

O Que Anunciam os Chifres dos Bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil

Felipe Vander Velden^a

Este artigo inicia uma reflexão acerca da expansão da pecuária pelo Brasil centro-oriental empregando, para tanto, alguns artefatos produzidos no encontro entre bois e povos indígenas na região. Com o objetivo de provincializar a grande narrativa do ‘ciclo econômico do gado’, o texto argumenta pela necessidade de análises contextualmente específicas da chegada ou introdução dos bois entre distintos grupos ameríndios. Sugere, nesta linha, que a imagem do gado expulsando índios e ocupando os espaços deixados pela extinção ou fuga não corresponde à variedade de experiências de contato com a chamada ‘frente de expansão pastoril’, que podem ter incluído, por exemplo, a incorporação cerimonial desses ruminantes – ou de partes de seus corpos, como seus chifres – na forma de instrumentos musicais. Alguns desses objetos são analisados aqui, com o intuito de sustentar que qualquer investigação sobre os ambientes co-constituídos por humanos e não humanos no Brasil deve incluir as espécies exóticas introduzidas.

Bovinos, Chifres, Artefatos, Pecuária, Povos indígenas.

Na história do Brasil¹, geralmente pintada em grandes linhas pelos assim chamados ciclos econômicos, uma das questões mais intrigantes refere-se à natureza da expansão do gado (principalmente bovino, mas não só, pois os rebanhos se faziam sempre acompanhar de distintos animais, como cavalos, cabras, cães, galinhas e outros)

^a Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: felipevelden@yahoo.com.br.

pelos sertões do país, parte do assim chamado ‘ciclo econômico do gado’ ou ‘da pecuária’, já analisado por alguns de nossos mais notáveis historiadores e economistas (Goulart 1965; Prado Jr. 2011; Capistrano de Abreu 1988). Estes se dedicaram, contudo, à abordagens de amplo escopo do fenômeno, e a expansão do gado e seu ciclo econômico (ou seja, o pacote sociotécnico associado ao animal, incluindo trabalhadores e as relações sociais que os conectam, outros animais, plantas forrageiras, ferramentas, materiais de construção, entre outros seres), assim, restam por ser investigados nos detalhes. Ou seja, como eles se realizaram em distintas localidades, entre diferentes coletivos humanos (e não humanos), e o que o estudo dessas experiências locais do encontro entre os povos indígenas nativos e este ruminante exótico introduzido (o boi) pode nos dizer sobre o passado e o presente da criação animal e da pecuária no país, assim como sobre os variados povos que vieram a se relacionar com estes seres e as alterações ambientais trazidas com estas (novas) relações materiais e simbólico-semióticas desenvolvidas nos sertões do interior do Brasil.

A grande narrativa da conquista dos sertões do nordeste e dos cerrados do Brasil central fala de uma crucial incompatibilidade entre povos indígenas nativos e a pecuária adventícia: de acordo com a obra-prima da história indígena de Darcy Ribeiro (1996[1970]), que indaga os ciclos econômicos pelos quais passou o país sob a ótica do que aconteceu com os povos indígenas em seus caminhos, onde o gado apareceu, os índios sumiram – ‘cedendo lugar aos rebanhos’ – ou foram severamente impactados, tamanha foi força da frente de expansão pastoril. Ribeiro entendia que, como o problema dos pecuaristas era a terra, sua indústria era incompatível com a presença de territorialidades indígenas autônomas: “Nesses sertões, o fulcro das discórdias estava na posse da terra que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para encher de gado” (Ribeiro 1996[1970]:65).

Deve-se acrescentar, sugiro, que os criadores também queriam limpar as terras da maioria de seus ocupantes não humanos, animais e vegetais, como o fizeram, alterando, em larga medida, boa parte dos

ecossistemas nativos com a ‘biota portátil europeia’ (Crosby 1993), que inclui espécies hoje dominantes nos sertões e cerrados do Brasil, como o algodão, a soja, a cana, o café, gramíneas forrageiras exóticas (pasto), o cavalo, o porco, o cão, a cabra, as abelhas europeias e africanas, peixes como a tilápia, entre tantos outros, incluindo, claro, o boi (Soffiati 2019).

Darcy Ribeiro não estava de todo errado, obviamente. Mas desde os estudos seminais de Luiz Mott (1979) sobre a presença de significativo contingente de trabalhadores indígenas nas fazendas de gado no Piauí colonial (ver também Macedo 2011, sobre o Rio Grande do Norte), a relação entre as sociedades nativas desta porção das terras baixas sul-americanas (e suas experiências históricas locais) e os grandes herbívoros domesticados introduzidos ainda requer muito melhor atenção. Trata-se de reconstituir esta história nos seus detalhes. Detalhes que, em vários casos, apontam não apenas para eventos de fuga e massacre diante da chegada dos bois e cavalos (e, claro, de seus donos humanos e seus empregados), mas também de processos de adaptação à presença desses animais e de sua incorporação aos universos materiais e simbólicos de alguns desses povos, em muitos casos mesmo via introdução da criação animal nas aldeias.

Este artigo busca inaugurar a investigação de alguns desses detalhes a partir da análise de objetos indígenas confeccionados com partes dos corpos desses grandes mamíferos exóticos, especialmente dos bois (*Bos taurus*). Trata-se, assim, de refletir sobre a história das relações entre humanos (distintos grupos indígenas e os não indígenas recém-chegados) e não humanos (bovinos e outros animais, sobretudo domesticados) nesta parte centro-oriental do Brasil a partir do que poderíamos chamar de sua dimensão material. Ou, conforme venho recentemente sugerindo, por meio da análise desses *artefatos multiespécies* ou *multiespecíficos* (Vander Velden 2019), que combinam parcelas de corpos de diferentes seres – humanos, animais, vegetais, minerais – ou conectam, material e simbólico-semioticamente, humanos e não humanos e, desta forma, podem nos ensinar algo sobre as relações

multiespecíficas envolvidas em sua confecção e uso. No caso aqui em tela, tais artefatos devem nos instruir, particularmente, sobre as relações entre povos indígenas e certos animais de criação em um período da história do Brasil que se estende dos anos finais do século XVI até o início do século XX e, em alguns contextos e regiões, mesmo até os dias de hoje.

A discussão iniciada aqui (e, portanto, ainda incipiente) combina vários tipos de evidências, coletadas a partir de distintas metodologias. Primeiro, a análise de algumas peças indígenas em coleções de museus europeus (localizados na Holanda, Áustria e Itália): esta análise fundamenta-se tanto na investigação dos objetos (e arquivos correspondentes) nos acervos de que fazem parte² como em estudos anteriores sobre os mesmos e outros materiais análogos (Feest 2013, 2014). Segundo, a incorporação de algumas poucas informações disponíveis em publicações a respeito desses artefatos, que trazem ilustrações e algumas descrições, além de um ou outro comentário, tudo em geral muito sumário. Terceiro, uma mirada – ainda que preliminar – na documentação relativa ao Brasil centro-oriental entre os séculos XVII e XX que menciona, em alguns momentos, interações entre grupos indígenas e bois (e também cavalos e outros herbívoros). E, por fim, o apoio fundamental das etnografias disponíveis para alguns desses grupos produtores das peças resguardadas pelos museus ou que figuram na documentação investigada, de modo a fazer interagir e emergir novas hipóteses na leitura paralela com os objetos musealizados e com os documentos históricos.

Estas análises apontam para um cenário um pouco diferente daquele da violenta substituição dos índios pelo gado proposto por Darcy Ribeiro, e complementam as investigações anteriores que, atentas à documentação escrita, já destacaram variadas formas de ‘acomodação’ dos índios ao gado e às peculiaridades de sua criação para além da guerra e da fuga (Mott 1979; Medeiros 2000; Galindo 2017). Se é certo que o boi avançou lenta mas inexoravelmente sobre os povos e territórios indígenas no nordeste e centro-leste do país, é fato, igualmente, que este avanço parece ter sido acolhido por alguns desses povos na forma

da ‘absorção’ destes animais e da ‘convivência’ com eles, muito mais do que sua simples recusa por meio de ações bélicas. As evidências disso encontram-se, entre outros domínios, na incorporação dos corpos desses animais na produção de certos artefatos de importância prática ou ritual – que constituem o foco deste trabalho –, mas também no fato de que a criação bovina foi adotada por várias populações ameríndias no sertão, que incorporaram os rebanhos à suas vidas produtivas, suas práticas sociais e culturais e mesmo às suas lógicas míticas.

Bovinos e índios plasmados em objetos

Nesta seção são apresentadas algumas peças (e informações a seu respeito) que retratam a incorporação do gado bovino nas práticas socioeconômicas e na vida ritual ou cerimonial de alguns povos no Brasil centro-oriental. Isso será feito por meio da apresentação e breve discussão de certos objetos confeccionados com esta “substância exuvial” (Gell 1998:112) que é o corno bovino. Alguns desses artefatos foram diretamente analisados, outros figuram em fontes bibliográficas, mas todos eles plasmam, de alguma forma (aqui, particularmente, como instrumentos musicais³), as relações entre índios e bois apontando para um rumo distinto da simples extinção dos grupos indígenas por força da reputada inexorável expansão da pecuária e do pacote tecnológico e sociocultural a ela associado. Noto que meu roteiro aqui neste artigo segue (com apenas um breve adendo ao final) as divisões propostas por Darcy Ribeiro em sua análise das “fronteiras da expansão pastoril”: “Os índios do Nordeste” – “Os Timbira e a civilização” – “As tribos do Brasil central” – e “Índios do sul de Mato Grosso” (1996[1970]:63-108). .

Começo com um instrumento de uso cotidiano, de um dos grupos certamente atingidos pela expansão do gado logo nos primeiros tempos da conquista. Trata-se de uma fogueteira (recipiente para acondicionamento de pólvora) confeccionada com chifre de boi (chamada *e-khitsa*) registrada entre os Fulni-ô por Estevão Pinto (1956:97).



Figura 1: Fogueteira (e-khitsu) Fulni-ô em chifre (desenho de Pinto 1956:97).

Existem vários testemunhos das relações entre povos indígenas e o gado bovino no nordeste colonial, a maioria deles fazendo referência aos ataques contra os bois, e ao aproveitamento desses grandes herbívoros adventícios como caça ou animais de presa. É o que mostra, por exemplo, uma das vinhetas do mapa mural holandês *Brasilia qua parte paret Belgis* ('A parte do Brasil que pertence aos Holandeses' ou à 'Bélgica Federada', isto é, às Províncias Unidas), publicado por Joan Blaeu em 1647 a partir do mapa original desenhado por George Markgraf em 1643, e ilustrado com vinhetas e paisagens de Frans Post produzidas durante o ano de 1646 (Whitehead & Boeseman 1989:151-154).



Figura 2: Detalhe (vinheta) do mapa *Brasilia qua parte paret Belgis* (1647). Leiden University Library Special Collections COLLBN [004-08-025/032]. (Reproduzido com permissão).

A legenda da ilustração deixa clara a natureza da cena: *Brasiliaenen ter Jacht*, ou seja, ‘índios brasileiros caçando’. Vários autores já fizeram referência aos sangrentos conflitos provocados pela matança do gado europeu por grupos Tapuia, que pontuaram a história dos sertões nordestinos e de suas fazendas em expansão (Medeiros 2000; Galindo 2017). Pedro Puntoni, por exemplo, argumenta que:

“[...] a facilidade de captura do gado, dada a sua forma mais ou menos lassa de pastoreio, e, portanto, o interesse que despertou nos povos autóctones, que viam nos animais soltos a possibilidade de satisfazer suas necessidades alimentares, faziam com que os povos indígenas fossem tidos pelos colonos como grave transtorno à economia local” (Puntoni 2002:45).

Aqui, neste caso, não sabemos (e, provavelmente, jamais sabermos) o que pensaram os Tapuya a respeito desses enormes e exóticos ruminantes: se consideravam estes animais uma nova presa, com carne abundante e relativamente dócil, ou se atacavam conscientes de que esses animais estava a tomar, de certa forma, seu território, reagindo, assim, às forças da conquista dos espaços que habitavam.

Só podemos especular. Mas, de fato, tendo a concordar com a sugestão de Jacques Cauvin de que rebanhos de animais domésticos podem causar poderosa impressão em grupos caçadores (2017 – minha tradução), provocando sugestivas alterações em seus modos de vida. O que se pode afirmar, penso, é que o boi, avançando por suas próprias patas pelo interior, provocava significativas alterações no ambiente destes povos indígenas, ao aparecerem seja como uma nova fonte de carne e de matérias-primas, seja como avatares não humanos do processo de conquista e usurpação de seus territórios, seja como fontes de novas matérias-primas (chifre, couro, grandes ossos, dentes) potencialmente empregadas em distintos artefatos, como recipientes e instrumentos musicais.

Sigamos pelos caminhos do gado ao longo do vale do rio São Francisco, penetrando mais e mais pelos sertões centro-brasileiros. Entre vários grupos de língua Jê (e alguns Tupí próximos, como os Guajajara) espalhados do Maranhão e Pará ao sul de Goiás encontramos aerofones ou aerófonos (Ribeiro 1988) confeccionados com chifres de boi; entre estes instrumentos musicais estão aqueles classificados como trompetes ou trombetas, clarinetas, apitos ou buzinas⁴. Em seu abrangente estudo acerca dos instrumentos musicais sul-americanos, Karl-Gustav Izikowitz menciona aerofones produzidos com cornos bovinos entre vários grupos Jê-Bororo, como os Canela, os Krepinkateye, os Krikateye e os Apinayé no Brasil central (Izikowitz 1935:233, fig. 114; 1935:252, citando Nimuendajú), além dos Guajajara no Maranhão (Izikowitz 1935:251). Também os Bororo da Campanha (no alto rio Paraguai) produziam “clarinetas com ressonador feito de chifre de boi” (Feest 2013:86) ou clarinetas (*boali*) confeccionadas em chifre bovino (e decoradas com cabelos humanos), que substituí as cabecas (do gênero *Lagenaria*) empregadas anteriormente (Feest 2013:96). Helza Camêu registra, entre “buzinas de chifre de boi e de carneiro”, que Fritz Krause “as viu, em 1908, na tribo Karajá como utensílio indispensável nas viagens de canoa a fim de anunciar chegadas” (1977:236), o mesmo tendo sido observado por Harald Schultz entre

os Umutina em 1943. Buzinas de chifre de boi (*saqueré*) também foram encontradas por Telêmaco Borba entre os Kaingang no Paraná em fins do século XIX (Parellada 2008:224).

Uma ilustração da peça Tenetehara-Guajajara – registrada como ‘uma bozina semi-barbara dos Guajajáras’ – aparentemente confeccionada com um corno bovino, apareceu na Revista da Exposição Anthropologica Brasileira (Moraes Filho 1882:12):

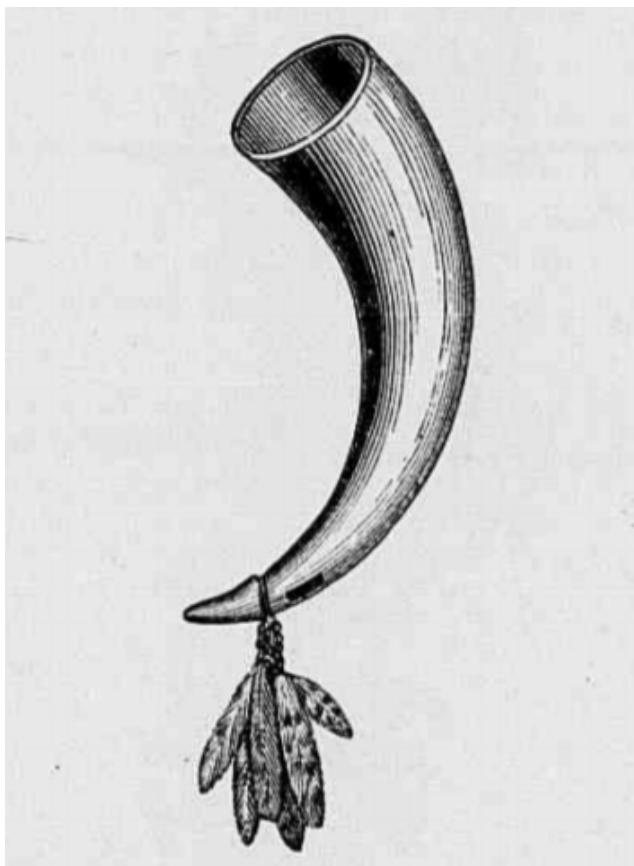


Figura 3: ‘Uma bozina semi-barbara dos Guajajáras’ (reproduzida em Moraes Filho 1882:12)

Entre os aerofones confeccionados pelos grupos Timbira, temos esta clarineta Canela (Maranhão) registrada por Robert Lowie (1946) no seu capítulo para o primeiro volume do *Handbook of South American Indians*, relativo aos povos Jê centrais e setentrionais.

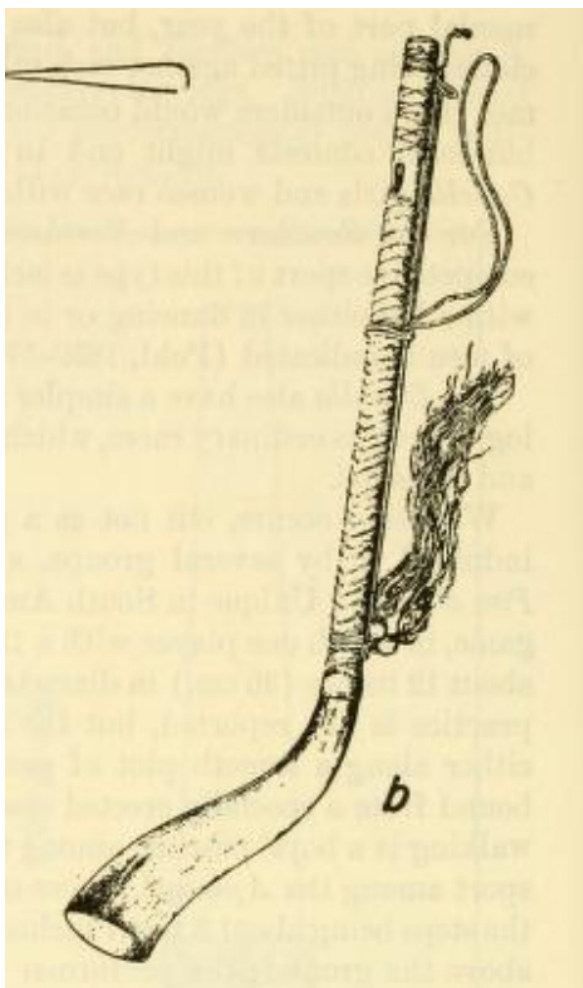


Figura 4: 'Canella trumpet with bell of cowhorn' (reproduzida em Lowie 1946:506).

Estes aerofones (trompetes transversos) com pavilhão de chifre de boi continuam sendo empregados pelos Canela (e também pelos Krikati), segundo Moura & Zannoni (2010:33), como se pode ver neste exemplar Canela-Apanyekrá reproduzido na figura 5.



Figura 5: 'Trompete menor Canela Apanyekrá: Com revestimento decorado de fibra de buriti' (reproduzido em Moura & Zannoni 2010: 33).

O modo de execução de tais instrumentos é ilustrado pelos mesmos autores (Moura & Zannoni 2010:33) com a imagem de um indivíduo Krikati:



Figura 6: 'Trompete Krikati: Indivíduo Krikati em posição de execução. Trompete sem adorno' (reproduzido em Moura & Zannoni 2010:33).

Entre os Apinajé (Apinayé, Timbira ocidentais) existem registros de apitos feitos com chifres de boi de tamanhos reduzidos. É o caso, por exemplo, deste belíssimo ‘apito cerimonial’ pertencente à Coleção Carlos Estevão de Oliveira, do Museu do Estado de Pernambuco.



Figura 7: Apinaje, ‘apito cerimonial’. Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira – Museu do Estado de Pernambuco. O site informa apenas ‘chifre de animal’ (Nº identificação: 63). Imagem disponível em <https://www3.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-item.php?id=2200> (acesso em 23/12/2019).

A Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú, abrigada no Museu Paraense Emílio Goeldi, abriga cinco apitos de chifre (Lobato & Santana 2014:44), e seu catálogo publicado traz ilustração de um apito de chifre ‘de boi pequeno’ coletado entre os Apinajé em Boa Vista – Ribeirão Grande por Nimuendajú em 1937 (Duarte & Silva 2014:54)⁵. Sobre esses apitos, destacou Helza Camêu, em seu abrangente estudo da música indígena brasileira:

“Esse tipo de apito é feito com a ponta do chifre. Othon Leonardos recolheu alguns exemplares, em 1938, em grupos timbiras, *Krikati* e *Krahô*, e Curt Nimuendaju dos *Apinajé*, do Araguaia, em 1932” (Camêu 1977:230 – *itálicos no original*).

A oeste desses grupos Timbira, já na zona de transição entre o cerrado e a enorme floresta Amazônica, localizam-se os grupos Kayapó (*Mebêngokre*), também de língua Jê. A Coleção de Instrumentos Musicais Tradicionais formada (a partir de 1975) pela etnomusicóloga Emilia Biancardi, e abrigada, hoje, no Centro Cultural Solar Ferrão, em Salvador (Bahia), guarda uma trombeta (chamada *apieti-amu*⁶) adquirida, segundo consta, “com índios Caiapós [sic], do Xingu”, e “tendo um chifre na extremidade” (Biancardi & Spinola 2017:85).



Figura 8: *Apieti-amu*, da família das trombetas, Caiapó (Xingu), Coleção Emilia Biancardi (Foto de Luiz Gondim, reproduzido em Biancardi & Spinola 2017:85).

Note-se que a maioria dos grupos Kayapó encontra-se hoje em dia em áreas de floresta (ou de transição floresta-cerrado), com pouca presença efetiva do gado – a não ser nas enormes fazendas vizinhas às terras indígenas, fruto do acelerado desmatamento e ocupação das regiões ao norte do Mato Grosso e oeste do Pará. Tal não foi o caso de certas divisões ou (sub)grupos Kayapó, tal como aquele conhecido como Pau-d’Arco (*Irã’a mrayre* ou *Irã’ãmrajre*, ‘os que viajam em terreno limpo’, ou seja, áreas sem cobertura florestal), situado mais a leste (na região de origem dos Kayapó, no interflúvio Araguaia-Tocantins) e duramente atingido pelas frentes de ocupação pastoril que invadiram a zona Araguaia-Xingu a partir da segunda metade do século XIX.

O grupo desapareceu nos últimos anos deste mesmo século (Turner 1992: 312-316), e há evidências de que se envolveram com a criação de bois: Coudreau (citado em Lea 2012: 72) menciona uma aldeia Irã'ãmrajre que, em 1897, no vale do rio Araguaia, recebeu uma dúzia de cabeças de gado, que acabaram sendo consumidas “até sua extinção pelos novos donos, ou perdidos na floresta”.

Outro belíssimo exemplo da incorporação técnica (e estética) indígena de cornos bovinos é a trombeta de guerra Kayapó do Sul – povo, hoje extinto nesta região, que habitava o oeste de São Paulo, Mato Grosso do Sul, Triângulo Mineiro, e sul de Goiás⁷) – coletada pelo viajante Austríaco Johan Emanuel Pohl na aldeia de São José de Mossamedes, Goiás, em março de 1820 (Augustat 2013:108). Ela constitui um dos *highlights* da espetacular coleção Johann Natterer, abrigada no Museu Etnográfico de Viena (Weltmuseum Wien), e aparece abaixo, na figura 9.



Figura 9: Trombeta de guerra, Kayapó do Sul, Rio Araguaia, Brasil, c. 1820. Weltmuseum Wien, VO-652, Copyright KHM-Museumsverband, Weltmuseum Vienna (reproduzido com permissão).

Desta peça temos algumas informações interessantes. Pohl (1976:153) relata ter presenciado um ritual noturno ('à luz de fogueiras'), em que este instrumento era tocado, adicionando que seu som era 'desagradável'. Além disso, o viajante (Pohl 1976:153-154) registra que os Kayapó em Mossâmedes mantinham um pequeno rebanho, e que eram grandes amantes da carne bovina, abatendo imediatamente os bois de um homem recém-falecido para a distribuição de sua carne. Mesmo assim, o viajante austríaco também aponta para o gosto dos Kayapó pela caça, ainda abundante nas florestas da região: talvez, então, a presença do gado bovino ali tivesse outras razões para além do fornecimento de carne.

Melatti (1967:122-137), sugeriu que os Krahó incorporaram os bois como animais de presa, passando a caçá-los – pois veados são, em certo sentido, bois (eles são os 'bois do sol') – quando apareceram em seu território, e fazendo o mesmo ainda hoje com rebanhos de fazendeiros vizinhos ao seu território Carneiro da Cunha (1978:133), contudo, observou, também entre os Krahó, que o gado "[o] gado, em particular, tornou-se 'o' problema sucessório [...]", acabando por alterar, entre outros domínios, o modo de relação com as coisas de um defunto: se no advento da morte todos os bens do finado são destruídos, enterrados ou tomados por estranhos, as cabeças de gado parecem passar aos parentes, seus filhos primeiro e, caso não tenha deixado descendência, por outros consanguíneos. Vê-se que o boi, desta forma, se torna parte da vida cotidiana e ritual de muitos desses povos atingidos pela frente de expansão pastoril.

Rumando mais para o oeste, os Bororo no vale dos altos rios Paraguai e São Lourenço, no centro do atual estado do Mato Grosso, desenvolveram uma rica indústria de aerofones e de adornos corporais confeccionados com chifres e outras partes dos corpos bovinos (ver Figuras 10 a 12, abaixo), e que se incorporaram à impressionante variedade e riqueza de sua cultura material. É possível que os Bororo já tivessem adotado a criação de animais de grande porte neste momento, em meados do século XIX, quando estes artefatos foram coletados



Figura 10: Aerofones Bororo, chifre de boi e decoração com cabelos humanos. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019).

pelo naturalista austríaco Johann Natterer (ver Feest 2013), embora o mesmo explorador comente, em uma de suas anotações (feitas entre 1825 e 1826), que o grupo não possuía cavalos e animais com chifres (Natterer 2014:204). Natterer comenta (citado em Schmutzer 2014:14), por outro lado, que, em 1826, os assim chamados Bororo do Cabaçal mataram bois e cavalos em um ataque aos não índios nas vizinhanças da cidade de Cáceres (Mato Grosso), cortando caudas e crinas que levaram para confecção de seus ornamentos⁸.

Esses aerofones (clarinetas), chamados *boali* pelos Bororo, recebem decoração de vários tipos, incluindo pelos das crinas e caudas de cavalos – que os Bororo, como vimos, cortavam dos animais abatidos em seus ataques à vizinhos não índios. De equinos e bovinos também coletavam os dentes, que empregavam na fabricação de colares ou diademas chamados *dabira-ä* (Natterer 2014:209-216).



Figura 11: Aerofone (clarineta) Bororo, chifre de boi e cabelos humanos. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019).



Figura 12: Colar/diadema Bororo com dentes de boi. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019)⁹.

O uso dos cornos de boi para a confecção de instrumentos musicais – e o mesmo pode ser dito de certos adornos corporais de uso cerimonial (no caso Bororo) – parece ter, assim, representado a incorporação desses animais e seus corpos aos mundos indígenas Jê-Bororo, sobretudo por meio da substituição das cabaças antigamente empregadas na produção dos ressonadores desses aerofones. Ou seja: tratou-se, possivelmente, de uma alteração técnica (e talvez também estética) em um conjunto de artefatos já existentes (Izikowitz 1935:156), com o que concorda Robert Lowie: “em tempos modernos os *Jê do norte* substituíram a cabaça [que empregavam antes] pelos chifres de boi na confecção dos ressonadores [*resonators*] de suas trombetas” (1946: 507 – minha tradução, *italico no original*).

Nesse sentido, se os bois (*tapira*) são os ‘loucos’ e ‘estúpidos’ animais dos brancos – “porque engendram situações desprezíveis e irritantes” como destruir roçados (Viertler 1990:30-31) – essas evidências materiais (aerofones e adornos) sugerem que “a resposta adaptativa mais geral” desenvolvida pelos Bororo (e também pelos Krahó e Xavante) não foi apenas o roubo do gado dos vizinhos não índios e seu abate nos arredores das aldeias (como faziam os grupos Tapuya no Brasil colonial) quando da rarefação da carne de caça, como sugere Viertler (1990:23-24). Mais do que um “investimento monetário ou de uma poupança destinada a momentos de necessidade” (Viertler 1990:27), os bois também forneceram matérias-primas para a confecção de importantes artefatos de uso cerimonial. Assim se, para os Bororo, “o problema foi sempre garantir um mínimo de alimentos e de enfeites visando a sua ordem social tradicional”, é fato que o gado bovino cumpriu admiravelmente sua função, ao ser destinado “ao consumo alimentar [sua carne] e à estética [os objetos produzidos de seus corpos]” (Viertler 1990:26). Sua incorporação ao universo prático-simbólico Bororo vai, desta forma, muito além da mera recusa deste animal associado aos ‘civilizados’¹⁰.

A já mencionada coleção de Instrumentos Musicais de Emília Biancardi registra a presença de uma *ipona* (trombeta ou buzina) feita

com “chifre de búfalo [sic]”, coletada entre os índios Umutina, sub-grupo Bororo no alto rio Paraguai (Biancardi & Spinola 2017:87).

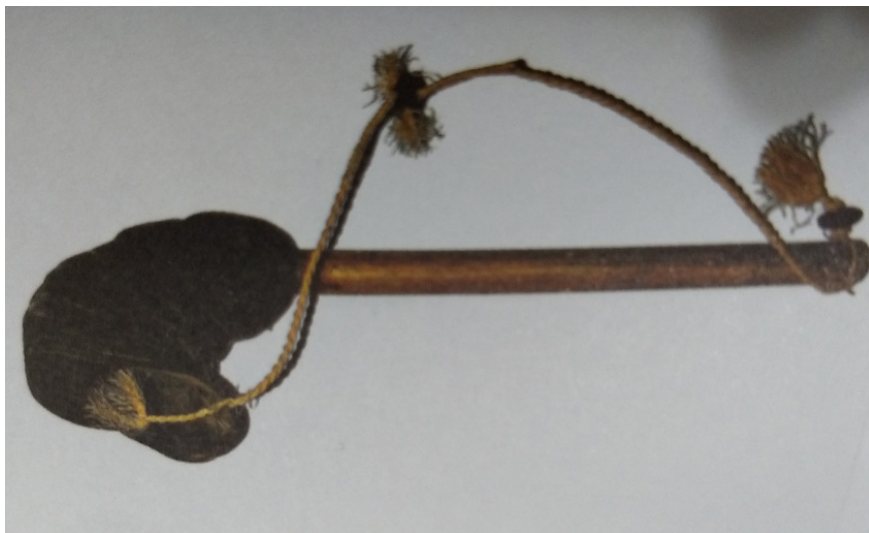


Figura 13: Trombeta (*ipona*) Umutina, com chifre de búfalo. Coleção Emília Biancardi (foto de Luiz Gondim reproduzida em Biancardi & Spinola 2017:87).

Chegamos, por fim, aos ‘Índios do sul de Mato Grosso’, que completam o percurso das frentes de expansão de Darcy Ribeiro. Ali estão os Kadiwéu, os famosos ‘Índios cavaleiros’ na Serra da Bodoquena, no atual Mato Grosso do Sul. Os Kadiwéu (anteriormente conhecidos como Mbayá-Guaykuru) aparentemente estão em contato com gado bovino desde o século XVIII, na fronteira entre os impérios coloniais espanhol e português, e são conhecidos por seu gosto pelos cavalos e por suas habilidades equestres (Bertelli 1987). Menos conhecida é sua arte e sua produção material empregando partes de corpos bovinos, como cornos (além do couro): o Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, em Roma, por exemplo, abriga uma significativa amostra de aerofones Kadiwéu confeccionados com chifre

bovino, e coletados pelo fotógrafo e viajante italiano Guido Boggiani no encerrar do século XIX (Boggiani 1975[1892]).



Figura 13: Trompete Kadiwéu confeccionado com chifre de boi. Coleção Boggiani, Museo Luigi Pigorini, Roma (Foto: Leandro Cascon, 2019. ©_Museo delle Civiltà - MPE L.Pigorini, reproduzido com permissão).

Segundo, mais uma vez, Camêu (1977:236), Boggiani fez referência às trompas de cornos do Mbayá usadas na guerra. Talvez seu uso estivesse ligado à presença de grandes animais de rebanho (bovinos e equinos) introduzidos entre os Kadiwéu, uma vez que os cavalos foram espetacularmente incorporados às atividades bélicas deste povo, frequentemente empregada na aquisição, por roubo, de novos rebanhos (Bertelli 1987).

Note-se, para concluir esta seção, que a simples presença dos bois não garante, necessariamente, o uso de seus cornos ou outros produtos corporais para a fabricação de artefatos indígenas. Entre os Xavante no leste matogrossense, por exemplo, embora tenham incorporado

o gado nas rotinas produtivas e mesmo políticas de algumas de suas aldeias (em um processo geográfica e temporalmente similar ao que se passou com os Bororo, ao menos ao longo da segunda metade do século XX), não há registros de instrumentos musicais ou objetos como estes discutidos acima. Observa-se, inclusive, que

“A carne e o leite [bovinos] não constituem assim alimentos importantes para os índios [Xavante], como também são inaproveitados como matéria prima os ossos, o couro e os **chifres dos animais**” (Menezes 1982:80 – meu grifo).

Deste modo, vê-se que o gado bovino não apareceu sempre como uma espécie de ‘substituto natural’ para outros seres (animais, vegetais ou minerais) e seus corpos tradicionalmente explorados pelos povos indígenas centro-brasileiros. A expansão do gado, assim, ganha contornos singulares nos distintos contextos étnicos e socioculturais em que aparece e se instala, e que vão muito além de uma narrativa monolítica e monotemática – a metanarrativa que sustenta a pecuária brasileira – da ocupação do país pela pata do boi.

* * *

Fora da área de estudo deste artigo (não contemplada, portanto, na discussão de Darcy Ribeiro sobre a frente de expansão pastoril), mas algo digno de se mencionar para fins de catalogação e de uma futura análise comparativa mais ampla sobre a presença e incorporação do gado nos mundos indígenas, registrou-se entre os índios Purí nas matas da floresta Atlântica do leste do Brasil (interior do Rio de Janeiro e sul e sudeste de Minas Gerais) um trompete de chifre com bocal lateral (*a cow-horn trumpet with a lateral mouthpiece*), conforme a Figura 14.

Consta que a peça foi registrada pelo viajante e geólogo alemão Wilhelm Eschwege em 1818 (Métraux 1946:527), e que, soprada de lado (*side-blown*), servia para soar alarmes e agregar os homens diante de ataques ou da iminência de bebedeiras rituais (Métraux 1946:530).

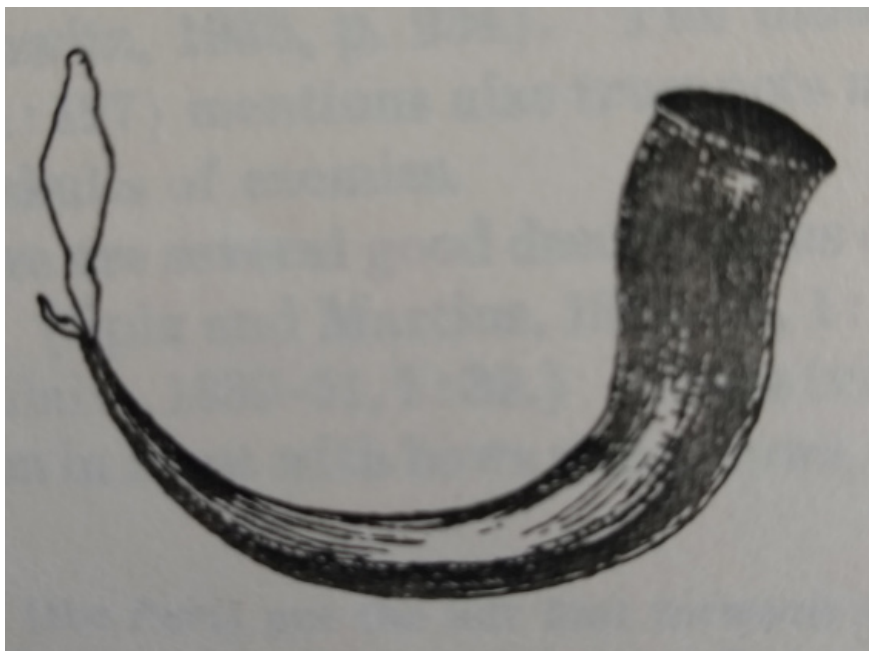


Figura 14: Trompete Purí (reproduzido em Métraux 1946: 527, citando Eschwege).

Spix & Martius, viajando pela Zona da Mata mineira em 1817, observaram em uma aldeia dos Coroados, da mesma família linguística dos Purí e seus vizinhos, artefato similar:

“Na choça do chefe via-se pendurado um chifre de boi com a ponta cortada, por meio do qual ele dá aviso à sua gente, espalhada pela vizinhança, da chegada de um branco, ou de outro qualquer acontecimento, e chama-os para a festa ou para a guerra” (Spix & Martius 1976:197).

Se esta zona não faz parte do Brasil Central invadido pela frente de expansão pastoril (nosso foco neste artigo), é certo que, já no início do século XIX – quando foi percorrida por vários viajantes estrangeiros – encontrava-se ocupada por incontáveis fazendas, muitas delas com

expressivos rebanhos bovinos, que certamente já constituíam parte da experiência cotidiana dos Purí, dos Coroados e grupos vizinhos. Não sabemos que materiais foram abandonados em favor dos cornos bovinos na confecção desses instrumentos musicais, e nem como tais chifres foram obtidos. Mas podemos afirmar que uma opção técnica foi feita – dada a novidade que foi a chegada dos grandes herbívoros na região –, ainda que suas motivações e consequências simbólicas provavelmente jamais nos serão conhecidas.

Discussão

O que esses e outros objetos podem dizer sobre a relação entre humanos, animais e ambiente nos sertões do Brasil centro-oriental? O que anunciam, ou podem anunciar, estes bois tornados, de certo modo, por meio de seus cornos, instrumentos musicais? Se artefatos são, nas terras baixas sul-americanas, “ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material” (Viveiros de Castro 2002:361), que tipos de agências – ou, qual a natureza das relações que – esses objetos feitos a partir dos corpos do gado tornam visíveis quando materializadas? Notemos, ainda, que a maioria desses aerofones foi registrada entre grupos da família Jê ou do tronco linguístico Macro-Jê (Bororo, Purí, Coroado, Fulni-ô, e que, possivelmente, também inclui os assim chamados Tapuya no sertão nordestino). Isso pode indicar mais do que tão somente uma convergência de natureza ambiental ou histórica – a convivência com o gado em zonas de cerrado, caatinga ou campos naturais ocupadas pela frente de expansão pastoril –, mas também um sentido que conecta tais instrumentos musicais e sua classificação, seus usos, funções e significados, tal como estudos têm sugerido para outras famílias de línguas sul-americanas (Hill & Chaumeil 2011)¹¹.

Em primeiro lugar, creio que a adoção e adaptação destes grandes ruminantes por vários povos indígenas na região, em que pesem os estragos socioambientais provocados por sua imensa expansão e difusão, apontam para a necessidade de se pensar o boi como parte da

história ambiental e das configurações ecológicas atuais da caatinga e do cerrado (e também de outros biomas). Assim sendo, o gado também deve ser analisado parte da história e das práticas sociais dos grupos indígenas que com ele tomaram contato desde o século XVI. Bovinos, nesse sentido, não pode ser tomados simplesmente como alienígenas estranhos às paisagens socioambientais e culturais dos sertões, mesmo porque noções de exotismo são notavelmente contextuais, pois o que é ‘exótico’ ou ‘nativo’ geralmente varia a depender das cosmologias em questão (Trigger 2008; Trigger *et al.* 2008). Sabemos, por exemplo, que algumas mitologias no Brasil central – entre grupos Timbira – incorporaram o gado na sua explicação da origem dos brancos narrada nas várias versões do conhecido mito de Aukê – esta espécie de anti-herói nascido entre os índios, e ‘renascido’, de certa forma, na figura de um fazendeiro rico dono de enormes propriedades e de vultoso rebanho bovino (Kowalski 2008). Melatti (1967:137-138) também aponta que o mito Krahó estabelece a origem da caça a partir dos rebanhos bovinos do sol (*pít*), chamado ‘vaqueiro de Deus’, pois os bois, do ponto de vista do caçador Krahó, são veados. Em casos como estes, a historicidade ocidental – que estabelece a oposição entre ‘nativo’ (o que já existia ou sempre existiu na região) e ‘exótico’ ou ‘introduzido’ (que apareceu depois da chegada dos brancos e da colonização, alienígena, adventício, neófito) – deve ser problematizada (ver Hall 2017).

Da mesma forma, dispomos de um número de descrições e análises etnográficas que, mesmo não relativizando o exotismo dos bois, apontam para a incorporação desses seres nas atividades produtivas – como animais de caça (Melatti 1967) ou de criação (MacDonald 1997; Pina de Barros 2003) –, em práticas sociais diversas – como na constituição de formas indígenas de acumulação de patrimônio e de herança e no uso da distribuição de carne como recurso político (Carneiro da Cunha 1978; Menezes 1982) – e em várias suas rotinas cerimoniais – como demonstram os aerofones ilustrados acima. Assim sendo, o boi (e outros animais exóticos) se tornam parte da vida dessas

populações e dos ambientes em que vivem, devendo necessariamente ser levados em conta nas investigações que buscam compreender suas trajetórias históricas e suas modalidades de relação com outros grupos humanos e com distintos seres não humanos. E isso, mesmo que a relação tenha sido – e venha sendo, em alguns casos até hoje – conflituosa, e que esses seres estejam, de algum modo, intimamente associados aos não índios: tratar-se-ia, nesses casos, de “pensar os objetos como sendo constituídos por agências estrangeiras” (Miller 2018:19), mesmo sendo (ou tendo se tornado) parte fundamental das atividades cotidianas e rituais destas populações.

Caberia, portanto, perguntar – dando sequência à pesquisa que apenas se anuncia aqui – se os cornos bovinos constituem tão somente uma substituição puramente técnica das cabaças empregadas anteriormente, ou produzem alterações nesses artefatos – passando do vegetal ao animal –, transformações que explicitam formas de relação com estes seres não humanos (e com os humanos que os acompanham) e mesmo, talvez, as produzam ou conformam de certas maneiras. Podemos verificar relações entre o uso do chifre na confecção desses instrumentos – bem como de outras partes dos corpos bovinos, como o couro empregado na fabricação da *caixa*, um tipo de tambor Kinikinau (Souza 2017:146) – e a presença ritualizada do gado? O que significa, afinal, utilizar o chifre deste poderoso e ubíquo ruminante na produção de artefatos de uso cerimonial, tendo-se em vista que, em certos contextos etnográficos, a própria matéria-prima empregada nas artes é dotada de agência (Barcelos Neto 2002).

Os artefatos indígenas se constituem como “um arcabouço transformativo que proporciona às sociedades indígenas os meios de adaptação a novas realidades, nas quais identidades diferenciadas são afirmadas” (Lagrou & van Velthem 2018:143). Os aerofones feitos de chifres de boi, entre outros artefatos confeccionados do mesmo material (ou de matérias-primas similares) permitem, certamente, incorporar esses animais (os bois) pensados, a primeira vista, como destrutivos, nos universos sociais e cosmológicos indígenas,

e fazê-los se adaptarem às rápidas mudanças provocadas pela penetração desses seres em seus mundos. Além disso, mais do que constituírem um mesmo objeto ou material transitando por distintos ‘regimes de valor’ (Appadurai 1986), é necessário perguntar o que se altera no estatuto ontológico (Henare, Holbraad & Wastell 2007) desses apêndices queratinizados de base óssea quando se tornam instrumentos musicais ou de comunicação/sinalização nas mãos e lábios indígenas¹².

A análise de peças como estas, e da informação histórica e etnográfica a elas associadas, permite, desta forma, relativizar a grande (meta)narrativa da conquista dos sertões e da eliminação dos povos indígenas nativos ‘pela pata do boi’ (Durães 2016). É óbvio que a simples presença desses grupos ainda hoje no Nordeste e no Centro-Oeste brasileiros (Fulni-ô, Krahó, Canela, Kayapó, Bororo, Umutina, Kadiwéu e tantos outros) apontam para isso. Não obstante, minha sugestão aqui tem dois objetivos que complementam, por assim dizer, a trajetória secular de adaptação e de resistência desses grupos nos sertões centro-orientais brasileiros. Primeiro, ao buscar compreender as muitas facetas destes processos de adaptação e resistência, e aqui, neste caso, por meio da atenção às relações entre humanos e não humanos – e, mais especificamente, animais. E, segundo – e este objetivo resulta do que se produz com a perseguição do primeiro objetivo –, parece-me necessário repensar a história de sucesso que cerca a pecuária brasileira, demonstrando como seu destino-manifesto – que a levou dos primeiros plantéis desembarcados em Salvador em 1549 (Camphora 2017:105) até se tornar um negócio global e multibilionário, com fortes reflexos, hoje, na própria identidade do país (Michellini 2016) – encontrou muitos e muitos desvios, que levam bois e outros animais (além de seus corpos, partes ou substâncias deles) para outros lugares muito diferentes da pecuária de corte e de leite, que se pensa como (única) dona e proprietária dos sertões e demais espaços rurais do Brasil. Outros lugares que são indígenas por excelência.

Considerações finais

Se, como argumentam Hill & Chaumeil, o “instrumentarium Amazonia” é um “instrumentarium zoologica Amazonia” – ou seja, se os instrumentos musicais ameríndios reproduzem sons da rica fauna neotropical de modo a ligar “povos específicos e espécies animais locais em configurações musico-coreográficas” (2011:19 – minha tradução), então, o que acontece quando os sons procedem de um animal exótico introduzido? E quando reproduzem as vocalizações deste estranho animal? Mais ainda: o que ocorre quando artefatos ritualmente importantes originalmente feitos de matérias-primas vegetais (cabaças, bambu), “feitos de plantas, para transformarem animais – peixe e caça – em produtos para consumo humano e para troca” (Hill & Chaumeil 2011:41 – minha tradução), passam a ser confeccionados de materiais de origem animal, como os cornos bovinos? Quando os sons animais produzidos por instrumentos vegetais passam a ser produzidos por instrumentos animais? Haverá, aí, comentários indígenas sobre o boi como objeto de abate e consumo? Ou como índice de riqueza? Ou como um novo e poderoso não humano com o qual se deve buscar relacionar-se e acomodar-se de alguma forma?

A atenção à formas locais de recepção, incorporação e relação com animais adventícios pode nos permitir repensar muitas das práticas sociais e trajetórias históricas que fizeram e fazem o mapa do Brasil hoje, e sua riquíssima diversidade socioambiental. Pensemos, por um momento, por exemplo, na expansão do gado pela Amazônia. Se olharmos de perto para os animais, e para algumas das pessoas e comunidades envolvidas neste processo de ocupação da floresta pelos rebanhos bovinos, é forçoso problematizar as grandes narrativas de caracterização sócio-histórica e econômica da região: tanto aquela incentivadora desta expansão – e que conta o (putativo) sucesso recente da pecuária nestas paragens setentrionais, cuja ocupação se faz necessária ao seu contínuo desenvolvimento depois que devassou todo o sertão centro-oriental, quanto aquela que condena esta mesma expansão, crítica fundamentada na ideia de que o boi é instrumento apenas o

grande capital que avança sobre as terras amazônicas e devora sem piedade o frágil bioma dos mais biodiversos do planeta. Vários estudos mostram que muitas comunidades – inclusive indígenas – por toda a Amazônia investem em pequenos plantéis bovinos sobretudo como forma de poupança: não participam, no mais vezes, dos negócios globais da carne e do leite, mas criam – às vezes com dificuldade – um reduzido número de animais como forma de imobilizar riqueza para ser eventualmente utilizada num futuro sempre incerto (Bastos da Veiga *et al.* 2004; Toni *et al.* 2007). Estas comunidades estão, como todas as demais, produzindo a Amazônia na companhia de seus bois. Mas de outras formas, muito distintas daquelas empregadas pelo agronegócio¹³.

Atentar para isso nos leva a repensar as maneiras de conceber a própria conservação do bioma amazônico. Não estou apoiando, insisto, a expansão da pecuária pelo norte do país, nem a grande nem a de pequena escala. Estou apenas tentando chamar a atenção para o fato de que olhar com mais cuidado para as (micro)interações entre coletivos humanos e não humanos em relação nos força a adequar as análises que fazemos desses encontros – por meio, sobretudo, de metanarrativas de enorme apelo simbólico – e, consequentemente, as políticas que pensamos ou defendemos para o meio-ambiente e a conservação ambiental no Brasil. É forçoso, ademais, reconhecer que a força e penetração globais dos discursos ambientalistas, fundamentais e necessários que são, por vezes obscurecem outros problemas não menos importantes na bacia amazônica, a começar pelas “necessidades básicas da população local”, que aspira sempre “a um cotidiano e um futuro melhor, tanto para si quanto para seus filhos” (Tiemann-Arsenic 2010:123) – o que pode, eventualmente, incluir a criação de gado.

Tampouco quero negar, com as ideias aqui expostas, a extrema brutalidade e violência envolvidas no deslocamento da frente de expansão pastoril pelos sertões do Brasil. Assim, se estes objetos confeccionados com chifres (ou dentes, couro, ossos e outras partes) de bois e com pelos de cavalo nos permitem compreender a incorporação

desses animais adventícios nos universos indígenas, eles igualmente nos autorizam a interrogar o que comunicam a respeito das alterações ambientais introduzidas com um novo modo de vida na companhia desses grandes herbívoros domesticados – que, sabemos, produzem, por onde passam, impactos massivos nos solos, na vegetação, na fauna e nos corpos d’água. Por um lado, como a maior parte desses artefatos (as trombetas, apitos e buzinas) são, ou eram, de uso ritual (como mostra o fragmento de Pohl entre os Kayapó do Sul, por exemplo, discutido acima), tais inovações podem nos informar sobre a transformação das pautas cerimoniais indígenas, cujo diálogo com os seres não humanos agora necessita integrar a presença de bovinos e equinos e de uma nova maneira de organizar a relação com o meio ambiente, a vida produtiva e mesmo domínios como o parentesco e as formas de acumulação. O caso dos Enxet-Enlhet no Chaco paraguaio, discutido por Ticio Escobar, ilustra meu ponto:

“[E]l ajuar tradicional de los enxet y enlhet ha sido sustituido por atuendos criollos que pasan a funcionar como los nuevos distintivos ceremoniales: los sombreros de vaquero, el tropero o el peón ocupan el lugar de las diademas emplumadas, así como los cinturones de cuero adornado, las anchas bombachas y las espuelas hacen las veces de las fajas de lana roja y las faldellines y tobilleras de plumas de ñandu” (Escobar 2012:187-188).

Além disso, a incorporação dessas novas matérias-primas oriundas do ‘pacote de espécies’ (*species package*, conforme Boivin 2017a)¹⁴ aportado junto com o gado também pode comunicar uma história trágica, feita de confrontos violentos e dramáticas transformações nos espaços e modos de vida indígenas que comentam de “um tiempo perverso y una historia impuesta” (Escobar 2012:190) advindos do contato. O índio deu lugar ao boi e seus promotores humanos em várias partes do país, é fato: incontáveis foram as culturas extintas no rastro do ciclo econômico pastoril. A questão é de que formas isso aconteceu, para além de uma ampla narrativa de oposição ferrenha entre sociedades indígenas e o gado e, finalmente, do tão propalado

estrondoso sucesso da pecuária nacional, aparentemente destinada a revolucionar o país transformando-o em vedete do agronegócio mundial. Por mais destrutivos que tenham sido, e sejam atualmente, os impactos sociais, culturais e ambientais de empreendimentos como a pecuária em larga escala – como um projeto de nação – nas existências dos povos indígenas precisam ser analisados em toda sua complexidade contextual, situada e específica. Conforme argumenta Nicole Boivin:

“A ideia que transformações antropogênicas da paisagem são inevitavelmente ‘ruins’ e espécies nativas são inerentemente ‘boas’ tem sido desafiada por meio do reconhecimento tanto de que seres humanos modificam paisagens há muitos milênios, como da natureza dinâmica de todas as comunidades bióticas mesmo em condições ‘naturais’” (Boivin 2017b:389 – minha tradução).

Edson Silva e colaboradores, em várias publicações, tem recentemente nos convidado a produzir uma ‘história socioambiental regional’ no Nordeste brasileiro (Silva 2017; Silva *et al.* 2016). Subscrevo sua convocatória, por meio do estudo atento das interações entre humanos e diferentes não humanos (animais, plantas, objetos, espíritos, sejam nativos ou introduzidos) na constituição das ‘paisagens’ *naturalculturais* (*sensu* Haraway 2008) nos sertões do leste e do centro do Brasil e alhures. E não apenas dos não humanos nativos – a fauna e a flora selvagem do cerrado e da caatinga, ou aqueles seres ‘silvestres domesticados’ (*cf.* Santos 2016) – mas incluindo aqueles que, embora estrangeiros ou exóticos, contribuíram e vêm contribuindo há pelo menos quatro séculos com a complexa constituição socioambiental do interior do país. Minha intenção, neste artigo e na pesquisa que desenvolvo neste momento, é a de investigar esta história sociambiental em sua dimensão material – o que artefatos produzidos pelos muitos povos indígenas nesta ampla região podem nos dizer da história da ocupação desta zona e do modo como ambientes foram sendo produzidos nas múltiplas interações multiespecíficas ali? É por isso que venho denominando peças como estas que mostrei aqui hoje de *arte-*

fatos multispécies ou *multispecíficos*: porque eles condensam, plasam, um conjunto de relações sóciohistóricas que envolvem as interações entre humanos e não humanos de muitas variedades distintas (Vander Velden 2019).

Muito tem se falado e escrito, na antropologia, na história e na arqueologia, de uma Amazônia antropogênica (Balée 1994 e 2013) ou, mais ainda, de uma extensa região produzida nas e pelas complexas, intensas e longas interações entre povos ameríndios e distintos seres não humanos animais, vegetais, minerais, geográficos, geológicos, meteorológicos (Raffles 2002; Kawa 2016). Mas é forçoso reconhecer duas coisas: primeiro, que não é só a Amazônia que é antropogênica, mas todos os biomas do Brasil o são, incluindo, naturalmente, a caatinga e o cerrado. Segundo, que nem a Amazônia, nem o Cerrado e nem quaisquer outra formação ecossistêmica, são apenas antropogênicos, mas são produtos das ações milenares e conjuntas de grupos humanos e seres não humanos: animais, plantas, rios, fenômenos climáticos, microorganismos, agentes químicos, povos indígenas e não indígenas, entre muitos outros seres que devem ser levados em conta no modo como compreendemos os ambientes e desenhamos nossas lutas em favor de diferentes modalidades de seu uso ou de sua preservação, a partir das perspectivas mais diversas e lamentavelmente, como sabemos, nem sempre coincidentes.

Notas:

¹ Este artigo foi produzido no âmbito do ERC project BRASILIAE. Indigenous Knowledge in the Making of Science, projeto de pesquisa dirigido pela Dra. Mariana França na Leiden University (The Netherlands) e financiado pelo European Research Council Horizon 2020 Research and Innovation Programme (Agreement No. 715423). Agradeço à Ana Claudia Rodrigues e Hugo Menezes pelo convite para participar do evento que provocou a escrita do texto, e à Lady Selma Albernaz, Flávio Abreu da Silveira, Edwin Reesink e Renato Athias por suas contribuições de variadas naturezas.

² Estive pesquisando as peças aqui discutidas em outubro de 2018 e em junho de 2019, no Museum Volkekunde (Leiden, Países Baixos), no Weltmuseum Wien (Viena, Áustria) e no Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini (Roma, Itália). Agradeço à Martin Berger, Claudia Augustat, Joy Slappnig, Donatella Saviola, Mariana Françoze, Caroline Caromano e a Leandro Cascon pelo imenso auxílio com o acesso, documentação fotográfica e análise dos artefatos. Claudia Augustat e Donatella Saviola providenciaram as permissões para uso das imagens tomadas em Viena e Roma, respectivamente.

³ Que constituem os instrumentos de sopro, chamados de aerofones ou aerófonos. Não tenho como fazer justiça à complexidade e variedade desses instrumentos de sopro aqui, arranhando, apenas, alguns de seus sentidos históricos; mas o texto deseja, justamente, estimular as pesquisas detalhadas e contextualmente específicas de cada um dos objetos em análise (ver Brandão 2014:252; Hill & Chaumeil 2011).

⁴ Sobre a sistemática dos instrumentos musicais de sopro nas terras baixas sul-americanas e as distinções técnicas ou funcionais entre seus diferentes tipos (trompetes ou trombetas, clarinetas, buzinas e apitos), ver Izikowitz (1935), Camêu (1977), Ribeiro (1988) e Hill & Chaumeil (2011).

⁵ Infelizmente não é possível reproduzir a fotografia do catálogo aqui. A mesma publicação informa, que a coleção inclui também 10 buzinas de chifre e outras 2 buzinas “de chifre e taboca”, mas não oferece a procedência étnica das peças e nem maiores informações.

⁶ Noto que, na etiqueta que acompanha a peça em exibição no Solar Ferrão, em Salvador/BA (visitada em dezembro de 2019) consta o nome Apeiti-Amaru, seguida da descrição ‘Bambu, cordão e chifre. Xingu (Índios Kaiapó)’.

⁷ Há evidências de que os atuais Panará são os descendentes dos Kayapó do Sul que migraram para o norte fugindo da violenta ocupação das terras do Brasil central (Giraldin 1997).

⁸ Viertler & Ochoa (2014:225) sugerem que os Bororo matavam bois e cavalos dada a ausência de animais de caça em seu território cada vez mais invadido pelos neo-brasileiros.

⁹ Talvez se trate de um ornamento para a testa (forehead ornaments of cattle tee-th) ou diadema conforme Feest (2014:74). Peças similares eram feitas com dentes de cavalos e de porcos – estes últimos presumem-se que selvagens, caititus ou queixadas (Natterer 2014:209-216).

¹⁰ Seria interessante investigar o pertencimento (ou associação) desses artefatos (sua confecção e uso) aos clãs Bororo; sabemos que a maioria dos mamíferos domesticados introduzidos (gato, cavalo, carneiro, cabrito, porco, vaca e burro, além dos cães de pelagem branca) e todas as aves domesticadas (galinhas, patos, galinhas d’Angola, gansos e marrecos) são considerados propriedade do clã Bokodori Eceræ, da metade Eceræ (Rondon & Leão 2018:138-139).

¹¹ A questão assume relevância adicional caso consideremos que povos em outras regiões e de outras famílias linguísticas adotaram a criação de significativos rebanhos bovinos (como os Bakairi, os grupos no lavrado roraimense como os Macuxi e Wapishana, e vários povos no Gran Chaco, no Pampa e na Patagônia); mas, até

onde estou informado, não desenvolveram instrumentos musicais confeccionados com os cornos desses animais.

¹² Não devemos perder de vista que instrumentos musicais produzidos com cornos de bois estão entre os mais antigos do planeta, e são encontrados em todo o mundo. No Brasil rural conhece-se o uso do berrante (também chamado de buzina, guampo ou corno) na criação animal, e seria interessante investigar as intepetrações entre índios e não índios no que concerne à história deste aerofone. Caio Monticelli (2020:96) menciona os Taurepáng no Bananal (Roraima) soprando berrantes (não se informa se de confecção indígena) para anunciar as atividades de sábado de manhã na igreja advetista local. Nos anos de 1920 Richard Schomburgk já testemunhara o uso de um berrante para anunciar missas na região circum-Roraima, prática ainda adotada hoje também pelos Ingarikó, que soam o berrante (chamado tururu) para convocar a presença das pessoas nas igrejas do Areruya (Amaral 2019:143, 182). Butt-Colson (1973:44) menciona chifres de boi (cow horn) que os Arekuna traziam das fazendas de gado nas savanas do rio Branco para comercializar com os Akawaio.

¹³ Alerto que, de modo algum, estou sugerindo que a pecuária deva ser incentivada na Amazônia, ou que esses pequenos criadores, indígenas ou não, possam eventualmente funcionar como avatares do agronegócio em terras indígenas ou comunidades tradicionais – como parece querer o atual governo brasileiro, repetindo a ladainha que se escuta desde os tempos coloniais, na qual a criação animal tem, em si mesma, a virtude de transformar todos em capitalistas-empresendedores de maior ou menor sucesso. O que estou dizendo é que os impactos causados por essas criações de pequena escala são significativamente distintos daqueles carregados pelo latifúndio, em todos os sentidos. E que, por isso, as análises – e os discursos – não podem colocar tudo, grandes e pequenos, no mesmo saco.

¹⁴ Prefiro esta noção de ‘pacote de espécies’ (ou ‘pacote multispecífico’) ao mais tradicional ‘pacote tecnológico’, de modo a deixar claro que não se trata apenas da difusão de novas técnicas ou tecnologias integradas, mas, sobretudo, de um conjunto de não humanos – artefactuais, técnicos, minerais, vegetais, animais – articulados em um conjunto ou modo de vida mais ou menos coerente e de funcionamento material e semiótico-simbólico sistêmico.

Referências:

- AMARAL, Maria V. 2019. *Os Ingarikó e a religião Areruya*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUGUSTAT, Claudia. 2013. “Extinct? Reflections on a concept”. In AUGUSTAT, C. (Ed.): *Beyond Brazil: Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817-1835)*, pp. 105-109. Vienna: Museum für Völkerkunde.

- BALÉE, William. 1994. *Footprints in the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim.
- BASTOS DA VEIGA, J. et al. (eds.). 2004. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia; Pará, Brasil*. Brasília: Editora da UnB.
- BERTELLI, Antonio de Pádua. 1987. *Os fatos e os acontecidos com a poderosa e soberana Nação dos Índios Cavaleiros Guaycurús no Pantanal do Mato Grosso, entre os anos de 1526 até o ano de 1986*. São Paulo: Uyara.
- BIANCARDI, E. & SPINOLA, T. 2017. *O som dos esquecidos: instrumentos musicais tradicionais indígenas – Coleção Emilia Biancardi*. Salvador: Ideia no Papel.
- BOGGIANI, Guido. 1975 [1892]. *Os Caduveos*. Belo Horizonte/ São Paulo: Editora Itatiaia/ Edusp.
- BOIVIN, Nicole. 2017a. “Human and human-mediated species dispersals through time: introduction and overview”. In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 3-26. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2017b. “Proto-globalisation and biotic exchange in the Old World”. In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 349-408. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, Aivone. 2014. “Visual repatriation and self-representation: the case of the Bororo of Meruri”. *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:246-257.
- BUTT-COLSON, Audrey. 1973. “Inter-Tribal Trade in the Guiana Highlands”. *Antropológica*, 34:1-70.
- CAMÊU, Helza. 1977. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, Departamento de Assuntos Culturais.
- CAMPFORA, Ana Lúcia. 2017. *Animais e sociedade no Brasil dos séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro: ABRAMVET.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. 1988. *Capítulos de história colonial*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- CAUVIN, Jacques. 2017. *Nascimento das divindades, nascimento da agricultura: a revolução dos símbolos no Neolítico*. Lisboa: Instituto Piaget.
- CROSBY, Alfred. 1993. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUARTE, E. & SILVA, M. G. (eds.). 2014. *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Fundação Carlos Gomes, Museu Paraense Emílio Goeldi, Imprensa Oficial do Estado.

- DURÃES, Francisco. 2016. *A 'pata do boi' e os impactos ambientais na região do Araguaia Paraense*. Jundiá: Paco Editorial.
- ESCOBAR, Ticio. 2012. *A belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- FEEST, Christian. 2013. "Bororo: 'crown jewel of Anthropology'". In AUSGUSTAT, C. (ed.): *Beyond Brazil: Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817-1835)*, pp. 81-89. Vienna: Museum für Völkerkunde.
- _____. 2014. "The ethnographic collection of Johann Natterer and the other Austrian naturalists in Brazil". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:60-95.
- GALINDO, Marcos. 2017. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuias (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological approach*. Oxford: Clarendon Press.
- GOULART, José Alípio. 1965. *O Brasil do boi e do couro*. Rio de Janeiro: Edições GRD.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HALL, M. 2017. "Invasives, aliens, and labels long forgotten: toward a semiotics of human-mediated species movement". In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 430-453. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENARE, A., HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. (eds.). 2007. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- HILL, J. & CHAUMEIL, J.-P. 2011. "Overture". In HILL, J. & CHAUMEIL, J.-P. (eds.): *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in Lowland South America*, pp. 1-46. Lincoln: University of Nebraska Press.
- IZIKOWITZ, Karl-Gustav. 1935. *Musical and other sound instruments of the South American Indians: a comparative ethnographical study*. Göteborg: Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, XII.
- KAWA, Nicholas. 2016. *Amazonia in the Anthropocene: peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- KOWALSKI, Andreas. 2008. *Tu és quem sabe: Aukê e o mito canela de ajuda aos índios*. Brasília: Paralelo 15.
- LAGROU, E. & VAN VELTHEM, L. 2018. "As artes indígenas: olhares cruzados". *BIB*, 87(3):133-156.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.
- LOBATO, E. & SANTANA, G. 2014. "A classificação musicológica dos instrumentos musicais". In DUARTE, E. & SILVA, M. G. (eds.): *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi*, pp. 37-50. Belém: Fundação Carlos Gomes, Museu Paraense Emílio Goeldi, Imprensa Oficial do Estado.

- LOWIE, Robert. 1946. "The Northwestern and Central Ge". In STEWARD, J. (ed.): *Handbook of South American Indians – volume I: The marginal tribes*, pp. 477-517. Washington: Smithsonian Institution.
- MacDONALD, Theodore. 1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- MACEDO, Helder A. 2011. *Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte*. Natal: Editora da UFRN.
- MEDEIROS, Ricardo P. 2000. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Tese de Doutorado. Recife: UFPE.
- MELATTI, Júlio César. 1967. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro: I.C.S, UFRJ.
- MENEZES, Cláudia. 1982. "Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense". *Revista de Antropologia*, 25:63-87.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. "The Puri-Coroado linguistic family". In STEWARD, J. (ed.): *Handbook of South American Indians – volume I: The marginal tribes*, pp. 523-530. Washington: Smithsonian Institution.
- MICHELINI, Janaína. 2016. *A pecuária bovina de corte no Brasil: significados, contradições e desafios em busca da sustentabilidade*. Tese de Doutorado. São José dos Campos: INPE.
- MILLER, Joana. 2018. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ.
- MONTICELLI, Caio. 2020. *Patá mata: o que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar.
- MORAES FILHO, Mello. 1882. *Revista da Exposição Antropologica Brasileira*. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C.
- MOURA, P. & ZANNONI, C. 2010. "A música dos povos indígenas do Maranhão". *Cadernos de Pesquisa*, 17(3):28-37.
- NATTERER, Johann. 2014. "Bororo wordlists and ethnographic notes" (edited by Christian Feest). *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:198-219.
- PARELLADA, Cláudia. 2008. "Estética indígena Jê no Paraná: tradição e mudança no acervo do Museu Paranaense". *Revista Científica FAP*, 3:213-229.
- PINA DE BARROS, Edir. 2003. *Os filhos do sol*. São Paulo: Edusp.
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia brasileira (Fulniô – os últimos Tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- PRADO JR., Caio. 2011. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: FAPESP/Hucitec/Edusp.
- RAFFLES, Hugh. 2002. *In Amazonia – A natural history*. Princeton: Princeton University Press.
- RIBEIRO, Berta. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp.

- RONDON, C. & LEÃO, M. 2018. "A relação do povo indígena Bororo com os animais e a influência em suas práticas culturais e sociais". *Tellus*, 18(36):123-152.
- SANTOS, Carlos Alberto. 2016. "Esboço histórico do uso de animais pelos povos indígenas no Nordeste brasileiro". In SILVA, E., SANTOS, C. & OLIVEIRA, E. (eds.): *História ambiental e história indígena no semiárido brasileiro*, pp. 35-60. Feira de Santana: UEFS Editora.
- SCHMUTZER, Kurt. 2014. "Johann Natterer (1787-1843): a biographical sketch". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:5-23.
- SILVA, Edson. 2017. "Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional". *Cadernos do Ceas*, 240:117-136.
- SILVA, E., SANTOS, C. & OLIVEIRA, E. (eds.). 2016. *História ambiental e história indígena no semiárido brasileiro*. Feira de Santana: UEFS Editora.
- SOFFIATI, Arthur. 2019. *Introdução de espécies exóticas no norte do Rio de Janeiro: apontamentos de eco-história*. Rio de Janeiro: Autografia.
- SOUZA, Rosaldo de A. 2017. "Sustentabilidade na reconstrução identitária do povo indígena Kinikinau". In JOSÉ DA SILVA, G., BOLZAN, A. & SOUZA, R. (eds.): *Kinikinau: arte, história, memória & resistência*, pp. 135-159. Curitiba: Editora CRV.
- SPIX, J. & MARTIUS, C. (1976). *Viagem pelo Brasil – Tomo I*. São Paulo/ Brasília/ Rio de Janeiro: Melhoramentos, INL, IHGB.
- TIEMANN-ARSENIC, Ulrike. 2011. "Recursos naturais e perspectivas de futuro em comunidades ribeirinhas e assentados: uma pesquisa de campo". In BOLLE, W., CASTRO, E. & VEJMEKKA, M.(eds.): *Amazônia: região universal e teatro do mundo*, pp. 123-139. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- TONI, F. et al. (eds.). 2007. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil*. Brasília: Ed. da UnB.
- TRIGGER, D. et al. 2008. "Ecological restoration, cultural preferences and the negotiation of 'nativeness' in Australia". *Geoforum*, 39(3):1273-1283.
- TRIGGER, David. 2008. "Indigeneity, fertility, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 14(3):628-643.
- TURNER, Terence. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.): *História dos índios no Brasil*, pp. 310-338. São Paulo: FAPESP, SMC, Companhia das Letras.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2019. Artefatos multiespécies: materialidade e conhecimento nas relações entre humanos e não humanos. Trabalho apresentado no Simpósio "Relações humano-animal: presente, passado e futuros possíveis", 43º. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG.
- VIERTLER, Renate. 1990. "A vaca louca: tendências do processo de mudança sócio-cultural entre os Bororo-MT". *Revista de Antropologia*, 33:19-32.

- VIERTLER, R. & OCHOA, G. 2014. "Ethnohistorical, ethnographic, and linguistic information on the Bororo of Mato Grosso: commentaries for a study of the Natterer Collection". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:221-245.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In VIVEIROS DE CASTRO, E. (ed.): *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 345-400. São Paulo: Cosac Naify.
- WHITEHEAD, P. & BOESEMANN, M. 1989. *Um retrato do Brasil holandês do século XVII: animais, plantas e gente pelos artistas de Johan Maurits de Nassau*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora.

Abstract: This article aims to begin a reflection on the material dimensions of cattle diffusion through central and eastern Brazil using some artifacts produced at the clashes between oxen and Amerindian peoples in this region. In order to provincialize the grand narrative of the 'livestock economic cycle', the text argues for contextually-sensitive analyzes of the arrival/introduction of cattle among distinct indigenous groups. In this line it suggests that the image of cattle expelling Indians and occupying spaces left by latter's expulsion or flight does not correspond to the variety of experiences of contact with the so-called Brazilian 'pastoral front', which may have included, for example, ceremonial or ritual incorporation of these ruminants – or parts of their bodies, like horns – as raw materials for musical instruments. Some of these 'multispecies artifacts' are analyzed here to argue that any investigation into environments co-constituted by humans and non-humans must take introduced alien species in consideration.

Keywords: Cattle, Horns, Artifacts, Ranching, Indigenous peoples.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em junho de 2020.