo do tirar marimbondo, exemplificando na série *ingêt-marimbondos-iniciandos* as dinâmicas de relação biunívocas, vamos, agora, ampliar esse campo. Começamos inserindo no jogo o *amiy kanne*, “remédio do marimbondo” e observando as possíveis ressonâncias derivadas do uso deste para tornar os insetos “mais bravos”. Essa proposta, como vimos sugerida pelos próprios Xikrin, os quais não cindem o marimbondo do remédio dele, remete a uma abertura do sistema para um outro termo: os vegetais, os quais permitem observar um deslocamento na direção de uma multiplicação das conexões do sistema. Na explicação de Bepkro: “o *amiy kanne* é um remédio [uma planta] que passa na árvore onde está o maribondo e o veneno chega encima e o maribondo fica bravo mais ainda e ‘desce mesmo’ e depois de um dia vai tirar [marimbondo]”. Nesse sentido, a aplicação do remédio visa a amplificação do resultado, na direção de uma efetivação das potencialidades intrínsecas às relações. Para obter os resultados é necessário “sentir dor”, como disse Karangré no *ben dire* da noite anterior à expedição: “A gente já sabia a dor que a gente sente quando tira, por isso vocês tem que tirar como a gente tirava”. O que emerge como determinante do sucesso, da possibilidade de “dar-se outro significado” da ação é, exatamente, essa experimentação da dor, da qual os Xikrin são orgulhosos ao contar sobre as próprias experiências desse tipo.

Vou propor um outro exemplo para esclarecer um pouco mais essa ideia. Bepkro, que como vimos acima é o *wayanga* da aldeia de Mrõtídjám, certa vez me chamou para me levar junto com ele para coletar uma planta que ele definiu como “remédio do cachorro” (“*rop kanne*”). Quando lhe perguntei para que servia esse remédio, ele me explicou que, quando uma mãe bate numa criança, o cachorro da família (não necessariamente nuclear, obviamente, tendo em vista que somente os velhos têm cachorros), ou um dos, fica bravo e começa a latir. Para a criança parar de chorar, é necessário acalmar o cachorro com um remédio específico, aplicado no corpo do animal para que não fique bravo demais.¹⁶ Segundo Tedjore, um dos *benadjure* de Mrõtídjám, essa relação cachorro/criança se dá também em outra direção, pois: “quando a mulher está grávida não pode bater no cachorro, nenhum dos parentes, se não a criança quando nascer vai chorar muito”, nesse caso, também é necessário aplicar um remédio no cachorro para “amansá-lo”. Podemos abstrair disso tudo que, nesses dois exemplos, da relação entre plantas e marimbondos e entre plantas e cachorros, existem formas opostas de utilizar as plantas. De um lado, no caso do maribondo, temos um efeito de potencializador do sistema, no segundo caso, o do cachorro, temos um efeito neutralizador do

¹⁶ Segundo Giannini as plantas possuíam uma substância que os Xikrin chamam de *udju*. Seria assim o *udju* que conferiria a elas poderes curativos (Giannini, 1991, p.169).

sistema,¹⁷ em ambos os casos, porém, o aspecto importante é que determinam-se relações que produzem as partes interagentes.

Se as plantas são claramente parte do *amiy tá*, e numa posição de primeiro plano, estender o sistema afora dos seus limites, com a inserção do cachorro, nos fornece a possibilidade de inseri-lo em um contexto mais amplo, produzindo, assim, mais uma relação que nos permite enxergar a dinamicidade do mesmo. Vamos nos deter, portanto, sobre estas outras relações,¹⁸ começando com uma explicação sobre a educação desse animal para ser um bom caçador, que me foi ensinada pelo mesmo Tedjore:

Antigamente eu não tinha cachorros, hoje em dia tenho cachorros; os novos não tem cachorro, só os velhos que levam os cachorros e os novos tem que ir e se encontrar a caça eles tem que correr também para matar a caça. Só os velhos que gostam, que sabem remédio, pega urucum só e passa na garganta. Pega maribondo, e abelha também, e tira a casca de um pau e mistura para fazer o remédio para o cachorro, e depois passa no cachorro, faz o remédio e o cachorro tem que começar a correr atrás das caças. O branco fala pro cachorro “pega pega”, Mebengokré fala “hein, hein”, porque o dono fala pro cachorro “pega” e o cachorro vai atrás. É assim que nos ensina para o nosso cachorro, aí que eles seguem o dono, por aí que eles ficam, pode ver para todo canto.

Um elemento que salta aos olhos de imediato é que, encontramos a determinação das relações entre maribondo e cachorro, através do remédio feito de maribondo e a casca de um pau; entre os *ingêt* e os animais já que são “só os velhos que gostam” de cachorros; entre jovens (que podemos ler como iniciandos) e cachorros, através de uma relação negativa, pois “os novos não têm”. Mais uma vez, encontramos o sistema na forma de interação entre as diferentes partes do qual é composto, as quais produzem-se reciprocamente.

Um parêntese que pode exemplificar mais claramente essas conexões é oferecido pelas pinturas corporais que encontramos. A importância das pinturas corporais certamente não constitui

¹⁷ Essa oscilação entre a potencialização ou neutralização do ato de tensão que determina o movimento do sistema lembra de perto a ideia de cismogênese batesoniana, a qual refere-se a sequências de interações cumulativas. Essas sequências podem seguir duas direções diferentes: a cismogênese simétrica, na qual as ações dos atores são reciprocamente estimulantes, e a cismogênese complementar, onde as ações são diferentes, mas reciprocamente adequadas (cfr. Bateson, 2006).

¹⁸ Outros autores já observaram o processo de “socialização” dos cachorros entre os Kayapó. Por exemplo, Lux Vidal (1977, p. 177, nota 122) relata como eles eram enterrados ornados de plumas quando mortos, e chorados como se fossem “humanizados”. Vanessa Lea (2012, p. 340), por sua vez, insere-os de uma forma mais geral numa análise dos animais de estimação, xerimbabos, os quais entrariam na lista das prerrogativas (que ela define como *nekretch*) de certos conjuntos familiares. Isabelle Giannini (1991, p. 97) nos diz que, uma vez trazidos para dentro do espaço socializado da aldeia, esses animais teriam a própria agressividade neutralizada, passagem necessária para a socialização. Clarice Cohn (2005, p. 92, nota 44), acrescenta mais um elemento: eles não seriam presas de caça, mas companheiros de caça, e que portanto nos frequentes ataques contra assentamentos dos brancos, eles não eram caçados, mas prendidos. Uma interessante análise da relação com os animais de criação em outro contexto etnográfico é de Vander Velden (2012).

uma novidade para os kayapólogos e os outros etnólogos das Terras Baixas e já Vidal (2007) já tinha enfatizado como a:

[...] pintura corporal entre os Kayapó [exprime] de maneira muito formal e sintética, na verdade sob uma forma estritamente gramatical, a compreensão que estes índios possuem de sua cosmologia e estrutura social, das manifestações biológicas e das relações com a natureza, ou melhor, dos princípios subjacentes a esses diferentes domínios. Mais ainda, revelam a cada um as múltiplas facetas de sua pessoa em contraposição a todos os outros indivíduos, no tempo e no espaço: um recurso para a construção da identidade e da alteridade. (Vidal, 2007, p. 143-144)

Assim, faz-se importante refletir um momento sobre como eram pintados os iniciandos no *amiy tá*. Como dissemos, ao falar do momento no qual eles encontram-se no Ngàb, antes de tirar o marimbondo, eles apresentavam uma pintura realizada somente com o vermelho do urucum no corpo e no rosto, além de, também, três linhas paralelas traçadas com o preto do carvão, sem aplicar jenipapo, na testa e três em cada bochecha. A específica importância da cor vermelha foi enfatizada por Vidal (2007), a qual afirma, conectando o uso do urucum com a narrativa de origem das pinturas corporais, que o vermelho seria uma conexão com o sangue e, portanto, remeteria ao estado físico e de saúde da pessoa. Podemos, assim, facilmente observar como a produção do corpo dos expedicionários, através da aplicação do vermelho do urucum, remete ao risco do ato que eles aprestam-se a executar, não tanto pela dor que este ato provoca, já que isso, como vimos, pode ser o objetivo do movimento, mas pelo perigo intrínseco ao contato do “outro”,¹⁹ principalmente quando este contato se dá de forma aguda e maciça, como nesse contexto.

Significativo desse ponto é o fato de que a mesma pintura é utilizada também quando os Xikrin executam uma pescaria com timbó: todos os que entrarão na água para bater e mergulhar os feixes de cipó terão o corpo pintado de urucum e com as faixas pretas de carvão no rosto. Uma diferença é que, no caso do marimbondo, as pinturas de urucum são realizadas em casa, pelas mulheres das famílias dos jovens, enquanto no caso do timbó, tais pinturas são realizadas um com o outro, pelos homens no *Ngáb*. Uma diferença significativa, se levarmos em conta a importância da produção de consubstancialidade envolvida no processo. Porém, não é nisso que quero deter-me aqui, nem na ênfase do risco ligado ao contato com a alteridade, mas quero mostrar como esse tema pode nos oferecer mais elos de conexões.

Os ensinamentos sobre o processo de educação dos cachorros que nos ofereceu Tedjore enfatizam, exatamente, a importância de “pegar urucum só e passar na garganta” do animal e podemos ler essa prática, como a potencialização da sua capacidade venatória. Mas, ao mesmo

¹⁹ Tema este extremamente aprofundado na etnologia das Terras Baixas. Pelo caso dos Xikrin do Bacajá remeto a Cohn (2005).

tempo, se deslocarmos o olhar na direção da busca de elementos que interagem entre eles a formar sistemas dinâmicos, finalidade deste trabalho, podemos reconhecer no urucum mais um dos participantes do jogo, no sentido de que ele entra em ressonância, ou seja, tem o próprio significado determinado a partir da interação com os outros elementos e, ao mesmo tempo, os determina, com múltiplos agentes que já conhecemos: humanos, cachorros e obviamente plantas. Para este último caso, seria suficiente pensar na sobreposição de jenipapo e do urucum de muitas pinturas. Porém, poderíamos ver esse corante também como novo um elo que se abre para nos mergulhar-nos nas águas e enfrentarmos um outro sistema, dessa vez expandido aos peixes. Além disso, poderíamos procurar expandir o sistema que delineamos a partir do mapeamento de outras conexões: com narrativas, falas formais, parentescos, etc. Mas, para chegar à conclusão desse texto, quero me deter um momento sobre algumas características dos sistemas que delineamos e por em evidência algumas características destes.

Alguma conclusão?

Como vimos até aqui, podemos enxergar as práticas do *amiy tá* como um conjunto de relações entre os diferentes participantes envolvidos e como relações que se expandem a partir de um movimento rizomático, ou seja, que procedem em múltiplas direções contemporaneamente. Os marimbondos, assim, nos levam no topo das árvores, mas também aos pés das mesmas, com as atividades venatórias na floresta, os *ingêt* nos apresentam narrativas e discursos formais, mas também práticas de criação de redes entre plantas e insetos, e assim por diante. Porém, emerge uma outra característica como especialmente significativa desses sistemas, o fato de que eles mantêm uma constante capacidade de estar em equilíbrio entre uma ordem estática por um lado, seguindo padrões fixos, assim as pinturas reproduzem os mesmos desenhos, os remédios levam os mesmos componentes, etc. e, uma aleatoriedade caótica do outro, assim os iniciandos nunca serão os mesmos, os ninhos de marimbondos não estão no mesmo lugar, etc. Como lidar com essa dinâmica, sem que isso nos leve a um discurso de meras “continuidades” e “descontinuidades”?

Um sistema pode ser descrito utilizando uma definição clássica, como “um conjunto de elementos em interação” (Bertalanffy, 1968, p. 64) e, esta é como vimos, certamente, uma característica das práticas relacionadas ao *amiy tà*, ou seja, nelas estão presentes conjuntos de elementos em constante interação. Mas, outra característica dos sistemas complexos, é a imprevisibilidade do comportamento futuro, assim, nunca teremos como dizer de antemão quem serão os próximos expedicionários, ou qual será o próximo ninho de maribondo que será “tirado”.

Porém, podemos reconhecer nesse conjunto que descrevemos, algumas características que dão ao *amiy tà* características que remetem a um princípio de “evolução”, no sentido observado acima, de

interação e produção de novos significados. Essas perturbações podem derivar, como temos visto, por exemplo, no nível da razão ao redor da qual coagulam-se os elementos: o jogo de futebol que funcionou como detonador dos acontecimentos remete a uma influência do ambiente sobre o sistema. O sistema, produzindo entropia negativa, ou seja, uma ordem através de um fluxo de relações e participantes, podendo ser definido como energia e matéria, adapta-se a uma nova situação (assim como a estrutura “anterior” era o resultado da adaptação a outro ambiente) mantendo padrões específicos, dados das relações de produção dos elementos do sistema (Maturana; Varela, 1980).

Mas precisamos, ainda, caracterizar esse ambiente e, para fazer isso, quero retomar a proposta de Luhmann (2001), o qual observa esta interação entre ambiente e sistema a partir das atribuições de senso, inserindo no jogo o observador. Recusando uma explicação funcionalista que descreve os movimentos das partes em termos essencialmente causais, ele os considera na ótica de um equilíbrio homeostático entre o sistema e as influências do ambiente. Como corolário, teremos assim que o ambiente define-se como o conjunto das possibilidades operativas de um sistema, em consequência, por causa da maior complexidade do primeiro, este último deve ter a capacidade de representar parte da complexidade ambiental.²⁰ Nesse sentido, a mesma observação é em si uma operação: o observador pode mapear um conjunto enquanto sistema, já que reconhece (ou atribui) a relacionalidade de uma série de relações, mas o mesmo gesto de observar faz com que ele possa, em qualquer momento, se reconhecer também parte dessa rede de relações, o que abre por sua vez o sistema a novas relações. O incremento da complexidade do sistema faz com que diminuía a distância entre complexidade ambiental e complexidade sistêmica, com a consequência de que o sistema poderá representar mais estados possíveis e terá uma melhor resposta às influências do ambiente.

Consequência disso é que para poder mapear as múltiplas conexões num sistema, sem que este seja reduzido a um contraste com o seu ambiente, é útil desemaranhar as múltiplas linhas que se entrecruzam em cada elo de ressonância dos elementos que o compõem. Mapear os movimentos do *amiy tà*, portanto, significa acompanhar os deslocamentos, espaciais e semânticos, temporais e de sentido, dos múltiplos participantes, sejam estes *ingêt*, marimbondo ou iniciandos, mas também remédios e cachorros, pinturas corporais e discursos formais ou choros, nas suas múltiplas recíprocas relações. Afinal, como nos ensinaram os Xikrin, sem passar o *amiy kanne* o *amiy tá* não é eficaz, ou seja, somente na interação entre os componentes é que o sistema adquire a sua efetividade.

²⁰ Uma proposta similar tinha já sido desenvolvida por Ashby (1970), a partir do diálogo com as Teorias dos Jogos, na sugestão da “variedade necessária”, ou seja, que um sistema pode controlar ou modelar (no sentido de dar forma) a algo na medida na qual tenha suficiente variedade interna para representa-lo.

Bibliografia

- ASHBY, R. *Introdução à cibernética*. Trad. de Gita Guinsburgo, São Paulo, Perspectiva, 1970 [1956]. 345p.
- BAMBERG, Joan. *Environment and cultural classification: a study of northern Kayapó*. Tese (doutorado) – Harvard University, 1967.
- BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006 [1936]. 358 p.
- BATESON, Gregory. *Mente e Natura. Un'unità necessaria*. Tradução de Giuseppe Longo, Milano: Adelphi, 2008 [1979]. 312 p.
- BERTALANFFY, Ludwig von. *Perspective on General Systems Theory*. New York: Braziller, 1968. 173 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e a Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978. 152 p.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2000.
- _____. *Relações de diferença no Brasil Central*. Tese (doutorado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000 [1980]. 94 p.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l'Homme, 1986. 450 p.
- _____. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. 640 p.
- DREYFUS, Simone, *Les Kayapo du Nord — État de Para-Brésil — Contribution à l'Étude des Indiens Gé*. Paris: Mouton & Co., 1963. 213 p.
- EWART, Elizabeth, *Living with Each Other: Selves and Alters amongst the Panará of Central Brazil*. Tese (Doutorado) – Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, London University, 2000.
- FISHER, William. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. Tese (doutorado) – Cornell University, 1991.
- GANDOLFI Alberto. *Formicai, imperi e cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999. 300 p.
- GIANNINI Isabelle. *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da leveza do Ser"*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 1991.
- LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (ed.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 321-359.
- _____. *Riquezas Invisíveis de Pessoas Partíveis*. São Paulo: Edusp, 2012. 496 p.
- LUHMANN, N. *Sistemi sociali. Lineamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino, 2001 [1984]. 771 p.
- MATURANA, Humberto; VARELA Francesco. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel, 1980. 141 p.
- POSEY, Darrell. The science of the Mëbêngôkre. In: . _____, (Kristina Plenderleith Ed.). *Kayapó ethnoecology and culture*. London and New York: Routledge, 2002a. p. 03-13
- _____. Wasp, warriors, and fearless men: ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil. In: _____, (Kristina Plenderleith Ed.). *Kayapó ethnoecology and culture*. London and New York: Routledge, 2002b. p. 82-92.
- REMOTTI, Francesco. Perché gli antropologi non possono fare a meno della complessità?. Em: Borutti S. (a cura di). *Modelli per le scienze umane: antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*. Torino: Trauben, 2007. p. 37-69.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. 288 p.
- STENGER, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*. v.11, n. 1, p. 183– 196, 2005.

- VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas Comanhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, Alameida, 2012. 358 p.
- VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit Gent, 1992. 378 p.
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977. 268 p.
- _____. A Pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. Em: _____. (Org.), *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Edusp, 2007 [1992], p. 143-190.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2, n.2, p. 115-144, 1996.
- _____. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 203 p.

Recebido em 8 de Novembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013