

CONSTRUINDO A ANTROPÓLOGA E A PESQUISA: REFLEXÕES A PARTIR DE 30 ANOS DE ETNOGRAFIA COM OS XIKRIN DO BACAJÁ

MAKING THE ANTHROPOLOGIST AND THE RESEARCH: REFLECTIONS ABOUT 30 YEARS OF ETHNOGRAPHY WITH THE XIKRIN OF BACAJÁ

Clarice Cohn*

Ao *kubengêt* Bep-tok, ou More, liderança conhecida por Onça, que, como grande *benadjwry* que foi, ajudou a criar tantos de nós.

in memoriam

Introdução

Há três décadas, cheguei na antiga aldeia do Bacajá, em companhia de Lux Vidal, para minha primeira experiência de estadia e pesquisa com os Xikrin. Conhecia a Amazônia pela primeira vez na vida, tendo nascido e sido criada em uma metrópole no sudeste. Estava ainda na graduação em Ciências Sociais e era muito jovem, uma verdadeira menina, como

me dizem os Xikrin, magra e tímida diante de tantas novidades. De seu lado, os Xikrin tinham se dedicado pouco ainda a dominar as tecnologias de comunicação dos *kuben*, como nos chamam. Apenas um homem, Manoel Gavião, casado com uma Xikrin, falava português, e a transmissão por rádio de uso da FUNAI funcionava duas vezes ao dia, comunicando-se somente com o escritório-sede em Altamira. A aldeia só era alcançada por avião, e, com o caríssimo frete da aeronave, eu dependi diversas vezes de caronas para ir e vir. Dessa primeira experiência iniciou-se uma vida entre os Xikrin – hoje, tenho mais tempo de vida com eles do que sem eles, e,

*Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, Brasil. Email: clacohn@ufscar.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5446-7891>.



de seu lado, gerações cresceram com a minha presença na vida deles¹.

É como essa história comum me modificou e me contruiu como antropóloga que proponho debater aqui. Efetivamente, desde essa chegada, fui sendo criada pelos Xikrin, e o que sou hoje, como antropóloga e como pessoa, não pode ser entendido sem a parte que lhes cabe neste meu processo de vida, subjetivação, construção de afetos, relações, afecções. Mais do que isso, a pesquisa que fiz com eles tampouco pode ser entendida sem algo que é, neste caso, um pouco mais reconhecido na antropologia, desde, aliás, Malinowski, que sempre frisou que os temas e objetos de pesquisa devem se abrir frente ao projeto original para o que se apresenta em campo. Porém, mais do que pensar o que o campo te apresenta como interessante – o que foca ainda somente no olhar e no instrumental acadêmico e conceitual do pesquisador –, é pensar no que eles me propuseram, mais do que eu a eles, como questões relevantes que se tornaram, por sua vez, meus temas de pesquisa; que eles modificaram, reformularam e transformaram.

Desde sua introdução seminal à sua monografia sobre os Trobiandeses, lida e debatida até hoje em cursos de metodologia

de pesquisa, Malinowski nos ensinava que o pesquisador tinha que dar conta do esqueleto, do corpo e do espírito do nativo – e para isso propôs o que se convencionou chamar de “observação participante”, que envolvia não só a estadia de longo tempo com os nativos, residir com eles, aprender a língua, mas também acompanhá-los em seus afazeres e entender “o que os nativos pensam sobre o que fazem” (MALINOWSKI, 1973, p. 36). É verdade que sua abordagem foi criticada diversas vezes por antropólogos posteriores, que a viram como uma observação externa, exterior, e que pressupunha uma hierarquia entre os conhecimentos adquiridos pelo antropólogo e os que os próprios nativos tinham de si mesmos (a lista seria muito extensa para citar aqui, mas lembremos GEERTZ, 1997 e STOCKING JUNIOR, 1983). A ideia de “nativos” mesmo foi rediscutida em uma crítica antropológica, em especial pelos pós-modernos, e a escrita antropológica foi revista a partir de uma crítica de como ela definiria uma hierarquia de saberes (CLIFFORD; MARCUS, 1986). O lugar da teoria nativa nas conclusões construídas pela antropologia foi debatido por Lévi-Strauss (2013), em sua introdução sobre a obra de Marcel Mauss e em um texto

1. Lux Vidal me levou com ela em uma viagem em que iria debater com os Xikrin a versão final do relatório de demarcação da atual Terra Indígena Trancheira-Bacajá, e eu recebi um financiamento da FAPESP para fazer minha introdução à pesquisa, à época sobre gênero e socialização. Agradeço a Lux Vidal, que além de me introduzir aos Xikrin me orientou no mestrado, à minha orientadora de iniciação científica Manuela Carneiro da Cunha, e à de doutorado, Beatriz Perrone-Moisés, além do antropólogo William B. Fisher, que comigo compartilhou uma estadia em campo. Agradeço ainda, *in memoriam*, à Aracy Lopes da Silva, quem me apresentou à Lux, e com ela coordenou o projeto de pesquisa sediado no MARI – Grupo de Educação Escolar Indígena da USP, junto ao qual a pesquisa foi iniciada. Além delas, agradeço todos e todas colegas que debateram comigo estas reflexões, e meus e minhas alunas. Todos e todas têm também um papel nessa história que relato e sobre a qual reflito aqui. Agradeço às agências de fomento que permitiram com financiamentos e bolsas para que essa história acontecesse, FAPESP, CAPES e CNPq, e a pareceristas da revista, que, com sua leitura cuidadosa, contribuíram para dar uma forma final ao texto. E, evidentemente, aos e às Xikrin, sem os quais eu seria outra pessoa.

mais focado no tema (2018). Mais recentemente, como parte de uma releitura da noção de social e de sociedade, que se estendeu nas últimas décadas e que impôs uma revisão do que seria acompanhar os nativos, propôs-se a ideia de que pesquisadores deveriam “seguir os nativos”, que se ampliam para além dos humanos (LATOURE, 2005). Mas sugiro, ainda, que este texto, se parte da inspiração do efeito etnográfico tal como proposto por Strathern (2014), ou seja, de que a separação, tão clara para Malinowski, entre o momento da “pesquisa de campo” e o da análise dos dados – momento este a que ele deu muita atenção em sua mencionada Introdução, enfatizando a necessidade de se sistematizar dados e retornar a campo para completá-los –, deve ser repensado, de modo que o estar em campo envolve um processo analítico tanto quanto o escrever sobre o campo envolve um retornar a ele, (re)vivenciá-lo. E mesmo que em um escritório espacialmente distante, é também uma radicalização, ou um exercício extremo dessa percepção, já que retoma, revivencia o próprio processo de pesquisa.

A antropologia contemporânea cada vez mais admite que pesquisadores são afetados pelos campos e pela relação com os nativos (FAVRET-SAADA, 2005), que nossas crenças, ou no que o pesquisador acredita e no que os nativos acreditam, são postas em xeque nessas relações (GOLDMAN, 2003), e que a escrita etnográfica não pode ser separada da experiência da pesquisa de campo, como se propôs nos primórdios da antropologia (STRATHERN, 2014, STOLZE DE LIMA, 2013). A própria antropologia foi definida como um instrumento importante para desafiar nossa “imaginação sociológica”,

ampliando-a (STRATHERN, 2013), ou como um processo mesmo de invenção da cultura (WAGNER, 2010). Ou, mais recentemente, a relação entre teoria antropológica e etnografia tem sido debatida, embaralhando a divisão entre a pesquisa de campo, a coleta de dados primários e a análise antropológica (INGOLD, 2011; PEIRANO, 2014). O debate sobre a simetria da antropologia propôs outras experimentações (LATOURE, 1994): deve-se levar em conta, talvez mesmo prioritariamente, as antropologias feitas por indígenas, que colocam as relações que discuto aqui em outro lugar, evidentemente, por partir do esforço, pessoal e analítico, oposto (veja-se por exemplo MAINARDI, DAL'BÓ, LOTIERZO, 2020)

A antropologia, como se disse em uma célebre série televisiva², desceu da varanda com Malinowski. Reconhecido esse passo importante, no entanto, esse antropólogo foi criticado seja em suas proposições teórico-analíticas – o funcionalismo –, seja em sua abordagem – sua etnografia, na relação que estabelece com os que chama de nativos e na relação de conhecimentos que pressupõe, o que resumimos acima. Neste dossiê que se propõe a celebrar os 100 anos da virada – termo tão em voga atualmente na antropologia –, que este autor permitiu às pesquisas, quero, ao mesmo tempo, lembrar que não há etnógrafa/o que eu conheça que não tenha seguido muitos de seus passos, sistematizados em sua Introdução já citada – o caderno de campo, o censo demográfico, aprender a língua, como também atualizar o projeto inicial ao pensar como as relações entre a pesquisadora e seus “nativos” se estabelecem, e conformam a própria antropologia em pesquisa e pesquisadora.

2. Denominada *Strangers Abroad*, o vídeo dedicado a Malinowski se chamou “Off the verandah”.

Certamente, ao fazê-lo, me situo no debate, e na postura da equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) – e isso não só porque me reconheço nas provocações feitas no texto, mas porque, de todas as revisões da metodologia etnográfica, essa remete diretamente ao meu campo, genericamente falando, de pesquisas, à etnologia indígena ou às pesquisas com ameríndios. Afinal, Eduardo Viveiros de Castro debate nesse texto um tema clássico da antropologia – o da comparabilidade, ou da tradutibilidade –, a partir da imagem ameríndia da perspectiva, ou do perspectivismo. Com isso, podemos qualificar melhor minha posição neste amplo debate que resumi: minha reflexão aqui é, de algum modo, uma reflexão sobre as equivocações controladas, sobre a antropologia que fiz e que os Xikrin fizeram de mim, e que tem como motes não só ideias de cultura e sociedade, mas em especial de relações e corpos. O perspectivismo ameríndio, como mostra o texto, e tem sido debatido por uma literatura extensa demais para ser citada aqui, propõe uma relacionalidade que está, eminentemente, nos corpos. É na fabricação de corpos, como se formulou seminalmente em texto da década de 1970 (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), e que se ampliou exatamente com a proposta analítica do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996; VILAÇA, 2005), que se fazem pessoas, coletivos e relações. Mais precisamente, entre os Jê, tronco linguístico de que fazem parte os Xikrin, é pelo corpo que se faz pessoa e humanidade (COELHO DE SOUZA, 2001; COHN, 2005). Aí está parte da equivocação controlada que busco elaborar aqui, e que dá em uma construção conjunta das pesquisas na fabricação da antropóloga, em seu corpo e afecções, e em sua relacionalidade.

Se somos todos como “crianças no mundo” quando iniciamos nossas pesquisas, como apontou Seeger (1981), o somos mais ainda entre os Jê, que assim nos recebem e nos conformam de acordo com sua humanidade, como o fazem com todos que aparentam (COHN, 2005). Re-nomeadas, pintadas, adornadas, inseridas em uma parentela e nos coletivos que fazem as festas, a quem se ensina a língua e os modos adequados de se relacionar, a pesquisa com os Jê, e neste nosso caso com os Xikrin, excede em muito o exercício intelectual, a comparabilidade, a tradutibilidade, a equivocação: é uma construção de si pelo olhar e pelo fazer do outro. O outro da pesquisa, os Xikrin, tornam a outra, a pesquisadora, um pouco xikrin também. E isso conforma, como tenho argumentado e como vou buscar mostrar, tanto a pesquisa como a pesquisadora. Não se sai imune das relações com os Xikrin – se sai, no modo de ver o mundo, no corpo, nas afecções e da relacionalidade um tanto xikrin. Se isso, sugeriria, seria o critério de toda boa etnografia, é, no entanto, em sua máxima potência, a (única, talvez) possibilidade mesmo da etnografia com os Xikrin. Minhas memórias e reflexões sobre as três décadas em que venho sendo criada xikrin é, portanto, uma reflexão sobre a antropologia, a etnografia, uma proposta de contribuição para esse largo debate sobre o papel da etnografia no fazer antropológico.

1. Uma história com eles: a história de uma pesquisa acadêmica

Toda pesquisa tem uma história – geralmente apresentada, aliás, nas introduções de dissertações, teses e livros –, diriam os pós-modernos acima lembrados, que garantiria a autoridade da escrita. Aqui, porém, em que histórias de vidas se confun-

dem, proponho iniciar essa reflexão com a história acadêmica e política de minhas relações de pesquisa e atuação com os Xikrin. Desde já, quero deixar claro que, se faço uma divisão entre o modo como fui percebendo a construção de minha pesquisa em objetos, temas e metodologias, para só depois falar de como entendo que eles entendem minha presença entre eles, o que faço não parte de um pressuposto de uma história “externa” *vs* uma história “interna” – ambas interculturais (no sentido dado por VIVEIROS DE CASTRO, 2018), e não existem separadamente. É uma escolha narrativa, ou talvez o único modo que conheça de narrar essa história. Porque, como se verá, uma eu percebi imediatamente ao vivê-la, enquanto a outra, só pude entender retrospectivamente, quando fui cada vez fazendo mais sentido do mundo tal qual os Xikrin o vivem e pensam³.

2. A chegada: a primeira virada nas pesquisas

Como contei acima, cheguei acompanhando Lux Vidal, que viajava com o objetivo não de fazer pesquisa, mas de finalizar o relatório de demarcação da Terra Indígena Trincheira- Bacajá. Essa chegada marcou de muitos modos minha posição de pesquisadora. Em primeiro lugar, logo ao chegar: perguntada quem era aquela menina que ela levava consigo, Lux me apresentou como sua *tabdjwy*, sobrinha/neta, me dando um lugar de parentesco que remetia a elas mas não a parentelas que viviam no Bacaja.

Isso porque Lux fez suas pesquisas na Terra indígena Cateté (VIDAL, 1977), e, se todos são parentes – os Xikrin do Bacajá e do Cateté –, nunca foi feito um esforço por eles de traduzir, ou estender, esses parentescos. Talvez porque, como demonstro em Cohn (2005), os Xikrin do Bacajá e do Cateté são tanto (em igual medida) parentes como inimigos; ou talvez porque meu parentesco com Lux fizesse, e faça, sentido a eles, remetendo-me a seu mundo mais que ao deles. Nossa origem alemã comum (seus pais eram alemães, meus avós eram alemães) sempre explicou por que eu não pareço brasileira, mas sou uma *kuben kà jaka*, uma *kuben*, isto é, grosso modo, não-Xikrin, *kà jaka*, de pele branca, que é como eles chamam os estrangeiros, não brasileiros. Diferente de tantos etnólogos, nunca tive uma parentela xikrin propriamente dita, embora tenha tido muitos que cuidassem de mim.

Essa convivência e parentesco com Lux na aldeia em nossa primeira viagem, de 20 dias, me abriram tantos caminhos quanto me renderam esforços para estabelecer entre eles uma posição legítima e autônoma de pesquisadora. Afinal, se Lux havia me levado para lá, esperavam, por outro lado, que fosse ela a me ensinar seus – deles, Xikrin, ou *mebengokré* – modos de ser, viver e se relacionar. Por muito tempo, quando buscava aprender algo, ouvia deles “pergunte para sua *uouó*”, ou vovó, em sua fonética. É responsabilidade das avós ensinar às sobrinhas e netas, e Lux parecia remeter a eles essa responsabilidade; e ao não fazê-lo (porque para ela eu devia me formar an-

3. Este texto, reflexão que é de uma vida de pesquisa e das relações com os Xikrin do Bacajá, tem por principais referências na literatura acadêmica especializada – Jê, Mebengokré, Kayapó, Xikrin –, as minhas próprias produções. Ressalto aqui que nada do que foi produzido na academia poderia tê-lo sido sem o debate intenso com essa bibliografia, e a da etnologia indígena. Se leitor/as se sentirem instigado/as a ler o material referenciado, encontrarão essas referências, como na maior parte dos estudos contemporâneos.

tropóloga, pesquisadora, por meus próprios meios), frequentemente lhes deixava bastante bravos. Quando retornei pela segunda vez, sozinha, eles chegaram à conclusão de que eu, jovem e magra, havia sido mandada para lá pela minha avó para engordar com carne de caça – e responderam à altura, me alimentando, ainda impacientes com meus poucos conhecimentos de sua língua e de seu mundo. Essa segunda estadia teve ainda, por coincidência, a companhia do antropólogo William (Bill) Fisher, que com eles pesquisava desde a década de 1980, e havia recém defendido seu PhD – e que se viu, assim, frequentemente, com a tarefa de traduzir demandas que as mulheres me faziam, e me ensinar como me portar.

Isso só mudou, de fato, com a continuidade da minha estadia, de meses, e minha insistência. Foi Onça, um dos chefes da antiga aldeia do Bacajá⁴, quem efetivamente me pegou para criar, e me ensinou, com sua família, em especial sua esposa Irengri, como me portar, com quem andar, quais tarefas fazer a cada dia, além de muitos de seus conhecimentos (*kukradjá*)⁵. Toda manhã, ele mandava algumas crianças irem me dizer com quem devia me reunir durante aquele dia – às vezes para ir à roça com alguma família, às vezes em excursões coletivas com as mulheres para as roças ou para coleta, às vezes para seções de pintura. Foi ele quem me inseriu definitivamente no grupo das jovens mulheres, *mekrapujnre*, mulheres com poucos filhos, embora eu mesma não tivesse

tido filhos⁶. É com elas que fui amadurecendo e envelhecendo, sendo hoje uma *kubengêx*, do grupo das mais jovens entre as velhas, já que essas minhas amigas e companheiras de jornada hoje são avós de muitos netos – mas voltaremos a isso.

A continuidade da estadia, o retornar, revelaram-se cruciais aos Xikrin. E o que chamei acima de minha persistência, também. Como apontei em outro trabalho (COHN, 2000), os Xikrin pensam e praticam a aprendizagem como algo que deriva do interesse do e da aprendiz, que pede, e deve pedir (*kukiere*), para conhecer algo que lhe agrada especialmente. As relações de aprendizagem são múltiplas e extrapolam as parentelas, e por isso e com isso me incluíram sem grandes esforços de adaptação. Dessa forma, como argumentei, cada pessoa cria um *corpus* de conhecimento – para usar o termo clássico na antropologia –, que é singular e pessoal, em oposição a, ou em complemento a, um conhecimento comum e compartilhado. Sendo assim, atuando assim, eu me habilitava, portanto, a seus olhos, a definir meus interesses e buscar, dadas as mediações e relações possíveis e adequadas – relações essas orquestradas magistralmente por Onça –, conhecimentos, de acordo com meus interesses a cada momento.

Mas meus interesses nunca foram o critério absoluto dessa partilha que fizeram comigo de seus conhecimentos – também de acordo com seus modos de ensinar, foi a par-

4. Quando cheguei, os Xikrin viviam em duas aldeias, as antigas Bacajá e Trinchira: ambas abertas ao longo do processo de contato, com uma separação à época razoavelmente recente (FISHER, 1991), e que nomeiam a Terra Indígena, tendo sido, pela sua distância nas margens do Rio Bacajá, um dos grandes argumentos para a ampliação da TI. No século XX, elas foram se multiplicando, sendo 4 em 2010 (COHN, 2005, 2010). Atualmente, elas são 21.

5. Para o *kukradjá*, importante conceito Xikrin, cf. Cohn, 2005. Para os *Mebengokré*, cf. Demarchi, 2014.

6. Sobre as categorias de idade, cf. Vidal, 1977, e Cohn, 2000.

tir das suas percepções de que eu estava apta a receber tal ou qual conhecimento que por eles me eram fornecidos. Isso se faz, dentre outras coisas, pela fabricação do corpo da aprendiz, o que retomaremos, e que nos ajudará a fechar esta reflexão. Mas também por uma observação atenta do que já me era conhecido, como aliás já havia acontecido com Giannini (1991), que, como conta, foi chamada pelo xamã Nhokrekampin para aprender sobre as origens das aves e dos adornos após a percepção dele de que, com seu trabalho sobre as aves, ela estaria pronta para ouvir e entender essa história e suas implicações. Estar pronta a ouvir, entender e aprender é um processo longo e complexo, pelo qual, assim como os e as Xikrin, todo pesquisador que com eles trabalham deve passar. Desse modo, os Xikrin são parte ativa nos conhecimentos contruídos e adquiridos pelos pesquisadores e, portanto, da pesquisa.

Foi assim que, o que chamo de minha primeira virada em termos de temas de pesquisa, se deu, desde meu primeiro projeto de iniciação científica, o que veio a ser minha dissertação de mestrado (COHN, 2000): as crianças e o aprendizado. As crianças, eu aprendi desde cedo, são o centro e o mote da vida (COHN, 2021).

3. A segunda virada da pesquisa

Tendo feito o mestrado, fui agora interpelada pela minha orientadora de doutorado, Beatriz Perrone-Moisés, sobre a possibilidade de fazermos uma discussão sobre história e historicidades com os Xikrin, dando continuidade às nossas inserções no anti-

go Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (NHII/USP)⁷. A resposta, concordamos, só poderia ser dada interpellando a eles mesmos, os Xikrin. Como fazer a pergunta, de fato, virou o desafio maior – equivalente àquele que tinha vivido no mestrado, que naquele caso era como perguntar algo como “o que é uma criança e crescer para vocês?” No mestrado, o gancho da pesquisa e da análise, como conto em Cohn (2000a), foi a afirmação de Bep-Djoti de que as crianças, ao mesmo tempo tudo sabem por tudo testemunhar, mas nada sabem por serem crianças. Ser criança, poder testemunhar, vir a saber foram as questões que permearam a pesquisa e que nortearam tanto minhas observações e conversas com os Xikrin, como a própria construção da escrita e do argumento.

Aqui, a questão, por inadequada que fosse, foi “como era a vida antes dos não-indígenas chegarem?” O modo como ela abriu possibilidades muito mais amplas de debate do que chamei de “relações de diferença”, para muito além deste recorte, digamos, historiográfico, e certamente viciado, do encontro com não-indígenas, foi abordado no doutorado resultante dessa pesquisa (COHN, 2005). Mais do que isso, a questão inicial, equivocada que era, gerou uma grande produção, em especial para mim e para o registro em meu gravador⁸, de narrativas que me demonstraram não só aquela fragmentação de distribuição de conhecimentos que mencionei antes, como as versões diferenciadas da história recente, marcadas que estavam por estratégias diferentes, pessoais ou coletivas, de relação

7. Lux Vidal tinha a essa época concentrado sua atenção como pesquisadora e orientadora na região do Uaçá, a que se dedica desde então.

8. Cf. Cohn (2000) para o valor do registro e de seu retorno para os Xikrin do Bacajá e em nossa relação, e Cohn (2020) para o retorno desses registros e o valor dado a eles.

com esse novo “outro”, esse novo *kuben*, o não-indígena.

Tratando desse passado, pude acompanhar com os Xikrin sua reflexão sobre o presente e a projeção de futuro. A discussão é longa, mas, para nossos fins, pude me aprofundar no que aparecia em meu trabalho como parte das pessoas, mas também aquilo que se poderia definir como o cognoscível para os Xikrin – afinal, tentando dar conta do que seria aprender para os Xikrin, me vi buscando também entender o que se deve, e pode, aprender, para eles –, o *kukradjà*. Este se revelou um conceito polissêmico e que diz respeito tanto a produto quanto a processo, tanto o que faz, quanto o que é feito, e que se torna efetivamente *mebengokré*.

Este segundo termo, como argumento, trata de uma condição de existência, um modo de ser, e abarca tudo o que faz dos Xikrin, Xikrin. Uma ética e uma estética, como diria Vidal (1992), uma produção marcada pela beleza (*mei*), mas uma beleza que é também um modo apropriado e adequado de estar no mundo. Se o *kukradjà* é parte das pessoas, feita nas e pelas pessoas, e parcial e total ao mesmo tempo, ele deve ser continuamente refeito, e esse é, afinal, o norte, o horizonte da história e da historicidade xikrin: uma história não só de como eles vieram a ser o que são, mas de como eles podem permanecer o que são – só que com a ênfase posta na constante mudança, na mutabilidade de seu *kukradjà*. De fato, o que aprendi neste momento da pesquisa é que para se manter potente, e poder se manter capaz de produzir pessoas e coletivos *mebengokré*, fortes e belos, o *kukradjà* deve se manter sempre mutante e mutável.

Fazer de uma pessoa *mebengokré* é fazer parentesco, e é fazer corpos. Ao longo desse tempo em que nossas conversas eram

muito focadas neste tema, me contaram de inúmeras pessoas com que eu convivia que foram tornadas *mebengokré* depois de adultas, e de muitas mais, que nunca pude conhecer, nos tempos passados. Se fazer, e fazer, *mebengokré* é algo que se vive desde a mais tenra infância, ou mesmo desde a gestação, como eu havia já aprendido e dedicado escritas inteiras ao tema (COHN, 2002). Porém, se fazer e ser feito/a *mebengokré* não tem como condição necessária ter sido nascido/a e gestado/a *mebengokré*. Cativos de guerra eram exatamente isso: *kuben kra*, filhos dos outros (de uma diversidade de outros) tornados parte de si, por um longo processo de adoção e produção de corpos e afecções. Tornados/as *mebengokré*, essas pessoas, adotadas e aparentadas, não só tomavam parte de todo o cotidiano das aldeias, mas, casando-se, tendo filhos, netos, pintando e adornando corpos, compartilhando conhecimentos, tornavam-se parte de todos os processos do fazer novos *mebengokré*. Mas o cativo tinha, idealmente, dois momentos: primeiro, o da chegada, em que a alteridade era marcada, e cativo/as eram valorizado/as pelos conhecimentos dos outros que podiam ensinar – e muitos cantos e danças, assim como rituais, foram aprendidos assim –; e segundo, o da adoção e do tornar-se (parte dos) *mebengokré*.

Em um momento em que as guerras e o cativo pelo rapto não era mais possível, em que as relações guerreiras e de inimizade foram se tornando cada vez mais relações de aparentamento e aliança política, cativos foram tomando novas facetas. Escrevendo este texto e me deparando com essas reflexões, me surpreendo menos com a extensão que os e as cativo/as tomaram no texto final de meu doutorado (COHN, 2005). Muito presentes em diversas passagens, mas especialmente na conclusão, percebo agora que

eles não eram apenas uma situação privilegiada para falar da historicidade, do se fazer *mebengokré*, e da mutabilidade do *kukradjà*, mas a minha própria.

Portanto, situação do cativo, no sentido de ser tornada *mebengokré*, era, muito diretamente, a minha – e eu a vivia no modo pelo qual os Xikrin, eles mesmos, a haviam transformado. Sem ser tornada cativa inteiramente, eu tampouco era tornada inteiramente *mebengokré*. Sem ser cativa de guerra, sem ter sido raptada, eu era tornada fruto de uma das alianças possíveis – e lembremos que eu cheguei como uma *kuben tabdjwý*, uma, não filha, *kuben kra*, que é como os Xikrin chamam os cativos, mas neta de *kuben*, minha orientadora – e a cada vez mais *mebengokré* – como, desenvolverei abaixo.

Eu era, de um lado, valorizada em minha alteridade, em minha capacidade de levar a eles outras coisas a que eu sempre tive acesso privilegiado, e buscar coisas novas, trazer coisas, as mais diversas, para renovar o *kukradjà*. Renovar o *kukradjà* sempre foi um motor da guerra, e das relações de diferença como as novas alianças políticas, como demonstro em Cohn (2005). E eu o fazia, em acordo com as novas modalidades de relações na ausência da guerra, pelos meus conhecimentos diversos, muitas vezes acionados. Quando Bep-katenti, o Maradona, me ajudou nas traduções das narrativas que compuseram minha tese, me pediu, em retorno, para ajudá-lo a aprimorar seus conhecimentos matemáticos –, e, inversamente, minha capacidade de levar o que aprendia, e o que me era ensinado, para os *kuben*, o mundo de que nunca deixei de fazer parte, em escritos e em falas. Mas isso só seria possível se eu pudesse ser tornada também um pouco *mebengokré* – e, como cativa, ser aparentada, ter meu corpo (con)formado como o de uma *mebengokré*, ser sempre fei-

ta bonita, pintada, adornada, aprender a comer bem e fortalecer o corpo, e aprender a língua e compartilhar com eles alguns de seus conhecimentos.

Mantida em minha alteridade, eu tinha que aprender o *kukradjà*, e, em especial, aprender os modos corretos, adequados, bonitos, de me relacionar. Sendo sempre outra, eu tinha que ser também um pouco *mebengokré* para melhor exercer essa minha minha tarefa de visibilizadora e tradutora de seu mundo. Não à toa, o primeiro capítulo de minha tese (Cohn, 2005: 63-67) finaliza com uma das narrativas e versões da história tal como me foi narrada por Bep-tok, momento em que ganhei um novo nome, de uma das personagens da história, Ngrei-Nibeti. Essa personagem era uma *mebengokré* feita cativa pelos *kuben*, que casou com um não-indígena, teve um filho, mas nunca esqueceu dos seus. Esse filho, Merere, foi quem viabilizou as novas relações, do que chamo aqui de aliança política – nem completo aparentamento, nem total inimização –, exatamente porque era, pela talvez única vez nessa história, e seguindo sua mãe, ao mesmo tempo *kuben* e *mebengokré*. Pela primeira vez, o *kukradjà* pôde ser mantido vivo nas relações diretas de diferença, ou seja, vividas com a diferença e o diferente, e uma nova experiência histórica se abre aos Xikrin. Nela, estão as antropólogas – que correspondentemente seguem a um fluxo, já que, depois de ter sido levada por Lux, levei para lá uma série de orientandas e orientandos –, que, sem precisar se tornar completamente *mebengokré*, guardando sua alteridade e suas relações com esses muitos outros, só o podem fazer – diferente, eu diria e já argumentava na tese, de servidores públicos, sempre mantidos outros, mesmo que co-residentes nas aldeias –, se tornando, se deixando tornar, um pouco *mebengokré*.

4. Um nova virada: as impossibilidades de negociação política e Belo Monte

Aprendi na tese que a constante e desejada abertura do *kukradjà* não era vivenciada sem medo. A história que me foi contada por Bep-tok, o Onça, de Merere, filho de Ngren-Nibeti, era também a história de como aquele momento de suas vidas demandava uma constante atenção. De fato, Onça me contava de seu temor de que essa contínua mudança do *kukradjà* fosse levada a seu limite, tornando-o, ao contrário, cada vez mais capaz de fazer pessoas e coletivos fortes e belos, apto apenas de produzir versões enfraquecidas de *mebengokré*. Em um discurso feito diretamente para as crianças, o único que testemunhei para esse público especificamente, Onça já lhes chamava atenção aos cuidados necessários para, abraçando as novidades, não enfraquecer o *kukradjà*, e a si mesmos/as. Como busquei mostrar (COHN, 2006), uma de suas maiores preocupações dizia respeito às comidas dos *kuben*, os não-indígenas, que, cozidas, em um processamento diferente das comidas das roças e da floresta, poderiam tornar seus corpos enfraquecidos. A força e a beleza do *kukradjà*, processo e produto, estava já colocada em questão.

Mas isso viria a piorar drasticamente com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Embora preocupassem seja o fluxo de bens como a mais frequente relação com os não-indígenas – na forma de representantes do Estado e empreendedores no processo de licenciamento (COHN, 2010; MANTOVANELLI, 2016; COHN; SENNA; CAVALCANTE, no prelo), e na forma de prestadores de serviço para o que se convencionou como mitigação e compensação dos impactos da hidrelétrica, num constan-

te fluxo de equipes e técnicas diversas de agricultura –, sejam as relações com a floresta e com o rio, pedagógicas, de biomedicina, e tantas outras, e as mais constantes viagens ao mundo dos *kuben*, e mais longas estadias nele, com reuniões e para aquisição de bens, essa era uma preocupação mais dos não-indígenas envolvidos no processo do que dos Xikrin.

As novidades eram bem vindas, assim como o acesso aos bens e conhecimentos, e seu potencial de enriquecer o *kukradjà* nunca foi perdida, por eles, de vista. De fato, poderia mesmo ser um modo de recuperar uma das motivações que se revelaram frustradas durante o processo de contato e pacificação, termo utilizado à época por quem praticava o indigenismo de Estado, e que era o acesso aos bens dos *kuben*. Como na formulação de Viveiros de Castro (2000), a versão Xikrin do Bacajá dos termos da outra história, em que se apropriar dos bens dos não-indígenas pudesse ser feito sem que se deixasse contagiar, digamos, pelos seus modos de se relacionar: estes, sim, inaceitáveis para indígenas.

As preocupações dos Xikrin do Bacajá, que aqui relato pela minha relação com Bep-tok, o Onça, eram também a dos Xikrin do Cateté, que vivem há muito mais tempo o fluxo de bens, mercadorias e dinheiros com as compensações monetárias da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), mas colocadas, de acordo com a análise de Gordon (2005), em termos um pouco diversos: comendo tanta comida dos *kuben*, se vestindo como *kuben* etc., não estariam eles perdendo sua capacidade de se fazer *mebengokré*, e virando brancos? Para ambos, a capacidade de manter um contínuo processo de diferenciação se mantinha como um valor, porém a ênfase mais abrangente dos Xikrin do Bacajá na potência do seu *kukradjà* lhes fazia

se questionar sobre o quanto ela poderia ser mantida sem que se congelasse sua capacidade de diferenciação. O risco, para eles, não estava na mudança em si, mas no limite em que mudar, e mudar em seus próprios termos, se tornasse impossível.

A construção de Belo Monte trouxe, todavia, outro desafio: o de se confrontar com o Estado tendo, em um pacto feito com esse mesmo Estado, deixado de ser um povo guerreiro. O que chamei acima, e em meus trabalhos, de uma aliança política, foi colocada em xeque, mas foi também a possibilidade de voltar à inimização guerreira. Nesse momento, a antropóloga, que trouxe suas alunas e alunos – a quem se liga não por parentesco, mas por liderança –, sendo chamada pelos Xikrin de sua *benadjwyr*, a que dirige, guia, lidera –, foi chamada a colaborar no processo de licenciamento. Primeiro, como profissional, tendo aprendido o *kukradjá*, nos Estudos de Impacto Ambiental (COHN, 2010), depois em diversas situações de confronto com o Estado, em especial em reuniões. Um difícil aprendizado para todos nós, já que descobrimos nossas limitações. Eu mesma descobri, do modo mais difícil, a limitação da antropologia em garantir a legalidade do processo de licenciamento e o reconhecimento dos conhecimentos indígenas, tanto nos estudos de impacto ambiental como nos projetos de mitigação e compensação, como são chamados (COHN, 2014). Os Xikrin, de sua parte, descobriram, de modo muito dolorido, seus próprios limites na condução a seu favor das negociações no campo, e no terreno, da política dos brancos, ou do modo não-indígena de fazer política – em que uma profusão de reu-

niões, documentos, papéis (MANTOVANELLI 2016), se revelou a eles como um meio de invisibilizá-los em seus corpos, palavras, conhecimentos e intenções.

Nesse contexto, elaboraram fortes críticas ao modo não-indígena de fazer política e aos estudos e suas tecnicidades (MANTOVANELLI, 2013; 2016). Porém, estão ainda em busca de um modo de fazer essa negociação sem o confronto guerreiro – equilíbrio difícil, e sempre em risco. Nossas limitações conjugadas nos colocaram, cada uma a seu lado, em dúvida sobre nossas capacidades de ação neste mundo, e colocou nossa relação, ela também em risco, e demandou tempo para que pudéssemos voltar a confiar, cada um em si e uns nos outros, e de algum modo entrever novos modos de relação e de ação. Minha atuação como professora em uma formação de Agentes Ambientais Xikrin⁹, em 2018, debatendo com eles história indígena e direitos indígenas, foi nossa real reaproximação, depois de anos de crise. Voltei como a professora que sempre fui em meu mundo – não sem medo de mais uma vez me expor e, quem sabe, frustrá-los, o que, felizmente, não aconteceu: o que senti como uma virada fenomenal, ensinando a história tal como entendida pelos não-indígenas, como sempre frisei em nossos debates em sala de aula. Assim, e como pudemos compartilhar em um momento muito emocionante desse curso – o momento em que a pedagogia não-indígena que eu estava praticando com eles chamaria de avaliação do curso: tendo por alunas e alunos jovens que vi nascendo e crescendo, pude, naquele mo-

9. O curso foi realizado como parte do Plano Nacional de Gestão e Manejo Ambiental (PNGATI), com financiamento do BNDES e coordenação da OnG The Nature Conservancy, TNC, durante o ano de 2018, com quatro módulos, de suas semanas cada de duração. Participei do curso como voluntária, ou como parte das minhas atividades junto à UFSCar, na disciplina intitulada “História e Direitos Indígenas”

mento, me ver retornando a eles um pouco do que ganhei. E cada um iria, então, voltar a suas aldeias, depois daquele primeiro “módulo” realizado em Altamira, contando a seus avós que, do mesmo modo que eles e elas me contaram suas histórias e me fizeram o que sou, eu pude compartilhar um pouco de meu próprio conhecimento sobre a história, tal qual cresci aprendendo desde os encontrar, para seus netos e suas netas. Aprendiz de histórias, me tornei também contadora de histórias – não a deles, que com eles e elas ainda tenho muito a aprender, mas aquela que contamos nós mesmos sobre eles.

5. Envelhecendo como uma Xikrin: compartilhando conhecimentos

Esta é uma história das múltiplas relações de uma antropóloga com os Xikrin do Bacajá, e está longe de ter um fim. Relações sempre refeitas, e sempre em uma conjugação, nem sempre fácil, das mudanças em minha vida, e na deles. Esperando por novas viradas, encerro esta parte com uma das muitas atribuições que me foram dadas por eles, nesta mesma condição de um pouco aparentada, um pouco *mebengokré*, mas sempre outra, e sempre tendo esse outro mundo, de meus parentes, de minha gente, como referência.

Meu ingresso como professora-doutora em uma universidade federal certamente tem muito a ver com essa virada. Porque foi a partir daí que pude praticar outra reciprocidade, que até então não tinha condições sequer de sonhar: a de recebê-los, tanto em minha casa, em minha ter-

ra (*inhõ puká*), como em minha universidade, e na condição não mais da aluna que lá chegou, mas da professora. Se retornar sempre para as aldeias já era uma das coisas que valorizavam nossa relação, poder recebê-los e mostrar-lhes como era minha terra, era algo que eu mantive por muito tempo em falta. Pude fazê-lo como coordenadora de um grande projeto, o Observatório da Educação Indígena da UFSCar (OEEI/UFSCar)¹⁰, pelo qual, com o apoio de muitos pesquisadores da UFSCar, discentes de graduação e pós-graduação, pudemos realizar uma série de encontros, reuniões, oficinas e seminários.

Assim, pude não só responder, finalmente, a esse valor da reciprocidade e da dádiva – ter sido recebida, e depois receber, para depois ser recebida novamente, em um contínuo ciclo –, mostrando-lhes, por fim, meu mundo, como pude também mostrar àqueles que me visitavam uma coleção de fotos e áudios que até então mantinha em forma de negativos, ampliações e pequenas fitas de gravador. O conhecimento desse material foi se espalhando pela Terra Indígena Trancheira-Bacajá, e em um de meus retornos lá recebi a nova incumbência: retornar a eles esse material. Como me diziam, eles queriam retomar os conhecimentos que lá estavam plasmados dos mais velhos, mas também se ver como e quando crianças. Foi assim que digitalizei o material e pude retorná-lo a eles em uma viagem em 2017, em um retorno que se revelou pleno de novos desafios como antropóloga, e para eles também – o que, a quem e como mostrar e disponibilizar –, pois pleno de novas possi-

10. O projeto desenvolvido junto à UFSCar foi financiado por editais lançados por MEC e CAPES, e congregou em diversas atividades, de pesquisa e extensão, discentes da UFSCar e professores indígenas da região de Altamira, hoje conhecida como Médio Xingu, e do Alto Rio Negro, com os Baniwa.

bilidades de se revisitarem a si mesmos, o que analiso em Cohn (2020)¹¹.

Aqui, ficam registradas essas viradas nas nossas vidas, nas nossas histórias e nas nossas relações – outras continuam acontecendo, com as preocupações mútuas diante da pandemia, as diversas concepções de riscos, uma comunicação virtual constante e minha participação como antropóloga em reuniões e na realização de um protocolo de saúde para indígenas da região junto ao Ministério Público Federal e aos órgãos de atenção à saúde indígena, educação, e outros. Mas esta está em pleno curso, e difícil ainda de elaborar para cada um de nós. Até chegar a pandemia, porém, era essa minha nova condição: a de *kubengêx*, velha, tendo envelhecido junto às minhas amigas e companheiras, todas na idade de serem mães ainda de filhos pequenos e já avós de algumas crianças, filhas de seus filhos, e portadora, e professora, de parte importante de seu *kukradjà*. Lembremos que cheguei como aluna, neta de Lux, menina de tudo. Encerro essa parte da história, antes de entrar no modo como fui sendo feita um pouco *mebengokré*, com o momento em que fui feita parte do fluxo de conhecimentos compartilhados e oferecidos às novas gerações. Os jovens que me atribuíram essa tarefa, afinal, queriam se ver como crianças¹² – e eram as crianças com que comecei a exercitar meu fazer antropológico, no início dessa história toda.

6. Virando Xikrin

Fazer corpos, fazer pessoas. Se isso é o idioma, o da corporalidade, para ameríndios, ele o é muito especificamente para os Jê, como demonstrou Coelho de Souza (2002) em uma análise comparativa. Fazer corpos é aparentar, é pessoalizar, é humanizar (COELHO DE SOUZA, 2001). Para os Xikrin, fazer pessoas *mebengokré* é gestar, cuidar, nutrir, adornar, fazer (e se fazer) habilidades, criar o corpo para ser forte, belo, hábil, conhecedor e habilitado a conhecer, aparentar (COHN, 2000). Tudo isso, como analisei desde meu mestrado e narrei acima, me era conhecido, ou me foi sendo reconhecido e tornado analítico, em minhas pesquisas. Mas me tomou certo tempo de vivência com eles para perceber como, desde o início, eles e elas estavam não só me tornando um pouco *mebengokré* – e digo sempre “um pouco” porque, como vimos, alguma alteridade permanecia sempre marcada – e, principalmente, me ajudavam a criar em mim as habilidades necessárias para conhecer, aprender, e portanto, fazer antropologia.

Temos o vício, que vem de nossa formação escolar mas também acadêmica, de pensar a antropologia marcadamente pela comunicação verbal, por um diálogo marcado por um ensinar que é instrutivo, explicativo. Mesmo com a abertura da ideia daquilo que se convencionou chamar de observação participante, isto é, que participa

11. A digitalização do material e o retorno dele às aldeias foi financiado pelo Edital Universal do CNPq (14/2014) por intermédio do projeto “Ver, ouvir, registrar: modos de aprender e contar o mundo entre os Xikrin do Bacajá”, desenvolvido entre 2014 e 2017.

12. Em Cohn (2019), faço um exercício de análise da relação da pesquisadora, das mães e das crianças no uso do registro fotográfico ao longo da minha pesquisa de mestrado.

da vida dos nativos, marca-se a interpelação verbal, o aprendizado de teorias, histórias, narrativas, até mesmo, com frequência, o uso de instrumentos como entrevistas ou mesmo, se formos pensar com cuidado, os levantamentos censitários. Termos nativos, como os chamamos, estão presentes na maior parte dos nossos trabalhos, assim como se incorporam aos textos as formulações nativas. E com isso, enfatiza-se, na escrita acadêmica, as comunicações verbais, obliterando as interações que se dão de outros modos. Para nosso caso, um aprendizado de um modo específico de interagir verbalmente, ou de não interagir, aprendendo o que se é ofertado sem que se faça perguntas – o modo adequado, meu, de se relacionar, de observar, de aprender com os olhos e ouvidos, sem instruções, e uma construção de corpos que o permite (COHN, 2000).

Histórias de como antropólogos e antropólogas chegaram a formular o que seria a sua versão final da análise são, razoavelmente abundantes, na literatura acadêmica – e um texto atualmente pouco lido de Da Matta (1978), refletindo sobre como a pesquisa terá sempre um componente do que chama, inspirado por uma carta escrita pela sua colega Jean Lave, de “anthropological blues”, quando o pesquisador descobre o que foi procurar mas não pôde compartilhar com aqueles com quem fez a pesquisa, exatamente porque a eles é óbvio. Nesse texto, o autor nos lembra, inclusive, como deveríamos levar mais a sério o que ficava, certamente mais ainda à época em que escreveu, como um anedotário dos corredores dos congressos, mas pouco presente nos debates e nas mesas desses eventos. A bibliografia sobre os Xikrin não deixa de estar marcada por reflexões neste sentido – quando, por exemplo, Gordon (2005) abre seu livro contando que seu projeto de pesquisa ini-

cial versava sobre um estudo de parentesco, mas, ao chegar às aldeias da Terra Indígena Cateté, não podia escapar de um debate intenso sobre bens, dinheiro e mercadorias, que se tornou, de fato, a análise que fez; ou quando Giannini (1991) conta que, tendo ido ao mesmo Cateté fazer suas pesquisas sobre a classificação das aves, foi um dia chamada pelo xamã que, ao lhe dizer que àquela altura já conhecia o suficiente sobre as aves, iria aprender como elas vieram a existir – e com isso aprendeu um mito que lhe abriu uma nova, ou segunda parte, da análise, sobre a cosmologia, os domínios cósmicos, o xamanismo, os rituais e a pessoa xikrin. Refiro-me aqui à bibliografia diretamente interessante para este texto, aquela dedicada aos Xikrin, mas não é esse também o argumento de Goldman (2003)?

As viradas de minha pesquisa e de minha relação com os Xikrin narradas acima, me parecem responder muito dessas reflexões. Mas nada disso seria fiel ao modo como os Xikrin realmente construíram a mim, como pesquisadora, à pesquisa, se não percebermos como eles atuaram sobre meu corpo, como eles o tornaram forte, belo, e aberto à possibilidade de aprender. Como vimos, isso se faz em um processo contínuo, que em meu caso teve um início tardio – embora tenha chegado nova, cheguei já adulta, e uma série de intervenções já não eram mais possíveis, ou não teriam eficácia. No entanto, isso não lhes fez desistir, e de, atualmente, quando sou uma de suas *kubengêx*, uma velha portadora de seus saberes a compartilhar, se sentirem orgulhosos de minhas conquistas e, evidentemente, de sua produção, do que puderam fazer em mim e por mim.

Isso significa ir para além do ensino da língua e de certos conhecimentos e habilidades. Isso significa, de um lado, me pre-

parar para (bem) me relacionar, e, de outro, preparar meu corpo para (bem) aprender. De início, a primeira tarefa foi assumida por Be-tok e sua família. Bep-tok, o Onça, era uma das lideranças da aldeia do Bacajá onde iniciei minhas pesquisas, e, além de me chamar de tempos em tempos para sentar com ele e ouvir histórias, sempre respeitando como às crianças, ressaltamos – minha liberdade de me movimentar pela aldeia e aprender as mais diversas coisas nestes outros espaços e relações, me indicava, a cada dia, onde e com quem eu deveria ir, e o que deveria fazer. Normalmente, como é de praxe, a notícia vinha de uma criança, que me dizia que ele me havia mandado ir com tais mulheres fazer tal coisa. Sem essa primeira inserção, eu certamente teria ficado mais tempo perdida pela aldeia, mas com ela pude criar meu grupo de amigas e companheiras, essas com que fui amadurecendo e envelhecendo, e aprender a sentar a cada manhã para as decisões de o que iríamos fazer, em uma organização diária de tarefas, como descrita por Fisher (1991), e assim criar minha autonomia. Neste processo, aprendi a reciprocidade, os cuidados mútuos, a conversar, a contar e ouvir histórias, a rir de mim mesma, das minhas amigas, de suas histórias, a nos divertir com as crianças. Aprendi as relações que me permitiam, afinal, fazer parte de suas vidas, e aprender. Relações, claro, como bem conhece quem faz pesquisa com indígenas, em perpétua dívida – porque, com a minha marca constante na alteridade, fiquei marcada também por uma impossibilidade de oferecer a contento os bens industriais que me eram demandados a todo o tempo.

Mas o que eles fizeram estava muito para além disso. De fato, como contei acima,

quando retornei pela primeira vez, ou seja, na minha segunda pesquisa de campo, dessa vez sem a companhia de Lux, ouvia das mulheres que minha “uouó” havia me mandado para lá para comer carne, engordar, e poder voltar mais forte e saudável para casa. Jovem, magra, ansiosa por coletar dados, lutei muito contra essa percepção, tentando explicar que era uma antropóloga como ela, e como Bill, que tinha ido pesquisar, aprender, e logo vinha com perguntas, indagações, pedidos de explicações. Foi ao longo da pesquisa, no entanto, que pude aprender o quanto a alimentação é tão propiciadora como pode ser limitadora de aprendizagens, ou como as comidas dos não-indígenas não permitiam a produção de um corpo forte (COHN, 2000; 2006). Em 2015, pude dividir uma mesa com a querida Ngrei-Karâti Xikrin sobre roças e alimentação, em que pudemos enfatizar esses aspectos¹³. Recentemente, aprendi ainda mais com essas mulheres, confrontando-se com as mudanças em territorialidade, relações com o Estado, geração de renda e produção de corpos e coletivos (COHN, 2019b). Décadas de antropologia, pesquisa e vivência com eles e elas – e pude só então entender que a preocupação em me alimentar com carne de caça era também uma preocupação em me propiciar a possibilidade de aprender, de realizar o que anunciei querer fazer, aprender o *kukradjá*.

Toda manhã acordava com o cheiro do tabaco e com os velhos, homens e mulheres, vindo me acordar. Abria os olhos e ouvia as perguntas, já acordou?, levante! (*arym a nó tyj? a krâm kató!*). E o banho matinal e a primeira refeição me aprontavam para as atividades do dia, nos primeiros momentos direcionadas por Onça e sua família, até

13. Ver a referência ao vídeo ao final do texto, com o título “Comendo como gente”.

aprender a tomar meus rumos. O som das velhas a cada manhã, me chamando, “*Krare, Krare*”, numa referência a mim sempre deliciosa e ambígua entre uma corruptela da sua pronúncia de meu nome (*Kraríxia*) e o modo como chamam crianças pequenas para perto de si, exatamente *krare*, é uma lembrança que me emociona até hoje. Tomar banho no frio da manhã, comer apropriadamente, ir à roça, andar no mato – todos, meios potentes de construir esse corpo que chegou magro e desconhecido para conhecer e aprender.

Minhas amigas e companheiras foram cada vez mais fazendo com que eu sempre estivesse pintada e ornada, uma tarefa de início assumida pelas mulheres mais velhas. Tomei cada vez mais parte das reuniões regulares de pintura corporal (VIDAL, 1992), fui ganhando de seus maridos e dos velhos os “reloginhos” de palha para ornar meus pulsos até a maior profusão de miçangas nas aldeias que me permitiram estar sempre adornada de pulseiras, ou ter os adornos necessários para as festas; fui sempre cheirosa e brilhante com o óleo de babaçu e a pintura de urucum. Meu corpo, além de fortalecido, havia de ser embelezado e mantido bonito.

Mas a passagem daquela menina que chegou, magra, desavisada, desconhecida dos modos xikrin de se relacionar, comer, cuidar do corpo, aprender, me é resumido em duas passagens, ou duas, digamos, anedotas: uma, da época de minha chegada, outra mais recente, da época de nossa reinvenção de si, de cada um, e da nossa relação com a crise de Belo Monte que contei acima. Com elas, encerro este texto e esta reflexão.

A primeira passagem se refere a algo que não me era compreensível no momento vivido, e, pior, era por mim vivido com mui-

to desconforto. Trata-se do modo como as mulheres mais velhas da aldeia se reuniam ao meu redor a cada fim de tarde e começo de noite, fazendo um verdadeiro e completo escrutínio, me remexendo, me fazendo perguntas, me tocando o corpo. Em uma comunicação verbal ainda muito precária, me via com os diversos toques, com a observação cuidadosa de meu corpo em cada detalhe, e com as muitas perguntas, que mal conseguia responder: se estava bem, se não tinha muita saudade dos meus, se pensava muito em casa, se andava sonhando muito com minha terra e minha família e marido. De fato, a cada observação dessas, medidas eram tomadas, e minha rede era mais ou menos rodeada por redes de pessoas a me fazer expressamente companhia – geralmente meninas ainda solteiras –, de acordo com o veredito.

Às crianças, se cuida muito de seu *karon*, o duplo, a parte da pessoa que se desloca do corpo, em sonhos, mas também no advento da morte ou de doenças, e pode transitar. Os sonhos são efetivamente as experiências, as viagens, os encontros do *karon*, enquanto o corpo permanece adormecido. A morte é o despregamento final de *karon* e corpo, a doença um estado transitório que demanda muitos cuidados também com o corpo para que o *karon* não se despregue e ausente de vez. Com as crianças, momentos de raiva são lidados com conversas, que devem ser mantidas não apenas para acalmar as crianças – as raivas são vividas e passam quando passarem –, mas principalmente para mantê-las junto ao mundo dos vivos, dos parentes, e evitar que caíam na tentação de ir se juntar aos parentes mortos (COHN, 2000, COHN, 2010). O *karon* é, como já apontava Giannini (1991) e pude aprofundar (COHN, 2000), ligado ao corpo conforme o seu fortalecimento e sua capaci-

dade de contê-lo, mantê-lo, recebê-lo sempre após suas ausências e andanças.

Saudades, tristeza, são propiciadores de adoecimento, e podem levar o *karon* a buscar outras companhias. Em meu caso, a menina do corpo ainda sendo fortalecido e com a parentela tão distante no espaço, o trânsito do *karon* tinha que ser acompanhado, e diagnosticado em minhas saudades, na eventual tristeza e nostalgia dos meus, e em meu corpo. A cada dia, minhas queridas *mebengêx*, as velhas, se certificavam desse diagnóstico, do meu bem estar, da minha segurança, e da possibilidade mesma de eu permanecer entre eles, sem me ver levada pelas saudades. Um aparentamento, sem deixar de ser também a medida de nossas alteridades, na continuidade do meu parentesco-outro, o que estava lá longe, na “minha terra”.

Criei corpo, aprendi a aprender, fui amadurecendo e envelhecendo com eles. A cada novo retorno, ouvia cada vez como estava bela e gorda, engordando; e depois de um estranhamento, sempre novo, com o tempo que levava para me sentir novamente à vontade com a língua, já podia conversar e me divertir com eles. Neste meio tempo, levava para eles impressões dos trabalhos que eu havia feito, mas que nunca tiveram grande impacto na apreciação deles, estava fazendo, afinal, o que sabia fazer e devia fazer. Também levava fotos ampliadas, e o que restou destas foi o permanente impacto que me fez ser aquela que pode levar uma reflexão sobre nosso tempo partilhado no retorno de fotos e áudios em 2017 (COHN, 2020).

Mas, como sempre temi, a construção e o processo de licenciamento da UHE Belo Monte veio abalar nossa relação (me voltando agora à segunda passagem que mencioncei acima). A tradutora e intermediária

política que eu fui criada para ser, se revelou menos capaz do que eles gostariam e esperariam. Mais que isso, os Xikrin passaram a ouvir – como me contaram eles mesmos, em especial os jovens que tomaram a frente nesse processo –, que não se respondiam suas demandas por estradas, casas de alvenaria nas aldeias ou caminhonetes porque “a antropóloga deles”, ou, eu, não permitiria, como uma antropóloga purista que os queria vivendo como “índios brabos”, ou que não lhes permitisse mudar a seu modo. Como se eu, devendo ter aprendido sobre seu *kukradjà*, não tivesse entendido como ele deveria sempre mudar para se manter potente.

Foi assim que, voltando em 2017, me vi no centro de um debate sobre a possibilidade mesmo de meu retorno, sobre se eu era ou não bem-vinda em suas aldeias. Enquanto os velhos, os que me criaram, ao fim, me chamavam para me assegurar que permaneciam me defendendo, as lideranças jovens se dividiam, e algumas decidiram que não podiam mais confiar em mim – ou talvez nunca devessem ter confiado. Em uma aldeia, que não vou nomear aqui, recebi a notícia de que não era nem para aportar e subir o barranco do rio para chegar às casas. Tomei para mim que o iria fazer – a etiqueta das relações não me permitiam “pular” a visita a uma aldeia, em que famílias me esperavam, e, como *kubengêx*, mais velha, podia interpelar a jovem liderança. O fiz, em um processo bastante difícil e dolorido para ambos.

Ter parado, certamente fez toda a diferença. Ter ido falar com o jovem líder, e encarar a situação, também. Depois de ouvir a série de acusações que me eram dirigidas, logo nos acertamos e, como bons amigos, estávamos compartilhando os acontecimentos da vida desde nosso último encon-

tro, e rindo dos acontecimentos de nossas vidas – e o humor, como já deve ter ficado claro a quem lê, é fundamental para os Xikrin, e, para minha sorte, para mim também. Tudo parecia resolvido, permaneci na aldeia com quem me acompanhava, marquei a mostra das fotos para o fim de tarde seguinte, mas, como boa Xikrin, me remexi na rede, insone, a noite toda. De manhã, embora soubesse que não era adequado – tudo havia se resolvido, afinal –, não pude deixar de procurar essa jovem liderança na aldeia. Encontrei-o se preparando para ir à roça, e pedi para conversarmos, porque, dizia, se tudo estava bem entre nós, achava que as coisas deveriam ser propriamente esclarecidas para que novos desentendimentos não aflorassem. Sua resposta foi a de que isso não era necessário, porque, tendo ouvido tão mal de mim, e duvidando de seu julgamento, ou duvidando, inversamente, do que lhe falavam por mais convincente que poderia parecer, sabendo de minha chegada iminente, havia ido à vila mais próxima, onde podia conseguir sinal, e procurado pelo meu nome em um mecanismo de busca da internet. O que encontrou foi uma mesa em que eu debatia os impactos de Belo Monte ao lado de Mukuka Xikrin, em uma Reunião Brasileira de Antropologia¹⁴ – e ouviu atentamente. Ao fim, me contou: te ouvi na internet, e você falava para os seus, para os kuben, as palavras dos velhos. Foi assim, diz, que descobriu que, de fato, eu havia aprendido, e mantido minha palavra. Novas explicações não se faziam necessárias.

É assim que a história das muitas viradas em minha atividade de pesquisa, no surgimento de cada vez novos temas, de

seu entrelaçamento, pôde, enfim, ser compreendido por uma verdadeira produção feita pelas e pelos Xikrin – homens, mulheres, jovens, velhos, velhas e crianças – para construir, mais do que uma pesquisa acadêmica, uma pesquisadora. Para fazer da pesquisadora um tanto *mebengokré*, um tanto Xikrin, mantendo sua alteridade. Uma outra que é um pouco parente, mas mantém suas referências alhures, de modo a tornar conhecido, visível, seu mundo. Uma outra, aparentada com muitas falhas e limitações, mas que busca cumprir seu papel nesse difícil (des)encontro de mundos, nessa equivocação constante, em que as falhas na comunicação são mais frequentes e evidentes do que as possibilidades de diálogos e vida comum.

Como já dizia em minha tese (COHN, 2005, p. 4), há anos, só posso pedir fazer, um pouco, jus à beleza do *kukradjà* xikrin. Mas, parafraseando a linda fala de Ngrendjam Xikrin (2014, p. 325) sobre, exatamente, os desafios de Belo Monte, o fazendo, e retomando essa história, com, sempre, suas mudanças: “é isso, um fim sem fim, porque sempre vai surgir mais alguma coisa para contar”. Porque continuaremos, nesses mundos desencontrados, mas nesse *kukradjà* e nessas novas existências *mebengokré* sempre mutantes, sempre nos redescobrimos, e às possibilidades de relação – e de etnografias.

Referências

COELHO DE SOUZA, M. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.

14. Para melhor conhecer os impactos da Belo Monte, em minha fala, ver o link do vídeo inserido na bibliografia do artigo.

- COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. 2002. 668f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- COHN, C. **A criança indígena: a concepção xikrin de infância e aprendizado**. 2000. 187 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- COHN, C. **Índios missionários: cultos protestantes entre os Xicrin do Bacajá**. *Campos-Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 1, p. 9-30, 2001.
- COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COHN, C. **A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-xikrin**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 93-115, 2010.
- COHN, C. **Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos**. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos-SP, v. 2, n. 2, p. 224-251, 2010.
- COHN, C. **O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte**. In: OLIVEIRA, J. P.; COHN, C. (Orgs.). **Belo Monte e a questão indígena**. Brasília: ABA, 2014, p. 253-276.
- COHN, C. **A cultura nas escolas indígenas**. In: CUNHA, M. C.; CESARINO, P. N. (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Ed. da Unesp, 2016. p.313-338
- COHN, C. **Caderno de fotos: a etnógrafa, a fotógrafa e a retratista**. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos-SP, v. 11, n. 1, p. 458-472, 2019a.
- COHN, C. **Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá**. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém-PA, v. 11, n. 2, p. 549-581, 2019b.
- COHN, C.; SENA, L. R.; CAVALCANTI, J. **O futuro da Amazônia e os povos indígenas: de volta ao passado**”, [no prelo].
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Ed.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COMENDO **como gente: Mesa - 9**. Ngrenh-Karàti Xikrin & Clarice Cohn (UFSCar). Vídeo (57 min). 27/10/2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=mtkGG92XEY8>. Acesso em: 14/06/2022.
- DA MATTÀ, R. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, n. 27, p.1-12, maio de 1978.
- DEMARCHI A. **Kukràdjá Nhipêjx: fazendo cultura. Beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre-Kayapó**. 2014. 370 f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.
- ESTRANHOS **no Exterior: Fora da varanda (Bronislaw Malinowski) (Strangers Abroad)**. Vídeo. n.d. (59 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Qn_gLroH3bQ. Acesso em: 02 ago. 2021.
- FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FISHER, W. H. **Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil**. 1991. Tese (Doutorado). Cornell University.
- Rain Forest Exchanges. **Industry and Community on an Amazonian Frontier**. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 2000.
- FR07. **Clarice Cohn**. Vídeo, (11 min). 17/06/2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oOngS2xM-jk>. Acesso em:
- GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GIANNINI, I. V. **Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, p. 35-58, 1991.

- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilheus, Bahia. Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- GORDON, C. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê*. São Paulo: Ed. Unesp/ISA/NUTI, 2005.
- INGOLD, T. Epilogue: "Anthropology is not Ethnography." *In: Being Alive*. London and New York: Routledge, 2011, p. 229-243.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LATOUR, B. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction to the work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ed. Ubu, 2018.
- LIMA, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, vol. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LIMA, T. S. O campo e a escrita: relações incertas. *Revista de Antropologia da UFSCar - R@u, Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos-SP, v. 5, n. 2, p. 9-23, 2013.
- MAINARDI, C.; DAL'BÓ, T.; LOTIERZO, T. *Processos e efeitos da produção de conhecimentos com populações indígenas: algumas contribuições*. Goiânia: Ed. da Imprensa Universitária, 2020.
- MALINOWSKI, B. Introdução: tema, objeto, método e alcance dessa etnografia. *In: MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ed. Ubu, 2018, p. 55-84.
- MANTOVANELLI, T. *Estudos complementares do Rio Bacajá: Mejxtere, kaigo ou punure? Um debate sobre a autenticidade de um laudo de impacto ambiental*. São Carlos: 2013, [mimeo].
- MANTOVANELLI, T. Os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e os Estudos Complementares do Rio Bacajá: reflexões sobre a elaboração de um laudo de impacto ambiental. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 22, p. 159-188, 2016.
- NGRENHDJAM XIKRIN. O processo de construção de Belo Monte na fala de uma jovem Xikrin. *In: OLIVEIRA, J. P.; COHN, C. (Orgs.). Belo Monte e a questão indígena*. 1. ed. Brasília: ABA, 2014, p. 322-325.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- STOCKING Jr., George W. (org.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison e Londres: The University of Wisconsin Press, 1983.
- SEEGER, A. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. SEEGER, A. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, p. 25-40, 1980.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS de CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19, 1979.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.
- STRATHERN, M. O efeito etnográfico. *In: STRATHERN, M. O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 345-405.
- VIDAL, L.. "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos". *In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES, XLIIIE, Paris, Actes...* Paris: Societé des Américanistes, 1976.
- VIDAL, L. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977.
- VIDAL, L. (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel, 1992.
- VILAÇA, A. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *The Journal*

of the Royal Anthropological Institute, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “A história em outros termos” e “Os termos da outra história”. *In*: RICARDO, C. A. *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 16-17, 49-54.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *In*: *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. vol. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

RESUMO

Nos 30 anos de pesquisas etnográficas com os Xikrin da Terra Indígena Trancheira-Bacajá, não só os temas e as questões de pesquisa foram se modificando a partir do estreitamento de nossas relações e da história que compartilhamos ao longo dessas décadas, como a própria antropóloga foi sendo construída para ser, de algum modo, *mebengokre*, ou Xikrin, ela mesma, enquanto a percepção dos Xikrin sobre minhas capacidades e minhas funções foram também se modificando, transformando as relações de pesquisa e de atuação. Este texto reflete sobre como as pesquisas acadêmicas são mais do que construídas em diálogo com as pessoas pesquisadas, mas como elas constroem a própria antropóloga para tal. Neste sentido, pretende contribuir para uma reflexão crítica do que é fazer etnografia, apontando para a participação das pessoas com quem a fazemos na constituição de temas e metodologias – ou, dizendo de outro modo, da própria pesquisadora e da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE

Xikrin. Xikrin do Bacajá. *Mebengokré*. Etnografia. Metodologia. Indigenismo.

ABSTRACT

In 30 years of conducting anthropological research with the Xikrin residing in the Terra Indígena Trancheira-Bacajá, not only the contents and questions raised were modified along the strengthening of our relations and the historic changes we shared, as the anthropologist herself were built to become, in a certain way, more *mebengokre*, or Xikrin. Furthermore, their perceptions about my skills and the role I played changed through time, transforming the relations, research and how they expected me to act on their behalf. This text reflects upon how academic research and political actions were, more than built from a dialogue with them, built by them. As such, it proposes a contribution to a critical reflection about what it is to do ethnography, pointing to the part played by the peoples we do ethnography with in the definition of the research itself as well as the formation of the researcher.

KEYWORDS

Xikrin. Xikrin do Bacajá. *Mebengokré*. Ethnography. Methodology. Indigenism.

Recebido em: 30/09/2021

Aprovado em: 27/05/2022