

INIMIGOS FIÉIS
história, guerra e xamanismo na amazônia

CARLOS FAUSTO

Para Boris e Cynira.
Para Iatora, Arakytá e Pi'awa.

eipo pejawareté
eis vosso vero jaguar

Quem chega a uma terra desconhecida aprenderá por vezes a língua dos nativos por meio de explicações ostensivas que estes lhe dão; e freqüentemente terá que adivinhar o significado dessas explicações, e o fará às vezes corretamente, às vezes erroneamente.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 32.

O próprio ato de produção é, pois, em todos os seus momentos, também ato de consumo. Os economistas o admitem. Produção como imediatamente idêntica a consumo, e consumo como imediatamente coincidente com produção, é por eles denominado consumo produtivo. Essa identidade de produção e consumo remete à proposição de Spinoza: determinatio est negatio.

Karl Marx, *Grundrisse*.

Sumário

Prólogo	1
Mundos de paz e violência	3
Limites e condições	6
Os parakanãs	12
Em poucas palavras	13
Conchas e dívidas	14
Convenções	16
1 — O Tempo da Matéria	19
Primeiras notícias	20
Um mundo de inimigos	29
Os <i>toria</i> e a ferrovia	41
Guerra na floresta	47
O desaparecimento dos inimigos	53
Os últimos anos de autonomia	56
Os primeiros anos de dependência	62
2 — Figuras da Fartura e da Escassez	67
Silvitório	68
Mobilidade e vida aldeã	70
Economia agrícola	83
Figuras da fartura e da escassez	102
Arcaísmos: subsistência na floresta tropical	113
3 — As Formas na História	119
A patrisegmentação dos Orientais	120
A indiferenciação dos Ocidentais	132
As formas sociais da escassez	136
Unidade e diferença: as formas da política	150
O político como representação	166
4 — A Parte da Guerra	175
Contrastes bélicos	177
Os inimigos e nós	185
Problemas de definição	189
A parte da guerra	192
Esboço de uma teoria da guerra	231
5 — A Dialética Senhor-Xerimbabo	241
Um xamanismo sem xamãs	242
A dialética senhor e xerimbabo	249
O trabalho dos sonhos	256
A matéria da alma	283
Espíritos familiares e predação familiarizante	299
6 — Rituais de Predação e Familiarização	305
Rituais guerreiros e rituais xamânicos	305

O esquema geral da predação familiarizante	324
Testando o modelo: a caça de troféus	330
7 — Deuses, Machados e Jaguares	341
A origem da dor e dos brancos	342
A imortalidade possível	351
Machados e deuses	362
Brancos e jaguares	373
Mito e antimito	386
Epílogo	
Sistemas centrífugos e sistemas centrípetos	391
A perspectiva da predação	394
O sarcástico predomínio das matérias	398
Referências Bibliográficas	401
Anexos	421
Tabelas: Conflitos guerreiros dos parakanãs ocidentais (1895-1983)	
Tabela: Conflitos guerreiros dos parakanãs orientais (1895-1971)	
Índice de mapas, figuras e fotos	
Índice de grupos indígenas	
Índice de autores	
Índice de assunto	

Prólogo

Em maio de 1999, retornei à área parakanã da bacia do Tocantins por duas semanas. Eu havia sido convidado para falar sobre minha tese aos professores, não-indígenas, que ensinam nas escolas das aldeias. Após quatro anos de ausência, alegrei-me com a perspectiva de rever amigos e inteirar-me das novidades. Teria oportunidade de reencontrar o chefe Arakytá e de ouvir velhas e novas histórias na *tekatawa*, local onde todas as noites os homens se reúnem para conversar. A aldeia de Paranatinga não era, porém, a mesma. Metade de sua população partira e dois novos aldeamentos haviam sido fundados. Arakytá estava cego e a *tekatawa*, antes vívida e repleta de vozes, era uma pálida lembrança das reuniões de que eu tomara parte. Os longos silêncios predominavam sobre as frases rápidas. A própria morfologia espacial, antes marcando diferenças etárias e de patrigrupos, parecia ter-se esvaído. Minha reação inicial foi de nostalgia, mas também de dúvida: teria eu me iludido com o que dantes vira e ouvira? A resposta que encontrei, talvez para meu conforto intelectual, é que uma vez mais as formas sociopolíticas parakanã encontravam-se em fluxo. Não era a primeira vez que isso ocorria.

Há cerca de cem anos, uma briga por mulheres resultou na cisão desse pequeno povo tupi-guarani, que vivia na vasta floresta densa a oeste do Tocantins. Ao se separarem, os parakanãs orientais e ocidentais tornaram-se inimigos fegadais. Durante quase um século levaram vidas paralelas, reencontrando-se algumas vezes para guerrear. Quando contatados nas décadas de 1970 e 1980, apresentavam modos de subsistência e organização sociopolítica bastante distintos. Os primeiros tinham uma horticultura relativamente diversificada, viviam em uma grande casa comunal, estavam divididos em duas metades exogâmicas e possuíam chefia; os segundos dividiam-se em bandos nômades, não praticavam a agricultura, não possuíam chefes nem segmentação social. Em menos de um século, os ramos parakanãs tinham assumido formas significativamente diferentes.

Como explicar essas mudanças? Qual dos grupos ter-se-ia transformado (se apenas um deles), e em que sentido? Quais os mecanismos que conduziram a essas transformações? Estas são algumas das perguntas que procuro responder na primeira parte deste livro. Minha abordagem é informada pela preocupação teórica contemporânea com a história e com a ação social dos agentes. Procuro levar a sério um desafio contido no artigo “Theory in Anthropology Since the Sixties”, de Sherry Ortner. Ao escolher o conceito de prática para caracterizar as principais tendências da antropologia dos anos 1980, ela nota que bem poderia ter elegido outro símbolo-chave: a história. A mera historicização da antropologia, contudo — “se por história entendermos basicamente uma cadeia de eventos externos aos quais as pessoas reagem” (1984:159) —, poderia obscurecer a questão principal: como reintroduzir a ação social em nossas descrições sem cairmos em um cenário voluntarista e sem estrutura?

A análise dos processos de mudança entre os parakanãs pretende ser uma resposta etnográfica a essa questão. Trata-se de uma reconstrução microssociológica dos mecanismos que levaram à constituição de dois sistemas sociais diferentes, a partir da cisão ocorrida no final do século XIX. Procuro mostrar como as transformações foram produto da interseção de determina-

ções internas e externas, interseção que se deu em situações históricas particulares, conformando e sendo conformada pela ação dos agentes. Sugiro que o caso analisado tem uma inscrição mais ampla, permitindo repensar a maneira pela qual os antropólogos têm conceitualizado os processos de mudança nas sociedades indígenas após a conquista do Novo Mundo.

Inimigos Fiéis não é, porém, um livro processualista e por isso, em sua segunda parte, passa dos “modos de processo” para os “modos de forma” (Bateson 1980). Um dos intuitos deste trabalho é, precisamente, pensar as formas na história e a história das formas, sem no entanto imaginar que, por existirem na história, as formas não existem. Se a cosmologia e a organização social de um grupo jê ou tupi são produtos de uma história particular, não é menos verdade que a história desse grupo é o resultado de um estar-no-mundo que é mediado por formas socioculturais. Dizer que estas são precipitados históricos não implica que sejam arbitrárias e sem estrutura. O simples fato de podermos analisar a forma social parakanã em fluxo resulta de certas características que são marcadamente tupi-guaranis; a saber, um baixo rendimento dos princípios de segmentação, o caráter não-mecânico das regras sociais, o fraco investimento espacial de elementos de organização social e assim por diante.

A ponte entre a primeira e a segunda parte do livro é feita pelo tema da guerra. Busco compreender tanto as condições sócio-históricas da guerra e da paz entre os parakanãs, como o lugar que a violência ocupa em sua economia simbólica. Passo progressivamente da comparação entre orientais e ocidentais para uma análise mais geral da articulação entre exterior e interior, operada pela guerra e pelo xamanismo. Nesse ponto, volto-me para uma temática característica do americanismo de inspiração lévi-straussiana: a relação entre identidade e alteridade, cuja dialética fundaria os regimes sociocosmológicos ameríndios. Por meio de uma análise crítica, procuro distinguir duas modalidades dessa relação que estão amalgamadas no estruturalismo: predação e troca. Desloco a ênfase da noção de reciprocidade para a de consumo e produção, e sugiro uma nova maneira para interpretar as práticas guerreiras e o simbolismo canibal que permeia os rituais e o xamanismo indígenas.

Mas sobre quais guerras iremos falar? O processo colonial alterou profundamente as condições em que viviam e vivem as populações ameríndias. Os conflitos, o comércio, a escravização, as epidemias, a catequese transformaram rápida e intensamente os sistemas sociais nativos, introduzindo novos objetos e novas relações. O impacto da expansão dos Estados europeus sobre as práticas bélicas nativas foi amplo, difuso, duradouro, mas também variado conforme o local e a época. Houve guerras de resistência, houve aquelas motivadas pela captura de inimigos a serem trocados por instrumentos de metal, houve outras que resultaram do movimento de populações em fuga ou, ainda, aquelas movidas por valores “tradicionais” que se deram em contextos socio-demográficos não mais “tradicionais”. De que estamos tratando, afinal, quando falamos de guerra “indígena”?

Este livro não desconhece a dificuldade e procura enfrentá-la de duas maneiras: por um lado, examinando historicamente as condições nas quais os parakanãs optaram pela paz ou pela guerra; por outro, mediante uma análise comparativa de práticas e representações indígenas em diferentes contextos e temporalidades, visando distinguir um conjunto de assunções sistemáticas, recorrentemente associadas ao comportamento bélico. A análise move-se, assim, em duas escalas

espaciais e temporais distintas: uma mais histórica e particular, outra mais estrutural e geral. Em ambas, porém, evito tratar os povos indígenas como meras vítimas de um processo histórico coercitivo, cujo agente todo poderoso seria o Estado. Faço-o não apenas por uma questão empírica mas por acreditar que cabe ao etnólogo colocar-se em outro ponto de vista: aquele que melhor permita compreender e transmitir algo da vivência e da perspectiva do grupo estudado.

Mundos de paz e violência

Ao focalizar a guerra indígena, pisamos em terreno pantanoso. A imputação de violência aos povos nativos foi uma justificativa comum para sua redução, expulsão e extermínio. Figuras como “guerra justa” e “resgate de cativos” tiveram sua função e sua época na história colonial. O espectro da antropofagia serviu como rótulo classificatório para legitimar a escravização de índios em partes da América hispânica. Hoje, a manipulação do estigma da selvageria pela mídia e por certos setores econômicos e políticos surge — em momentos pontuais, mas cruciais — como arma em uma luta ao mesmo tempo ideológica e prática, que visa restringir direitos constitucionais adquiridos. Por isso, qualquer pesquisador que volte seus olhos para o fenômeno da violência deve estar atento para as conseqüências não-intencionais e os usos indevidos de suas palavras. Não há, porém, como se prevenir inteiramente da manipulação de um texto, ainda que haja modos e modos de se tratar a questão. Espero, sinceramente, ter encontrado o tom correto para fazê-lo.

Não é apenas sobre a manipulação de nossas linhas que devemos refletir, senão também sobre um plano mais profundo, que é o das continuidades silenciosas de um discurso produzido em contexto colonial. Desde os primórdios da conquista, os padrões indígenas de guerra causaram forte impressão no imaginário europeu. Quando os portugueses chegaram a esta parte da América, há exatos quinhentos anos, encontraram uma vasta população tupi-guarani dispersa ao longo de cerca de cinco mil quilômetros da costa atlântica, com ramificações profundas pelo interior. A despeito da dispersão, essa população partilhava um mesmo complexo sociocultural, no qual despontavam a guerra de vingança e a antropofagia ritual. A importância de tais práticas na vida social nativa, testemunhada por europeus de diferentes origens e condições, tem sido, desde então, um motivo dominante na reflexão ocidental sobre as sociedades ameríndias. Não obstante a força desse motivo, ele jamais prevaleceu sozinho. A imaginação européia sempre penduleou entre a imagem do canibal imerso em um estado de guerra crônica e a do nobre selvagem vivendo em liberdade natural. Embora antagônicos e aparentemente irreconciliáveis, esses motivos acabaram por se implicar mutuamente. Em conjunto, definiram uma atitude mental e um campo de significados, fornecendo um esquema simples para classificar, conhecer e dominar as populações indígenas das Américas. Assim o foi desde os primeiros tempos da colonização, e assim continua sendo na sociedade contemporânea.

O motivo da inocência natural é coetâneo à conquista. Ele domina as primeiras impressões de Colombo, a carta de Caminha e as ilusões iniciais sobre a catequese dos nativos — gentio sem fé prévia no qual se inscreveria facilmente a verdadeira fé. Na carta em que anunciava aos reis de Espanha a chegada à América, Colombo retratava a gente de Hispaniola como harmoniosa

de formas e temerosa de caráter. Quando perdiam o medo, eram “tão sem engano e tão liberais com o que têm que não o creia senão quem o visse. Eles, de coisa que tenham, pedindo-se-la, jamais dizem não; antes, convidam a pessoa e mostram tanto amor, que dariam os corações...” (Colombo [1493]1992:10). Os ameríndios eram assim apresentados como vivendo em uma idade de ouro, em tal inocência que não havia distinção entre o meu e o teu.

Ao mesmo tempo que maravilhas dizia das Antilhas, o navegador genovês construía a oposição entre os mansos e pacíficos aruaques e seus ferozes e aguerridos inimigos, os caribes canibais. Sem jamais ter tido evidência empírica de antropofagia, Colombo disseminou a representação sobre uma raça selvagem e independente que se alimentava de gente, representação que logo serviria aos interesses escravistas coloniais (ver Whitehead 1984). A imagem belicosa dos povos das pequenas Antilhas juntar-se-ia à dos índios desta nossa parte sul-atlântica das Américas, onde os cronistas teriam oportunidade de observar, de fato, costumes canibais. Com o avançar da colonização, a imagem sempre eficaz da violência dos selvagens ganharia força e destaque em descrições literárias de segunda mão: “É essa província do Brasil muito extensa e de vista formosa e agradável, ainda que terrível e espantosa pela ferocidade dos seus moradores, gente tão bestial e comedora de carne humana que a todo gênero de feras excede [...]” (Aguilar y Córdoba [1578]1993:78).

Essas representações, construídas no contexto colonial, fixaram-se nas duas imagens-força que nos legou a filosofia política contratualista: de um lado, a da guerra de todos contra todos, do estado de *Warre*, que Hobbes dizia ainda subsistir entre “os povos selvagens em vários lugares da América”([1651] 1952:85-86); de outro, a da bondade e das virtudes naturais, da piedade e da reciprocidade, que ficaria associada ao nome de Rousseau. No século XIX, essas imagens ganharam novos conteúdos: a primeira foi inserida em uma escala evolutiva e atribuída a uma condição primitiva da humanidade; a segunda recebeu o influxo do romantismo, deixando de focalizar o homem e suas paixões para pôr em relevo a vida em comum, fazendo da comunidade (primitiva) um modelo superior de socialidade humana.

Não é preciso retroceder tanto, porém, para reencontrar esses mesmos motivos reencenados. Folheando recentemente uma revista de variedades, encontrei a reprodução de uma gravura de Théodore de Bry em que se vêem os tupinambás assando e comendo partes de um corpo humano. Na legenda, lê-se que a guerra indígena era endêmica e que “o futuro ‘bom selvagem’, da Carta de Caminha a Rousseau, era nada menos do que um guerreiro de muitos nomes, cada um correspondendo à quantidade de prisioneiros capturados, executados, ingeridos e oferecidos em banquete à taba” (*Palavra*, agosto de 1999, 1(5):25). A desmistificação do bom selvagem foi também tema de um editorial do *Jornal do Brasil*. Com o título “O Mau Selvagem”, o diário elogiava a decisão do Tribunal de Justiça do Pará, que condenou Paiakã e sua mulher a seis anos de prisão:

[...] a derrubada da inimizabilidade de Paiacan é um marco, pois leva junto a imagem romântica do bom selvagem espontaneamente bom e incapaz de atos cruéis e indignos. Está mais do que claro que Paiacan é índio aculturado (submetido aos maus exemplos dos regateiros, garimpeiros, madeireiros) que sabia perfeitamente estar violando a lei ao estuprar a jovem professora. Essa história ressalta a política dos dois pesos e duas medidas do ambientalismo. Inocentar um indígena perverso que há muito

tempo deixou de corresponder ao modelo ideal de Rousseau — só porque anda de cocar e defende castanhas — equivale a escarnecer dos direitos humanos de uma pobre professora” (*Jornal do Brasil*, 26/12/1998).

O fato notável do editorial é negar e afirmar, ao mesmo tempo, o mito do bom selvagem. Se Paiakã não é um exemplar típico deste, é porque deixou de sê-lo — um anjo decaído, contudo, não infirma a existência dos anjos. Para que os índios possam ocupar a posição do bom selvagem, segue o texto, já não lhes basta portar um cocar: é preciso que correspondam “ao modelo ideal de Rousseau”. E aqui eles falharão novamente, mas não o farão sequer por moto próprio, senão pela ação corruptora de regateiros, garimpeiros e madeireiros.

Embora inverta a ordem dos fatores, uma matéria recente sobre os índios do Parque do Xingu chega a resultado semelhante. A reportagem “Os Guardiões do Verde” foi publicada pela *Veja* (a mesma revista que há alguns anos estampou na capa, sob o título de “O Selvagem”, o rosto de Paiakã portando um cocar). Os índios do Xingu são apresentados como temíveis guerreiros “que se entredoravam há menos de meio século”, cujo “esporte preferido era a guerra” e que foram pacificados pela bondade e providência dos brancos. Estes, por sua vez, aparecem como os grandes arquitetos e atores daquele mundo, capazes de converter “selvagens ranzinhas e agressivos” em homens pacíficos e defensores da natureza. Não deixa de ser irônico ver o sistema multilingüístico e multiétnico do alto Xingu, que ocupa parte do Parque e se caracteriza por demarcar os valores da guerra em prol de um ethos pacífico, ser descrito dessa maneira. É também curioso saber que, ao contrário do que nos indicam as pesquisas arqueológicas (Heckenberger 1996), o sistema é o produto da ação providencial de alguns heróis brancos que “pacientemente transportaram em aviões militares um a um todos os índios, vindos de vários pontos da Amazônia, para seu novo lar” (*Veja*, 30/06/99)

Não é só a mídia que veicula esse imaginário. A antropologia é também seu produto e produtor. Inocência e violência, abundância e escassez, natureza e cultura, predação e reciprocidade, partilha e isolamento, comunidade e interesse são termos que combinamos e recombinaamos a partir de um mesmo esquema conceitual, que teve na conquista do Novo Mundo um terreno fértil de experimentação. O incômodo e fascínio com a violência e a paz indígenas são parte de um movimento de naturalização e primitivização sustentado por um sentimento difuso e duradouro de que os índios se encontram mais próximos da natureza (seja ela natural ou humana) do que nós. Acostumamos a lhes pedir que sirvam como medida de nossos próprios modos, para que assim possamos, como diria Rousseau, discernir o “que há de originário e de artificial na atual natureza do homem” ([1755]1989:41).

Não há como escapar a esse discurso se não recusarmos a alternativa que o pensamento ocidental reservou aos “povos selvagens da América”: serem suportes fantasmáticos de uma crítica de nossos valores ou servirem para a reafirmação desses mesmos valores. E, desse ponto de vista (mas apenas dele), tanto faz escolhermos um pólo quanto o outro. Em 1999, após uma conferência sobre a guerra ameríndia, um senhor me questionou com certa irritação pela “falsa imagem que eu divulgava de nossos indígenas”. Tendo convivido com eles, disse-me que a descrição de práticas tão cruentas parecia-lhe inconcebível quando comparadas com a boa vida e generosidade que observara. Os índios seriam, assim, essencialmente bons e vítimas de nossa sociedade.

De minha perspectiva, a vitimização é uma forma de neutralização, de recusar ao outro a condição de sujeito — uma atitude que está na base dos modelos autoritários, ainda que supostamente benignos, de relação com o outro. Os índios são bons e merecem proteção (o que freqüentemente resulta no raciocínio de que só merecem proteção enquanto forem bons; perdida a inocência, o Estado lava as mãos).

O motivo da bondade natural pode ser tão corrosivo quanto o estigma da bestialidade. Ambos, aliás, serviram aos propósitos dos colonizadores: a violência para justificar a guerra de conquista e a escravização, a inocência para incentivar a conversão dos nativos em mão-de-obra e em cordeiros do rebanho de Deus. Minhas simpatias estão, antes, com os modernistas antropófagos. Identifico nesse momento da cultura nacional um poderoso contradiscurso às continuidades coloniais. A antropofagia literária capturou o sentido profundo da antropofagia literal, que é o da constituição de sujeitos (múltiplos) por meio da apropriação violenta de princípios de subjetivação, que são, por necessidade, exteriores. O canibal busca mobilizar a perspectiva do outro em proveito da reprodução de si, exprimindo a contradição entre um desejo centrífugo, heteronômico, e uma necessidade de autoconstituição enquanto sujeito (ver Fausto no prelo). Esse é o sentido da metáfora antropofágica modernista, que se ergueu, como eles diziam, contra o decalque romântico dos índios, contra o índio catequizado, filho de Maria, irmão do Santíssimo. Ao transformar o estigma em valor, os modernistas desorganizaram um modo discursivo tão colonialmente ordinário.

Mas não deve haver engano. Não se trata de fazer o elogio de fatos e conteúdos violentos. Apenas não creio que devemos construir um discurso valorativo sobre nós e sobre os outros com base nas representações antagônicas da inocência e da violência. Se há um contradiscurso possível, ele repousa sobre a recusa tanto da vitimização redentora quanto da culpabilização demonizadora; uma recusa que é condição necessária para construirmos uma relação menos assimétrica com os habitantes originais desse país, relação baseada em certos valores — *que não nos são exclusivos, nem tampouco o são das sociedades indígenas* — capazes de fundar um espaço social de direito, diálogo e paz.

Limites e condições

O encontro de um antropólogo com um povo é sempre fruto de um acaso e de uma busca. Hoje, revejo-me debruçado sobre um mapa da Amazônia, tendo ao meu lado uma lista de nomes de grupos indígenas, à procura de um lugar e de um povo para pesquisar. Mas foi na mesa de um bar, em um dia qualquer de 1987, que ouvi falar pela primeira vez dos parakanãs, em particular de um de seus subgrupos, então recém-contatado. Essa palavra soou como música em meus ouvidos, pois eu buscava um canto isolado, uma ilha, onde imaginava poder encontrar índios “autênticos” e ter uma experiência integral. Parti assim que pude.

Cheguei a Altamira, no Pará, em fevereiro de 1988. Altamira é uma cidade bicéfala: parte voltada para o rio, parte para a estrada. Seu porto, que serviu um dia como parada para embarcações levando borracha e outras cargas, perdeu importância e não compete, hoje, com a poeira e os caminhões que circulam pela Transamazônica. Na altura da cidade, o rio Xingu acotovela-se à

direita e corre em um canal estreito, razoavelmente profundo, para então fazer sua volta grande e seguir, enfim, em direção à foz. Rasgando suas águas claras rio acima, surge uma paisagem de margens ainda verdejantes, salpicadas por uma ou outra habitação ribeirinha. O curso se abre e se fecha, divide-se em canais e em ilhas, para só se mostrar inteiro nos grandes estirões. Na cheia, o Xingu se apresenta calmo e sem pressa, mas na vazante nascem-lhe pedras pretas porosas e rebojos e saranzais e cachoeiras. No passado, a beira esteve ocupada por povos indígenas. Despovoada no processo da conquista, foi escassamente repovoada no tempo da borracha. Com o fracasso da seringa, ficou abandonada até o início da febre madeireira dos anos 1990.

A viagem até o pequeno afluente da margem direita do Xingu, onde viviam então os parakanãs, leva cerca de três a quatro dias em um barco com motor de centro. O Bom Jardim é um igarapé de águas pretas que nasce próximo à serra do Bacajá e que, durante as chuvas, espraia-se pela mata. Como se esta cobrasse compensação, lança ramos e ramagens sobre o curso d'água, formando pórticos naturais à maneira de um jardim. Ao longo do igarapé, são poucas as áreas de terra alta não-inundável, próprias para uma morada ribeirinha. Em todos esses pontos é certo encontrar restos arqueológicos de antigas populações que ali viveram: cerâmica, lâminas de machado e terra preta.

Quando aportei pela primeira vez na aldeia de Apyterewa, na terra indígena de mesmo nome, havia quatro anos que o grupo aceitara a redução à administração estatal. A única ponte com o mundo dos brancos era, então, o vaivém mensal do barco em que chegávamos. Nele vinham algumas mercadorias, que de numerosas no momento do contato começavam a escassear. Com ele partiam os doentes mais graves, que ao retornar traziam as novas da cidade e de seus habitantes. Esse contexto de relativo isolamento haveria de mudar rapidamente nos anos seguintes, mas foi em tal atmosfera que este livro começou.

Os parakanãs são remanescentes de uma população tupi-guarani que, com boa probabilidade, habitava há alguns séculos a extensa faixa de terra firme a oeste do rio Tocantins, cuja calha já se encontrava despovoada nos tempos de Vieira. No início do século XX aparecem as primeiras notícias sobre o grupo. À medida que a fronteira econômica avançava na região tocantina, os espaços de autonomia dos parakanãs diminuía. A borracha, a castanha, a caça de peles de animais silvestres, mas também a ferrovia e depois a estrada de rodagem obrigaram os parakanãs a aceitar a “pacificação”, entre 1971 e 1984. Nesse intervalo, um dos grupos mais arredios atravessou o divisor de águas Xingu-Tocantins e se instalou na região dos formadores do rio Bacajá, onde seria contatado em 1984.

A primeira etapa de minha pesquisa deu-se nessa região, onde permaneci cerca de oito meses entre 1988 e 1989, tempo dividido em três períodos de campo. A segunda etapa ocorreu entre 1992 e 1995, quando realizei outras três viagens, completando mais oito meses de pesquisa. Nesse período, estive nas aldeias de Paranatinga (1992 e 1995) e Maroxewara (1995), ambas na Terra Indígena Parakanã, e retornei à aldeia de Apyterewa (1993), onde começara meu trabalho. Tornei a voltar à região xinguana em 1996, como coordenador de um Grupo Técnico da Funai, e em 1999 à região tocantina, para ministrar um curso aos professores do Programa Parakanã.

A experiência nas aldeias da região tocantina foi bastante diversa da que tivera na primeira parte da pesquisa, a começar pelo percurso. Paranatinga pode ser facilmente alcançada de carro

a partir de Tucuruí, cidade que serviu de sede ao projeto de aproveitamento hidrelétrico do rio Tocantins. Ao longo da Transamazônica, em vez de margens verdejantes, via fazendas e pastos, juquira e gado. Os três ou quatro dias de viagem rio acima eram substituídos por algumas horas, com parada obrigatória na vila (hoje cidade) de Repartimento, que recebeu esse nome por nascer em um entroncamento da estrada. A vila é referência importante para os parakanãs de Paranatinga, que costumam visitá-la para vender açaí, arroz, milho, galinha, e comprar biscoitos, pilhas, fitas, anzóis, e beber guaraná, comer pão, cortar o cabelo. As relações com a população local são cordiais, mas de poucas palavras. Sem ainda dominar bem o português, a interação se restringe aos atos e a algumas frases.

A sensação inicial de me encontrar em outro espaço-tempo — sensação reforçada pelo isolamento de quem vive meses em um pequeno descampado no meio da floresta — foi se dissolvendo pouco a pouco, levando-me a considerar outros fatores e temas em minha pesquisa. No entanto, não voltei meus olhos sistematicamente para a inserção atual dos parakanãs no contexto local e nacional. Jamais consegui apreender exatamente o significado dessas experiências para eles, embora as tematize em vários momentos deste livro. De qualquer modo, privilegiei aqui antes as continuidades do que as rupturas, buscando ler as relações com os brancos a partir da vida nas aldeias, com o olhar de dentro para fora e não de fora para dentro.

Uma das impressões mais fortes que guardo sobre a relação entre o novo e o velho é o contraste entre a visão e a audição. Pouco após o contato, os parakanãs abandonaram suas marcas corporais distintivas (corte de cabelo e adorno labial), substituindo-as pelas roupas e bonés. As roupas se tornaram tão importantes que é raro ver uma pessoa se banhando sem a preocupação de esconder a genitália: “a roupa nos fez ter vergonha”, explicaram-me certa vez. Adotaram sem demora novos objetos: espingardas, painéis de alumínio, sacos de estopa, carrinhos de mão, sem falar em machados e facões. Deixaram de construir uma única casa comunal e lutaram anos para que o órgão indigenista lhes desse casas retangulares, paredes de tábuas, pisos de cimento e telhados de cavaco. Nem sempre conseguiram, mas desejaram.

Quando a noite cai e não se pode distinguir senão vultos, as palavras faladas ou cantadas preenchem um espaço antes pouco visível ou imaginável. É então que o antropólogo alimenta o desejo de ver um mundo diverso do seu, vivo e atuante. Creio que a maioria dos que trabalharam com grupos tupi-guaranis já tiveram essa experiência. Há uma enorme resiliência que não está posta no espaço, nem nas marcas corporais, mas na palavra e na dança. Essa constatação não nos deve levar, porém, a analisar o contraste entre o visível e o audível à maneira dos antigos estudos de aculturação, arrolando-se os traços tradicionais em oposição àqueles adventícios para então vaticinar sobre o futuro da cultura. O corpo e a fala fazem parte de um mesmo sistema: os cantos também incorporam os brancos e sua parafernália, assim como a pele continua a ser pintada e decorada. Compreender a relação dos parakanãs com os brancos, de um ponto de vista interno, implica dar conta de ambos os aspectos a um só tempo.

A valorização do universo sonoro contrasta, de qualquer modo, com o descuido visual. As formas pelas quais as pessoas e as coisas se mostram não parecem ser objeto de forte investimento emocional ou prazer estético, como ocorre entre os xinguanos e outros povos amazônicos. Isso incomoda freqüentemente os brancos, que esperam um mundo visual encantado e uma comunica-

ção franca em português, duas coisas que os parakanãs não podem oferecer. Ciente desse fato, tratei de aprender a língua, os cantos e participar sempre dos rituais. Essa foi uma das minhas portas de entrada na vida dos parakanãs: dançar e cantar para homens, mulheres e crianças e receber em retribuição novos cantos e novas danças. Minhas exhibições eram certamente sofríveis, mas eles sempre foram generosos em seus julgamentos.

Em termos metodológicos, cheguei a campo com apenas dois guias: um manual de pesquisa sobre parentesco e uma vaga noção, adquirida pela leitura de etnografias, do que seria uma observação participante. Ao longo do tempo, fui construindo formas próprias de coleta, verificação e sistematização de informação, adaptadas aos temas e às características de minha pesquisa de campo. Não cabe aqui detalhá-las, mas gostaria de mencionar dois aspectos que talvez ajudem a entender o modo expositivo deste livro. Os parakanãs, em particular os ocidentais, ao responderem às minhas perguntas de caráter normativo (“você comem y?”; “x casa-se com z?”) ou explicativo (“por que se carregam bebês de colo ao final do ritual?”; “por que o matador não pode manter relações sexuais?”), raramente recorriam a uma regra universal ou a uma fórmula do tipo “este é o nosso costume” ou “assim faziam nossos ancestrais”. Em geral narravam-me um evento histórico, que elucidava minha pergunta por meio de uma ilustração direta (positiva ou negativa) ou indireta (versando sobre improvisações em desacordo com os modos usuais de fazer, mas não tidas como incorretas ou desregradas). Quando me explicavam uma certa prática, empregavam também uma expressão constituída por um morfema indicando propósito seguido por uma forma citacional. Assim, à indagação “por que se dança com o poraquê?”, repondiam “para que eu sonhe, ele diz” ou “para sonhar, diz-se”. Não enunciavam uma razão sem marcar a resposta como um ponto de vista, cujo enunciador é uma terceira pessoa. Em comum, essas duas formulações nativas (histórica e perspectiva) contribuíram — ao lado de toda uma preocupação teórica bem estabelecida na antropologia das décadas de 1980 e 1990 — para que eu evitasse uma descrição mecânica e normativa da estrutura social e da cosmologia do grupo.

O segundo aspecto que merece menção diz respeito à reconstrução histórico-cronológica que se encontra no primeiro capítulo. O caráter seqüencial e ordenado da apresentação não corresponde à maneira pela qual os acontecimentos me foram narrados. A ordem dos eventos na duração foi reconstituída a partir da gravação de inúmeros relatos, em diferentes versões, e de sua discussão com vários informantes. Essa apresentação histórica nada nos diz sobre como os parakanãs conceitualizam a temporalidade; apenas explora as possibilidades presentes nas narrativas orais para fins de uma cronologia que interessa, sobretudo, ao pesquisador.

Toda a pesquisa foi realizada na língua parakanã, com algum auxílio de informantes bilingües para tradução de narrativas e cantos, a partir de 1992. Em 1988 e 1989, não havia ninguém na aldeia de Apyterewa com conhecimento mínimo de português para me ajudar nas traduções. Quando recomecei a pesquisa, já compreendia suficientemente a língua para continuar coletando dados em parakanã, o que ademais era conveniente porque meus principais informantes eram pessoas de mais idade, que até hoje conhecem poucas palavras de português. A propósito, gostaria de deixar claro que utilizo o termo “informante” sem maiores problemas, pois creio que sua censura, tão comum hoje na antropologia, antes escamoteia a posição estrutural do pesquisa-

dor em campo do que preserva a dignidade da população estudada ou ressemantiza a relação pesquisador-pesquisado.

Teria sido interessante recorrer com maior frequência aos jovens para a tradução das longas e numerosas gravações que realizei. No entanto, sempre resisti a estabelecer uma relação de pagamento por informação. Nutria a esperança (e talvez a ilusão) de que nossas relações repousassem antes sobre uma empatia mútua do que sobre o interesse mútuo. Os vínculos individuais que estabeleci não eram mediados por presentes ou dinheiro. Sem esse atrativo, poucos jovens se dispunham a trabalhar longa e detalhadamente nas traduções. Assim, a maioria das narrativas que aparecem ao longo do texto foram transcritas e traduzidas por mim, e checadas nas partes que me eram mais difíceis com algum informante. Com certeza, elas ainda contém imprecisões, se não erros.

O dinheiro e os presentes não estiveram, porém, ausentes da pesquisa. Reencenei mais de uma vez o tema do distribuidor de brindes, cuja cenografia nasce dos primeiros contatos entre europeus e índios, amadurece com os descimentos e catequização dos gentios, e consolida-se na forma republicana da pacificação rondoniana. Ao repetir esses gestos como antropólogo, procurei conciliar meus interesses de pesquisa, meus princípios de justiça e as expectativas dos parakanãs. De início não foi fácil, e a fórmula que encontrei foi realizar uma grande distribuição equitativa no dia seguinte à minha chegada, dividindo os presentes em três categorias — para homens, para mulheres e para crianças — e assegurando-me de que todas as pessoas de cada categoria recebessem a mesma quantidade e qualidade de objetos. Nas aldeias do Tocantins, onde a política oficial do Programa Parakanã é romper com esse modo de relação, o acordo era outro. Discutia com a “comunidade” uma contribuição em moeda, depositada na conta dos líderes jovens que realizam as compras mensais na cidade de Tucuui.

Em nenhum momento vivi nas casas parakanã, tendo sempre permanecido nas instalações do posto, exceto durante as caçadas mais demoradas e os rituais. Jamais me convidaram para morar com eles, e eu também jamais fiz essa proposta. Tradicionalmente eles viviam em uma única casa coletiva, mas esse padrão foi-se alterando e as habitações tenderam a se tornar monofamiliares ou a reunir apenas duas famílias nucleares. O afastamento espacial foi um empecilho para a compreensão mais fina da vida íntima, que procurei compensar com o envolvimento nas atividades cotidianas e nos rituais. Por outro lado, garantiu-me uma equidistância que me permitia discutir temas delicados com as mais diversas pessoas e facções.

Passei mais da metade de meu período de campo na aldeia de Apyterewa, bacia do Xingu. Foi onde pude mais me aproximar de homens e mulheres, e compartilhar suas alegrias e aflições. A maior parte de meus dados, porém, foi coletada em diálogo com os homens, um diálogo que dependia tanto de minha condição e perspectiva masculinas quanto das deles. Jamais consegui, por exemplo, gravar uma história narrada por uma mulher. Ainda que o tentasse, elas tendiam a se calar e deixar a voz do marido sobrepor-se à delas. Quando se mantinham as posições de gênero, ao contrário, a esposa tinha papel ativo na narração, completando e corrigindo o companheiro. Tal limitação não é sem consequência para o resultado da pesquisa: devemos considerar a possibilidade de que este livro reflita sobretudo uma perspectiva masculina que emerge de uma conversa entre homens. Não creio, porém, que seja tão simples assim. Se não concebo minha

descrição como a de um antropólogo genérico sobre uma cultura sem gênero, tampouco penso que ela resulte de um diálogo de homens encerrados em um mundo de homens. Toda etnografia é um momento de uma conversa do autor com múltiplos interlocutores, uma conversa que, por sua vez, contém outras conversas dos interlocutores entre si. Jamais há um só eixo de oposição, embora haja sempre recortes dominantes. Dominantes em dois sentidos: há dicotomias que são mais produtivas e geram perspectivas marcadamente diferentes, e há perspectivas que são hegemônicas e que se impõem sobre outras perspectivas possíveis, de tal modo que o mundo sociocultural resulta de movimentos de divisão e de hegemonização. O problema de qualquer autor é saber em que ponto desse jogo ele deve situar sua descrição.

Outro aspecto significativo desta pesquisa é a sua temporalidade. Ela foi realizada ao longo de uma década, um período talvez muito dilatado, mas que me permitiu não apenas o amadurecimento e a sedimentação das questões, como também uma percepção mais acurada dos processos sociais em sua dimensão temporal. Para os padrões modernos de pesquisa, não passei tanto tempo em campo: foram cerca de dezesseis meses, se contarmos apenas os períodos nas aldeias, ou um ano e meio, se incluirmos as estadas nas cidades vizinhas. Minha temporalidade é diversa, porém, daquela de etnólogos que se mudam por dois anos para outro país, coletando nesse intervalo todos os dados de sua pesquisa. Uma duração mais longa pode conduzir a uma atenção maior à micro-história, embora possa dificultar uma visão mais geométrica. A experiência de estudar grupos indígenas em seu próprio país, ademais, tende a ser diferente. Com frequência, exige um investimento emocional e político contínuo, um acompanhamento ininterrupto, mesmo quando à distância.

Uma palavra final sobre a experiência de campo, que foi uma das mais mobilizadoras e existencialmente ricas por que já passei. Torcendo a célebre frase anti-iluminista de Joseph de Maistre, eu nutro a ilusão de ter conhecido um pouco do ser humano, por conhecer justamente franceses, ingleses, brasileiros, parakanãs, kuikuros e tantos mais. Vi mesquinha e generosidade, amor e raiva, belicismo e mansidão. Não vi, porém, nenhuma dessas paixões como atributos de um só povo, embora tenha percebido diferentes modos de concebê-las e vivenciá-las. A percepção da distância que me separa dos parakanãs sempre esteve colada a um sentimento de identidade profunda e de possibilidade de comunicação, mesmo quando havia entre nós um completo hiato lingüístico.

Essa mescla de identidade e alteridade (que pode ocorrer nas mais diversas gradações) tem implicação não apenas para a relação que se estabelece com a população estudada, mas também para as escolhas teóricas. O problema é clássico na antropologia e diz respeito à dicotomia entre “nós” e “eles”, em especial à oposição entre razão científica e pensamento primitivo. Hoje que está em voga negar as grandes divisões, o debate em torno das “crenças aparentemente irracionais” tende a deslizar para uma negação simples da diferença, em nome da ação razoável das pessoas frente às praticidades da vida real. Já há alguns anos, Jack Goody iniciava seu livro *The Domestication of Savage Mind* criticando a tradição francesa pela maneira com que havia tratado tal dicotomia. Cito: “Talvez eu possa colocar a dificuldade central que vejo em termos de experiência pessoal. Ao longo dos vários anos em que vivi entre povos de ‘outras culturas’, nunca experimentei o tipo de hiato na comunicação que deveria existir se eu e eles abordássemos o mundo

físico de extremidades opostas” (1977:8). Embora eu também não tenha experimentado tal hiato, não creio que o problema se resolva no plano da experiência empírica, da ação humana sobre um mundo físico feito de *hard facts*. Quero continuar a acreditar que este nos impõe limites e condições suficientemente largos para que possamos pensar e viver nossos mundos e comunicá-los uns aos outros. Não fosse isso possível, este livro não existiria.

Os Parakanãs

Os parakanãs habitavam tradicionalmente o interflúvio Pacajá-Tocantins, entre as latitudes 4°-5° S. e longitudes 50°-51° W. Falam uma língua tupi-guarani, classificada por Aryon Rodrigues (1985:39) como pertencendo ao mesmo subconjunto do tapirapé, avá (canoeiro), asurini e suruí do tocantins, guajajara e tembé. São índios de terra firme, não-canoeiros, e exímios caçadores de mamíferos terrestres. Praticam uma horticultura de coivara pouco diversificada, tendo como cultivar básico a mandioca amarga. Dividem-se em dois grandes blocos populacionais, oriental e ocidental, que se originaram de uma cisão ocorrida em finais do século passado. Os orientais foram reduzidos à administração estatal em 1971, durante a construção da Transamazônica; sua população era, então, de cerca de 150 pessoas. Os grupos ocidentais foram contatados em diversos episódios e localidades entre 1976 e 1984, quando somavam aproximadamente 250 pessoas.

Hoje, os parakanãs orientais e ocidentais reúnem quase oitocentos indivíduos e vivem em duas áreas indígenas diferentes, divisão que não corresponde àquela dos blocos. A primeira área, denominada Terra Indígena Parakanã, localiza-se na bacia do Tocantins, municípios de Repartimento, Jacundá e Itupiranga, no Pará. Com uma extensão de 351 mil hectares, encontra-se demarcada e com sua situação jurídica regularizada. Desde 1987, recebe a assistência do Programa Parakanã, fruto de um convênio entre a Fundação Nacional do Índio e a Eletronorte. Em março de 1999, a população total era de 475 pessoas, distribuída em cinco aldeamentos diferentes, dos quais três pertencem aos orientais (Paranatinga, Paranowa'ona e Ita'yngo'a) e dois aos ocidentais (Maroxewara e Inaxy'anga). Na T.I Parakanã, os orientais são numericamente dominantes, representando cerca de dois terços da população (303 indivíduos contra 172).

A segunda área, denominada T.I. Apyterewa, localiza-se na bacia do Xingu, municípios de Altamira e São Félix do Xingu, também no Pará. Com 981 mil hectares, foi declarada de posse permanente em 1992, mas jamais foi demarcada e encontra-se, hoje, bastante invadida por madeireiros, fazendeiros, colonos e garimpeiros. Assistida pela Administração Regional de Altamira (Funai) contava, em maio de 1999, com uma população de 248 pessoas vivendo em duas aldeias (Apyterewa e Xingu). Todos os seus habitantes são oriundos do bloco ocidental e foram contatados entre 1983 e 1984 (ver mapa 1.4).

Em poucas palavras

Inimigos Fiéis é uma etnografia dos parakanãs. Seu principal objetivo é descritivo, mas possui também ambição teórica e comparativa. É uma contribuição aos estudos das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul — uma categoria espacial que inclui todo o subcontinente à

exceção dos Andes e da costa do Pacífico —, mas busca intervir em debates antropológicos mais amplos.

O livro está dividido em sete capítulos, cada qual centrado em um tema. O primeiro é um apanhado histórico que conjuga informações documentais e orais, estendendo-se do início da colonização até os dias de hoje. Ele fornece o quadro temporal maior e as informações básicas para a compreensão do restante do livro. Focaliza, em particular, os contatos dos parakanãs com outros grupos indígenas e com os brancos ao longo do século XX. O segundo capítulo trata da economia de subsistência e do padrão de assentamento, acompanhando as transformações por que passaram orientais e ocidentais após a cisão *c.* 1890. A análise tem como pressuposto que os processos socioeconômicos nativos não devem ser tratados como meros subprodutos da ação de forças exógenas, mas como o resultado da interação entre dinâmicas internas e forças externas. Reanalisa-se o problema do arcaísmo, sugerindo-se uma interpretação alternativa ao modelo regressivo dominante, de modo a oferecer uma explicação mais complexa do processo de nomadização dos parakanãs ocidentais.

O terceiro capítulo versa sobre morfologia social e estrutura política. Procura-se apresentar as formas sociais parakanãs como construções históricas específicas e não como uma constante estática. Descreve-se o surgimento, nas primeiras décadas do século XX, de uma morfologia social diferenciada entre os orientais, bem como a formação de uma arena pública, a *tekatawa*, espaço privilegiado para partilha de argumentos entre homens. Comparam-se esses processos com aqueles ocorridos entre os ocidentais no mesmo período e retiram-se as conseqüências dessa comparação no que tange às relações de gênero, à política matrimonial e aos conflitos internos. Os três primeiros capítulos formam um conjunto com uma preocupação comum: dar conta das transformações ocorridas entre os parakanãs nos últimos cem anos. A partir daí há uma mudança de foco e método expositivo. Busca-se, então, construir um modelo das formas de reprodução social e dos regimes sociocosmológicos indígenas, tendo como núcleo de análise os complexos da guerra e do xamanismo, bem como os rituais a eles associados.

O quarto capítulo começa por uma comparação das condições sócio-históricas da guerra e da paz entre os parakanãs orientais e ocidentais, e se encerra com uma nova perspectiva para compreensão dos fenômenos bélicos indígenas. Sugere-se desenfaturar o símbolo-chave da reciprocidade para falar da predação guerreira, adotando-se o conceito de consumo produtivo como primeiro momento de um modo de produção de pessoas. O capítulo descreve as práticas bélicas parakanã, analisa as etnomotivações e o tratamento ritual dado ao guerreiro após o homicídio, e discute o estatuto ambíguo dos matadores e o valor paradoxal da predação entre humanos.

O quinto capítulo versa sobre xamanismo e teoria da pessoa. Trata mais especificamente dos sonhos como a expressão central do xamanismo parakanã e das concepções sobre a constituição, permanência e desaparecimento da pessoa. O núcleo teórico do capítulo deriva da análise da relação entre os sonhadores e seus interlocutores oníricos, concebida como uma forma de familiarização de inimigos. Designa-se essa conversão de uma relação antagonica em uma relação de proteção como “predação familiarizante”, e sugere-se que esse movimento relacional se manifesta na guerra, no xamanismo, na caça e nos rituais.

No sexto capítulo tiram-se as conseqüências do modelo esboçado nos capítulos anteriores, nos quais se examinou a dialética entre dois modos de relação (predação e familiarização), nos contextos da guerra e do xamanismo. Sugere-se que essa dialética constitui o esquema geral do modo de produção de pessoas e grupos em um número expressivo de sociedades indígenas amazônicas. O núcleo do capítulo é constituído pela análise dos rituais parakanã e sua comparação com outros ritos sul-americanos bastante conhecidos. O sétimo e último capítulo é, em certo sentido, um retorno ao primeiro sobre novas bases. Trata das relações dos parakanãs com a sociedade nacional, buscando inserir o modelo proposto em um contexto mais amplo. Partindo da análise estrutural de mitos, analisam-se eventos ocorridos durante o contato e discute-se o estatuto das concepções ameríndias sobre os europeus.

No epílogo procura-se generalizar algumas das questões levantadas ao longo do livro, com uma discussão exploratória sobre dois tipos de regimes sociocosmológicos amazônicos e com uma formulação mais teórica do conceito de predação familiarizante. O leitor encontrará, ainda, sínteses parciais e resumos dos argumentos a cada capítulo. O livro se encerra com as dúvidas do autor sobre como analisar, no longo prazo, o sentido das transformações presentes.

Conchas e dívidas

As dívidas que contraímos ao longo de uma pesquisa são imensas, e nem sempre é possível retribuir a todos com um dom equivalente. Os agradecimentos são uma forma de amenizar o débito e manter aberto o fluxo generoso de bens e idéias. Em linguagem do kula, os agradecimentos são pequenas conchas *kitomu* que sustentam a circulação dos braceletes e colares de valor.

Este livro é uma versão modificada de minha tese de doutorado, defendida em 1997, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. A Cecília McCallum, Lygia Sigaud, Manuela Carneiro da Cunha e Renato Janine Ribeiro, membros da banca examinadora, agradeço as críticas e comentários, que muito me auxiliaram na redação deste livro. O texto original foi premiado no IV Concurso de Teses da Associação Brasileira de Antropologia e Fundação Ford, ainda em 1997.

A origem mais distante deste livro é um projeto de pesquisa coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, chamado “Etnografia e Modelos Analíticos: Tipos de Estrutura Social na Amazônia Meridional”, e financiado pela Fundação de Estudos e Projetos (Finep), nos anos 1980. Nesse período, tive o privilégio de compartilhar minhas dúvidas e inquietações com os colegas Aparecida Vilaça, Bárbara Sette, Márcio Silva, Marco Antônio Gonçalves, Márnio Teixeira-Pinto, Neila Soares, Romana Costa e Tânia Stolze Lima.

Além da Finep, contribuíram com apoio financeiro para a realização da pesquisa de campo as seguintes instituições: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Fundação Ford (por meio da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais) e Universidade Federal do Rio de Janeiro. Durante cinco anos contei com bolsa de estudo do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES). Recebi também apoio irrestrito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Encontrei aí um ambiente intelectual

sério e criativo, onde pude aprender e ensinar antropologia. Agradeço aos professores, colegas, alunos e funcionários, que contribuíram de forma decisiva em todas as partes deste projeto.

Na pessoa de Benigno Pessoa Marques, titular da Administração Regional de Altamira, manifesto minha gratidão aos servidores da Funai, que tornaram não apenas possível mas agradável minha estadia entre os parakanãs da T.I. Apyterewa. Agradeço também a Porfirio Carvalho e aos funcionários do Programa Parakanã o auxílio generoso que recebi durante o período de campo na área do Tocantins. Agradeço ainda a Raimundo Camurça e Sandro Martins por tornarem disponíveis os dados antropométricos coletados na T.I. Parakanã, e a Raimundo Carvalho, ex-servidor do SPI no Posto Pucuruí, por me receber em sua casa para uma conversa.

A pesquisa documental foi realizada no Museu do Índio, na Funai (Brasília), no Instituto Socioambiental (ISA) e na Biblioteca Central do Museu Nacional. Meu obrigado aos amigos dessas instituições que, com paciência e presteza, franquearam-me o acesso aos arquivos e estantes. Sou grato finalmente a Maria da Conceição Fernandes e Maria de Lourdes do Nascimento, sem as quais não poderia dispor tão liberalmente de meu tempo.

Algumas pessoas deram contribuições específicas para este livro, seja por meio de conversas ao longo dos anos, seja pela leitura e comentário de versões preliminares do texto. Agradeço, assim, a Aparecida Vilaça, Boris Fausto, Bruna Franchetto, Cecília McCallum, César Gordon, Cynira Stocco Fausto, Federico Neiburg, Gérson dos Reis Carvalho, Michael Heckenberger, Michael Houseman, Peter Gow, Ricardo Ventura Santos e Yonne Leite. Sérgio Fausto ajudou-me a deglutir fatos indigestos e a transformá-los em escritos e ações. Agradeço em especial a Ruy Fausto pelos comentários iluminadores e pelo diálogo que se iniciou há mais de uma década. Agradeço de coração a Marcela S. Coelho de Souza pelas conversas semanais, entretidas por anos a fio, e pela leitura cuidadosa dos originais. Minha maior dívida intelectual é para com Eduardo Viveiros de Castro, que me orientou nesta pesquisa. Parte do que sei devo a ele, e outra parte foi sendo construída ao longo dos anos em diálogo com seus textos e idéias.

Os argumentos deste livro foram parcialmente apresentados em vários seminários e palestras, entre 1997 e 1999. Meu sincero obrigado aos que me deram a oportunidade de falar e a todos que tiveram a paciência de me ouvir. Em especial a Adauto Novaes, Anne-Christine Taylor, Carlo Severi, Eduardo Vargas, Jean-Pierre Chaumeil, João Cezar de Castro Rocha, Marcio Silva, Manuela Carneiro da Cunha, Patrick Menget, Philippe Descola e Philippe Erikson. Nenhum desses interlocutores é responsável por meus erros, embora o sejam por parte dos acertos.

Por fim, deixo registrada a minha mais profunda gratidão por todos os parakanãs, que com simpatia, afabilidade e generosidade me acolheram durante tanto tempo. Em particular, a Iatora, Arakytá, Pi'awa, Koría, Akaria, Namikwarawa, Awanga, Karaja, Pykawa, Ajowyhá, Warerá, Ty'é e Mojiapewa, por me oferecerem suas conchas mais valiosas. Espero um dia poder retribuí-las à altura. Agradeço, ainda, o carinho e a paciência de Itainia, Pinajinga, Joraroa, Tadjykyra, Kojariwá, Parema, Are'á, Warape'ia, Pioma, Kojaitá, Inatairawa, Japokatoa, Panama, I'ajjinga, Ja'é'oma, Ywyrapytá, Jawajirona, Wawá, Ywo'ojinga e tantos outros que seria aqui impossível enumerar. Espero que este trabalho possa, de algum modo, ajudar a resgatar a dívida histórica do Estado brasileiro para com essa população, que ainda hoje sofre os efeitos do processo colonial em seu sentido mais amplo.

Bruna partilha comigo a vida e o interesse pelos povos indígenas desde que comecei esta pesquisa, há mais de uma década. Esta aventura é também dela e de Antonio, cuja exigência de atenção impediu-me de sucumbir em minhas obsessões e proporcionou-me os momentos mais alegres destes anos. A meus pais agradeço por tudo e algo mais.

Convenções

A grafia dos termos parakanã que utilizo baseia-se na análise fonológica da língua asurini do Tocantins realizada por Velda Nicholson (1978). Representei os fonemas com os seguintes símbolos:

Consoantes

/p/	oclusiva bilabial surda (como <i>p</i> em português);
/t/	oclusiva alveolar surda (como <i>t</i> em português);
/k/	oclusiva velar surda (como nosso <i>c</i> , antes de vogal);
/kw/	oclusiva velar surda labializada (como em quase);
/m/	nasal bilabial (como <i>m</i> em português);
/n/	nasal dental (como <i>n</i> em português);
/ng/	nasal velar (como na articulação do <i>n</i> na palavra manga);
/j/	africada palatal sonora (como <i>d</i> em dia no sotaque carioca), que se realiza como africada alveolar surda [ts], na frente de /i/;
/r/	tap alveolar (como na palavra cara em português);
/h/	fricativa glotal (como o <i>h</i> em inglês), freqüentemente inaudível;
/w/	contínua bilabial sem fricção (como em <i>power</i> em inglês) ou levemente friccionada (quase como uma fricativa bilabial sonora);
/ʔ/	oclusão glotal

Vogais

/i/	vogal anterior alta não-arredondada (como <i>i</i> em português);
/y/	vogal central alta não-arredondada (como <i>i</i> em inglês em fit, embora mais posterior);
/e/	vogal anterior média não-arredondada (como <i>e</i> em português);
/o/	vogal posterior média arredondada (como <i>o</i> em português), realizada também como vogal posterior alta arredonda (como <i>u</i> em português);
/a/	vogal central baixa (como <i>a</i> em português).

A maioria das palavras em parakanã é paroxítona e só acentuei aquelas que não o são. Todas as raízes verbais recebem necessariamente um prefixo pronominal. Omiti o pronome, substituindo-o por um hífen, para indicar que estou usando o verbo no infinitivo. Assim, por exemplo, escrevo “dançar” como *-porahai*, enquanto “ele dança”, grafo *oporahai*. Todos os substantivos possuem uma vogal final *a*, que é um nominalizador. Muitos dos termos nativos transcritos no livro encontram-se segmentados em morfemas, embora em vários casos eu tenha deixado de separar esta última vogal da raiz.

A grafia que emprego é ligeiramente diversa das adotadas nas escolas parakanãs. No Tocantins, o Programa Parakanã convencionou que a letra *x* representa o fone [dj] e a letra *t*, antes

de [i], o fone [ts], enquanto em minha escrita ambos são alofones do fonema /j/. Assim, escrevo “jawara” e eles “xawara”; escrevo “pojia” e eles “potia”. No Xingu, onde o ensino está a cargo de membros da Associação Lingüística Missionária (Alem) desde 1997, parece-me que utilizam uma escrita inteiramente fonêmica com algumas variantes em relação à minha. Não pretendo decidir qual delas é a mais correta, pois em matéria de convenção vale o que for convencionado e o que mais agrada aos usuários. Mantive, no entanto, a grafia empregada localmente para o nome das aldeias atuais.

Com relação aos designativos de grupos indígenas, adotei um solução intermediária entre o aportuguesamento proposto pelos manuais de edição e a convenção da Associação Brasileira de Antropologia. Retive a grafia proposta por esta última, mas fiz a flexão de número sempre que fosse possível. Quanto às abreviaturas, adotei a notação inglesa para posições genealógicas. No caso da análise de palavras indígenas, utilizei “nom.” para indicar que um morfema é um nominalizador, “excl.” para indicar que o pronome de 1ª pessoa do plural é exclusivo (isto é, trata-se de um “nós” que exclui o interlocutor) e “incl.” quando ele for inclusivo. Noto, ainda, que todas as citações cujo original é em língua estrangeira foram traduzidos por mim.

Ao longo do texto mantive o nome verdadeiro das pessoas, apenas omitindo-o quando isso se fizesse absolutamente necessário. Como na maioria das situações não há implicações significativas para os atores, nem reputações estão em jogo, achei por bem dar, a cada um, crédito por suas ações e por suas palavras.

O Tempo da Matéria

Quem vai ao Pará, parou...

João Daniel, *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*
(1776) [dito regional]

O termo “parakanã” não é uma autodenominação. Os parakanãs se dizem *awaeté*, “gente (humanos) de verdade” em oposição a *akwawa*, categoria genérica para estrangeiros. Segundo Nimuendaju (1948a:206), o termo pelo qual são conhecidos entrou no léxico indigenista no início do século XX através dos arara-pariris, índios de língua caribe que teriam sido obrigados a abandonar seu território no alto rio Iriuaná, afluente de margem esquerda do Pacajá, em virtude de repetidos ataques de um grupo que denominavam por esse termo. Parakanã, desde então, passou a designar uma “tribo desconhecida de índios selvagens”, para usar a expressão de Nimuendaju, habitando as cabeceiras dos afluentes da margem esquerda do Tocantins. Teriam sido avistados pela primeira vez em 1910 no rio Pacajá, acima da cidade de Portel, e identificados como os índios que, na década de 1920, surgiam entre a cidade de Alcobaça e o baixo curso do rio Pucuruí para saquear colonos e trabalhadores da Estrada de Ferro do Tocantins. É nesse período, portanto, que começam a aparecer as primeiras informações sobre índios que viriam a ser conhecidos como parakanãs; designação que, então, incluía os asurinís, grupo de mesma língua que também pilhava moradores na região.

Essas primeiras notícias coincidem com um momento de incremento da atividade extrativista na margem esquerda do Tocantins, baseada em dois produtos: a castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*) e a borracha, em particular a goma do caucho (*Castilloa elastica*), que começou a ser explorada na região a partir do final do século XIX, levando ao aumento da população local e da atividade comercial centrada em Marabá e Alcobaça (hoje Tucuruí). Esse crescimento, contudo, não se sustentou por muito tempo. Com a crise do preço da borracha, iniciou-se um refluxo econômico e demográfico que durou até 1920, quando a coleta da castanha foi reiniciada em larga escala. A exploração desses produtos não parece, porém, ter avançado de modo consistente sobre o território parakanã, concentrando-se antes mais ao sul, próximo a Marabá, e penetrando para oeste pelo rio Itacaiúnas. A região das cabeceiras e médio curso dos rios da Direita, Bacuri, Pucuruí e Pacajazinho, habitada pelos parakanãs orientais — ou mais a oeste, em direção ao Pacajá, habitada pelos parakanãs ocidentais —, não foi drasticamente atingida nesse período por caucheiros e castanheiros. A população não-índia ainda se limitava em grande medida às margens do Tocantins, área jamais visitada pelos parakanãs, e a penetração para o interior deve ter sido bastante infreqüente até a década de 1920.

Segundo Moura, que percorreu a região em 1896,

[...] as margens do Tocantins são verdadeiros desertos. Entre Alcobaça e a Praia da Rainha, em um arco de rio largo, em grande parte navegável, com terras feracíssimas, castanhais e cauchais, em uma distância de 165 quilômetros, não se chega a contar mil habitantes! Este coeficiente mínimo [...] é em grande

parte devido ao terror infundido pelas tribos selvagens, que têm as suas tabas para os centros. Basta dizer que ninguém conhece o Tocantins senão em uma normal de 3 a 4 quilômetros de cada uma das margens (Moura 1910:127).

A impressão que se retira dos relatos dos viajantes do final do século XIX é que a mata de terra firme que se estendia pela margem esquerda do Tocantins, entre Marabá e Alcobaça, permanecia razoavelmente isolada e preservada da expansão da fronteira econômica nacional. Mas teria sido sempre assim? Em que medida os grupos indígenas que habitavam aquela área haviam sido poupados do processo de conquista e colonização? Para tentar responder a essas questões, devemos retornar alguns séculos e utilizar as poucas fontes históricas disponíveis.

[Inserir Mapa 1.1: Interflúvio Xingu-Tocantins antes da Hidrelétrica de Tucuruí]

Primeiras notícias (séculos XVI-XIX)

Os parakanãs são prováveis remanescentes de uma das tribos tupis que habitavam a região havia muito tempo, em um polígono limitado ao norte pelo rio Pará, ao sul pelo Itacaiúnas, a leste pelo próprio Tocantins e a oeste pelo Pacajá. Não há como afirmar com segurança que lá já estivessem nos primeiros tempos da conquista. Grandes e intensas migrações ocorreram na região desde, pelo menos, finais do século XVI, e muitos grupos tupis do litoral nordestino viriam a acorrer ao Pará fugindo do apresamento e das epidemias. É plausível supor que também aqueles do Brasil meridional tenham buscado escapar ao jugo português pelo sistema Araguaia-Tocantins, rota que os caçadores de escravos paulistas viriam a utilizar no século XVII.

Os primeiros a explorarem o rio Tocantins e o rio Pará (onde desemboca o Pacajá) foram os franceses. Até a união das duas Coroas em 1580, Portugal havia relegado a colonização do norte do Brasil ao segundo plano, permitindo o avanço de franceses, ingleses e holandeses, que provavelmente traficavam com os índios desde meados do século XVI. Em 1594, quando o capitão François Rifault armou três navios a fim de realizar “alguma conquista” no Maranhão, já contava com boas relações que estabelecera com um chefe tupi em viagens precedentes (H. Clastres 1985:9). Dois de seus navios viriam a naufragar e ele logo abandonaria seu projeto de conquista. No entretanto, o naufrago Charles Des Vaux retomaria o empreendimento ao voltar à França, após longa permanência entre os tupinambás do Maranhão. Contando com o apoio da Coroa francesa, deu impulso à primeira tentativa de colonização na região, levada a cabo sob o comando do capitão huguenote La Ravardière. Entre 1605 e 1609, duas expedições de reconhecimento foram enviadas ao Pará e ao Maranhão. Em 1611, surgiu a colônia francesa na ilha de São Luís, que ficou conhecida como França Equinocial. Devemos aos padres Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville, os registros mais extensos dessa experiência.

Os relatos dos padres capuchinhos falam de uma situação social nativa já bastante modificada após meio século de contatos esporádicos. De um lado, a colonização portuguesa no litoral nordeste já provocara um movimento migratório em direção às terras a noroeste (Métraux 1927). O chefe indígena Jacoupen narra a Évreur ([1613]1985:254) a forma como seu povo foi trazido para a ilha do Maranhão por La Ravardière, que os encontrara vagando à procura de novas terras.

De outro lado, antes mesmo da fundação da França Equinocial, os franceses já haviam adentrado mais para oeste e para o sul. Des Vaux, que participara ativamente de guerras entre os tupinambás, erguera uma feitoria na foz do Tocantins, enquanto La Blanartier explorara o mesmo rio, no ano de 1610, desde sua embocadura até a cachoeira de Itaboca (Velho 1981:16).

Foi, porém, após o estabelecimento seguro na ilha do Maranhão que novas e mais longas incursões foram empreendidas: em 1613, avançaram Tocantins adentro, alcançando a confluência com o Araguaia, onde a expedição se dividiu para explorar o curso superior de ambos os rios. Além de mais longas, as missões tornaram-se mais cruentas. Naquele mesmo ano, La Ravardière partiu de São Luís com quarenta soldados, dez marujos e uma armada de índios, em direção ao rio Pará, ao sul da ilha de Marajó:

[...] esta armada de franceses e tupinambás, em número superior a mil e duzentos, partiu do Pará e entrou no rio dos Pacajares e de lá no rio de Parisop. Lá, eles encontraram o Principal Vuac-eté [...] que lhes ofereceu mil e duzentos dos seus para reforçar a armada [...] e conduziu ao lugar dos inimigos. Estes viviam nas jouras, que são casas feitas à maneira daquelas das pontes de Changes e Saint-Michel de Paris, assentadas sobre grossas árvores plantadas na água. Eles foram prontamente cercados por nossa gente e saudados com mil ou mil e duzentos tiros de mosquete em três horas (Évreux [1613]1985:50).

Enquanto os franceses buscavam o controle da região desde o norte, por meio da guerra e do comércio, começavam a chegar do sul os primeiros exploradores paulistas em busca de mão-de-obra para suas lavouras. Ainda em 1613, segundo a crônica do padre Antônio Araújo, baseada no relato do escrivão Pero Rodrigues, uma bandeira composta por trinta aventureiros e outros tantos índios partiu da vila de São Paulo em direção do sertão de Paraupava, atingindo as nascentes do Tocantins e percorrendo-o até a foz do Araguaia.¹ Já próximos à confluência depararam com sete grandes aldeias habitadas pelos caatingas, falantes da língua geral da costa:

Entre eles acharam os nossos muita ferramenta, foutes, cunhas, machados, muito velório [miçangas], grande número de camisas de Ruão, com muitos chapéus, o que tudo disseram iam resgatar por penas, frecharia, de que tinham cheias muitas canoas dentro em suas casas, e por algodão, com os Franceses que afirma distarem deles onze jornadas pelo rio abaixo, em uma fortaleza que havia muitos anos aí fizeram (Araújo [1623]1937:105).

A fortaleza de que falam os índios era provavelmente a feitoria francesa no baixo Tocantins, que controlava o tráfego a montante e servia como entreposto para o comércio entre índios e invasores.² O relato nos dá uma idéia de quão importante e disseminado era o fluxo de mercadorias àquela altura, pelo menos ao longo da calha dos grandes rios. A entrada paulista conseguiu,

¹Desde o início da colonização surgem notícias sobre uma grande lagoa, situada no interior do Brasil, na qual se acreditava existir muito ouro e pedras preciosas. Conhecida por vários nomes — Lacus Eupana, Lago do Ouro, Paraupava (“rio lago”), Vupabuçu (“grande lago”) —, ela aparece na cartografia de meados do século XVI até o início do século XVII, quando começa a ser substituída pela ilha de Paraupava, provavelmente a ilha do Bananal, graças às informações dos bandeirantes. O sertão de Paraupava dos Paulista corresponde, pois, à bacia formada pelo sistema Araguaia-Tocantins (Rodrigues Ferreira 1977).

²Suponho tratar-se da região onde, hoje, se encontra a cidade de Cametá (ou Camutá). Após a conquista portuguesa do Maranhão, Frei Cristovão de Lisboa lançou aí os fundamentos de uma missão, para a qual afluíam boa parte dos índios descidos do rio Tocantins (Leite 1943a:313-315).

de início, abalar três mil almas embarcadas em trezentas canoas, mas uma revolta acabou pondo fim à expedição e apenas dois índios foram trazidos para São Paulo. A aventura mostrara a factibilidade de uma ligação entre o Brasil meridional e o Amazonas, o “grande e afamado Pará”, ao longo da qual se encontraria um celeiro de mão-de-obra cativa a explorar. O empreendimento, porém, era caro e só se mostraria atrativo aos paulistas após a década de 1640, quando boa parte da população guarani meridional já havia sido devastada (Monteiro 1994:79-80; 1992:144).

A pressão maior, portanto, continuaria a vir do norte, principalmente com o fim da França Equinocial em 1615. Assumindo o controle do Maranhão, os portugueses iniciaram uma nova fase de exploração e colonização. Já em 1616, Francisco Caldeira Castelo branco escolhia o local onde se ergueria a futura cidade de Belém, que — ao lado de São Luís e alguns entrepostos localizados ao longo dos grandes rios — serviria de base para “o movimento que chegou a despovoar partes significativas da Amazônia” (Monteiro 1992:148). Os três anos seguintes foram marcados por conflitos sangrentos entre índios e portugueses (aliados a parcialidades nativas). Em 1619, houve uma tentativa de assalto direto ao fortim do Presépio em Belém, que levou os portugueses a lançar uma guerra de extermínio contra os tupinambás, queimando aldeias, matando e capturando escravos. Nesse mesmo ano, o sertanista Bento Maciel Parente avançou pela retaguarda com uma armada de oitenta soldados e seiscentos arqueiros indígenas, varrendo os revoltosos desde Tapuitapera (Alcântara) até Belém (Hemming 1987a:215).

A guerra provocou enormes perdas nas populações indígenas e uma intensa reorganização territorial que deve ter afetado também os povos do interior. Logo em seguida, em 1621, irrompeu em São Luís uma epidemia de varíola, que impôs pesadas perdas aos que haviam sobrevivido aos conflitos dos anos anteriores.³ A depopulação no entorno das cidades e entrepostos portugueses conduziu a um círculo vicioso que já se observara no sul do país: a rarefação de mão-de-obra nativa nas circunvizinhanças intensificava as expedições de apresamento das chamadas tropas de resgate, que por seu turno expunha cada vez mais as populações indígenas ao morticínio pelas armas e pelas epidemias, que tornava ainda mais necessária a realização de novas expedições.

O DESPOVOAMENTO DO INTERFLÚVIO PACAJÁ-TOCANTINS

A economia do estado do Maranhão — criado em 1621 e subordinado diretamente a Lisboa, incluindo terras das Conquistas do Ceará, Maranhão e Grão-Pará — baseava-se na produção de tabaco e açúcar, comércio de naturais da terra e coleta de drogas do sertão (Monteiro 1992:151). Mal articulada ao comércio atlântico, dependeu até meados do século XVIII quase exclusivamente de mão-de-obra nativa. Esta, porém, desaparecia rapidamente da calha dos rios de grande e médio porte. Na região que nos interessa de perto, é exemplar o fim dado aos tupi-guaranis que

³Embora não haja registros seguros de epidemias anteriores à de 1621-1623 para a região do Maranhão-Pará, é possível que a área já tivesse sofrido seus efeitos, direta ou indiretamente. Durante o século XVI, toda a costa leste do Brasil e, talvez, a alta Amazônia foram afetadas por doenças infecciosas introduzidas pela Conquista (Myers 1988; Dobyns 1993). Nesse período, temos notícias de surtos epidêmicos no litoral atlântico, alguns de extrema gravidade, como os da década de 1560 e de 1580 que afetaram o Recôncavo baiano. É provável que as ondas migratórias tupis que deixaram sucessivamente a Bahia e Pernambuco a partir dessa época, tenham levado a doença para o interior (Fernandes 1963:40,46; Métraux 1927:6-16, 21-24), mas é-nos impossível determinar o impacto demográfico sobre as áreas sem contato direto (ver Ramenofsky 1987).

viviam no baixo curso do rio Pacajá. Quando o padre João de Souto Maior percorreu-o em 1656, encontrou-o já despovoado. Conta-nos, no entanto, que quarenta anos antes

[...] veio Paulo da Rocha com 40 canoas a castigar uma aldeia, por os Índios d'ela ignorantemente terem lançado por terra uma cruz e umas armas de Portugal que os nossos ali tinham levantado. Ajuntaram-se os Índios e saíram ao encontro com passante de 200 canoas, que todas atropelaram os nossos, matando nesses miseráveis com tanto rigor que correu por muito espaço o rio tinto: e atemorizados os que escaparam ao nosso furor, se retiraram pelo sertão dentro, com suas famílias, d'onde vem estar todo este rio (como os mais que ao nosso bafo estão) despovoados, vendo-se em muitas partes d'ele restos de grandes povoações (Souto Maior [1656]1916:164).

Betendorf afirma que nessa expedição, que tingiu o rio de sangue, desceram-se muitos índios, “fazendo em Cameté, Pará, Serigipe, em Tapuytaperá, cinco aldeias” ([1698]1910:97). Outras expedições, talvez menos sangrentas, foram realizadas em anos posteriores, pois o rio Pacajá não era apenas conhecido pelos seus numerosos habitantes, mas também por sua fama aurífera. Já a empresa de 1656, da qual tomou parte Souto Maior, trouxe resultados menos alentadores. Vieira assim avaliaria, um ano depois, seus resultados:

Só a missão dos Pacajás, vulgarmente chamada a Entrada do Ouro, teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava. Gastaram nela dez meses quarenta portugueses, que a ela foram com duzentos índios. Destes morreram a maior parte pela fome e excessivo trabalho; e também morreu o Padre João de Sotomaior, tendo já reduzido à fê e a obediência de V.M. quinhentos índios, que eram os que naquela paragem havia da nação Pacajá, e muitos outros da nação dos Pirapés, que também estavam abalados para se descerem com ele (Vieira [1657] *apud* Baldus 1970:24).

Em seu relato, Souto Maior ([1656]1916:164) narra a visita a uma aldeia que se encontrava em uma “ribeira semeada de penedos e rochas”, pela qual navegou dificilmente durante sete dias até alcançar o que era, em suas palavras, “escondedouro dos Pacajás fugidos”. Em meados do século XVII, a numerosa população que habitava a calha daquele rio havia sido aniquilada ou aprisionada. Os sobreviventes buscavam as zonas mais distantes e cursos d'água menores, em um movimento que marcou toda a história da conquista e despovoamento da Amazônia.

A brutal queda demográfica era um fenômeno notável não apenas ao longo do rio Pacajá, Pará e circunvizinhanças de Belém como também no Tocantins.⁴ Vieira teria oportunidade de comprovar esse fato já em sua primeira entrada pelo sertão amazônico, em 1653:

Chama-se o Rio dos Tocantins, por uma nação de índios deste nome, que quando os Portugueses vieram ao Pará o habitavam: mas desta, como de muitas outras, apenas se conserva hoje a memória e muitas ruínas de uma pequena aldeia (Vieira [1654]1943:331).

⁴A maioria dos índios descidos ou apresados na região, porém, eram provavelmente originários da ilha de Joannes (hoje Marajó), onde viviam os nheengaiabas, aruãs, anajá, mapuazes, mamaianazes, pauxis, boccas e joannes (ou sacacas) (Betendorf [1698]1910:90). Às margens do rio Pará surgiriam várias missões como Bocas-Araticu (Oeiras), Aricará (Portel), Nheengaiabas (Melgaço), entre outras.

A expedição percorreu o rio Tocantins desde sua embocadura até acima da cachoeira de Itaboca. No dia 30 de dezembro de 1653, veio-lhes ao encontro um principal da aldeia dos Tocantins. O padre surpreendeu-se com sua familiaridade com El-Rei:

Em companhia deste índio vieram seis da nação a que íamos buscar [...] com os quais [...] não temos perdido tempo, declarando-lhes a tenção de Sua Majestade e a nossa, em que parece que vão bem instruídos e nos têm prometido que não hão de admitir senão o estar juntos e ser filhos dos Padres e vassallos de El-Rei. Pasmei de ver quão familiar é este nome de rei, e quão continuamento o trazem na boca; e querendo eu saber que conceito faziam da palavras, e o que cuidavam que era rei, responderam: *Jará omanó eyma*, que querem dizer: *senhor que não morre*.⁵ Explicamos-lhe que imortal era só Deus, mas por este alto conceito, que fazem estes gentios de nosso rei, mereciam ao menos que, em prêmio da imortalidade que lhe atribuem, os defendesse eficazmente de tantas violências (Vieira [1654]1943:331).

Como veremos no último capítulo deste livro, a atribuição de imortalidade ao rei era parte de uma assunção genérica sobre os brancos que sobreviveria aos massacres e violências da conquista, atravessando muitos séculos de contato interétnico. Jamais, porém, “Suas Majestades” — na colônia, império ou república — defendê-los-iam eficazmente como recompensa pelos poderes que eles lhes atribuíam.

Nos anos seguintes, novas entradas jesuíticas subiriam o Tocantins realizando o descimento de índios de língua geral. Em 1654, o padre Francisco Veloso alcançou a “nação” dos tupinambás que habitavam trezentas léguas rio acima, baixando com mais de mil almas para uma aldeia próxima a Belém. Esse grupo já conhecia os desmandos dos colonos, pois Vieira dá conta de que, oito anos antes, uma tropa havia trazido vários deles como escravos (Leite 1943:337). Quatro anos depois, o padre Manoel Nunes fez uma segunda entrada pelo Tocantins com a tropa de Paulo Martins Garcia, então capitão-mor do Gurupá e Grão-Pará, formada por quarenta e cinco soldados e 450 índios. Trouxeram mil potiguaras que se encontravam na terra firme do Tocantins, cerca de um mês de caminho do rio, e atingiram novamente a povoação dos tupinambás. Desse modo ficou a colônia, no ano de 1658, “aumentada com mais de dois mil índios, entre escravos e livres”. Mas, comenta em seguida Betendorf, “nem por isso ficaram jamais satisfeitos seus moradores” ([1698]1910:114).

De fato, a demanda dos colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará por novos escravos era ilimitada, e aumentara na proporção do despovoamento da região e da expansão econômica que houvera na década de 1640. Nesse contexto, Vieira aportara na região disposto a usar de toda a sua influência para colocar limites à caça ao gentio, iniciando um confronto com os moradores que só chegaria ao fim cem anos depois, durante o período pombalino. A legislação em vigor, de 1611, que normatizava sobre os modos legítimos de escravização dos índios, tinha sido francamente favorável aos colonos, mas já em 1655 Vieira conseguiria que D. João IV proclamasse nova lei concedendo a Companhia de Jesus a administração de todos os índios, com exclusão de qualquer outra ordem ou poder (Varnhagen 1959:193). As atividades missionárias ganharam

⁵A tradução é precisa: *jara* quer dizer “mestre”, “dono”; *omano* é “morrer” e o sufixo *eyma* é negação.

enorme impulso nesse período, mas menos de uma década depois os colonos fariam novamente a balança pender a seu favor.

Na verdade, os descimentos jesuítas, ainda que mais limitados e menos cruentos que as expedições de apresamento, partilhavam de sua lógica de deslocamento de populações inteiras, cujo efeito final não era muito diferente e contribuía igualmente para o despovoamento do país. Nas missões ou nas lavouras, os índios eram presas fáceis para as epidemias que, volta e meia, assolavam a região, como a de varíola, que se estendeu por quase toda a década de 1660. As bexigas contagiosas “se foram espalhando pela cidade e Capitânicas, com tanto estrago dos índios que acabou a maior parte deles” (Betendorf [1698]1910:213). Betendorf, então recém-chegado, visitou as aldeias para ungir os índios que morriam. Em algumas delas, todos os habitantes haviam contraído o mal pestilencial, de modo que não havia quem pudesse enterrar os defuntos senão os próprios padres. Com essa missão, Betendorf iria a Cameté e a aldeia dos tocantins, ambas no mesmo rio, onde a varíola também causava pesadas perdas. Índios fugiam para o mato, levando com eles a doença para o interior. A segunda grande epidemia do século, além de causar perdas diretas, agravou o provimento de mão-de-obra, servindo de combustível para as atividades de apresamento.⁶

Simultaneamente, os paulistas voltavam a avançar sobre a região, aumentando a competição por escravos nativos. Em 1671, chegaram a Cameté alguns “gentios aruaquizes”, que haviam descido o Tocantins em busca de refúgio contra as bandeiras de São Paulo. Uma nova entrada foi organizada, acompanhada por dois missionários. Subiram o rio até o Araguaia, retornando com cerca de mil índios aruaquizes, caatingas e naimiguaras (Leite 1943:341-42). Em 1673, as notícias sobre as atividades dos sulistas motivou nova diligência rio acima, quando depararam com o mestre de campo Pascoal Pais de Araújo e sua tropa de paulistas, que “insultava(m) aqueles Sertões [...] depois de ter(em) reduzido ao injusto cativo a nação dos índios Guarajuz” (Bernardo Pereira de Berredo [1878] *apud* Rodrigues 1945:57). No ano seguinte, outra tropa subiria o Tocantins acompanhada pelo padre Antônio Raposo, “clérigo do hábito de S. Pedro”, alcançando novamente o mesmo sítio.

Em 1680, os inácianos retomaram o privilégio das entradas pelo sertão, impondo nova e temporária derrota sobre os interesses locais. O Tocantins, contudo, deixara de ser um foco de interesse dos missionários, que começavam a explorar novas áreas da Amazônia, como a Capitania do Cabo do Norte (hoje Guiana Francesa e Amapá). Assim, escasseiam as notícias sobre aquela região. Sabemos, porém, que no último decênio do século a varíola voltou a grassar. O grande andaço de bexigas, na expressão de Baena, espalhou-se a partir de São Luís, deixando um pesado rastro de morte por onde passava. Quase toda a população das missões, desde o Maranhão até o Pará, foi sendo devastada, caindo e morrendo tantos que “às vezes não havia quem acudisse aos vivos e enterrasse aos mortos” (Betendorf [1698]1910:585). Alcançou a ilha de Marajó e de lá passou à cidade de Belém, no segundo semestre de 1695. Atingiu roças, aldeias e engenhos de

⁶Segundo Varnhagen, o valor do escravo índio subira muito em 1670 devido às dificuldades em obtê-los; valia 60\$000 réis na cidade de Belém e 80\$000 em São Luís, quase tanto quanto um negro, que custava 100\$000 no Maranhão (Varnhagen 1959:199).

açúcar, mas, segundo Betendorf, não chegou a Cametá, só ocorrendo alguns casos isolados no Tocantins. À varíola seguiram-se novas doenças infecciosas:

Acabadas já, de todo, as bexigas, entraram uns terríveis catarros, dos quais morreram muitos índios [...]; entrou também uma casta de sarampo que matou a muitos e durou meses e meses, e não somente pela cidade, mas também pelas roças e aldeias, nas quais fez grande estrago, principalmente na gente que ia descendo, de novo, dos sertões, mandando o governador alguns para o fornecimento das aldeias, em lugar dos que as bexigas tinham levado em grande número (Betendorf [1698]1910:611).

No final do século XVII, assistiu-se mais uma vez ao movimento que levou ao despoamento da Amazônia e à destruição dos sistemas locais nativos. Hemming estima que, entre 1620 a 1720, de mil a 2 mil índios passaram, em média, anualmente pelo mercado de escravos de Belém e São Luís, fora aqueles que eram desviados, apropriados sem registro ou morriam no percurso (*apud* Heckenberger 1992:66). Ao lado do apresamento, as reduções jesuíticas contribuía para dragar o “ouro vermelho” das matas verdes da região: em 1686, havia cerca de cinquenta mil índios nas missões do Pará e do Maranhão e número semelhante em 1730 (Hemming 1987a:413). Em toda a Amazônia existiam apenas quatro vilas e mais de cinquenta aldeias administradas por missionários (Moreira Neto 1988:22). No rio Tocantins, porém, resistia solitária a missão de Cametá e pequenos povoados como aquele que daria origem à cidade de Baião, prova de que o famoso braço do grande e afamado Pará já não representava uma fonte importante de almas para os padres e de escravos para os caçadores de gentio.⁷ A última entrada da qual participaram missionários da Companhia ocorreu em 1721-1722. A expedição explorou o rio Itacaiúnas, contactou índios tocaiúnas e jaguaris e fundou a aldeia de Itaboca, na margem do Tocantins. Esta, porém, teve vida curta, pois logo foi varrida por uma peste e os sobreviventes foram levados para a missão de Mortiguara (Leite 1943:343-44).

Durante todo o século XVIII, há notícias de epidemias graves na região de Belém e circunvizinhanças. Betendorf (1910:ix) refere-se a um “andaço de bexigas” em 1724; La Condamine ([1745]1992:110) relata que a varíola tomara Belém em 1743, levando os índios a fugir das aldeias para o interior.⁸ Seis anos depois eclodiu uma epidemia de “sarampão”, seguida em 1750 pela varíola. O governador Mendonça Gurjão estimou na época uma mortandade de quarenta mil pessoas no entorno de Belém (Hemming 1987a:446).⁹ Nos anos posteriores à expulsão dos jesuítas, os eventos epidêmicos recorreram a Amazônia, principalmente entre 1762 e 1772. Vinte anos de-

⁷É preciso lembrar, contudo, que a navegação do Tocantins ficou proibida da década de 1730 até o final do século, pois Portugal temia que o ouro das minas de Goiás e Mato Grosso fosse contrabandeado pelo porto de Belém (Velho 1981:21).

⁸Retornar para a mata para escapar ao contágio foi um recurso constante dos índios aldeados desde o início da Conquista e deve ter contribuído para levar as epidemias às áreas mais afastadas e a populações sem contato direto com não-índios. Os próprios jesuítas utilizar-se-iam desse recurso para poupar missões ainda não afetadas por bexigas. Ver, por exemplo, padre João Daniel: “costumam [...] neste tempo os índios, que estão nas aldeias retirar-se aos seus sítios, que tem dispersos pelos matos” ([1776]1976:283).

⁹João Daniel fala em trinta mil mortos nas missões durante a epidemia de “sarampão” e afirma que era tão pestilenta quanto a de bexigas, mas que os índios não morriam dela: “[...] depois de alguns dias se viam assaltados os convalescentes quase de repente com febre maligna, que corrompendo-lhe os intestinos, e degenerando em bicharada de lombrigas em poucos dias os matavam com molestíssimas diarréias” (Daniel [1776]1976:283).

pois, a varíola voltou a se espalhar a partir de Belém, grassando entre 1793 e 1800 (Balée 1994:33).

OS POVOS DAS CABECEIRAS

Ao se aproximar o século XIX, o despovoamento do interflúvio Pacajá-Tocantins já estava provavelmente consolidado. Não há como avaliar o real impacto do processo de colonização sobre os povos que haviam fugido para o interior e que habitavam, então, as cabeceiras dos afluentes do rio Pará e da margem esquerda do Tocantins, onde teríamos notícias dos parakanãs cerca de cem anos depois. É possível que, àquela altura, já não houvesse um sistema regional em operação, talvez até mesmo as redes supralocais já estivessem destruídas, restando tão somente aldeias isoladas, pouco numerosas, com relação esporádica de guerra e aliança. A margem ocidental do Tocantins desde a foz do Itacaiúnas até Cametá encontrava-se pronta para colonização e repovoamento, mas a fronteira avançaria muito lentamente, fazendo com que a zona de mata alta que se estendia para oeste continuasse terra ignota durante muito tempo.

Na parte paraense, fundou-se, em 1781, o vilarejo de São Bernardo da Pederneira, próximo ao qual se ergueria o posto militar de Alcobaça, primeiro cimento da futura cidade de mesmo nome e, hoje, Tucuruí. O objetivo era facilitar o uso do rio e civilizar a sua “avultada gentildade” (Baena 1848:88). Segundo Nimuendaju (1956:2), o forte com seis peças de artilharia teria sido construído como defesa às correrias que os Apinajés realizavam Tocantins abaixo em busca de ferramentas. É provável, porém, que também visasse impedir os ataques à população ribeirinha desferidos pelos grupos tupi do interflúvio Pacajá-Tocantins. Quando Ayres Carneiro ([1849]1910:45) por lá passou, em meados do século XIX, a povoação estava completamente destruída.

A colonização do Tocantins, na verdade, avançou de sul para norte e de leste para oeste, com a expansão da frente pastoril. A pecuária vinha se difundindo desde meados do século XVIII graças à descoberta de campos naturais no Maranhão, inicialmente na região que ficou conhecida como Sertão dos Pastos Bons. De lá penetrara em direção ao Tocantins e Goiás, dando origem a novos burgos e vilas, a sudeste do polígono que nos concerne (Velho 1981:25). É um momento de pressão sobre o território dos timbiras, que vão sendo progressivamente englobados pela fronteira econômica, ora como aliados eventuais para as guerras de conquista e apresamento, ora como vítimas desse mesmo movimento (Hemming 1987b:181-199; Melatti 1967:32-43). As ações bélicas e as tréguas vieram acompanhadas pelas epidemias, provocando grande depopulação ao longo de todo o século.¹⁰ A frente pecuarista, contudo, incapaz de investimentos mais vultosos, dependia da existência de campos naturais para se expandir (Velho 1981:28). Por isso, as matas da margem esquerda do Tocantins, entre o Itacaiúnas e Alcobaça, permaneceram intocadas até o auge do *boom* da borracha. Nesse trecho, o rio era de difícil navegação e a famosa cachoeira de

¹⁰Os apinajés, por exemplo, entraram em contato permanente com a sociedade nacional em 1797, foram assolados pela varíola em 1817 e estiveram em conflito com outros índios e não-índios nos primeiros anos do século XIX. Ainda assim somavam mais de 4 mil na década de 1820. Em 1859, segundo cálculos de Vicente Ferreira Gomes, estavam reduzidos à metade, e em 1926 eram apenas 150 (Nimuendaju 1956:4-6).

Itaboca continuava a representar o principal obstáculo para a almejada ligação fluvial entre Goiás e Pará.

No século XIX, as evidências de ocupação indígena nesse perímetro são de grupos tupi-guaranis. Villa Real ([1793]1848:426) menciona os jundiaís vivendo na margem ocidental do Tocantins, pouco abaixo de Itaboca. Castelnau dá-lhes a mesma localização em 1844. Mais ao norte, na altura de Alcobaça, fala-se nos anambés, que estariam em contato com a sociedade nacional desde 1842. Brusque registra uma aldeia no alto Pacajá com cerca de 250 pessoas, que seria destruída em conflitos com os índios curumbus em 1874 e dizimada, em seguida, por uma epidemia de varíola (Nimuendaju 1848:204).¹¹ O território dos anambés corresponde àquele ocupado pelos asurinís no início do século XX.

A designação mais freqüente, nesse período, para os índios que apareciam ocasionalmente na margem esquerda do Tocantins é cupelobos ou *kupen-rob*, termo de origem timbira. Era assim que os apinajés denominavam os grupos que atacavam em suas correrias pela região (*kupen* quer dizer índio não-timbira; *rob* é jaguar). A localização dos cupelobos corresponde, aproximadamente, ao território em que os parakanãs seriam encontrados anos depois. Baena (1848:106) afirma que eles viviam no lago Vermelho — provavelmente o igarapé Largo Vermelho, que deságua no Tocantins pouco acima da cidade de Itupiranga. Ayres Carneiro ([1849] 1910:79; 90), por sua vez, narra encontros de membros de sua expedição com índios em uma praia do Tocantins e no igarapé Pucuruí. A última referência aos cupelobos provém do engenheiro e deputado paraense Ignácio Batista Moura, que percorreu o Tocantins em 1896. Para vencer as corredeiras do rio, a expedição entrou pela foz do igarapé Pucuruí, passando “em frente do porto dos Cupelobos, assim chamado por ter sido lugar de uma antiga aldeia de índios dessa tribo” (Moura [1896]1910:160). Coudreau refere-se, na mesma época, a índios desconhecidos vivendo no alto curso dos rios Pucuruí e Bacuri.¹²

As viagens de Moura, Coudreau e Buscalione ([1899]1901) na virada do século XIX faziam parte da tentativa do governo do Pará de abrir o Tocantins à colonização e garantir o domínio sobre os limites sul e oeste, que haviam sido motivo de litígio com os estados do Maranhão e Goiás. Visava especialmente fazer avançar o extrativismo vegetal na região, em particular da borracha, que vivia seu apogeu em outras partes da Amazônia. A exploração havia-se restringido, até então, ao baixo curso do rio, em torno das cidades de Baião, Alcobaça e Arumateua, mas mesmo lá era modesta (Velho 1981:38). Na virada do século, porém, descobriu-se caucho na região do rio Itacaiúnas e a frente extrativista chegou à recém-criada cidade de Marabá.

Nesse contexto, tornou-se premente resolver o problema da navegabilidade do Tocantins, fazendo reacender o projeto de construção da ferrovia, que datava dos anos 1870. Formalmente

¹¹Coudreau informa que, em 1896-1897, havia uma única maloca anambé em um afluente do Tocantins, com uma população em torno de quinze pessoas. É bom notar que não há como estabelecer relação segura entre esses índios e os também denominados anambés, contatados na década de 1940 no Maranhão.

¹²Segundo Coudreau, os coletores de castanha exploravam o Pucuruí, possuindo três estações principais: “[...] a primeira a jusante, Piranha, fica a meio-dia de viagem da embocadura; a segunda, Porto do Povo, a um dia acima da primeira; a terceira, Três Pedras, a meio dia de viagem da segunda. A uma pequena distância acima de Três Pedras encontra-se uma primeira cachoeira, a montante da qual o igarapé apresentará muitas outras, algumas delas bastante fortes. É nesta região de cachoeiras do Alto Pucuruí que viveria, segundo os castanheiros do Baixo Pucuruí, uma tribo de índios desconhecidos” (Coudreau 1897:24-25; 43).

iniciada na década de 1890, mas efetivamente apenas a partir de 1905, a Estrada de Ferro do Tocantins tinha como objetivo evitar os trechos encachoeirados, que impediam a navegação franca até a confluência com o rio Araguaia e constituíam o principal obstáculo para a ligação fluvial entre o médio Tocantins e os campos do norte de Goiás, onde predominava a atividade pastoril (Paternostro 1945:88). Com a descoberta do caucho na região, a linha férrea passou a ser vista como meio de escoamento da produção de Marabá até Alcobaça, de onde deveria seguir pelo rio para Belém.

O projeto viria a fracassar em meio à crônica falta de recursos, ao regime de chuvas impiedoso e aos conflitos entre trabalhadores e população indígena. Em 1908, entraram em tráfego 43 km que, partindo de Alcobaça, alcançaram o local onde surgiria o povoado de Breu branco. Em 1914, a construção atingia o km 58, afastando-se das margens do Tocantins, em direção ao baixo curso do rio Pucuruí (Paternostro 1945:90). Com a crise da borracha, os trabalhos foram paralisados, reiniciando-se em meados dos anos 20, com o crescimento vertiginoso da exportação de castanha. Em 1935, quando da viagem de Paternostro à região, havia dois trens por mês ligando Alcobaça ao km 67, onde desde 1928 funcionava o Posto de Pacificação do Tocantins, fundado justamente para “pacificar” os índios que pilhavam moradores e trabalhadores ao longo da ferrovia.¹³

Apesar de seu fracasso, a linha férrea teve conseqüências decisivas para o contato dos parakanãs e dos asurinís com a sociedade nacional, pois deslocou a área de ocupação não-índia para o interior, fazendo surgir pequenos núcleos de moradores em sua extensão. A interiorização criou a oportunidade para os parakanãs consolidarem uma estratégia duradoura de acesso a mercadorias, quebrando o isolamento que até então lhes garantia a sobrevivência. Segundo meus informantes, até finais do século XIX, eles permaneciam sem contato direto com os brancos, a quem denominam *toria*.¹⁴ Continuavam a abrir pequenas roças com machados de pedra e não se arriscavam no baixo curso dos tributários do Tocantins. Foi, então, que tudo começou a mudar.

Um mundo de inimigos (c.1880-1930)

Até aqui, procurei sistematizar as informações histórico-documentais disponíveis sobre a ocupação da região tocantina, do início da colonização até o final do século XIX. A partir daqui, meu foco passa a ser o relato de eventos narrados pelos próprios parakanãs. A memória histórica de meus informantes permite-me recuar à época em que viveram os avós dos indivíduos mais velhos hoje vivos (nascidos na década de 1920). Ela coincide aproximadamente com a memória genealógica. Para além desse limite, entramos numa zona em que se perde a referência daqueles que testemunharam o evento. Um dos episódios mais remotos recordados é um conflito interno que

¹³No final da Segunda Guerra Mundial, ela passou a ligar Alcobaça a Jatobal, numa extensão de 117 km, e não mais foi à frente. Na década de 1960, esse trecho podia ser percorrido “entre doze horas e uma semana” (Laraia & DaMatta 1967:48), dado o estado precário de conservação da linha.

¹⁴Esta é uma designação incomum, ocorrendo apenas entre povos tocantino-araguaínos: *tori* entre os tapirapés (Wagley 1977:311), suruís (Ferraz, informação pessoal), javaés (Mendonça Rodrigues 1993:14) e karajás (Toral 1992:ix).

deve ter ocorrido na década de 1870. Os relatos, porém, tornam-se mais precisos a partir de um evento guerreiro que se deu *circa* 1885, conhecido como a “morte de Moakara”.

Os dados que coletei enquadram-se bem na paisagem sugerida no início deste capítulo. A impressão que deles se retira é que, por volta de 1880, os efeitos demográficos e sociológicos da colonização já eram definitivos. A população nativa, que não deveria ser substancialmente maior do que a atual, encontrava-se fragmentada em pequenos grupos isolados. Não mais existia uma malha social formada por aldeias (aliadas ou não), estendendo-se por um território determinado, como ocorre ainda hoje em outras áreas da Amazônia. O vazio demográfico, criado em um trecho razoavelmente homogêneo do ponto de vista ecológico, havia permitido que os processos intestinos de cisão resultassem no máximo afastamento entre os grupos. Quando persistia alguma relação, ela se dava exclusivamente como agressão guerreira; a guerra era para os parakanãs, na virada do século, a principal forma de relação e apreensão daquilo que ultrapassava os limites estreitos do grupo local.

As ações coloniais de conquista e catequese, junto com seus efeitos colaterais, haviam esgarçado qualquer sistema supralocal que porventura existira na região e que, no caso em tela, pode ter sido constituído por uma numerosa população tupi-guarani da qual os parakanãs, os asurinís, os suruí e os tapirapés são remanescentes. Em torno de 1850, essa área abrigava fragmentos de grupos que haviam sobrevivido às expedições de apresamento, aos descimentos e às epidemias, rumando para as zonas de cabeceira. Na memória parakanã não há notícia de terem um dia dominado a técnica canoieira. Ao serem contatados, não sabiam nadar e desconheciam espécies de peixes que ocorrem exclusivamente em rios de grande porte.

As narrativas parakanãs fornecem alguns indícios da existência de um sistema tupi-guarani na região formado por cinco grupos diferentes — *Apyterewa*, *Tapi'pya*, *Marojewara*, *Wyrapina* e *Mykojiwena* —, mas que já no final do século XIX não existia (ver capítulo 3). Nessa época, restavam apenas dois grupos principais de mesma língua: os parakanãs, que ocupavam as cabeceiras dos rios Pacajá, Pacajazinho, Pucuruí, Bacuri e da Direita, e os asurinís, situados mais ao norte, a leste do Pacajá, na altura dos paralelos 3°85' e 4°15' S.¹⁵ Deveriam existir ainda pequenos núcleos isolados, compostos por uma família extensa ou pouco mais do que isso. Esse era justamente o caso de Moakara, um *wyrapina* que vivia com seus dois filhos adultos, mulheres e crianças num afluente da margem esquerda do Pucuruí, e de um outro grupo que os parakanãs atacariam no início do século, cujo personagem principal é Temeikwary'yma. Uma das histórias mobilizadas para explicar essa fragmentação é a do conflito entre dois grandes xamãs, Tenawohoa e Okaremohoa, que resumo a seguir:

Um dia, Tenawohoa foi se banhar no rio com a mulher e começou a cantar muito forte [cantar forte de dia, fora dos rituais, tem uma conotação de afronta e ameaça]. Irritado, Okarema lançou doença no pênis do desafeto, que começou a inchar. Tenawohoa retirou seu estojo peniano para ver o que lhe havia picado, mas nada encontrou. Voltou para casa. Ao amanhecer, disse à filha que estava muito mal. Ela levou um cigarro para o pai fumar e, assim, enviar doença contra aqueles que agora o matavam. O xa-

¹⁵Os asurinís poderiam já estar divididos em mais de uma localidade. Segundo Arnaud (1961:8), no momento da “pacificação”, em 1953, existiam dois grupos locais asurinís: um no alto Pacajá e outro nas imediações da Serra do Trocará, a leste de Tucuruí (ver também Laraia 1986:221).

mã recusou-se, pois temia que seus filhos também viessem a morrer. A filha tanto insistiu que ele acabou cedendo, não sem antes alertá-los para que não comessem poraquê, pois colocaria doença no peixe elétrico. Ele, então, fumou e morreu. Foi enterrado e seus parentes abandonaram o local. Algum tempo depois, quando as águas do rio estavam baixas, eles mataram vários poraquês. Moquearam e deram início à refeição. Os filhos de Tenawohoa se lembraram das palavras do pai e não comeram. Os demais começaram a morrer e a se dispersar: Moakara e Tamira foram logo embora. Temeikwary'yma seguiu para um lado, os *makakawa* para outro. Pela manhã, havia vários cadáveres espalhados no terreiro. Okaremohoa, o xamã adversário, voltou à aldeia, onde encontrou uma mulher ainda viva que lhe pediu que a levasse consigo. Ele se recusou e foi embora, seguindo sozinho até se reunir a alguns sobreviventes. Sofreu de uma afecção cutânea, mas acabou se recuperando. Retornou, então, para ver os crânios de seus parentes mortos sobre o terreiro (Pi'awa 1995: fita 3).

Essa é uma das explicações para a dispersão de grupos de mesma língua que meus informantes classificam genericamente como ex-parentes (*te'ywera*). A narrativa fala da separação entre seus antepassados e alguns dos inimigos que enfrentaram nos últimos cem anos: Moakara, Temeikwary'yma e os asurinins (*makakawa*). A história de Tenawohoa refere-se a um tempo mais recente do que o mítico, pois a cadeia testemunhal é construída de modo a estabelecer vínculos com personagens que foram conhecidos por antepassados ainda não esquecidos, e mais remoto do que o histórico, pois está além da memória genealógica estrita de meus informantes.

Essa é a única narrativa que conheço em que se faz referência a uma situação de morte por “contágio” em larga escala. É possível tratar-se de uma memória das epidemias que teriam atingido o interflúvio Pacajá-Tocantins em séculos passados, embora não seja necessariamente o relato de um fato específico, podendo ser a condensação narrativa de mais de um evento.¹⁶ De qualquer modo, situações desse tipo não ocorreram, seguramente, desde 1880 até a “pacificação”. Minha impressão é que os parakanãs, nesse período, já se encontravam bastante isolados e os efeitos mais contundentes do processo colonial haviam cessado. Doenças adquiridas em contatos esporádicos — e veremos que no século XX há vários indícios dessas situações — não operavam na mesma proporção que dantes, talvez porque a malha social nativa se tivesse esgarçado, dificultando o contágio intergrupos.

A tese do isolamento dos parakanãs merece uma análise mais cuidadosa, pois alguns viajantes dão breves indicações sobre grupos indígenas vivendo a oeste do Tocantins entre 4° e 5° de latitude Sul, entrando em contato com população não-índia durante o século XIX. De que ordem teria sido a retração dessa população tupi para o interior? Qual o grau de isolamento em que, então, se encontravam?

A “DESCOBERTA” DOS INSTRUMENTOS DE METAL

Segundo os parakanãs, até o encontro com Moakara (c. 1885), seus avós não possuíam instrumentos de metal e suas roças eram abertas com machados de pedra. A ausência de ferramentas é um índice importante de retração, pois, como vimos, já no início do século XVII grupos tupis do

¹⁶Não é fato incomum a atribuição da alta morbimortalidade causada por doenças infectocontagiosas à feitiçaria. Ver, por exemplo, Ireland (1988:168-172) para interpretações semelhantes entre os waurás, e Wagley (1977:187), entre os tapirapés.

sistema Tocantins-Araguaia possuíam grande sortimento de mercadorias. Para os parakanãs, Moakara foi o “primeiro senhor dos brancos” (*Tori-jar-ypy-a*), sendo o primeiro a obter deles machados. Meus informantes, ao narrarem os mitos de origem dos brancos — que se encerram com uma separação irreversível entre índios e não-índios —, afirmavam que seus antepassados só voltaram a reencontrá-los após o ataque a Moakara.

Esse homem vivia com sua parentela em um afluente da margem esquerda do rio Pucuruí e mantinha contato com Mojiajinga (Peito Alvo), um não-índio, provavelmente coletor de castanha, que aparecia no baixo curso daquele rio.¹⁷ Em meados da década de 1880, os guerreiros parakanãs localizaram a pequena aldeia de Moakara e a cercaram. Pediram para que ele saísse da casa onde se refugiara e viesse até o terreiro. Dialogaram com a futura vítima: queriam saber com que ele abria a roça de onde tinham há pouco tirado cará.

— Com um machado de ferro [*karapina*] eu faço a derrubada, meu sobrinho, [respondeu-lhes Moakara].

— Para que você diz *karapina*, meu tio materno?, [replicaram os parakanãs].

— Para o machado [*jya*], eu digo, meus sobrinhos. Vejam, é com isto que eu faço a roça.

Moakara lhes mostrou a ferramenta, e eles se apressaram em saber como a obtivera:

— Quem é que tem *karapina* para você?

— Os brancos é que têm *karapina*, meus sobrinhos. Eu grito para eles da outra margem do rio, e eles trazem os machados para mim dentro de uma canoa.

Os guerreiros perguntaram-lhe, então, onde poderiam encontrar os *toria*, e Moakara lhes indicou o caminho. Mas ainda havia uma pergunta crucial:

— Com que você os “paga” [*-wepy*] para pegar os machados, meu tio materno?

— Com jabotis, meus sobrinhos. Eu lhes dou jabotis, e então eles me dão a contrapartida: machado, fumo (Pi'awa 1995:fita 19).

Esse diálogo pode ser interpretado de duas formas quanto ao conhecimento que os parakanãs tinham sobre *karapina*: ou desconheciam o termo e conheciam o instrumento, ou desconheciam ambos. Essa hipótese mais radical sugeriria que, na época, estariam havia várias gerações sem acesso a ferramentas de metal a ponto de não mais identificarem o objeto. Não me parece provável. Na narrativa não se expressa surpresa quanto ao objeto em si, nem dúvidas sobre os *toria*. Ainda assim, meus informantes sustentam que Moakara foi o primeiro a possuí-lo, enquanto seus avós usavam apenas machados de pedra.¹⁸ Nenhum deles, porém, nem mesmo os mais velhos, nascidos nos anos 1920, diz ter visto esses machados serem confeccionados. Quando

¹⁷Acredito que isso ocorria em uma das estações de castanha que existiam ao longo do Pucuruí, conforme nos informa Coudreau (1897).

¹⁸Na continuação dessa narrativa, o cunhado de Pi'awa, bem mais jovem do que ele, surpreendeu-se com a informação e lhe perguntou se seus antepassados não tinham visto antes os brancos. Pi'awa foi peremptório: “nossos avós não viram mesmo os *toria*, meu cunhado. Foi Moakara quem lhes mostrou onde estavam”.

foram contatados pela Funai nas décadas de 1970 e 1980, utilizavam-se tão somente de ferramentas de metal, a maioria delas em estado precário. Quais evidências, então, podemos retirar da narrativa sobre Moakara? Seria o diálogo um trecho mítico inserido em um relato histórico?

Sua estrutura assemelha-se à do mito de origem do milho, sobre o qual falaremos no capítulo seguinte, mas o fato em si — a saber, que Moakara possuía algo que eles não possuíam e que não sabiam como possuí-lo — parece-me sustentar-se. A narrativa é comum aos dois grandes blocos parakanãs que se cindiram pouco após esse evento. É plausível supor que os parakanãs, de fato, se encontravam isolados da sociedade nacional, praticamente sem acesso a instrumentos de metal, e que a morte de Moakara, no final do século, inaugurou um novo momento na história do grupo, na qual eles passaram a procurar ativamente fontes de mercadorias. Após um momento de retração máxima, eles teriam buscado estabelecer relações diretas com os brancos, e o padrão dessas relações seria determinado, em boa medida, pelos ensinamentos de Moakara. Ao contrário dos asurinís que fizeram várias vítimas nas razias contra a população não-índia nos primeiros décadas do século XX, os parakanãs sempre procuraram evitar o conflito, surgindo nas residências de regionais com seus jabotis erguidos sobre a cabeça, gritando do aceiro: “nós estamos indo para sua casa, meu pai”. Tomavam, então, tudo quanto podiam, dançavam, cantavam, deixavam o “pagamento” e partiam.

A CISÃO: OCIDENTAIS E ORIENTAIS

O encontro com Moakara teve outras repercussões importantes na história parakanã. Após matarem os homens adultos, os guerreiros retornaram para a aldeia, de onde partiram novamente ao findar o resguardo dos homicidas, em busca das esposas e noras de Moakara, que haviam fugido. Voltaram ao local do assassinato, mas elas já não estavam lá. Continuaram a procurá-las até que depararam com arraias mortas na beira de um rio, típica presa de mulher. Acompanhando, então, o curso d'água, eles as avistaram sobre uma pedra e as tomaram para si.

Meus informantes não sabem exatamente quantas foram raptadas. Disseram-me que foram várias e lembram o nome de oito; entre elas, Wewytonga, uma mulher que em sua juventude fora raptada pelo castanheiro Mojiajinga e que lhes contaria histórias sobre os *toria*. Foram também trazidas quatro crianças de sexo masculino, fato único na história parakanã, como filhos adotivos (*ta'yra-ngawa*) de seus raptadores. Três delas, porém, logo foram mortas porque, como dizem hoje, inimigos criados em casa quererão no futuro vingar seus pais. Das três crianças restou uma, justamente a mais jovem, poupada graças à intervenção do pai adotivo, que ameaçou matar quem lhe fizesse mal. Esse menino, chamado Jarawa, iria crescer, casar e ter muitos filhos. Um deles é Arakytá, atual chefe da aldeia de Paranatinga. Veremos no capítulo 3 como o rapto de Jarawa está na base da formação da morfologia dualista (e simultaneamente triádica) dos parakanãs orientais. Antes, contudo, é preciso explicar a distinção que faço entre um bloco oriental e outro ocidental.

Algum tempo após os eventos que descrevi, um conflito em torno da posse de uma das mulheres raptadas levou o grupo a cindir-se em dois grandes ramos. O conflito eclodiu na década de 1890, durante uma expedição para procurar inimigos na margem esquerda do rio Pucuruí, deixando um saldo de dois mortos. Após esse evento, formaram-se dois blocos distintos: os orientais assentaram-se no alto curso dos rios Pucuruí, Bacuri e da Direita; enquanto os ocidentais ruma-

ram para noroeste, estabelecendo-se, provavelmente, entre os rios Jacaré e Pacajazinho-Arataú (formadores de margem direita do Pacajá). Não é fácil determinar a localização precisa destes últimos, pois, ao contrário dos primeiros, nenhuma de suas aldeias atuais se situa no território que ocuparam entre o final do século e os anos 1960. Logo após o conflito, os ocidentais voltaram a buscar contato com seus parentes, primeiro pacificamente, e em seguida de forma traiçoeira, matando mais um homem adulto nas proximidades da aldeia. A cisão tornou-se, então, irreversível.

Neste livro, irei narrar duas histórias parakanã que se encontrarão em alguns momentos: nos dez ataques desferidos pelos ocidentais contra seus ex-parentes, entre as décadas de 1910 e 1950, e mais recentemente, quando foram reunidos em uma mesma terra indígena após o contato promovido pela Funai.¹⁹ Um dos objetivos deste trabalho é acompanhar os caminhos que cada um dos ramos tomou ao longo do século XX, em um processo que os levou a adotar estratégias políticas e de subsistência distintas. Os ocidentais expandiram os períodos de *trekking*, abandonaram progressivamente a horticultura, e intensificaram a atividade guerreira e os contatos com a população regional. Já os orientais, que se mantiveram coesos até o contato definitivo em 1971, adotaram um padrão mais sedentário, mais retraído em relação ao exterior, com uma postura antes defensiva que ofensiva e um certo grau de centralização política.

Não é simples dizer qual dentre esses padrões correspondia à forma original anterior à divisão. É mais econômico pensar que o bloco ocidental foi conduzido a uma regressão agrícola (Balée 1994:210); isto é, a uma transição da horticultura ao forrageio. O grau de descontinuidade com o momento pré-fragmentação é, contudo, incerto. Os parakanãs ocidentais podem ter apenas intensificado um processo já em curso, enquanto seus ex-parentes o estancaram e reverteram. Nos dois próximos capítulos, teremos oportunidade de analisar cuidadosamente essa questão; por isso, retornemos à nossa história.

PRIMEIROS COMBATES

A cisão não resultou no aparecimento de dois grupos locais ocupando um território comum, mas no afastamento máximo entre eles. Durante vários anos, o bloco oriental — vivendo numa área limitada a oeste pelo rio Pacajazinho, ao sul pelo Cajazeiras e ao norte pelo Repartimento, e adotando um padrão mais sedentário e voltado à faina agrícola — permaneceu isolado e não se dedicou a atividades guerreiras. Até o reaparecimento dos seus ex-parentes entre 1910-1915, em apenas uma oportunidade entraram em conflito com outros índios, quando mataram dois homens na margem direita do rio Bacuri.

O bloco ocidental, por suas vez, passou a ocupar um novo território, defrontando-se com um grupo inimigo de mesma língua, que denominaram *makakawa* e que são identificados hoje aos asurinís.²⁰ Não me parece restar dúvidas quanto à identificação, fundada — à parte as carac-

¹⁹É importante o leitor ter em mente que a distinção entre os blocos parakanã não coincide com a divisão atual do grupo em dois territórios diferentes. Os ocidentais encontram-se tanto na T.I. Parakanã (Tocantins), onde ocupam as aldeias de Maroxewara e Inaxy'anga, quanto na T.I. Apyterewa (Xingu). Já os orientais vivem exclusivamente na T.I. Parakanã, nas aldeias de Paranatinga, Paranowa'ona e Ita'yngo'a

²⁰A denominação *makakawa* é uma referência à própria matança: trata-se da nominalização do verbo *-pakang* (“tocar”, mas também “matar”).

terísticas físicas — nas histórias narradas pelas mulheres asurini que seriam raptadas pelos parakanãs na década de 1940. Ao que tudo indica, os ocidentais invadiram o território inimigo no rio *Paranoawé*, forçando-os a se deslocarem para norte.²¹ Primeiro realizaram dois ataques consecutivos: assaltaram uma aldeia com uma só casa comunal, retornando em seguida para dar cabo dos sobreviventes. Passados alguns meses, investiram novamente, desta feita contra uma aldeia recém-implantada, fazendo mais vítimas. Esse assalto teria sido incentivado pelas mulheres que pediram aos guerreiros que lhes trouxessem redes de algodão feitas pelos brancos, as quais os asurinis já então possuíam. A presença de redes manufaturadas — desejadas por serem mais confortáveis, porque tecidas de algodão com malha fechada, e não de fibra vegetal com malha aberta como as redes parakanã — parece indicar que os *makakawa* tinham à época maior acesso a bens ocidentais.²² Segundo alguns informantes, seus avós obtiveram ferramentas após o assassinato de Moakara, mas só voltaram a buscar contato com os brancos na década de 1910, à beira da Estrada de Ferro do Tocantins. Após os conflitos com os asurinis, os ocidentais teriam voltado a se isolar, não apenas dos brancos, mas também de outros grupos indígenas.

Tal isolamento foi quebrado *c.* 1910, quando retornaram ao território dos orientais, surgindo em uma antiga aldeia, usada como acampamento de caça, entre os rios Bacuri e da Direita, de onde roubaram farinha e produtos da roça. O roubo era um expediente comum para amenizar a ausência de cultivares durante os períodos de *trekking*, visando não apenas outros grupos indígenas como também a população regional: farinha e fumo seriam, ao lado de machados e redes, os principais objetos de desejo na relação com os *toria* (substituídos mais recentemente por espingardas, roupas e aparelhos de som). Após tomarem a farinha, os ocidentais foram embora. Seus ex-parentes, porém, descobriram o roubo e os perseguiram. Não se seguiu uma batalha, mas um encontro inicialmente pacífico. Como anoitecia, combinaram reunir-se no outro dia, desta feita acompanhados pelas mulheres. Pretendiam permutá-las, pois sofriam grande escassez de mulheres desposáveis e julgaram ser essa uma oportunidade para ajustar a situação. Na tarde seguinte, houve um novo encontro, que se mostrou fatal. O ataque epilético de um jovem pôs tudo a perder. Seu pai, nervoso, desencadeou o conflito que resultaria na morte de seis orientais e um ocidental. Esse foi o primeiro confronto entre os dois blocos parakanãs após a cisão definitiva. Vários outros se seguiriam, com franca desvantagem para os orientais. Esses eventos serão analisados com cuidado no capítulo 4, pois contêm elementos importantes para o argumento do livro. Por ora, continuo a acompanhar o movimento guerreiro dos ocidentais na década de 1910.

Após atacarem seus ex-parentes nas nascentes do rio Bacuri, investiram contra outro grupo que denominam *akwa'awohoa* (“grande gente inimiga”), raptando três mulheres, cuja língua

²¹Laraia afirma que o território tradicional asurini estendia-se até as margens de um grande rio a oeste do Tocantins, que eles denominavam *Paranoawé*, o qual o autor sugere ser o Jacundá ou o Pacajá (Laraia & Matta 1967:37). Embora me seja impossível determinar com exatidão, suspeito que os ocidentais designam pelo mesmo nome o rio Arataú, conhecido como Pacajazinho em seu alto curso. O Pacajá propriamente dito seria conhecido como *Jiwé*.

²²Com base em pesquisa realizada na década de 1960, Laraia afirma que nem os asurinis mais velhos da época tinham recordação de outro tipo de machado que não o de ferro. Minha impressão é que, ao contrário dos parakanãs, eles não estiveram tão isolados durante o século XIX. Não devem ter recuado até as áreas de cabeceira não-navegáveis, pois quando contatados conheciam a técnica canoieira (Arnaud 1961:12). Os parakanãs confirmam esta informação, dizendo ter visto canoas em um de seus ataques aos asurinis na década de 1940.

era-lhes incompreensível. Talvez fossem arara-pariris, um grupo caribe que consta ter sido acossado pelos parakanãs, mais ou menos nessa época, no alto curso do rio Iriuaná, afluente ocidental do Pacajá (Nimuendaju 1948:206). As evidências, porém, são tênues, tanto mais porque sabemos que então não se distinguia com clareza os parakanãs dos asurinís, e o território destes últimos encontra-se a oeste das cabeceiras do Iriuaná.

No final da década de 1910, os parakanãs ocidentais tiveram nova vitória militar, desta feita contra um pequeno grupo de mesma língua, conhecido pela alcunha que deram ao principal deles: Temeikwary'yma, assim chamado por não ter o lábio furado. Tudo começou quando alguns homens depararam com uma roça de milho e uma casa durante uma caçada. Cercaram o sítio, mas os moradores conseguiram fugir. Os caçadores voltaram para avisar seus parentes, partindo juntos para a aldeia inimiga. Lá chegando, encontraram a casa murada com ripas de paxiúba e gritaram para que seus moradores saíssem. Temeikwary'yma disse-lhes, então, que levassem sua mãe como esposa, pois ela estava sem marido. Os guerreiros acederam e partiram com a estrangeira, prometendo retornar em breve. A alegria durou pouco pois a mulher logo faleceu. Os ocidentais voltaram para contar o que se passara. O clima ficou tenso. Com a desculpa de ensinar-lhes como usar um machado de metal, pois só os tinham de pedra, um parakanã começou a cortar uma árvore e golpeou Temeikwary'yma na cabeça. Deu-se início ao conflito, no qual oito mulheres seriam raptadas.

Entre 1910 e 1920, onze mulheres estrangeiras entraram em circulação no jogo matrimonial ocidental, sendo que oito delas tiveram filhos. Para uma população que deveria somar cerca de duzentas pessoas, o impacto desse *input* não é desprezível. Como hipótese inicial, sugiro que esse fato teve reflexos significativos na formação de um ideal de poligamia generalizada, sem privilégios garantidos aos mais velhos, que pude observar entre os ocidentais, mas não entre os orientais, que não raptaram nenhuma estrangeira após a cisão. Os blocos diferenciavam-se, assim, não apenas nas estratégias de subsistência, mas também nos mecanismos sociológicos de produção e reprodução do grupo: de um lado, abertura para a guerra, descentralização política, morfologia social não-diferenciada, poligamia generalizada; de outro, isolamento, centralização, morfologia dualista, poligamia restrita. Enquanto os ocidentais ampliavam sua zona de atuação, desferindo seguidos ataques contra novos inimigos, raptando várias mulheres e tomando bens, os orientais isolavam-se e defendiam-se das intrusões em seu território. Mas estas, tirando-se os ataques de seus ex-parentes, eram pouco significativas: um ou outro castanheiro e, na década de 1920, dois índios *tapi'pya*, remanescentes, segundo dizem, do grupo de Moakara (ver, em anexo, a lista dos conflitos de cada um dos blocos após a cisão).

Convém notar aqui o significado da escassez de instrumentos de metal no final do século XIX, início do século XX, no interflúvio Pacajá-Tocantins. Se, de fato, os parakanãs não possuíam machados antes de assassinar Moakara, isso implica pensar o contexto daquele momento como de grande isolamento, não um isolamento prístino, mas o resultado combinado do processo de depopulação e de refluxo para áreas mais afastadas. Uma ausência de contatos, portanto, não apenas entre índios e brancos, mas entre grupos indígenas através dos quais essas mercadorias poderiam circular. Meus dados indicam que estas circulavam, sim, mas em escala muito reduzida, e sempre em situações de hostilidade ou que resultaram em hostilidade. O machado de metal era

um dos objetos — ao lado de flechas, cantos e mulheres — utilizados na difícil tarefa de mediar relações entre grupos indígenas. No entanto, essa mediação aparecerá para os parakanãs, no século XX, como impossível: não haverá presente capaz de ligar grupos previamente separados ou jamais relacionados. O machado se converterá, assim, numa eficiente arma de combate a curta distância.

O fato de Temeikwary'yma ainda dominar a técnica de fabrico de ferramentas líticas é indicativo da escassez de instrumentos de metal nas mãos dos grupos da região, ainda no segundo decênio do século XX.²³ Os parakanãs perdê-la-iam definitivamente nos anos 1920, quando se intensificaram os contatos com a sociedade nacional, graças ao avanço da ferrovia e ao crescimento exponencial da extração de castanha na margem esquerda do Tocantins. O incremento da atividade extrativista forçaria os ocidentais a abandonar a área que ocupavam desde a cisão, deslocando-se mais para oeste e fixando-se no alto curso do rio *Jiwé*, que creio ser o Pacajá, entre 4°15' e 4°45' S. A estratégia dos ocidentais era manter o núcleo de seu território o mais afastado possível das áreas de penetração, ao mesmo tempo que se expandiam, a partir desse centro, em várias direções. Em um movimento de sístole e diástole, o grupo se fragmentava em bandos de caça que percorriam zonas cada vez mais distantes e voltavam a se reunir ali onde a roça de mandioca era plantada.

Tal irradiação levava-os a novas investidas guerreiras, quase sempre de caráter ofensivo. Esta seria a tônica dos anos 1920, quando desfecharam cinco novos ataques: um contra os asurinís, dois contra seus ex-parentes e outros dois contra grupos desconhecidos. Primeiro, investiram contra um pequeno bando asurini, em um acampamento de caça num afluente do rio *Jiwé*. Algum tempo depois, encontraram rastros de outros índios, os *yrywyjara* (“senhores da carnaúba”), e os seguiram até a aldeia, que ficava a oeste do *Jiwé*.²⁴ Cercaram o local e gritaram: “que espécie de gente são vocês, meus tios maternos?”. Eles fugiram e os guerreiros ocidentais entraram na aldeia deserta. Retiraram-se, então, indo ao encontro de suas esposas, mas os inimigos os seguiram e, aproveitando que um homem parakanã se afastara para coletar mel de xupé, flecharam-no e carregaram o cadáver. Os parakanãs ainda tentaram persegui-los, mas não conseguiram alcançá-los. Dizem ter encontrado o local onde Pinymyna, a vítima, teria sido moqueada pelos inimigos canibais. Hoje, os *yrywyjara* são identificados aos arawetés, com os quais viriam a se defrontar na década de 1970, na região do rio Bacajá, bacia do Xingu. A identificação tem como base dois elementos: primeiro, o fato de a arara ser o principal animal de estimação tanto dos inimigos de antanho quanto dos arawetés contemporâneos (daí ambos serem conhecidos, alternativamente, como *arajara*, “senhores das araras”); segundo, pela presença de um item de cultura material —

²³Saber afiar a pedra e encabar o machado não significa dominar todo o processo de produção do machado lítico. É preciso conhecer as fontes de matéria-prima adequada e saber retirar as lâminas de rochas brutas, ou comerciar com um grupo que controle essa etapa da produção. O despovoamento da Amazônia rompeu essas redes de comércio, mas tornou possível, por outro lado, a coleta de lâminas velhas em capoeiras abandonadas, como faziam os arawetés que, ademais, concebem essas pedras não como produto da ação humana, mas como dádivas dos espíritos celestes (Viveiros de Castro 1986:152).

²⁴A identificação de *yrywa* como “carnaúba” é de Gérson dos Reis Carvalho. Normalmente, o termo em português aplica-se à palmeira *Copernicia prunifera*, que, segundo Lorenzi (1992:278), ocorre do Nordeste até a região tocantina.

um determinado cesto feito de palha de babaçu — que, conforme dizem, nem eles nem os outros grupos tupis da região sabiam confeccionar.

A identificação parece-me plausível. Não sei de nenhum outro grupo do interflúvio Xingu-Tocantins que crie araras em grande quantidade como faziam os *yrywyjara* e ainda o fazem os arawetês. Ademais, estes últimos associam os parakanãs atuais a inimigos passados, aos *irivy pepa ñã*, os “senhores das penas de urubu” (Viveiros de Castro 1992:52), sendo que uma das características distintivas das flechas parakanã é justamente sua emplumação com penas de urubu. Por fim, é possível sustentar uma relativa proximidade geográfica entre os dois grupos. Os arawetês deveriam estar a sudoeste da área parakanã, expostos aos ataques frequentes dos xikrins do cateté, os quais, igualmente, viriam a investir contra os parakanãs nessa mesma época.²⁵

Se minha hipótese é verdadeira, na década de 1920, os parakanãs ocidentais estariam estendendo sua área de perambulação, para fins guerreiros, desde o divisor de águas Bacajá-Pacajá a oeste (long. 51° W) — onde teriam encontrado os *yrywyjara* — até o médio-baixo curso dos rios Pucuruí e da Direita a leste — onde atacavam os orientais (long. 49°45' W). Num eixo vertical, deslocavam-se desde as nascentes do Pacajá (lat. 5°00' S.) até um pouco antes da confluência do Pacajazinho-Arataú com esse rio, onde se localizariam os asurinins (lat. 4°00' S).²⁶ Essa movimentação contínua dos grupos de caça e de guerra tinha como referência um território estável, no qual construíam as aldeias e plantavam mandioca, e onde se reagrupavam após os períodos de *trekking*, principalmente no verão. Os conflitos, porém, não eram o resultado secundário de uma estratégia de subsistência; não eram fruto do encontro casual de *trekkers* com inimigos. Se é verdade que a dispersão ampliava as oportunidades de encontrarem vestígios de outros grupos, não é menos verdade que eles buscavam ativamente localizá-los para fazer guerra.

[Inserir Mapa 1.2: Localização dos grupos indígenas do interflúvio Xingu-Tocantins em meados do século XX]

Ainda na primeira metade dos anos 1920, foram desfechados dois ataques simultâneos a inimigos diferentes: enquanto um grupo rumava para as nascentes dos rios Pucuruí e da Direita, entrando em conflito com os parakanãs orientais, outro atacava os *jojywapokytaho-iwa'é*, assim denominados por usarem o tronco do açaí como esteios de seus tapiris. Estes encontravam-se em um acampamento quando foram assaltados pelos ocidentais, que lograram matar alguns deles e raptar uma mulher e seu filho, que seriam mortos em seguida. Levaram também redes e fumo, e partiram em direção ao rio da Direita, onde encontraram vestígios do ataque concomitante que seus parentes haviam desferido contra os orientais. Continuaram a perambular até que um dos guerreiros pressentiu a morte do pai. Retornaram, reunindo-se a seus familiares. Organizaram uma caçada coletiva de tatus para dançar com suas presas às costas, e assim fecharem seus corpos contra as flechas inimigas.

²⁵Os parakanãs ocupariam, então, os formadores do Pacajá, enquanto os arawetês estariam possivelmente mais ao sul, não muito distantes da área dos xikrins do cateté, de quem eram vítimas preferenciais (Viveiros de Castro, informação pessoal).

²⁶Como veremos mais adiante, essa será a área de dispersão das subunidades parakanã ocidentais após as cisões das décadas de 1960 e 1970.

Foi então que chegou o outro bando guerreiro que havia atacado os orientais. Por meio de uma prática xamânica, localizaram-nos entre as nascentes dos rios Pucuruí e da Direita. Seguindo essa direção, depararam com sinais de ocupação. As mulheres ficaram então acampadas, enquanto os homens seguiram os rastros até avistarem os inimigos, que se ocupavam da construção de uma casa. Cada qual tomou uma posição de tiro e juntos despediram suas flechas sobre um homem, que caiu morto. Perseguidos, lograram fugir. No dia seguinte, retornaram ao sítio do conflito, onde não havia mais ninguém. Na retirada, porém, foram surpreendidos pelos orientais e um jovem ocidental foi ferido mortalmente.

Entre o final da década de 1920 e início da década 1930, os ocidentais atacariam novamente em uma ação noturna furtiva. Os orientais viviam então em um afluente de médio curso do Pucuruí, o rio Andorinha, distantes de onde haviam sido assaltados previamente, mas próximos do caminho que os ocidentais tomavam para ir ter nas habitações dos *torias*, nas cercanias do km 67 da estrada de ferro. Temiam novas investidas, pois a casa estava murada com ripas de paxiúba. Foi justamente através do espaço entre estas que os frecheiros ocidentais lançaram suas setas, matando uma mulher. Esse fato encerra o primeiro ciclo de conflitos entre os blocos parakanãs, principalmente da perspectiva dos orientais, que não identificavam as três escaramuças anteriores como envolvendo os mesmos inimigos. A partir dos anos 1930, quando se inicia uma nova série de conflitos que perdurará até os anos 50, eles travariam conhecimento com seus agressores, embora ainda sem saber que se tratava de seus ex-parentes.²⁷

Na virada da década, porém, dois fatos novos começam a alterar o contexto em que viveira, até então, a primeira geração pós-cisão. Mudanças importantes e premonitórias de tendências futuras, e que afetaram particularmente o bloco ocidental. São elas: a fundação de um Posto de Pacificação do SPI às margens do baixo curso do rio Pucuruí em 1928, e a primeira derrota militar para os kayapós pouco tempo depois. Começarei por essa última.

O APARECIMENTO DOS KAYAPÓS

No universo dos inimigos, dos *akwawa*, os grupos jês ocupam uma posição particular. São associados genericamente aos *karajá* — termo pelo qual os tupis da costa denominavam, no século XVI, inimigos vivendo no interior da capitania de São Vicente (Staden [1557]1974:154) e que, desde o século XVII, designa um grupo de língua macro-jê do rio Araguaia. Entre os parakanãs ocidentais, os *karajá* são os principais personagens de seu mundo onírico, mas nem por isso menos reais. São, como veremos no capítulo 5, a encarnação da máxima alteridade entre os índios: seus costumes e características físicas são considerados grotescos, mas, ao mesmo tempo, eles são tidos como senhores de uma ciência xamânica superior.

Presentes nos sonhos e cantos na figura do *karajá*, os povos jês, no entanto, estiveram ausentes da área ocupada pelos parakanãs desde pelo menos 1880 até 1930. É possível conjecturar

²⁷Até recentemente os orientais não sabiam que tinham enfrentado o mesmo inimigo durante todo o tempo; tampouco sabiam que eram seus ex-parentes. Distinguiam tanto aqueles que combateram na década de 1910 daqueles que apareceram furtivamente no decênio seguinte, quanto estes daqueles que enfrentariam a partir do final dos anos 1930. Os ocidentais, ao contrário, sabiam estar diante de seus ex-parentes, pois não só conheciam o território que adentravam, como as mulheres raptadas forneciam-lhes informações sobre o grupo inimigo.

que, em período anterior, alguns timbiras avançando ao norte do Itacaiúnas, tenham entrado em choque com os tupis da região. Nimuendaju (1956:2-3) reporta que, na primeira metade do século XIX, os apinajés fizeram incursões nessa região contra índios não-timbiras, por eles chamados *kupen-Rob*. Os parakanãs, por seu turno, narram eventos guerreiros remotos — meio fantásticos, é verdade — contra os *karajá* e os “futuros kayapós” (*ywywoma*).²⁸

De todo modo, o fato é que, no final da década de 1920, os guerreiros de então jamais se haviam defrontado com um grupo jê até serem atacados pelos kayapós em seu próprio território. Eles se encontravam acampados numa grande clareira nas matas do Pacajá. Como o terreno era adequado para a dança, as mulheres resolveram realizar um ritual bastante infreqüente conhecido como *waratoa*, que é nome do bastão de ritmo usado na festa. O grupo se dispersou: alguns foram buscar a taboca, outros foram matar urubu para usar sua plumagem na decoração dos participantes. Nesse momento, foram atacados por índios que portavam não só arcos e flechas como bordunas. Dispersos e surpreendidos, começaram a fugir procurando organizar a retirada: um grupo partiu com as mulheres, enquanto outro avançou contra os inimigos, flechando-os. Quando se puseram a salvo, contabilizaram as baixas: um homem morto, quatro mulheres e três meninos raptados; uma perda considerável para uma população pouco numerosa.

De pronto, identificaram os novos inimigos como *karajá*, mas algum tempo depois deram-lhes um nome específico: *ywywa*, por notarem que dormiam sobre o solo, “como porcão”.²⁹ Dormir sem redes é algo impensável para os parakanãs, a não ser em situações excepcionais, como ocorreu logo após esse conflito: na pressa da fuga, nada puderam carregar. Rumaram, então, para o baixo curso do rio Pucuruí, onde tomaram algumas redes dos brancos que lá viviam. Em seguida, retornaram ao local do combate, encontrando os arcos abandonados das vítimas que acreditam ter feito entre os *ywywa*. Voltaram, por fim, para a aldeia onde haviam plantado mandioca.

É possível que os *ywywa* de então fossem xikrins, que nesse período deslocavam-se entre o Cateté, a sudeste, e o Bacajá, a noroeste. Acossados pelos gorotires, os *put-karôt*, como se autodenominam, migraram para o Bacajá na segunda metade dos anos 1920, e parte deles retornou pouco depois para as nascentes do Itacaiúnas. Talvez alguns deles tenham avançado sobre o território parakanã.³⁰ Após o primeiro ataque, os *ywywa* logo voltaram a cercar um acampamento ocidental, mas foram prontamente repelidos.

²⁸Há também evidências da penetração, no final do século XVIII, dos kayapós xikrins na área de floresta a oeste do sistema Araguaia-Tocantins, onde desde muito cedo realizaram incursões guerreiras. É certo que atingiram os grupos do Xingu, sendo possível que tenham avançado mais a nordeste, alcançando as nascentes do Pacajá (ver Fischer 1991:67-68; Verswijver 1992a:87).

²⁹O termo é uma nominalização da palavra *ywy*, “terra”, “chão”, “solo”. Os parakanãs observaram os acampamentos dos agressores, onde encontraram esteiras abandonadas (ver Vidal 1977:83 sobre os acampamentos de caça xikrin).

³⁰Vidal (1977:30-31) estima que a migração ocorreu c.1926. W. Fisher sugere a mesma data: “temendo novas investidas dos kayapós gorotires, toda a aldeia trilhou para a região do rio Bacajá. Isso parece ter se dado entre 1926 e 1927. A comunidade, contudo, não permaneceu intacta no seu novo arredor e, logo depois, uma parte decidiu retornar para suas familiares terras ao sul (Fisher 1991:72). Não me parece plausível que a migração tenha se dado pelo Pacajá, mas sim diretamente das nascentes do Itacaiúnas para as do Bacajá. No entanto, é possível que, nesse processo de fixação em um novo território, um grupo de *trekkers* tenha-se deslocado para leste, alcançando os ocidentais.

Os ataques kayapós, embora sejam eventos isolados — pois os parakanãs ocidentais só voltariam a enfrentá-los na década de 1970, desta feita em território inimigo —, realimentaram o imaginário sobre os *karajá*, renovaram a presença potencial de índios inteiramente outros e anunciaram a existência de inimigos cujo ímpeto bélico era comparável ao deles. Até hoje, e apesar de tudo, admiram nos kayapós a destreza, a força e a capacidade de seguir os rastros dos contrários na mata, qualidade que seria fatal para os parakanãs em anos recentes.

No mesmo período, outro fato importante começou a transformar o contexto em que até então tinham vivido, graças à intensificação do contato com personagens, também ricamente tematizados e imaginados, também inteiramente outros, também senhores de uma ciência xamânica superior: os *toria*.

Os *toria* e a ferrovia (1928-1938)

Como vimos, nos anos 1920, a região de Marabá e Alcobaça passou por um momento de acentuado crescimento econômico, baseado não mais na extração da goma elástica, mas na coleta de castanha. Entre 1919 e 1926, a produção local cresceu mais de vinte vezes, e a região tornou-se a maior fornecedora de castanha para exportação, posição que ocuparia durante várias décadas.³¹ O centro da exploração se localizou ao longo do rio Itacaiúnas e seus afluentes de margem direita, sendo menos importantes os castanhais ao norte de Marabá. Alcobaça, porém, ganhou relevância como porto intermediário no transporte da castanha entre Marabá e Belém. O desenvolvimento da região conferiu um novo impulso à construção da E.F. do Tocantins, e os trabalhos foram retomados por volta de 1927 (Velho 1981:47-57). Nesse momento, começam a se multiplicar os ataques de indígenas a trabalhadores e moradores ao longo da linha férrea. Chamado a garantir a segurança dos trabalhos pacificando os silvícolas, o Serviço de Proteção aos Índios funda em 1928 o Posto de Pacificação do Tocantins, localizado no km 67 da ferrovia, à margem esquerda do rio Pucuruí (ver mapa 1.4).

As pilhagens na região eram realizadas por dois grupos indígenas, os parakanãs e os asurinís, que possuíam estratégias bastante diversas: os primeiros buscavam obter mercadorias pacificamente, “pagando-as” com produtos da mata; os segundos saqueavam e matavam os donos das mercadorias.³² Essa distinção, a despeito da confusão reinante na literatura até o contato dos asurinís em 1953, foi desde logo percebida pelos regionais. No relatório anual à Inspetoria Regional, de 1929, o encarregado do posto, Alípio Ituassu, já diferenciava os “índios guerreiros” que atacavam próximos à Alcobaça, dos “índios nômades” que habitualmente apareciam nas imediações do posto (SPI 1929). Três anos mais tarde, ele oporia os “índios guerreiros” aos “índios em vias de pacificação”, “que nos costumam visitar anualmente [...] sempre pacificamente, com demonstrações de perfeita camaradagem” (SPI 1932). As hostilidades praticadas pelos primeiros

³¹Em 1919, Marabá exportou apenas 5.396 hectolitros. Um ano depois, a produção pularia para 17.878, e em 1926, atingiria 120.417 hl.. Em 1967, os castanhais do rio Itacaiúnas ainda respondiam por quase metade da produção nacional (16.577 t de um total de 34.164 t) (Velho 1981:47;91).

³²A atitude agressiva destes era parte de representações e estratégias próprias, que não podem ser creditadas a uma maior proclividade para a guerra, pois no contexto das relações intertribais eram os parakanãs ocidentais que ocupavam a posição de agressores e os asurinís de vítimas.

tornar-se-iam um dos principais obstáculos à construção da ferrovia, fazendo do SPI um parceiro necessário e incômodo nos projetos de desenvolvimento da região. Em outubro de 1929, por exemplo, os “índios guerreiros” investiram contra moradores dos kms 5 e 7, “matando o de nome Acylino de tal e ferindo levemente a Maria de tal, sua companheira” (SPI 1929). No ano seguinte, assassinaram uma mulher e um menino no km 40, motivando uma expedição punitiva organizada e patrocinada pelo então diretor da Estrada de Ferro do Tocantins, Amynthas de Lemos (SPI 1930a). Chefiada por um homem de confiança do diretor, o grupo era composto pelo prefeito de polícia local, dois soldados e cerca de trinta homens convocados a participar da ação, em sua maioria lavradores da região. Eles alcançaram um acampamento asurini e assassinaram vários deles, inclusive mulheres e crianças.³³

No inquérito administrativo sobre o massacre, o encarregado do Posto de Pacificação reclama nada poder fazer para evitar novas represálias, porque o “Dr. Amynthas de Lemos diz publicamente que tem o apoio do Governo do Estado para fazer o que quiser em Alcobaça” e “garboso pela selvageria que praticou proclama estar à espera de soldados e munições para fazer nova expedição” (SPI 1930b). De fato, em 1933, após os asurinis saquearem um lavrador no km 22 e matarem seu neto, foram perseguidos por uma força policial, acrescida de alguns civis, armada com rifles calibre 44 e fuzis mauser. O sigilo rigoroso imposto pelo comandante da força armada — provavelmente para evitar a atuação do SPI na apuração dos fatos, como ocorrera em 1930 — não nos permite saber se houve mortes. Conhecemos apenas o desfecho da ação: os expedicionários voltaram vitoriosos a Alcobaça trazendo os bens que os índios haviam tomado dos colonos, e os venderam em praça pública.

Essas ações marcaram de saída os limites do trabalho de “pacificação” levado a cabo por um órgão desaparelhado e sem recursos. O conflito entre os interesses locais e os princípios do marechal Rondon, permeado por um discurso moralizante e impotente — que dá a tônica de um certo indigenismo que ainda sobrevive —, está fartamente registrado nos relatórios do Posto de Pacificação do Tocantins, bem como em outros documentos do SPI. Os saborosos textos do baiano Ituassu, primeiro e mais diligente encarregado do posto, estão repletos de censura ao barbarismo dos brancos e à empáfia dos responsáveis pela construção da Estrada de Ferro. Em 1931, ele já havia concluído, repetindo uma conhecida fórmula, que “na cidade de Alcobaça [...] os civilizados são mais selvagens do que os próprios índios” (SPI 1931).

No entanto, as expedições punitivas não chegaram a intimidar os “índios guerreiros”. Quando, em 1937, eles começaram a reaparecer desde o km 47 até a periferia de Alcobaça, entrando em conflito com trabalhadores da ferrovia e causando sobressalto à população local, a diretoria geral da Estrada de Ferro se viu obrigada a solicitar novo auxílio ao SPI. Em carta ao inspetor regional do órgão, o diretor da Estrada de Ferro de Bragança pedia que os funcionários do Serviço de Proteção abandonassem sua posição estática e organizassem turmas volantes de catequese, embrenhando-se mata adentro em busca do “convívio com grupos de silvícolas, até

³³Após o retorno da expedição a Alcobaça, o encarregado do Posto de Pacificação procurou o tenente Manoel Francisco, prefeito de polícia, que lhe declarou: “Sr. Alipio, o meu galão é o refrigerio de minha família; mas eu prefiro perdê-lo a fazer outra viagem com o mesmo fim desta feita agora; nunca vi tanta barbaridade” (SPI 1930a).

com as tabas indígenas, se necessário for” (Inspetoria Federal de Estradas 1937). Essa estratégia, contudo, só viria a ser adotada na região — com efeitos desastrosos para os parakanãs orientais — na década de 1970, durante a construção da Transamazônica.

Na verdade, o SPI não dispunha nem de recursos, nem de pessoal para realizar seu trabalho na região. Apesar de se ter criado o subposto Caripé, no km 11 da ferrovia, dedicado justamente à atração dos asurinins, a situação era de franca decadência no Posto do Pucuruí, mesmo porque a Inspetoria Regional do Pará (IR-2) empenhava-se agora também na pacificação dos gaviões, na margem direita do Tocantins, e via-se pressionado a consolidar o contato com os kayapós, que haviam se estabelecido junto a um povoado na bacia do Xingu.³⁴ Em telegrama ao inspetor Philadelfo Cunha, de janeiro de 1938, Rondon dizia-se impressionado pelos acontecimentos de Alcobaça, onde os ataques indígenas provocavam êxodo da população, e pedia providências enérgicas para evitar a represália contra os índios, pois se organizava então uma força civil para persegui-los (SPI 1938).

A situação permaneceu tensa ao longo da ferrovia na década seguinte. Em 1945, o diretor e também delegado de polícia Carlos Teles organizou uma feroz expedição contra os asurinins, armada com fuzis, bombas de gás e granadas de mão. Na ocasião, proferiu um discurso em Alcobaça em que dizia: “ou se acaba com os índios ou estes acabam com a civilização”. E comenta Nimuendaju: “foram as últimas palavras de sua alocução desvairada, mas que foi, infelizmente, aplaudida com entusiasmo por todos os presentes, inclusive pelo senhor coronel Barata”, então interventor do Estado (Nimuendaju [1945]1982:244-45). A expedição punitiva fracassaria em seu intento e os asurinins continuariam a representar um empecilho para o sucesso da ferrovia. Em 1948, eles finalmente descobriram o Posto do Pucuruí no km 67, e cinco anos depois foram pacificados (Laraia & DaMata 1967:34). Com o contato, viria a depopulação. Em um ano, a gripe e a disenteria fariam mais vítimas do que meio século de conflitos ao longo da linha férrea: cinquenta mortos em uma população de 190 pessoas (Arnaud 1961:8).

OS PARAKANÃS E O POSTO DE PACIFICAÇÃO DO TOCANTINS

Os conflitos entre a população neobrasileira, como dizia Nimuendaju, e os Asurini não afetaram diretamente os parakanãs.³⁵ Talvez tenham contribuído inclusive para que, por dez anos, os ocidentais monopolizassem o acesso aos bens distribuídos pela base de atração no km 67. Durante toda a década de 30, os asurinins atuaram mais ao norte, desde o km 47, próximo ao povoado de Breu branco, até Alcobaça (e mesmo além, pois atacaram nos castanhais de Joana Peres e na serra

³⁴O subposto Caripé foi criado em 1937 “devido ter-se verificado que os índios habitantes das proximidades daquela Estrada, embora pertencentes ao grupo Tupy, estão divididos em duas tribus distintas: Parakanãs e Asurinins”. Nesse mesmo ano, os asurinins entraram em contato pacífico com os funcionários do subposto, mas foram atacados por trabalhadores da ferrovia. Em represália, mataram duas pessoas um mês depois (Arnaud 1961:6). Ainda em 1937, foi fundado o Posto Indígena Marabá para contatar os gaviões (SPI 1939). Uma fração dos gorotires, por seu turno, surgiu pacificamente em fevereiro daquele ano na margem direita do rio Fresco, junto à povoação de Nova Olinda.

³⁵Na expedição de 1933, os policiais trouxeram colares e braceletes feitos de frutos que não são fabricadas pelos parakanãs. Um dos participantes da expedição de 1930 diria anos mais tarde ao então funcionário do SPI, Expedito Arnaud, que “os índios chacinados naquela ocasião, usavam cabeleira, sendo diferente dos Parakanan que [...] visitam o Posto do SPI, junto ao rio Pucuruí” (Arnaud 1961:5-6).

do Trocará). Eles só vieram a surgir no Posto de Pacificação nos final dos anos 1940, quando as visitas parakanã já tinham cessado fazia uma década.

Os ocidentais visitaram regularmente o posto desde sua fundação até 1938, mas já visitavam os núcleos de colonos formados ao longo da linha férrea desde, pelo menos, o início dos anos 1920.³⁶ Durante todo esse período, adotaram uma postura oposta à dos asurinís, procurando — sempre que possível — estabelecer relações pacíficas com os *toria*. Esse é um dos critérios que permite determinar qual dos grupos esteve envolvido nos eventos descritos nos relatórios da época. Outro critério importante é a área de atuação, muito mais restrita para os parakanãs, que surgiam apenas entre os kms 60 e 70 e que, a partir da criação da base do SPI, limitaram suas visitas a essa fonte inestimável de mercadorias.

Como veremos no capítulo 7, a atitude pacífica dos parakanãs funda-se em uma série de assunções de longo prazo sobre os brancos, mas é fruto também da experiência histórica imediatamente anterior à década de 1920. Eles tinham sido preservados da penetração da fronteira econômica, enquanto os asurinís foram provavelmente expostos a ela muito antes, devido à maior proximidade de seu território com as cidades de Portel no Pacajá e Alcobaça no Tocantins. Quando a ferrovia começou a cortar as matas para o interior, os asurinís já mantinham relações conflituosas com a população regional. Os parakanãs, ao contrário, começavam a estabelecer relações e o faziam bem a leste de suas terras. A postura não-hostil já estava caracterizada antes mesmo da fundação do Posto de Pacificação do Tocantins. Ao narrar a primeira visita deles ao local, o encarregado Ituassu afirma que, embora viessem alegres, sua atitude não parecia tão pacífica como se dizia na região, pois estavam armados e faziam grande algazarra (SPI 1929). Ele logo aprenderia que essa algazarra era própria dos parakanãs, que se comportavam de modo exagerado, com muita cantoria, dança e falação. Traziam sempre o pagamento das mercadorias, como lhes havia ensinado Moakara: jabotis e filhotes de animais silvestres. Não se limitavam, contudo, a receber os brindes. Tomavam também os objetos pessoais dos trabalhadores e saqueavam as poucas casas de colonos que encontravam ao lado do posto. Sempre com grande camaradagem, como diria Ituassu em seus relatórios.

Durante esse primeiro período de visitas, os parakanãs ocidentais surgiram em grande número, muitas vezes acompanhados por mulheres e crianças de colo. Nos relatórios das visitas entre 1929 e 1934, encontramos as seguintes estimativas sobre o número de visitantes:

³⁶Não encontrei documentação sobre as visitas à base de atração que os parakanãs teriam realizado entre 1935 e 1938; apenas posso confirmar sua presença nos anos de 1929 a 1933 (em 1934 não apareceram). Baseio-me em Arnaud (1961), que também não cita documentos da época para comprovar sua afirmação; suponho que se tenha baseado em informações orais de funcionários que lá trabalharam.

Tabela 1.1: Estimativa do número de pessoas em visitas ao Posto de Pacificação (1929-34)³⁷

Data da visita	Número total	Descrição
27/01/29	40-45	25-30 homens (20 a 30 anos), 15 rapazes (15 anos)
19/06/30	100	100 entre homens, mulheres e crianças
05/02/31	115	60 homens, 10 rapazes, 30 mulheres e 15 crianças na tipóia
21/11/31	12	12 homens (o restante ficou estacionado a 1 km do Posto)
23/09/32	40	40 homens e meninos
25/09/32	80	Dobro do anterior, com número igual de homens e mulheres, muitas crianças e bebês de colo
31/07/33	9	6 homens e 3 rapazes
1934	0	ausentes

O fato de levarem mulheres e crianças — algo que não mais fariam ao retomarem suas visitas a partir de 1953 — sugere que não somente não temiam a violência física dos brancos, como não os associavam a doenças. Não atribuíam a eles uma inclinação para a feitiçaria, embora não lhes fosse estranha a idéia de que possuísem um poder xamânico particular. Esse fato vai ao encontro de minha afirmação anterior sobre a ausência de experiência e memória de epidemias devastadoras entre os parakanãs durante o século XIX. Ali onde eu aventei existir uma referência a essas — a história de Tenawohoa —, a mortandade é pensada como ato de feitiçaria indígena e não dos brancos (o que pode ser tanto uma evidência de contágio indireto ou da não-associação causal entre contato direto e doença). Por outro lado, não temer a violência física implica não a ter experimentado, ou tê-lo feito muito tempo atrás, o que reforça igualmente a hipótese de um prolongado isolamento dos parakanãs.

Como deixam claro os relatórios, os índios não apenas não demonstravam temor, como também se mostravam felizes. Ituassu logo veria na algazarra uma manifestação de alegria incontida, marcada pelos cantos e danças, pela conversa ininterrupta e, ao mesmo tempo, incompreensível. Para os parakanãs, as visitas eram verdadeiros festivais de mercadoria, em que adquiriam uma quantidade de bens nunca dantes imaginada. Passaram da penúria à fartura em um par de anos. Nesse período, consolidou-se uma visão sobre os *toria* que marcaria a experiência dos ocidentais do contato interétnico no século XX: a idéia de uma generosidade dos “senhores dos objetos” (*ma'ejiroa-jara*), a quem não se deve matar sob pena de perder acesso a seus bens. Os brancos ocupariam no imaginário nativo o lugar de pais provedores, e até a “pacificação” seriam tratados por *miangá*, um vocativo formal para pai.

Essa visão generosa sobre a generosidade dos brancos também marcou o bloco oriental, que tentaria, porém sem sucesso, reproduzir esse padrão de interação. Foram poucas as oportunidades que tiveram de pô-lo em prática até a “pacificação” em 1971, pois jamais descobriram o Posto de Pacificação. Ocupando o médio e alto cursos dos rios Bacuri, da Direita e Pucuruí, os orientais acabaram se relacionando esporadicamente com coletores de castanha, caucheiros e ca-

³⁷ Esses números permitem fazer algumas conjeturas sobre a população ocidental na época. No momento do contato, meio século depois, havia cerca de setenta homens com mais de quinze anos para uma população total de 221 pessoas (Funai 1983a; 1984; Magalhães 1985:28-30). Se considerarmos que todos os homens e rapazes nessa faixa etária estiveram presentes na primeira visita de 1931, e supusermos que a pirâmide demográfica não sofreu grande alteração nesse intervalo, podemos sugerir que a população nos anos 1930 era semelhante à existente no instante do contato. No entanto, é preciso lembrar que na década que antecedeu o contato, quarenta pessoas foram mortas ou raptadas em ataques kayapós, sendo trinta e três mulheres ou crianças.

çadores de gato que penetravam em seu território. A intrusão não era de monta, mas a presença eventual de estrangeiros obrigou-os em várias ocasiões a relocar suas aldeias, como atitude defensiva. Esses invasores parecem ter sido a única fonte de instrumentos de metal, pois suas incursões no baixo curso do rio Bacuri, cerca de quarenta quilômetros ao sul do Posto de Pacificação, não seriam bem-sucedidas e não representariam jamais uma fonte consistente e abundante de mercadorias.³⁸

Em resumo, a partir de meados dos anos 1920, intensificaram-se os contatos entre a população local e grupos tupi da margem esquerda do Tocantins. O crescimento do extrativismo, sobretudo de castanha, e o avanço da ferrovia sobre áreas ainda virgens alteraram definitivamente o contexto regional. A penetração nos territórios indígenas, contudo, ainda era incipiente, e a interação dependia sobretudo da atitude ativa dos índios em busca de mercadorias. A postura de contato, porém, diferia conforme o grupo: agressivos e atacando em pontos diversos, os asurinís aterrorizavam a população regional; retraídos e surgindo timidamente no baixo curso do rio Bacuri, os parakanãs orientais procuravam obter ferramentas, ao mesmo tempo que temiam a presença dos brancos em seu território. Por fim, os parakanãs ocidentais, em uma posição mais confortável, pois mais distantes dos núcleos de colonização, mantinham relações pacíficas com os servidores do Posto de Pacificação. Segundo Expedito Arnaud, as visitas se estenderam até 1938, quando os índios desapareceram “sem uma causa tornada aparente” (1961:19). As razões dessa mudança de rumo não são claras: o autor sugere que, naquele ano, um surto de sarampo teria atingido os moradores da estrada de ferro e que o contágio teria afastado os índios da região. Contudo, apenas um de meus informantes — justamente Pi'awa, que contraiu poliomielite na década de 1950 — deu-me a contaminação por doenças como motivo para deixarem de frequentar o posto. Outros narraram-me histórias diversas, como a morte de um velho guerreiro e sonhador no caminho que os levava até os brancos: com seu passamento, teriam feito meia-volta e, por muito tempo, evitado aquela trilha. Não creio, porém, que haja um evento que responda pelo “desaparecimento” dos parakanãs: há uma conjunção de fatores, entre eles o fato de que naquele momento dispunham de um estoque considerável de instrumentos de metal.

O posto havia sido uma verdadeira mina de objetos: no relatório de 1929, fala-se em trinta e cinco facões, dezoito machados, cinco facas, treze redes e três alqueires de farinha levados pelos índios. Nos relatórios posteriores não se quantificam os brindes, apenas se indica que eram fartos. No de 1930, por exemplo, diz-se que foram dados em grande quantidade, ainda que insuficientes para presentear todos os visitantes (cerca de cem, entre homens, mulheres e crianças). Entre 1931 e 1932, eles visitaram o posto quatro vezes: na primeira delas compareceram 115 índios,

³⁸Aparentemente, as incursões acabaram sempre em conflito, mas meus dados são lacunares nesse ponto. Conheço apenas um evento, ocorrido na década de 1940, em que após roubarem farinha, um machado e um facão de um acampamento, foram recebidos a tiros e reagiram jogando flechas. Há evidências de outras escaramuças no período. Encontrei três telegramas do então encarregado do Posto de Pacificação, João Mota, à IR-2, sobre saídas de índios nessa mesma área, que podem ser atribuídos aos orientais. O primeiro é de agosto de 1944 e informa terem os “índios Paracanãs” matado três pessoas no km 96 e saqueado no km 95 (SPI 1944a). O segundo, de dezembro do mesmo ano, comunica a saída de índios no rio Bacuri: “Verifiquei que são Paracanãs. Falaram pedindo material e farinha. Caucheiros espera-nos no referido local com canoas. Confortei-os que iam até o ponto atacado” (SPI 1944b) O último, de 1945, refere-se a um ataque no km 107 (mais ou menos onde a ferrovia cortava o referido rio) que resultou na morte de um trabalhador da estrada de ferro (SPI 1945).

na última cerca de 80. Nessa ocasião, abandonaram na mata parte dos brindes que haviam recebido: roupas e “até mesmo os terçados ‘Colins’, cabos de madeira e os ‘rabos de galo’” (SPI 1932).³⁹ Já em 1933, vieram apenas nove homens, e no ano seguinte sequer apareceram (como disse, não encontrei documentos sobre as visitas de 1935 a 1938).

Entre 1929 e 1933, os ocidentais devem ter adquirido mais de uma centena de machados e, possivelmente, o dobro de facões. Algumas dezenas de redes, se não centenas, pois as treze levadas no primeiro encontro relatado não tinham sido ofertadas, mas sim tomadas dos servidores do posto (segundo Ituassu, os objetos de preferência eram, justamente, machados, terçados e redes). Passaram subitamente de uma situação em que os objetos de metal ainda eram um bem escasso dentro do grupo, para outra em que todo homem adulto possuía ao menos um machado e um facão. Quais as conseqüências desse afluxo tão repentino quanto generoso?

É provável que tenha favorecido o movimento para a caça e para a guerra, na medida em que tornou a faina agrícola menos exigente, sem conduzir à expansão do cultivo. Deve ter facilitado também o trabalho de coleta: o simples ato de abrir um coco de babaçu para comer sua amêndoa tornou-se menos custoso. A posse individual da ferramenta, somada a sua abundância, fazia dela um instrumento de autonomia: o machado passava a significar para a coleta, o que o arco significava para a caça. A partir daí o átomo da subsistência seria composto por um homem, sua mulher, arco e machado. Quanto às possíveis modificações provocadas nas relações internas ao grupo, meus dados são lacunares. Como eram partilhadas as ferramentas nos tempos de escassez? Com quem se partilhava? Como se organizava então o trabalho agrícola? O que mudou após as visitas ao Posto de Pacificação? Estas são perguntas que eu não saberia responder.

Para compreendermos melhor o significado das visitas ao Posto de Pacificação, suas conseqüências e as possíveis razões para o “desaparecimento” dos parakanãs, devemos retornar ao que acontecia a oeste da ferrovia, a quilômetros de distância dos trilhos e dos olhos da sociedade nacional. Voltemos à mata.

Guerra na floresta (1935-1953)

Vimos que após um período de retração no início do século XX, os parakanãs ocidentais voltaram a atacar outros grupos indígenas no segundo decênio: investiram contra seus ex-parentes numa área entre o rio da Direita e Bacuri; em seguida, contra os *Akwa'awa*, provavelmente no Pacajá; e por fim, contra os *temeikwary'yma*, em local que não pude determinar. A retomada da atividade guerreira teve continuidade na década seguinte: primeiro contra os *makakawa*, depois contra os *yrywyjara*, os *jojywapokytaho-iwa'é* e dois ataques contra o bloco Oriental. Nessas ocasiões fizeram várias vítimas, sofreram apenas duas baixas, e raptaram mais de uma dezena de mulheres. A única derrota ocorreu contra os *ywywa*, quando perderam oito de seus parentes. Em vinte anos, haviam-se envolvido em nove eventos guerreiros, sendo dois de caráter defensivo.

³⁹Rabo-de-galo é um facão ligeiramente curvo com cabo de chifre; Collins, a marca de um terçado inglês. Ambos eram considerados muito bons e extremamente valorizados pelos servidores da época (Gérson dos Reis Carvalho, informação pessoal).

Nas décadas seguintes, os ocidentais continuariam a buscar ativamente relações, ainda que belicosas, com outros grupos. Entre meados dos anos 1930 e meados dos anos 1950, realizaram mais dez incursões ofensivas, três delas contra os asurinís e sete contra os orientais (ver tabelas em anexo). Estes últimos, por seu turno, mantiveram a postura mais defensiva, que os caracterizara até então. Tal diferença no comportamento bélico dos blocos parakanã vincula-se a transformações que vinham ocorrendo na base produtiva e em elementos da organização social após a cisão. Permitam-me sugerir uma hipótese que detalharei em capítulos posteriores.

A fissão produziu dois grupos de estrutura e tamanho heterogêneos: o bloco oriental, menos numeroso, era formado basicamente por uma única parentela, cujo esqueleto era um grupo de germanos. O bloco ocidental, mais numeroso, era composto por mais de uma parentela, ligadas por laços de afinidade. A homogeneidade do primeiro grupo tinha implicações sociológicas importantes: por um lado, reforçava a coesão interna e a autoridade política dos mais velhos, que se assentava nas distinções de geração e idade entre consangüíneos — pai e filho, tio paterno e filho do irmão, irmão mais velho e irmão mais novo. As assimetrias colocavam limites às disputas internas por mulheres e permitiam restringir legitimamente a poligamia. Por outro lado, havia o problema de se produzir uma heterogeneidade mínima em um sistema patrilinear no qual os parentes apicais eram irmãos entre si. A solução foi construir essa diferença a partir do único homem estrangeiro do grupo: Jarawa, o menino raptado no ataque contra Moakara. Durante muito tempo, ele foi temido pelos seus raptadores, que não o autorizavam sequer a possuir um arco, mas acabou sendo plenamente incorporado ao grupo, recebendo duas esposas. Começava a se constituir, assim, nos primeiros anos do século XX, um sistema de metades exogâmicas ainda hoje existente entre os parakanãs orientais. Nos anos que se seguiram à cisão, portanto, definiu-se uma estrutura caracterizada, ao mesmo tempo, por uma identidade assimétrica (entre consangüíneos) e uma alteridade simétrica (entre as metades) que, a meu ver, responde pelo fechamento do grupo sobre si mesmo. Os parakanãs ocidentais, ao contrário, não constituíram internamente nenhuma alteridade sociológica sistemática, simétrica ou não: toda diferença produtiva encontrar-se-ia no exterior. Por outro lado, as assimetrias internas perderam força e, junto com elas, os fundamentos da autoridade política. A articulação entre as parentelas enfraqueceu-se e o grupo tendeu a atomizar-se.

Essas transformações não estavam desvinculadas de alterações que se davam então na economia de subsistência dos grupos. Embora não seja possível determinar com certeza a extensão destas, sabemos que elas resultaram, do lado oriental, na adoção de uma vida mais sedentária baseada na horticultura e, do lado ocidental, em uma crescente nomadização e ênfase na caça e coleta. Tais estratégias estavam em sintonia com as mudanças sociológicas e com as opções bélicas de cada um dos blocos. No caso dos ocidentais, a ampliação em extensão e duração do *trekking* — estratégia que se coadunava com as tendências à atomização do grupo inclusivo — era acompanhada por um impulso guerreiro e uma abertura crescente para fora do grupo local. A partir dos anos 1920, a sociedade nacional passou a ser um peça fundamental dessa combinação entre um modo de subsistência, uma forma sociológica e um modo de relação com o exterior. Os deslocamentos cada vez mais freqüentes, mais demorados e num raio cada vez maior, os levaram até as margens da estrada de ferro e à descoberta do Posto de Pacificação. Daí em diante, consoli-

dou-se um vínculo estreito entre uma estratégia de subsistência, uma estratégia de aquisição de qualidades, mulheres e *status*, e uma estratégia de obtenção de bens materiais. Em conjunto, essas estratégias seriam bem-sucedidas até meados da década de 1950, reforçando-se mutuamente.

CONFLITOS ENTRE EX-PARENTES

Na primeira metade dos anos 1930, os parakanãs ocidentais concentraram seus esforços em visitas ao Posto de Pacificação do Tocantins. A aquisição de mercadorias e a relação com os *toria* mobilizavam o grupo e dominavam as ações coletivas, determinando um período de relativa paz. Embora carente de precisão, minha cronologia sugere que o reinício dos conflitos guerreiros coincide com o momento em que deixam de freqüentar o posto. De alguma forma, portanto, o “desaparecimento” dos parakanãs vincula-se ao reaparecimento da guerra, como se satisfeitos em mercadorias, voltassem-se novamente para bens que os brancos não lhes podiam oferecer.

A primeira incursão bélica desse período ocorreu na segunda metade da década de 1930, quando um bando de *trekkers* rumou para sudeste, atingindo as cabeceiras do rio Bacuri. Os ocidentais sabiam que estavam entrando em território alheio, pois deixaram as mulheres acampadas a um dia de distância, ao longo do rio Murici. Uma dezena de guerreiros seguiu a montante até encontrar uma habitação com roça. Era uma aldeia nova que os orientais, vivendo próximos dali, tinham aberto para ocupar em seguida. A roça já estava produzindo, e por isso havia farinha estocada no local. Os invasores roubaram-na e partiram ao encontro de suas esposas. O furto foi logo descoberto, dando início à perseguição. Quando, no dia seguinte, os homens ocidentais se viram cercados, avançaram em direção ao inimigo para permitir que suas mulheres escapassem. Lograram realizar uma aproximação pacífica. Os adversários se abraçaram formando pares de amigos formais (ver capítulo 4) e dançaram até o alvorecer. Pela manhã, os orientais convidaram os ocidentais para que fossem até a aldeia conhecer suas mulheres. Eles concordaram: “vamos ver as esposas de nossos amigos”, teria dito o velho Warepojooa, então viúvo, “para que dêem uma mulher que cozinhe para mim”.

Mas os orientais os conduziram para uma aldeia abandonada, onde, no dia anterior, haviam escondido machados e facões. No caminho, a tensão foi crescendo: obrigado a carregar a farinha de volta, Awaparima, já cansado, lançou o cesto na mata, provocando a reação irritada de Takorahá, um oriental, que o forçou a colocar novamente o cesto nas costas e carregá-lo. Pouco mais adiante, os anfitriões vacilaram em identificar o caminho correto e Inajokynga os interpelou violentamente, temendo ser uma desculpa para flechá-los. O crepúsculo se aproximava e eles avistaram a velha aldeia: “vamos dormir ali, meus amigos, e amanhã nós os levaremos até as mulheres”. Na senda que levava ao acampamento, deixaram suas armas. A noite caiu, e com ela chegou o sono. Decididos a matar os invasores, os orientais permaneceram acordados. Takorahá pediu o cigarro de tauari para seu sobrinho, tragou-o e passou para outro parente, friccionando-o contra os dedos dele: era o sinal. Inajokynga viu a brasa rubra do cigarro cair e deu-se conta do que estava por vir. Tentou em vão acordar seus parentes; Takorahá já ateara fogo a palha seca para iluminar sua vítima e golpeara o crânio de Awaparima com um machado. No mesmo instante, o cunhado de Takorahá cortou Jy'oa com um facão. Dois outros homens foram feridos a golpes de terçado e machado. Todos conseguiram fugir, batendo em retirada, dispersos, mas Jy'oa

faleceu no caminho de volta. Awaparima também não suportaria os ferimentos e morreria ao chegar à aldeia. Após esse evento, os ocidentais passaram a chamar seus ex-parentes de *amowaja*, nominalização do verbo *-mowai* (“cortar”), referência à morte de Jy'oa a talhos de facão.

[Inserir Mapa 1.3: Localização dos conflitos entre os blocos parakanã (1910-1955)]

Passado algum tempo, pranteados os mortos e curados os feridos, os parakanãs ocidentais resolveram retornar à aldeia de onde haviam roubado a farinha. Não era uma simples expedição de vingança. É certo que consideravam a possibilidade de “pagar” (*-wepy*), como dizem, a morte de seus parentes, mas também não descartavam a idéia de estabelecer relações pacíficas com os adversários. A forma de interação entre os dois grupos ainda estava em aberto, a balança não havia pendido em definitivo para o lado da predação. A escassez de mulheres desposáveis continuava a afetar a ambos, criando um campo de interesse comum sobre o qual poderiam fundar laços recíprocos.

Foi com essa disposição para a troca e para a guerra que os ocidentais, desta feita em maior número, adentraram novamente em território oriental, chegando até a aldeia em que haviam tomado a farinha. Esta estava deserta e eles seguiram a jusante pela bacia do Bacuri, onde encontraram seus adversários em um afluente da margem direita desse rio. Cercaram a aldeia, onde despontava uma única casa, bastante grande e emparedada com ripas de paxiúba. Naquela hora, a maioria dos homens adultos estava caçando. Apenas três deles ali ficaram com mulheres e crianças. Os guerreiros ocidentais chamaram, então, pelos moradores: “você foi embora, meu amigo?”, gritou um deles. A resposta não demorou: “não, eu esperei por você, meu amigo, eu aqui fiquei”. Apreensivos, os orientais perguntaram sobre as intenções da visita: “viemos à toa, nós não estamos com raiva de vocês, meu cunhado. Nós viemos apenas para vê-los”, respondeu-lhes um dos visitantes. “Ah, isso é que é conversa, meu cunhado. Eu também tive saudades de você. Venha até aqui para que possamos vê-lo”. Alguns guerreiros ocidentais foram até o terreiro, enquanto outros permaneceram escondidos na mata, prontos para flechar.

Não havia possibilidade de escapar aos visitantes. Por isso, o fundamental era manter a situação sob controle até que os caçadores retornassem. As mulheres orientais levaram farinha para os guerreiros no terreiro, procurando agradá-los e, ao mesmo tempo, averiguar as condições do cerco. Logo perceberam que havia outros homens na mata, em posição de tiro, e voltaram correndo para dentro da casa. Sem saída, um dos homens orientais veio até a porta para conversar e tentar manter os ânimos apaziguados — qualquer centelha poderia pôr tudo a perder. O diálogo, segundo me narraram, versava sobre as relações pacíficas que poderiam estabelecer através da troca matrimonial. Quando os caçadores começaram a chegar, a situação quase se deteriorou, pois tendo ouvido de longe a fala dos inimigos, vieram nervosos com seus arcos retesados. Logo compreenderam, porém, que o enfrentamento não era a melhor tática, pois a aldeia estava cercada e a casa não lhes ofereceria proteção, já que os contrários poderiam facilmente atear fogo à palha. Assim, retomaram a conversa e dançaram por toda a noite. Ao se aproximar a aurora, iniciaram as despedidas formais:

— Vai amanhecer, meu sogro, você continuará a não ter dentes para mim?

- Eu não terei dentes para você, meu genro.
- Você irá embora e trará minha sobrinha para mim, meu sogro?
- Logo traremos nossas filhas para você, meu genro.

Como de costume, os visitantes pediram flechas e os anfitriões os presentearam, lembrando-lhes que trouxessem carne de anta e queixada para comerem. Os ocidentais partiram pacificamente, em meio a promessas de um encontro futuro. A visita havia sido bem-sucedida, com ofertas de mulheres de parte a parte. O primeiro passo para estabelecer relações pacíficas estava dado, e era preciso seguir adiante. Por isso, os ocidentais logo organizaram uma nova expedição, agora acompanhados por esposas e filhas. Os orientais, contudo, decidiram abandonar a aldeia, pois temiam um ataque traiçoeiro dos adversários. Transferiram-se para o igarapé Lontra, um afluente da margem esquerda do rio Bacuri, bem a jusante. No entanto, como lá não possuíam roça, continuaram a frequentar a aldeia antiga.

Foi, então, que os ocidentais retornaram ao local, levando mulheres como prometido, mas o encontraram abandonado. Dormiram por lá, e de manhã, quando estavam partindo, ouviram o barulho de pessoas na roça. Eram os orientais que haviam voltado para fazer farinha. Os grupos se reuniram outra vez, repetindo as promessas de doação de esposas. Dançaram mais uma noite. Pela manhã, a situação escapou ao controle e o conflito fez-se inevitável. Desta feita os orientais levariam a pior, com dois homens e uma mulher mortos, além de duas pré-adolescentes raptadas. Do lado ocidental, um homem e um bebê de colo também morreriam.

O episódio sepultou a possibilidade de uma interação pacífica. Os ocidentais retornaram ao seu território na bacia do Pacajá, onde os guerreiros fizeram o resguardo e realizaram os rituais pós-homicídio. Findo esse período, voltaram ao teatro das operações para contabilizar as baixas do adversário. O local estava definitivamente abandonado. Os guerreiros ocidentais apenas desenterraram os crânios de seus inimigos mortos e foram embora, largando-os no terreiro. Os orientais haviam partido logo após o conflito, regressando à aldeia nova do Lontra. Temendo serem seguidos, deslocaram-se ainda mais para nordeste, fixando-se em um tributário do baixo curso do rio Pucuruí, onde se refugiaram por alguns anos.

ÚLTIMOS ENCONTROS

Os anos 1940 foram marcados por novos conflitos intertribais e pelo isolamento em relação à sociedade nacional. Embora se encontrassem próximos ao Posto de Pacificação, os orientais jamais souberam de sua existência. Continuavam esporadicamente a buscar contatos no Bacuri, quarenta quilômetros ao sul e devem ter interagido com um ou outro invasor que se arriscava nas matas a oeste da ferrovia.⁴⁰ Suspeito que um surto de febre, que nessa época matou várias crianças, seja consequência desses contatos. Os ocidentais, por seu turno, permaneciam em algum lugar do Pacajá e não mais visitavam a base do SPI. Contam que pretendiam para lá retornar quando My'a morreu no caminho. Ele já tinha idade e era pai de Arawa, um dos líderes de guerra dos ociden-

⁴⁰Nessa época, mataram um índio *tapi'pya* (de mesma língua e cultura que eles) que vivia sozinho em um afluente do Bacuri. Chamam-no Kagia e dizem que era companheiro de Jimokwera, morto no mesmo local na década de 1920.

tais. A expedição deu meia-volta e regressou. Decidiram então rumar para o norte, em busca de novas vítimas. Partiram como um grande grupo de *trekkers*: caçando e coletando, ao mesmo tempo que buscavam rastros de inimigos. Encontraram velhas aldeias e roças. Como de hábito, estacionaram as mulheres e os homens seguiram em frente, com os mais experientes na vanguarda. Ao se aproximarem, cessaram as atividades de caça; já não se acendia o fogo à noite. Localizado o inimigo, reuniram-se à certa distância, trocaram informações e dividiram-se em pares de amigos formais, que avançaram em um movimento de pinça. Foi assim que surpreenderam os asurinís em um acampamento de caça, flechando vários deles. Raptaram duas mulheres e pilharam o local, levando redes de algodão, estojos de palha, tabaco e, pelo menos, um facão. Bateram então em retirada, indo ao encontro de suas esposas, junto as quais se jactaram pela vitória.

O deslocamento dos orientais havia feito com que os ocidentais buscassem outro adversário, conhecido de velha data. Alguns meses depois, decidiram voltar ao território asurini. Como dizem em suas narrativas: “os futuros matadores enraiveceram-se novamente e disseram: ‘vamos matar inimigos’”. Desta vez, alcançaram uma das aldeias adversárias. Avançaram por uma roça, onde avistaram uma família que retirava mandioca. Flecharam, acertando um menino pré-adolescente. O alerta foi dado e os asurinís avançaram desde a aldeia. Os ocidentais contam terem ouvido, então, tiros de espingarda e, por isso, bateram em retirada assustados, sem fazer novas vítimas. A arma deve ter sido adquirida em um dos saques que os asurinís realizavam ao longo da linha férrea. Os tiros surtiram o efeito desejado, deixando os parakanãs atemorizados e indecisos quanto à autonomia dos inimigos em relação aos brancos. Era possível que tivessem sido “pacificados” e obtido, além de machados, várias armas de fogo. Assim, julgaram melhor não realizar novos assaltos, só voltando a enfrentá-los no início da década seguinte.

Na segunda metade dos anos 1940, os ocidentais resolveram adentrar ainda mais no território oriental. Subiram, provavelmente, o rio Murici até chegar às cabeceiras do Bacuri e de lá seguiram a jusante, encontrando rastros nas proximidades do alto curso do Lontra, para onde os orientais haviam retornado devido à mortandade de crianças a que me referi acima (ver mapas 1.3 e 2.1). A lembrança das visitas anteriores ainda estava bem viva na memória dos orientais, que temiam então um ataque iminente. Contam que, pouco antes de este ocorrer, realizaram uma dança com tatus, para escapar às flechas inimigas. De nada adiantou; os ocidentais os assaltaram novamente, sem mais delongas. De saída mataram um rapaz na mata e investiram contra a aldeia. Os orientais conseguiram repelir o ataque, mas vários homens foram feridos. Durante a noite, os agressores acamparam a pouca distância, ameaçando verbalmente os adversários para enervá-los. Estes, no entanto, conseguiram furar o cerco e fugir na escuridão. No final do dia seguinte, algumas mulheres retornaram para buscar redes e os guerreiros, que haviam ficado à espreita, interceptaram-nas. Como anoitecia, preferiram dormir dentro da casa abandonada pelos orientais. Obrigaram as cativas a torrarem farinha para eles — algo que faziam sempre que as condições de segurança permitiam. Na manhã seguinte, partiram com as cinco mulheres raptadas, voltando ao sítio alguns meses depois para ver os crânios das vítimas e fazer farinha com a mandioca abandonada.⁴¹

⁴¹Apropriar-se de farinha e produtos da roça dos adversários foi uma prática constante entre os ocidentais. Ela é indicativa, ao mesmo tempo, da importância que conferiam aos cultivos e do pouco trabalho que dedicavam à

No final dos anos 1940, os ocidentais pareciam mais interessados em manter a pressão sobre seus ex-parentes — principalmente agora que haviam conseguido uma vitória tão expressiva — do que em buscar renovar a interação com os brancos. Assim, depois de visitarem o sítio do conflito e comerem a mandioca que lá ficara, seguiram em *trekking* pela região, acompanhados por suas mulheres. Acabaram deparando com rastros dos orientais na bacia do rio da Direita, para onde estes haviam rumado após o combate anterior. Assaltaram-nos uma vez mais, matando três homens, entre eles o então chefe oriental, Ijianga, conhecido por seus adversários pela alcunha de Namijawa (“orelha sarnenta”). Nessa ocasião, Iatora, uma das pessoas a quem dedico este trabalho, foi alvejado no braço, mas conseguiu se restabelecer.

A esse evento seguir-se-iam mais dois, no início da década de 1950, nos quais os ocidentais não lograriam alcançar a aldeia adversária. Primeiro, mataram uma mulher em um acampamento de mata entre as nascentes do Bacuri e o alto curso do rio da Direita. Alguns anos depois, tomaram quatro mulheres neste último rio, mas não conseguiram fugir com elas, pois foram interceptados por guerreiros orientais e tiveram que bater em retirada. Esse foi o último de uma série de dez encontros entre os blocos parakanã, que deixaram um saldo de dezessete mortos e sete raptos do lado oriental contra apenas seis baixas entre os ocidentais.

O desaparecimento dos inimigos (1953-1965)

Após a fracassada tentativa de rapto, os orientais livraram-se finalmente de seus ex-parentes, talvez porque estes voltavam a freqüentar o posto no rio Pucuruí. A ausência da pressão não determinou, porém, um momento de paz. Os orientais permaneceram na bacia do rio da Direita, onde enfrentariam uma pequena parentela de índios jês, os quais denominam *iawoho-iwa'e* (“os de longos cabelos”).⁴² Tiveram fácil vitória e se estabeleceram na roça aberta por eles. No início dos anos 1960, um conflito intestino irrompeu, levando quatro pessoas à morte e um dos matadores ao exílio (ver capítulo 3). Foi, então, que os orientais se deslocaram novamente para nordeste e fixaram-se no alto curso do rio Andorinha, região onde seriam “pacificados” em 1971.

Já os ocidentais viviam um momento atípico em sua história recente. Após meio século de febre bélica, viam-se sem inimigos para atacar. Dizem ter imaginado que os orientais estivessem vivendo com os brancos, pois não conseguiam mais localizá-los. Já os asurinins haviam sido, de fato, “pacificados” no início de 1953, quando buscaram refúgio junto aos agentes do SPI, após uma derradeira investida dos parakanãs ocidentais. Esse episódio ocorre no momento em que eles voltam a freqüentar o Posto de Pacificação (rebatizado Posto Indígena de Atração Pucuruí); ou mais exatamente, quando surgem no chamado Terceiro Acampamento, uma base avançada, localizada às margens do igarapé Pucuruizinho e ligada ao posto por uma pequena estrada. Meus informantes contam que lá encontraram outros índios, que haviam sido “pacificados” e viviam

sua produção. A prática talvez anteceda a própria cisão dos blocos parakanãs, já que aparece nas narrativas do ataque ao grupo de Moakara.

⁴²Poderiam ser xikrins do cateté, mas também gaviões, pois na segunda metade da década de 1950 alguns deles haviam sido levados para Itupiranga, na margem esquerda do Tocantins. É um momento de dispersão, contato, contágio, e é possível que uma pequena parentela tenha buscado refúgio nas matas vizinhas (Laraia & Mata 1967:94; Ferraz 1983:36-41).

como brancos (de fato, na época, havia intérpretes tembés e urubus-ka'apor trabalhando na atração dos tupis da região). Dizem que esses índios lhes falaram dos assaltos asurinís à base e que, por isso, resolveram vingar os brancos, desferindo novo ataque contra os *makakawa*. No relatório da pacificação, lê-se que o chefe asurini convidou os servidores para irem até a aldeia a fim de lhes mostrar “a devastação que sofreram e que dizem haver sido praticada pelos índios que saem no 3º Acampamento. Nos pediram até que os auxiliássemos no combate a seus adversários” (SPI 1953a).

Com a “pacificação” dos asurinís, os parakanãs voltaram a monopolizar o Posto Pucuruí daquela data até meados dos anos 1960, como haviam feito na década de 1930. Retornaram com grande sede por mercadorias. Em 1953, apareceram inúmeras vezes levando tudo o que podiam. Um telegrama de abril daquele ano informa que

índios parakanã em atitude pacífica saíram domingo, dia três, no terceiro acampamento, encontrando somente dois trabalhadores, que apesar de terem visto silvícolas completamente desarmados chamando-os, correram rumo ao PIA Pucuruí, onde estavam todos componentes da turma, inclusive intérpretes. Parakanã levaram material existente no terceiro acampamento constando farinha, ferramentas e material uso doméstico dos trabalhadores, deixando em troca duas cotias amarradas na perna da mesa e alguns jabotis (SPI 1953b).

No dia 29 de abril, eles retornariam, tomando mais ferramentas, tabaco, redes e um cachorro. Durante todo o ano, continuariam a aparecer: duas vezes em maio, novamente em outubro, em novembro e em dezembro, criando dificuldades para o SPI repor o estoque de mercadorias. Em uma ocasião, os parakanãs chegaram, inclusive, a levar a mandioca que os trabalhadores haviam posto na água para pubar.

Eles viviam um momento de escassez de mercadorias, passados quinze anos da última aparição no posto. Vários deles não possuíam instrumentos de metal e estavam ávidos por conseguí-los. Nas visitas, continuaram mantendo uma atitude pacífica, repetindo a mesma fórmula do passado. Chegavam com os jabotis e filhotes de animais silvestres, e gritavam: “você estão aí, meu pai (*miangá*). Estamos indo à sua casa”. Entravam e tomavam tudo o que podiam: o que recebiam e o que encontravam. Mas há duas diferenças importantes nesse segundo ciclo de visitas: a primeira, é que não levaram mais mulheres e crianças, deixando-as acampadas no alto curso do igarapé Pucuruizinho. Provavelmente já temiam a “tosse” (*o'oa*), doença que não demoraram a associar ao contato interétnico.

Em segundo lugar, a presença de intérpretes deu nova dinâmica à relação. A figura do índio tornado branco impressionou-os. Iatora narra um diálogo que teria tido com um deles, a quem chamavam Je'e'yngoa, o qual lhe explicou como seriam pacificados: “você vão levar nossa farinha, depois você voltarão e levarão farinha de novo, voltarão mais uma vez e levarão farinha. Pouco antes da pacificação, você vão levar de novo. Então, iremos atrás de você, os pacificaremos e os traremos para cá” (Iatora 1993:fita 36). O verbo que traduzo por “pacificar” é *-mo'yng* (parakanã ocidental), mas talvez sua melhor glosa fosse “cativar”, com o mesmo sentido ambíguo

que tem essa palavra em português: ao mesmo tempo sujeitar e seduzir.⁴³ Aplica-se também ao rapto e integração de mulheres estrangeiras. Implica uma transformação nas disposições daquele que sofre a ação pacificatória em direção daquele que promove a ação: movimento, se quiserem, de aculturação. Implica um deslocamento espacial, no qual o paciente reúne-se ao agente: passa a viver, no caso, com os brancos.

A presença de intérpretes talvez tenha feito com que considerassem a possibilidade de, também eles, serem “pacificados”. Mas o fato é que preferiram manter-se autônomos e continuar apenas a visitar o Posto de Atração. O problema é que, na virada da década de 1950 para a de 1960, a fronteira econômica começou a alcançar o território dos ocidentais, que até então estivera preservado. Um de seus componentes foi a atividade madeireira, que então atingia o alto curso dos rios da região. Na época, devido à ausência de maquinário pesado para a abertura de estradas e para o arrasto da madeira, a extração concentrava-se ao longo dos rios. Os trabalhadores subiam de canoa até áreas mais afastadas na seca e iam cortando as árvores com machado e roladeira (um serrote para duas pessoas), que eram escoadas no período chuvoso por via fluvial (Gerson dos Reis Carvalho, informação pessoal). É possível também que o extrativismo mineral na área e o marisco de gato (caça de felinos para venda da pele) — uma importante alternativa econômica durante os anos 1960 — tenham contribuído para a invasão do território parakanã.

Independente da proporção da intrusão, o fato é que os ocidentais se sentiram particularmente ameaçados, pois o lugar onde plantavam a mandioca funcionava como um porto seguro, que permitia o movimento centrífugo do *trekking*, na medida em que localizava a comunidade em um ponto do território. A estratégia de subsistência que haviam adotado até então implicava expansão e contração. A invasão colocava em risco a possibilidade de manter esse modo de vida: sair era deixar o local exposto, voltar era correr o risco de um encontro indesejado. Ademais, eles tinham tomado as rédeas da interação com os brancos, precisamente porque eram capazes de se isolar quando queriam e buscar contato quando desejavam. No final da década de 1950, isso estava mudando de forma irreversível.

Um radiograma, enviado em 23 de novembro de 1962 pelo encarregado do Posto Pucuruí, dava conta do descontentamento do grupo:

entendimento entre índios civilizados (asurinís) e Paracanãs, estes pediram para suas terras não serem invadidas e evitar excursões para sua aldeias, evitando assim constantes lutas. Pediram para evitar desconhecidos no posto e em área por eles habitadas. Disseram querem paz, mas respeito suas terras (SPI 1962).

No mesmo período, sofreram as primeiras baixas no contato interétnico: dois homens foram assassinados quando se aproximavam para pegar mercadorias de brancos em um acampamento de mata. Fizeram-se notar, como de costume, mas receberam chumbo em vez de presentes. Pouco tempo depois, outro homem foi morto da mesma forma.

⁴³Kracke (1978:48) traduz o cognato parintintin *-monhyrõ* por “pacificar” e Betts (1981:131; 150) por “civilizar, amansar, amarrar frouxamente”. Este último analisa o termo como composto pelo factivo *-mo* e o adjetivo *--nhyrõ*, “manso, dócil, quieto, calmo”. Montoya verte o termo “pacificar” para o guarani antigo como *amoyngatú* (*-gatú* é o qualificativo “bom” ou “bem”) ou *amo ñyrõ uca*. Os parakanãs orientais usam um outro verbo *-mo-je-ang*, que se analisa em factivo-reflexivo-*'ang*.

Ao lado das transformações na relação com os brancos, um processo de longo prazo na base econômica aproximava-se de seu clímax. A mobilidade do grupo vinha em um crescendo, acompanhada pelo abandono da forma aldeã tradicional e pela diminuição da variedade de cultivos em suas roças. Como vimos, esse era um movimento anterior à invasão do território, mas que se acelera nesse momento pela pressão da sociedade nacional, de tal forma que, antes de abandonarem a bacia do Pacajá, já haviam deixado o cultivo da mandioca. Por outro lado, crescia também a tensão interna, em parte por causa da pressão exercida pela fronteira extrativista, em parte pela ausência de inimigos. A guerra havia permitido durante muitos anos não apenas dirigir a tensão para o exterior, como atenuá-la internamente por meio da aquisição de mulheres. Entre 1910 e 1955, haviam raptado mais de vinte estrangeiras, das quais dezessete tiveram filhos. Como veremos no capítulo 3, esse acréscimo foi fundamental para manter a paz interna. A geração que chegava à idade adulta nos anos 1960, contudo, não contava com tal recurso; os homens sem esposa precisavam disputá-la com seus parentes. Foi nesse contexto que eclodiu um conflito intencional na segunda metade daquela década, que levou à primeira grande fissura no grupo e determinou um movimento migratório para oeste.

Os últimos anos de autonomia (1965-1984)

A marcha para oeste se iniciou no final dos anos 1960 e se encerrou com o último contato dos parakanãs ocidentais em 1984, no interflúvio Xingu-Bacajá, a cerca de 250 km do território de origem. Esse deslocamento, porém, não foi feito de uma só vez e comportou muitas idas e vindas.

Após o conflito interno, eles se dividiram em três grupos. Um deles rumou em direção ao rio Bacajá acreditando ser uma região onde não havia brancos, e topou com os xikrins. Encontraram-nos acampados junto a um castanhal, localizado em um pequeno tributário de margem direita do rio Bacajá, conhecido como igarapé Carapanã, e os atacaram prontamente. Afirmam ter flechado vários deles e, em seguida, escapado para o sul, onde sofreriam o revide pouco tempo depois. Os xikrins atacaram durante o dia, quando a maioria dos homens estava caçando e no acampamento permaneciam apenas mulheres e crianças. Entre mortos e raptados, os parakanãs sofreram treze baixas: quatro mulheres adultas, quatro meninas e cinco meninos. O ataque foi fulminante. Pegara-os desprevenidos, pois pela primeira vez um adversário ousara seguir seus rastros e, também pela primeira vez, os atacara com armas de fogo.⁴⁴ O conflito ocorreu em dezembro de 1969 e foi noticiado pelo jornal *O Estado de São Paulo* (Fisher 1991:89-90). Quando os sobreviventes em fuga conseguiram reunir-se, resolveram refazer o caminho em sentido contrário, retornando à bacia do Pacajá.

Enquanto isso, os outros bandos ocidentais também enfrentavam novos inimigos, embora menos temíveis. Não os pude identificar. Meus informantes garantem que não eram nem arawe-

⁴⁴Os xikrins do bacajá tinham sido “pacificados” no início da década de 1960. Na época, o responsável pelo Posto era Antonio Moreira de Oliveira, que organizava a coleta de castanha e a caça de pele pelos índios e controlava sua venda (Fisher 1991:87-89). Segundo consta, ele também incentivava e municiaava os xikrins para realizarem ataques contra “índios bravos” da região que atrapalhavam o trabalho da coleta. As vítimas habituais eram os asurinís e os arawetés.

tés, nem asurinís do xingu, povos que eles vieram a conhecer bastante bem. São descritos como falantes de uma língua incompreensível, que portavam arcos de tucum e flechas emplumadas com penas de gavião, e dormiam em redes de fibra de tucum ou de embira de tauari. As mulheres usavam saia de fibra vegetal e os homens estojo peniano de palha. Não tinham as orelhas nem o lábio furados. Os parakanãs os denominam simplesmente *akwa'awa*, “gente inimiga”.⁴⁵ Não os atacaram em uma aldeia. Um dos bandos ocidentais os encontrou em um acampamento de caça, matando várias pessoas. Nessa ocasião, seis mulheres participaram efetivamente do assalto, fizeram o resguardo e adquiriram o estatuto de “matador” (*moropiarera*). Após o ataque, o grupo recuou, indo ao encontro dos parentes, de quem haviam se separado em função das escaramuças internas. Dois dos três bandos voltaram a se reunir em torno da guerra. Os que não haviam participado do combate resolveram investir novamente contra os *akwa'awa*. Dessa vez, porém, encontraram apenas mulheres e crianças, e não as pouparam.

Após os ataques aos *akwa'awa*, os bandos começaram a se reunir, mas não imediatamente. As feridas não tinham cicatrizado e, por mais de uma vez, estiveram no limiar de um enfrentamento guerreiro. Foi apenas em 1972 que todos se congregaram novamente junto a roças de colonos, reunindo-se, como me disseram, “em torno da mandioca dos brancos”. Encontravam-se às margens do rio do Meio, um tributário do Cajazeiras, limite meridional do território parakanã oriental. Um pouco mais ao norte, seus ex-parentes acabavam de ser “pacificados”. Deixemos, pois, os ocidentais estacionados no rio do Meio no ano de 1972, comendo mandioca e cará, e voltemos nossa atenção para o que ocorria a alguns quilômetros dali.

A “PACIFICAÇÃO” DOS ORIENTAIS

Os parakanãs orientais persistiram em sua opção pela autonomia durante décadas, como haviam feito seus antepassados. Atravessaram o *boom* da borracha, da castanha e o projeto de ligação ferroviária entre Tucuruí e Marabá. Não resistiram, porém, ao milagre brasileiro. Em 1970, o governo federal começou a construir estradas na Amazônia que tiveram um impacto definitivo sobre a colonização da região e sobre as terras indígenas. Nesse mesmo ano, a Funai e a Sudam (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia) assinaram contrato para a “pacificação” das populações nativas localizadas ao longo da Cuiabá–Santarém e da Transamazônica. Temia-se que os índios fossem óbices para a construção da malha rodoviária, como no passado haviam sido para as linhas férreas. O contexto tornara-se ainda mais desfavorável para os índios, pois o governo tinha pressa e dinheiro, fruto de vultosos empréstimos internacionais (Davis 1978:89-93). Por isso, a recém-criada Funai, tendo militares em seus cargos de chefia, abandonou a postura estática que o SPI havia adotado no Tocantins e partiu para a “guerra de pacificação”, criando quatro

⁴⁵Os arawetés referem-se a uma tribo inimiga nômade, os *o'i woko* (“longas flechas”), que viviam de caça e farinha do mesocarpo do coco de babaçu. Viveiros de Castro (1992a:339) pergunta-se se não poderiam ser guajás. Algumas das características dos *akwa'awa* fazem-nos também lembrar esse grupo, que vive, porém, no Maranhão.

frentes de penetração para contatar os parakanãs em seu território (Funai 1971a; Magalhães 1982:54-55).⁴⁶

Em 12 de novembro de 1970, deu-se o primeiro encontro com os orientais, no rio Lontra, afluente do Bacuri, em um local conhecido como Espírito Santo, que servia de acampamento a madeireiros. Os índios parecem ter se mostrado agressivos na ocasião. O então assessor da presidência da Funai e responsável pela operação, coronel Bloise, contrastou esse comportamento com aquele dos “índios que há cinco anos saíam em Pucuruí em busca de brindes e alimentação” (Funai 1971a:3). Ele se referia às visitas dos parakanãs ocidentais. A situação agora era diversa, pois as equipes do coronel Bloise tinham instruções para avançar até as aldeias e não para aguardar passivamente na base. Os orientais ainda quiseram afastar os invasores, mas acabaram sucumbindo à atração fatal dos presentes distribuídos fartamente. Com o tempo, as relações foram-se tornando mais íntimas e pacíficas até que, em outubro de 1971, os índios abandonaram suas aldeias e se instalaram no acampamento da Frente.

O contato teve conseqüências desastrosas para os orientais, causando uma intensa depopulação. Apesar de todos os recursos financeiros de que dispunha o governo brasileiro para a construção da Transamazônica, não houve um planejamento adequado para a “pacificação” do grupo. A recém-criada Funai havia herdado não apenas os funcionários mas os métodos do extinto SPI, que por seu turno baseara-se na experiência histórica de interação de missionários e colonos com indígenas desde a Conquista. A mortandade pós-contato era vista como um fado inelutável. Não se cogitou, à época, de usar o dinheiro para consultoria técnica, acompanhamento médico ou trabalho preventivo. A tragédia fazia parte dos procedimentos normais de contato, e assim fora desde o século XVI. Para piorar a situação, a abertura da estrada tornara mais difícil restringir a interação dos recém-contatados à equipe da Funai: os orientais pilhavam os acampamentos das empreiteiras à beira da rodovia e chegaram, algumas vezes, a tomar mercadorias na pequena vila de Repartimento, localizada em um entroncamento da estrada (Funai 1971h; 1971i). Essa promiscuidade expôs os índios não apenas às doenças típicas do início do contato, como também à blenorragia, à poliomielite e à hepatite (Magalhães 1982:56-58; Soares et al. 1994:129).

A queda demográfica no primeiro ano foi muito acentuada. É difícil, no entanto, estimar com precisão a dimensão desse processo, pois parte das mortes ocorreram antes do contato sustentado. O problema reside na avaliação que se faz da população imediatamente anterior a esse momento. Magalhães, baseando-se em relatório do coronel Bloise, estima-a em 200 pessoas. Bloise, porém, fez diferentes avaliações ao longo do processo de “pacificação”. As primeiras delas são sempre baseadas em informações que lhe passam os sertanistas: em janeiro de 1971, fala em 300 pessoas; em março de 1971, estima em 400 a 500 índios (Funai 1971b). Em outro relatório do mesmo mês, que dá conta do primeiro pernoite da Frente na aldeia, ele afirma que lá viviam

⁴⁶“Guerra de Pacificação na Amazônia” é o título de um documentário realizado por Yves Billon nesse período, no qual aparecem cenas dos primeiros contatos com os parakanãs orientais.

mais de 200 índios, sendo que todos eram desconhecidos de outros contatos, exceto o “capitão”, “fazendo crer que esta tribo deve possuir mais de 700 índios” (Funai 1971c).⁴⁷

Em julho de 1971, Bloise se deslocou até a região na companhia de dois cinegrafistas franceses, Y. Billon e C. Malcros, para oferecer uma “comprovação concreta e definida do trabalho de pacificação realizado por nossos servidores” (Funai 1971d).⁴⁸ Constatou, então, uma população de 123 índios. Não nos parece provável que mais de setenta mortes tenham ocorrido entre março e julho daquele ano, embora saibamos que, no final de maio, os parakanãs deixaram de frequentar o acampamento da Funai por alguns dias, pois foram acometidos por uma forte epidemia de gripe. Nesse intervalo, o sertanista João Carvalho fez previsões sombrias: “desde a madrugada que chove [...]. Dia propício para a saída dos índios, se não morreram todos é bem possível que apareçam [...] Sabe lá se ainda existe algum! Se a morte os poupou — queira Deus” (Funai 1971f:2). Em meados de junho, no entanto, ele concluía: “descobrimos mais duas sepulturas novas, sendo assim foi para nove o número de mortos” (Funai 1971f:6).

Meus dados etnográficos indicam que entre o primeiro pernoite na aldeia em março e a transferência definitiva dos parakanãs para o acampamento da Frente em outubro de 1971, ocorreram cerca de trinta e cinco falecimentos. Não encontrei nenhuma referência documental sobre qual era a população no momento exato dessa transferência (Magalhães registra apenas que eles não somavam mais de 92 pessoas no final daquele ano). De qualquer modo, mesmo supondo que houve várias mortes antes da estabilização do contato (entre novembro de 1970 e fevereiro de 1971) e imediatamente após sua concretização (entre outubro e dezembro de 1970), não há evidências de uma queda demográfica da ordem de mais de 50%, como sugere Magalhães (1982). No meu entender, a população não era superior a 150 indivíduos no instante do primeiro encontro e, portanto, a depopulação teria sido da ordem de 35%.

No início de 1972, os orientais atingiram seu solo demográfico, ficando reduzidos a 82 indivíduos, após vários surtos de gripe e doenças respiratórias. A partir daí começaram a se recuperar. Encontrei-os pela primeira vez em 1992 e os revi em 1995 e 1999. Somavam naquela feita cerca de 220 e já passavam de 300 sete anos depois. A recuperação demográfica começara timidamente em meados de 1972 e foi-se acelerando, principalmente após o convênio da Funai com a Cia. Vale do Rio Doce (1983) e, posteriormente, com a Eletronorte (1987).⁴⁹ No período em que com eles convivi, estavam bem assistidos e suas terras — ainda que menores do que o território

⁴⁷A par do intuito de propaganda, as estimativas exageradas dos primeiros meses de interação se baseavam na existência de duas aldeias e alguns acampamentos com roça. Pensou-se, de início, que elas eram ocupadas simultaneamente por grupos locais diferentes, mas depois percebeu tratar-se de um sistema de casas e roças, bastante útil para se furta ao inimigo, ocupado por uma mesma população.

⁴⁸Havia grande preocupação com a propaganda no contato dos parakanãs orientais e dos panarás (kreenakarores), que ocorreu pouco depois (Schwartzmann 1996). A Funai precisava mostrar que estava fazendo sua parte pelo desenvolvimento do Brasil e, por isso, permitiu que repórteres e cinegrafistas acompanhassem os trabalhos. No contato dos orientais, além do filme de Billon, foram feitas matérias pelas revistas *Veja* (8/12/70, “Transamazônica: Índios no Caminho”) e *O Cruzeiro* (setembro de 1971), bem como uma filmagem transmitida no programa *Repórter Marajoara* (24/12/70).

⁴⁹Isso não quer dizer que tudo fossem flores. O crescimento demográfico é um parâmetro que não pode ser analisado isoladamente. O incremento populacional dos anos 1980 parece não ter sido acompanhado por outro equivalente na área alimentar. Segundo Martins & Menezes (1994), havia um índice significativo de desnutrição infantil no final daquela década.

tradicional — estavam demarcadas e livres de qualquer intrusão. Nos trinta anos que se seguiram ao contato, eles enfrentaram vários desafios impostos pela sociedade nacional. Dentre os mais significativos, temos o deslocamento causado pelo alagamento de parte de suas terras com a construção da hidrelétrica de Tucuruí e a luta pela demarcação da T.I. Parakanã.⁵⁰ Perderam várias batalhas e ganharam muitas outras: multiplicaram-se, estabeleceram um *modus vivendi* com a sociedade envolvente e foram guiados com sabedoria pelo chefe Arakytá.

A experiência inicial dos orientais de interação estável com a sociedade nacional teve impacto profundo sobre seus corpos, suas vidas e sobre a concepção que fazem dos brancos. Não atribuíram as mortes a uma fatalidade do contato interétnico, mas à feitiçaria dos “pacificadores”, que, se não os mataram por meio da guerra, fizeram-no através do xamanismo. Os medicamentos, de dádivas que eram, passaram a ser vistos como paliativos pelas doenças que os brancos continuavam a enviar. Uma justa compensação pela agressão que perdura, ainda que de modo atenuado. Essa disposição dos orientais em relação aos brancos não se limita à área de saúde, mas envolve uma desconfiança mais geral, após anos de promessas variadas, nem sempre cumpridas. Costumam manter, assim, uma atitude reservada e atenta para com os estrangeiros, que contrasta com a efusividade dos ocidentais. Quem já trabalhou com os dois blocos parakanã habituou-se a ver nos orientais uma gente mais fechada e desconfiada, mas ao mesmo tempo mais “trabalhadora”. Seus ex-parentes, ao contrário, são tidos como abertos e fáceis de lidar, mas também pouco afeitos à lida. Esse contraste entre fechamento e abertura resulta não apenas de experiências de contato distintas, mas de diferenças sociopolíticas internas. Deixemo-las, porém, para o capítulo 3, e voltamos aos derradeiros anos de autonomia dos ocidentais, que havíamos deixado estacionados — recordem-se — próximos a uma roça, no ano de 1972.

A GRANDE MARCHA PARA OESTE

Sete anos após a última visita ao Posto Pucuruí, os parakanãs ocidentais foram localizados novamente, desta feita bem ao sul, junto a um tributário do rio Cajazeiras, afluente do Tocantins. Pihavam, então, as roças de colonos. Avisada sobre a presença dos índios, a Funai enviou uma frente ao local, que fez um contato preliminar em maio de 1972, com sessenta pessoas (Magalhães 1985:29). A equipe do sertanista João Carvalho permaneceu em interação com os índios por dois meses, mas sem apoio da base no Pucuruí e sem presentes para oferecer, foi obrigada a se retirar. Quando retornaram no ano seguinte, encontraram um pequeno grupo já preparado para partir.

Os índios haviam rumado para sudoeste, alcançando o alto curso do rio Cajazeiras, onde um homem foi morto por regionais. Decidiram, então, retomar a marcha para oeste, em busca de terras ainda não alcançadas pelos brancos: “para lá, talvez não haja *toria*”, pensaram e partiram. No caminho, uma nova disputa por mulheres determinou a separação daqueles a quem chamarei, daqui para a frente, de “grupo de Akaria”. Composto por cerca de quarenta pessoas, ele se estruturara em torno de dois germanos (Akaria e Pi'awa) que tinham cedido suas irmãs a dois homens,

⁵⁰Esse processo foi descrito por Magalhães em seus trabalhos (1985, 1991, 1994), aos quais remeto o leitor interessado em acompanhá-lo em detalhe.

primos paralelos patrilaterais entre si, e casado com as filhas deles (isto é, com suas ZD). A concentração e a repetição das alianças nas gerações seguintes levaram ao fechamento e isolamento dessa parentela.⁵¹ Para evitar o conflito que se anunciava, o grupo de Akaria fugiu, rumando para noroeste em direção às cabeceiras do rio Anapu, que corre paralelo ao Bacajá e deságua na baía de Caxiuana (ver mapa 1.4). Ali chegaram no final de 1975 e resolveram se assentar. Após mais de uma década sem horticultura, plantaram a maniva tomada de um roçado da região. Tinham, porém, se aproximado demais da Transamazônica e não puderam ver a mandioca crescer. Em janeiro de 1976, após aparecerem no acampamento de uma empreiteira no km 377 da rodovia, foram contatados pela Funai e transferidos de ônibus para o Posto Pucuruí (denominado, então, Base Pucuruí). Segundo Magalhães (1982:87), eram quarenta pessoas no momento do contato, das quais onze logo viriam a falecer.

A maioria dos ocidentais, por seu turno, seguiu para oeste, alcançando o divisor de águas Xingu-Bacajá. Lá encontraram velhos (ou talvez novos) inimigos: os arawetés, que foram chamados de *yrywijara* (“senhores da carnaúba”) ou *arajara* (“senhores das araras”) como aqueles dos anos 1920. Entre 1975 e 1976, realizaram três ataques (dois contra aldeias, um contra um acampamento de caça), assaltando-os nos igarapés Ipixuna, Bom Jardim e Jatobá. Mataram dezoito, raptaram três mulheres e sofreram apenas uma baixa (Viveiros de Castro 1992:55;313). Mais de duas décadas após terem lançado os asurinís nos braços do SPI, fizeram o mesmo com os arawetés, que ao buscarem refúgio na beira do Xingu acabaram “pacificados” pela Funai.

Esses ataques representaram o retorno das ações bélicas em maior escala, o reencontro com a guerra e com inimigos numerosos. No entanto, havia outro adversário na região, mais difícil de vencer, que eles logo iriam atizar com vara curta. Após surgirem, em 1977, no Posto Ipixuna, onde a Funai havia aldeado os arawetés, dirigiram-se para as imediações da aldeia xikrin, às margens do rio Bacajá, onde flecharam um índio (Funai 1978). Fugiram, mas foram interceptados por um grupo de guerreiros kayapós armados com espingardas. Nesse local, dezesseis parakanã pereceram e nove foram raptados.⁵²

O ataque sustou o avanço setentrional dos ocidentais, levando-os a se refugiarem mais para o sul, na bacia do igarapé São José. Tentaram retomar a horticultura, utilizando a maniva tomada de aldeias arawetés abandonadas. No entretanto, novas dificuldades se colocaram para sua fixação na área. A fronteira da sociedade nacional estava, finalmente, fechando o cerco que se iniciara décadas antes. O projeto de colonização da região ao sul das nascentes do rio Bacajá vinha transformando o pequeno vilarejo de Tucumã em um pólo de expansão da fronteira econômica, baseado na associação entre exploração de madeira e atividade agropecuária. No início dos anos 1980, algumas fazendas já atingiam a margem esquerda do igarapé São José, enquanto a atividade garimpeira penetrava mais além, alcançando as cabeceiras do Bacajá e do Bom Jardim.

Entre 1980 e 1982, os parakanãs promoveram vários saques às fazendas, que se instalavam na região (Funai 1982). A Funai enviou uma equipe para tentar o contato, que acabou se

⁵¹Para uma análise detalhada dos processos de fissão, do ponto de vista da constituição das parentelas ao longo do tempo, ver sobretudo Fausto (1991:253-261).

⁵²A Funai resgatou-os posteriormente, mas durante a transferência para Altamira e, em seguida, para a Base Pucuruí, a maioria faleceu.

realizando, em janeiro de 1983, entre o igarapé São José e um afluente de sua margem direita, o igarapé Cedro (Funai 1983a). O “grupo de Namikwarawa”, como ficou conhecido, era constituído por quarenta e quatro pessoas e se separara dos demais havia poucos meses, em função de uma disputa por mulher. É possível que voltassem a se reunir a seus parentes, mas acabaram transferidos após o contato para a T.I. Parakanã, na região tocantina. Juntaram-se, assim, ao grupo de Akaria na aldeia de Maroxewara. Nos primeiros seis meses, onze pessoas faleceram, a maioria vitimada por uma infecção intestinal (Vieira Filho 1983:22-23).

O restante do ocidentais rumou para norte, fugindo ao contato e à aproximação das fazendas. Em fevereiro e abril de 1983, jogaram flechas no Posto Ipixuna, ferindo algumas pessoas. Na retirada, um guerreiro de forte liderança foi alvejado por um tiro de espingarda e caiu morto. O impacto desse evento foi decisivo para a “pacificação” que se seguiria alguns meses depois. Os parakanãs compreenderam que só eles continuavam a usar arco e flecha e que não havia mais como se manterem distantes das espingardas. Em maio de 1983, surgiram em dois garimpos no divisor de águas Xingu-Bacajá, tomando armas, instrumentos de metal, redes e farinha. A atmosfera era incerta. Uma nova frente seguia seus rastros (Funai 1983b). Enquanto planejavam outro ataque contra os arawetés, a disputa por uma mulher levou à separação do “grupo de Ajowyhá”.

Em dezembro de 1983, o grupo maior, composto por 106 pessoas, foi encontrado. Uma pequena equipe volante acompanhada por Joraroa, que fora contatado em janeiro daquele ano, alcançou um acampamento entre as nascentes do Bacajá e do Bom Jardim. Apesar da reação violenta de alguns homens, que as mulheres trataram de conter cortando a corda de seus arcos, eles acabaram concordando em ir viver com os brancos, na esperança de receberem muitos bens e, sobretudo, espingardas. Face às dificuldades de acesso e à presença de garimpos na região, a frente transferiu-os para o baixo curso do igarapé Bom Jardim. Em março de 1984, o grupo de Ajowyhá, com 31 pessoas, veio juntar-se a eles.

[Inserir Mapa 1.4: Contatos e transferências dos parakanãs (1970-1984)]

Assim foi formado o Posto Indígena Apyterewa-Parakanã, contando inicialmente com 137 pessoas, e pondo fim ao longo processo que se iniciara no distante ano de 1928, quando da fundação do Posto do Tocantins. Os parakanãs procuraram de todas as formas evitar esse desfecho, mas perceberam que estavam definitivamente cercados e resolveram aceitar a “pacificação”. O esforço de todas essas décadas para manter a autonomia acabou sendo recompensado: no primeiro ano de contato houve só três mortes — um declínio demográfico de cerca de 2%, número que deixa a nu as “pacificações” realizadas anteriormente. Na ocasião, contou-se com recursos financeiros adequados, planejamento das ações, acompanhamento médico imediato, funcionários dedicados e uma pronta aceitação da medicação pelos índios.

O contato não pôs fim aos problemas de terra dos ocidentais. Apenas deu início a uma nova etapa. A longa migração para o Xingu tinha-lhes permitido encontrar uma área menos ocupada e devastada do que a do Tocantins. A fronteira econômica, porém, não demoraria a chegar. Céleres e vorazes, as motosserras roncaram logo a seguir.

Os primeiros anos de dependência (1984-1996)

Quatro anos de redução à administração estatal haviam-se passado quando de minha primeira viagem à T.I. Apyterewa. Os parakanãs tinham adotado rapidamente novas técnicas e novos instrumentos. Haviam retomado a agricultura e já se adaptavam à navegação em canoa e à pesca com linha e anzol. As espingardas ainda eram raras, mas logo viriam a se tornar freqüentes, à medida que aumentavam as pilhagens contra os invasores. As roupas, desprezadas quando das visitas ao Posto de Pacificação do Tocantins, tinham-se tornado item desejado e necessário; se o hábito faz o monge, a roupa faz a vergonha, e eles já diziam da nudez envergonhar-se. Algumas poucas palavras de português corriam na boca dos mais jovens — nomes de objetos e de animais, um ou outro verbo —, mas eles continuavam basicamente monolíngües. As doenças recém-introduzidas, se não causaram colapso demográfico, já marcavam profundamente a experiência desses primeiros anos de contato. Os remédios e a assistência de saúde eram os principais índices da nova dependência, mais contundentes do que os objetos pelos quais haviam aceito a “pacificação”. Dependência que não se manifestava apenas nos casos mais graves ou nos momentos de epidemia. A distribuição de medicamentos era um ritual cotidiano, com hora marcada e anunciado ao entardecer pelo tocar do sino, que fazia com que afluíssem em grande número à enfermaria, onde obtinham colheradas de xarope adocicado, descongestionantes, analgésicos e chumaços de algodão embebidos em mercúrio-cromo, que circulavam amplamente, colorindo os corpos feridos, arranhados, espetados nas atividades diárias.

Se as doenças e seus paliativos deixavam claro que a convivência com os brancos era um caminho sem retorno, os objetos que então recebiam do órgão indigenista dava-lhes a sensação de terem feito a escolha correta. Em 1988, no entanto, o fluxo de mercadorias começava a minguar, e a preocupação de como garantir o acesso aos bens ocidentais já se fazia presente. A Funai buscava implantar, sem sucesso, um de seus projetos de alternativas econômicas então em voga: a plantação de cacau para venda. Foi nesse momento, que os parakanãs se deram conta do avanço do extrativismo vegetal e mineral entre as nascentes do igarapé Bom Jardim e do rio Bacajá. Em abril de 1988, eles cercaram um acampamento das madeireiras, trouxeram dois trabalhadores como reféns e deram início a uma década de conflitos e pilhagens contra os invasores.

Se a “pacificação” fora conseqüência da expansão da fronteira econômica, ela acabou por favorecer o aprofundamento desse processo, pois a transferência do grupo de Namikwarawa e o deslocamento dos demais grupos para o baixo curso do Bom Jardim liberaram o divisor Xingu-Bacajá para o avanço da frente extrativista. A grande empresa madeireira foi o componente mais ativo dessa frente, que avançando de sul a norte, atingiu a região em meados da década de 1980. O alto preço do mogno no mercado internacional tornara viável a exploração de áreas antes inatingíveis e ditara as características da exploração, baseada em investimentos de larga escala, extremamente rentáveis, realizados por empresas com significativo capital econômico e político, capazes de atuar eficazmente nos planos local, regional e nacional, lançando mão dos mais diversos recursos para preservar a atividade-fim: a violência e a ação política legítima, a negociata e a negociação, o desrespeito às regras e o recurso legal, a expoliação e a ação social.

No caso, o processo foi comandado por duas grandes empresas, a Exportadora Perachi e a Madeireira Araguaia (Maginco), que construíram a estrada conhecida como Morada do Sol, cortando cerca de cem quilômetros de matas desde Tucumã até o divisor de águas Xingu-Bacajá, onde começa a invadir as terras indígenas da região. Um estudo de avaliação dos danos, realizado em 1992, indica terem sido abertas de cerca de mil quilômetros de estradas secundárias dentro das áreas Apyterewa, Araweté e Trincheira-Bacajá, com o desmatamento de quase nove mil hectares de floresta primária e retirada anual de sessenta mil metros cúbicos de toras de mogno (Funai & Cedi 1993:15-17).⁵³

A estrada principal, construída para escoar o mogno explorado nas áreas indígenas, acabou servindo, nos anos 1990, como via para a colonização da região. Até 1992, quando uma portaria ministerial declarou como posse permanente indígena a T.I. Apyterewa, a maior parte dos invasores era constituída por garimpeiros e trabalhadores a serviço das madeireiras.⁵⁴ A partir do reconhecimento oficial da área e das primeiras ações consistentes de fiscalização por parte dos órgãos responsáveis, iniciou-se um movimento de entrada de posseiros. De um lado, as madeiras começaram a franquear o acesso, relaxando o controle que mantinham sobre a estrada; de outro, o adensamento populacional na região de Tucumã levou trabalhadores sem terra a avançar para a nova área. O movimento migratório recebeu estímulo e suporte dos interessados em impedir a demarcação, mas também ocorreu de forma espontânea e, às vezes, violenta.

O fluxo de famílias que entraram na área indígena manteve-se contínuo desde então, principalmente no período de estiagem, pois durante as chuvas a estrada torna-se intrafegável.⁵⁵ Os posseiros concentraram-se inicialmente ao sul do igarapé Cedro, onde se dera o contato com o grupo de Namikwarawa. Nessa região, foram também abertas fazendas para criação de gado. Em 1994, houve um aprofundamento da invasão, graças à iniciativa do Inkra de assentar colonos ao norte do igarapé Cedro, multiplicando o número de pessoas dentro da T.I. Apyterewa. Criara-se, enfim, o cenário de conflito social, consolidando a estratégia de políticos e empresários locais para impedir a demarcação física da área.

Quando o Ministério da Justiça, por meio do decreto 1775 de janeiro de 1996, abriu a possibilidade de contestação das terras indígenas não-registradas em cartório, o governo do Pará, a prefeitura de Tucumã, a Exportadora Perachi e uma associação de agricultores, bem como particulares, solicitaram a revisão dos limites da T.I. Apyterewa. Apresentado como instrumento de modernização e racionalização, cujo intuito era sanear jurídica e administrativamente o processo demarcatório, o decreto mostrou-se mais um instrumento clientelista, transferindo poder ao Ministro da Justiça para atender às demandas de grupos políticos e interesses privados locais. Foi o que ocorreu com a T.I. Apyterewa, cujas contestações, embora improcedentes (como admite o

⁵³O volume de madeira cortada nas serrarias de Tucumã e Redenção alcançou níveis extraordinários entre 1986 e 1994. Calcula-se que, apenas em 1990, foram processados cerca de 460 mil metros cúbicos, sendo metade desse volume representado pelo mogno. Boa parte dessa madeira foi retirada ilegalmente das terras indígenas da região.

⁵⁴A exploração de ouro na maior área garimpeira das nascentes do Bacajá, o complexo da Liberdade, começou em meados dos anos 1980, quando o acesso se dava apenas por aeronave. Com a construção da estrada Morada do Sol foi aberto um ramal ligando o garimpo à via principal, que levou a um incremento da extração de minério e a um adensamento da população dentro da T.I. Apyterewa.

⁵⁵Para uma avaliação do ritmo e ano de invasão, ver Fausto (1996:37-39).

próprio Ministro no despacho em que determina a revisão da área), acabaram sendo acolhidas.⁵⁶ Relegada ao limbo da burocracia, o território parakanã do Xingu continua não-demarcado e sendo progressivamente invadido no momento em que escrevo estas linhas.

A primeira década de dependência foi marcada, assim, pelo novo (porém velho) desafio imposto pela expansão da atividade extrativista e pela crescente presença de madeireiros, garimpeiros, fazendeiros e colonos. As maiores dificuldades diante da invasão foram, primeiro, conceitualizar os limites do território depois de tantas mudanças; segundo, determinar a estratégia mais adequada para lidar com os brancos. De início, a situação assemelhava-se à que haviam vivido no passado, com a diferença de que agora tinham aceitado a “pacificação”. Nos anos seguintes ao contato, eles se colocaram inteiramente à disposição da Funai, confiando nas decisões de seus funcionários e delegando-lhes a intermediação com a sociedade nacional. A primeira grande ferida nessa relação ocorreu em 1991, quando alguns jovens decidiram negociar a madeira com a Maginco, que os aliciava com presentes, e encontraram a resistência do chefe do posto. Os parakanãs não compreenderam por que o órgão, que vendera a madeira por eles apreendida em 1988, impedia-os de fazê-lo diretamente, pouco tempo depois.⁵⁷

Eles continuaram a pilhar e expulsar invasores que avançavam ao norte da coordenada 5° 50' S., sem se arriscar na região densamente ocupada. As expedições tinham como alvos principais a fazenda aberta pela Perachi e o garimpo explorado por João Cordeiro (vulgo João Cai-Cai), localizado nas nascentes do Bom Jardim.⁵⁸ Em todas as suas incursões, os parakanãs jamais causaram danos físicos a pessoas, limitando-se à pilhagem de objetos e destruição de maquinário. A cada uma dessas ações a Funai era chamada pelos invasores para negociar uma saída pacífica ou para evitar novos danos materiais, criando uma situação ambígua, pois o órgão acabava zelando pelo bem-estar dos infratores.

No final de 1993, os parakanãs da T.I. Apyterewa dividiram-se formando duas aldeias: o grupo de Ajowyhá, inflado pelo crescimento demográfico e por novas adesões, abandonou o Posto Apyterewa, na margem direita do igarapé Bom Jardim, e se instalou na beira do Xingu. Em 1995, aqueles que haviam permanecido no interior também se mudaram para o Xingu, onde o pescado é mais fácil e as chances de contato com os brancos são maiores. A partir de então a Funai perdeu o controle sobre essa interação, iniciando-se uma nova fase de relações entre os parakanãs e a população regional. Em 1996, alguns índios começaram a negociar com garimpeiros

⁵⁶ Nem é preciso dizer que uma das principais beneficiárias foi a Exportadora Perachi; uma empresa que invadiu os territórios indígenas da região, explorou mogno ilegalmente, foi autuada e multada pelo Ibama, processada pelo Núcleo de Direitos Indígenas, e cujas instalações foram, por diversas vezes, saqueadas pelos parakanãs (ver Fausto 1997b).

⁵⁷ Quando, em abril de 1988, os parakanãs prenderam trabalhadores das madeireiras, a Funai, ao invés de instaurar um processo judicial contra as empresas infratoras, negociou a liberação dos refêns e uma “indenização”, oficializando a venda ilegal da madeira apreendida. O pagamento, equivalente a sete mil e quinhentos metros cúbicos de mogno, foi feito em prol das comunidades parakanã e araweté, e o que dele restava em 1990, acabou sendo bloqueado pelo Plano Collor.

⁵⁸ Nos anos 1990, a Perachi formou uma fazenda, denominada Pé-do-Morro, com o objetivo de mascarar a atividade-fim e caracterizar a posse da área. Em 1992, uma operação de fiscalização da Funai, do Ibama e da Polícia Federal flagrou nove máquinas operando no garimpo de João Cordeiro (Funai 1992). Em outubro de 1993, os parakanãs invadiram o garimpo e forçaram a retirada do maquinário e dos garimpeiros. No final de 1994, ele voltou a ser reativado, mas definiu com a queda no preço do ouro.

instalados no igarapé São José, limite sul da T.I. Apyterewa. Pela liberação das atividades extrativistas, eles recebiam alguns gramas de ouro, reais e “rancho”. No final daquele ano, iniciaram entendimentos com madeireiros de São Félix do Xingu para liberar a exploração na parte da reserva ainda não atingida, pondo fim à resistência de quase uma década.

Figuras da Fartura e da Escassez

Entalhadas as árvores pelos cortantes djis de diorito; encoivarados, depois de secos, os ramos, alastravam-lhes, por cima, crepitando, as caiçaras, em bulcão de fumo, tangidas pelos ventos. Inscreviam, depois, nas cercas de troncos combustos das caiçaras, a área em cinzas onde fora a mata exuberante. Cultivavam-na. Renovavam o mesmo processo na estação seguinte, até que, de toda exaurida aquela mancha de terra fosse, imprestável, abandonada em caapuera – mato extinto – como o denuncia a etimologia tupi [...]

Euclides da Cunha, *Os Sertões* (1901)

Até a década de 1970, os parakanãs ocupavam a vasta área de floresta densa entre os paralelos 4°15'-5°15' S. e 49°45'-50°45' W., drenada por dois sistemas hidrográficos: na porção oriental, pelos rios Pucuruí, Bacuri e Cajazeiras, que correm em sentido oeste-leste e deságuam no Tocantins; na porção ocidental, pelos dois principais braços das nascentes do rio Pacajá (o Pacajá propriamente dito ou Tuerê e o Pacajazinho), que flui de sul para norte em direção à intricada rede fluvial que envolve a ilha de Marajó. *Grosso modo*, os territórios dos blocos parakanã que se constituíram após a cisão (c. 1890) respeitaram essa distinção, cabendo aos ocidentais ocupar a área de drenagem das nascentes do Pacajá e aos orientais os tributários do Tocantins.

Do ponto de vista geoclimático e ecológico, a imagem que sobressai, na ausência de estudos de campo sistemáticos, é de grande homogeneidade. A extensa superfície compreendida entre os rios Pacajá e Tocantins surge como uma grande área indiferenciada, dominada por solos podzólicos vermelho-amarelos de origem pré-cambriana (ácidos, pouco férteis e de textura argilosa), sobre o qual se ergue uma densa cobertura vegetal classificada como floresta ombrófila submontana (Radam 1974). O relevo é suavemente ondulado, com inúmeras cadeias de morrotes que não ultrapassam a cota de 250 m acima do nível do mar.

A partir da década de 1970, os ocidentais ultrapassaram o limite oeste desse território, vindo habitar a região das cabeceiras dos rios Bacajá e Bom Jardim, afluentes do médio curso do Xingu. O relevo dessa área é menos aplainado, com a ocorrência de formações montanhosas não raras vezes superiores a 350 m, chegando a ultrapassar os 600 m na serra do Bacajá (contrafortes da serra dos Carajás), que se ergue em sentido leste-oeste ao sul das nascentes do rio de mesmo nome, prolongando-se em direção ao rio Xingu entre os igarapés Bom Jardim e São José. Os solos são predominantemente podzólicos vermelho-amarelos, com porções de solos litólicos e afloramentos rochosos nas regiões serranas (Radam 1974). Do ponto de vista florístico, a área xinguana apresenta uma formação florestal menos densa do que a encontrada no território parakanã da bacia do Tocantins, prevalecendo uma vegetação mista com forte presença de palmeiras (em especial o babaçu) e matas de cipó.¹

¹Balée & Campbell (1990) realizaram inventários florestais no igarapé Ipixuna (T.I. Araweté) e na margem do rio Xingu (T.I. Koatinemo). Eles indicam que os sítios são parcelas de um tipo florestal único, cujas características estariam em acordo com a classificação das florestas de cipó amazônicas (Pires & Prance 1985). Em outro

O clima no interflúvio Xingu-Tocantins é equatorial quente úmido, com temperatura média anual em torno de 26°C. e pluviosidade entre 1500 e 2000 mm (Nimer 1991:63-70). O ano é marcado por duas estações claramente distintas: de junho a novembro temos um período mais seco, com temperaturas mais elevadas, conhecido regionalmente como verão; de dezembro a maio temos uma época chuvosa com temperaturas mais amenas, referida como inverno.

Silvitório

Definir limites precisos para o território ocupado pelos parakanãs desde o final do século XIX até os anos 1970, não é tarefa simples, pois o bloco ocidental não mais ocupa a área que então habitava. Não há como saber ao certo se o rio *Jiwé*, na bacia do qual se encontravam desde a década de 1920, é de fato o Pacajá. Posso dizer apenas — baseando-me nas narrativas de eventos guerreiros e migrações, e nas tentativas que fiz de mapear a rede hidrográfica por eles conhecida — que o núcleo desse território se encontrava entre os rios Pacajazinhos e Pacajá, provavelmente entre as latitudes 4°15' e 4°45' S.

Se nos restringirmos, porém, aos parakanãs orientais, teremos uma visão mais clara da superfície por eles reconhecida como seu território. “Território”, aliás, não é a palavra mais apropriada para traduzir a categoria que empregam para definir a área por eles habitada: *-ka'a* (“mata”), precedida por um pronome possessivo de primeira pessoa do plural exclusiva, *ore-ka'a* (“nossa mata”). Não se trata de uma superfície abstrata de terra onde um sujeito coletivo exerce sua soberania, mas de uma faixa de floresta conhecida na atividade cotidiana e reconhecida pela inscrição desses atos, através do tempo, no espaço físico e na memória coletiva. Os topônimos refletem essa relação do grupo com seu, digamos, “silvitório”. Dar nome a um lugar não é um ato simbólico antecipado de posse, mas o resultado de um longo processo de ocupação, que pode encontrar expressão no mito.

Os orientais narram a história de Taraka'é, que deu nome aos principais rios de seu silvitório, fazendo de uma característica física ou ecológica do lugar uma denominação: assim, chamou o Bacuri de *Ita'yngo'a*, por lá encontrar pedrais com pequenas depressões; o rio Repartimento de *Paranopiperewa*, por sua pouca profundidade; o rio da Direita de *Ijokyry'a*, pelo sabor de suas águas. Se no mito a nominação aparece como um ato inaugural e fundador, a inscrição mítica de um topônimo parece resultar, ao contrário, da longa sedimentação de experiências passadas em uma memória coletiva. Ao virem habitar a bacia do Xingu, os parakanãs ocidentais não conferiram nome aos principais marcos naturais do novo território. Os grupos transferidos em 1976 e 1983 para o rio do Meio, também não o fizeram, embora já tivessem no passado incursionado por aquela região.²

trabalho, Balée (1989:9-13) sugere a possibilidade de que as matas de cipó na região não sejam primárias, mas florestas modificadas pela ação humana.

²Em 1995, alguns jovens da aldeia de Maroxewara, aproveitando-se de minhas entrevistas sobre a geografia local, perguntaram aos velhos como denominavam o rio da Direita, palco de conflitos com os *amowaja* no passado. A questão tinha alguma importância política, uma vez que havia ocorrido uma cisão e parte do grupo se estabelecera às margens daquele rio. Nominar, naquele contexto, tinha uma função precisa: criar uma nova unidade a ser assistida pelo Programa Parakanã. Invariavelmente, porém, a resposta dos mais velhos foi “nós não

Os topônimos, muitas vezes, guardam a marca de uma origem circunstancial: os orientais, por exemplo, denominam o rio Lontra *Jara'ira*, porque lá teria morrido um homem com esse nome; *Apinerenawa* é como chamam uma área na bacia do rio da Direita, onde jazia o crânio (*apinera*) de um inimigo. Os ocidentais, por sua vez, chamaram um pequeno curso d'água na bacia do Pacajá de *Jyohoa* (“machadão”), porque lá esqueceram certa feita um machado; o Pucuruizinho era conhecido como *Inajy'anga*, porque lá encontraram uma casa coberta com palha de inajá. Esses nomes são antes qualificações restritivas de deíticos que, pelo uso recorrente, se tornam designações de lugar, isto é, lexicalizam-se como topônimos.

Um nome parece resultar, assim, de um longo processo de uso de uma referência locativa, remetendo com frequência a acontecimentos passados. Os de aldeia são atribuídos dessa forma. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que só existem nomes de ex-aldeias, como fica evidente em algumas designações. Entre os ocidentais, por exemplo, temos *Tamkaiwera* (“aldeia queimada”), abandonada após pegar fogo, *Jakaré-terojona-tawa* (“aldeia da corrida dos jacarés”), onde realizaram a “festa do jacaré”, ou ainda *Tamtonga* (“aldeia das pulgas”), da qual se mudaram por razões óbvias. Da mesma maneira, entre os orientais alguns nomes não são senão construções nominalizadas que remetem diretamente a um evento marcante, como *toriaremipojyka* (“tomada pelos brancos”) ou *Kynyjoa'atawera* (“a partida de Kynyjoa”).

Um topônimo, resultado de um longo processo de sedimentação de experiências coletivas, é um indicativo importante da área efetivamente explorada pelos parakanãs, pois expressa uma relação duradoura com um espaço físico. Para reconstituir o silvítório do bloco Oriental utilizei-me desses topônimos, em particular de nomes de rios. Não esqueçamos, porém, que os parakanãs eram índios de cabeceiras, não-canoeiros e que, portanto, cortavam a pé grandes extensões de floresta. Os rios da região, nem largos nem caudalosos, não eram vias de comunicação, mas antes obstáculos naturais que eles procuravam franquear ali onde se estreitavam ou tornavam-se mais rasos, em particular durante a estiagem. Quando não havia outra alternativa, contornávamos pelas nascentes, ou ainda atravessávamos flutuando sobre um tronco. Minha utilização de nomes de rios como evidência de ocupação de uma área deve-se, portanto, a razões de ordem prática, já que são os únicos elementos que se destacam na cartografia.

São três os principais rios reconhecidos pelos parakanãs orientais, todos eles tributários da margem direita do Tocantins: ao norte o rio Pucuruí, ao sul o rio Cajazeiras e entre eles o Bacuri. O limite setentrional do território conhecido, porém, se estendia para além do Pucuruí (*Paranowa'ona*), até pelo menos um afluente de sua margem esquerda, o rio Repartimento (*Paranopyperewa*), que hoje atravessa a cidade de mesmo nome. O Pucuruí era conhecido desde suas nascentes até uma área a montante da foz do igarapé Pucuruizinho, local onde se erigia o posto do SPI, jamais visitado pelos orientais. O limite meridional alcançava o formador mais sulino do rio Cajazeiras, chamado localmente de rio da Esquerda (*Y'a'yngoa*), uma região provavelmente pouco explorada por eles no século XX. O extremo ocidental acompanhava o alto curso do rio Pucuruí, que flui em sentido sul-norte até descrever uma curva acentuada, inflectindo-se para leste em seu curso médio. Não creio que avançassem muito além desse rio, pois não obtive

damos nome”. O aldeamento acabou sendo chamado *Inajy'anga*, que é como denominavam o igarapé Pucuruizinho, na foz do qual se encontrava o Posto Pucuruí.

nenhuma referência ao Pacajázinho, cujas nascentes se aproximam bastante das do rios Pucuruí e da Direita.³ A leste, o limite era dado pela presença de brancos no baixo curso dos tributários do Tocantins: o ponto mais oriental que parecem ter alcançado no século XX foi o baixo Bacuri, nas cercanias da Estrada de Ferro do Tocantins.

O núcleo do território era uma faixa de floresta que se estende à direita do curso falciforme do rio Pucuruí, em especial em torno das nascentes do rio Bacuri (*Ita'yngoa*) e do rio da Direita (*Ijokyry'a*), como se pode notar no mapa 2.1, onde vemos a localização das aldeias entre as décadas de 1920 e 1970. A área reconhecida como parte do território tradicional tem aproximadamente 600 mil ha (6 mil km²), enquanto a zona de exploração mais intensa tem cerca de 400 mil ha. A densidade demográfica, até a construção da Transamazônica, deve ter sido aproximadamente de 0,02 hab/km².

Mobilidade e vida aldeã

O termo parakanã que melhor traduz nosso conceito de aldeia é *tawa*, vocábulo tupi que passou para o português com esse sentido. Ele afixa-se à maioria das designações de aldeias — como em *Rokotawa*, *Kakotawa*, *Ywaronahoitawa* —, com ligeira transformação morfofonêmica quando é prefixado, como em *Tamtonga* ou *Tamkaiwera*. Tradicionalmente, *tawa* era um local de moradia não-provisório, constituído por uma casa coletiva coberta com o olho da palha de babaçu, por roças de mandioca e por um espaço descampado a alguma distância da habitação para reuniões masculinas. A aldeia era a síntese dessas três dimensões diferentes: casa, roças e “praça”. Tal configuração foi comum aos dois blocos parakanãs durante parte do século XX, embora desde logo cada espaço tenha recebido conteúdos e ênfases diversos. Nos anos 1950, porém, os ocidentais romperam com esse padrão: primeiro com a multiplicação das casas, depois com o abandono das roças e, em seguida, com o desaparecimento da praça.

Para os orientais, ao contrário, essa unidade constituída por três domínios ainda representa e é representada como o espaço próprio de sociabilidade. No passado, todo o grupo se abrigava em uma única casa comunal, conhecida como *anga-eté* (“casa de verdade”), coberta com palha até o chão e, por vezes, emparedada com ripas de paxiúba como medida defensiva (os ocidentais a denominam *tawokoa*, “aldeia longa”). Não é fácil estimar suas dimensões. Contamos apenas com impressões dos funcionários da Funai que realizaram a “pacificação” em 1971, já que esse tipo de habitação foi abandonado após o contato. O sertanista João Carvalho descreveu uma delas em seu diário de campo:

Ficamos encantados com o estilo da casa, que tem um formato de Hangá, e mede cerca de 25 metros de comprimento por uns 10 de largura e é composta de 10 laterais, tem as biqueiras no chão e suas laterais servem de trincheiras, e tem cerca de 150 a 200 armadores de redes (Funai 1971e).

³É possível, como notei, que o Pacajázinho seja o *Paranoawé*, que se encontrava no território dos ocidentais e cujo nome o chefe Arakytá reconheceu de antigas histórias mas não soube localizar.

Segundo essa estimativa a casa comunal teria uma área de cerca de 250 m², o que sugiro ser uma avaliação conservadora, tendo-se em conta que era então ocupada por uma população de aproximadamente 145 pessoas.⁴ O espaço interno era pouco diferenciado, como ressalta o chefe da Base Pucuruí, coronel Bloise, que assim descreve uma das casas que visitou em junho de 1971:

Trata-se de uma enorme área coberta por olho da palha do babaçu com 10 entradas distintas e independentes. Possui na sua parte mais alta uns 8 metros de altura e sua forma se assemelha a um hangar, isto pela parte externa. Internamente é uma área ampla e livre dividida unicamente pela localização das redes de diferentes famílias (Funai 1971d:5)

A casa, durante o dia, era um espaço de convivência generalizado, compartilhado por homens, mulheres e crianças. Durante parte da noite, porém, tornava-se um local de intimidade feminina, pois os homens adultos e os adolescentes reuniam-se na praça, na *tekatawa* (“lugar de estar”). Os alimentos eram cozidos no seu interior, onde também eram feitas as refeições. Estas não eram coletivas, embora a caça circulasse entre os fogos familiares. A casa era, ainda, o lugar de repouso, de rede e sombra, da proximidade entre pais e filhos, mas de onde estava excluída a intimidade sexual, por ser um espaço público demais.

As roças (*ka*), por sua vez, eram o lugar da labuta diária feminina. Os homens participavam das atividades agrícolas — em particular da broca, da derrubada e da coivara, que se estendiam de julho a outubro —, mas cabia às mulheres o grosso do trabalho cotidiano na roça e no processamento da mandioca. Enquanto espaço, ela não pode ser qualificada como feminina, em oposição à floresta, domínio masculino, dada a complementaridade existente na produção da subsistência. Homens e mulheres não se opõem coletivamente na roça, na casa ou na floresta. Esses espaços são recortados pelas relações familiares, e a unidade mínima de produção é o casal.

A oposição forte é entre casa e roça como espaços de produção da vida cotidiana e a *tekatawa* como espaço da política, exclusivamente masculino. A praça, ao contrário do modelo jê, não se encontra no centro, envolta pelo mundo das casas. Ela localiza-se fora, descentrada, sempre a uma certa distância da habitação — distância medida entre a necessidade de prover segurança aos que aí permanecem e o imperativo de tornar inaudível para as mulheres a fala dos homens. Na *tekatawa*, eles aprendem a falar em público, tomam decisões coletivas e compartilham os cantos que serão executados no ritual do *opetymo*. Ela é o lugar da representação política do grupo como unidade (masculina), e sua prática cotidiana é vista como a garantia da permanência dessa unidade. A função mais importante da chefia, e a que lhe confere maior legitimidade, é ser um propiciador da reunião: o chefe é aquele que, todas as noites, “faz a conversa para nós” (*oapo morongeta oreopé*).

A aldeia para os orientais define-se, assim, pela presença de três espaços de sociabilidade: casa(s) relativamente permanente(s), roças de mandioca e praça. Um local de habitação sem esses

⁴Para uma relação habitante/área radicalmente diversa, compare-se com as casas *kuikuro*, no Alto Xingu, cuja área é semelhante, mas que não chegam a ser habitadas por mais de vinte indivíduos (Heckenberg 1996). Essa desproporção sugere quão frágeis são as estimativas demográficas baseadas somente em tamanho e número de habitações.

elementos não é uma aldeia, mas um acampamento, que se distingue por sua incompletude, já que não é modelo reduzido da aldeia. Produto da dispersão e fragmentação, ele é um espaço de sociabilidade mais restrita e íntima, onde não se reencenam a morfologia social diferenciada e a estrutura de liderança existente na aldeia. O acampamento se diferencia menos pelo caráter provisório e ausência de roças, do que pela inexistência da ágora parakanã, a *tekatawa*.

Aldeia e acampamento representam momentos de aglutinação e dispersão, e são complementares na produção da vida social parakanã, assim como a horticultura e o forrageio. No entanto, enquanto entre os orientais a primeira tendeu a predominar sobre o segundo, entre os ocidentais assistiu-se à transformação da própria aldeia em um acampamento semipermanente. O ponto, portanto, na comparação entre os dois blocos é explicar por que o acampamento era para o primeiro um *locus* incompleto, enquanto para o segundo foi a aldeia que se tornou um lugar incômodo demais.

DISPERSÃO E CONTRAÇÃO: OS OCIDENTAIS

Como vimos, após a cisão ocorrida no final do século XIX, os blocos parakanã foram-se diferenciando quanto à mobilidade. Os ocidentais parecem ter estendido a tal ponto os períodos de *trekking*, que a aldeia e a horticultura passaram a ter um lugar secundário na vida social e na subsistência do grupo. Embora seja difícil determinar o valor relativo dos momentos de dispersão e de aglutinação no passado — mesmo porque ele deveria ser variável conforme as circunstâncias —, é plausível que os primeiros predominassem sobre os últimos.⁵ Nas narrativas de guerra, por exemplo, fica evidente a movimentação contínua dos bandos no território. A história do ataque aos *jojywapokytaho-iwa'é* (c. 1925) comporta a seguinte seqüência de eventos: um bando em *trekking* encontra rastros de inimigos e os homens passam a persegui-los. Após o ataque, retornam ao acampamento onde haviam deixado suas mulheres, retomando a expedição de caça. Entre as nascentes dos rios da Direita e Pucuruí, encontram uma sepultura recente e exumam o cadáver. Concluem que seus parentes haviam desferido um ataque aos orientais. Não voltam, porém, para a aldeia. Seguem caçando até que um agouro os faz, finalmente, regressar. Ao chegarem em casa, encontram apenas parte do grupo. Dormem um ou dois dias e saem novamente para uma caçada de tatu. Voltam e dançam com as presas nas costas para “fechar o corpo”. Só então é que se reúnem com os guerreiros que haviam atacado os orientais.

A movimentação incessante descrita na narrativa é um traço comum a quase todas as histórias parakanã ocidentais que coletei. Histórias de guerra, contato com os *toria* e longas caçadas, entremeadas pela reunião junto a uma roça de mandioca. Lembremos o assalto que sofreram dos *xikrins* c. 1930, quando se encontravam acampados em uma grande clareira na floresta. Após as escaramuças, raptos e revides, descobrem-se sem redes e vão tomá-las dos brancos a muitos qui-

⁵Não há como calcular o tempo anual gasto em *trekking* pelos parakanãs ocidentais antes da nomadização dos anos 1960. A impressão que retiro de depoimentos e conversas é que ele era superior ao tempo de permanência na aldeia. É sempre possível, contudo, que aquilo que dizem sobre o passado não corresponda exatamente àquilo que faziam, mesmo porque as longas incursões na floresta estão mais presentes na memória do que os dias dedicados à faina agrícola ou ao *dolce far niente* na aldeia.

lômetros dali, onde a Estrada de Ferro do Tocantins cortava o rio Pucuruí. Retornam, então, ao palco dos conflitos:

nós voltamos, deixando os crânios para trás. Nós viemos pelo caminho do ataque dos inimigos. Por ali, voltamos em vão em busca de Awajiringa [ele havia sido morto]. Então, seguimos. A falecida Tamia disse: “vamos fazer farinha e comer” [...] Lá onde viria ser a sepultura de Akynaria, havíamos plantado mandioca (Iatora 1993:fito 50).

A mandioca aparece com frequência como a causa do retorno à aldeia e da reunião do grupo. Após longos períodos de caça, voltava-se “para fazer farinha”. Embora os produtos da roça tivessem uma participação menor na dieta ocidental, a mandioca (ao lado do tabaco) continuou sendo um alimento extremamente valorizado durante todo o século, fato que não escapou aos sertanistas do SPI e da Funai. Em todos os contatos realizados, desde 1928, eles ofereceram, a par de machados e facões, farinha e fumo aos parakanãs. Lembremos, ainda, que foi em torno da “mandioca dos *toria*” que se reuniram novamente no início dos anos 1970, no rio do Meio, após anos de crises e cisões. Naquela ocasião, a roça dos brancos fez as vezes da aldeia tradicional, permitindo-lhes reagruparem-se uma vez mais.

A aldeia dos ocidentais era, assim, uma aldeia de mandioca, local de sua estocagem e reprodução. Reprodução do vegetal e do próprio grupo, pois funcionava como um ponto de referência, espécie de pique ao qual retornavam após incursões guerreiras e longas caçadas; local privilegiado de aglutinação e realização de rituais. Representava, ao mesmo tempo, uma garantia da permanência da horticultura e da unidade política do grupo. Como diz Maybury-Lewis (1984:50) a propósito da aldeia-base xavante, era ali que a “comunidade” estava localizada. A aldeia era antes um ponto de concentração para futura dispersão do que um local de morada permanente.

O tempo dedicado ao *trekking* no passado talvez fosse superior, talvez comparável ao de outros grupos da floresta tropical, como os araweté (Viveiros de Castro 1992) e os yanomamiss (Good 1995a:60-61). Deve ter variado ao longo do século, crescendo nos momentos de guerra e de pressão da sociedade nacional, até atingir seu clímax em meados dos anos 1960. Variava também em função da estação, embora não fossem inteiramente nômades em uma e sedentários em outra. A aldeia era ocupada durante parte do período de estiagem, entre junho e novembro, para os trabalhos de abertura de roça e plantio. As excursões de caça e coleta tornavam-se mais curtas e intermitentes. O momento, porém, era propício às longas incursões guerreiras, pois os cursos d'água se estreitavam e os açais secavam. A maioria das visitas ao Posto de Pacificação do Tocantins e à Base Pucuruí ocorreu nessa época do ano. Com a chegada da chuva, no final de novembro, a aldeia ia-se esvaziando progressivamente até ser desocupada por completo. Findo o plantio da mandioca, os grupos familiares terminavam de torrar a farinha que levariam para a mata e partiam. Durante quase todo o inverno amazônico mantinham-se fora da aldeia, pois essa é uma época favorável à caça. Vários frutos silvestres amadurecem durante as chuvas, atraindo a população animal normalmente dispersa para alguns sítios conhecidos. Além disso, é um período de engorda da caça e, portanto, de maior disponibilidade de gordura animal na dieta indígena —

gordura que, ao lado da castanha-do-pará abundante de janeiro a março, deveria substituir em parte a farinha de mandioca.⁶

Ao contrário dos arawetês e dos yanomamis, que privilegiam vegetais de ciclo de crescimento curto (milho e banana, respectivamente), os parakanãs preferem a mandioca-brava, que leva cerca de um ano até alcançar um tamanho razoável para ser arrancada. Se é verdade que também plantavam outros produtos — notadamente milho, banana, cará e aipim —, nunca os ouvi associar o retorno para a aldeia a um deles. É provável que voltassem no mês de março para comer milho verde, pois não o utilizam depois de seco. No entanto, todos esses cultivares eram de consumo ocasional e oportunístico, ao passo que a mandioca, em sua permanência, localizava a comunidade e se prestava, pela sua resistência subterrânea, ao ciclo longo do *trekking*. Não era apenas como raiz resistente, porém, que se coadunava com o modo de vida parakanã, mas também como farinha ao mesmo tempo móvel e armazenável. Podia ser transportada e, se protegida da chuva, consumida em um período relativamente longo.

Se, como disse, os aldeamentos do bloco ocidental aproximavam-se das aldeias-base xavante — por serem antes um ponto de referência do que um local de moradia permanente —, por outro lado afastavam-se quanto à sua concepção espacial. O padrão semicircular da aldeia xavante era invariável e reproduzido mesmo nos acampamentos temporários. Segundo Maybury-Lewis (1984:103), eles construíam os abrigos em semicírculo, sendo que a posição relativa destes era constante e correspondia exatamente à ordem das casas na aldeia-base. Os parakanãs ocidentais acabaram por fazer justamente o inverso: reproduziram na aldeia o padrão de seus acampamentos. Em outras palavras, abandonaram o modelo casa comunal, roças e *tekatawa*, adontando habitações monofamiliares (de famílias extensas ou nucleares) e deslocando a praça para o pátio entre as casas. Tal transformação não ocorreu de um momento para outro, nem foi um processo linear. Ela reflete um movimento progressivo de fragmentação e esgarçamento do grupo: não são apenas as casas que se multiplicam, mas a *tekatawa* que se vai desvanecendo. Ao deixarem o território no Pacajá em meados da década de 1960, esse processo concluiu-se. A partir daí, foram duas décadas de vida nômade em acampamentos sem roça e sem *tekatawa*. Quando a “pacificação” foi concretizada, entre 1976 e 1984, havia uma geração inteira que não conhecera a aldeia, nem o trabalho agrícola.

UM SISTEMA SEMIDOMÉSTICO: OS ORIENTAIS

Do bloco oriental temos informações mais seguras sobre o padrão de assentamento anterior ao contato. Para abordar a questão, começo mapeando a evolução das aldeias nos últimos setenta ou setenta e cinco anos; isto é, desde o nascimento do chefe Arakytá até o presente. Tratemos, inicialmente, do período anterior à “pacificação” (ver mapa e tabela 2.1).⁷

⁶Acrescentem-se a esses produtos a farinha do mesocarpo do coco-do-babaçu, a amêndoa do próprio coco, o palmito da palmeira, as larvas de coleópteros, os carás selvagens e uma diversidade de frutos silvestres. Para os ocidentais, os produtos da coleta tinham papel semelhante ao dos tubérculos silvestres ou semi-domesticados do cerrado para os jês (Flowers 1994:255; Posey 1994:277; Maybury-Lewis 1984:87-92).

⁷Os dados foram coletados em minha breve estadia na aldeia de Paranatinga em 1995, quando retornava de um período de pesquisa em Maroxewara. São informações difíceis de sistematizar, mesmo para os informantes: não lhes é trivial listar aldeias, quanto mais em seqüência cronológica. Uma vez recordadas, porém, não há dificul-

Em menos de meio século, os parakanãs orientais construíram vinte e oito aldeias (contando as duas da época do contato). O tempo médio de ocupação é inferior a dois anos, sendo bastante breve mesmo para os padrões das áreas interfluviais da Amazônia (corresponde aproximadamente ao período de maturação integral de algumas variedades de mandioca).⁸ Muitas das aldeias foram abandonadas precocemente por questões de segurança, o que inflectiu essa média para baixo.

Tabela 2.1: Aldeias Parakanãs Orientais (c. 1925 a 1995)

	aldeia	década	localização	observação
1	Jytyngopawa	1920	Alto Bacuri	
2	Akwawaja	1920	Alto Bacuri	suspeita de inimigos
3	Rokotawa	1920	Alto Andorinha	
4	Many'ywa-rakapa	1920	Médio Andorinha	ataque ocidentais
5	Kakotawa	1930	Alto Bacuri	
6	Tawymyna	1930	Alto Bacuri	visita dos ocidentais
7	Tawya	1930	Alto Bacuri	ataque ocidentais
8	sem nome	1930	Braço do Lontra	sem roça
9	Kwajigitawa	1940	Afluente Baixo Pucurui	
10	Ypywawa	1940	Afluente Baixo Pucurui	suspeita de inimigos
11	Angapytawera	1940	Afluente Baixo Pucurui	queimou
12	Jero'a'enawa	1940	Afluente Baixo Pucurui	morte de crianças
13	Jamonynga	1940	Médio Lontra	
14	Ijemamawera	1940	Alto Lontra	ataque ocidental
15	Kojypy'a	1940	Alto Rio da Direita	
16	Ywytotawa	1940	Alto Rio da Direita	ataque ocidental
17	Toritawa	1950	Alto Rio Bacuri	reocupação
18	Apinerenawa	1950	Alto Rio da Direita	roça dos Iawoho-wa'é
19	toriaremipojyka	1950	Médio Rio da Direita	presença de brancos
20	Piriji'oa	1950	Alto Rio da Direita	ataque ocidental
21	Kynyjoa-atawera	1950	Alto Rio da Direita	conflito interno
22	Kopewe'e	1960	Alto Rio da Direita	
23	Rokotawa	1960	Alto Andorinha	reocupação
24	Orotawa	1960	Alto Andorinha	presença de brancos
25	Jawajia	1960	Alto Paranatinga	presença de brancos
26	Orowopetawa	1960	Alto Murici	
27	Tajahokokwera	1960	Alto Andorinha	contato
28	Jepo'aranga	1970	Alto Lontra	contato (sem roça)
29	Piraka'anga	1970	Médio Lontra	pós-contato
30	Agy'oa	1970	Baixo Lontra	pós-contato
31	s.i.	1980	Baixo Andorinha	pós-contato
32	Paranajinga	1980	Baixo Paranatinga	pós-contato

dade em localizá-las e citar detalhes relacionados com elas. Nomeá-las já é outro problema: muitos dos termos que aparecem na tabela são nominalizações de eventos, usados circunstancialmente por um informante, mas não por outro, o que torna a tarefa do pesquisador ainda mais árdua. Em face do pouco tempo de que dispunha, optei por concentrar-me nos dados coletados com Arakytá. Para a localização no mapa, recorri ao conhecimento hidrográfico nativo e fiz uso de cartas do IBGE e do DSG em escala 1:100.000 (sendo auxiliado por Warerá, filho do chefe, mais familiarizado com a leitura de mapas). É preciso, pois, ter em mente que estes dados não foram checados com vários informantes e podem conter imprecisões.

⁸Uma permanência comparável encontra-se entre os arawetés, que ocuparam cerca de sessenta aldeias entre 1940 e 1976, sendo que existiam, em média, quatro aldeamentos contemporâneos (Viveiros de Castro 1992:49). Nesse período, eles se encontravam fortemente pressionados por grupos inimigos e pela crescente penetração de brancos em seu território.

33	Paranowa'ona	1990	Alto Pucuruí	divisão da aldeia
34	Ita'yngo'a	1990	Médio Bacuri	divisão da aldeia

Acompanhemos os deslocamentos anteriores ao contato. No início da década de 1920, os orientais encontravam-se em *Jytyngopawa* (aldeia 1), na margem direita do rio Bacuri. Mudaram-se para *Akwawaja* (aldeia 2), a jusante. Notando a presença de inimigos nas vizinhanças, transferiram-se para as nascentes do igarapé Andorinha, onde permaneceram por alguns anos, primeiro em *Rokotawa* (aldeia 3), depois em *Many'ywarakapá* (aldeia 4). No final dos anos 1920, foram aí assaltados pelos parakanãs ocidentais, que então se deslocavam rumo à Estrada de Ferro do Tocantins. Decidiram, então, retornar para a bacia do Bacuri, onde ergueram *Kakotawa* (aldeia 5). Daí mudaram-se para *Tawymyna* (aldeia 6), que ficava num tributário da margem oposta do próprio Bacuri. Por volta de 1935, abriram uma nova roça, próxima às cabeceiras desse rio, e construíram uma casa, para onde planejavam se mudar. Os ocidentais, porém, tornaram a aparecer, roubando a farinha estocada na futura aldeia. Por isso, eles preferiram permanecer em *Tawymyna* (“aldeia antiga”), reforçando a segurança da casa com ripas de paxiúba, em vez de se transferirem para *Tawya* (aldeia 7). No entretanto, os ocidentais retornaram pouco tempo depois, chegando, dessa feita, até *Tawymyna*. O assédio do inimigo obrigou-os a abandonar mais uma vez a região ao sul do Bacuri, levando-os para nordeste, onde se fixaram no rio Lontra (aldeia 8). Dependiam, porém, das roças da aldeia antiga, pois haviam-se mudado às pressas. Por isso retornavam com frequência para fazer farinha. Em uma dessas ocasiões, sofreram nova investida dos ocidentais. Dois homens morreram no local, e a mãe de Arakytá foi levada ferida de volta para a aldeia do Lontra, onde veio a falecer.

Na segunda metade dos anos 1930, deslocaram-se ainda mais para nordeste, assentando-se junto a um afluente do baixo rio Pucuruí, onde permaneceram alguns anos, até que um surto de febre vitimou várias crianças em *Jero'a'enawa* (aldeia 12). Por esse motivo, retornaram para o Lontra, mas por volta de 1945 foram atacados novamente pelos ocidentais e, então, tornaram para sudoeste, fixando-se na região das cabeceiras do rio da Direita e Bacuri. Aí residiram até os anos 1960, sem realizar mudanças de longa distância. Isso não quer dizer que tenha sido um período tranquilo: sofreram mais três ataques de seus ex-parentes (todos eles fora da aldeia), tiveram problemas com os brancos e atacaram duas vezes inimigos conhecidos como *iawoho-iwa'é*, de quem tomaram uma roça de mandioca (aldeia 18). No final da década, houve um conflito interno que resultou em três mortes. Somente no início dos anos 1960, repetiram o percurso sudoeste-noroeste (do pólo Bacuri-Rio da Direita para o Lontra-Andorinha) reocupando o sítio de *Rokotawa* (aldeias 3 e 23). É nessa região que, após algumas mudanças forçadas pela presença crescente dos brancos, seriam contatados em 1971.

[Inserir Mapa 2.1: Aldeias parakanãs orientais entre c. 1925 e 1971]

A seqüência descrita permite-nos distinguir dois tipos de deslocamento: um de médio e outro de longo alcance. O primeiro resultava do esgotamento das roças de mandioca. Nesses casos, dizem que se mudavam “pela maniva” (*many'ywa-rehe*) ou “atrás de maniva” (*many'ywa-rewe*). O segundo, por sua vez, derivava da necessidade de abandonar as vizinhanças da aldeia

como medida defensiva. Embora seja difícil quantificar essa diferença usando-se apenas o mapa, poder-se-ia dizer que os deslocamentos de média distância davam-se entre 5 e 10 km, enquanto os de longa eram superiores a 25 km. Esse padrão contrasta com aquele descrito por Chagnon (1973, 1992) para os yanomamis, pela ausência de micromovimentos; isto é, a realocação de aldeias em uma distância muito curta (até 1 km) para acompanhar o afastamento progressivo das roças. Os parakanãs orientais, ao contrário, abriam novas roças a média distância e mudavam-se para elas quando as antigas estavam se exaurindo. Assim, em vez de permanecerem em um mesmo sítio, estabeleciam um polígono semidomesticado cujos vértices eram, minimamente, a aldeia anterior, a atual e aquela a ser construída.

Aldeias nova e velha eram, durante algum tempo, contemporâneas, com o grupo passando parte do tempo dividido entre uma e outra, até abandonar em definitivo a primeira. As casas só não eram mais ocupadas quando apodreciam ou quando destruídas pelo fogo, como ocorreu na aldeia 11, conhecida como *Angapytawera* (“casa que foi queimada”). Aldeias, roças e acampamentos semipermanentes formavam um sistema local diferenciado, uma área semidomesticada no meio da floresta, interligada por trilhas. Foi esse conjunto — acampamentos com pequenas plantações e abrigos, roçados velhos onde frutificava o urucum, uma ou duas habitações mais duradouras com roça de mandioca — que os sertanistas da Funai puderam observar no momento do contato, conforme vemos no croqui abaixo que acompanha um relatório da época (mapa 2.2).

[Inserir Mapa 2.2: Croqui da Frente de Penetração (“pacificação” dos parakanãs orientais)]

Existiam, então, duas casas comunais em condições de uso, sendo que a mais recente ainda não tinha roça.⁹ Os roçados mais próximos encontravam-se em acampamentos a cerca de três horas de caminhada do local. A frente alcançou-os no dia 24 de novembro de 1970:

Às 11:30, quando vimos, a menos de 10 metros estava uma trincheira, feita de palhas. Olhamos para frente e a uns 40 metros um acampamento com 23 tapiris. Logo, a pouco mais de 50 metros, [...] um roçado com pouco mais de duas tarefas [6 mil m²] e que estava bem plantado de mandioca, batata-doce, cará e algodão. [...] Depois de examinar tudo direitinho, fomos procurar caminho para poder procurá-los, [...] mas a uns 500 metros encontramos outro acampamento com 33 tapiris e com muito material indígena [...] Notamos outra clareira e verificamos ser outro roçado, um pouquinho menor, mas com as mesmas plantações (Funai 1971e).

Seguindo as picadas dos parakanãs em direção ao igarapé Andorinha, a frente encontrou vários outros acampamentos.¹⁰ No dia 27 de novembro, finalmente, os sertanistas avistaram uma “bonita estrada, com mais de um metro de largura” (Funai 1971e), que os conduziu até as margens de um igarapé, de onde se avistava, na beira oposta, uma clareira com uma casa. A aldeia

⁹Segundo Gérson dos Reis Carvalho, que participou do contato como auxiliar de sertanista, a casa acabara de ser construída, pois a palha estava verde. Já a aldeia antiga, segundo Bloise, tinha mais de três anos e contava com sete roças em ponto de colher e mais três recém-abertas, compondo uma área total de quatro hectares (Funai 1971d:5). Reis Carvalho confirmou-me a existência de vários roçados, todos pequenos, bem limpos, bem queimados e bem plantados.

¹⁰O maior deles tinha cinqüenta e três tapiris, tendo abrigado provavelmente todo o grupo, e ficava ao lado de um igarapé onde haviam recentemente batido timbó e moqueado grande quantidade de peixe.

estava vazia, pois os orientais deslocavam-se, então, continuamente para evitar o contato com os brancos em suas habitações.

No momento da “pacificação”, portanto, tínhamos três locais de roça interligados, formando um triângulo de ocupação. Esse conjunto resultava de uma seqüência de deslocamentos de média distância, que expressa um padrão de assentamento particular: em vez de manterem fixo um local de residência, do qual as roças sucessivas se iriam apartando até ficarem distantes demais, os orientais abriam novas aldeias afastadas para, em seguida, mudarem-se para lá (vejam, por exemplo, no mapa 2.1, os conjuntos formados pelas aldeias 5 a 7, 9 a 12, 15 a 17, 18 a 22, 23 a 25). Esse padrão deveria ser ecologicamente eficiente, em particular no que concerne à caça. Primeiro, porque a mudança ocorria antes que o entorno fosse superpredado e se dava justamente para além do raio de predação mais intensa da antiga aldeia. Segundo, porque a contemporaneidade de aldeias levava o grupo a se dividir temporariamente e a explorar mais de uma área. Roças passadas, presentes e futuras funcionavam como epicentros da atividade de subsistência do grupo. Em terceiro lugar, o mosaico formado por esse conjunto de roças e florestas em diferentes estágios de regeneração deveria favorecer a caça e a coleta, bem como a aquisição de palha de babaçu para a cobertura das casas.¹¹ Por fim, a efemeridade da ocupação talvez permitisse explorar com maior frequência solos antropogênicos, mais férteis.

O segundo tipo de deslocamento, ao contrário daqueles de média distância, implicava justamente o abandono desse conjunto local de aldeias e roças, e a mudança para longe. Tais movimentos eram, quase sempre, motivados por um ataque efetivo ou pela suposição da presença de inimigos nas proximidades da aldeia, mas jamais pela presença de brancos nas circunvizinhanças. O objetivo das relocações era ocultar-se na mata, pois a principal arma defensiva do grupo era a invisibilidade. As transferências, porém, se importavam o abandono do espaço semidomesticado anterior, não conduziam a um movimento de migração para fora do território: as novas aldeias eram erguidas em áreas bem conhecidas, muitas delas ocupadas anteriormente.¹² Os movimentos de longa distância se deram em torno de dois pólos: de um lado, a região entre as nascentes dos rios Bacuri e da Direita, centro do território oriental desde, pelo menos, fins do século XIX; de outro, a área de drenagem dos afluentes do Pucuruí e dos tributários setentrionais do Bacuri, onde acabaram sendo contatados. Conforme vemos no mapa 2.3, houve um vaivém entre um pólo e outro nos cinquenta anos anteriores ao contato: por volta de 1925, moveram-se de sudoeste para nordeste, refazendo o percurso em sentido inverso no final da década. Tornaram a ir do primeiro para o segundo pólo c. 1935 e dez anos depois retornaram àquele, onde permaneceram até o início dos anos 1960, quando regressaram mais uma vez para a área setentrional.

¹¹Cervídeos, grandes roedores e porcos selvagens alimentam-se de plantas domesticadas e semidomesticadas de roças produtivas ou abandonadas (Balée 1994:155-158; Johnson 1983:56). As áreas de regeneração são frequentemente ricas em palmeira de babaçu, que é uma das primeiras árvores a brotar após a queimada. Para uma discussão geral sobre esse mosaico antropogênico, ver em especial Balée (1989; 1994); Balée & Gely (1989).

¹²São raras, porém, as reocupações de aldeias antigas, pelo menos no quadro temporal que estou utilizando (c.1925-1971), tendo ocorrido apenas uma vez (*Rokotawa*, erguida c. 1930 e reocupada c. 1960).

[Inserir Mapa 2.3: Macromovimentos dos parakanãs orientais (déc. 1920-1970)]

As mudanças de longa distância dos parakanãs orientais não são, assim, movimentos direcionais, como os descritos por Hames (1983:406) ou Chagnon (1992:81) para blocos populacionais yanomamis. Trata-se, ao contrário, de uma ocupação seletiva e recorrente de partes de um mesmo território, e nesse sentido a distinção entre transferências de longa e média distância se atenua, pois ambas são centrípetas.¹³ Aquelas, porém, resultavam da dinâmica guerreira nativa, que, mesmo nessa região de baixíssima densidade demográfica, longe de ser extraordinária, era parte do contexto sociopolítico no qual se dava a dinâmica de assentamento. Específico nesse caso, era a inexistência dos constrangimentos impostos por um sistema multialdeão. Se compararmos com regiões mais densamente povoadas, onde existe um sistema supralocal ativo — como entre os jívaros e yanomamis —, veremos que a paisagem parakanã se diferencia menos pela presença da guerra do que pela ausência da aliança.¹⁴ Em outras palavras, o esgarçamento de um sistema indígena no interflúvio Pacajá-Tocantins, durante os três primeiros séculos da colonização, implicou o desaparecimento de relações de aliança política entre grupos locais, cimentadas pela troca de bens e mulheres, por visitas e pela participação comum em festas. Os conflitos armados, no entanto, continuaram presentes.

Em uma situação de “circunscrição social” (Chagnon 1968), o padrão de assentamento dos orientais teria um alto custo político, pois tornaria imperioso o estabelecimento de relações de aliança com vizinhos, a média e a longa distância. Nesse contexto, é improvável que pudessem controlar tão bem seus deslocamentos, de modo a reocupar áreas previamente abandonadas. Ou ainda, manter o padrão de transferências de médio alcance, que emula um sistema de mais de um grupo local sem, no entanto, conduzir efetivamente à sua constituição. O conjunto de roças e habitações formado por uma seqüência de deslocamentos parece-se, de fato, com um sistema multialdeão em pequena escala, mas não o é, pois o grupo não se fragmenta politicamente em unidades menores. Os sertanistas que fizeram o contato imaginaram a princípio estar lidando com uma população dividida em dois grupos locais aliados, pois sabiam da existência de duas aldeias. Logo perceberam, porém, que estavam enganados: havia somente um grupo que circulava entre os diferentes sítios.

Há, pois, dois fatos inter-relacionados que merecem atenção: por um lado, a não-atomização do grupo; por outro, a impermanência das aldeias. O primeiro diz respeito aos mecanismos sociológicos que garantiam a unidade política. Se tomarmos, por exemplo, um grupo linguística e culturalmente próximo aos parakanãs, como os urubus-ka'apor do Maranhão, observaremos um padrão totalmente distinto, com a proliferação de pequenos grupos locais. Esse modelo está de tal forma enraizado, que as várias tentativas das agências governamentais em con-

¹³Meggers (1995:23-27) opõe movimentos direcionais (migrações para fora do território explorado previamente) a centrípetos (movimentos curtos ou longos de reassentamento dentro de um mesmo território).

¹⁴A densidade demográfica entre os yanomamis é, em média, de 0,2 hab/km² (Hames 1983:425). Entre os jívaros, ela varia de um mínimo de 0,12 hab/km², entre os achuar (Descola 1986:49), até um máximo de 0,9 hab/km², entre os aguarunas e huambisas (Beckerman s/d:86). A taxa parakanã (em torno de 0,02 hab/km²) é comparável à de grupos extremamente móveis, como os kayapós mekrãnotí (0,01 hab/km², segundo Werner 1983).

centrá-los em algumas poucas aldeias fracassaram.¹⁵ Por que, então, os orientais apenas emularam um sistema multialdeão como este, em vez de o adotarem de fato? Por que — supondo uma população entre 100 e 150 indivíduos — não se dispersaram em três ou quatro grupos locais? Ao longo deste e do próximo capítulos, procurarei responder a essas questões.

O segundo fato, a efemeridade das aldeias, resulta de um compromisso *sui generis* entre mobilidade e vida aldeã, entre forrageio e horticultura. O pequeno tempo de ocupação não era apenas função da guerra. Se é certo que o assédio de inimigos e dos brancos levou ao abandono precoce de vários aldeamentos, não é menos certo que, excluídas as mudanças causadas por esse motivo, o tempo de ocupação de um mesmo sítio não ultrapassa os três anos, justamente o período no qual, em média, uma roça é abandonada na Amazônia (Beckerman s/d:70-71).¹⁶ Seria incorreto, porém, tratar esse fator como exógeno à dinâmica de assentamento, pois a política externa é parte integrante do ambiente de cada aldeia, tanto quanto seu meio físico. Chamo a atenção apenas para o fato de que a impermanência das aldeias também era condicionada pela política interna e pelo sistema de valores, representando um compromisso entre a valorização da aldeia como espaço de sociabilidade e a valorização da caça, dirigida seletivamente para algumas poucas espécies.

A circulação no polígono de aldeias passadas e presentes desempenhava um papel semelhante aos longos *trekkings* dos ocidentais, permitindo que explorassem de maneira bastante seletiva os recursos da floresta. O trabalho para a abertura de novas roças a média distância não deveria ser maior do que o necessário para derrubadas adjacentes à área de habitação. Ademais, os machados de metal haviam permitido que esse trabalho fosse realizado por um número menor de homens, além de diminuir o tempo necessário para levá-lo a cabo, tornando possível conciliar a agregação em um sítio com a abertura de outro. Por fim, se as estimativas sobre as dimensões da casa comunal não estão erradas, sua construção não deveria exigir grande esforço coletivo para uma população de cento e poucas pessoas. Ao que tudo indica, portanto, o padrão dos orientais era bem-sucedido naquilo que se propunha. A efemeridade das aldeias não resultava de um fracasso ou de uma impossibilidade de maior sedentarização, como faria crer a associação freqüente, na literatura etnológica, entre mobilidade e escassez.¹⁷

¹⁵Em 1982, a população ka'apor era de 490 pessoas, vivendo em quinze pequenas aldeias na drenagem dos rios Gurupi e Turiaçu. Havia, em média, pouco mais de trinta habitantes por assentamento. Os grupos locais dividiam-se em dois blocos principais, separados por dezenas de quilômetros de floresta. No interior desses blocos, a distância média entre as aldeias era de 25 km (Balée 1984a:82-91). Em 1943, havia cinco blocos para uma população superior a mil indivíduos, ocupando vinte e nove aldeias. Embora somassem, então, mais do que o dobro que em 1982, o número de habitantes por aldeias era o mesmo.

¹⁶Compare-se, mais uma vez, com os yanomamis, os quais, de acordo com Hames (1983:405-18), movem seus *shabono* de 50 m a 1 km a cada quatro ou cinco anos para acompanhar o afastamento de suas roças, chegando a permanecer dez anos em um mesmo entorno. Ou com os “seminômades” nambikwaras, que chegam a ocupar a mesma aldeia por mais de dez anos (Aspelin 1976:10; Price 1978:153).

¹⁷As análises sobre padrão de assentamento na Amazônia tendem a restringir-se à identificação de limites impostos pelo meio natural à concentração populacional. O número de habitantes e o tempo de ocupação de um sítio são vistos como simples respostas adaptativas a constrangimentos ecológicos. Não é incomum incluir-se a guerra como um dos determinantes — porém, ela mesma determinada por razões naturais — desse padrão. Ela aparece, assim, como um meio-termo entre os fatores ecológicos e os sociais, e não como um fenômeno sociopolítico. A literatura de inspiração stewardiana tendeu a conceber os estados socioculturais como resultando da ação de forças exógenas sobre uma matéria desprovida de qualquer autodeterminação. Dessa perspectiva, os

A SEDENTARIZAÇÃO PÓS-CONTATO

Com a “pacificação” em 1971, o padrão de assentamento dos parakanãs orientais foi profundamente alterado, na direção de uma maior sedentarização, de uma ampliação da área cultivada e de uma diversificação da dieta protéica de origem animal, com o abandono de alguns interditos alimentares. A menor mobilidade é um efeito da dependência crescente em relação à sociedade nacional e da conseqüente entrada em cena de um mundo novo de objetos novos. De início, os agentes do contato passaram a determinar os movimentos do grupo, por controlarem a distribuição de mercadorias e remédios. O posto e seus serviços, incluindo a escola, a farmácia e o almoxarifado, tornaram-se referências fundamentais para a constituição das aldeias. Com a consolidação dessa infra-estrutura — casas, poços, pista de pouso, estrada —, o custo do movimento cresceu. Por outro lado, novos fatores passaram a ser considerados na determinação dos sítios de novas aldeias, em particular a facilidade de acesso e de contato com núcleos regionais fora da área indígena.

As relocações ocorridas entre 1972 e 1983 foram transferências determinadas pelos funcionários da Funai, por razões logísticas ou pela inundação de parte do território tradicional parakanã com o enchimento da barragem de Tucuruí (Magalhães 1995:30). Após o momento inicial de consolidação do contato e demarcação da reserva indígena, fixaram-se no atual aldeamento de Paranatinga, onde parte do grupo permanece até hoje. Ocupam, portanto, uma mesma área há mais de quinze anos, com uma população bem maior do que aquela do momento da “pacificação” (259 pessoas, em maio de 1995). As roças se encontram a uma distância considerável, mas eles contam com facilidades que antes não possuíam: alguns animais de carga, canoas e veículos automotores. O entorno, embora não superpredado (ver Emídio-Silva 1998), apresenta alterações em termos de produtividade da caça. Eles diversificaram, contudo, a dieta com a mudança de certos hábitos alimentares, a aquisição de uma nova tecnologia (espingardas, lanternas e instrumentos de pesca), a compra de alguns suprimentos industrializados e a introdução de novos cultivares.¹⁸ Houve, enfim, uma alteração profunda nos parâmetros que determinavam o padrão de assentamento parakanã, mas, até 1995, havia uma continuidade patente no que diz respeito à unidade política do grupo.

Um fenômeno recorrente nos processos de “pacificação” é a reunião de grupos dispersos em um mesmo aldeamento. A política dos agentes coloniais e da sociedade nacional sempre visou à concentração e à fixação dos nativos em poucos locais, por razões econômicas, logísticas e ideológicas. A mobilidade e a dispersão foram percebidas como obstáculos à aculturação dos grupos indígenas e à redução de seu território. Dessa perspectiva, o fato de os orientais não se terem cin-

constrangimentos do meio natural, a guerra e, mais recentemente, o contato ocupam a mesma posição. O erro epistemológico desse materialismo é não se dar conta que está lidando — para usar um conceito de Latour (1994) — com híbridos. E em dois sentidos: primeiro, as sociedades são objetos-sujeitos, isto é, não apenas são produzidas, mas se autoproduzem. Segundo, o objeto-sujeito sociedade é um híbrido natureza-cultura, isto é, é o produto da interação entre uma história ecológica e uma história sociocultural.

¹⁸Santos, Flowers, Coimbra Jr & Gugelmin (1996:12-13) observaram padrão semelhante de transformação pós-contato entre os xavantes, que inclui sedentarização, maior dependência da agricultura, novos meios de transporte para compensar a perda da mobilidade e maior impacto da tecnologia introduzida sobre o trabalho masculino do que sobre o feminino.

dido até 1995, não deveria chamar a nossa atenção. Ocorre, porém, que desde o início da década de 1990, os responsáveis pela administração da área sugeriam ser desejável uma divisão. Era uma política explícita do Programa Parakanã viabilizar o surgimento de novas aldeias dispersas na reserva, de forma a facilitar a vigilância sobre o território, adequar a população aos recursos da área e estimular a autonomia nativa. Os orientais, porém, opunham-se a essa política, assim como os urubus-ka'apor resistem à inversa.

Em 1992, quando estive em Paranatinga pela primeira vez, a discussão estava na ordem do dia. Havia uma antiga reivindicação dos índios, que remontava à transferência forçada pela barragem, para que se construíssem casas de alvenaria — uma promessa feita por alguém, em algum momento, e não cumprida. O Programa Parakanã herdara a dívida, mas se opunha à construção por duas razões: primeiro, porque ela implicaria maior dependência do grupo em relação aos brancos; segundo, porque significaria uma maior fixidez e, portanto, menores chances de mudança de sítio e divisão da aldeia. Os argumentos dos parakanãs eram igualmente razoáveis: diziam preferir casas mais resistentes e confortáveis, e não estavam interessados em mudar-se dali, nem tampouco em se dividir. Quanto à mudança, não pretendiam afastar-se ainda mais da Transamazônica, via de acesso para o mundo dos brancos; quanto à divisão, afirmavam que, separados, não poderiam mais se reunir na *tekatawa* todas as noites.

Quando retornei a Paranatinga em 1995, porém, eles estavam se preparando para a separação. Uma facção — no momento mesmo em que as casas, embora não de alvenaria, eram construídas — decidiu transferir-se, no prazo de dois anos, para o alto Pucuruí. O fato resultava da dinâmica de uma disputa política, havia anos latente, entre o filho do chefe e o neto do ex-chefe, duas lideranças jovens importantes. A separação foi cuidadosamente preparada e de certa forma acordada. O grupo que viria a partir continuava participando da vida da aldeia e, sobretudo, das reuniões na *tekatawa*. O processo de transferência reproduziu o padrão pré-contato. Escolhido o local, abriram um roçado, planejando mudar-se para lá dois anos depois, quando a mandioca estaria no ponto de ser colhida. E assim o fizeram. Em 1999, visitei a nova aldeia, que se encontra próxima a uma das vicinais que cortam a Transamazônica.

A mudança bem-sucedida e o apoio que o Programa Parakanã ofereceu estimularam outro grupo a deixar Paranatinga e formar uma nova aldeia no rio Bacuri, no final de 1998. Essa transferência parece ter sido feita de improviso e sem grande preparação, aproximando-se das que vêm ocorrendo desde 1993 entre os ocidentais, onde não há mediação possível para os conflitos. Estes permanecem latentes até o momento em que eclodem e, nesse instante, a separação torna-se inevitável. Em 1995, por exemplo, uma facção abandonou a aldeia de Maroxewara de uma hora para a outra. Durante o inverno amazônico, saíram para a coleta de castanha a ser comercializada e não mais retornaram. Transferiram-se sem roça, casas ou assistência. Algo semelhante deu-se na T.I. Apyterewa em 1993. A Funai sugeriu a uma das facções (“grupo de Ajowyhá”) — que desde antes do contato vivia em permanente tensão com o restante do grupo — que construísse uma aldeia na margem oposta do igarapé Bom Jardim, onde já havia uma roça. Os funcionários planejaram a relocação, implantaram uma infra-estrutura, mas de nada adiantou. Ao perceberem que havia por parte da Funai uma disponibilidade em aceitar a divisão da aldeia, eles abandonaram toda a infra-estrutura e mudaram-se para longe, fixando-se na beira do Xingu. A escolha do local

foi determinada pelo desejo de, simultaneamente, afastar-se do grupo maior e aproximar-se da principal via de contato com a sociedade envolvente. Algum tempo depois, os que haviam permanecido no aldeamento do igarapé Bom Jardim também o abandonaram repentinamente, fixando-se junto ao rio Xingu, a jusante de seus parentes. Essa dinâmica recente guarda semelhança com a mobilidade anterior ao contato, pois a mudança sempre antecede a roça e a casa.

Economia agrícola

Busquei reconstruir o padrão de assentamento dos dois ramos parakanãs e suas transformações do final do século XIX até o presente. Agora, passarei a descrever as atividades de subsistência, de modo a fornecer novos dados para a compreensão do processo de diferenciação sociocultural entre os dois blocos. Aqui, como na análise anterior, esbarramos em uma dificuldade concreta. O que se oferece aos nossos olhos não é sequer o ponto de chegada desse processo, mas um novo ponto de partida que se inaugura com as transformações pós-contato.

RETOMANDO A HORTICULTURA

No início da década de 1960, os parakanãs ocidentais haviam abandonado a horticultura, vivendo exclusivamente de caça e coleta e de eventuais roubos de produtos de roças alheias. Durante duas décadas liberaram-se da faina agrícola e das limitações ao movimento determinadas por ela. Com a “pacificação”, a horticultura foi reintroduzida pelos funcionários da Funai, com conseqüências importantes para a mobilidade e a dieta do grupo. Essa reintrodução se deu na forma de grandes roças coletivas, abertas pelos índios sob a direção do chefe do posto, com o auxílio de motosserras e machados de metal. Nas roças, passou-se a cultivar, também coletivamente, mandioca, milho, banana, arroz e feijão (cará, macaxeira e batata-doce são plantadas separadamente pelas famílias nucleares). Todo o trabalho coletivo ficou a cargo dos homens: brocar, derrubar, coivarrar, queimar, plantar, capinar e colher. As mulheres, ao contrário do que ocorria no passado, deixaram de participar do plantio e de algumas colheitas. A retomada da agricultura levou a uma redefinição da divisão sexual do trabalho. Se, com freqüência, a adoção de novos cultivares — e em particular da mandioca-brava, devido ao tempo de seu processamento — tem repercussões sobre o trabalho feminino (Beckerman s/d:82), no caso dos parakanãs ocidentais o impacto mais expressivo se deu sobre os homens. Eles não apenas assumiram a maior parte das tarefas agrícolas, como passaram a participar ativamente do processamento da mandioca.

Nos primeiros anos após o contato, os habitantes do aldeamento de Apyterewa se interrogavam sobre a quantidade de trabalho que deveria competir a cada um dos sexos nas novas circunstâncias. Algumas mulheres, quando me viam limpar um peixe que pescara, comentavam com certa ironia que os homens parakanãs eram preguiçosos, pois jamais fariam isso. Estes, por sua vez, notavam que, em tempos passados, o plantio e a produção de farinha eram da alçada das mulheres e que agora elas passavam a maior parte do tempo deitadas em suas redes. A nova divisão de tarefas resultara da organização do trabalho coletivo masculino pela Funai e da observação, pelos índios, das relações entre os funcionários do posto, onde, de fato, os homens faziam todo o

serviço de roça, aquisição e processamento de alimentos (exceto o cozimento), enquanto as mulheres cuidavam da farmácia e/ou da escola. Assim, nos idos de 1988, eles justificavam a exclusão de mulheres da horticultura, dizendo que o chefe do posto se oporia à participação delas. Por outro lado, a introdução de uma nova tecnologia levava a redefinir a simbologia de gênero associada a algumas atividades. As casas de farinha — com sua prensa, caititu a motor, fornos com tachos de ferro untados a óleo — davam nova conotação ao processamento da mandioca. Na aldeia, algumas mulheres mais velhas continuavam a fazer farinha de modo tradicional, com uma tecnologia rudimentar, mas os homens tornavam-se cada vez mais responsáveis pela secagem, ralação e torrefação da massa.

Todo os esforços coletivos eram coordenados pelo chefe do posto, que não apenas determinava a área a ser aberta, como estabelecia o calendário das atividades agrícolas e, muitas vezes, trabalhava junto com os índios. Em 1989, cada roça em Apyterewa pertencia a uma das duas grandes facções da aldeia. O grupo maior (96 pessoas) trabalhava coletivamente em uma área, e o de Ajowyhá (59 pessoas) trabalhava em outra. Em 1995, encontrei uma estrutura semelhantes em Maroxewara, onde havia também duas roças coletivas, identificadas com os jovens líderes Jytyria e To'ia. Nos dois casos, a separação das roças indicava uma cisão mais profunda que logo desembocaria na divisão dos aldeamentos: o grupo de Ajowyhá abandonou Apyterewa no final de 1993; o grupo de To'ia deixou Maroxewara em 1995 para fundar Inaxy'anga.

A horticultura, após vários anos de contato, continua sendo uma atividade quase estranha aos ocidentais. Não há coordenação eficiente das tarefas: talvez por ser coletivo demais, o trabalho nas roças termina não sendo obrigação de ninguém e continua a depender da diligência de um funcionário do posto indígena. Sem a sua direção, o resultado é previsível: roças pequenas, mal queimadas, plantio insuficiente, por vezes em época errada. Mesmo em Maroxewara não há uma estrutura de produção autônoma. Embora haja jovens líderes responsáveis pela mediação com a sociedade nacional e, supostamente, pela organização do trabalho coletivo, a agricultura continua dependendo da intervenção dos brancos.

Como explicar essa dificuldade na reintrodução da horticultura? Afinal, os conhecimentos técnicos necessários não são tão complexos, já há uma geração familiarizada com a lida e existem pessoas idosas que já eram adultas antes do abandono da agricultura. O diagnóstico da situação presente indica que a dificuldade é menos técnica do que sociológica. Diz respeito antes à ausência de uma estrutura produtiva do que à falta de conhecimento pedológico ou do calendário agrícola. Antes, porém, de responder a essa questão, comparemos o quadro aqui descrito com aquele dos parakanãs orientais.

A PATRIFILIAÇÃO COMO LAÇO PRODUTIVO

A plasticidade observada entre os ocidentais na adoção da nova divisão do trabalho sexual e das roças coletivas, não tem paralelo entre os orientais. As principais transformações pós-contato de- vem-se à introdução de tecnologia e cultivares e à produção de algum excedente voltado para o

mercado.¹⁹ A base social da produção manteve-se razoavelmente inalterada, ainda que com certas novidades. Em 1992, a atividade agrícola em Paranatinga era realizada por cinco grupos diferentes, estruturados por laços de patrifiliação, com um sistema de dupla liderança: um líder jovem responsável pela mediação com o mundo dos brancos, e outro “tradicional” voltado para as relações internas. Cada grupo possuía um conjunto de roças, onde plantavam produtos como mandioca, macaxeira, milho, banana, cará, batata-doce, sendo que cada família cultivava uma faixa do terreno, garantindo acesso exclusivo àquilo que havia plantado. No caso do arroz, introduzido após o contato, o cultivo se dava em roçado separado, e tanto a semeadura como a apanha eram feitas coletivamente pelos homens (Magalhães 1994:119). Esses grupos, denominados “grupos de produção” pelo Programa Parakanã, são uma criação recente, negociada entre os agentes do contato e os índios, para organizar a produção agrícola, a coleta de castanha e a relação com o mercado, sendo difícil precisar sua correspondência com a organização do trabalho que vigia antes da pacificação.

Em 1992, a população total de Paranatinga era de 218 pessoas. O grupo 1, com 31 indivíduos, era composto basicamente por homens *tapi'pya* e suas esposas. Estruturava-se em torno do chefe Arakytá e de seu filho Warerá. Dele faziam parte seu outro filho e seu neto, além do filho de um irmão e os filhos deste. O grupo 2 somava 32 pessoas e era constituído basicamente pelos filhos e netos do ex-chefe Orowo'á, irmão mais velho de Arakytá. Todos os homens eram, como no Grupo 1, *tapi'pya*, exceto o genro do líder jovem Mojiapewa. O grupo 3, por sua vez, era o maior de todos com 61 pessoas, sendo composto pelos filhos e netos de Awajowa, o primogênito de Jarawa, pai de Arakytá e Orowo'á. Os três primeiros grupos de produção, portanto, correspondiam aproximadamente às patrilineas oriundas desse três homens, todos eles *tapi'pya*, e juntos representavam 56% da população total.

Os dois grupos restantes compunham a outra metade. O grupo 4 era formado pelos descendentes de homens *apyterewa*, dentre os quais o mais velho era o chefe Ywyrapytá. Ele tinha sob sua égide três filhos, dois filhos de primos paralelos patrilineares (FBSS) e o filho de um destes, além de dois afins (DH e DHS). Somava, então, 49 pessoas. Já o grupo 5 era formado por 45 pessoas, a maioria *wyrapina*, sendo o líder mais velho Hohe, acompanhado por quatro de seus filhos, um irmão mais novo com filho, o genro (DH) e um filho de cunhado (WBS), que exercia a função de líder jovem. O fato de a relação entre líder tradicional e jovem no Grupo 5 ser de afinidade era pouco comum e resultara de circunstâncias políticas particulares. Em 1987, um conflito pela posição de líder jovem no grupo 2 fizera com que um dos filhos do líder tradicional fosse trabalhar no grupo 5 (Magalhães 1995:122). Como ele era mais versado em nosso mundo do que os filhos de Hohe, abriu-se um espaço para que ele, um afim, realizasse a mediação com os bran-

¹⁹Segundo Magalhães (1994:117), a Funai procurou adotar sem sucesso roçados coletivos em meados da década de 1970. A tentativa deriva da ideologia do órgão, segundo a qual as roças familiares são um obstáculo à produção de excedente (ideologia que, ademais, é partilhada por vários modelos econômicos sofisticados). A introdução de roças coletivas e a agregação em grandes aldeias fazem parte de uma antiga estratégia de controle e assimilação dos nativos, que remonta aos aldeamentos coloniais.

cos, uma posição desejada porque conduz a um controle do fluxo de bens e informações da sociedade nacional.²⁰

A função implica participar das ocasiões formais envolvendo os brancos, ter acesso privilegiado aos funcionários e aos serviços do posto, ser responsável pela conta bancária do grupo de produção, fazer as compras mensais na cidade de Tucuruí e assim por diante. A posição de líder jovem permite acumular prestígio e alguns privilégios, mas não é sem ônus. As tarefas de mediação e tradução intercultural são complexas. O líder deve navegar entre as reivindicações de seu grupo e as limitações e diretrizes do órgão que lhes presta assistência, sem compreender, no entanto, a longa teia de fatos político-econômicos que determinam esses limites. Ele fica, assim, exposto, por um lado, à pressão contínua de seus pares — seja porque lhe exigem mais firmeza diante dos brancos, seja porque desconfiam de sua justiça na distribuição de bens — e, por outro, aos argumentos, muitas vezes obscuros, dos agentes do contato.

O princípio que determina a composição dos grupos de produção é a patrifiliação e não a afinidade. Eles se estruturam em torno de relações de consangüinidade traçadas por via masculina. Dos quarenta e seis homens adultos, apenas seis trabalhavam com o sogro, sendo que em apenas quatro casos consideravam fazê-lo *para* o sogro.²¹ Se analisarmos os vínculos entre homens adultos no interior dos grupos, encontraremos quinze relações filho-pai de dezenove possíveis, contra apenas seis sogro-genro de trinta e duas possíveis.²² Esta estrutura dos grupos de produção evidencia um princípio de organização do trabalho coletivo e a existência de “agentes econômicos” mais amplos do que a família nuclear. A patrifiliação como vínculo econômico não une indivíduos, mas famílias nucleares, que são a unidade mínima de produção e consumo. Isso implica que, ao atingir a maturidade sexual, a mulher passa a produzir não mais para sua família de origem, mas para a do marido. O trabalho agrícola, portanto, é constituído pela coordenação do trabalho feminino através do casamento e pela cooperação masculina através dos laços de patrifiliação. Em outras palavras, ao contrário das sociedades com serviço-da-noiva, em que o genro produz para a família de seu sogro, aqui as mulheres trabalham para os agnatos do marido.

Se compararmos essa estrutura com a dos ocidentais, notaremos que falta a estes a coordenação do trabalho masculino por laços de patrifiliação. O núcleo familiar, uma vez constituído, adquire total autonomia de direito. A independência do casal deriva precisamente da ausência de qualquer obrigação econômica do marido para com seu pai ou sogro. Antes do casamento, o homem presta um serviço antecipado e atenuado para a futura esposa, a quem deve dar parte da presa que caçar. Esta é uma forma de garantir as boas graças dos sogros e marcar publicamente uma

²⁰No primeiro e no quarto grupo, ao contrário, a relação que unia os líderes era de filiação. Arakytá e Ywyrapytá eram as pessoas de maior prestígio na aldeia e seus filhos os representavam nos assuntos relacionados com a sociedade envolvente. No grupos 2 e 3, os líderes jovens tinham força própria: Mojiapewa construíra seu prestígio sozinho durante os anos iniciais de contato, enquanto Ipirakyhé era o representante de seus pares (irmãos e primos patrilaterais).

²¹Havia duas situações em que a relação sogro e genro era sobreposta por uma relação agnática próxima. Entre os quatro casos de efetivo serviço-da-noiva, um deles era o de Tekwaria, um ocidental que se casara em Parantinga após a morte de sua mulher em Maroxewara. O arranjo era interessante, pois ele caçava para o sogro mas plantava para o chefe da aldeia.

²²Quantitativamente, a relação intergeracional mais comum é entre FB/BS, trinta no total, mas não calculei quantas seriam possíveis no universo considerado.

relação que só se concretizará anos depois. Esse ato não tem, contudo, implicações econômicas significativas: primeiro, porque um jovem que ainda não coabita com sua mulher não tem o dever de caçar e o faz ao sabor de sua vontade; segundo, porque não se trata de um serviço prestado aos afins, mas da oferta de parte de um produto que ele adquire para si e por si mesmo. De modo semelhante, filhos de sexo masculino não trabalham para o pai, nem mesmo antes do casamento. Para os ocidentais, deve-se trabalhar unicamente para prover o sustento de esposas e filhos. A família nuclear é, portanto, o único “agente econômico”: é a cooperação entre o marido e sua esposa que movimentam as atividades de subsistência. Isso não significa que inexista uma articulação dos esforços produtivos entre os fogos familiares, mas sim que ela conforma redes flexíveis de relações, e não grupos. Os vínculos de consangüinidade e afinidade direcionam e conferem sentido a essa articulação, mas ela se dá de forma egocentrada: une pessoas uma a uma, caso a caso. Cunhados, em especial os que trocaram irmãs, gostam de sair para caçar juntos, assim como os amigos formais. O único conjunto mais estável é composto por irmãos germanos de sexo masculino que, juntos com seus afins preferenciais, formam facções políticas, mas não grupos de trabalho.

A diferença fundamental, portanto, entre os dois blocos parakanãs no que concerne à produção é que, em um caso, laços de patrifiliação respondem pela cooperação entre homens, enquanto em outro não. Há, porém, algo comum a ambos que contrasta com várias outras sociedades da floresta tropical, a saber, o caráter residual do serviço-da-noiva. Se tomarmos alguns grupos tupis para uma rápida comparação, veremos o quanto os parakanãs se diferenciam nesse ponto.

Os arawetés assemelham-se em certos aspectos aos ocidentais: possuem uma morfologia social indiferenciada, chefia fraca, são bastante móveis, mas praticam uma agricultura de coivara baseada no milho. O trabalho agrícola organiza-se por famílias extensas lideradas por um casal. As roças são abertas sob a coordenação do homem mais velho, que escolhe a área a ser derrubada e determina sua dimensão. O milho é plantado coletivamente pelas mulheres e apropriado indiferenciadamente pelas famílias nucleares, enquanto outros vegetais são cultivados em parcelas descontínuas, sendo de propriedade de cada casal (Viveiros de Castro 1986:312). O principal vínculo que articula diferentes núcleos familiares em uma equipe de trabalho é aquele entre genro e sogro(a).²³ A política matrimonial araweté determina a alocação da força de trabalho masculina, enquanto a dos parakanãs orientais define a alocação do trabalho feminino. Já entre os ocidentais o casamento não tem esse tipo de implicação, pois nem o genro presta serviços a seu sogro, nem o filho a seu pai. O casamento só gera obrigações econômicas entre o casal e de reciprocidade matrimonial entre as patrilineas (ver Fausto 1991:220-240; 1995:92-102). Nem a filiação nem a aliança organizam a produção, apenas direcionam a distribuição e consumo de alimentos.

Em grupos tupis com morfologia segmentada, encontramos formas organizacionais que se somam às famílias extensas na coordenação da produção e que poderiam ser aproximadas daquela dos parakanãs orientais, não fosse a importância do serviço-da-noiva. Entre os tapirapés, parte das roças era aberta, para os líderes das casas matrifocais, por equipes de trabalho organiza-

²³Das treze roças abertas por mais de um casal no início dos anos 1980, oito envolviam relações entre genros e sogros, e apenas duas entre pai e filho (Viveiros de Castro 1986:419).

das pelos chefes dos grupos cerimoniais masculinos, cujo princípio de pertencimento é patrilinear. Esses grupos tinham não apenas funções rituais, mas também econômicas, organizando o trabalho através de mutirões (*apachiru*) para abertura de roças, caçadas e refeições coletivas (Wagley 1977:56;112). Já entre os parintintins, que se dividem em patriclãs e metades exogâmicas, a composição dos mutirões não é determinada pelo pertencimento a esses segmentos, mas pela capacidade política dos líderes de família extensa de mobilizar pessoas e retribuir o trabalho com uma festa. De qualquer modo, em ambos os grupos o principal mecanismo de acesso ao trabalho masculino é o serviço-da-noiva, e as famílias extensas se erguem em torno de homens capazes de submeter seus genros ao regime uxorilocal. Entre os parintintins, a prestação ao sogro dura cerca de cinco anos, podendo estender-se por mais tempo, dependendo do prestígio deste (Kracke 1978:12;14;106).

Nos três exemplos acima, a residência é predominantemente uxorilocal e o meio primário de alocação da força de trabalho é o serviço-da-noiva.²⁴ Ao contrário destes, os parakanãs são consistentemente virilocais (algo que se deixa entrever nos casamentos recentes com mulheres asurinís e suruíís), e as obrigações de um genro para com seu sogro são residuais. Esse caráter residual, porém, não deve ser atribuído apenas à inexistência de um atrator uxorilocal, pois mesmo lá onde encontramos uma predominância da virilocalidade, como entre os tupi-mondés, a relação sogro-genro parece ser mais importante do que para os parakanãs. Entre os cintas-largas, por exemplo, que possuem segmentação patrilinear e virilocalidade, a coordenação do trabalho agrícola cabe ao “dono da casa” (*zápiway*), cuja liderança se funda na relação de filiação e na capacidade de aglutinar um forte grupo de agnatos, à semelhança do que ocorre entre os parakanãs orientais. Há, porém, duas diferenças importantes: por um lado, os produtos das roças adquirem periodicamente um significado político-cerimonial, pois cabe ao *zápiway* promover festas e caunagen convidando grupos vizinhos. A horticultura, aqui, não é apenas consequência do exercício da chefia, mas também sua condição. Por outro lado, o trabalho agrícola parece envolver serviço-da-noiva (conduzindo ou não a uma uxorilocalidade temporária) (Dal Poz 1991:116;139;194). O entrecruzamento de dois laços de cooperação — entre sogro e genro e entre membros de um mesmo grupo de descendência — é também a tônica nas atividades coletivas de outro grupo tupi-mondé, os suruíís de Rondônia (Mindlin 1985:37-46).

Em todos esses exemplos — independentemente da forma de residência e morfologia social — as obrigações dos *wife-takers* para com seus *wife-givers*, expressas no serviço-da-noiva, constituem a forma básica de coordenação do trabalho agrícola. Esse vínculo pode entrecruzar-se com outros na constituição das relações de produção, como ocorre quando existem segmentos patrilineares. Em todos os casos analisados, porém, o agnatismo não suprime inteiramente os laços econômicos entre genros e sogros, mas os recortam de diferentes formas. Dentre os grupos tupis com patrissegmentação, os parakanãs orientais são os que levaram mais longe a substituição da cooperação masculina entre genro e sogro por aquela entre pai e filho, fazendo da patrifiliação o laço econômico mais importante, ao lado da relação entre marido e mulher. É difícil, no entanto, julgar em que medida a estrutura atual corresponde àquela existente antes do contato. Se é cer-

²⁴Embora Baldus (1970) e Wagley (1977:94-95) não concordem sobre esse ponto para os tapirapés.

to que os grupos de produção são uma criação recente, resultado de um novo contexto e de novos desafios, é também possível que sejam cristalizações de arranjos mais fluidos que vigoravam anteriormente. Acho improvável, de qualquer modo, que o princípio de organização do trabalho coletivo tenha mudado, pois não há nenhuma razão para supor que a relação hierárquica entre sogro e genro não pudesse ser operativa na situação presente, caso ela tivesse sido dominante no passado.

Aquilo que é um ideal na política matrimonial de outros grupos tupis — escapar à uxori-localidade e ao serviço-da-noiva — foi realizado pelos parakanãs, onde a prevalência do casamento avuncular e o fechamento endogâmico (na ausência de um sistema multilocal) contribuíram para liberar os genros de seus sogros. A pouca produtividade desse vínculo, porém, não conduziu a um mesmo sistema de coordenação de trabalho entre ocidentais e orientais. A que devemos atribuir essa diferença? Teria sido ela determinada pela emergência da morfologia social diferenciada entre os orientais, pela substantivação da patrifiliação na forma de grupos sociocêntricos? Embora exista uma correlação positiva entre essa morfologia, a estrutura da chefia e o modo de vida aldeão e horticultor dos parakanãs orientais, parece-me difícil estabelecer um vínculo causal entre os dois fenômenos. Para avançarmos nesse ponto, devemos indagar sobre quão diferente era, de fato, a horticultura “tradicional” de cada um dos blocos. Não seria tal diferença um fenômeno muito recente, produzido após os ocidentais deixarem a área do Pacajá, na década de 1960?

A HORTICULTURA “TRADICIONAL”

A dificuldade aqui reside, uma vez mais, em como determinar essa forma “tradicional”, em especial quando se trata dos parakanãs ocidentais. Como avaliar a importância da vida aldeã e o peso relativo dos produtos agrícolas na dieta entre 1890 e 1960? Não há resposta definitiva para a questão. Sabemos apenas que houve um provável decréscimo no tempo de trabalho dedicado à horticultura a partir dos anos 1950, que resultou em seu abandono uma década depois. Mas não podemos falar em uma forma tradicional que foi rompida repentinamente pela pressão da sociedade nacional. A oscilação entre momentos de maior e menor importância da horticultura deve ter sido a tônica desde, pelo menos, o final do século XIX. A essas mudanças no trabalho agrícola correspondeu um processo sociológico de esgarçamento da unidade do grupo e do modo de vida aldeão. A aldeia tornava-se cada vez mais uma base, um ponto de encontro. A roça convertia-se em local de estocagem de mandioca, desvinculado da labuta cotidiana. O liame entre esse espaço e o trabalho humano foi-se rompendo: as plantações devem ter adquirido um aspecto semidomesticado pela ausência de capina, aproximando-se talvez das plantações kayapó em clareiras de floresta (Posey 1987:179). A maniva era plantada e crescia longe dos olhos humanos: “nós não viamos a maniva crescer”. Quando lhes perguntava pelo motivo de partirem tão logo acabassem o plantio, respondiam simplesmente: “nós gostávamos de caçar”. Assim como para os sirionós (Holmberg 1969:67-69), os produtos agrícolas deveriam ter, então, um papel secundário na dieta, servindo antes como reserva em momentos de relativa escassez.

Ao analisarmos o padrão de assentamento dos parakanãs orientais, construímos uma imagem diversa de seu modo de vida “tradicional”, a meio caminho entre a mobilidade dos *trekkers* e

o sedentarismo de horticultores permanentes. O que encontramos foi a mobilidade de uma horta-cultura permanente. À parte esta, havia as excursões de caça: eles afirmam que, antigamente, costumavam passar um tempo bem maior na mata do que no presente, quando raramente ali se demoram por mais de dois ou três dias. De qualquer forma, tanto hoje como no passado, eles dirigem as excursões para acampamentos semipermanentes, ao contrário dos ocidentais, que não têm a preocupação de construir espaços semidomesticados na floresta.

A despeito dessas diferenças, não há evidências definitivas de que, já antes da metade do século XX, a agricultura dos ocidentais fosse mais pobre e menos diversificada do que a de seus ex-parentes. Há apenas alguns indícios. Comparem, por exemplo, o número de cultivares lembrados pelos informantes mais velhos de cada um dos blocos, dispostos nas tabelas abaixo:

Tabela 2.2: Nomes parakanãs para variedades de espécies cultivadas como alimento

Parakanã Oriental

Nome Genérico	Nome Parakanã	Tradução
mandioca (<i>manyanga</i>)	<i>Many'yweté</i> <i>Ajoroa</i> <i>Many'ywarakapá</i> <i>Many'ypironga</i> <i>Joropironga</i> <i>Manyokyra</i> <i>Hawiohowa'é</i> <i>Kanawapepironga</i>	maniva verdadeira papagaio maniva-raiz-? maniva vermelha boca vermelha mandioca verde (não-madura) coisa-peluda ?-chata-vermelha
mandioca doce		
milho (<i>awajia</i>)	<i>Awajieté</i> <i>Awajipironga</i> <i>Awajijinga</i>	milho verdadeiro milho vermelho milho branco
fava (<i>komana</i>)	<i>komana</i>	-----
cará (<i>kará</i>)	<i>Karapá</i> <i>Kara'ia</i> <i>Karajákwera</i> <i>karapiona ou tepojikará</i> <i>Karapetoa</i> <i>Karapewa</i> <i>Ikoijyngohowa'é</i>	cará-? cará pequeno ex-karajá cará preto ou cará fezes cará chato-coletivo cará chato coisa branca que desmancha
batata-doce (<i>jytynga</i>)	<i>Jytyngeté</i> <i>Erepiá ou Jytypironga</i> <i>Jytyngapypema</i>	batata verdadeira ? ou batata vermelha batata-interior-curto
banana (<i>jata</i>)	<i>Jata'ia</i> <i>Jatapepokoa</i> <i>Akawajjata</i>	banana pequena banana chata comprida ?-banana

Parakanã Ocidental

Nome Genérico	Variedade	Tradução
mandioca (<i>manyanga</i>)	<i>Warejinga ou Manyangeté</i> <i>Ajoroa</i> <i>Many'ywarakapá</i> <i>Kanawapepironga</i> <i>Manyangatoa</i>	?-branco” ou “mandioca verdadeira papagaio maniva-raiz-? ?-chata-vermelha mandioca-coletivo
mandioca doce		
milho	<i>Awajieté</i>	milho verdadeiro

(<i>awajia</i>)	<i>Awajipytonga</i>	milho vermelho
fava (<i>komana</i>)	<i>Komana</i>	-----
cará (<i>kará</i>)	<i>Karapá</i> <i>Kara'ia</i> <i>Karajakwera</i> <i>Karapytonga</i>	cará-? cará pequeno ex-karajá cará-vermelho
batata-doce (<i>jytynga</i>)	<i>Jytyngeté</i> <i>Jytypepirera</i> <i>Jytypytonga</i> <i>Jytyjinga</i>	batata verdadeira batata-chata-ex-pele batata-vermelha batata-branca
banana (<i>jata</i>)	<i>Jata'ia</i> <i>Jatapewa</i>	banana pequena banana chata

A maioria dos nomes para plantas domesticadas é formada por um termo genérico e um modificador restritivo especificador — denotando alguma característica particular (cor, forma, consistência) da raiz, do fruto ou da planta — ou por um sufixo indicando conformidade ao protótipo (*-eté*, “verdadeiro”). Dos termos genéricos — *manyanga* ou *many'yuwa*, *awajia*, *kará*, *jytynga*, *jata* —, apenas este último não tem cognatos evidentes em tupi-guarani, cuja raiz mais comum é *pako*. Em parakanã, *pako'a* designa apenas a banana-brava (*Phenakospermum guianensis*), cuja árvore é semelhante à das musáceas domésticas, mas o fruto é totalmente distinto.²⁵

Os orientais listaram vinte e cinco variedades de seis espécies alimentícias diferentes cultivadas em suas roças no passado: oito de mandioca (sendo uma da variedade pouco tóxica), três de milho, uma de fava, sete de cará, três de batata-doce e três de banana. Já os ocidentais citaram dezenove variedades dessas mesmas seis espécies: cinco de mandioca (sendo duas pouco tóxicas), duas de milho, uma de fava, quatro de cará, quatro de batata-doce e três de banana. Dos dezoito termos lembrados por estes, quatorze possuem um sinônimo perfeito ou quase perfeito entre aqueles.

Perdas e aquisições de plantas domésticas foram fenômenos comuns no século XX: das oito variedades de mandioca listadas pelos orientais, duas foram adquiridas na década de 1950, em uma roça inimiga na bacia do rio da Direita, onde se estabeleceram após matar seus ocupantes (os *iawoho-iwa'é*), pois a mandioca na aldeia de *Toritawa* estava acabando. Essa prática reforça o que dissemos sobre a mobilidade dos parakanãs orientais: preferiram mudar para uma roça já aberta a ficar na aldeia antiga. Eles também perderam alguns cultivares, como, por exemplo, *many'ywarakapá*, que dá o nome a um sítio que abandonaram às pressas no final dos anos 1920. Entre os parakanãs ocidentais, a perda foi uma constante: por mais de uma vez — logo após a cisão e na década de 1960 — ficaram sem quaisquer produtos agrícolas. A mobilidade, contudo,

²⁵Elaborando uma sugestão de Grenand (1980:43), Balée (1994:193-95) afirma a existência de uma barreira cognitiva entre plantas domésticas e silvestres na etnobotânica dos tupi-guaranis, cuja evidência é o fato de que nomes de cultivares domésticos tradicionais nunca são modelados por analogia a plantas silvestres, embora o contrário possa ocorrer (isto é, nomes genéricos para plantas silvestres derivam de nomes para plantas domésticas). A nomenclatura etnobotânica parakanã parece conformar-se a esse padrão. Contudo, ao contrário dos urubus-ka'apor para os quais espécies não-domesticadas de mandioca como *arapuha-mani'ĩ* (“mandioca-de-veado”) não são um tipo de mandioca, para os parakanãs, variedades silvestres de cará como *karapetoa* (“cará-curto-coletivo”) são cará. Não se confundem com os domésticos porque “põem-se à toa” (*o-je-'om-té*); isto é, não precisam ser plantados.

também favoreceu a aquisição de novas variedades. Parte do conhecimento de plantas domésticas dos mais velhos está associado às pilhagens de roças inimigas. Assim, por exemplo, referem-se a um evento remoto em que obtiveram cultivares de inimigos conhecidos como *awajeawyihiwa*; dizem ter trazido cará dos *akwa'awa* e batata-doce dos *temeikwary'yima* na década de 1910, bem como milho e fumo dos *amowaja* (os orientais) em décadas subseqüentes. Pouco antes do contato, retiraram maniva das roças arawetés para plantar.

As plantas domésticas de uso não-alimentício — como o algodão (*amynyjoa*), o urucum (*rokooa*) e o tabaco (*petymopiara*) — parecem ter sido cultivadas permanentemente pelos orientais e apenas ocasionalmente pelos ocidentais. Entre aqueles o plantio do fumo tem uma elaboração particular: sua roça é aberta em área separada, distante das demais, e sob a responsabilidade de uma única pessoa. Em 1995, essa função cabia precipuamente a Ywyrapytá, homem mais velho do patrigrupo *apyterewa*. Os ocidentais, ao contrário, perderam por mais de uma vez essa cultura e ainda hoje não a cultivam sistematicamente. Seu plantio não envolvia medidas especiais: contam, por exemplo, que certa feita levaram sementes de fumo da roça de seus ex-parentes e deram-nas a uma mulher oriental raptada para plantar. Quando não dispunham de tabaco para preencher seus longos cigarros feitos da entrecasca do tauari (*petyma'ywa*, “árvore do cigarro”), usavam a folhagem de um cipó conhecido como *ipowyrona*.²⁶

O mesmo parece ter ocorrido com o algodão. Os ocidentais afirmam que costumavam semeá-lo antigamente, mas suspeito que ele logo se tornou um cultivo apenas das mulheres estrangeiras raptadas, não sendo usado em escala significativa (na aldeia de *Apyterewa*, a única pessoa que assisti preparar fios de algodão foi *Kojaitá*, uma oriental capturada na década de 1930). O algodão — utilizado para confeccionar redes, tipóias e ornamentos — era superado por fibras vegetais, em particular pelo folíolo do broto da palmeira de tucumã, conhecido como *toko-jinga* (“tucum branco”). Com essa fibra se confecciona a rede de malha aberta característica dos parakanãs, chamada *mokajypa*, tecida em tear com urdume na horizontal.²⁷ Os ocidentais só fabricavam redes de tucum e adquiriam as de algodão em suas visitas ao Posto do Pucuruí ou em pilhagens a acampamentos de brancos e aldeias inimigas. Quanto aos orientais, parece-me que utilizavam tanto o algodão como a seda do tucum, mas não sei dizer se havia preferência por um ou outro na confecção de redes. Segundo Magalhães (1982:120), as tipóias eras feitas exclusivamente de algodão.

Independentemente de quão semelhante ou quão dispar era a horticultura de cada um dos blocos no passado, o certo é que gradativamente a ocidental foi-se tornando mais pobre e menos intensa. Pessoas nascidas nas décadas de 1940 e 1950 recordam-se de roças com um pequeno número de cultivares, basicamente mandioca e cará. Muito antes desse processo se concluir, contu-

²⁶Tauari é a designação de várias espécies da família das Lecitidáceas (a mesma da castanha-do-pará e da sapucaia), gênero *Couratari*.

²⁷Existem dois tipos principais de rede entre os parakanãs: *topawa* e *mokajypa*. O primeiro termo é genérico; nesse sentido, *mokajypa* é também uma *topawa*. Contudo, *mokajypa* distingue-se de outros termos para rede por ser um lexema primário, que não pode incorporar o termo genérico. Assim, temos *tyro-topawa* (“rede de tecido”, a rede-garimpeiro), *tori-topawa* (“rede dos brancos”), *amynyjo-topawa* (“rede de algodão”), mas simplesmente *mokajypa*.

do, sugiro que a horticultura não só já recebia um investimento de trabalho menor do que entre os orientais, como também possuía menor importância cultural.

MITOS CIVILIZATÓRIOS

Uma evidência interessante do lugar ocupado pela horticultura em cada um dos blocos parakanãs pode ser encontrada na mitologia. Os orientais possuem um pequeno mitema sobre a origem da mandioca, desconhecido pelos ocidentais, que é encaixado em uma narrativa mítica maior formada por cinco temas principais — a inundação da terra, a obtenção do fogo, a origem da mandioca, a conquista do trabalho feminino e da farinha, e a diversificação dos povos indígenas. Transcrevo, de forma livre e resumida, uma versão que me foi contada por Arakytá em 1992:

O Dia em que Furaram a Terra

(*Ywy'amomokawera*)

Foi durante o ritual do *opetymo*. As mulheres saíram para pegar lenha. Quando voltaram, os homens dormiam e elas bateram nas laterais da casa para acordá-los.

— Não querem que sonhemos, eles disseram.

Elas batiam e batiam.

— Vamos furar a terra para elas, disseram.

Um deles, aquele que ficaria sobre o pé de bacaba, saiu para buscar resina [para colar a plumagem de urubu-rei ou harpia usada no ritual]. Ele soprou muito forte e furou a terra. A água começou a brotar.

O grande rio alcançou a casa e a inundou. Eles arrancaram a casa do chão e voaram. Então, tocaram a terra para ver se estava dura. Sem sucesso. Voaram de novo e de novo desceram. Estava inundado.

— Vamos entrar no céu, disseram.

Tocaram no céu mas não entraram. Então, desceram e a terra já estava endurecida. E aí ficaram.

Enquanto isso, aquele que fora buscar resina subira no pé de bacaba. Dois subiram. Vieram pássaros, que defecaram sobre a cabeça deles para que tivessem a cabeça raspada. O que estava mais embaixo desceu para beber. Levou água para o outro em sua boca. A água esquentava.

— Eu vou beber, a água em sua boca está quente.

Ele desceu, escorregou e caiu. Foi comido pelos peixes-jaguar.

Sozinho no pé de bacaba, o outro via muita caça passar. Disse:

— Quem vai endurecer a terra para mim?

Mas a capivara foi embora. Chegou o veado:

— Quem vai endurecer a terra para mim?

— Eu vou, respondeu o veado.

O veado sapateou em torno dele. Ele viu quando o veado foi embora. Tinha secado um pouco. Ele viu então a anta-macho lá adiante. Ela não se aproximava. Depois, atravessou a água e veio até ele.

— Quem vai endurecer a terra para mim?

A anta correu, bateu as patas. A água se foi. Então, o juruva [*Momotus momota*] disse:

— Eu vou primeiro até a terra.

A piranha cortou o seu rabo, por isso o juruva tem o rabo assim.

Então, a anta disse:

— Vamos, desça até aqui.

— Corra primeiro para eu ver, respondeu-lhe o homem.

A anta saiu correndo e voltou:

— Vamos, desça até aqui.

— Corra uma vez mais para eu ver.
 Ela correu, voltou e disse.
 — Vamos, desça.
 Ele desceu até a raiz e com a ponta dos pés tocou a terra.
 — Está mole talvez. Corra mais uma vez para eu ver.
 Ela correu e voltou.
 — Vamos, desça.
 Ele desceu e se foi.

Primeiro, ele moqueava peixe sem fogo.
 — Você tem fogo?, perguntou Máira.
 — Eu moqueio peixe ao sol e como.
 — Coloque cupim sobre mim, para fazer o urubu descer para você, para que possa acender seu futuro fogo, disse-lhe Máira.
 Ele colocou cupim sobre Máira, que ficou à imagem de uma presa podre. Escutaram os urubus:
 — Pegue o fogo do urubu-rei, disse-lhe Máira em vão.
 Veio um urubupeba. Ele tomou o pau de fogo que levava sob as asas, soprou e fez brilhar o fogo. Assim, ficou com fogo.

Ele abriu uma roça para si. Ossos de gente quebrou e enterrou como maniva. A maniva cresceu. Ele riu e disse:
 — Quem fará minha mandioca para mim?
 Saiu para caçar. Fizeram farinha e mingau para ele. Ele voltou da mata.
 — Quem fez farinha para mim?
 Então, gritou:
 — Quem fez farinha para mim?!
 Ninguém respondeu. Foi caçar de novo. Ao lado de sua casa, fizeram farinha.
 — Quem está fazendo farinha para mim?
 Gritou, ninguém respondeu. Ele chegou em casa, assou um jaboti e comeu. No dia seguinte, escondeu-se. Chegaram duas mulheres:
 — São elas que fazem farinha para mim.
 Saiu correndo e agarrou uma delas, a de pele morena. Deixou escapar a de pele branca, Wyrajinga, a futura branca [*tori-roma*].

Ficaram os dois. Então, ele fez seus filhos. Fez primeiro dois:
 — Estes serão *tapi'pya*, disse ele.
 Depois fez mais dois:
 — Estes serão *apyterewa*, disse ele.
 Todos filhos de Wyrapina. Então, fez mais:
 — Estes serão *marojewara*, foi o que disse.
 Fez outros:
 — Estes serão *mykojiwena*.
 Outros fez:
 — Estes serão *pa'ametywena*.
 Fez outros:
 — Estes serão *jimokwera*.
 Estes foram os últimos.

Os vários episódios são apresentados como a saga de Wyrapina, o antepassado dos índios. Uma desavença entre homens e mulheres, na qual estas querem impedir aqueles de sonhar, leva-os a furar a terra por meio do poder xamânico. A água subterrânea invade a superfície, produzindo dois movimentos verticais simultâneos: os xamãs-sonhadores elevam a casa até o céu e Wyrapina e seu companheiro sobem num pé de bacaba. Os que foram com a casa pousam numa terra distante e saem de cena: diz-se que se tornaram *toria*.²⁸ Enquanto isso, no pé de bacaba, nosso herói ganha identidade, perdendo os cabelos que apodrecem com as fezes dos pássaros. Seu nome é talhado pelo evento: contração de *wyra* (termo genérico para aves) com o verbo *-apin* (“raspar [pêlos]”), acrescido de uma vogal nominalizadora. Por fim, a anta seca a terra para Wyrapina e ele desce solitário na vastidão ora inabitada.

Entre os parakanãs ocidentais, a história termina aqui. A narrativa transcrita acima, ao contrário, tem seguimento, incorporando dois pequenos mitemas que fazem a ligação entre o “dilúvio” e o episódio final, em que o herói irá conseguir uma esposa e se multiplicará. O primeiro é a conquista do fogo, em que Máira (o célebre Máira tupi-guarani) intervém, fingindo-se de morto para que os urubus desçam e Wyrapina possa tomar-lhes o fogo. O segundo aparece como introdução à história das mulheres que fazem farinha — uma pequena glosa que explica como o herói possuía a mandioca. O episódio elabora um tema comum na mitologia tupi-guarani: o das plantas cultivadas brotando de um morto (Combès 1992:147; F. Grenand 1982:183-84).

O ciclo completo articula em uma só narrativa temas que aparecem de modo fragmentário em outras mitologias. É uma composição que passa do mundo podre à conquista do fogo culinário — seqüência que aparece entre os wayâpis (F. Grenand 1982:112-119) e os mbyás (Cadogan 1959:57-66) —, e desse roubo à origem das plantas cultivadas, passagem que surge em uma mito kayapó da origem do milho e, em sentido contrário, em uma narrativa tikuna, em que se busca o fogo culinário para cozinhar a macaxeira. Finalmente, passa do advento da agricultura ao casamento e à diferenciação dos povos, sucessão que ocorre em uma narrativa gorotire (Lévi-Strauss 1964: 134; 175-76). No conjunto, temos a perda de um primeiro estado sociocultural e sua reconquista. A perda, porém, é apenas para o antepassado dos índios (*ore'ypya*, “nosso primeiro”), pois os que voaram com a casa, futuros *toria*, continuaram a dominar as artes da civilização. Wyrapina, ao contrário, tem de resgatá-las de um mundo podre. O ciclo narrado por Arakytá articula vários mitemas, mas não é uma bricolagem qualquer: os temas seguem uma lógica seqüencial clara.²⁹

Entre os ocidentais, essa série está ausente: eles narram apenas, e de modo independente, a história do dilúvio e das mulheres que fazem farinha. A origem do fogo e da mandioca, assim como o nascimento dos filhos de Wyrapina, não aparecem em sua mitologia. Embora haja outros mitos que só ocorrem em um dos blocos, não deixa de ser significativa a inexistência desses três temas justamente entre os ocidentais.

²⁸Compare-se esse mitema de origem dos brancos ao mito do dilúvio apapocuva-guarani (Nimuendaju 1987:155-156). Para uma discussão detalhada sobre o tema, ver capítulo 7.

²⁹Curiosamente, essa seqüência reproduz, em boa medida, a análise de Lévi-Strauss na terceira parte de *O Cru e o Cozido*, com uma dupla ausência: a origem da vida breve e as histórias de mucura.

Perguntar-se sobre o significado de uma ausência não é tarefa confortável, mas aqui temos algumas associações sólidas no campo histórico. Orientais e ocidentais eram um só grupo há um século; logo, as diferenças em sua mitologia resultam de processos recentes de perda, criação de um tema novo, reelaboração ou incorporação de temas adventícios. Como os orientais não raptaram nenhuma mulher estrangeira e não mantiveram relações com outros grupos, a presença dos mitos do fogo, mandioca e diversificação dos povos não podem ser uma aquisição posterior à cisão.³⁰ A criação, por sua vez, dadas as semelhanças com as variantes tupis, seria antes uma reelaboração de estruturas e conteúdos não expressos previamente. Restam-nos, portanto, duas hipóteses: reelaboração por parte dos orientais ou perda por parte dos ocidentais. Embora a segunda seja mais econômica, é possível que algum dos três temas não estivesse presente na mitologia parakanã antes da separação. Ainda assim, o significado é o mesmo: se o esquecimento ou a reelaboração de mitos guardam algum vínculo com uma atividade concreta, é notável que falte justamente aos ocidentais, que abandonaram a agricultura, um mito da origem da mandioca. É também sugestivo que sejam os orientais, com sua morfologia social diferenciada, que elaboraram o tema da diversificação dos povos. Mas e quanto ao mito do fogo?

A perda do fogo na vida real tem implicações diversas para cada um dos blocos. Para os orientais, é um estado de tamanha privação que conduz à deterioração psíquica. Os que se perdem na mata e permanecem sozinhos sem fogo ficam abobalhados. Assim justificam o estado de torpor mental de um homem, hoje com mais de sessenta anos, que se teria desgarrado do grupo durante o processo de “pacificação”. Para os ocidentais, ao contrário, é tão somente um estado de privação alimentar: Karaja e seu filho, após o ataque dos xikrins em 1977, passaram meses perdidos na mata, sem fogo: tudo o que se diz deles é que chegaram esqueléticos. Wihona ficou recentemente três meses nessa situação e sobreviveu de frutos e jaboti, cuja carne cortava em finas fatias, cozidas ao sol sobre o casco do quelônio.³¹ Para os orientais, a solidão sem fogo conduz a uma desordem mental que pode ser interpretada como regressão a um estado pré-social e pré-cultural: o tolo vive só, sem mulher, não cuida da aparência, não se comporta como esperado, não fala em público. Para os ocidentais, a solidão sem fogo não é mais do que um estado indesejável, não sobrecarregado de outras significações.

Fogo e horticultura são faces de um mesmo complexo e estão positivamente correlacionados à socialidade domesticada da aldeia e negativamente à vida na floresta e aos modos alimentares do jaguar.³² Esse é um tema ao qual voltarei em outros capítulos. Permitam-me, po-

³⁰A não ser que os temas tenham sido incorporados após o contato, o que me parece improvável, pois o ciclo me foi narrado como história antiga (*morongeta-imyna*), que Arakytá teria ouvido de seu irmão mais velho. Por outro lado, é curioso que os parakanãs ocidentais desconheçam esses mitos, pois as mulheres raptadas lhes transmitiram um rico acervo de informações, sobretudo genealógicas e musicais. Cabe perguntar: por que não narraram também esses mitos? Talvez não fossem capazes de reproduzi-los, seja por serem jovens demais na época do rapto, seja por serem mulheres (os parakanãs orientais afirmam que mulheres não sabem mitos, pois esses são contados na *tekatawa*, espaço exclusivo dos homens).

³¹Ao que sei, os parakanãs — assim como os sirionós (Holmberg 1969:17), yuquis (Stearman 1989:52), wari' (Vilaça 1992) — perderam a arte de fazer fogo.

³²Neste livro, distingo “socialidade” de “sociabilidade”. Utilizo o primeiro termo para falar da qualidade abstrata do social em geral, sem determinar o caráter da relação; utilizo o segundo termo como uma especificação do primeiro, isto é, reservo-o para um tipo de socialidade percebida pelos agentes como moralmente positiva.

rém, antecipar, na forma de uma questão, uma proposição que só poderá ser testada ao longo deste livro: a ausência de mitos civilizatórios entre os parakanãs ocidentais e sua presença entre os orientais não guardariam relação com o modo de vida por eles adotados? Não estariam os mitos tematizando menos a carência de certas práticas — afinal os ocidentais praticavam a agricultura —, do que diferenças nos modos de representar a vida em sociedade?

Lévi-Strauss (1964:194-95) ao se indagar sobre o problema posto pela ausência do mito do fogo entre os tupinambás e sua presença entre os guaranis, sugere que o tema da podridão associado à figura do urubu teria sido transferido, entre aqueles, para a narrativa sobre a origem das plantas cultivadas. No caso parakanã, contudo, eles não parecem estar em distribuição complementar: ou ambos estão presentes ou ausentes. Se tomarmos, à maneira desse autor, o roubo do fogo culinário como passagem da natureza à cultura e a origem da domesticação das plantas como passagem da natureza à sociedade, poderíamos sugerir que a mitologia dos parakanãs ocidentais, ao excluir ambas, não tematiza justamente a ultrapassagem do estado de natureza. E nesse caso, o esquecimento da origem da mandioca levaria de roldão o mito do fogo, ou vice-versa.

Há aqui, porém, um problema adicional: não é inteiramente verdade que os ocidentais não possuam um mito de origem das plantas cultivadas. Para ser preciso, o que está ausente é um mito de origem de seu principal produto agrícola: a mandioca. Quando indagados sobre essa falta, meus informantes ofereceram algumas alternativas. A versão mais interessante sugere que com o dilúvio eles perderam todos os cultivares, os quais passaram a pertencer apenas aos *toria*, àqueles que voaram com a casa para longe. Os brancos seriam “os verdadeiros possuidores da maniva” (*many'ywa-rereka-tar-eté*). A explicação me foi dada enquanto torrávamos a massa da mandioca na casa de farinha, como uma glosa que deveria responder aos meus porquês de adotarem os procedimentos técnicos dos brancos no seu fabrico. Abriram, porém, uma exceção para o milho, dizendo que este era um cultivar dos *awaeté* (“verdadeiros humanos”), que Maira havia obtido logo antes do dilúvio.³³

Maira e o Dono do Milho

Antigamente, Maira fazia seus filhos pelo umbigo da esposa, que os carregava junto ao ventre como uma mucura (*toymya*). Um dia, o dono do milho (*Awajijara*) os viu fazendo sexo. Ele retornou para sua casa e disse para a esposa:

— Eu vou à casa de minha irmã buscar milho.

E foi. Chegando lá, gritou:

— Você está aí, meu cunhado?

— Sim, estou, respondeu Maira.

O dono do milho entrou e deitou-se na rede da irmã. Falou assim para o cunhado:

— Por que você não faz minha irmã conhecer o caminho?

— Por onde?, perguntou-lhe Maira.

— Por aqui, pela vagina, pelo buraco de verdade. Não é gostoso para você fazê-lo pelo umbigo. Pela vagina de sua irmã é gostoso para mim. Eu vou trazer sua irmã e fazê-lo para você ver.

— Está bem, traga minha irmã e faça sexo com ela. Me ensine, meu cunhado, pediu Maira.

O dono do milho foi-se e voltou trazendo a esposa, irmã de Maira. Colocou uma esteira no chão e dei-

³³Maira (com acento na primeira sílaba) é o cognato parakanã do conhecido demiurgo tupi-guarani Maíra.

taram-se. Ele abriu as pernas dela e entrou. Maira assistia. Eles não tinham vergonha.

— Nossa! Será que eu estava abestalhado, meu cunhado? Eu comia sua irmã por aqui [pelo umbigo].

— Por aqui é que é gostoso. Veja os grandes lábios de sua irmã, meu cunhado. Por aqui, faça minha irmã ter lábios grandes, incitou o dono do milho.

Por fim, levantou-se e se limpou. Maira trouxe milho para ele:

— Pile o milho, minha irmã.

Derramou o milho no pilão, e o Awajijara disse surpresa:

— Você tem banana-brava como se fosse milho, meu cunhado.

— É milho, meu cunhado, respondeu-lhe Maira.

— Você diz milho para banana-brava, meu cunhado, retrucou Awajijara.

— Traga milho para eu ver.

O dono do milho foi até sua casa e voltou com o milho.

— Isso é milho, meu cunhado?, indagou Maira.

— Isso é que é milho, meu cunhado, é para isso que nós dizemos milho.

— O que você planta para virar milho, meu cunhado, perguntou Maira.

— Eu enterro nosso cabelo para que se torne milho, meu cunhado, explicou-lhe Awajijara.

Assim, o cunhado deu o milho a Maira para que o plantasse (Iatora 1993: fita 45).

O mito versa, ao mesmo tempo, sobre a obtenção do milho e sobre a descoberta (aprendizado) do prazer sexual. Coloca em cena dois cunhados que trocaram irmãs: um é o dono do milho (*awaji-jara*), o outro é um Maira apalermado que faz sexo pelo umbigo da mulher e confunde um fruto silvestre com uma planta domesticada. Diz-se dele que é como uma mucura (*toymya*), pois sua mulher carrega os filhos junto ao ventre. Nas mitologias sul-americanas, os didelfídeos são associados a práticas sexuais incomuns, sugerindo que, também nesse sentido, Maira ocupa o lugar de uma mucura no mito: ele não é um gambá, mas age como um gambá.

A narrativa traz ressonâncias de duas séries míticas: uma jê, outra tupi. A associação do marsupial à origem das plantas cultivadas é onipresente na mitologia timbira: a mucura aí aparece, ao mesmo tempo, como doadora do milho e signo do envelhecimento e da morte — como se esta, a morte, fosse o preço a pagar pelo cultivar (Lévi-Strauss 1964:177).³⁴ Na história parakanã, a mucura aparece depurada de sua função-podre: não se fala da decrepitude como nas narrativas jês, mas do gozo sexual. Essa ênfase parece indicar que Maira não deve ser tomado como signo de podridão, ainda que a associação entre morte e gambá para os parakanãs seja muito forte (o principal epíteto do morto é justamente “grande mucura”, *toymyohoa*), Assim, a narrativa conserva a função “civilizatória” da mucura dos mitos jês, mas ao inverso — pois passa de doadora a

³⁴Os mitos jês parecem utilizar a mínima diferença entre “grande” e “pequena” mucura para tematizar essa ambigüidade, assim como o ciclo dos gêmeos utiliza a distinção de genitores para falar da possibilidade impossível de ressuscitar os mortos (ver capítulo 7). Nas duas narrativas kayapós sobre a origem do milho analisadas por Lévi-Strauss (1964:175-179), existe uma distinção entre o “pequeno rato” doador do cultivar e o sarigüê, operador do envelhecimento, distinção que o autor desconsidera. Carneiro da Cunha (1986:27) nota que em canela o termo para mucura (*klô-ti*) só difere daquele para preá (*klô*) pela afixação do aumentativo *-ti*. Na versão apinajé, Nimuendajú (1956:125-26) distingue entre a “pequena mucura”, que dá o milho, e a “mucura do campo”, que leva ao envelhecimento dos jovens que a comem. Minha hipótese é que a distinção pequeno/grande nesses mitos é, logicamente, da mesma ordem que aquela existente entre os gêmeos míticos (iguais mas diferentes).

receptora —, permitindo que se mantenham as características do filho-mucura do ciclo dos gêmeos tupis, que é tolo mas não pútrido.³⁵

Essa é a segunda ressonância de nossa história: a saga tupi-guarani dos gêmeos de genitores diferentes, narrativa das aventuras do filho de Maíra (sábio e inteligente) e do filho de Mucura (pouco dotado e tolo), que saem à busca do demiurgo, que abandonara a mãe deles. No mito parakanã do milho, os gêmeos se fundem em um personagem único: o próprio demiurgo, que faz filhos como um marsupial. A dualidade desse Maira-Mucura repete a dos gêmeos, ao mesmo tempo, que articula a série tupi à série jê: tão tolo quanto o filho de Mucura dos mitos tupis, ele é o responsável pela aquisição do milho como nas narrativas jês.

Sua tolice é o signo às avessas do comportamento cultivado, assim como a banana-brava é o negativo do milho.³⁶ Como diz Lévi-Strauss,

[...] a mucura personifica duplamente uma ante(i)-agricultura que é também uma pré- e uma pro-agricultura. Pois, nesse “mundo às avessas” em que consistia o estado de natureza antes do nascimento da civilização, era preciso que todas as coisas futuras tivessem já sua contrapartida, ainda que sob um aspecto negativo, que fosse como o penhor de seu advento (Lévi-Strauss 1964:191).

Nessa acepção, poder-se-ia dizer que estamos diante de um mito civilizatório, que tematizaria a ultrapassagem do estado de natureza, justamente o que havíamos sugerido não estar presente na mitologia dos parakanãs ocidentais. Sua existência colocaria, pois, problemas para a nossa correlação entre práticas socioeconômicas e tematização mítica. Ainda assim, é preciso marcar a diferença entre os orientais, que possuem vários temas civilizatórios (conquista do fogo, origem da mandioca, diversificação dos povos, origem dos tabus alimentares), e os ocidentais, que só conhecem a história de Maira e Awajijara, a qual, ademais, é narrada como se não fosse um mito de origem. Seu tom é o dos *contes plaisants*: espécie de blague, com forte conotação sexual, recitado com uma gestualidade excessiva, que provoca risos na platéia.³⁷

O objetivo da análise dos mitos foi buscar, nas diferenças entre as narrativas, indícios de que a divergência observada nas práticas socioeconômicas dos blocos parakanãs não são superficiais, mas apontam para concepções distintas sobre o lugar da horticultura na vida social. Concepções que devem ter-se afastado há algum tempo, pois, de um lado, os mitos civilizatórios

³⁵Curiosamente, as ausências que sentimos na narrativa de Arakytá quando comparada à “Cantate de la Sari-gue” de *O Cru e o Cozido*, estão aqui presentes: a mucura e a vida breve, embora esta última em negativo.

³⁶Morfologicamente, a banana-brava tem em seu interior uma paina comparável aos cabelos do milho. Ela se presta a ser signo de não-domesticidade, porque para os parakanãs não se confunde, como vimos, com as musáceas domésticas. Os arawetésdizem que a banana-brava é o “antigo milho dos *Mai*”, isto é, dos deuses, que representam um estado proto-doméstico: “os *Mai hete* não são ‘heróis culturais’ ou civilizadores, que tiraram a humanidade de um estado bestial [...] Ao contrário, [...] evocam uma primitividade essencial. Eles não conheciam o fogo nem as plantas cultivadas. [...] Desconhecendo o milho, comiam o fruto da bananeira-brava...” (Vieiros de Castro 1986:220).

³⁷A distinção de tom é feita por Lévi-Strauss ao comparar mitos sul-americanos em que a mucura tem papel importante. “Os mitos de origem”, diz ele, “põe em cena deuses em forma humana, mas com nomes de animais; os contos, animais em forma humana. Em cada qual, Mucura exerce uma função ambígua. Deus no mito ticuna (M₉₅), ela copula como se crê fazer naturalmente a mucura. Embora animal no conto mundurucu (M₉₇), ela é assim mesmo um homem, à diferença dos outros bichos” (Lévi-Strauss 1964:181). Na versão parakanã, trata-se de um homem com nome de deus, mas com comportamento de mucura.

orientais são considerados “conversa antiga” e, de outro, são inteiramente desconhecidos por ocidentais nascidos na década de 1920. É certo que não há como estabelecer correlações definitivas, nem como responder por que, em tão pouco tempo, assistiu-se a tamanha divergência na mitologia dos ramos parakanãs. Se empréstimo ou invenção independente, se adventício ou autóctone, o que importa é que ali onde os orientais marcam a conquista do fogo culinário e do cultivar de base, os ocidentais contam uma anedota sobre um “demiurgo” inculto, que aprende a ter relações sexuais e cultivar o milho. Resta saber por que a mitologia oriental tematiza a conquista das artes da civilização, enquanto a ocidental a relega à forma ambígua da blague, bem como qual a relação desse fato com a adoção de modos de vida distintos. Ao longo deste livro, procurarei responder a essas indagações.

REGRESSÕES E RECRIAÇÕES

A comparação entre mitos ocidentais e orientais vem reforçar a hipótese de que a divergência nos modos de subsistência dos blocos parakanãs, é um fenômeno bem anterior à década de 1960, momento em que os ocidentais adotaram um padrão francamente caçador-coletor. Esse processo deve ter começado logo após a cisão, quando eles abandonaram o território onde possuíam roças e rumaram para oeste, e já estaria consolidado no início dos anos 1920. A pergunta sobre como ocorreu a diferenciação, contudo, depende da maneira pela qual entendemos o momento anterior à cisão. Há duas hipóteses plausíveis: a primeira sustentaria que o padrão de subsistência dos orientais representa a forma arcaica, enquanto o dos ocidentais é consequência de um processo socioeconômico posterior à separação, cumprindo explicar apenas como estes perderam a agricultura. Em favor dessa hipótese, temos algumas evidências: a comprovada nomadização recente dos ocidentais, a existência de roças na época da cisão e uma tradição horticultra entre os orientais.

A segunda alternativa seria supor que, mesmo antes da cisão, teria havido oscilações entre agricultura e forrageio, e que, no século XX, assistimos a um duplo movimento em sentidos opostos: um bloco foi enfatizando a vida agrícola e aldeã, enquanto o outro foi estendendo os períodos de *trekking* e fragmentando-se em bandos de caça. Essa hipótese tem uma implicação: se houve um momento, digamos zero, quando os antepassados dos parakanãs possuíam uma tradição agrícola sólida e diversificada, o solapamento dessa tradição já estava consolidado no final do século XIX. Mais do que isso, implica considerar a possibilidade de que processos de perda e reconquista da horticultra foram bem mais comuns do que se costuma imaginar. Também há evidências nesse sentido. Meus informantes ocidentais referem-se a uma época, que antecede em pelo menos uma geração à da cisão, em que seus antepassados se encontravam sem plantas domesticadas. Segundo Pi'awa, muitos dos vegetais que cultivavam teriam sido obtidos por seus ancestrais em ataques a inimigos como os *awajeawyihiwa* ou os *jywapokoa*, identificados como parentes dos *karajá* (categoria genérica para índios jês).

Não tenho dados sólidos para decidir por uma ou outra hipótese, mas é possível oferecer alguns elementos sugestivos, que nos ajudem a compreender o processo de diferenciação. Para tanto, devemos mudar a perspectiva até aqui adotada e perguntar-nos sobre o que há de comum na economia dos dois ramos parakanã. A ênfase nas diferenças significativas quanto à subsistência e à vida aldeã não deve deixar passar ao largo semelhanças igualmente iluminadoras. Já no-

tamos como o padrão de assentamento dos orientais parece estar a meio caminho do *trekking* de seus ex-parentes e do maior sedentarismo de outros grupos da floresta tropical. Há algo mais, porém, que marca a subsistência de ambos os blocos: a relativa rudimentaridade da horticultura.

Tecnologicamente havia grande simplicidade, com ausência de quaisquer instrumentos agrícolas específicos para o plantio ou para a ralagem e secagem da mandioca. O método tradicional de processamento consiste em colher as raízes e transportá-las até um riacho, onde permanecem imersas na água por três a cinco dias, até amolecer. São então retiradas, descascadas e levadas para a aldeia. As mulheres espremem a massa entre as mãos, fazendo bolotas que são colocadas ao sol sobre um moquém. Após secar, passam-se os bolinhos em uma peneira e, finalmente, torra-se a farinha em tachos de cerâmica. Os únicos subprodutos da mandioca-brava são dois tipos de farinha — a pura (*o'ia-eté*, “farinha de verdade”) e a misturada com casca (*manimé*) — e o mingau doce feito com a raiz moqueada, conhecida como *miokynga*.³⁸

A ausência do tipiti ou de qualquer outro instrumento para secagem não é incomum entre os grupos tupis da região.³⁹ Os tapirapés, por exemplo, também se valhem do mesmo método de secagem que os parakanãs (Wagley 1977:58-59). A prensa trançada descrita pelos cronistas do século XVI para os tupinambás da Bahia e São Vicente, não é citada pelos capuchinhos franceses que estiveram entre os tupis do Maranhão, no início do século seguinte (Baldus 1970:187). Abbeville ([1614]1975:239-240) descreve dois processos de desintoxicação da mandioca (ralagem-lavagem e pubagem) e apenas um método de secagem: espremer a massa com as mãos e deixá-la ao sol. A ausência de prensa e raladores não indica necessariamente uma horticultura pobre, pois os kayabis, que possuem uma gama extensa de cultivares e uma refinada cozinha, também não os empregam (Grünberg 1970:82-86). Quando somada a outros elementos, no entanto, ela pode ser tomada como um índice dessa pobreza.

Note-se, também, a falta de alguns dos destinos culinários típicos da mandioca entre os tupis, como o beiju e o cauim, em especial este último, em sua variedade alcoólica. A única bebida fermentada dos parakanãs, raramente preparada, é a *inata'y'a* (“água de amêndoa do babaçu”), feita com um produto de coleta.⁴⁰ Note-se, ainda, que a diversidade de cultivares tradicionais parakanãs é bem inferior àquela de grupos mais sedentários. Limitando-nos ao cultivar de base, comparem-se as oito variedades de mandioca citadas pelos orientais com as dezenove dos ka'apor (Balée & Gély 1989:138), as vinte e cinco dos tiriýós (B. Ribeiro 1979:119), as vinte e nove dos wayãpis (P. Grenand 1980:310), as quarenta e seis dos kuikuros (Carneiro 1994:207) e as mais de cinquenta dos aguarunas (Boster 1986:430). Fora de contexto, esses dados não são evidências seguras da importância da agricultura, mesmo porque alguns desses povos estão situados em regiões de maior densidade sociodemográfica, com possibilidade de circulação mais intensa de cultivares e menor de perda. No entanto, eles apontam na mesma direção da simplicidade na tec-

³⁸A casca é torrada separada e depois misturada com a farinha quando esta já está quase seca. Segundo Dufour (1995:158), o uso da casca aumenta o valor nutricional dos produtos da mandioca, pois ela é mais rica em minerais e proteínas do que a polpa.

³⁹Atualmente, nas aldeias tocantinas utilizam-se tipitis comprados aos guajajaras pelo Programa Parakanã. Nas aldeias do Xingu utilizam-se prensas confeccionadas segundo o modelo regional.

⁴⁰Os ocidentais não desconhecem o cauim de mandioca, chamado *typyra* (“água crua”), pois as mulheres estrangeiras raptadas o prepararam em algumas ocasiões.

nologia e na culinária mandiocueira, sugerindo que a horticultura parakanã antes da cisão era rudimentar.

Esse fato apenas indica que não podemos descartar de ante-mão a segunda hipótese levantada acima. Nada nos diz, porém, por qual das duas devemos optar. A força da primeira é sua simplicidade e linearidade: um grupo perde a agricultura, o outro não. Essa força, contudo, pode tornar-se uma fraqueza, caso passemos a conceber os processos sociais nativos pós-conquista como tendo uma e somente uma direção: a involução, a perda de características superiores (de um ponto de vista evolucionista) ou a perda de características distintivas (de um ponto de vista culturalista). Tal percepção conduz a impasses teórico-políticos que dizem respeito à determinação do estatuto de grupos indígenas em interação com a sociedade nacional e à definição do chamado processo de aculturação. A visão linear involutiva produz dois tipos de respostas: quando adotada de modo explícito, equipara-se ao assimilacionismo em política; quando esposada de modo implícito, produz seu oposto simétrico, o a-historicismo culturalista, que responde ao assimilacionismo com uma negação ingênua das transformações em curso.⁴¹

Este trabalho procura evitar tais impasses com uma questão: como, por mais de uma vez, a forma social parakanã se transformou em um processo simultaneamente de adequação a forças exteriores e de recriação interior? A comparação entre os blocos ocidental e oriental tem aqui o papel de *test-case*, pois podemos acompanhar com informações etno-históricas consistentes a construção de duas formas sociais distintas a partir de uma unidade original. E meus dados indicam que houve, no caso dos orientais, a reinvenção de algumas daquelas características “superiores”, como a chefia e o dualismo. Por que não imaginar, portanto, que eles transformaram sua forma econômica, reelaborando a horticultura, assim como os ocidentais abandonaram a sua?

Figuras da fartura e da escassez

Povos com horticultura elementar são freqüentemente associados, na literatura sul-americana, à privação alimentar. A imagem de Holmberg, por exemplo, sobre os sirionós — “a group of perennially hungry human beings” (1969:xviii) — lutando diariamente para sobreviver em um ambiente hostil, reproduz uma representação profundamente enraizada desde o século XVI sobre o forrageio e que hoje se atualiza na discussão sobre a possibilidade de grupos exclusivamente caçadores-coletores terem subsistido na floresta tropical (Bailey *et al.* 1989; Bailey & Headland 1991; Headland 1987; para uma crítica, ver K. Good 1995b). Nessa visão, caça e coleta são signos de insegurança e escassez, enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura. Lévi-Strauss repete esse tema ao comentar os dois pólos em torno dos quais se organizaria a existência dos nambikwaras:

⁴¹O *slogan* crítico antiburguês “*plus ça change, plus c'est la même chose*” torna-se aqui um elogio à permanência. Nada a estranhar. Nós antropólogos — forjados com uma liga de nostalgia romântica e racionalismo iluminista — somos freqüentemente, como já nos lembrava Lévi-Strauss (1955:344), conservadores quando se trata de outras culturas e libertários quando se trata da nossa.

[...] de um lado, a vida sedentária, agrícola [...], de outro, o período nômade durante o qual a subsistência é garantida principalmente pela coleta e forrageio femininos; um representando a segurança e a euforia alimentar, o outro a aventura e a penúria (Lévi-Strauss 1955:255).

Curiosamente, ele afirma em seguida que os nambikwaras falam da primeira com melancolia e da segunda com excitação, sem se perguntar sobre o mistério de um povo ao qual a privação, ainda que curiosa, desperta um sentimento de prazer, e a fartura, mesmo que repetitiva, de tristeza. Para os parakanãs, os períodos de *trekking* são marcados pela abundância, não pela escassez. Quando saem para a mata levando suas redes dizem que “vão comer” (*orokaro pota araha*, “nós estamos indo comer”). Ou melhor, “vamos fazer refeições”, pois o verbo *-karo* distingue-se em qualidade e quantidade de seu sinônimo *-’o*, comer em sentido genérico, da mesma forma que para nós “almoçar” ou “jantar” não significam comer qualquer coisa, de qualquer modo. O movimento de dispersão para a mata responde a um desejo de consumir carne em grande quantidade: quando os parakanãs se dizem com fome, referem-se à ausência não de comida, mas sim de abundância de carne — não de qualquer carne, contudo.

Os sirionós, conta-nos Holmberg (1969), caçam quase todos os animais do meio, exceto cobras: vários primatas, inúmeras aves aquáticas e terrestres, porcos selvagens, veados, anta, esquilos, capivara, paca, cotia, tatus, jacarés, quati, tamanduás, tartarugas e mesmo o jaguar. O espectro de animais caçados pelos sirionós é comparável ao de outro grupo caçador-coletor, que se encontra mais ao sul: os achés-guayaki. Segundo Hill & Hawkes (1983), não há nenhum item alimentar que seja objeto de um tabu geral entre os achés, embora alguns animais, pelo seu pequeno porte, raramente sejam perseguidos. Entre os mamíferos consumidos incluem-se roedores como cotia, paca, capivara, cuandu e uma espécie de rato não identificado; edentados como o tamanduá-bandeira, o tamanduá-de-colete e espécies de tatus; ungulados como porcos selvagens, veados e anta; primatas como guariba e macaco-prego, e uma espécie de gambá. Mas o que mais impressiona é o número de carnívoros predados: duas espécies de procionídeos (guaxinim e quati), duas de cachorro-do-mato, cinco de felídeos e três de mustelídeos (entre as quais, a irara e a ariranha). Somam-se aos mamíferos inúmeros répteis e anfíbios, bem como aves, inclusive duas espécies de urubu (Hill & Hawkes 1983:144-146).

Essa diversidade de animais consumidos foi vista como um indício de que o forrageio na floresta tropical era uma luta inglória pela sobrevivência, numa área onde a caça não é nem proveitosa nem fácil (Lathrap 1968:29). A conclusão pode parecer evidente — a diversidade como consequência de uma escassez-limite —, mas dados quantitativos sobre as atividades de subsistência achés não a sustentam. Durante as sete expedições de forrageio acompanhadas por Hawkes, Hill & O’Connell (1982), a ingestão média diária *per capita* era de 3600 Cal, sendo que 80% desse total (cerca de 150 g por dia) provinha de animais de caça. Esses dados colocam sob caução algumas generalizações sobre a pobreza da caça nas terras baixas da América do Sul, bem como sobre a relação entre horticultura e forrageio:

Como eles se dão tão bem como caçadores, não é surpreendente que os achés tenham persistido como tais em uma vizinhança de horticultores. O material apresentado aqui de nenhuma forma contradiz a observação histórica de que populações refugiadas permanecem nômades, com frequência, porque depredações de inimigos mais poderosos tornam o custo de ressedentarização muito alto. [...] Contudo, os

dados achés põem em xeque a visão de que todos os caçadores sul-americanos tenham sido empurrados para ambientes onde devem perseguir uma busca exaustiva por comida (Hawkes, Hill & O'Connell 1982:395).

A conclusão dos autores vai ao encontro de um dos pontos deste capítulo; a saber, que o argumento de Lévi-Strauss (1974[1952]) sobre o caráter regressivo dos grupos nômades ou *trekkers* da América do Sul, argumento posteriormente generalizado por Lathrap (1968), conduziu a duas conclusões enganosas sobre as sociedades do continente: a primeira diz respeito às formas sociais nativas pré-conquista; a segunda, aos processos de involução socioeconômica pós-conquista. Por um lado, firmou-se uma ilusão anti-arcaísta segunda a qual todas os grupos móveis contemporâneos são necessariamente remanescentes de antigas sociedades firmemente sedentárias e horticultoras; por outro, atribuiu-se a mobilidade observada hoje a um processo inexorável de adoção de um modo de vida menos satisfatório.

Voltarei a esses pontos. Por ora, interessa-me apresentar uma situação de forrageio semelhante à aché por ser bem-sucedida, mas diversa dela por representar o extremo oposto em termos de seletividade de presas animais.

CAÇADORES SELETIVOS

Os parakanãs são caçadores especializados em animais terrestres. Antes do contato, desprezavam a maior parte da fauna aquática e arborícola, que são as mais densas da floresta tropical. Dentre as dezenas de espécies de aves não-passeriformes que distinguem, apenas duas eram predadas: uma de mutum (*Crax fasciolata*) e outra de jacu (gênero *Penelope*). Não comiam o mutum-cavalo (*Mitu mitu*) e várias outras aves consumidas comumente por grupos indígenas da região, como araras e papagaios, tucanos e araçaris.⁴²

A pesca, por sua vez, era uma atividade secundária. São unânimes em afirmar que antes do contato comiam pouco peixe. Sua importância na dieta restringia-se a alguns meses da estação seca, quando os rios vazavam e a fauna aquática se concentrava em locais propícios à pesca com timbó. Embora não houvesse interditos fortes em relação ao pescado, certas espécies não eram consumidas, por razões variadas. Os serrassalmídeos, por exemplo, eram evitados — em particular as piranhas —, pois dizia-se que as redes rasgariam se os comessem. Dos ciclídeos, comiam todos os acarás, mas não o tucunará, por ser raramente encontrado em trechos adequados para o uso do veneno. O mesmo ocorria com a pescada-branca, que habita poços mais profundos. Dos pimelodídeos dizem que não comiam espécies maiores, como o jaú e a pirarara, enquanto o surubim seria restrito aos velhos (já os mandis, os bagres e o braço-de-moça eram normalmente consumidos). Dentre os eritrínídeos, a traíra era pescada com frequência, mas não os jejus, por não sofrerem o efeito do timbó.⁴³ O maior peixe consumido (e bastante apreciado por sua gordura) era o poraquê (*Electrophorus electricus*).

⁴²Em um mito de origem de alguns tabus alimentares, conhecido apenas pelos orientais, o inambu e o jacamim figuram como espécies comestíveis, embora não para jovens.

⁴³Pelo menos uma das espécies do gênero *Hoplerythrinus* (*H. unitaeniatus*) apresenta adaptações morfológicas na bexiga natatória que a tornam capaz de utilizar o oxigênio atmosférico em sua respiração (Santos, Jegu & Merona 1984:26).

Se os parakanãs eram pescadores ocasionais e bastante restritivos em relação à avifauna, o grosso de sua alimentação protéica provinha de mamíferos e répteis. Mas aqui também encontramos grande seletividade. Das trinta e nove espécies de mamíferos reconhecidas (excluindo ratos, gambás e morcegos), os ocidentais só predavam oito e os orientais, nove (ver tabela 2.3). Na maior parte dos casos não existem tabus explícitos restringindo o consumo desses animais: eles são apenas considerados pequenos demais ou incomestíveis *lato sensu* (pelo cheiro que exalam, por certo comportamento etc.). Neste último caso, enquadram-se todos aqueles que sequer cogitam em comer: os carnívoros (procionídeos, canídeos, mustelídeos e felídeos), os tamanduás e as preguiças, além de roedores pequenos, marsupiais e morcegos. Entre os primatas, apenas o guariba é tido como presa possível: os orientais consideram-no comestível, embora seja uma caça incomum, enquanto os ocidentais afirmam que os velhos poderiam comê-lo, mas se recordam de raríssimas ocasiões em que alguém o fez (nos casos aduzidos, o caçador era sempre casado com uma estrangeira).

Alguns animais de grande porte não eram predados: a capivara, o maior roedor sul-americano, que chega a pesar 65 kg, é estritamente interdita para todos os parakanãs. É o único tabu explícito e generalizado, pois ela é associada de maneira visceral à feitiçaria, e comê-la seria o mesmo que ingerir os agentes patogênicos que contém.⁴⁴ Outro mamífero de grande porte que não era consumido, embora não recaísse sobre ele um interdito estrito, era o veado, considerado uma caça magra. Há, porém, exceções: os orientais afirmam que se o veado estivesse gordo comiam-no do contrário, abandonavam-no exangue sobre o terreno. Já os ocidentais dizem que, mesmo nesse caso, só comiam o coração.

Dentro os grandes roedores, a paca e a cotia eram consideradas comestíveis, embora não fossem presas especialmente visadas, em particular pelos ocidentais. A paca, assim como os tatus e o mutum, era tida como caça para mulheres, crianças e velhos, não devendo ser consumida durante um longo tempo pelos matadores. Ademais, associam-na aos espectros dos mortos por ser um animal noctívago cujos “olhos brilham muito forte”. Por esse motivo, dizem que mesmo as mulheres não a comiam com frequência (I'ai'jinga, com mais de sessenta anos, contou-me que até o contato recusara-se a experimentá-la). Quanto à cotia, ela é até hoje considerada uma caça menor e pouco apreciada, pois seu consumo está associado a afecções cutâneas, como a urticária.

Os tatus, embora presentes na dieta, também não estavam livres de restrições. A principal concerne à maior espécie de dasipodídeo da região, o tatu-canastra, que chega a pesar 30 kg. Só os velhos comem esse animal, pois os jovens tornar-se-iam lentos e cansados se o fizessem. Já o menor deles (*Dasypus septemcincus*) era desprezado por ser pequeno demais (não chega a atingir dois quilos). As outras espécies freqüentavam a mesa parakanã, embora sejam consideradas caça para velhos, em especial o tatu-rabo-de-couro (*C. unicintus*).

⁴⁴Certa feita, quando retornava a Altamira na companhia do jovem Kaywy'a, moradores ribeirinhos mataram uma capivara para comermos na viagem. Após resistirmos por dois dias passados a pura farinha, resolvemos experimentar um pouco da carne. Kaywy'a, temeroso, desfiou-a cuidadosamente procurando as *topiwara*, minúsculos objetos pontiagudos capazes de produzir doença, que poderiam estar no corpo do animal.

Tabela 2.3: Espécies Consumidas pelos parakanãs (exceto peixes)

	Parakanã	Comestibilidade ocidentais	Comestibilidade orientais	Alteração pós-contato
I. MAMÍFEROS				
Perissodactyla				
Anta (<i>Tapirus terrestris</i>)	<i>Tapi'ira</i>	Sim	Sim	
Artiodactyla				
Queixada (<i>Tayassu peccari</i>)	<i>Tajahoa</i>	Sim	Sim	
Caititu (<i>Tayassu tajacu</i>)	<i>Jiwa'á</i>	Sim	Sim	
Veado mateiro (<i>Mazama americana</i>)	<i>Mijara</i>	Não com exceções	Não com exceções	Sim
Veado foboca (<i>Mazama gouazobira</i>)	<i>Maroje</i>	Não	Não	Sim
Rodentia				
Paca (<i>Agouti paca</i>)	<i>Karowara</i>	Sim	Sim	mais frequente
Cotia (<i>Dasyprocta leporina</i>)	<i>Akojia</i>	Sim	Sim	mais frequente
Primates				
Guariba (<i>Alouatta</i>)	<i>Akykya</i>	Não com exceções	Sim com restrições	
Edentata				
Tatu-quinze-quilos (<i>Dasybus kappleri</i>)	<i>Tatoeté</i>	Sim	Sim	mais frequente
Tatu-rabo-de-couro (<i>Cabassous unicintus</i>)	<i>Tatoraroa</i>	Sim com restrições	Sim com restrições	mais frequente
Tatu-galinha (<i>D. novemcinctus</i>)	<i>Tatorarojinga</i>	s.i.	Sim	
Tatu pequeno (<i>D. septemcinctus</i>)	<i>Tatoria</i>	Não	Não	Sim
Tatu-canastra (<i>Priodontes maximus</i>)	<i>Tatokoapé</i>	Sim com restrições	Sim com restrições	
II. RÉPTEIS				
Chelonia				
Jaboti-de-pé-vermelho (<i>Geochelone carbonaria</i>)	<i>Jaojieté</i>	Sim	Sim	
Jaboti-de-pé-amarelo (<i>Geochelone denticulata</i>)	<i>Jaojikwajinga</i>	Sim	Sim	
Crocodylia				
Jacaré-coroa (<i>Paleosuchus palpebrosus</i>)	<i>Jakare'ona</i>	Sim com restrições	Sim	
Jacaretinga (<i>Caiman crocodilus</i>)	<i>Jakarejinnga</i>	Sim com restrições	Sim com restrições	
III. AVES				
Galliformes				
Mutum (<i>Crax spp.</i>)	<i>Mytoa</i>	Sim	Sim	mais frequente
Jacu (<i>Penelope spp.</i>)	<i>Jakoa</i>	Sim	Sim	mais frequente

Os únicos mamíferos sobre os quais não recai qualquer restrição são a anta, a queixada e o caititu, que ao lado de duas espécies de jaboti (*G. carbonaria* e *G. denticulata*) constituem as caças preferidas dos parakanãs.⁴⁵ Esses animais possuem algumas particularidades comportamen-

⁴⁵As tartarugas (quelônios aquáticos) não faziam parte da dieta. Quanto aos jacarés, parece haver grande diferença entre orientais e ocidentais. Os primeiros consomem duas das três espécies que ocorrem na região, embora digam que, antes do contato, houvesse restrições com relação ao jacaretinga, do qual se deveria comer apenas o

tais que têm repercussões significativas sobre o padrão de assentamento. Tanto os jabotis como as antas tendem a ser os primeiros a desaparecer do entorno da aldeia, por serem vulneráveis à predação. Os quelônios terrestres são pouco móveis e, por isso, facilmente encontrados por caçadores especialistas. Essa característica é tematizada em um mito parakanã que explica por que os jabotis, antes tão velozes como os porcos, se tornaram vagarosos.

Um dia, Maira saiu com o filho para caçar e encontrou vários jabotis sob um pé de frutão (uma sapotácea). Cercaram os animais e começaram a caceteá-los. Um deles escapou correndo e chocou-se contra a perna do filho do demiurgo. Maira levou o filho para casa e o curou, mas resolveu que, a partir de então, tornaria os jabotis lentos. Quando a ferida cicatrizou, saíram novamente para caçar e chegaram à mesma fruteira:

— Eles estão lá, meu filho. Vá pelo chão, escondido, disse Maira.

O matador escondeu-se à toa. Foi até lá e começou a caceteá-los. Po po po po po...

— O que aconteceu com os jabotis?, exclamou o rapaz.

— Vire-os e verá.

Virou um. Virou outro. Viu. Virou. Viu e virou. Matou e trouxe muitos.

— O que aconteceu com os jabotis?, disse ainda surpreso.

O rapaz foi sozinho buscar mais alguns. Procurou longe. Os jabotis tinham se escondido em buraco de árvore, buraco de tatu, mas ele os tirou de lá. Retornou.

— E então, meu filho?.

— Nós acabamos com os jabotis, meu pai. Virávamos e batíamos. Acho que estragamos o fígado à toa.

— Eu disse para só virarem, falei para apenas os colocarem de cabeça para baixo, respondeu o pai.

Então, Maira explicou o que se passara:

— Veja, meu filho, eu fiz lentos os jabotis por terem ferido a sua perna.

— Por que não fez o mesmo com a anta?, perguntou-lhe o filho.

— Eu só tornei lentos os nosso matadores de verdade.

Foi assim, dizem os parakanãs, que os jabotis passaram a ser coletados e não mais caçados: basta encontrá-los e virá-los de cabeça para baixo (não se deve sequer caceteá-los, pois se arriscaria a estragar o fígado). A partir de então, a coleta de jabotis tornou-se uma atividade confiável e segura, mas deixou os quelônios expostos à predação intensa: não é difícil “acabar com todos eles”, como fez o filho de Maira.

Quanto às antas, embora tenham continuado velozes, tendem a se tornar raras nas áreas de caça mais freqüente, porque são animais tímidos e afugentáveis. Devido a seu porte e sua fidelidade a trilha, acabam se tornando presas fáceis, principalmente quando se usam cães para rastreá-las.⁴⁶ A taxa de reprodução é lenta, pois o período de gestação é de treze meses, culminando no nascimento de um único filhote, seguido por longo intervalo até nova concepção (Eisenberg 1989:315-16; Emmons 1990:156). Finalmente, os porcos selvagens são animais extremamente móveis, que não podem representar uma fonte regular de proteína animal para um grupo sedentário.

rabo. Já entre os ocidentais, os jacarés eram comidos apenas pelos velhos, geralmente após um ritual conhecido como “corrida dos jacarés” (ver capítulo 6).

⁴⁶Antes de possuírem cães — os ocidentais lembram-se de tê-los desde, pelos menos, os anos 1950 — atraíam a anta com o apito de uma taquarinha. Os orientais não possuíam cães no momento do contato.

rio (Berlin & Berlin 1983:317), embora ofereçam momentos de grande aporte alimentar. A queixada, por exemplo, pesa entre 25 e 40 kg e é encontrada em bandos enormes, por vezes com uma centena ou mais de indivíduos (Emmons 1990:159). Por ocorrerem de forma pouco previsível e serem, ao mesmo tempo, promessa de fartura, os porcos são objeto privilegiado da arte onírica parakanã. Na concepção nativa, os bandos jamais surgem ao acaso, mas são trazidos por um sonhador, que durante a noite os atrai amigavelmente até as proximidades da aldeia ou acampamento.

Em conclusão, um grupo que dirija sua dieta preferencialmente para caças como jaboti, anta e porcos selvagens deve possuir uma estratégia de subsistência bastante móvel, compatível com a que sugerimos para os parakanãs ocidentais. Os jabotis deveriam fornecer uma segurança alimentar que tornava viável a concentração em animais de população menos densa (como a anta) ou pouco previsíveis (como os porcos). É possível, por outro lado, que a rotatividade das aldeias dos parakanãs orientais estivesse associada tanto à diminuição de mamíferos de grande porte, quanto de jabotis. A hipótese é congruente com as práticas alimentares do grupo e com as informações que possuímos sobre o afastamento progressivo da área de predação dos quelônios terrestres (Balée 1984a:231-237).

Os outros mamíferos consumidos pelos parakanãs, como paca, cotia e tatus, parecem não desaparecer tão rapidamente do entorno da aldeia, constituindo uma fonte mais segura de carne para grupos pouco móveis. A paca, na ausência de cães e lanternas, não é facilmente predada, porque se esconde em tocas durante o dia, forrageando apenas à noite. Além disso, aprecia a proximidade das roças, de onde retira raízes e tubérculos. A cotia, por sua vez, é onipresente, ocorrendo com relativa densidade em áreas de mata fechada, floresta secundária, floresta de galeria, plantações etc. (Emmons 1990:206-07; Beckerman 1980:95). Dentre os tatus, algumas espécies são bastante comuns e, segundo Emmons (1990:42-43), parecem suportar uma predação intensa. Dadas essas características ecológicas e as preferências alimentares dos parakanãs, é possível prever que quanto mais móveis forem, maior será a importância relativa de anta, porcos e jaboti na dieta, e, inversamente, quanto mais sedentários, maior será a contribuição de roedores e dasípidos. A previsão está em acordo com o que dizem orientais e ocidentais sobre sua alimentação antes do contato: os primeiros não fazem restrições fortes ao consumo de paca, cotia e tatus (excetuando o tatu-canastra), enquanto estes últimos afirmam que eram de consumo infrequente e pouco apreciado. Resta-nos saber se, de fato, eles conseguiam realizar na prática esse ideal alimentar.

Não possuímos dados anteriores ao contato para responder a essa questão. Podemos, porém, fazer uso de materiais coletados posteriormente e ver em que medida eles nos sugerem padrões pré-contato. Começamos pelos ocidentais, cuja dieta foi estudada por K. Milton, em 1986, no aldeamento de Apyterewa. Naquela época, dois anos após a pacificação, eles possuíam apenas duas ou três espingardas e estavam aprendendo a pescar com linha e anzol. Embora menos móveis do que no passado, continuavam a realizar longos *trekkings*, em especial nos meses de chu-

va. Os dados de Milton, porém, só incluem a caça não-processada trazida para a aldeia. No quadro abaixo, reproduzo esses dados sem modificações:⁴⁷

Tabela 2.4: *Freqüência de animais consumidos pelos parakanãs ocidentais em 1986 (Milton 1991)*

Categoria	Estação Chuvosa (10/03 a 11/04)		Estação Seca (28/07 a 20/08)	
	indivíduos (n)	freqüência relativa (%)	indivíduos (n)	freqüência relativa (%)
jaboti	80	44	22	28
anta	1	<1	1	1
veado	4	2	-----	-----
porco	10	6	2	3
paca	30	17	12	15
cotia	4	2	3	4
tatu	32	18	6	8
aves	7	4	5	6
peixes	5	3	14	18
larvas	7	4	2	3
outros	-----	-----	9	2

A tabela evidencia, em primeiro lugar, uma grande variação, qualitativa e quantitativa, entre estação chuvosa e seca. Naquela, a caça é mais farta e o pescado mais escasso, enquanto no período de estiagem a relação se inverte. Em segundo lugar, a tabela mostra que o jaboti era, então, a caça mais freqüente dos parakanãs nas duas estações do ano. Logo a seguir vinham a paca e o tatu, indicando que após dois anos de ocupação, mesmo antes de o jaboti se tornar escasso, esses mamíferos já eram importantes na dieta. A cotia, as aves e o veado, contudo, continuavam a representar uma parcela pequena das presas.

Como os dados não incluem as expedições de caça, as contribuições da anta e, possivelmente, dos porcos estão sub-representadas. Milton nota que,

quando grupos familiares deixavam a aldeia para expedições de caça na floresta (como freqüentemente fazem), os caçadores diziam que suas expedições visavam especificamente caçar antas. Restos de carne moqueada trazidos de volta para a aldeia confirmam que os parakanãs eram geralmente muito bem sucedidos nessas buscas. Carne de anta era a mais comum e freqüentemente a única comida trazida de volta para a aldeia após as expedições, amiúde em quantidades pesando 30-45 kg (Milton 1991:259).

Se considerássemos não a freqüência de presas, mas sua contribuição relativa em termos de peso, teríamos uma grande alteração do quadro. Uma paca pesa em média cerca de um terço de um porco e um vigésimo de uma anta. Isso significa que as duas antas trazidas cruas para a aldeia durante a pesquisa de Milton, correspondem às quarenta e duas pacas ou aos doze porcos mortos na mesma época (e ao dobro dos tatus). Portanto, se considerarmos o aporte por peso e incluirmos as expedições de caça, é possível dizer que após dois anos de ocupação da aldeia por uma população de cerca de 140 pessoas, a anta e os porcos representavam a maior parcela de proteína animal ingerida. Pacas, tatus e, em especial, jabotis forneciam o alimento cotidiano e, portanto, segurança alimentar.

⁴⁷A tabela apresenta pequenos erros de cálculo, não especifica a categoria outros e toma qualquer retorno com peixes como uma unidade de freqüência. Além disso, só traz a freqüência relativa por indivíduos, não incluindo peso relativo

Voltemo-nos, agora, para a dieta dos orientais, estudada por Emídio-Silva em 1996. O trabalho de campo foi realizado na aldeia de Paranatinga, habitada então por uma população superior a 250 pessoas e com um tempo de ocupação de treze anos. Vinte e cinco anos de contato haviam se passado e a caça era realizada exclusivamente com armas de fogo. Os resultados encontrados confirmam a importância de antas, porcos e jabotis na dieta, bem como a dos veados que passaram a ser consumidos livremente após o contato. Observem a tabela em que sintetizo os dados do autor (Emídio-Silva 1988:97), reunindo as espécies em categorias mais amplas:

Tabela 2.5: Freqüência de animais consumidos pelos parakanãs orientais em 1996 (exceto peixes e insetos)

Categoria	Total biomassa/dia em kg (freqüência relativa)	Estação Chuvosa biomassa/dia em kg (freqüência relativa)	Estação Seca biomassa/dia em kg (freqüência relativa)
anta	95,77 (40,5%)	67,09 (44,6%)	28,68 (33,4%)
jabotis	44,44 (18,8%)	33,34 (22,2%)	11,10 (12,9%)
porcos	42,00 (17,8%)	28,74 (19,1%)	13,28 (15,4%)
veados	36,80 (15,6%)	18,12 (12,0%)	18,68 (21,7%)
roedores	12,63 (5,3%)	0,66 (<1%)	11,97 (13,9%)
jacarés	2,15 (<1%)	0,07 (<1%)	2,08 (2,4%)
aves	1,54 (<1%)	1,28 (<1%)	0,26 (<1%)
tatus	0,79 (<1%)	0,79 (<1%)	-----
guariba	0,11 (<1%)	0,11 (<1%)	-----
TOTAL	236,17 (100%)	150,20 (100%)	85,97 (100%)

Como na tabela anterior, temos uma diferença quantitativa e qualitativa entre as estações, sendo o período de chuvas muito mais abundante do que o de estiagem. Segundo Emídio Silva (1998:103), os parakanãs orientais ingeriam 329 gramas diárias *per capita* de carne de animais de caça na estação chuvosa e 188 gramas na estação seca (ambos os valores superiores à recomendação mínima da Organização Mundial de Saúde). Do ponto de vista qualitativo, a diferença notável é o crescimento, tanto absoluto quanto relativo, no consumo de roedores durante a seca, sugerindo que eles só são visados na ausência de caças mais apreciadas. Quanto aos veados, o que é marcante é a invariância no seu consumo em termos de biomassa/dia, embora cresça sua importância relativa na estiagem em função da queda global na captura de outras espécies. Assim, por exemplo, temos uma redução de mais de 50% no consumo de anta, jaboti e porcos durante a seca. Globalmente, porém, estes últimos representavam a principal fonte de proteína animal, perfazendo 77% da carne de caça consumida e chegando a 86% durante as chuvas (se incluirmos os veados, esses números tornam-se ainda mais expressivos).

Os dados de Emídio-Silva indicam que, mesmo na situação de menor mobilidade atual, o grosso da proteína animal, em especial durante o inverno amazônico, é proveniente da caça de grandes mamíferos e quelônios terrestres, sendo que estes representam a principal fonte cotidiana de alimentos.⁴⁸ Podemos oferecer, assim, uma resposta positiva à questão enunciada acima: é

⁴⁸Dos 646 animais registrados pelo autor em 57 dias de pesquisa de campo durante as chuvas, encontram-se 459 jabotis, 59 porcos, 50 aves (mutuns e jacus), 41 veados, 16 antas, 9 tatus, 6 roedores (4 pacas e 2 cotias) e 2 jacarés. Na seca, em 25 dias de trabalho de campo, o autor registrou 146 animais capturados, sendo 67 jabotis, 34 pacas, 17 veados, 11 porcos, 9 cotias, 3 antas, 3 aves, 2 jacarés, 1 guariba e nenhum tatu. A baixa ocorrência de tatus pode sugerir que, ao contrário do que afirma Emmons, estes não resistem por muitos anos a uma predação

provável que, no passado, os parakanãs realizassem na prática o seu ideal alimentar. Resta-nos saber, agora, quais foram as modificações advindas da sedentarização pós-pacificação e da aquisição de uma nova tecnologia, pois se permanecerem dez ou mais anos em seus aldeamentos — como fizeram em Apyterewa, Maroxewara e Paranatinga —, como foi possível manter um padrão de caça especializado? Qual o impacto das novas técnicas sobre esse padrão? Em que medida ele se transformou?

ALTERAÇÕES NA DIETA PÓS-CONTATO

A situação que melhor conheço é a do aldeamento de Apyterewa, onde comecei minha pesquisa dois anos após a coleta de dados de Milton. Naquela época, os jabotis já eram raros nas imediações da aldeia, enquanto a paca tornara-se a presa mais comum. O veado, pouco visado nos primeiros dois anos de contato, passara a ser caçado cada vez mais sem restrições. Até 1990, sempre que matavam um, ofereciam o quarto traseiro aos funcionários do posto, pois diziam que os brancos lhes haviam ensinado a comer os cervídeos. Quando retornei em 1993, já não mantinham essa atitude. Com a introdução de espingardas e lanternas criaram-se também novos hábitos de caça, favorecendo a predação de espécies arborícolas e noctívagas. Ao longo dos anos, a substituição do arco pela espingarda conduziria a uma intensificação da caça noturna de espera e a uma menor mobilidade, pois, como dispõem de poucos cartuchos, as expedições muito longas tornar-se-iam cada vez menos atraentes.⁴⁹

A crescente escassez no entorno da aldeia foi compensada pela predação de duas espécies de veados (*Mazama americana* e *M. gouazobira*) e pelo aumento na frequência do consumo de paca (mas não de cotia) e de aves (inclusive do mutum-cavalo, antes interdito). Uma nova tecnologia ampliou as possibilidades de caça, bem como a eficiência individual de cada caçador. Mas foi provavelmente o consumo do pescado que, relativamente ao passado, teve um crescimento maior. Os peixes foram assumindo um papel cada vez mais importante no aporte de proteínas e, em particular durante a seca, substituíram o jaboti como alimento cotidiano. A introdução de linha, anzol e canoas tornou a pesca uma empreitada menos coletiva e exigente, permitindo inclusive que meninos com mais de oito anos contribuíssem na alimentação do grupo. Significativamente, já em 1988, a coleta obrigatória de jabotis após o ritual do *opetymo* — uma forma de compensar as esposas pelos quatro dias sem caça — havia sido substituída pela pesca.

Essas transformações, somadas à reintrodução da agricultura, contrabalançaram a menor mobilidade após a “pacificação”. As mudanças, contudo, não ampliaram de forma significativa o espectro de espécies-alvo. Primatas, carnívoros, pequenos roedores, tamanduás, preguiças, coelho e marsupiais continuaram não sendo consumidos. Tatu-canastra, jaboti-açu e jacará permaneceram como alimentos exclusivos de velhos. A única ordem em que se deu uma alteração substanti-

contínua; ou então que o uso de novas tecnologias (espingarda e lanterna, em especial) facilitou a caça de outros animais e tornou pouco compensatório o esforço para a sua captura.

⁴⁹Em 1988, a maioria dos parakanãs da aldeia de Apyterewa ainda usavam arco e flecha, mas as espingardas começaram a se tornar dominantes logo em seguida, quando eles passaram a saquear os acampamentos de madeiros que invadiam suas terras.

va no número de espécies consumidas foi a de peixes, pois passaram a fazer parte da dieta piranhas, pacus, tucunarés, fidalgo e peixe-cachorro, entre outros.

Por outro lado, embora mais sedentários, os ocidentais, em particular aqueles da bacia do Xingu, não abandonaram os *trekkings*. Durante minha pesquisa, expedições de caça e coleta ocorriam durante todo o ano, e na época das chuvas podiam durar até três meses. Essa estação é propícia à caça, pois é quando amadurecem e caem ao solo vários frutos consumidos pelos animais terrestres que formam a base da dieta parakanã; normalmente dispersos durante o verão, eles se concentram sob as fruteiras, sendo mais fácil localizá-los.⁵⁰ Após meses de seca, a mata torna-se mais generosa e a caça volta a engordar, ganhando aquela tão apreciada camada de gordura sob o couro (Milton estima que as antas caçadas pelos parakanãs, em março de 1986, tinham cerca de dois centímetros de gordura). No jaboti, é o fígado, considerado uma iguaria e símbolo da relação conjugal, que aumenta de volume. Por outro lado, alguns dos principais produtos de coleta — como a castanha-do-pará, a banana-brava, o cacau silvestre, o cupuaçu, o anajá (do qual fazem uma bebida), as sapotáceas (frutão, gulosa, tuturubá), as anacardiáceas (cajá, caju) — amadurecem nessa época. É também nesse período que se encontram com generosidade as larvas de palmeiras e o bicho-do-coco, extremamente ricos em gordura.⁵¹

Durante o inverno amazônico, os ocidentais reproduziam sua vida tradicional de *trekkers*, dispersando-se em bandos e morando em acampamentos de mata. A aldeia voltava a ser apenas uma base: pequenos grupos retornavam, por vezes, para fazer farinha e partiam em seguida. Desabitada, as pulgas tomavam conta do terreiro e das casas. Era quase impossível andar entre elas. No restante do ano, a aldeia jamais ficava tão deserta: as saídas para expedição de caça ou pesca nunca envolviam uma parentela inteira e não tinham o efeito contagioso das partidas invernais, quando o frutão começava a cair (*ywarona-koi-ramo*, “quando da queda do frutão”) e quase todos, pouco a pouco, partiam. As expedições durante a seca, embora menos fartas em caça terrestre, eram ricas em peixes e mel. A vazante leva à concentração dos peixes em alguns poucos locais e torna-os presa fáceis. No final da estação de seca, há grande quantidade e variedade de méis — os parakanãs distinguem dezenas deles, segundo o gosto, a abelha, a forma da colméia ou a associação com algum animal. Entre setembro e novembro, frutos como bacaba, ingá e o cacau-bravo (que tem um período longo de frutificação) também contribuem para a dieta.

As modificações na alimentação pós-contato dos orientais são semelhantes às que descrevi para os ocidentais, com algumas diferenças. Em primeiro lugar, ainda que a horticultura tenha sido reintroduzida entre estes últimos, ela continua recebendo maior investimento de trabalho entre aqueles, inclusive com produção de excedente para comercialização nas cidades da região — o que favorece também uma participação maior de produtos industrializados na dieta, como açú-

⁵⁰Segundo Beckerman, quase todas as sociedades ameríndias apresentam grande variação sazonal na produtividade da caça, sendo que, para a maioria, a estação seca é a mais produtiva (Beckerman 1994:189). O autor cita apenas dois exemplos contrários: os nambikwaras-maimande (Aspelin 1975) e os shipibos (Bergman 1980), entre os quais os retornos da atividade cinegética crescem durante as chuvas, graças ao aumento da densidade animal causado pela frutificação de certas espécies e pela inundação das terras baixas. Esse também é o caso dos grupos tupis do interflúvio Xingu-Tocantins, como os parakanãs, os tapirapés (Wagley 1977:52) e os arawetés (Viveiros de Castro 1986:154).

⁵¹O bicho-do-coco (*Pachymerus nucleorum*) ou gongo, como é conhecido no Pará, é a larva de um inseto coleóptero, da família dos bruquídeos, que se instala no interior de frutos de palmeiras, mormente no do babaçu.

car, sal e café. Segundo, a mobilidade continua sendo menor entre os orientais do que entre os ocidentais: as caçadas são mais curtas e expedições mais demoradas são sempre direcionadas para acampamentos semipermanentes existentes em alguns pontos do território. No entanto, e talvez isso ajude a explicar os resultados expressivos da caça, segundo a pesquisa de Emídio-Silva, os orientais adquiriram um outro tipo de mobilidade, graças à utilização de carros e barcos a motor. Por fim, o pescado não parece ter a mesma importância que entre os ocidentais da T.I. Apyterewa, talvez em decorrência da menor piscosidade dos rios da região. Os dados antropométricos disponíveis (Martins & Menezes 1994) indicam que os padrões de subsistência dos ocidentais após a “pacificação” foram mais adequados do ponto de vista nutricional do que o dos orientais. No entanto, é possível que isso reflita diferentes momentos e processos de contato, bem como a comercialização de produtos alimentícios pelos orientais.

Arcaísmos: subsistência na floresta tropical

O imaginário ocidental sobre a floresta amazônica parece oscilar entre dois pólos opostos e irreconciliáveis: fartura e escassez. O primeiro faz parte de uma tradição ibérica sobre o paraíso terreal, que foi apropriado contemporaneamente por um discurso ambientalista que erigiu a diversidade em valor fundamental. O segundo pólo, herdeiro das dificuldades do colonizador em se adaptar ao inferno verde, dominou a antropologia e a arqueologia nos últimos cinqüenta anos.⁵² Sob os auspícios da ecologia cultural, travou-se uma busca incansável do fator limitante ao desenvolvimento das sociedades da região, seja na forma de solos pouco férteis (Meggers 1954), seja como dispersão e baixa densidade de recursos faunísticos (Gross 1975), seja na combinação desses elementos: solos impróprios ao cultivo de grãos e escassez de proteína animal (Roosevelt 1980).⁵³

O exemplo parakanã é interessante no contexto do imaginário sobre a floresta tropical, por sugerir a possibilidade de uma estratégia de subsistência fundada na caça especializada — com grande mobilidade e dependência variável sobre produtos agrícola — ser bem sucedida. Em vez de um deserto verde, a mata para os parakanãs é um lugar de provimento seletivo da vida, cujos constrangimentos constituem um campo determinado de escolhas: escolhas entre o que comer e o que não comer, como viver e como não viver. A mobilidade de ambos os blocos não deve ser atribuída à impossibilidade de fixar-se, mas à possibilidade de se mover.

⁵²A imagem da floresta tropical como um *counterfeit paradise* (Meggers 1971) está ligada, ademais, a modelos mais gerais sobre a evolução humana, com repercussões sobre como se entende o modo de subsistência dos primeiros homens e também dos primeiros ocupantes das Américas. Desde Raymond Dart e a descoberta de fósseis de *Australopithecus*, no sul e leste da África, as teorias evolutivas têm sido construídas em torno da oposição campos abertos (apropriados aos hominídeos superiores com uma dieta basicamente carnívora) e florestas (próprias para primatas frugívoros). Assim, a dicotomia campo/floresta foi recoberta pela fronteira entre seres humanos e primatas; isto é, entre devir Homem e permanecer animal (cf. Matt Cartmill 1993).

⁵³Para Roosevelt (1987; 1993), essa limitação não afeta as áreas da várzea, cujos solos seriam adequados ao cultivo de grãos, o que teria possibilitado o desenvolvimento de sociedades complexas, numerosas e hierarquizadas nas calhas dos rios Amazonas e Orinoco. Roosevelt consolidou uma nova imagem sobre o desenvolvimento cultural na região amazônica, que já se delineava nos trabalhos de Carneiro (1973; 1971; 1979) e Lathrap (1970; 1973).

A história parakanã ocidental oferece um exemplo recente de um processo qualificado na literatura etnológica sul-americana como regressivo ou involutivo (Lévi-Strauss 1958; Lathrap 1968; Martin 1969): a transição da horticultura ao forrageio, do sedentismo ao nomadismo. *Grosso modo*, as análises desse processo possuem duas linhas mestras: por um lado, a transição é vista como uma involução sociocultural, portanto como perda não apenas de cultivares mas de um modo de vida. Uma perda em sentido forte, pois implica um retorno a uma fase anterior do desenvolvimento das forças produtivas e de complexidade sociopolítica.⁵⁴ Por outro lado, vista necessariamente como perda, ela só pode resultar de condições negativas que se impõem sobre o grupo. A regressão é sempre imposta, não escolhida; fruto de fatores exógenos, jamais de processo intencional. Em linhas gerais, essa é a tônica das explicações correntes na literatura. Permitam-me citar, a título de ilustração, uma passagem de Pierre Clastres sobre os achés-guayaki do Paraguai:

se os nômades são desprovidos de agricultura, não é por não tê-la adquirido, mas porque eles a perderam. E nessa perda, é preciso ler [...] a marca de uma História à qual [...] eles não poderiam ter-se subtraído. Qual foi para os Guayaki o sólido evento que anunciou sua história em sentido contrário, sua regressão cultural? Qual incerta catástrofe natural os enxotou para longe de suas roças? Antes, uma relação de forças desfavoráveis, um choque de civilizações desiguais, em uma palavra, a guerra de conquista trazida pelos Guarani, obrigando-os a buscar refúgio longe dos invasores. Eles levaram uma vida quase clandestina, procurando ainda dissimular [...] suas poucas plantações: mas [...] a regressão era irreversível e, com a insegurança se agravando, dada a pressão crescente dos Machitara, os Aché — em uma época bastante recente — renunciaram completamente à agricultura (P. Clastres 1972:85-886).

Essa reconstituição do processo histórico pelo qual os achés abandonaram a horticultura, narrado em tom épico, parece aplicar-se, *mutatis mutandis*, a outros tupi-guaranis que até pouco tempo não a praticavam — como os guajás do Maranhão (Balée 1994), os yuquis da Bolívia (Stearman 1989), os avá-canoeiros do Tocantins (Toral 1985) —, ou onde ela era pouco significativa, como entre os sirionós (Holmberg 1969). As evidências históricas e lingüísticas indicam que esses grupos, em época mais ou menos remota, praticaram a agricultura e perderam-na sob o impacto de forças externas associadas à colonização européia (Balée 1994:204-223; 1995). O efeito dominó por ela desencadeado — causando depopulação, epidemias, migrações e guerras mesmo ali onde não se podia sentir a presença direta dos conquistadores — teria conduzido esses grupos a uma regressão ao forrageio.

Não pretendo sugerir aqui a falsidade histórica dessa explicação. Ao contrário, em linhas gerais parece ter sido isso mesmo o que aconteceu (e poderíamos aduzir outros exemplos de como a conquista influenciou positivamente a mobilidade de povos ameríndios).⁵⁵ O caso parakanã, no entanto, pode permitir complexificar o modelo, colocando-lhe algumas dificuldades. Supo-

⁵⁴Balée denomina esse processo *agricultural regression* e o define como “a transição de ‘Agraria’ ao forrageio” (1994:210), tomando de empréstimo a terminologia de Gellner (1988) para as grandes fases da história humana. Perder a horticultura é, assim, refazer a história em sentido inverso.

⁵⁵É o que Betendorf sugere, já no século XVII, para os grupos da ilha de Marajó: “estas nações como esperavam estas hostilidades [dos portugueses], não queriam plantar mantimentos, sustentando-se a maior parte do ano de frutas que a ilha produz em abundância” e “salteando a lavoura dos moradores e os mantimentos dos índios cristãos” (Betendorf [1698]1910:93).

nhamos que os parakanãs sejam, de fato, remanescentes de uma grande população tupi da região do Pacajá, consistentemente sedentária, que praticava uma horticultura rica e diversificada. Suponhamos ainda que não habitassem exclusivamente as cabeceiras de rios e que conhecessem a arte canoieira. Essa população teria sido dizimada pela invasão européia nos três primeiros séculos da colonização. Os sobreviventes teriam recuado para as regiões menos expostas da floresta, passando a viver junto a pequenos cursos d'água, onde esqueceram a manufatura de canoas e passaram a explorar de maneira menos intensa a fauna aquática. A horticultura empobreceu-se pelo efeito combinado do isolamento (não-renovação de cultivares), da depopulação (possibilidade de depender mais intensamente da caça e da coleta) e, eventualmente, de solos mais pobres. Por fim, com o peso relativo de caça e produtos agrícolas na subsistência se alterando, o grupo ter-se-ia tornado mais móvel e menos sedentário. Essa seria, pois, a situação dos parakanãs às vésperas da cisão, em fins do século XIX. Apliquemos então o modelo descrito acima, construindo uma narrativa que dê conta da regressão do bloco ocidental ao forrageio. Imagino-a da seguinte maneira:

no final do século XIX, a pressão sobre o território dos parakanãs aumentou em virtude da expansão da indústria caucheira na região. Nessa mesma época, ocorreu uma cisão e parte do grupo foi expulsa do território. Eles procuraram se instalar em uma nova área, mas enfrentaram a resistência de povos mais poderosos e bem estabelecidos, cujo território também se reduzia com a exploração do caucho. Acossados e perseguidos por todos os lados, os parakanãs não podiam permanecer muito tempo em um mesmo local. Viviam de maneira semi-sedentária, abrindo pequenas roças onde cultivavam plantas de maturação rápida, sempre prontos a partir ao primeiro alerta da presença de inimigos nas redondezas. De um momento para outro, viam-se obrigados a abandonar tudo o que haviam cultivado. Com o tempo, não tiveram outra alternativa senão renunciar à horticultura, passando então a roubar plantas cultivadas, que tanto desejavam, das roças de seus inimigos.

Esse relato parece razoável: o bloco ocidental, de fato, abandonou o território após a cisão, entrou em conflito com vários grupos indígenas, roubou farinha e cultivares, num momento em que crescia a presença de brancos na região. No entanto, a narrativa é historicamente falsa, e sua falsidade consiste em descrever o processo como o resultado de uma história inelutável à qual, como diria Clastres, eles “não poderiam ter-se subtraído”. Relembremos alguns pontos do capítulo 1: os ocidentais eram numericamente superiores aos orientais, e não foram exatamente expulsos do território original. Em todos os conflitos em que se envolveram, coube a eles, com duas exceções, a iniciativa; logo, não apenas não estavam sendo acossados por inimigos como estavam se expandindo e desfechando ataques contra adversários fora de seu território. De outro lado, o principal produto cultivado eram variedades de mandioca-brava cuja maturação é lenta (mínimo de um ano) e cujo processamento exige tempo (em torno de cinco dias). A mandioca era, portanto, “estocada” na terra para uso futuro, o que implicava segurança quanto ao retorno à área e, portanto, controle efetivo do território. Talvez seja por esse motivo que abandonaram a horticultura após deixarem o Pacajá na década de 1960. Em se tratando de um investimento de prazo longo, abrir uma roça implicava uma aposta na permanência no novo território. Em duas ocasiões — uma vez no Anapu (c. 1975) e outro nas nascentes do Bom Jardim (c.1980) —, eles fizeram essa aposta, mas não a repetiram, seja porque o contato se deu logo em seguida, seja porque os conflitos internos se agravaram.

Assim, a não ser que se suponha — e não há como fazê-lo — que o solo a oeste do Pacajzinho fosse muito menos fértil do que aquele a leste, a ponto de obrigar os ocidentais a depender relativamente mais dos produtos da floresta do que de plantas domesticadas, só podemos concluir que eles escolheram viver como viveram.⁵⁶ Isto é, não adotaram um modo de vida semi-sedentário com cultivo rudimentar porque não tiveram outra alternativa, mas porque essa era uma das alternativas, que se tornara viável porque a região fora despovoada pelas epidemias, descimentos e apresamentos dos séculos anteriores. Em outras palavras, a conquista não apenas tornou algumas escolhas inviáveis (como morar na margem dos grandes rios), como também tornou outras factíveis (como adotar uma dieta protéica extremamente seletiva — talvez a mais seletiva de toda a Amazônia, com exceção dos xinguanos e dos enawenê-nawês).

Qualifiquemos, porém, a idéia, algo capciosa, de escolha para que não se a tome como o simétrico oposto do determinismo da ecologia cultural, ou como o resultado de um processo racional de adequação custo/benefício à maneira da teoria do forrageio ótimo. Não estou sugerindo que o grupo, posto diante de um determinado número de possibilidades indiferentes — digamos, ampliar as roças, diminuí-las ou sequer abri-las —, decidiu-se pela segunda alternativa, nem estou afirmando que o padrão mais móvel resultou da convergência de decisões individuais particulares visando ao maior retorno possível na menor unidade de tempo. Chamo a atenção para dois pontos: primeiro, que a regressão não deve ser compreendida apenas em sua negatividade, como se fosse um refúgio da história, a evidência de um fracasso; segundo, que, como todo processo complexo, ela é o produto da interação de múltiplas determinações que se realizam em circunstâncias e contextos históricos particulares através da ação de agentes sociais. Isso implica, por um lado, não tomá-la simplesmente como resultado de uma força exógena — política ou ecológica — que determina uma estratégia de sobrevivência, mas como produto da interação dessas forças com processos íntimos e mecanismos de tomada de decisão. Por outro lado, implica deslocar a ênfase da subsistência para outros campos. A mobilidade diferencial dos blocos parakanãs é um fato de economia política e não um fato puramente econômico ou ecologicamente determinado (cf. Kent 1989:3).

O exemplo parakanã, baseado em dados etno-históricos, aponta para uma complexidade maior da transição da agricultura ao forrageio do que faz supor o modelo regressivo dominante. Como todo caso particular, nada nos obriga a supor que ele se aplique a outros grupos não-sedentários da Amazônia. Ainda assim, resta-nos um problema: se a primeira narrativa que construí era convincente porém falsa, é cabível perguntar se outras narrativas semelhantes não são também questionáveis. Em outras palavras, não estaríamos diante de um processo social menos linear e homogêneo do que nos faz crer o modelo regressivo? Embora a reconstrução de processos históricos para os quais não se possui rica documentação implique, em maior ou menor grau, uma generalização sobre como de um estado inicial se chegou a outro estado pela aplicação de uma força, há alguns fatos que tendem a ser obscurecidos quando se trata das sociedades indíge-

⁵⁶Em um texto recente, Rival chama atenção para o mesmo ponto. A etnografia dos huaoranis do Equador, diz ela, “nos recorda que a procura de alimento está inserida em um processo sociocultural e que os ‘agricultores regressivos’ da Amazônia, ao abandonarem formas mais intensivas de horticultura, exerceram uma *escolha política*” (Rival 1998:241).

nas da Amazônia. Eu citaria três: primeiro, que o estado inicial é uma hipótese heurística; segundo, que a força postulada não é homogênea; terceiro, que nosso objeto é, na verdade, um objeto-sujeito. O resultado dessa tripla elisão é que tudo parece se resumir a uma passagem linear do complexo ao simples pela interposição de uma força exógena.

Ora, conhecemos imperfeitamente as formas sociais ameríndias no momento que antecede a aplicação dessa força (normalmente, a conquista e a colonização européias). Não sabemos, por exemplo, qual o grau de mobilidade dos antepassados remotos dos parakanãs; quão sofisticada era sua agricultura; qual a complexidade de sua organização social. Ignoramos igualmente a diversidade de formas sociais existentes na região na época da conquista ou mesmo depois. Nesse sentido, a suposição de que os parakanãs eram um grupo consistentemente sedentário, agrícola e canoeiro no século XVI, também deve ser vista com cautela. Nada impede que fossem, desde então, *trekkers* habitando pequenos cursos d'água em regiões menos expostas às guerras de conquista e epidemias e que, justamente por isso, não pereceram. Como afirma Carneiro: “é bem verdade [que] boa parte das tribos dos interflúvios é refugiada de habitats melhores ao longo dos rios maiores. Mas certamente nem todas. Muitas das tribos vivendo hoje nos interflúvios lá estavam bem antes de 1500” (1995:62). Por fim, a força de que estamos falando não atuou sempre da mesma forma, na mesma direção e com a mesma intensidade. Ela variou não apenas em função de determinações próprias, mas também pela interação de seus agentes com povos, culturas e contextos diferentes. É temerário, portanto, supor que o caminho entre o passado e o presente seja necessariamente o mais curto: a sucessão linear e progressiva de perdas (de população, de conhecimento, de cultivares) que conduz ao estado de simplicidade atual.

As Formas na História

Que assim se morre de amores
Aonde habita o jaguar...

Machado de Assis, "Niâni (História Guiacuru)" (1875)

No capítulo anterior, analisei o padrão de assentamento e o modo de subsistência dos parakanãs, procurando acompanhar os caminhos divergentes trilhados por cada um dos blocos após a cisão. As transformações no padrão aldeão e na produção material foram acompanhadas por redefinições nas formas sociais e nas relações que as estruturam. Agora, buscarei definir de maneira mais precisa a forma social parakanã, não como uma constante estática mas como uma construção histórica particular — ou melhor, como construções particulares, pois, mais uma vez, a comparação entre ocidentais e orientais ocupará um lugar central na análise.

Como método expositivo, continuarei a marcar as diferenças entre os blocos, que no entanto devem ser nuançadas pela percepção de que estamos falando de grupos muito semelhantes. As diferenças que nos interessam neste capítulo referem-se à morfologia social e à estrutura política. Poderíamos caracterizá-las, provisoriamente, do seguinte modo: enquanto os ocidentais não dispõem de nenhuma forma de segmentação sociocêntrica ou de chefia, os orientais dividem-se em metades exogâmicas com três patrigrupos e possuem um sistema de chefia dual. Associando esse contraste ao anterior, temos, de um lado, um grupo seminômade, com ênfase no forrageio, indiferenciado social e politicamente, e, de outro, um grupo mais sedentário, horticultor, com chefia e segmentação social.

Argumentei acima não ser trivial determinar em que direção se deram as transformações a começar da cisão. Pareceu-me frágil pensá-las como simples regressão econômica dos ocidentais a partir de uma forma arcaica que coincidiria com a dos orientais. Por isso sugeri a possibilidade de ter havido dois processos de construção social em sentidos diversos. Darei seguimento a essa postura analisando o surgimento de uma morfologia social diferenciada entre orientais e a crescente indiferenciação política entre os ocidentais. A micro-história dos parakanãs no século XX permite-nos pensar a história das sociedades indígenas pós-conquista de uma maneira mais complexa do que se costuma fazê-lo. Ela não aparece como mero processo de descaracterização progressiva impulsionada por forças exógenas, mas como um campo de interação entre essas forças e dinâmicas socioeconômicas internas, postas em movimento pela prática de atores culturalmente informados.

A patrissegmentação dos orientais

Os parakanãs orientais dividem-se em três patrigrupos nominados: *apyterewa*, *wyrapina* e *tapi'pya*. O leitor deve recordar-se de que essas designações aparecem no final do ciclo mítico que transcrevi no capítulo 2, onde se narra a perda e a reconquista das artes da civilização e da vida

social. Após a inundação da terra, Wyrapina, que se salvara subindo em um pé de bacaba, rouba o fogo do urubu, planta ossos como maniva e encontra uma mulher que lhe faz farinha. Com ela tem vários filhos, dois por vez, e os designa como sendo *tapi'pya*, *apyterewa*, *marojewara*, *mykojwena*, *pa'ametywena* ou *jimokwera*.¹ Esse mitema fala da diversificação de povos de mesma língua a partir de uma mesma fonte, não da origem de um sistema segmentar. A versão do mito corresponde à percepção histórica dos parakanãs sobre a existência pretérita desses grupos no interflúvio Pacajá-Tocantins. Segundo dizem, seus antepassados eram os *apyterewa* e todas as outras designações são de tribos inimigas de mesma língua. Se é assim, devemos nos perguntar como vieram a se “misturar” (*-jo-momaram*). Para responder à pergunta é preciso retornar à segunda metade do século XX, em particular ao evento da morte de Moakara, que teve repercussões maiores do que seus contemporâneos poderiam supor.

A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA

Moakara era um *wyrapina* que vivia com dois filhos adultos, mulheres e crianças em um afluente da margem esquerda do médio curso do rio Pucuruí, conhecido regionalmente como Gameleira. Ocupavam uma pequena casa emparedada com ripas de paxiúba, ao lado de uma roça de mandioca. Mantinham contato com brancos no baixo curso do Pucuruí, e uma das mulheres do grupo, Wewytonga, vivera algum tempo com um deles, a quem chamavam Mojjajinga (“Peito Alvo”) e que explorava castanha na região. O fato se deu c. 1885: os parakanãs localizaram a aldeia inimiga, cercaram-na e gritaram para que os moradores, refugiado dentro da casa, saíssem. Moakara e seu primogênito vieram até o terreiro, dançando e cantando, mostrando coragem. Os parakanãs fizeram-nos parar para que pudessem conversar (foi então que teria ocorrido o diálogo sobre o machado de metal, que transcrevi no primeiro capítulo). Moakara queria saber quem havia matado seu filho, e diante do silêncio dos guerreiros pediu a sua mulher que trouxesse água para os visitantes, pois sabia que o homicida recusar-se-ia a beber. Quando a cuia chegou às mãos de Warehiwa, ele disse: “não tenho sede”. Insistiram. “Não tenho sede”. O conflito era inevitável. Os parakanãs mataram os dois a curta distância, sujando-se de sangue: “o sangue do inimigo vai nos estragar. Vamos nos banhar, o sangue vai entrar em nós, é grande o pitiú” (Akaria 1995:fita 9). Assim eles partiram sem raptar mulheres e crianças. Banharam-se e voltaram para casa a fim de se vangloriarem para suas mães e esposas. Pouco depois, ao retornarem ao local do homicídio, não encontraram os sobreviventes. Acabaram por localizá-los em um pedral à beira de um rio, e tomaram, pelo menos, oito mulheres e quatro meninos. Destes últimos, três foram logo mortos, pois se temia que viessem a se tornar inimigos quando crescessem. Apenas um, chamado Jarawa,

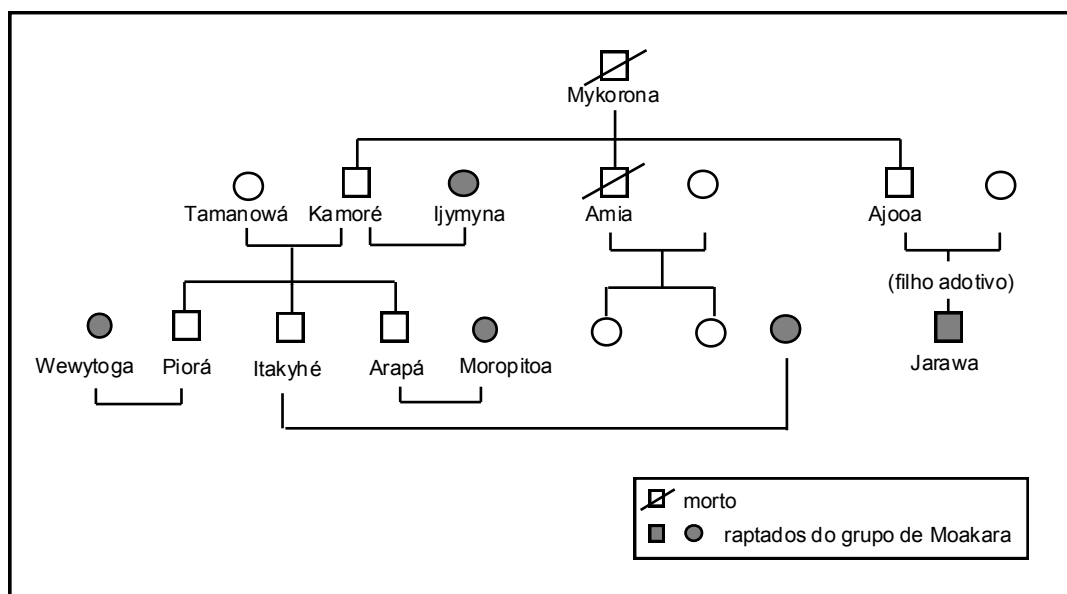
¹Meus informantes glosam *apyterewa* como “cabeça boa” (*-'apytera kato*), uma referência a disposições psíquicas e morais (*-'apytera* quer dizer “centro da cabeça”). Boudin (1966) traduz o cognato também *apitérêw* como “calvo”. *Wyrapina*, por sua vez, pode ser traduzido como “o de cabelo raspado pelas aves” (*wyra-pin-a*, “averaspar-nom”) e refere-se ao personagem do dilúvio, cujo cabelo apodrece e cai quando os pássaros defecam sobre sua cabeça (essa associação entre podridão e calvície nos remete aos urubus, aves necrófagas e calvas). Os orientais consideram que os *apyterewa* e os *wyrapina* são os “humanos por excelência” (*awaeté*), sendo que uma das características distintivas dos parakanãs era justamente ter os cabelos raspados. Quanto aos demais termos, *tapi'pya* significa “pé de anta”, *marojewara* “morador de veado-foboca” ou “do veado-foboca”, e *mykojwena* “marido do gambazinho branco”. Não sei analisar os dois últimos termos.

foi poupado. Jarawa não era um *wyrapina* como Moakara e seus familiares, mas um *tapi'pya*.² Assim, antes do final da década de 1880, os parakanãs, que se autodenominavam *apyterewa*, tinham entre eles um menino *tapi'pya* e várias mulheres *wyrapina*.

Foi mais ou menos nessa época que sobreveio a cisão dos *apyterewa* em dois grandes blocos: oriental e ocidental. O que deflagrou o conflito interno foi a disputa por uma mulher, Ywateohoa, que havia sido raptada no ataque a Moakara. Na versão narrada por Arakytá, um homem solteiro chamado Wararoa fazia avanços para tomá-la do marido, e por conta disso fora ameaçado de morte. Dois sobrinhos de Wararoa resolveram tomar suas dores, dizendo que matariam aqueles que continuassem a intimidar o tio paterno. Nesse clima tenso, guerreiros partiram em uma expedição ao norte do rio Pucuruí e acamparam na mata. Na calada da noite, os sobrinhos de Wararoa cacetearam alguns de seus parentes, dando início a um conflito no qual acabaram levando a pior: o tio e um deles morreram. Com isso, uma parte do grupo (os futuros ocidentais) rumou para oeste. Retornaram, porém, algum tempo depois para retirar maniva da roça, pois tinham ido embora sem levar cultivares. Houve uma breve reaproximação, que logo fracassou. A separação tornou-se definitiva e os ocidentais só voltaram, em seguida, para matar um de seus ex-parentes, chamado Amia.

O grupo que partiu era, ao que tudo indica, maior e mais diverso. Embora minha genealogia para o período seja lacunar, ela indica que havia pelo menos quatro grupos de germanos com filhos entre os ocidentais, enquanto o núcleo dos orientais era formado por um único grupo de germanos (os filhos de Mykorona), aos quais se somavam as quatro mulheres do grupo de Moakara e Jarawa:

Diagrama 3.1: Os orientais após a cisão (c. 1890)



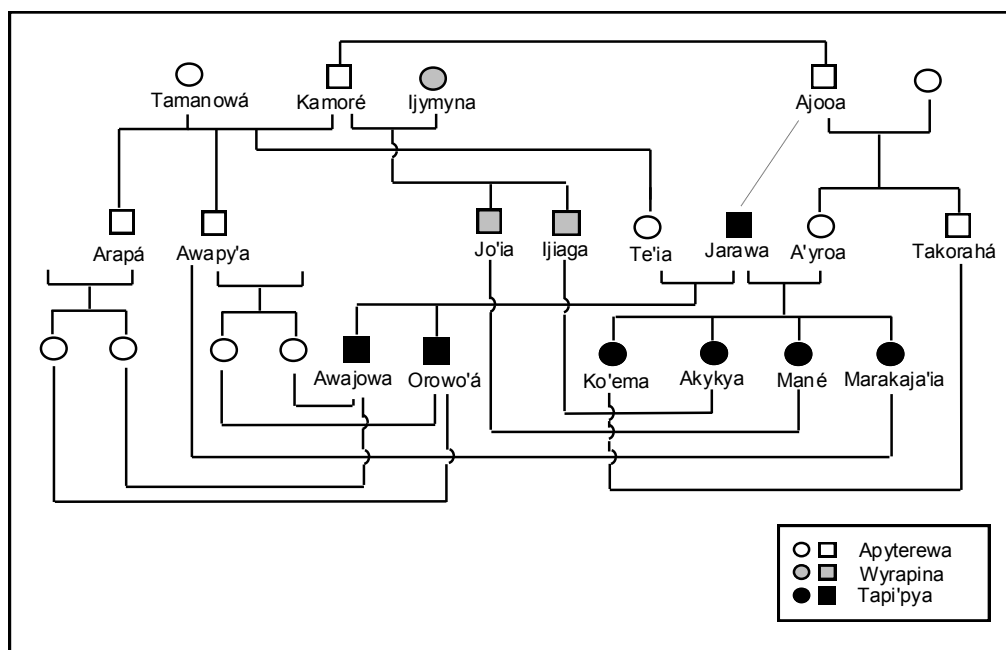
A separação trouxe problemas matrimoniais para o bloco oriental: à exceção das esposas obtidas antes da cisão e das mulheres raptadas, todas as demais eram parentes paralelas por linha

²O pai de Jarawa, chamado Waria, vivia com a parentela de Moakara. Conta-se que teria sido morto pelo feitiço deste.

paterna, portanto tecnicamente não-desposáveis. Minha genealogia registra apenas casamentos incestuosos (segundo a concepção nativa) na virada do século. Os quatro filhos homens de Kamoré e Tamanowá casaram-se com oito mulheres, sendo seis primas paralelas patrilineares e duas irmãs reais. Tal situação só começou a mudar a partir do início da década de 1920, quando as filhas de Jarawa chegaram à puberdade. O menino raptado havia crescido em meio a desconfiança generalizada de seus parentes por adoção. Como filho de inimigo, poderia vir a querer vingar seus parentes e, por isso, demorou para ganhar o primeiro arco, mas acabou sendo integrado ao grupo. Recebeu como esposa uma filha de Kamoré, com quem teve quatro filhos, todos homens. Em seguida casou-se com A'yroa, da qual era irmão adotivo. Com ela teve mais seis crianças: dois meninos e quatro meninas. Calculo que esses dez filhos de Jarawa nasceram entre 1900 e 1925, sendo que os dois mais velhos foram mortos pelos ocidentais c. 1910, e o último a nascer, já nos anos 1920, foi Arakytá. Naquela época, portanto, havia oito Tapi'pya, além de Jarawa, uma porção ainda pequena da população total.

Nesse momento o sistema de metades exogâmicas começou a ganhar contornos. Nos anos 1920 e 1930, a filha mais velha de Jarawa, Ko'ema, casou-se com Takorahá, filho de Ajooa. Foi o primeiro casamento do século conforme a regra matrimonial parakanã: Takorahá havia dado a irmã a Jarawa, que lhe retribuiu com sua ZD. As outras filhas deste casaram-se nos anos seguintes com seus MFBS, filhos de Kamoré. Em troca, os filhos de Jarawa, Awajowa e Orowo'á, receberam esposas de seus cunhados.

Diagrama 3.2: Primeiros Casamentos entre os Patrigrupos (c. 1925-45)



Os casamentos constituíram os patrigrupos como unidades de troca, dando dinâmica e função às identidades contrastivas *apysterewa* e *tapi'pya*, que adquiriram nova realidade sociológica. Nasceram assim as metades exogâmicas, resultado da combinação de uma concepção patrilinear de transmissão de identidades, de um regime matrimonial avúnculo-patrilateral (Fausto 1991) e de um evento histórico que abriu um campo de possibilidades para os agentes. O dualis-

mo não surgiu como simples confluência entre estruturas preexistentes e acontecimentos singulares, mas como processo criativo, fruto de decisões pontuais em momentos específicos da história do grupo. O papel reservado a Jarawa foi não apenas o de pôr em movimento a troca matrimonial, mas o de organizá-la em um sistema de classes. Construiu-se assim uma diferença interna — uma *exterioridade interior* — em um agregado de agnatos.

Os orientais não se limitaram a criar metades exogâmicas. Constituíram um terceiro patrigrupo: o dos descendentes de Ijymyna, filha de Moakara e única das mulheres raptadas a ter filhos. Dizem que assim fizeram para evitar que os *wyrapina* se acabassem. Tal exceção à concepção patrilinear de transmissão de identidades não é estranha aos parakanãs. Ao contrário, ela condiz com o privilégio atribuído ao exterior em sua cosmologia: internamente, a identidade masculina sobrepõe-se à feminina, mas esta, quando vinda de fora, sobrepõe-se àquela em todas as situações. As mulheres raptadas, pela sua condição de estrangeiras, são dotadas de uma potência “masculina”: assim como os homens, elas trazem nomes, cantos e (seus próprios) corpos do exterior, além de definirem a identidade de seus filhos.

Assim, da confluência entre estruturas, eventos e ações surgiu, no início do século XX, o sistema de metades exogâmicas e três patrigrupos que pude observar entre os parakanãs orientais na década de 1990.

DA NATUREZA DOS PATRIGRUPOS

Qualquer pessoa, se lhe for perguntado “qual sua marca, tipo, classe” (*ma'é-kwera pa ene*), responderá sem pestanejar a qual desses grupos pertence.³ O que significa, porém, pertencer a um deles? Não muita coisa se compararmos com outros contextos onde os segmentos sociais são depositários de direitos e propriedades materiais e/ou imateriais, ou ali onde estão associados a um simbolismo elaborado que articula divisões sociológicas a classificações cosmológicas. Em outras palavras, os patrigrupos nem são corporados, nem estão imersos em uma simbologia totêmica. Não diferenciam comportamentos, não fornecem acesso a bens, não regulam a nominação, não estão associados a cores, pontos cardeais, posições fluviais ou qualquer coisa do gênero.⁴ Mesmo enquanto dispositivo cognitivo-classificatório, seu rendimento é limitado.

Seu ponto mais forte de aplicação é a dicotomia interna entre “nós” (*ore*) e “outros” (*amote*). Aqui, a estrutura triádica cede lugar às metades exogâmicas não-nominadas — ou parcialmente não-nominadas, uma vez que a designação *apyterewa* engloba a de *wyrapina*, e ambas opõem-se à de *tapi'pya*.⁵ As metades fornecem à troca matrimonial uma estrutura sociocêntrica,

³Kracke (1984:101) observa o mesmo entre os parintintins quanto à afiliação às metades. A forma *ma'é-kwera pa* — composta por um pronome interrogativo (*ma'é*), um sufixo que indica passado ou separação de um todo (*kwera*) e uma partícula interrogativa (*pa*) — é a pergunta-padrão para se determinar a que categoria pertence um ente, seja pessoa ou objeto. Poderíamos também traduzi-la por “de que parte é?”.

⁴Magalhães, contudo, refere-se a uma relação privilegiada entre os patrigrupos e classes de animais. Os *tapi'pya* seriam, segundo ele, “senhores da anta”, os *apyterewa* dos porcos e os *wyrapina* das aves (exceto urubus, harpia e mutum) (Magalhães 1994:255).

⁵Não deixa de ser curioso o fato de os nomes dos patrigrupos poderem ser classificados de modo binário: de um lado temos *apyterewa* e *wyrapina*, ambas associadas à cabeça; de outro, *tapi'pya*, associado ao pé. Os nomes das metades kagwahi, harpia e mutum, parecem também conter uma oposição entre alto e baixo (Kracke

sobrepondo uma lógica de classes à de relações. A regra matrimonial — casamento com uma mulher classificada como *tekojara* (filha de “irmã” ou prima cruzada mais jovem) — ganha uma determinação suplementar: homens *apyterewa* e *wyrapina* casam-se com mulheres *tapi'pya* mais jovens e vice-versa. Esse dualismo substituiu, em parte, a terminologia em sua função de mapear relações sociais. Enquanto entre os ocidentais os termos de parentesco são onipresentes e toda e qualquer pessoa deve ser classificada por essa grade, entre os orientais não apenas se usam os nomes pessoais com mais frequência, como os primos cruzados não são necessariamente classificados por um Ego. Isto é, justamente ali onde os ocidentais aplicam o princípio da idade relativa — equacionando os primos cruzados mais velhos aos germanos da mãe e os mais novos aos filhos da irmã —, os orientais deixam a classificação em aberto: basta dizer deles que são outros (*amote*); isto é, que pertencem à metade oposta.⁶ A oposição entre patrimetades está, ainda, associada à instituição da amizade formal, que representa a relação do afim simétrico do mesmo sexo (Fausto 1995:75-78).

Durante meu período de campo, a liderança política também se estruturava em acordo com a segmentação. A chefia cabia a dois homens, cada qual de uma metade. O arranjo então vigente permitia manter certo equilíbrio e complementaridade no exercício do poder, embora não houvesse simetria perfeita, já que Arakytá (*tapi'pya*) possuía maior prestígio e autoridade de que seu genro Ywyrapytá (*Apyterewa*). Não há, no entanto, um componente categórico que determine a estrutura da chefia, tal como ocorre em outros sistemas dualistas nos quais a liderança política, por exemplo, é atributo de uma das metades (esse é o caso dos kagwahiw. Ver Kracke 1978:40 e Peggion 1996:46-48). Tampouco se define a chefia como necessariamente dual, já que seu exercício resulta antes de qualidades pessoais e de circunstâncias históricas particulares, que podem ou não estar em consonância com o dualismo. Os orientais reconhecem explicitamente que uma das metades tem origem externa, enquanto outra representa a continuidade dos verdadeiros *awae-té*. Como me disse um dia Arakytá: “nós [os *tapi'pya*] somos inimigos (*akwawa*)”. Essa declaração algo irônica, porém, não funda um simbolismo em que um das patrimetades está associada ao exterior e outra ao interior, como se observa entre os parintintins e certos grupos panos (Townsend 1987:370-373; Erikson 1996:79-81).

Os patrigrupos expressavam-se na disposição das casas na aldeia de Paranatinga e na composição dos grupos de produção. No entanto, temos aqui antes uma consistência entre a segmentação social e um conjunto de vetores fundadas no privilégio dos laços por agnação, do que uma manifestação direta da estrutura segmentar. Observe-se o plano da aldeia em 1992. A maioria das residências era habitada por uma família nuclear, mas algumas delas reuniam dois ou mais casais. Nesses casos, a composição mais comum era a de um pai com seu(s) filho(s) casado(s) (casas 15, 18, 19, 23, 24, 27), mas havia outros arranjos possíveis: germanos (casas 7, 26), primos

1984:101). Eis uma dessas coincidências das quais, como diria Lévi-Strauss (1991:306), não podemos tirar nada além de uma satisfação poética.

⁶Para uma discussão sobre a estrutura terminológica tupi-guarani, em particular sobre a ausência de termos primários para primos cruzados, ver Fausto (1991:265-276). Para uma abordagem mais ampla da questão, ver Fausto (1995:104-109) e Viveiros de Castro & Fausto (1993:157-160). Henley adotou o modelo que propus a partir do caso tupi, como representando a forma primitiva da qual a maioria dos sistemas de parentesco da região teriam evoluído, tratando-o como um novo tipo-ideal a que denominou “amazônico” (Henley 1996:59).

paralelos patrilaterais (casa 14) e genro-sogro (casas 16, 21).⁷ Conjuntos de casas formavam agregados residenciais (*clusters*), cuja distribuição refletia a existência de cinco patrilineas diferentes, as quais correspondem ao esqueleto dos grupos de produção. Os *tapi'pya*, muito mais numerosos, encontravam-se dividido em três linhas, as quais se originam nos filhos homens de Jarawa.

Plano 3.1: Aldeia Paranatinga (1992)

Esse padrão contrasta com o das aldeias ocidentais pós-contato. Estas se organizam, ao mesmo tempo, em função de uma lógica virilocal e patrilinear (*clusters* formados por germanos de sexo masculino e primos paralelos patrilaterais) e outra que enfatiza os laços de afinidade repetida (*clusters* compostos por grupos de germanos que trocaram irmãs). Esse segundo pólo de atração está na base dos processos de cisão dos ocidentais no século XX: os vínculos entre primos paralelos patrilaterais são instáveis, mesmo quando de primeiro grau. Como mostrei alhures, ao afastamento progressivo de descendentes de dois irmãos corresponde uma solidariedade decrescente que tende a dar lugar à rivalidade por esposas, já que os primos disputam, aproximadamente, o mesmo lote de mulheres (Fausto 1995:100).⁸ Do ponto de vista da coesão social, a questão é saber se os segmentos sociocêntricos dos orientais reforçaram ou não os laços entre primos paralelos patrilaterais e a que distância. Minha impressão é que eles, de fato, cristalizaram um mapa sociológico das relações por agnação, mas sugiro que foi a institucionalização de uma esfera pública que maior impacto teve sobre a estruturação do campo social total.

Em resumo, os patrigrupos orientais, embora não sejam depositários de bens ou direitos, nem estejam articulados a uma rica simbologia, têm repercussões importantes no parentesco, na política, na economia e na construção da identidade pessoal. São cristalizações historicamente determinadas de uma ideologia patrifocal e de um regime de aliança que, uma vez estruturados, produziram *feedbacks* positivos. Na medida em que esses *feedbacks* forem consistentes, o sistema segmentar tende a se reforçar. Atualmente, porém, sua operacionalidade na esfera do casamento torna-se cada vez mais duvidosa, o que nos leva a analisar, agora, a evolução de seu papel na troca matrimonial.

REGIME DE ALIANÇA: FORMA E FUNÇÃO

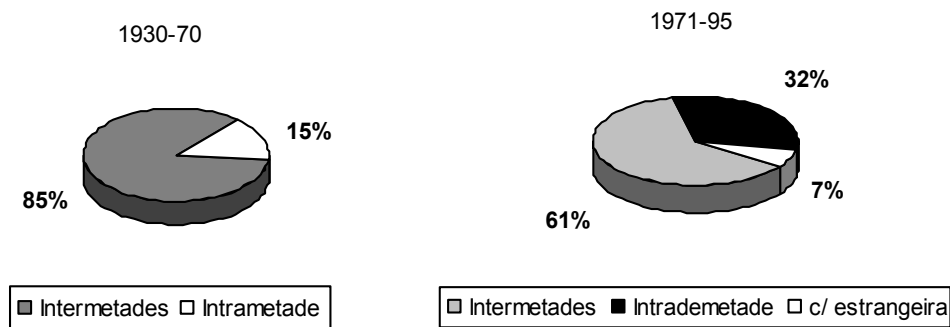
Se os patrigrupos são marcas claras de identidade, mobilizadas freqüentemente pelos atores, do ponto de vista da aliança o sistema já não funciona tão bem quanto antes. De 1930 até o contato em 1971, a exmia de metades foi uma norma seguida na prática em 85% dos casos. Dos 61 casamentos registrados em minha genealogia para esse período, 52 se deram intermetades e apenas nove intrametade. No período seguinte, contudo, entre 1971 e 1995, a porcentagem de casamento

⁷Dentre esses dois casos de uxorilocalidade, um era o de Tekwaria, o parakanã ocidental que se transferira para Paranatinga; o outro, o de um jovem cujas alternativas matrimoniais eram restritas e cujo sogro era líder de um grupo de produção.

⁸Para se ter uma idéia mais precisa, cito um dado de minha dissertação de mestrado: das 69 mulheres da aldeia de Apyterewa em 1989, um homem classificava 28 como casáveis (*tekojara*) e seu FBS 29, sendo que 21 delas eram *tekojara* de ambos.

incorretos dobrou: de 91 uniões, 56 se deram entre pessoas de metades opostas, 29 entre membros da mesma metade e 6 com estrangeiros.⁹

Gráfico 3.1: Evolução dos Casamentos Intra e Intermetade (1930-1970 e 1971-1995)



Nos últimos anos, portanto, cresceu a distância entre a norma de exogamia de metades e a prática matrimonial, alcançando seu ápice na década de 1990, quando apenas metade dos casamentos se fizeram de acordo com a norma. Em face desse quadro, sugeri em trabalho anterior que a divisão em metades já não produzia um verdadeiro sistema de classes matrimoniais. Previa que as uniões incorretas causariam um efeito tipo avalanche, que tornaria a segmentação cada vez menos operativa na regulação da aliança, de tal forma que o sistema voltaria a funcionar segundo um regime mínimo da troca simétrica diferida sem grupos — como ocorre entre as patrilineas dos parakanãs ocidentais, onde as unidades de troca são um epifenômeno do regime de aliança. O conflito entre uma lógica sociocêntrica e uma lógica de relações tenderia a se resolver em favor da segunda (Fausto 1995:103).

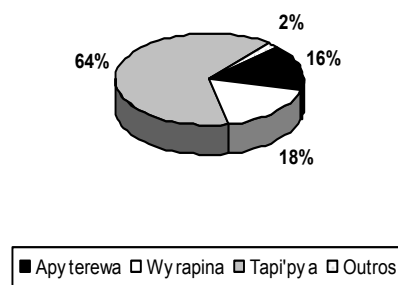
O cenário indicava uma evolução na qual as metades passariam a ser, para usar a fórmula de Kracke (1984), uma forma sem função (matrimonial, pelo menos). Esse autor propôs a coexistência de três sistemas, operando em níveis diferentes, na determinação do casamento entre os parintintins: sistema explícito de metades, sistema implícito de três patriclãs e um sistema inconsciente de patrilineas, que seria o efeito da repetição de certas práticas matrimoniais ao longo do tempo. Segundo Kracke, haveria uma crescente incongruência entre o modelo diádico e o triádico, com um afastamento entre norma e prática matrimonial: a despeito da ideologia de exogamia de metades, a estrutura *de facto* de aliança tenderia a se tornar multilateral entre três patrigrupos.¹⁰ Na origem dessa contradição estaria um fato histórico específico: a incorporação a uma das metades de inimigos derrotados duas ou três gerações antes da “pacificação”. Embora eles devessem comportar-se matrimonialmente como membros desse segmento, não o fizeram, de tal forma que os casamentos incorretos levaram ao surgimento, ao longo do tempo, de uma patrilinea que trocava com ambos os lados. A incongruência entre dualismo e ternarismo é o resultado da prevalência do terceiro modelo de determinação da aliança (troca de filhos entre irmão e irmã) sobre a exogamia de metades, prevalência do método das relações sobre o método das classes.

⁹Incluo aqui todos os casamentos registrados na genealogia, independentemente de serem primários ou secundários, de terem gerado ou não descendência.

¹⁰Sobre a noção de aliança multilateral, ver Viveiros de Castro 1990:77.

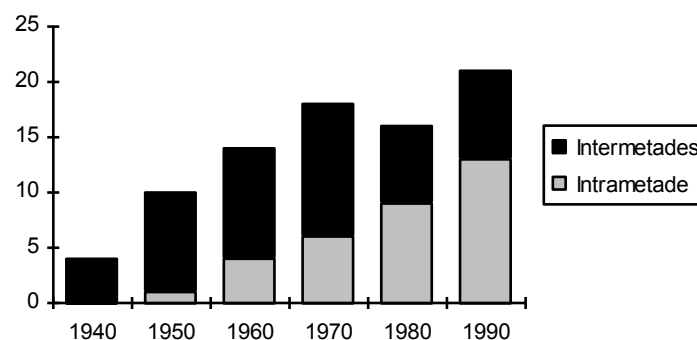
O caso dos parakanãs orientais seria semelhante, embora com algumas diferenças, pois o triadismo não é críptico, mas reconhecido explicitamente. Além disso, os casamentos intrametade não ocorrem, ao contrário do caso parintintin, onde há dois patrigrupos, mas onde há apenas um (isto é, na metade *tapi'pya*). Por fim, a razão pela qual a exogamia de metades deixou de ser a forma quase exclusiva de regulação da aliança é de ordem demográfica. A partir da década de 1950, tornou-se cada vez mais difícil respeitar a regra exogâmica, pois o sucesso reprodutivo dos *tapi'pya* era muito superior ao dos dois outros grupos. Os *apyterewa* haviam sofrido o grosso do impacto dos dez ataques ocidentais que ocorreram após a cisão: de um total de quatorze homens mortos, nove eram *apyterewa*, dois *wyrapina* e três *tapi'pya*. Além disso, entre 1930 e 1950, os ocidentais haviam raptado ou matado dez mulheres, sendo nove delas *apyterewa*. Assim, quando se deu o contato, os *Tapipy'a* já representavam a maior parcela da população, tendência que se acentuou nos últimos anos. Em 1995, dos 260 habitantes da aldeia de Paranatinga, 165 eram *tapi'pya*, 42 *apyterewa* e 47 *wyrapina* (havia ainda três mulheres estrangeiras e um homem Ocidental, cujo pertencimento aos patrigrupos desconheço).

Gráfico 3.2: Divisão da População Oriental por Patrigrupos (1995)



O desequilíbrio demográfico tornou impossível aos *tapi'pya* respeitarem a norma exogâmica, mas permitiu, por outro lado, que todos os *Apyterewa-Wyrapina* o fizessem. Entre 1971 e 1995, só houve um casamento incorreto nessa metade. O sistema, portanto, continuou a ser plenamente operativo para estes, e apenas parcialmente para os *tapi'pya*, tendência que remonta à década de 1950, como mostra o gráfico abaixo:

Gráfico 3.3: Evolução dos Casamentos de Homens *tapi'pya* (excluindo casamentos com estrangeiras) – (1940-1995)



O sistema apresenta, assim, uma ambigüidade particular: ele funciona atualmente em 100% dos casos para uma das metades e em menos de 50% para a outra. Para ser mais exato, hoje, pouco mais de um terço dos homens *tapi'pya* casam-se com mulheres *wyrapina* ou *apyterewa*.

O fato de o sistema ser plenamente operativo para uma das metades coloca problemas para minha análise anterior. Por um lado, aponta para uma estabilidade da norma, pois, quando possível, ela continua a ser seguida estritamente. Por outro, levanta questões sobre as conseqüência de parte do sistema permanecer não contaminado. A dificuldade parece aplicar-se também aos kagwahiv, onde uma das metades continua a casar conforme a norma diádica, enquanto a outra o faz apenas parcialmente. Se bem compreendo, Kracke sugere que o sistema tenderia a se estabilizar com uma estrutura de troca multilateral entre três patriclãs, enquanto minha hipótese original para o caso dos parakanãs orientais era a de que ele caminharia para um modelo de regulação não-sociocêntrica, pois as uniões incorretas propagar-se-iam através das gerações pela estrutura mínima de reciprocidade matrimonial: um homem que cede a irmã coloca-se no direito de reivindicar a sobrinha para si ou para seu filho.

Como esse processo ainda não tem grande profundidade geracional, não se pode afirmar com certeza que a tendência à repetição de uniões intrametade por meio de casamentos genealógicamente canônicos produzirá tal efeito. Ainda assim, vale a pena citar um dado: dos 28 casamentos entre os *tapi'pya* desde a década de 1970, sete se deram com filhas de irmã real (ZD) ou de prima paralela patrilateral de primeiro grau (FBDD) e dois com filha da irmã real do pai (FZD). Em outras palavras, cerca de um terço deles não apenas são corretos do ponto de vista da lógica das relações, como correspondem às formas mais apreciadas de união matrimonial (ver Fausto 1991:216; 1995:89). Qual será o efeito do acúmulo de uniões desse tipo sobre o sistema segmentar? Qual o estatuto de um patrigrupo que reúne, ao mesmo tempo, consangüíneos e afins? Que será das metades cuja existência sempre esteve a meio caminho entre ser causa e conseqüência da troca matrimonial, entre existir de pleno direito e ser efeito derivado de uma estrutura de aliança? Não é fácil responder a essas perguntas. Por um lado, a hipótese de um retorno a uma regulação não-sociocêntrica, como vimos, não é tão simples, uma vez que parte do sistema continua a operar perfeitamente segundo a norma de exogamia de metades. Por outro, a perda de importância na determinação da aliança não significa necessariamente a erosão da ideologia segmentar, como mostra Kracke (1984:106-07) para o caso kagwahiv. Finalmente, não se pode ignorar a possibilidade de a morfologia social voltar a se transformar pela ação de seus agentes. No início dos anos 1990, Tekwaria, um Ocidental, deixou a aldeia de Maroxewara para morar em Paranatinga com a filha ainda pré-púbere de Pykawa, um *tapi'pya*. Em 1995, o casal teve uma menina, mas Tekwaria faleceu poucos meses depois. Se não tivesse morrido e gerasse filhos homens, poderíamos estar assistindo ao nascimento de um novo patrigrupo?¹¹

PATRISSEGMENTAÇÃO TUPI REVISITADA

O caso parakanã oferece algumas lições e intuições sobre a natureza das estruturas segmentares na Amazônia. Primeiro, porque permite atravessar a oposição entre estrutura e história, que com freqüência aparece como um problema etnográfico para a definição dos segmentos. Segundo,

¹¹É interessante notar que, apesar de se ter casado com uma *tapi'pya*, Tekwaria ocupava na *tekatawa* a posição de membro dessa mesma patrimetade, e não a de seus afins. Quando perguntei, na época, a que grupo pertenceriam seus filhos, meus informantes disseram, alternativamente, que não sabiam, que seriam *tapi'pya*, ou me indagavam qual era a “classe” original de Tekwaria.

porque resolve essa mesma questão por meio de um modelo gerativo e não degradacionista. Terceiro, porque sugere que a existência de grupos unilineares é uma possibilidade estrutural de organização social, que pode ou não ser realizada por determinadas sociedades em determinados pontos de sua história. Tais grupos não são instituições idênticas ou de mesma natureza no espectro das organizações sociais amazônicas. Elas têm densidade e estatuto diferentes conforme nos deslocamos dos timbiras para os yanomamis, dos tupis para os tukanos, dos tikunas para os panos. Ainda assim, quase todas essas formações estão permeadas por referências históricas sobre a constituição, transformação e desaparecimento de instituições, embora tenhamos dado mais crédito a este último processo do que aos primeiros. A relação entre forma e processo, contudo, é concebida de modo distinto em cada um desses sistemas. Colocar a questão em foco talvez seja um bom caminho para a comparação entre os diversos tipos de segmentação que encontramos no continente. De minha parte, restrinjo-me agora aos tupis, entre os quais é particularmente difícil definir os segmentos — ali onde eles existem — sem referência imediata a processos históricos.

Tomemos, de início, os grupos tupi-guaranis, que em sua imensa maioria não apresentam segmentação de qualquer tipo.¹² Há referências à sua existência apenas entre os parakanãs orientais, suruís, tapirapés, kagwahiv (parintintins, tenharins e kagwahiv do madeira) e wayãpis. Em cada um destes, porém, temos arranjos particulares e uma morfologia social própria. Os suruís são compostos por cinco patriclãs exogâmicos, associados a funções rituais e atividades específicas, sendo que a chefia é reservada a um deles (Laraia 1986:118). Entre os tapirapés, encontramos seis sociedades masculinas nominadas, divididas em duas metades não-nominadas (Wagley 1977:102-103), que por serem fundamentalmente cerimoniais, acabaram sendo analisadas de modo desvinculado da estrutura de parentesco (Wagley & Galvão 1946a; 1946b). Os kagwahiv apresentam arranjos específicos conforme o grupo: os parintintins possuem metades e três clãs, os tenharins só as metades e os kagwahiv do madeira, segundo Lévi-Strauss (1948a:313), teriam sido compostos por inúmeros patrisibs localizados e preferencialmente exogâmicos. Quanto aos wayãpis, P. Grenand (1982:59-69) sugere a existência passada de patriclãs também localizados, mas Gallois (1988:29) discorda da hipótese.

O que há de comum em todos os exemplos é a dificuldade de separar a forma social e o processo histórico de sua constituição; assim, os grupos cerimoniais tapirapé parecem ser o produto da influência karajá; o triadismo parintintin resulta da incorporação de um grupo inimigo; um dos cinco clãs suruís teria surgido da descendência deixada por um cativo estrangeiro. A indistinguibilidade entre morfologia e evento, associada ao fato de que a maioria dos grupos tupis não apresenta segmentação, levou grande parte dos tupinólogos a tomar os exemplos positivos como acidente de percurso, em vez de considerar os acidentes de percurso como possibilidades

¹²Entre eles podemos citar: no interflúvio Xingu-Tocantins, araweté, asurini do tocantins, asurini do xingu; no Maranhão, tembé, guajajara, ka'apor e possivelmente guajá; no Alto Xingu, kamayurá, kayabi, aweti; no Brasil meridional e Paraguai, guarani e aché; na Bolívia, sirionó. A despeito da confusão reinante na literatura, não existe nenhuma evidência de que os tupi-guaranis quinhentistas possuíssem algum tipo de grupo unilinear.

objetivas de uma estrutura aberta à história — estrutura performativa, para usar a expressão de Sahlins (1985:xi-xiv).¹³

Viveiros de Castro (1986:691) chamou a atenção para a questão ao discutir o caso tupi-nambá, mas a definiu pela negativa: o que nos deve prender a atenção, dizia, é o fato de termos uma ideologia consistentemente patrilinear e uma baixa ocorrência de patrissegmentação. Em minha dissertação de mestrado, procurei definir quais as condições correlacionadas positivamente ao surgimento de grupos unilineares entre os tupi-guaranis e sugeri que elas deveriam ser procuradas no regime de aliança, e não no conceito de descendência. Afirmei que ali onde o avunculato e o patrilaterato tivessem maior destaque, maiores seriam as chances de se encontrar segmentação (Fausto 1991:279; 1995:102). Embora a resposta nunca me tenha parecido plenamente satisfatória, continuo a vê-la como uma intuição positiva, por fundar-se na percepção de que os efeitos cumulativos de uma ideologia patrifiliativa da troca matrimonial, associados a uma concepção patrilinear de transmissão de identidades, podem dar lugar, em determinadas circunstâncias históricas, a morfologias segmentadas. Uma dessas circunstâncias parece ser, justamente, a introspecção da diferença externa por meio do rapto de um homem estrangeiro.¹⁴

Se ampliarmos a discussão para incluir os grupos tupis não-guaranis, teremos uma inversão na proporção de sociedades com e sem segmentação. Há evidência de grupos patrilinares nas famílias tupi-mondé (Dal Poz 1991:41-47; Mindlin 1985:47-50), tupari (Lévi-Strauss 1948b), munduruku (Murphy 1978:71-96) e maué (Nimuendaju 1948b). Essas estruturas aparecem na faixa meridional da drenagem do Amazonas entre os rios Madeiras e Tapajós e desaparecem no Xingu, onde os jurunas não apresentam quaisquer traços de segmentação. Embora os patrigrupos possuam maior rendimento sociológico nessas famílias do tronco tupi, não dispomos de estudos detalhados sobre sua natureza e funcionamento. Os trabalhos mais recentes, ademais, tendem a tratá-los como princípio de classificação e acabam não analisando seu papel na estruturação das relações sociopolíticas. Em parte isso se deve a uma extensão indevida da crítica aos modelos africanos, contra a qual deveríamos guardar-nos: o fato de os segmentos não serem entidades dotadas de direitos e obrigações — isto é, não possuírem uma realidade jurídica —, não significa que não tenham realidade sociológica. Meu argumento sobre os parakanãs orientais é precisamente este: ainda que fossem apenas dispositivos classificatórios, os patrigrupos continuariam a ter um papel básico na estruturação das relações sociopolíticas. A morfologia segmentada não precisa ter funções específicas que a expliquem para produzir efeitos consistentes que devem ser analisados.

SOBRAS DO PASSADO?

Há uma questão final que devemos considerar: não estaríamos diante de uma simples reconstituição de um sistema “clânico” firmemente estabelecido no passado? Não teriam os orien-

¹³Em outro trabalho, expressei posição idêntica ao afirmar — inspirado em Viveiros de Castro (1987a) — que para os tupis não apenas seguir a regra é uma práxis, como a própria regra é uma práxis. Este parece-me ser o fato sociológico básico para a determinação de uma estrutura tupi-guarani (Fausto 1995:104).

¹⁴Poder-se-ia ver aqui um mecanismo mais geral de produção de diferenças internas: ver, por exemplo, o surgimento de novos clãs curripacos por meio do rapto de crianças maku, descrito por Journet (1995:202).

tais apenas reproduzido um modelo que desmoronara sob o impacto de perdas demográficas preteritas? O que está em jogo aqui é a realidade anterior das designações *apyterewa*, *wyrapina*, *tapi'pya* (e também *marojewara*, *mykojiwena*, *pa'ametywena*, *jimokwera*). A que correspondiam no passado? Subgrupos, aldeias, patrulinhas, clãs? Este é certamente um problema irresolúvel. Se ainda hoje discutimos o estatuto de estruturas observáveis, é difícil imaginar que possamos defini-lo para realidades não mais existentes. Não posso, porém, me furtar inteiramente ao problema.

Como vimos, meus informantes — tanto orientais quanto ocidentais — possuem uma versão comum sobre as denominações: elas designariam grupos independentes, falantes da mesma língua e inimigos entre si. Quando instados a diferenciar os grupos, costumam referir-se a certos costumes guerreiros e alimentares, em particular ao canibalismo.¹⁵ Iatora, por contraste, disse-me certa feita que “nós só flechamos, tornando-nos *awaeté*. *Awaeté* flecha sua presa e depois se vai” (Iatora 1993: fita 11). Conjeturam também quem seriam os remanescentes dos adversários de outrora: os ocidentais, por exemplo, identificam os asurinís como descendentes dos *wyrapina* (ambos seriam comedores de urubu, segundo Iatora), ao passo que os orientais especulam se os suruíis seriam os *pa'ametywena*. À parte essas referências e conjeturas, os subgrupos aparecem em dois mitos, conhecidos apenas pelos orientais.¹⁶

A interpretação dominante sugere a existência de um conjunto lingüística e culturalmente semelhante, formado por blocos populacionais adversários nominados, localizados e politicamente autônomos. Cada um dos blocos reconhecer-se-ia como *awaeté* em oposição a todos os outros, considerados *akwawa* (“inimigos”) ou *ngyngé* (“inimigos-iguais”). Esse sistema, se existiu, já não vigorava em meados do século XIX. Enquanto meus informantes narram em detalhes eventos guerreiros ocorridos no terceiro quartel do século XIX, não subsiste qualquer referência histórica precisa a conflitos entre os conjuntos nominados. A versão nativa parece apontar, pois, para a existência, em um passado remoto, de um sistema supralocal tupi que pode ter desaparecido em função da depopulação pós-conquista. É difícil, porém, dizer a que realidade etnográfica esses supostos subgrupos tupis devem ser comparados, pois uma das maiores dificuldades da etnologia sul-americana é, justamente, conceitualizar as divisões, estruturas e modos de articulação que ultrapassam o nível local. De qualquer forma, minha intuição é que a morfologia atual dos orientais

¹⁵Segundo os orientais, os *marojewara* capturavam inimigos e os matavam na *tekatawa*, consumindo o fígado assado na praça e o corpo na casa. Para os ocidentais, eles degustavam o fígado e o coração no local do homicídio, enquanto o corpo era moqueado e levado para a aldeia para ser comido com farinha. Os *tapi'pya*, de modo semelhante, retalhavam os inimigos, moqueavam-nos e comiam-nos em suas aldeias.

¹⁶Além do mito transcrito no capítulo 2, existe uma história sobre um conflito causado pela morte de um animal de estimação. Diz-se que um homem *apyterewa* tinha um velho tiriba (espécie de periquito) como xerimbabo. Um dia mataram a ave, deixando seu dono irado. Ele pôs-se a flechar, causando um conflito generalizado entre os *apyterewa*. Depois fugiu. Junto com seus aliados tomou primeiro a morada dos *tapi'pya*. Em seguida atacaram os outros grupos — *wyrapina*, *mykojiwena*, *marojewara*, *pa'ametywena* —, expulsando-os das aldeias e obrigando-os a fugirem para a mata definitivamente. Então, conclui o mito, os *apyterewa* e os *tapi'pya* ficaram juntos (Arakytá 1992: fita 13). O final surpreendente fala da reunião desses dois grupos e da separação dos outros, opondo duas situações: a dos que permaneceram nas aldeias e a dos que foram para a mata. Essa é uma oposição forte para os orientais, que a mobilizam para explicar a diferença entre eles e os ocidentais, considerados índios sem aldeia. O mito parece elaborar, assim, tanto a composição atual do grupo como a distinção entre os blocos parakanãs.

corresponde a uma introspecção de uma realidade externa pan-aldeã para o nível da aldeia, processo que eles explicitam como uma mistura.¹⁷

A indiferenciação dos ocidentais

Entre os ocidentais, ao contrário dos orientais, a realidade das denominações é verdadeiramente equívoca: além de não terem qualquer significação simbólico-cosmológica, não possuem função cognitivo-classificatória ou sociológica: não definem identidades, não regulam a troca matrimonial, não interferem na vida produtiva. Com relação ao estatuto das denominações no passado, ouvi a mesma versão de que a dos orientais: *apyterewa*, *wyrapina*, *tapi'pya*, *marojewara* e *mykojiwena* (desconhecem os termos *pa'ametywena* e *jimokwera*) eram grupos inimigos que habitavam o interflúvio Pacajá-Tocantins, sendo que eles seriam remanescentes apenas dos primeiros. Afirmam terem-se misturado tardiamente através do rapto de mulheres; os filhos de estrangeiras perpetuando a identidade da mãe, não a do pai. Como disse, essa exceção à patrifocalidade é coerente com o privilégio do exterior na cosmologia parakanã.

Se as versões para a existência das designações e para o processo de amalgamento são semelhantes, é preciso explicar como se produziram situações tão díspares. Isto é, por que encontramos patrigrupos entre os orientais e uma vaga referência a estes entre seus ex-parentes? Enquanto em Paranatinga o pertencimento é claramente enunciado e incontestado, determinar a afiliação entre os ocidentais é uma tarefa difícil e cheia de percalços; as designações parecem antes resquícios de uma realidade anterior que se diluiu com o tempo. Como conciliar essa afirmação com o fato de que a distintividade dos patrigrupos entre os orientais é uma construção tardia e historicamente datável? Até onde posso avaliar, ambos os fatos são verdadeiros: as designações eram marcas de identidade entre os grupos tupi-guaranis do interflúvio Pacajá-Tocantins no século XIX. O sistema (qualquer que tenha sido ele) poderia não mais existir, mas as designações ainda marcavam distinções. Tomo como evidência o fato de conhecerem a identidade dos inimigos de mesma língua que enfrentaram entre os últimos decênios daquele século e os primeiros deste. Ocorre, porém, que os parakanãs (na época da cisão) e os ocidentais (a partir dela) viveram uma expansão da atividade guerreira e do rapto de mulheres. Entre 1885 e 1920, raptaram dezesseis estrangeiras, sendo treze delas de grupos de mesma língua. Em seguida, da década de 1930 à de 1950, trouxeram dez outras, sete delas parakanãs orientais e três asurinís (nove tiveram filhos). Finalmente, entre meados dos anos 1960 e 1976, raptaram mais seis mulheres, três arawetés e três *akwa'awa*.

¹⁷Essa idéia de “mistura” remete-nos ao processo vivido pelos povos caribes da Guiana. Penso em especial nos subgrupos *tiriyós*, cuja existência passada é igualmente difícil de precisar (ver Rivière 1969:26-28). Nesse caso, no entanto, a reunião de grupos diferentes em uma mesma aldeia conduziu não a uma segmentação, mas ao apagamento das diferenças internas.

Tabela 3.1: Mulheres raptadas pelos parakanãs ocidentais (1880-1975)¹⁸

cronologia (década)	grupo	identificação	mulheres raptadas	com filhos	
1880	Itakya	mesma língua	2	2	
1880	Moakara	mesma língua	3	3	pré-cisão
1910	Akwa'awohoa	outra língua	3	2	pós-cisão
1910	Temeikwary'yima	mesma língua	8	6	
1930	Amowaja	Parakanã Oriental	2	2	
1940	Amowaja	Parakanã Oriental	5	4	
1940	Makakawa	Asurini	2	2	
1950	Makakawa	Asurini	1	1	
1960	Akwa'awa	outra língua	3	2	
1970	Yrywyjara	Araweté	3	1	
TOTAL			32	25	

O ingresso expressivo de estrangeiras deve ter contribuído para dissolver as identidades conferidas pelas designações, não apenas pelo número como também pela sucessão. Por exemplo, qual seria a identidade de um homem cuja avó (FM) era uma *mykojiwena* e a mãe era uma asurini? Nesse caso, o pai seria — esta é a formulação nativa — um *mykojiwena-memyrera* (“filho de falecida *mykojiwena*”) e ele um *makakawa-memyrera* (“filho de falecida asurini”). Ao mesmo tempo, os ocidentais acreditam que os asurinins são remanescentes dos *wyrapina*, o que torna a situação ainda mais confusa. O rapto produziu aqui um efeito semelhante ao do casamento intertribal em outras situações etnográficas, tais como aquela descrita por Howard para os Waiwai (1993:231).

O caso dos orientais é diverso: por um lado, operavam com um número restrito de estrangeiras, pois não raptaram nenhuma mulher após a cisão e, das três parentes de Moakara que permaneceram entre eles, apenas Ijymyna teve filhos. Por outro, tinham um menino, que reunia uma dupla potência: gênero masculino e exterioridade. Era um suporte mais sólido para erigir uma diferença interna baseada nas designações, além de permitir sobrepor de modo consistente uma lógica de classes a outra de relações na determinação da troca matrimonial, o que não acontecia com as mulheres estrangeiras, um vez que seus maridos relacionavam-se como parentes agnatos próximos.

O movimento centrífugo dos ocidentais acabou por dissolver possíveis diferenças internas, enquanto o movimento centrípeto dos orientais voltou-se, justamente, para a construção destas. Abertura e fechamento, expansão e contração, homogeneidade e segmentação, ausência e presença de chefia, mobilidade e sedentarismo, floresta e aldeia são pares opostos que apontam para duas socialidades diversas, construídas no século XX por cada um dos blocos parakanãs, em um processo cumulativo e diferenciado de *feedbacks* positivos. No capítulo anterior, falamos da mobilidade e dos espaços produtivos. Neste trataremos, além da segmentação, da chefia e das formas de socialidade interna. No próximo analisaremos a guerra como mecanismo de abertura e

¹⁸Não estão incluídas na tabela, as mulheres que morreram logo após o rapto, bem como as que permaneceram com os orientais após a cisão. A última coluna (“com filhos”) refere-se ao número de raptadas que procriaram entre os ocidentais.

de socialidade externa. Antes, porém, permitam-me explorar um pouco mais o rapto e seus efeitos sobre a mecânica de casamento dos ocidentais.

A DIFERENÇA É O RAPTO

Para avaliar o impacto do aporte de mulheres estrangeiras, em particular entre 1880 e 1920, precisamos de um parâmetro relativo. Vimos que nesse período foram raptadas dezesseis mulheres, sendo que doze delas tiveram filhos. Qual o significado desse número em termos de frequência relativa? Evidentemente, não é possível saber quantas mulheres havia então no grupo, mas há outra forma de avaliação: determinar a proporção entre casamentos, que geraram descendência, com estrangeiras e com parentes. Para o período anterior à década de 1920, registrei dezesseis casamentos prolíferos, sendo doze com estrangeiras; isto é, para cada união entre parentes ocorriam três com mulheres raptadas. No período seguinte, entre 1920 e 1959, a proporção se inverteu: trinta e três uniões entre parentes para onze com estrangeiras, tendência que se consolidou entre 1960 e 1979, quando se registraram cinquenta casamentos entre parentes para apenas sete com mulheres raptadas.¹⁹

Tabela 3.2: Casamentos prolíferos entre parentes e com estrangeiras (c.1880-1979)

período	entre parentes (n)	com estrangeira (n)	proporção*
1880-1919	04	12	1:3
1920-1959	33	11	3:1
1960-1979	50	07	7:1
TOTAL	87	30	3:1

* números inteiros por valor mais próximo

Os dados sobre o primeiro período sugerem que a cisão não criou problemas matrimoniais apenas para os orientais. A não ser que suponhamos uma fertilidade muito superior dos casamentos com estrangeiras em relação às uniões entre parentes, a implicação desses dados é clara: durante uma geração após a cisão, quase não havia mulheres maduras disponíveis, a não ser aquelas adquiridas por meio do rapto.²⁰

O impacto desse modo de aquisição de esposas pode ser sentido em diversos campos da vida parakanã ocidental, inclusive em certas derivações lexicais. Por exemplo: entre os orientais, o termo *ngyngé* designa exclusivamente inimigos que partilham a mesma língua e cultura que eles. Entre os ocidentais, significado primário do vocábulo é o de um conjunto de mulheres, em oposição ao de homens: “*a'é rakokwehe ngyngé ahaoho warapina-rehe. Aoje oroina akoma'e jopore-moho rakokwehe*” (“então a mulherada foi buscar amêndoa de coco, enquanto os homens ficaram

¹⁹É preciso considerar a possibilidade de os nomes de estrangeiras das gerações ascendentes mais distantes serem lembrados com mais facilidade. Poderíamos, por exemplo, tratar como casamentos com cognatas aqueles casos em que, nas gerações mais distantes, o nome do pai foi retido mas não o da mãe. Teríamos, então, no primeiro período, sete uniões com parentes contra doze com estrangeiras.

²⁰Segundo Iatora, havia falta de mulheres naquela época, pois no passado jovens solteiros teriam assassinado as esposas de seus parentes. Apenas as que conseguiram se esconder teriam escapado e, por isso, durante muito tempo houve poucas mulheres entre seus antepassados. O primeiro rapto realizado após esse evento teria sido praticado por Tenawohoa, o xamã da narrativa transcrita no capítulo 1.

todos”).²¹ O deslocamento de significado é sugestivo: para uns designa diferentes-iguais (inimigos), para outros iguais-diferentes (mulheres, do ponto de vista masculino). O veículo de transição são as *ngyngé* raptadas que se tornam parentes. Entre os ocidentais, a categoria esposas (reais ou virtuais) foi sobredeterminada pela categoria estrangeiras raptadas, como indica um vocativo comum para se dirigir à própria esposa: *we-akwawa'yn*, “minha inimiga relacionada”.

O rapto como estratégia matrimonial teve implicações importantes na dinâmica social parakanã, contribuindo *a posteriori* para fortalecer uma visão particularmente agonística do campo matrimonial. *A posteriori* porque, em um primeiro momento, permitiu diminuir a tensão existente entre gerações adjacentes. O rapto abria o jogo matrimonial, cuja somatória — por razões demográficas e sociais — já seria, desde então, negativa. No entanto, criou uma expectativa que não poderia ser correspondida senão com a reprodução ampliada da estratégia do rapto. Para se compreender esse ponto, é necessário analisar a mecânica do casamento entre os ocidentais.

As formas sociais da escassez

Existem algumas características do regime de aliança dos parakanãs ocidentais que, em conjunto, potencializam as disputas entre homens por mulheres. Elas criam ou ampliam *socialmente* uma escassez de esposas em certos pontos e instantes do jogo matrimonial. Todos os homens adquirirão em algum momento uma esposa, mas nem todos os homens maduros poderão estar casados simultaneamente. Em cada instante haverá sempre alguém com idade para constituir uma nova família impossibilitado de fazê-lo, mesmo quando a razão de masculinidade (*sex-ratio*) for equilibrada. A produção social dessa escassez conduz, com frequência, a situações de conflito entre homens por mulheres.

Há quatro formas de conseguir uma mulher entre os ocidentais: através de um arranjo matrimonial, por sucessão após a morte do marido, roubando-a de um parente ou raptando-a de um inimigo. As duas primeiras formas raramente são motivo de discórdia, pois repousam sobre a cadeia de trocas matrimoniais passadas. Elas são concebidas, em particular o arranjo, como parte de uma dinâmica de reciprocidade entre parentelas ao longo do tempo e como a realização da reivindicação legítima de tios maternos por suas sobrinhas.²² As duas outras formas, ao contrário, dependem de uma ação individual que não está escorada em noções de reciprocidade e legitimidade, mas de disposição violenta e correlação de forças.

Os arranjos matrimoniais não conduzem, enquanto eventos particulares, a conflitos faccionais. As parentelas não atuam como grupos corporados que disputam cônjuges para seus membros. As relações não são constituídas da ótica sociocêntrica de distribuição controlada de um

²¹Nas narrativas de eventos do final do século XIX e início do século XX (isto é, sobre fatos não presenciados por meus informantes), *ngyngé* ainda é usado com sentido de inimigo-igual. Isso se deve ao fato de que toda narrativa é transmitida com certos trechos-padrão — em geral, citações diretas da fala dos personagens —, fórmulas que são repetidas ao longo do tempo por aqueles que as contam.

²²O direito avuncular está ligado, aos olhos parakanãs, ao laço profundo que une “irmã” e “irmão”. A relação entre germanos de sexo oposto é a base sobre a qual se tecem as relações de aliança. Uma irmã é um crédito para o futuro, uma garantia de realização do próprio casamento: homens sem irmãs reais são com frequência preteridos nos arranjos matrimoniais e têm maior dificuldade em obter uma esposa.

bem escasso, mas são traçadas caso a caso, embora sejam parte de uma cadeia de alianças prévias (Fausto 1991:220-34). A própria operação do arranjo é concebida como sendo da esfera feminina e não masculina, como um acerto entre mulheres que trocam filhos (principalmente quando se trata do primeiro casamento de um homem).²³ Elas desempenham, portanto, um duplo papel no jogo da aliança: são elas que circulam entre homens, mas são também elas que tramam parte dessa circulação para beneficiar seus filhos e irmãos. Essa forma de negociação indica que o arranjo matrimonial não deve ser o *locus* de conflito entre homens. Quando há reivindicações contraditórias, igualmente legítimas, estes fingem-se desinteressados e não-informados, como se nada estivesse em disputa. Os arranjos não são sem consequência para a conformação futura dos conflitos, mas jamais são o gatilho que detona o processo de ruptura.

Há uma característica desses casamentos que tem um efeito futuro contundente: o fechamento precoce do campo matrimonial. Boa parte dos arranjos ocorre antes mesmo do nascimento da criança, como resultado da equação entre preferência avuncular, estratégias presentes das parentelas envolvidas e ciclos de trocas passadas. Se o bebê for uma menina, a mãe de seu futuro marido é quem a ergue do chão e a entrega à parturiente: ela “pega” (*-pyhyng*) a criança para seu filho. Embora nem toda mulher tenha seu casamento decidido nesse momento, é provável que em poucos anos ela já tenha um marido. Em 1993, na aldeia de Apyterewa, havia apenas nove mulheres solteiras de um total de 91: oito delas tinham menos de cinco anos e uma era pré-púbere.²⁴ Portanto, 90% das mulheres e 99% daquelas com mais de cinco anos não estavam disponíveis, como se vê na tabela abaixo, na qual acrescento os dados do aldeamento de Maroxewara:

Tabela 3.3 : Mulheres casadas (total e com mais de quatro anos)

Aldeia (ano)	Total de mulheres (n)	Casadas (n)	Porcentagem	Total de > 4 anos (n)	Casadas > 4 anos (n)	Porcentagem
apyterewa (1993)	91	82	90,1%	67	66	98,9%
Maroxewara (1995)	66	56	84,8%	47	45	95,7%

Os números da tabela não dão uma idéia da dinâmica interna dos casamentos. Os arranjos matrimoniais comportam, ainda que de forma restrita, idas e vindas, avanços e recuos, pois novos fatos podem vir a redimensioná-los, como conflitos, fissões, mortes, raptos e casamentos secundários. Os rearranjos, contudo, ocorrem em um ambiente onde a alocação de mulheres é, a cada instante, inteiramente dada. Excetuando-se os casos de viuvez, não há outra forma de um homem solteiro conseguir uma esposa senão roubando-a de alguém. Todo divórcio é representado como subtração: diz-se que o amante “tirou”, “arrancou” (*-ekyi*) a esposa do marido.

²³Os homens recebem uma esposa quando estão com cerca de dez anos. O arranjo é tratado pelas mães dos cônjuges, que em uma situação ideal (casamento com a filha da irmã real) são mãe e filha. Já o segundo casamento de um homem pode ser negociado pela primeira esposa.

²⁴A rigor, esta última era casada, mas seu marido morava, então, em outra aldeia na T.I. Parakanã, bacia do Tocantins. Uma cisão ocorrida em 1982, antes do contato, separara os cônjuges. Como a mãe só tem um irmão (adolescente e já casado) e nenhum primo paralelo patrilateral de primeiro grau, a menina provavelmente permanecerá solteira até a menarca. As outras meninas, que representavam um terço das mulheres com menos de cinco anos, deverão se casar mais rapidamente. O celibato destas resulta de situações em que: a) o MB não reivindica a ZD para si (porque já possui uma esposa imatura, não está em condições de reivindicar uma segunda ou já tem duas esposas); b) nem para seu filho (por ser este muito novo ou já ter uma esposa imatura); ou c) não há nenhum tio materno real (como ocorre com filhas de estrangeiras).

Entre os ocidentais, o estado civil original de uma mulher é casado e, portanto, atrás de uma mulher há sempre um marido. O casamento pré-púbere não é, vejam bem, um noivado. Não se concebe uma gradação no estado de casado: ou se é ou não se é, sem termo intermediário. O fechamento do campo matrimonial interno implica uma equivalência entre as duas estratégias para um celibatário conseguir uma companheira: o rapto de estrangeira e o roubo da esposa de um parente. O sistema sempre se abre por meio de uma ato de expropriação.²⁵ A equivalência resulta do fato de que também externamente o campo matrimonial se encontra fechado, como resultado da provável desestruturação de um sistema supralocal. Em lugar de aldeias relacionadas pela aliança e pela inimizade, com relativa densidade sociodemográfica, restaram mônadas isoladas, cuja única forma de relação era a guerra. O isolamento produziu um fechamento do campo matrimonial que não tem correlatos ali onde subsistem sistemas locais, mesmo em situações com forte preferência endogâmica, como é o caso dos caribes do escudo guaianense. Em um universo tão limitado e tão suscetível às vicissitudes demográficas, a tensão envolvendo o destino matrimonial de cada um tende a crescer.

Há ainda um outro elemento que potencializa os efeitos conflitivos do fechamento do campo matrimonial. Como resultado do regime avúnculo-patrilateral, os maridos tendem a ser bem mais velhos do que suas esposas.²⁶ Isso significa que todo homem sexualmente maduro deve aguardar alguns anos antes de coabitar com a mulher que recebeu “passivamente”, através do arranjo matrimonial. No aldeamento de Apyterewa, em 1993, a diferença média de idade entre os cônjuges em casamentos primários era de dez anos, sendo que em 56% dos casos a diferença era igual ou superior a uma década, o que significa que mais da metade dos homens passou a coabitar ou irá coabitar com sua esposa após os 23 anos de idade. Já em Maroxewara, a diferença de idade relativa era substancialmente menor: cerca de 27% dos casais situavam-se na faixa acima de dez anos.

Tabela 3.4: Distribuição de casamentos entre cônjuges em primeiras núpcias, segundo diferença de idade (em número absolutos e porcentagem)

Aldeia	0-4 anos	5-9 anos	10-14 anos	15-19 anos	> 20 anos	Total	M.A. (anos)	D.P. (anos)	(%)*
Apyterewa 1993	3 (9,4)	11 (34,4)	14 (43,7)	3 (9,4)	1 (3,1)	32 (100)	10,1	4,4	39,0
Maroxewara 1995	9 (27,2)	15 (45,5)	5 (15,2)	3 (9,1)	1 (3,0)	33 (100)	7,8	3,5	60

*Porcentagem de casamentos primários sobre o total de casamentos. M.A. = média aritmética; D.P. = desvio-padrão.

As razões para freqüências distintas entre os aldeamentos são variadas — diferenças na pirâmide etária, na proporção de casamento de menores de cinco anos, na proporção de homens

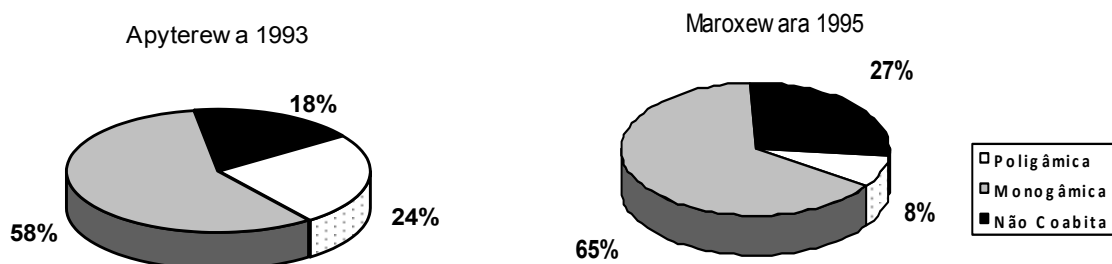
²⁵A morte de um homem casado recoloca em jogo uma mulher, mas a disputa em torno dela é potencialmente menos conflitiva, pois se reconhece a maior legitimidade de algumas pessoas para reivindicar a viúva. As formas mais comuns de sucessão são casamento com o irmão, primo paralelo patrilateral de primeiro grau ou filho do marido morto (HB, HFBS e HS) (ver Fausto 1991:202). Por outro lado, as viúvas são menos desejadas, seja por serem mais velhas, seja por já terem filhos que deverão ser sustentados pelo novo marido.

²⁶Os parakanãs prescrevem como cônjuges de um homem, as filhas de suas “irmãs” e de suas tias paternas, sendo que o casamento com a prima cruzada patrilateral é secundário — estatística, ideal e logicamente — ao avunculato. Denominei esse regime avúnculo-patrilateral (ver Fausto 1991; 1995).

maduros sem nenhuma esposa etc. Não pretendo discutir aqui esses pontos, que nos afastariam do fulcro da análise. O que se deve reter é que sempre haverá um certo número de jovens sexualmente maduros sem esposas com treze ou mais anos de idade, num contexto em que todas as mulheres maduras já coabitam com seus maridos. A satisfação sexual desses rapazes passa necessariamente por mulheres casadas, e os laços afetivos mais duradouros têm, também necessariamente, por obstáculo um outro homem mais velho.

Esse cenário torna-se crítico em razão da poligamia, que produz socialmente uma escassez de mulheres mesmo em situações de equilíbrio na razão de masculinidade. Em 1993, na aldeia de Apyterewa, essa razão para indivíduos maduros pendia para o lado feminino (96 homens/100 mulheres) e, no entanto, 18% dos homens não coabitavam com uma mulher.²⁷ Em Maroxewara, onde o *sex-ratio* na mesma faixa era de 119/100, mais de 25% dos homens maduros não viviam com uma esposa. Observem as figuras abaixo, onde se vê a distribuição de homens maduros segundo coabitação:

Gráfico 3.4: Formas de coabitação de homens maduros nas aldeias de Apyterewa (1993) e Maroxewara (1995)



Devemos visualizar nas figuras não apenas a fatia de homens sem acesso à relação conjugal, mas também sua proporção em relação aos que possuem mais de uma esposa madura. Em Apyterewa, tínhamos 24% dos homens coabitando com mais de uma esposa e 18% sem nenhuma. Em Maroxewara, 8% contra 27%. A poligamia amplifica e marca em cruz a única diferença possível entre homens nessa sociedade. Ocorrendo em um ambiente social extremamente igualitário, ela é concebida não como um privilégio de poucos (como uma recompensa ou um promotor de *status*), mas como um desejo generalizado e um destino a ser almejado por todo e qualquer homem. Se a poliginia produz uma escassez, o etos igualitário não restringe socialmente aqueles a quem é legítimo desejá-la e, portanto, não garante a legitimidade daqueles que a realizam. Ao contrário, acaba incentivando os jovens sem esposa a lutar contra a única assimetria importante entre homens.

A tensão tende a se pronunciar quando a segunda mulher de um homem chega à puberdade e há uma parcela de rapazes querendo disputá-la para antecipar o próprio destino matrimonial. Por seu lado, a segunda esposa púbere em um casamento polígamo tem também razões para evitar a consumação do arranjo matrimonial, pois não vê grande vantagem em abdicar das aventuras amorosas com parceiros da mesma idade em nome de um marido normalmente vinte anos mais

²⁷Estou considerando maduros, baseado em etno percepções, mulheres ≥ 13 anos e homens ≥ 15 . A razão de masculinidade global, porém, pendia para o lado inverso: 113 homens/100 mulheres.

velho, com mulher e filhos. O segundo casamento pode inaugurar ainda uma outra dinâmica, entre co-esposas, que depende não apenas delas mas da capacidade do marido de partilhar a atenção entre as duas. Quando a balança pende para a mais jovem, como sói acontecer, a mais velha busca a companhia de celibatários. Configura-se, assim, uma situação com quatro atores estruturais: rapazes procurando mulheres sexualmente maduras, meninas púberes que gostariam de escolher seu parceiro, maridos que aguardaram longos anos pela menarca da esposa e mulheres casadas que temem ser relegadas a segundo plano. Desejos e interesses irreconciliáveis. A questão é: em um contexto como este, o que separa o desejo da prática? Quais as formas de resolução ou desfecho dessas situações?

Antes, porém, de analisar o desenlace desse nó, descreverei as relações de gênero, em particular entre esposos. Esse é um ponto de interesse por ser a base de um dos modelos explicativos mais poderosos para as chamadas sociedades simples. Refiro-me ao modelo de Collier & Rosaldo (1981) para as sociedades de serviço-da-noiva (*brideservice societies*).

A ECONOMIA DO CASAMENTO

O problema de base de Collier & Rosaldo é a produção e organização de desigualdades em grupos caçadores-coletores ou caçadores-horticultores, freqüentemente caracterizados na literatura antropológica como “sociedades simples igualitárias”. O modelo sugere que nessas sociedades, onde os bens não possuem qualquer valor transcultural, o casamento é o eixo central de organização e produção das desigualdades. Estas são dadas em três relações constituídas ou definidas pelo casamento: entre marido e esposa, entre genros e sogros e entre homens casados e solteiros. A primeira — entre cônjuges — é o resultado da assimetria entre o uso social do trabalho feminino e masculino na esfera da distribuição. Com o casamento, os homens passam a ter acesso privilegiado ao labor feminino, enquanto o inverso não ocorre, uma vez que o produto masculino por excelência (a caça) é distribuído amplamente fora da família nuclear. Essa assimetria na esfera da circulação tem implicações políticas amplas: homens podem investir em relações comunitárias e adquirir prestígio, enquanto as mulheres não. Assim, embora o casal co-produza, os homens *aparecem* como os arquitetos das relações suprafamiliares e públicas. O casamento, portanto, adquire significados opostos para homens e mulheres: para aqueles é uma transição social e economicamente desejável; para estas, é uma passagem à qual prefeririam se furtar, pois abrem mão da autonomia sem quaisquer compensações. Esses atores estruturais possuem, assim, motivações contraditórias, e o problema masculino passa a ser como, por um lado, induzir uma mulher a se casar e, por outro, impedir que rivais venham a disputá-la.

Sobre essa assimetria motivacional básica erguem-se outras, que constituem o sistema social como um todo: a assimetria entre afins juniores e seniores, e aquela entre homens solteiros e casados. A primeira é consequência direta da recalitrância feminina em relação ao casamento: é porque as mulheres querem se furtar ao que é essencial aos homens, que genros procuram ganhar o apoio dos sogros através da prestação de serviços e distribuição de alimento, pois deles dependem para controlar e influenciar a noiva. Essa é a segunda desigualdade produzida pelo casamento: afins seniores passam a ter direitos primários sobre o trabalho de afins juniores. Por outro lado, como o casamento é a transição crítica da vida de um homem, ser ou não casado é a

principal assimetria possível entre eles, definindo aquilo pelo qual se está disposto a lutar. A forma social dessa disputa é a intimidação ou a violência: nessas sociedades, onde os homens se reconhecem como iguais e procuram afirmar a sua independência por meio do casamento, a rivalidade por mulheres é concebida como a principal razão dos conflitos.

A despeito de o serviço-da-noiva ser residual entre os parakanãs, há um interesse particular em discutir os dados etnográficos tendo como referência esse modelo, pois ele ilumina o contraste entre ocidentais e orientais no que tange às relações de gênero e à produção dos conflitos internos. Veremos que os blocos parakanãs invertem algumas das expectativas do modelo: entre os ocidentais temos menor assimetria de gênero, ausência de assimetria entre homens e conflitos mais violentos por mulheres, enquanto entre os orientais temos justamente o inverso. Minha hipótese é que o contraste se explica por diferenças na estrutura política, o que significa que as assimetrias de gênero expressas no casamento não permitem determinar por si a organização das desigualdades e a forma social dos conflitos. Esse ponto se esclarecerá quando analisarmos, mais adiante, a emergência de uma esfera pública entre os orientais. Por enquanto, interessa-me descrever a relação conjugal entre os ocidentais para mostrar, por um lado, que o fato de a assimetria fundamental nesse grupo ser aquela entre homens com ou sem esposa não deriva da assimetria de gênero no casamento, e que, por outro, o fato dos conflitos se darem em torno de mulheres não implica as mesmas motivações que Collier & Rosaldo atribuem a seus atores estruturais.

O ponto fundamental é que o casamento não tem implicações diametralmente opostas para homens e mulheres, seja na esfera da produção, seja na esfera da circulação, por não haver “um desequilíbrio básico na natureza e organização das obrigações e na disponibilidade de recompensa pública” (Collier & Rosaldo 1981:281). As vantagens do casamento não são majoritariamente masculinas. A coabitação dá início a atividades intensamente compartilhadas, instaurando uma troca de serviços (não de produtos “genderizados”) que interessa a homens e mulheres. A representação básica da relação é que o casal permuta o trabalho da caça pelo cozimento do alimento. O signo principal da ausência de companheiro é a fome (*te'oa*), tema comum das narrativas sobre raptos de estrangeiras. Warepojooa, ao tomar uma mulher do bloco oriental, teria dito a seus netos que o acompanhavam: “vamos levar minha inimiga, meus netos, eu sofri muito ficando solteiro. Eu pensava: quem irá assar o fígado do jaboti para mim?” (Iatora 1993:fita 38). Para os homens, o sofrimento do celibato é expresso como uma fome por partes especiais e pouco abundantes da caça, como o fígado do jaboti que a esposa assa assim que o caçador cansado chega da mata e se deita na rede. É uma fome seletiva. Não é ausência de comida, mas de acesso privilegiado a certos alimentos que simbolizam a reciprocidade de serviços e de afetos no casamento. Por isso, as mulheres — desde sempre casadas — também sentem fome: nas uniões poliginicas com marcada assimetria entre as esposas, a preferida recebe as partes mais apreciadas da caça, enquanto a menos favorecida deve contentar-se com o que lhe é dado. As situações de viuvez, em que a mulher, por estar com idade avançada, não se casa imediatamente, também são marcadas pela fome.²⁸

²⁸Conversando certa feita com uma mulher oriental — que ficou viúva ainda jovem e que, por saudades do falecido, recusara-se a casar logo em seguida —, perguntei-lhe por que aceitara por fim um novo marido: “eu tinha fome”, respondeu-me.

O casamento permite o acesso privilegiado ao trabalho do parceiro para *ambos* os membros do casal, acesso que é restrito, para os adultos, fora dessa relação. Como a família extensa não é uma unidade orgânica de produção e consumo, os celibatários acabam vivendo nas fimbrias das famílias nucleares, sempre na dependência da esposa de outro homem (em geral seu irmão) para cozer o alimento. O fato de participarem pouco das atividades produtivas, saindo apenas ocasionalmente para caçar ou pescar, é visto menos como liberação da labuta pela sobrevivência do que como exclusão da esfera de sociabilidade mais gratificante: a família. O valor não é o lazer, mas a relação. Ter de caçar para alguém não é um fardo, mas uma motivação. A partir de certa idade, o fato de não se ter constituído uma unidade doméstica torna-se empecilho para a passagem à vida adulta, que implica, ao mesmo tempo, maior dependência e maior autonomia. Maior dependência porque os laços que o unirão à esposa e aos filhos acarretarão obrigações antes inexistentes; maior autonomia porque, junto com sua família, ele constituirá uma unidade produtiva.²⁹ Essa questão se põe de modo menos evidente para as mulheres, que são desde sempre casadas. Só com a coabitação, porém, é que elas passam a ter as mesmas recompensas econômicas que os homens, a começar pelo acesso privilegiado à carne.

Como unidade produtiva, o casal tende antes a trabalhar junto do que a desenvolver suas atividades em separado. Se é verdade que a representação básica da relação é a troca da caça pelo cozimento, não é menos certo que a esposa também caça e coleta, pois ela costuma acompanhar o marido em quase todas as expedições. Levar a mulher para a mata é sinal de afeto e consideração, um privilégio disputado por co-esposas em casamentos polígamos. Nesses casos, participar da caçada implica não apenas receber a melhor parte da carne como ser a parceira preferida, pois permanecer na aldeia significa ser objeto de menor controle e afeto.³⁰ O casal também coopera no processamento da mandioca e, como vimos, a participação masculina nesse campo, após o contato, ampliou-se ainda mais. Tradicionalmente, elas se ocupavam mais dos labores agrícola, mas isso não deveria representar um esforço extenso e continuado, pois os *inputs* maiores de trabalho eram momentâneos e realizados pelos homens (derrubada, broca e coivara). Após o plantio, ademais, a roça era abandonada, deixada em estado semi-selvagem por falta de capina cotidiana. As mulheres não cultivavam para os maridos, pois partiam com eles nas expedições de *trekking*.

A mobilidade crescente não só aproximou as atividades femininas e masculinas, como reduziu o tempo de trabalho feminino na horticultura e no processamento da mandioca. Essas variáveis parecem correlacionadas em outros grupos amazônicos. Segundo Descola (1986:215;356), as mulheres jívaros-achuar das regiões interfluviais passam em média duas horas e meia por dia nas roças, respeitando uma rotina diária de trabalho, enquanto os homens despendem em média trinta minutos nessa atividade, mas de modo descontínuo. Já entre os yanomamis, que são mais móveis, o tempo médio diário de trabalho feminino na horticultura durante um ano é de pouco mais de quinze minutos, enquanto os homens gastam cerca de uma hora (Lizot 1978:77). As ati-

²⁹Uma vez comentei com o tio paterno de um jovem que o rapaz quase não saía para caçar, enquanto seu pai, com uma prole numerosa, o fazia quase diariamente. O tio então me disse: “para que ir caçar, ele não tem mulher, ninguém vai reclamar com ele”.

³⁰Em geral, os homens polígamos não levam as duas esposas nas expedições com duração de um dia. Normalmente, é a primeira mulher que costuma ser deixada na aldeia, o que lhe permite maior liberdade para aventuras amorosas com jovens solteiros.

vidades artesanais femininas, como o fabrico de panelas, redes e cestos, também não representam grande investimento de trabalho.³¹ As tarefas que exigem maior dispêndio de tempo e esforço são os cuidados com as crianças, o cozimento da caça, a coleta de água e de lenha. Globalmente, contudo, os homens não trabalham menos do que suas esposas, mesmo os polígamos, pois ter mais de uma mulher não significa ter mais uma trabalhando, mas mais uma para quem caçar. A poligamia não representa uma diminuição dos encargos masculinos em relação à subsistência; ao contrário, o tempo de trabalho de um homem tende a crescer com seus sucessivos casamentos e geração de filhos.³²

Collier & Rosaldo acentuam que a assimetria de gênero no casamento é produzida, fundamentalmente, fora da esfera da produção. É na circulação desigual dos produtos do trabalho feminino e masculino que se encontra o eixo da desigualdade, uma vez que a caça circula globalmente e os vegetais localmente. A distinção de esferas de circulação é que permite aos homens alcançar prestígio e fazer valer a perspectiva masculina como o ponto de vista da sociedade em geral. Entre os parakanãs ocidentais, contudo, tal fato se expressa somente em algumas ocasiões em que caçadas coletivas dão lugar à distribuição ampla do alimento. No cotidiano, ela é deixada a cargo das mulheres, como estratégia que permite reduzir a esfera de partilha, pois se os homens não fazem da carne um signo de generosidade, tampouco querem torná-la um índice de seu egoísmo. A estratégia principal é ocultar a fartura: os caçadores não dizem o que trazem em seus cestos cargueiros, entram na aldeia silenciosamente e os abandonam na porta da casa. As esposas recolhem o produto — já limpo previamente na mata — e o levam para o interior a fim de processá-lo. Não há obrigatoriedade em dar parte da caça a quem quer que seja, nem mesmo aos sogros, pois não existem convenções rígidas de distribuição. Toda partilha é informal, fundada na reciprocidade generalizada no interior da família nuclear e entre irmão reais. Não demonstrar liberalidade, contudo, não significa que, na prática, a carne não transite além do *foyer* familiar. Embora jamais tenha procurado quantificar essa circulação, estou certo de que ela é expressiva. Isso significa que a carne circula à revelia dos produtores? Sim e não; isto é, a partilha é e não é obrigatória simultaneamente. Não existe uma obrigação de dar a pessoas específicas fora do núcleo familiar, mas quando requisitada não se pode negá-la, tolera-se apenas. Evitar demonstrar liberalidade, portanto, é uma estratégia para restringir os pedidos, uma forma de controlar a distribuição e o consumo, e não ser, no limite, completamente despossuído.³³

³¹Redes e tipóias de fibra vegetal (folíolo do tucum) são confeccionadas apenas pelas mulheres. As redes têm grande durabilidade e só são substituídas quando não é possível consertá-las. Os homens, porém, forneciam redes de algodão tomadas de outros grupos ou de brancos. São raros os cestos permanentes. A quase totalidade é de cestos cargueiros trançados no momento de uso com folha de babaçu e descartados em seguida. A cerâmica, por sua vez, é simples e sua confecção logo foi abandonada após o contato. Os objetos que exigem, ao mesmo tempo, maior tempo de trabalho e reposição contínua são as flechas — o item mais elaborado da cultura material parakanã ocidental — fabricadas pelos homens.

³²Descola (1986:364) oferece dados quantitativos sobre a variação do trabalho masculino em função do número de esposas entre os jívaros-achuar, mostrando que existe uma correlação positiva entre o aumento do tempo diário dedicado à caça e à pesca e a poligamia.

³³Alguns especialistas em sociedades caçadoras-coletoras pensam a partilha obrigatória como um mecanismo social e econômico de manutenção da igualdade. Ver, por exemplo, as noções de “partilha demandada” (*demand-sharing*) de Kent (1993:500) e de “roubo tolerado” (*tolerated theft*) de Blurton Jones (1987).

A distribuição de alimentos, enfim, tem um papel político-moral limitado porque não existe um modelo inequívoco de prestígio. Não apenas não há hierarquias fixas — este é um grupo sem líderes políticos ou religiosos — como as atividades masculinas que conferem prestígio são marcadas por forte ambigüidade: todo matador de inimigo (*moropiarera*) é potencialmente um matador de parentes; todo grande sonhador (*opoahiweté-eté-wa'é*) é, da mesma forma, um feiticeiro *in potentia*. Tudo depende do ponto de vista, da facção, e é melhor evitar a fama para escapar ao estigma.

Isso não significa, entretanto, que o casamento não articule outras formas de assimetria, em particular entre pessoas do mesmo sexo. Não me refiro, porém, à assimetria entre afins seniores e juniores, pois não há hierarquia entre genro e sogro ou entre nora e sogra. Tampouco há apropriação do trabalho daqueles em prol destes. O serviço prestado pelo marido antes da menarca da esposa é um serviço-para-a-noiva, que antecipa a função masculina na relação conjugal. Sua única obrigação é fornecer à esposa uma parte da caça ou do peixe que matar, normalmente a parte mais apreciada. Durante esse período, no qual o marido está “cevando” (*-pyro*) sua esposa, a oferta alimentar funciona como reafirmação pública de um arranjo matrimonial cuja consumação demorará alguns anos. Esse serviço, no entretanto, não é um fardo para o jovem: primeiro, porque ele só começa a fazê-lo quando atinge a puberdade; segundo, porque não tem propriamente obrigação de ir caçar ou pescar, obrigação que só passa a existir quando constitui uma nova unidade doméstica, coabitando com a esposa; terceiro, porque a sogra é com frequência uma “irmã” genealógicamente próxima do caçador (ou de seu pai), e já faz parte da rede de partilha alimentar. O casamento entre os parakanãs ocidentais, portanto, não apenas não constitui uma assimetria entre genros e sogros como não funciona como um mecanismo global de alocação da força de trabalho, como sugerem alguns autores para outras sociedades amazônicas (Rivière 1984; Turner 1979). Por meio dele não se estabelece um controle sobre a atividade alheia para satisfação material ou para fins de prestígio.

As assimetrias constituídas no campo matrimonial são entre homens com ou sem esposa e entre co-esposas em casamentos polígamos. Entende-se, assim, as etnomotivações de nossos quatro atores estruturais: homens e mulheres querem estabelecer uma relação de troca de serviços e produção familiar, pois ela lhes é vantajosa sob vários pontos de vista. No entanto, se para os homens qualquer casamento é, em si, condição suficiente de sua autonomia, para as mulheres alguns casamentos conduzem à única assimetria possível entre elas. Co-esposas competem pela preferência do marido, assim como homens competem por esposas. De fato, diz-se ser difícil satisfazer a ambas igualmente. Certas mulheres têm fama de ter impedido o marido de se casar novamente; outras, de maltratar sua jovem substituta. Alguns homens monógamos, por seu turno, julgam ser de bom senso evitar tal confusão, lembrando que co-esposas não se gostam e acabam brigando.

Globalmente, porém, a poligamia é valorizada pelos homens, menos por um desejo de acumular mulheres e se diferenciar politicamente, e mais como forma de garantir a autonomia. É uma segurança contra as vicissitudes da vida e da morte, e um modo de estender o período produtivo da vida de um homem. É menos um desejo expansivo do que negativo — resposta ao medo de perder o que faz dos homens iguais entre si. De fato, como afirmam Collier & Rosaldo (1981),

ter ou não uma esposa (madura) marca uma diferença crítica entre homens e define aquilo pelo qual estão dispostos a lutar. Se a prestação de caça à menina pré-púbere não representa um fardo, o período é, em si, penoso para o jovem marido. A estrutura atomizada de produção e consumo coloca-o numa situação desconfortável: ele está sempre fora de lugar e em compasso de espera. Por isso valoriza menos a independência que goza na adolescência do que a inserção na vida adulta via casamento. As mulheres são produtoras da única desigualdade entre homens, e como essa desigualdade não é socialmente sancionada, o conflito é visto como a forma própria da disputa por mulheres.

Entende-se, enfim, por que jovens podem ter pressa em casar, por que meninas podem desejar escapar a seu marido, por que homens casados podem lutar para manter suas esposas e por que mulheres casadas podem não querer partilhar seus maridos. Mas em quais circunstâncias esse querer se torna realidade e quais suas conseqüências?

Como vimos, há apenas dois tipos de casamento secundário para uma mulher adulta: aquele que implica um ato de expropriação e aquele que implica um ato de sucessão. Não existe uma terceira via, pois uma mulher é sempre esposa de alguém; para tê-la ao seu lado, um homem deve tirá-la do marido ou suceder-lhe quando de sua morte.³⁴ Não há divórcio; uma mulher só abandona o lar se houver outro homem disposto a “roubá-la”. A autonomia feminina se encontra cerceada pela impossibilidade cultural de permanecer solteira. O único caso em que isso ocorre é o de mulheres já muito idosas que perderam o marido e passaram a ser sustentadas por um irmão. Ao mesmo tempo, nenhum homem irá “tirar” (*-ekyi*) uma mulher de outrem se ela não quiser. É preciso haver primeiro uma confluência entre os desejos masculino e feminino para que se estabeleça uma competição entre dois homens, que é sempre potencialmente conflituosa mas admite gradações dependendo das circunstâncias e, principalmente, da atitude do marido. A situação menos dramática é aquela em que se rouba a mulher mais velha de um homem polígamo: dificilmente ele se arrisca a uma escalada do conflito. Ao contrário, quando se trata de uma jovem, a situação tende a se deteriorar: além de belas e desejáveis, as mulheres púberes permitem a um homem instaurar um novo ciclo produtivo e reprodutivo. Nesses casos, o marido não costuma permitir que lhe tirem a esposa, a não ser que esteja em uma posição claramente desfavorável. Deixar que lhe roubem uma mulher não é sinal de generosidade, mas de medo. Esse sentimento deve ser traduzido em termos de um cálculo sutil do número de pessoas que podem ser mobilizadas, em um dado momento, por uma das partes (normalmente uma parentela patrilateral ou duas unidas por casamentos repetidos). Quando a correlação de forças é desfavorável, o melhor a fazer é partir, separar-se, para evitar as escaramuças motivadas pelo roubo ou para evitar o próprio roubo. Mas nem sempre isso é possível.

³⁴Em minha genealogia dos ocidentais há 208 mulheres casadas em 302 casamentos, sendo que 137 casaram-se apenas uma vez e 71 mais de uma vez. Estas últimas realizaram 94 uniões secundárias, sendo 50 por morte do marido, 30 por roubo e 11 por causa de cisões (não tenho informação para três casos).

FLORES DO MAL: BRIGANDO POR MULHERES

Durante quase três quartos de século, desde *c.* 1890 até a década de 1960, nenhum conflito intestino rompeu a unidade fragmentária dos parakanãs ocidentais. Ainda que de modo disperso, eles continuaram a se representar como uma unidade: a “comunidade” estava — em algum momento do tempo e algum lugar no espaço — localizada. Nos anos 1960, contudo, a massa desandou. Duas mortes e alguns feridos foi o saldo de uma disputa por mulheres. Pressionados pelo excesso de brancos e pela carência de inimigos, abandonaram o território do Pacajá. A partir de então, a unidade do grupo foi posta em xeque seguidas vezes: parentelas opuseram-se umas às outras, ataques foram planejados e quase executados, parentes foram considerados inimigos e as separações se multiplicaram. Esse foi o clima reinante nos anos que antecederam as várias “pacificações” e prosseguiu mesmo depois. A compreensão desse processo exige que consideremos duas questões. Por um lado, quais as razões globais que conduziram à eclosão dos conflitos internos? Por outro, quais os mecanismos próximos que determinaram a sua forma?

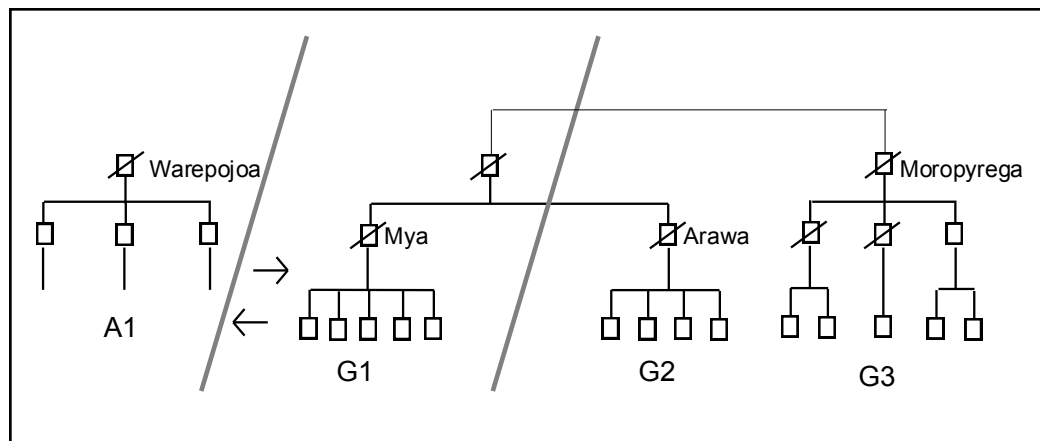
Relembremos alguns dados do capítulo 1. Do final do século XIX até a primeira metade dos anos 1950, os ocidentais haviam realizado mais de vinte ataques contra inimigos e raptado mais de vinte mulheres. A guerra permitira a quase todos os homens — se não a todos — tornarem-se matadores. Nos tensos anos da adolescência, os homens iam à guerra, faziam o resguardo, dançavam no ritual do *opetymo* e, eventualmente, conseguiam uma esposa inimiga, raptada por eles mesmos ou por seus pais e irmãos mais velhos. A atividade bélica oferecia aos jovens um campo de realização, uma via alternativa para a vida adulta que não passava necessariamente pelo casamento. Ser matador e fazer o resguardo não era condição necessária, tampouco suficiente, para o amadurecimento social do indivíduo, mas era um dos caminhos da realização da pessoa masculina. Entre meados dos anos 1950 e 1960, contudo, não havia inimigos para matar ou raptar no interflúvio Pacajá-Tocantins. Os grupos menores já não existiam, os asurinís tinham sido contactados e os orientais haviam, por fim, conseguido eludir seus agressores habituais. Aos filhos dos anos 1940 cortara-se o caminho da guerra. Restava a alternativa de matar os brancos que começavam a se aproximar do território do grupo. Mas nós sempre fomos vítimas imperfeitas: por um lado, flechar-nos causa “moleza” (*tawera*) e “aparvalha” (*-mo-awai-pam*) o matador; por outro, parecia-lhes pouco inteligente matar-nos se éramos nós quem lhes dávamos as mercadorias que desejavam. E se não havia guerra não havia raptos, que permitia amenizar os pontos de estrangulamento da mecânica matrimonial parakanã. Essa era uma tendência que já vinha de longa data: do início do século até o final dos anos 1920, onze mulheres tinham sido raptadas; entre 1930 e 1945, outras nove o foram. Daí até meados da década de 1960, apenas uma cativa fora incorporada ao grupo. Parte da ossatura sobre a qual se erguera a prática histórica dos ocidentais no século XX estava ruindo.

Além disso, os brancos não permaneciam mais à distância; aproximavam-se do território do grupo, pondo em risco a referência espacial que lhes permitira conjugar expansão e contração. A unidade dispersa dos ocidentais dependia tanto do movimento centrífugo para a guerra como de um ponto de referência comum. A roça de mandioca aberta a cada ano talvez fosse menos importante do ponto de vista alimentar do que para marcar a continuidade e unidade do grupo. As-

sim, ao chegarem os anos 1960, os ocidentais encontravam-se em uma encruzilhada: se inimigos, guerra e rapto não mais havia, o *trekking* também estava ameaçado pela possibilidade de não mais se poder voltar ao ponto de partida, tornando pouco viável a unidade na dispersão que os caracterizara até então. Foi nesse contexto que os conflitos por mulheres se tornaram críticos e sua escalada não pôde ser evitada.

O maior deles ocorreu em meados daquela década, quando já começavam a abandonar o território do Pacajá. Era verão e quase todo o grupo estava reunido em um acampamento de mata, onde realizavam a “festa das tabocas”. O ritual tem forte conotação sexual e é tido como propício para estabelecer relações amorosas fora do casamento, as quais na maioria das vezes são apenas comentadas em tom jocoso e não têm maiores conseqüências. Naquele momento, porém, os fatos tomaram um rumo diferente. O desejo isolado de uma rapaz celibatário por uma jovem púbere ganhou proporções coletivas, pois, na verdade, era o clímax de um longo processo desigual de alocação de mulheres. O conflito se deu entre, de um lado, um grupo de germanos (G1) e, de outro, seus primos paralelos patrilineares de primeiro grau (G2), associados aos afins preferenciais de G1 (A1) e aos seus primos paralelos patrilineares de segundo ou terceiro grau (G3) (ver diagrama 3.3). Em sua origem encontrava-se uma desigualdade: G1 tinha sido matrimonialmente mais bem sucedido do que G2 e G3 graças à A1. Os cinco irmãos adultos de G1 possuíam sete mulheres (três adultas, duas púberes e duas imaturas), enquanto os quatro irmãos de G2 eram casados com apenas quatro mulheres (uma adulta, uma púbere e duas imaturas) e os cinco primos de G3 com cinco outras (três adultas, uma púbere e uma imatura).

Diagrama 3.3: Conflito interno entre os parakanãs ocidentais (c. 1965)



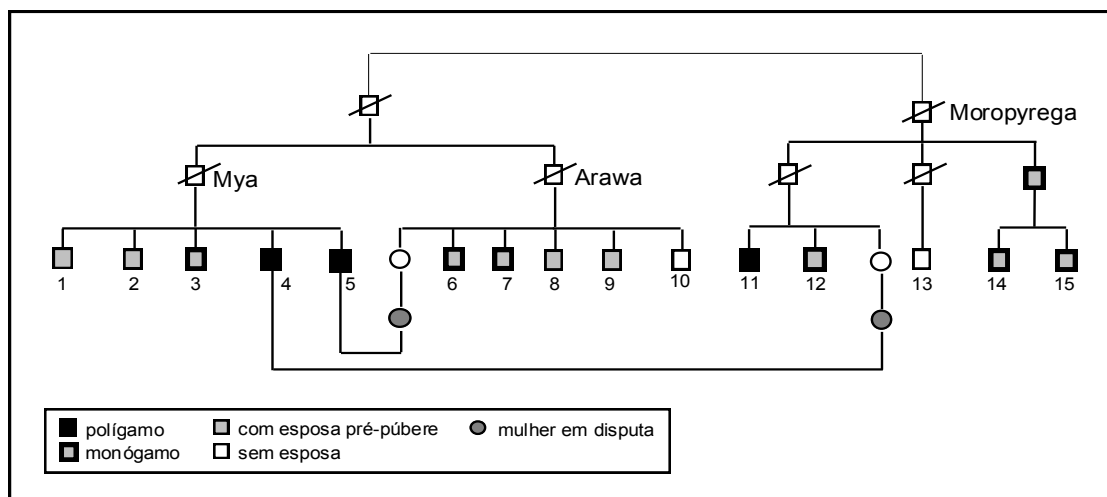
A disparidade era fruto de uma série de fatos a um só tempo históricos e estruturais. Os filhos de My'a eram, relativamente, mais velhos do que os de Arawa e tinham sido privilegiados nos ciclos de troca. Como mostrei alhures (Fausto 1991:238-39), o destino matrimonial de primos paralelos patrilineares de primeiro grau estão necessariamente articulados, dado o caráter diferido da troca: os débitos e créditos contraídos em uma geração são quitados na geração seguinte e projetados para a geração futura. Assim, a equivalência entre germanos do mesmo sexo no jogo matrimonial implica uma intercambialidade entre FBS, cuja expressão mais clara são as uniões com a FBDD, na qual o irmão real cede ao primo o direito sobre sua sobrinha. Esse casamento permite uma flexibilidade maior na alocação de mulheres do que o casamento com a ZD (principalmente

quanto ao *matching* etário), ao mesmo tempo que conserva a esposa no interior da patrilineia. No caso em tela, porém, tal intercambialidade foi desfavorável para os filhos de Arawa, na medida em que, sendo mais jovens, “anteciparam” três ZD para seus primos mas só receberam uma FBDD. Na verdade, havia uma desproporção no número de mulheres entre os dois grupos de germanos: enquanto Arawa gerara seis homens e cinco mulheres (G2), My'a havia tido sete filhos e apenas duas filhas (G1) (sendo que uma delas se casara com seu FB, Arawa; isto é, em vez de produzir esposas, passou a gerar irmãs). Não havia alternativa ao conflito: G1 não tinha ZD para ceder a seus primos e não estava disposto a abrir mão de suas próprias esposas.

Para enfrentar seus FBS, porém, os filhos de Arawa precisavam da solidariedade de outras parentelas. Como G3 também rivalizava com G1 pela relação preferencial de afinidade com A1, era-lhes interessante aliar-se a G2. Disputava-se, portanto, uma relação de afinidade, sendo necessário antes de mais nada saber de que lado postar-se-iam os afins. Estes já estavam agastados com G1, pois tinham cedido a My'a e seus filhos oito mulheres e recebido apenas duas desde o princípio do século. O desequilíbrio no *sex-ratio* destes últimos havia impossibilitado uma reciprocidade balanceada. A situação era diversa nas relações com G2, dos quais haviam recebido duas mulheres e cedido uma, e com G3 aos quais haviam dado três esposas e recebido três. Surgiu, assim, a possibilidade de uma aliança entre G2, G3 e A1 contra G1.

Esse era o estado da rede matrimonial naquele momento. A chegada à puberdade de duas meninas, filhas de homens A1 e casadas com os filhos de My'a, serviu de gatilho para a crise. Configurou-se aquele contexto explosivo que descrevi acima: alguns homens mais velhos chegavam à coabitação poligâmica, enquanto outros mais jovens permaneciam solteiros. O fato era agravado pela posição genealógica dessas meninas: uma delas era ZD de um dos celibatários; a outra era FBDD do segundo, conforme se vê no diagrama 3.4.

Diagrama 3.4: Situação matrimonial às vésperas do conflito



A crise era iminente quando as parentelas se reuniram naquele verão fatídico em meados dos anos 1960. Arquitetado o plano, os matadores convidaram suas vítimas para caçar: o homem 10 (h10) acompanhou seu primo (h3), e enquanto seguiam os rastros de uma anta lançou-lhe uma flecha. O projétil atravessou-lhe o ombro, mas ele conseguiu fugir. Ao mesmo tempo, h14 levou h1 para a mata, desferindo-lhe uma setada mortal. O matador foi então ao encontro de h5, mas

quando estava por assassiná-lo seu arco se quebrou, permitindo que escapasse. A mesma sorte não teve h2: ao retornar para aldeia foi flechado de raspão por h12 e meteu-se na mata. À aurora, retornou escondido para buscar fogo e foi perseguido por vários homens, entre eles seus afins. Morreu trespassado por inúmeras flechas. Os agressores levantaram acampamento e partiram para oeste, levando cinco das sete esposas de G1. Os irmãos que sobreviveram voltaram ao local do homicídio para enterrar os cadáveres, saindo, em seguida, no encalço dos parentes. Recuperaram suas esposas (mas não a de seus irmãos mortos) e fugiram.

O plano foi bem-sucedido. Os agressores conseguiram tomar as esposas pré-púberes dos homens assassinados e ainda outra, casada com o filho de h5. Os homens 10 e 13, então sem esposas, passaram a tê-las, e h11 obteve mais uma mulher. Esses três casais permanecem juntos até hoje e são pais de dezoito filhos vivos. Globalmente, houve uma transferência de três esposas da patrilha de My'a para as patrilhas de Arawa e Moropyrenga, reequilibrando a alocação de mulheres. As patrilhas a que me refiro são linhas informais, não-nominadas, não-corporadas, formadas por grupos de germanos do sexo masculino, de gerações diferentes, ligados por laços de patrifiliação. São epifenômenos de uma rede matrimonial, com uma extensão colateral e uma profundidade vertical restritas, mas que funcionam, em determinados momentos, como unidades de troca (ver Fausto 1991:220-249). Deve-se entender, pois, que nesse conflito estava em jogo não apenas o destino matrimonial de grupos de germanos, mas também o de seus filhos.

Após o conflito, os ocidentais se separaram em três parentelas. O bando mais numeroso era aquele que planejava e executara os homicídios; o menos numeroso, o dos filhos e netos de My'a. Havia ainda um terceiro bando, que não se encontrava no acampamento quando do conflito. Cada um dos bandos, inclusive o maior deles, era formado por patrilhas de duas ou três gerações unidas entre si pela troca repetida de mulheres.

A preferência parakanã pelo casamento a mínima distância e pela não-dispersão da aliança induz, por vezes, um ciclo tão curto e tão restrito que acaba por isolar certas patrilhas, formando uma pequeno nexos endogâmico no interior do próprio grupo. Essa é uma maneira de garantir o direito do tio materno sobre a sobrinha, evitando a separação entre irmão e irmã (note-se que, em caso de cisão, a virilocalidade põe em risco os créditos a serem quitados no futuro). Vemos portanto que, a par dos estrangulamentos do campo matrimonial (fechamento, idade relativa, poligamia), a própria estrutura da aliança conduz ao isolamento de certas linhas agnáticas que rivalizam entre si por relações de afinidade privilegiadas.

No caso descrito, a linha de fissão recaiu sobre vínculos muito próximos, apartando primos paralelos patrilaterais de primeiro grau. Esse fato corresponde a um momento específico do ciclo de desenvolvimento das patrilhas, que comporta três gerações: quando um ou ambos os avós (irmãos entre si) já faleceram e o destino matrimonial dos netos (ou dos filhos mais jovens) começa a ser definido, cresce a tensão entre os FBS. O rapto atuava justamente nesse momento, pois por meio dele os irmãos mais velhos conseguiam mulheres para seus irmãos mais novos ou para seus filhos. Abriam o gargalo do jogo matrimonial e apaziguavam possíveis conflitos. Aqui, justamente, a crise intestina funcionou como um rapto às avessas: não pôs em campo mais mulheres, mas sim subtraiu homens.

Os conflitos internos da década de 1960 não determinaram uma ruptura definitiva da unidade dos ocidentais, embora as facções tenham basculado entre o pertencimento comum a um mesmo grupo e a inimizade, entre ser *te'ynia* (parente) e tornar-se *akwawa* (inimigo). Eles voltariam a se reunir brevemente no início dos anos 1970, e só então novas disputas por mulheres determinaram separações mais duradouras (ver Fausto 1991:250-261). É difícil dizer, contudo, qual teria sido o efeito de longo prazo destas não fosse o contato e o aldeamento sucessivo dos diferentes bandos. Durante todo o século XX, a dispersão das parentelas foi um modo de organização social, tanto quanto a concentração: serviu aos objetivos da caça e também ao apaziguamento das desavenças internas. Na ausência de mecanismos institucionalizados de mediação de conflitos, a intimidação e a separação eram e continuam a ser as únicas alternativas possíveis. Assim, se a concentração de alianças entre patrilineas é o processo de longo prazo que determina as cisões, se a escassez social de mulheres — produzida pela mecânica matrimonial parakanã — é o dispositivo imediato de irrupção dos conflitos, sua forma e desfecho ligam-se à ausência de instituições mais amplas que recortem a sociedade segundo outros princípios. O resultado dessa ausência é que os processos faccionais, primeiro, não são expressos em outra linguagem que não a do parentesco e, segundo, não são contra-arrestados por solidariedades de outra ordem. Toda a política, enfim, concentra-se na determinação do casamento porque não há posição de uma esfera *política* destacada do parentesco.

Unidade e diferença: as formas da política

Ao longo do século XX, ocidentais e orientais foram-se diferenciando quanto à forma social: enquanto estes se segmentavam em patrigrupos e metades, aqueles não se deixavam dividir por qualquer recorte sociocêntrico. A indiferenciação morfológica, contudo, não implicava unidade homogênea e compacta, mas unidade dispersa e fluida dos bandos de caça, estruturados pela rede de trocas matrimoniais e pelos laços de patrifiliação. Essa forma social estava ligada tanto à mobilidade na esfera da subsistência, como no campo das relações exteriores; isto é, ao movimento centrífugo para a guerra e à busca ativa de mercadorias, sempre à distância do centro do território. A partir da década de 1960, entretanto, a unidade política dos ocidentais passou a ser seguidamente posta em questão em disputas por mulheres. É certo que o contexto da região havia mudado — já não havia inimigos e o cerco da sociedade nacional se fechava sobre eles —, mas, como procurei mostrar, existia uma dinâmica própria ao casamento que só podia ser realizada com aportes regulares de mulheres estrangeiras. De alguma forma, o grupo se constituía pelo rapto e fizera dele uma necessidade para se manter unido. E quanto aos orientais? Como se comportaram politicamente nos cem anos posteriores à cisão? É o que veremos a partir de agora.

A CONSTITUIÇÃO DA ESFERA PÚBLICA

Aldeia de Paranatinga, 1992. Quem a visitou — ou a qualquer outra aldeia numerosa tupi-guarani pós-contato — lembrar-se-á da descrição de Canudos por Euclides da Cunha: “não se distinguem as ruas. Substituíam-as dédalo desesperador de becos estreitíssimos, mal separando o baralhamento

caótico dos casebres feitos ao acaso, testadas volvidas para todos os pontos, cumeeiras orientando-se para todos os rumos [...]”. Em escala menor, a mesma falta de plano e esquadro. A única relação espacial reconhecida é a proximidade — oblíqua, paralela, perpendicular, não importa. Cada unidade se une a outra, que se une a outra, e assim seguidamente, sem qualquer princípio ordenador global. É a eclosão das unidades familiares da casa comunal de antanho, espalhadas sobre uma superfície uniforme: não há leste, oeste, jusante, montante, beira-rio ou beira do que quer que seja. Mesmo os patrigrupos não constituem uma grade fixa que, sobreposta ao espaço físico, o organiza.

Uma morfologia, enfim, metonímica — para usar a expressão de Viveiros de Castro (1986:287) aplicada aos arawetés, em contraste com aquela metafórica das aldeias centro-brasileiras e das malocas do noroeste amazônico. Ao contrário, porém, dos arawetés e dos parakanãs ocidentais, em que há tantos centros quantas unidades domésticas houver, os orientais se representam como totalidade em um espaço específico: a *tekatawa*, o “lugar de estar”, a ágora parakanã. Esse é o *locus* da chefia, o centro político do grupo, embora inscrito espacialmente fora de centro. A *tekatawa* é um local descampado, normalmente sem qualquer construção, que deve estar necessariamente distante das residências. Não se deixa circunscrever pelas casas, mas se opõe diametralmente a elas.

A separação física entre casa e *tekatawa* é tida como função de uma oposição entre a coletividade dos homens e a coletividade das mulheres. A distância é necessária para que estas não possam ouvir, das moradias, a fala e os cantos dos homens. Os orientais criticam os ocidentais por realizarem os preparativos do *opetymo* entre as casas, permitindo que as mulheres escutem os cantos antes do ritual.³⁵ O afastamento espacial funciona como o equivalente auditivo da ocultação visual de objetos e práticas cerimoniais masculinas em outras sociedades ameríndias. Como as reuniões são noturnas e realizadas em uma escuridão apenas pontilhada pelas brasas rubras dos cigarros, não há por que temer olhares curiosos. Ademais, quase nada há para ver: não é o movimento dos corpos que anima a *tekatawa*, mas as vozes. Ela é o lugar da conversa, do trabalho da fala executado pelos chefes; ou melhor, propiciado por eles, que não a monopolizam, mas, ao contrário, tornam-na possível e necessária. Os chefes são aqueles que “fazem a conversa” (*-apo morongeta*) para os outros.

Descrevo a seguir a *tekatawa* como a conheci na primeira metade dos anos 1990.³⁶ A reunião acontecia a cada noite com a participação de todos os homens adultos. Só a vi ser cancelada quando o chefe Arakytá estava doente ou ausente, ou quando chovia em demasia. Por volta das dezenove horas, esse homem *tapi'pya* então com seus setenta anos cruzava a porta de casa e caminhava silenciosamente com a espingarda na mão, atravessando as ruelas estreitas e os becos

³⁵Mulheres que sonham, porém, podem ir eventualmente à *tekatawa* para doarem seus cantos às vésperas do *opetymo*. Ver capítulo 6.

³⁶Com as divisões ocorridas no final da década, muita coisa mudou. A *tekatawa* continua a ser realizada diariamente em cada uma das aldeias, mas sem a mesma morfologia e a mesma vivacidade. O sistema parece estar novamente se transformando, com uma extroversão da segmentação para uma realidade multilocal: os homens do aldeamento de Paranowa'ona são quase todos *tapi'pya*, enquanto os de Ita'yngo'a são *apyterewa* e *wyrapina*. Mesmo em Paranatinga, onde ainda há homens *wyrapina* ao lado dos dominantes *tapi'pya*, as posições na reunião foram redefinidas: como me disse Wawá, “nós nos misturamos”; isto é, deixaram de expressar as diferenças de idade e de patrigrupo no espaço da *tekatawa*

informes em direção à *tekatawa*. Seu genro Ywyrapytá, o mais velho *apyterewa*, também para lá se dirigia. O espaço vazio cheio de tocos de madeira e cascos de jaboti começava a ganhar vida. De pouco em pouco, outros homens vinham chegando, arma na mão, buscando seus lugares. Cada um ocupava um espaço predeterminado, conforme a sua metade e a sua faixa etária.

Os homens se distribuíam em um círculo informe dividido ao meio no sentido norte-sul: a leste ficavam os *tapiy'a*, a oeste, os *apyterewa* e os *wyrapina*. Embora a disposição fosse constante, desconheço qualquer associação simbólica entre os pontos cardeais e as metades. O dualismo era representado também na chefia: o homem mais velho de cada metade era um chefe e ocupava a posição central da *tekatawa*, faceando o norte e tendo às suas costas outros homens de idade (*moro'yroa*). Imediatamente defronte, aglomeravam-se os jovens com ou sem filhos, aqueles que se tornaram homens a pouco (*awarame*). Finalmente, ladeando os chefes, encontravam-se os adultos plenos (*awaramekwera*). Essa distribuição era fixa e cada pessoa tendia a ocupar sempre o mesmo posto, o que auxiliava na identificação dos falantes, pois permitia agregar ao som da voz uma referência locativa.

Na *tekatawa*, representavam-se espacialmente uma segmentação simétrica entre metades e outra assimétrica, entre categorias de idade.³⁷ Por outro lado, em sua oposição às casas, esse conjunto internamente diferenciado representava-se como uma coletividade masculina interdita às mulheres. O segredo auditivo é essencial para a constituição dessa unidade excludente, na qual os homens tomam para si a representação das ações e relações coletivas. O público aparece aqui sob a forma da relação entre homens, mas isso não é uma falsa aparência, e sim uma aparência objetiva. As relações coletivas tomam de fato a aparência da relação entre homens e a coletividade se representa como coletivo masculino. A *tekatawa* é, assim, a forma parcial (porque excludente) de representação do grupo como uma totalidade. A unidade política é um pressuposto que precisa ser posto pela representação que a constitui, mas nessa representação tudo se passa como se as mulheres não fossem parte do corpo político. Ou ainda, elas são a parte não-visível desse corpo, parte que só pode estar presente por meio de sua ausência.³⁸

Mas qual o segredo que os homens guardam? De que falam na *tekatawa*? Falam sobre tudo, menos sobre mulheres. À primeira vista de maneira caótica — com vozes se sobrepondo num discurso construído coletivamente sob a batuta dos chefes —, relatam-se acontecimentos do dia, trocam-se informações sobre caça, fala-se sobre as vendas de produtos, indica-se a necessidade de trabalhos comuns. O tom oscila entre o gracejo e a fala circunspecta, dependendo da ocasião. Por vezes, faz-se silêncio para se ouvir um mito ou história antiga narrado por um dos chefes, narrativa sempre pontilhada por interjeições e suplementos de outros velhos. A *tekatawa* tem uma função pedagógica: é o local próprio para a transmissão coletiva do conhecimento histó-

³⁷Não se deve substancializar essas categorias. Elas não são conjuntos etários (*age-sets*), como aqueles observados entre os jês e que funcionam como grupos político-cerimoniais.

³⁸Utilizo-me dos conceitos de posição (*Setzung*) e pressuposição (*Voraussetzung*) da tradição dialética moderna, a partir da análise de R. Fausto (1987a). A distinção pode ser vista como herdeira daquela entre ato e potência, com a qual Aristóteles responde ao problema da contradição: “esses conceitos permitiriam pensar e dizer sem contradição a mudança, e o mais difícil, a mudança constitutiva (geração e corrupção). Pressuposição e posição retomam em certa medida potência e ato para *acolher* a contradição” (R. Fausto 1987a:152-153). Com relação à distinção entre falsa aparência e aparência objetiva, ver artigo de Norman Geras (1977) sobre a análise marxista do fetichismo da mercadoria.

rico, mítico e ritual do grupo. O papel da chefia é cristalizar uma memória coletiva e retransmiti-la. A hierarquia funda-se na capacidade diferencial de acumulação de memória e de sua presentificação em forma de fala. Essa dupla capacidade — conservação e transmissão — é distinta conforme a faixa etária e as características pessoais do indivíduo. Não basta, pois, ser um *moro'yroa* (velho) para ser um *moro'yroa* (chefe).³⁹ Para ser um “continente de gente” (*moro-yroa*) é preciso conter conhecimento e ser capaz de animá-lo por meio do fluxo de palavras.

Assim, embora se reconhecessem tanto Arakytá como Ywyrapytá como chefes, aquele era quem reunia de fato as virtudes necessárias ao seu exercício, as quais lhe conferiam uma autoridade suplementar. Durante minha pesquisa, qualquer pessoa, diante de uma questão para a qual não tinha a resposta, dizia-me: “o capitão sabe”.⁴⁰ E devo admitir que em geral não era mera esquivia do informante: não apenas porque Arakytá era capaz de sanar a maioria de minhas dúvidas, como, de algum modo, os outros não sabiam e não deveriam saber tanto quanto ele. Há um divisão social do trabalho mnêmico, que funda uma economia política da memória. Arakytá conhece a genealogia do grupo desde a cisão, domina as narrativas e a forma mais adequada de narrá-las, relembra os cantos do passado e do presente, bem como a ordem das músicas de flauta e sua estrutura. Ademais, sabe chamar os animais por nomes que mesmo os adultos desconhecem.⁴¹ Para isso foi treinado pelo irmão Orowo'á, cerca de vinte anos mais velho, que morreu durante o processo de contato e era o antigo líder do grupo. Arakytá não atribui seus conhecimentos aos ancestrais ou à tradição; a fonte é sempre o irmão: “foi ele quem me contou”, diz simplesmente. Não se trata de um saber sacralizado e desistoricizado, mas de um conjunto de narrativas cuja origem é conhecida ou reconhecida (isto é, no caso do mito, reconhece-se-o como um fato histórico do qual se perdeu a origem e o traço).⁴² Daí a importância das citações diretas no discurso: elas guardam a marca do testemunhal e conferem verossimilhança à narrativa. Seu valor de verdade se funda em uma presença subjetiva ou no vestígio dessa presença.

Não existe, contudo, transmissão formal. A coabitação e a intimidade, ao lado de uma predisposição de personalidade — é preciso saber escutar/pensar (*-je-apyka*) —, é que possibilitam a um homem suceder a outro na função de arquivo coletivo. O conhecimento depende de uma física da presença, de uma impregnação auditiva das narrativas contadas repetidas vezes. É

³⁹Não há um termo específico para chefia ou chefe. Entre os parakanãs orientais, *moro'yroa* designa tanto o líder, como os homens e mulheres com filhos adultos e netos. Entre os parakanãs ocidentais, o termo não tem nenhuma conotação de prestígio ou reconhecimento público, significando tão somente “velho”. Quando os ocidentais querem transmitir a idéia de autoridade (por exemplo, quando falam do presidente da Funai), eles usam a palavra *moropetenga*, que significa “aquele que bate em gente” (um termo aplicado a grandes guerreiros). Para mais detalhes, ver capítulo 4.

⁴⁰A designação “capitão”, aplicada exclusivamente a Arakytá, impôs-se já durante o contato, como fica claro nos relatórios da “pacificação”.

⁴¹Há também uma diferença na qualidade da fala não apenas quanto ao conteúdo, como quanto às suas características formais de ritmo e estrutura. Só os velhos sabem “falar bem” (*-je'engato*) e costumam corrigir os mais jovens. A construção da assimetria geracional, bem como da hierarquia política ameríndia, passa com frequência por uma política da expressão verbal, pelo domínio de formas específicas de fala. Isto é particularmente notável no alto Xingu, como mostra Franchetto (1986:365-390; 1993).

⁴²Essa também parece ser a relação dos arawetés com sua tradição oral: “se o conceito de ‘histórias dos antigos’ [...] existe no discurso araweté [...] não se pode considerá-lo, pois os arawetés assim não o fazem, como designando um saber tradicional e *impessoal*. Eles não diriam algo como: ‘assim falavam nossos ancestrais’ [...], sem especificar quem disse que ‘assim falavam’ os antigos” (Viveiros de Castro 1986:62).

assim que, na *tekatawa*, decoram-se os cantos do ritual do *opetymo*. O sonhador entoava a canção exaustivamente até que os demais começam a acompanhá-lo. A transmissão se dá coletivamente numa situação e num espaço padronizados, fazendo da impregnação um modelo pedagógico. “Lembrar de cor”, “decorar” em parakanã se diz, significativamente, *-jawa-pyhyng* (canto-pegar). No entanto, embora na *tekatawa* os conhecimentos sejam transmitidos publicamente, sua acumulação é favorecida por uma relação particular com o chefe.⁴³ A posição ocupada por Arakytá resulta de ele ter privado da intimidade de seu irmão na esfera doméstica e de ao lado dele ter-se sentado na reunião pública, para assim “se ensinar” (*-je-mo'é*). Hoje, é um de seus filhos, justamente o líder jovem de seu grupo de produção, que priva de sua voz e aguarda sua vez. No século XX, porém, não houve sequer um caso em que o filho herdou a posição de autoridade do pai.

Após a cisão, a liderança coube a Ajooa — o caçula dos filhos de Mykorona, que alcançou posição de destaque porque seus irmãos mais velhos, segundo Arakytá, não “conheciam a conversa”. Em seguida ela teria sido ocupada pelo BS de Ajooa, Awapy'a, um *apyterewa*, que seria morto pelos ocidentais no final dos anos 1930. Dez anos depois, esse também seria o destino de Ijianga, um *wyrapina* que ocupou a liderança após a morte de seu irmão Awapy'a. Quando de seu assassinato, não havia nenhum homem com personalidade e idade adequadas para assumir a liderança pela patrimetade *apyterewa-wyrapina*. Orowo'á, filho de Jarawa, ganhou, então, preeminência. Nos anos subsequentes, seu prestígio cresceu vertiginosamente, sendo reforçado pelo sucesso demográfico de seus agnatos. Com sua morte, advinda durante o contato, a liderança coube, por fim, a Arakytá.

É difícil determinar, contudo, em que momentos a condição de líder — ligada à capacidade pessoal de ouvir, lembrar e falar — esteve submetida à lógica da simetria entre metades, como ocorria no começo dos anos 1990. Como não se trata propriamente de uma posição institucional, mas de um reconhecimento difuso cuja legitimidade se funda em uma performance, há referências contraditórias sobre o tema. De qualquer modo, Arakytá já era uma figura de destaque no momento em que seu irmão faleceu, de tal forma que os agentes da Funai logo viram nele a figura do “capitão de aldeia”. A “pacificação” deve ter contribuído ainda mais para consolidar sua autoridade, embora — em função de fatos que comentaremos mais à frente — existisse uma preocupação da parentela de Arakytá em marcar o espaço de liderança de Ywyrapytá.⁴⁴

Mas o que significa, afinal, ocupar uma posição de chefia? Ela redundava em algum privilégio? Tradicionalmente, permitia acesso privilegiado à carne de caça e a esposas. Os caçadores costumam dar parte da presa aos chefes, mas isso depende do tamanho do animal morto e do nú-

⁴³Jovens líderes que buscavam ascender e não possuíam tal proximidade, tinham interesse especial por minhas gravações com Arakytá e sempre me solicitavam uma cópia para que pudessem ouvi-las em casa. É difícil saber qual o efeito que terá no futuro a introdução de métodos externos de armazenamento de informações, como a escrita e os gravadores, sobre a economia política da memória. Na década de 1990, Arakytá possuía um bom acervo de fitas com registros de rituais e narrativas do seu e de outros grupos. Eu costumava presentear-lo com novas gravações, que ele ouvia cuidadosamente e, quando o contexto era oportuno, transmitia as informações na *tekatawa*, determinando sempre quem era o narrador original. Ela mediava, assim, o processo de aquisição e transmissão pública de conhecimento.

⁴⁴Recordo-me de que, em 1992, ao levar as mercadorias que comprara para serem divididas na casa de Arakytá, seu filho chamou-me a atenção para a necessidade de ter em consideração a posição de Ywyrapytá, oferecendo-lhe um presente especial, como fizera com seu pai.

mero de bocas a alimentar. Na casa de Arakytá havia um fluxo contínuo de carne que não apenas permitia sustentar sua família como também beneficiava a de seus filhos. Esse privilégio é visto pelos mais jovens como uma troca justa, o preço necessário para que possa haver *tekatawa*. Dada a obrigação de realizá-la todas as noites, os chefes não devem estar envolvidos nas atividades de subsistência, ou pelo menos não devem depender exclusivamente delas para o provimento de suas famílias.

Relembro-me da *tekatawa* como um penoso e instrutivo esforço suplementar após uma longa jornada de pesquisa. As reuniões, que começavam por volta das dezenove horas, se estendiam até pouco antes da meia-noite. Todos os homens adultos que estavam na aldeia compareciam, mas aqueles que tinham retornado tarde da mata podiam demorar um pouco mais a chegar. Ninguém, porém, deixava o local antes de Arakytá levantar-se e dizer: “*peje, jaken*” (“vamos, durmamos”). O chefe deve sentir o momento em que a conversa esmorece e o grupo deseja se dispersar. Havia um expediente prático para sinalizar que se estava chegando ao fim: Arakytá se levantava para urinar e Ywyrapytá o seguia. Durante a ausência, o silêncio dominava a fala — frases isoladas eram ditas, mas não encontravam eco. Se ao voltarem, o silêncio prevalecesse, era hora de partir, mas se o fluxo da conversa era retomado, a reunião prosseguia por mais algum tempo.

O chefe serve ao grupo como o líder de uma banda de jazz, que dita o andamento mas permite improvisos. Para tanto deve estar sempre atento e presente: deve ser o primeiro a chegar e o último a sair, e não pode dormir sobre os desconfortáveis cascos de jaboti e tocos de madeira. O trabalho da chefia é assim pensado como exigindo certa liberação dos afazeres produtivos. A atividade do caçador, ao beneficiar o chefe, permite que este zele pelo conversa comum e ofereça, em reciprocidade à carne, o dom de palavras.

Outro privilégio ligado à chefia, do qual falaremos mais adiante, é a poligamia. Não que ela lhe seja exclusiva, mas sua ocorrência respeita uma lógica de prestígio: os chefes e seus filhos têm maiores chances de conseguir mais de uma esposa. Além disso, após a “pacificação” o fluxo de mercadorias tendeu a convergir para os mesmos pontos que o fluxo de mulheres. O surgimento das lideranças jovens, contudo, permitiu diversificar a estratégia de aquisição e distribuição de bens, de tal modo que não se observa grande desigualdade entre as diferentes facções.

*

Um dos pontos importantes em relação à forma sociopolítica dos parakanãs orientais é que, dado o seu caráter recente, é possível entrever os mecanismos históricos e sociológicos de institucionalização de um espaço público. Não há como avaliar sua correspondência com estruturas semelhantes que, porventura, tenham existido no passado, mas me parece claro que não se trata de simples continuação de uma tradição solidamente estabelecida. A *tekatawa* como espaço cerimonial e de sociabilidade masculina está presente em outros grupos tupis da região, mas não assume as funções que se observam entre os orientais. Os asurinís, por exemplo, a utilizam exclusivamente em ocasiões rituais; as decisões políticas “são tomadas na esfera das casas, sem que a aldeia enquanto uma unidade seja acionada. A política se faz na dispersão” (Andrade 1992:48). Assim também parece ter sido entre os ocidentais no passado: a *tekatawa* era um espaço masculino de preparação dos rituais. As reuniões noturnas respeitavam o calendário cerimonial e eram

função da transmissão dos cantos ouvidos em sonho pelos homens mais velhos. Os orientais potencializaram essas características e conferiram novo significado àquele espaço: do canto passou-se à fala em geral, do ritual passou-se à vida política, da relação assimétrica entre doadores e receptores de cantos passou-se ao reconhecimento da figura do chefe.

A *tekatawa* como arena pública pode ser comparada a outras estruturas políticas ameríndias de caráter semelhante, em particular às praças jês e xinguanas. Sua particularidade é ser, ao contrário destas, necessariamente descentrada: em vez de contida pelo círculo das casas, ela se opõe diametralmente ao espaço das habitações.⁴⁵ Essa disposição tem por objetivo, como disse, criar uma barreira auditiva entre a coletividade dos homens e a das mulheres. Os orientais justificam a restrição afirmando que, se elas ouvissem a transmissão dos cantos rituais, inimigos abater-se-iam sobre a aldeia. O momento da doação de cantos implica interação com potências exteriores, daí porque, mesmo hoje, todos compõem à *tekatawa* armados. Em outras palavras, o “centro” é descentrado porque se constitui na relação entre interioridade e exterioridade. Sua existência é, primariamente, função da política externa (ver capítulos 4 e 5).

O processo de constituição da *tekatawa* em arena política representa, no entanto, a institucionalização de um espaço também voltado para as relações internas. Institucionalização quer dizer aqui *posição* de uma esfera pública de debate, fundada em uma modalidade discursiva que se opõe à fala intimidadora dos guerreiros. Para ambos os grupos parakanãs, há uma dicotomia básica entre duas formas de interação verbal: a “conversa” (*morongeta*), que visa ao convencimento, e a “fala-forte”, que busca mover as vontades alheias por meio da intimidação.⁴⁶ Os orientais concebem a *tekatawa* como o espaço, por excelência, da conversa, considerando-a a razão de serem internamente pacíficos. Ao afirmarem isso, projetam sobre todos aqueles que não realizam as reuniões — em particular sobre seus ex-parentes —, a imagem da violência e da discórdia. Vale aqui o que Hannah Arendt diz sobre a *pólis*, “o ser político [...] significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência” (Arendt 1981:35).⁴⁷ Os orientais não modelaram a chefia no líder de guerra, mas sim na figura do mediador, do propiciador da conversa. A transformação da *tekatawa* insere-se em um processo político mais amplo,

⁴⁵É interessante comparar essa disposição à oposição, nos xavantes, entre *marã* — o descampado entre a aldeia e a mata onde os rituais são preparados — e *warã*, praça central onde ocorre o conselho dos homens (Graham 1995).

⁴⁶Falar forte se diz *-je'eng-ahy* (o sufixo indica intensidade e/ou eficácia). O verbo *-je'eng* (“falar”), mesmo sem determinações adicionais, tem a conotação de uma interpelação ríspida, que implica um desejo de dominação, de fazer cumprir uma ordem, que é incompatível com o etos de ambos os grupos. *Morongeta* é a forma nominal de *-porongeta*, “conversar”. Trata-se de um termo composto pelo sufixo *-moro*, relativo a seres humanos, e pelo verbo *-mongeta*, que pode ser glosado como “falar-amansar”. Quando se trata de acalmar e pacificar uma pessoa, utiliza-se esse falar manso; quando se trata de se impor sobre outrem, emprega-se a fala forte. Nas narrativas de interação com grupos inimigos, a distinção entre essas modalidades é central para a compreensão das ações.

⁴⁷Os parakanãs orientais são extremamente sensíveis a qualquer dissonância expressa na *tekatawa*. Em 1992, assisti a uma breve discussão acerca de qual grupo de produção teria prioridade na utilização das máquinas de plantar arroz. Na ocasião, pareceu-me uma discussão não apenas normal, como apropriada para as reuniões noturnas: afinal, não seria esse o lugar para cada qual colocar suas reivindicações e chegar a um acordo? No dia seguinte, contudo, Piriria veio me dizer: “nós pisamos na bola na *tekatawa*” (*oromoron tekataipé*). Eu lhe respondi com o típico *laissez-faire* dos ocidentais: “é assim mesmo” (*einon-té*). E ele me respondeu enfaticamente: *einon'y'ym*, “não é assim”.

voltado para a construção de um consenso interno fundado na partilha descentrada de argumentos.⁴⁸

DESARMANDO A BOMBA-RELÓGIO

As incipientes hierarquização e centralização da estrutura política oriental contrastam com as transformações ocorridas entre os ocidentais. A unidade na fragmentação, a dispersão dos grupos de *trekking*, a perda de importância da aldeia como *locus* da sociabilidade foram acompanhadas pelo desaparecimento de quaisquer assimetrias geracionais e políticas. A própria *tekatawa*, onde os homens se reuniam ocasionalmente em torno da fala e do canto dos mais velhos, foi desaparecendo como um espaço físico definido, sobrevivendo hoje apenas como um local provisório entre as casas para a preparação do ritual. A sociabilidade dos acampamentos projetou-se e sobrepôs-se à vida aldeã: a aldeia tornou-se um agregado de bandos de caça, um conjunto informe de parentelas. Esse movimento teve repercussões nas relações de gênero, reduzindo também a dissimetria política e econômica entre homens e mulheres. Todas as relações assimétricas fundadas no parentesco foram desmarcadas: entre pai e filho, entre sogro e genro, entre marido e mulher. As modificações se deram, portanto, no sentido de uma crescente igualdade em todos os setores da vida social e foram acompanhadas por uma redução das oportunidades de reconhecimento público, prestígio, notabilidade e autoridade.

Entre os orientais, as transformações sociopolíticas também foram acompanhadas por mudanças nas relações entre homens e entre homens e mulheres, mas em sentido inverso; a saber, de uma maior distintividade entre funções, capacidades e trabalho femininos e masculinos, ao lado da construção cuidadosa de uma solidariedade entre homens, produto menos de um ideal de hipermasculinidade associado à guerra e mais de um trabalho social de evitação do conflito intes-tino e, possivelmente, de maior controle sobre o trabalho feminino. A morfologia social diferenciada, a liderança e a *tekatawa* como espaço masculino de mediação de conflitos desempenharam um papel destacado para conformar essas dinâmicas e prevenir a fragmentação do grupo. Ao contrário do que ocorreu com seus ex-parentes, em momento algum o faccionalismo das parentelas ameaçou a unidade dos orientais. Devemos perguntar, assim, como eles lidaram com o problema da alocação de mulheres por meio do casamento; isto é como desarmaram a bomba-relógio do regime de aliança.

Globalmente, houve uma desmarcação prática e ideológica da rivalidade entre homens por mulheres, que aparece hoje como um véu discursivo, mecanismo semiconsciente de negação da realidade da competição. Não se ignora sua existência, mas se a cerca de silêncio, como se existisse um certo pudor em dizê-la, como se expressá-la fosse torná-la presente. Esse véu projeta-se também sobre o passado, sobre a interpretação dos fatos históricos. Assim, por exemplo, nenhum de meus informantes orientais admitia que a cisão de 1890 teria envolvido a disputa por uma mulher, algo que os ocidentais sempre me disseram. O embate me era explicado como uma

⁴⁸Graham (1993) chamou a atenção para as dessemelhanças entre as práticas discursivas xavantes (e o que isso implica em termos de uma teoria da subjetividade) e o modelo ideal democrático-liberal da interação entre agentes racionais na esfera pública. Quando falo em partilha descentrada de argumentos, estou chamando a atenção para a necessidade de considerar tais dessemelhanças.

forma de surto coletivo, que teria origem na psique transformada pelo ato homicida: os matadores de Moakara tinham perdido a consciência (*-pikajym*), tratando parentes como se fossem inimigos. Os ocidentais também crêem na transformação interior do *moropiarera* — e se dedicam a controlá-la e a regulá-la por meios mágico-rituais —, mas não analisam os conflitos internos sob esse prisma. Ao contrário, menos do que uma atitude intempestiva, a morte de um parente é pensada como um ato estratégico, com objetivos claros. Em outras palavras, para estes deriva de um cálculo razoável, para aqueles de um estado de privação da consciência.

No campo matrimonial, encontramos a mesma desmarcação discursiva da competição masculina por esposas. Como vimos, entre os ocidentais o divórcio é representado como um ato de expropriação: um homem tira a mulher de outro. A referência ao ex-marido é obrigatória, pois o verbo “tirar” pede dois argumentos além do sujeito; isto é, alguém tira algo de alguém: *oekyi* fulana *ijohi*, “ele tirou fulana dele”. Os orientais, ao contrário, preferem dizer que o marido “jogou fora” (*-etyng*) a mulher, dispensou-a, sem a conotação de que foi tomada por um terceiro. Não se tira de alguém, nem se dá a alguém, apenas larga-se de mão. Em ambos os grupos, concebe-se a iniciativa como sendo masculina, mas de modo inverso: para os primeiros, homens disputam e roubam mulheres; para os segundos, o marido abre mão de um direito, desinteressa-se. Enquanto os ocidentais manifestam o caráter agonístico da relação, os orientais desmarcam o envolvimento de um agente externo à relação matrimonial, como se o *affair* fosse simplesmente um problema do casal.

As atitudes diante do adultério também são distintas. Entre os ocidentais não se tomam medidas fortes diante dos namoros eventuais do cônjuge, pois um ato mais extremo pode levar ao choque letal entre homens. Toleram-se bem as infidelidades cotidianas. Quando o marido traído deseja expressar sua raiva e desconforto, talha as cordas da rede da esposa. São as mulheres que, por vezes, agem de modo mais violento, cortando o marido com o gume de uma faca ou taboca. As cicatrizes que os homens trazem na pele são marcas de suas aventuras amorosas. Entre os orientais, ao contrário, a intimidação violenta da mulher pelo marido, que por vezes leva à agressão física, é tolerada. A atitude mais freqüente hoje é cortar-lhe tufo de cabelo a facão. Um ato veemente que causa ferimentos no couro cabeludo e as deixa envergonhadas para transitar em público. Para esconder as marcas, elas — em geral meninas recém-casadas — enrolam panos na cabeça até que os cabelos voltem a crescer. Dirige-se à mulher a responsabilidade pelo adultério, elidindo-se a participação de um terceiro. A violência do marido volta-se para a esposa e afasta-se da relação entre homens.

Na prática matrimonial, atenuou-se a rivalidade masculina por mulheres não pela ampliação de sua oferta — os orientais não raptaram nenhuma mulher após a cisão —, mas pela restrição do casamento pré-púbere e pela construção de bases legítimas para a assimetria entre homens. Por um lado, temos uma abertura relativa do campo matrimonial: se entre os ocidentais quase todas as meninas entre quatro e doze anos são casadas, aqui apenas uma minoria o é.⁴⁹ Por outro

⁴⁹Sugiro que dois fatores concorreram para criar esse contraste: o primeiro é a mobilidade. Em um regime avuncular e virilocal, uma das questões importantes é como garantir o privilégio do tio materno; isto é, como certificar-se de que uma irmã espacialmente afastada seja o penhor de um casamento futuro. Para os orientais, mais sedentários e habitando uma única aldeia, esse era um problema menor: o que poderia significar a distância

lado, há uma mediação da desigualdade no acesso a mulheres por assimetrias de outra ordem, de caráter etário e político. Estas se refletem, por exemplo, na distribuição dos casamentos polígínicos. Em 1995, havia quatro homens com três esposas (todas maduras) em Paranatinga: Arakytá, chefe e mais velho *tapi'pya*; Ywyrapytá, também chefe e mais velho *apyterewa*; Inataijona, o segundo homem mais velho *wyrapina*; e Ja'e'oma, filho do falecido chefe Orowo'á. Em seguida, havia seis homens com duas mulheres maduras; dentre estes, dois eram filhos de Arakytá, outros dois de Orowo'á. Finalmente, havia três com uma mulher madura e outra pré-púbere, todos eles considerados jovens líderes dos grupos de produção. A alocação de mulheres estava claramente determinada pela estrutura da chefia, beneficiando não apenas o dignitário como seus descendentes: dentre aqueles com mais de uma esposa madura, contam-se os dois únicos filhos adultos do atual chefe e quatro dos cinco filhos vivos de seu antecessor. O privilégio dos filhos de chefes liga-se ao exercício efetivo da autoridade; assim, o predomínio político dos *tapi'pya* nas últimas quatro décadas responde pelo fato de que apenas um homem *apyterewa* e outro *wyrapina* eram polígamos.

Entre os ocidentais não se encontra nada de semelhante. Em primeiro lugar, é muito raro que se chegue a ter, simultaneamente, três esposas maduras e impossível mantê-las por muito tempo. Esse era o objetivo, fadado ao fracasso, de Ajowyha e que motivou sua separação em 1983. Em segundo lugar, a poligamia não se funda em, nem se justifica por, uma hierarquia de prestígio, dependendo antes da composição do grupo de germanos: a condição inicial da poliginia é ter irmãs que produzam esposas (e irmãos que auxiliem a mantê-las). Observe-se, por exemplo, o destino matrimonial dos filhos de Jy'oa, morto pelos orientais nos anos 1930. Awokoa e Koria não tinham irmãs e, por isso, foram obrigados a traçar sua sorte na guerra: o primeiro foi casado com uma Asurini que ele raptou na década de 1940, quando tinha vinte e poucos anos. No início da década de 1970, conseguiu uma segunda mulher, uma viúva não mais fértil, mas logo depois sua primeira esposa foi morta pelos xikrins do bacajá. Koria, por seu turno, só veio a ter duas esposas maduras recentemente, com mais de setenta anos de idade. Ele se casou sucessivamente com três estrangeiras (todas parakanãs orientais) e, no final dos anos 1970, tomou uma menina órfã para criar. Em 1993, após quinze anos de espera, essa menina lhe deu uma filha. Sem irmãs, Koria e Awokoa tiveram que abrir seu caminho através do rapto, dependendo exclusivamente da capacidade individual de conseguir e manter esposas.

entre irmãos de sexo oposto? Para os ocidentais, ao contrário, a mobilidade criava a distância. Durante os períodos de *trekking*, cunhados freqüentemente encontravam-se em bandos diferentes, de tal maneira que irmão e irmã podiam viver a maior parte de suas vidas separados. O casamento pré-púbere seria, nessas condições, uma garantia adicional do retorno de um crédito. O segundo fator refere-se ao mesmo problema em uma escala mais ampla. Antecipar o casamento é uma maneira de resgatar rapidamente créditos abertos, em um sistema onde não há outra compensação — mesmo intermediária como o serviço-da-noiva — pela cessão de uma irmã, e onde a troca é diferida. A antecipação estabelece uma continuidade entre dar e receber, atos que estão necessariamente afastados no tempo; ela manifesta um desejo de encurtar o hiato temporal da troca avínculo-patrilateral: quando uma irmã deixa sua casa natal, ela já está pronta para produzir uma esposa. Expressa-se, assim, a articulação entre destinos matrimoniais de gerações adjacentes e a continuidade dos ciclos de reciprocidade. O casamento pré-púbere, portanto, parece funcionar como um modo de regulação ali onde temos troca diferida e virilocalidade, e não temos nenhum recorte sociocêntrico. Entre os orientais, tal função caberia, ao menos em parte, às metades exogâmicas.

A poligamia entre os orientais, ao contrário, insere-se numa hierarquia de prestígio que limita a rivalidade entre homens por mulheres. A competição se desloca para outro campo, que confere legitimidade à desigualdade no acesso a esposas. Entende-se assim como se produziram dinâmicas sociopolíticas diversas nos dois blocos, apesar da situação matrimonial ser semelhante. Observem a tabela abaixo:

Tabela 3.6: Situação matrimonial de homens maiores de 14 anos em cada um dos blocos

	poligâmico	monogâmico	s/ esposa	Total	Sex-ratio 1	Sex-ratio 2*
ocidentais	14 (17,1)	50 (61,0)	18 (21,9)	82 (100)	113	105
orientais	10 (17,2)	33 (56,9)	15 (25,9)	58 (100)	99	92

* sex-ratio 1: toda a população; sex-ratio 2: Homens (≥ 15) e Mulheres (≥ 13)

Como se pode notar, a distribuição é bastante similar em termos percentuais. Poder-se-ia até dizer que a situação dos orientais é potencialmente mais conflitiva, uma vez que há entre eles uma porcentagem maior de homens maduros sem esposa e uma concentração maior de mulheres nos casamentos polígamos (temos dez homens vivendo com vinte e quatro mulheres contra quatorze coabitando com vinte e oito entre os ocidentais). Poder-se-ia ainda argumentar que, sendo a razão de masculinidade entre os orientais significativamente inferior à de seus ex-parentes, a assimetria entre os que têm e os que não têm esposa deveria vir à luz de forma mais contundente. No entanto, não se pode interpretar desse modo a tabela acima. As assimetrias matrimoniais entre os orientais não resultam em disputas entre homens por mulheres (ou, pelo menos, essas disputas não se expressam como conflito aberto). Assim, se nesse caso a poligamia também produz socialmente uma escassez de esposas (em um contexto de fartura), ela é, no entanto, socialmente sancionada e legitimada.

É preciso considerar a outra face da moeda, a dos jovens celibatários. Invertendo a questão posta para os ocidentais, poderíamos perguntar por que aqui os jovens não têm pressa em se casar. Ainda que não possa responder com segurança à questão, gostaria de sugerir três razões que, juntas, poderiam explicar as diferenças de motivação. Em primeiro lugar, não temos um campo matrimonial inteiramente fechado pelos casamentos pré-púberes. Existem várias meninas às vésperas da menarca que ainda não têm um marido e que poderão, portanto, vir a desposar o celibatário. Isso possibilita que haja certa instabilidade nos laços amorosos entre jovens, casamentos desfeitos antes do primeiro filho e, inclusive, reconhecimento de filhos nascidos de namoro.⁵⁰ Em segundo lugar, há uma inserção dos jovens na estrutura produtiva, que independe do casamento, pois os rapazes fazem parte dos grupos de produção e se espera que participem da vida econômica. Ademais, existem, hoje, outros incentivos que advêm da inserção na economia monetária, com a venda de produtos da roça e da castanha-do-pará nas praças de Repartimento,

⁵⁰Nesses casos, a mãe é dita ser (ou ter sido) apenas namorada (*temirika*) do pai, não sua esposa (*taty'a*), e o homem que vier a criar a criança será chamado de “pseudopai” (*towa-ngawa*). Entre os ocidentais não existe tal possibilidade: o pai é sempre o marido legítimo, mesmo quando se reconhece a plausibilidade de a criança ter sido gerada por um amante, pois se aquele não a enterrou ao nascer é porque a reconhece como filho.

Tucuruí e Marabá. Ter dinheiro e poder adquirir mercadorias são estímulos importantes para que os rapazes, mesmo solteiros, tomem parte nas atividades econômicas.

Por fim, além de se inserirem na esfera da produção, os jovens participam do universo de relações masculinas, organizado por uma lógica assimétrica baseada em diferenças de idade e de capacidade intelectual. A autoridade dos mais velhos funda-se em um saber — ouvir-pensar, memorizar e fazer a conversa — que não está de pronto ao alcance dos mais jovens e que se expressa cotidianamente na *tekatawa*. Isso significa, por um lado, que intimidar um rival para lhe tomar a esposa implicaria pôr em questão a solidariedade masculina tecida na *tekatawa* e a própria autoridade dos chefes para mediar os conflitos; e, por outro, que a desigualdade entre homens não é dada exclusiva e inicialmente na esfera matrimonial e que, portanto, a competição masculina tende a se dar alhures, já que a notabilidade depende do desempenho em atividades públicas. Ao contrário do que prevê o modelo de Collier & Rosaldo (1981), ser ou não ser casado não é a única assimetria possível nessa sociedade e portanto não define aquilo pelo qual se está disposto a lutar. Ademais, a forma social dessa disputa não é a intimidação ou a violência, pois os homens não se reconhecem necessariamente como iguais, nem adquirem plena autonomia através do casamento. A rivalidade por mulheres, assim, não é concebida como a principal razão dos conflitos, mesmo quando elas estão efetivamente envolvidas.⁵¹ A desmarcação da rivalidade matrimonial está ligada à construção de uma solidariedade entre homens expressa na *tekatawa*, onde os conflitos individuais são convertidos em relações mediadas pela coletividade masculina. Essa construção se fez por exclusão das mulheres e correlaciona-se a uma maior distintividade entre as atividades e capacidades femininas e masculinas, que se manifesta em vários planos da vida social, desde a subsistência até o ritual.

*

Há uma clara afinidade entre transformações ocorridas nas relações de gênero com aquelas que se deram na estrutura sociopolítica e na economia, que vêm à tona quando comparamos os dois blocos parakanãs. Os ocidentais — mais móveis, voltados para a caça e a coleta, não-segmentados e acéfalos — caracterizam-se por uma plasticidade maior nas relações de gênero. Na esfera produtiva, a pouca importância do trabalho agrícola e da produção de farinha liberou as mulheres ocidentais da atividade feminina mais extensiva e intensiva nas economias ameríndias, permitindo-lhes acompanhar com maior frequência os homens nas caçadas e participar ativamente delas. Por outro lado, a dispersão dos grupos de *trekking* conduziu a uma sociabilidade mais íntima e menos formalizada nos acampamentos. A *tekatawa* — realizada no passado à distância dos tapiris durante os preparativos dos rituais — foi sendo incorporada pelo espaço de habitação até se dar, como ocorre hoje, entre as casas. Desfez-se o segredo auditivo que cercava o espaço cerimonial e os rituais passaram a ter uma versão feminina que, embora seja realizada com menor frequência, é a inversão simétrica daquela executada pelos homens. Mesmo na guerra, atividade eminentemente masculina, as mulheres acabaram sendo incorporadas, acompanhando os guerreiros.

⁵¹Para um argumento semelhante em outro contexto etnográfico e com ambição explicativa mais ampla, ver Kelly (1993:415-525). Meu ponto aqui é que a estrutura de prestígio organiza e confere sentido à assimetria de gênero no casamento.

ros até as proximidades da aldeia inimiga ou mesmo empunhando arco e flechas e tornando-se matadoras, como ocorreu no final dos anos 1960, em um dos ataques aos *akwa'awa*.

Os orientais percorreram um caminho oposto, que conduziu a uma menor plasticidade nas atividades marcadas pelo gênero, a uma maior assimetria entre os sexos e à institucionalização de uma esfera de sociabilidade interdita às mulheres. O surgimento de uma arena política, onde ocorre preferencialmente a transmissão de conhecimentos, excluiu as mulheres de parte do saber tradicional. Assim, não é incomum ouvi-las dizer que desconhecem uma determinada história ou mito por não participarem das reuniões noturnas na *tekatawa*. A vida cerimonial concentrou-se em mãos masculinas: ainda que as mulheres participem da execução dos rituais, elas o fazem como adjuvantes; não se concebe a possibilidade de um rito ser realizado da perspectiva feminina, como ocorre entre os ocidentais. Na esfera econômica, a patrissegmentação com virilocalidade reforçou a assimetria entre os sexos, permitindo a um grupo de homens unidos por laços de filiação exercer algum controle sobre o trabalho das mulheres.⁵² Finalmente, houve um reforço do antagonismo sexual — não expresso em mitos ou em interditos relacionados com o tema da poluição feminina, mas em uma ideologia difusa sobre as virtudes da masculinidade. Para entender o efeito dessas transformações sobre a dinâmica dos conflitos internos entre os parakanãs orientais, passo a analisar três casos concretos.

ESTRUTURA DOS CONFLITOS ENTRE OS ORIENTAIS

Destaco três momentos marcados pela discórdia. O primeiro ocorreu no anos 1920 e está associado a acusações de feitiçaria. O segundo se deu no início dos anos 1960, quando Kynyjoa, irmão do então chefe Orowo'á, matou dois homens. O terceiro diz respeito à ambição de um jovem líder que, no início dos anos 1990, buscava ascender na escala de prestígio e autoridade, e que tem como pano de fundo a sucessão de Arakytá e as relações com o mundo dos brancos. Descrevo-os, brevemente, em ordem cronológica.

Como vimos, nas décadas de 1920 e de 1930, o sistema de metades exogâmicas estava se constituindo. Jarawa havia recebido duas mulheres de seus raptos e, enfim, reciprocava com suas filhas, abrindo caminho para o casamento de seus filhos (ver diagrama 3.2, acima). O menino inimigo tornara-se pivô de uma série de relações de afinidade, mas não tinha como satisfazer a todos os seus cunhados, pois tivera quatro meninas e eram seis ou sete os irmãos de suas esposas então vivos. Havia, portanto, uma disputa entre irmãos e primos paralelos por um lote restrito de mulheres: as filhas de Jarawa. Segundo consta, um destes — que se casara antes com a própria irmã na falta de parentes cruzados — exigiu para si uma das mulheres, mas foi preterido em prol do irmão mais novo. Jarawa morreu pouco depois desse fato, acometido por uma febre fulminante, e sua morte foi atribuída àquele que lhe “falara forte”, pedindo-lhe em vão uma esposa. Os filhos de Jarawa não buscaram vingança. Ao contrário, procuraram apaziguar os ânimos distribuindo carne de caça para seus afins, de modo a reconstituir os laços recíprocos.

⁵²O processamento da mandioca e de seus subprodutos é uma das atividades femininas mais importantes nas sociedades indígenas sul-americanas. Rivière (1987:187) sugere a existência de uma correlação positiva entre o grau de elaboração desse processamento e a necessidade de controle exercido por uma comunidade sobre seus “recursos femininos”

Essa versão me foi contada por informantes *tapi'pya*. Tomei a liberdade de reproduzi-la — excluindo o nome do protagonista — porque, apesar de não ser narrada na frente de pessoas da outra metade, é por todos conhecida. As acusações de feitiçaria, embora veladas, são públicas, caso contrário não cumpririam sua função política (ver capítulo 5). Há aqui dois pontos para os quais gostaria de chamar a atenção. Primeiro, temos um conflito que envolve, reconhecidamente, uma mulher. No entanto — e de modo diverso do que observamos entre os ocidentais —, os termos dessa oposição não são parentes agnáticos, mas afins. O conflito não toma a forma de uma disputa entre irmãos ou primos paralelos patrilaterais, mas a da hostilidade entre parceiros na troca de mulheres, a qual pode ser organizada e/ou neutralizada pela oposição entre as metades. Segundo, a hostilidade não conduz a um choque aberto entre os oponentes, mas a acusações de feitiçaria. Sugiro que tais acusações tenham aqui maior rendimento sociopolítico do que entre os ocidentais, porque, por um lado, é uma forma de fazer política ali onde ela não se faz pelas armas, e, por outro, ao se submeter a uma lógica dualista, a política do feitiço ganha maior consistência do que quando dispersa em múltiplas perspectivas. Essa política acusatória é a face oculta da política da conversa na *tekatawa* e do consenso masculino.

O segundo momento de discórdia, ocorrido na década de 1960, tem características bem distintas e guarda outras lições. O contexto é diverso: o sistema de metades ganhara consistência organizando as trocas matrimoniais. Os *tapi'pya* tinham deixado de ser minoria e já predominavam politicamente na figura do chefe Orowo'a, que ganhara autoridade após a morte de Ijianga no final dos anos 1940. Viviam, então, entre as nascentes do Bacuri e um afluente da margem esquerda do rio da Direita, em uma aldeia que ficaria conhecida como *Kynyjoa'atawera*, “a partida de Kynyjoa” ou “ex-aldeia de onde Kynyjoa partiu”. Esse homem era filho de Jarawa e compunha junto com seus três irmãos (Awajowa, Orowo'a e Arakytá) a parentela de maior prestígio na época.

Um belo dia, Kynyjoa tomou seu arco e desferiu uma flechada letal contra A'ia, um *wyrapina*. Em seguida, avançou contra Wajomaré, filho do chefe Orowo'a, e também o matou. Fugiu, então, acompanhado por três filhos homens. Os mortos foram enterrados e a aldeia abandonada por alguns meses, até que as sepulturas já não oferecessem perigo. Os jovens queriam partir atrás de Kynyjoa, mas os velhos mandaram que aguardassem. Voltou a chover. No final da estação chuvosa, Orowo'a disse-lhes para saírem à procura do assassino e de seus filhos. Assim fizeram. Foi o irmão de Wajomaré quem os encontrou: “vimos primeiro os vestígios deles. Então eu avancei sozinho. Contornei o leito do rio, sempre sozinho. Um filho pequeno meu morrera e tinha-me deixado meio maluco”. Avistou-os nas cabeceiras do rio Paranatinga, onde pelejavam para desentocar uma paca. Matou dois dos filhos de Kynyjoa, mas deixou escapar o assassino e o terceiro. Nunca mais tiveram notícias desses homens, que abandonariam o território dos orientais, estabelecendo-se bem a oeste, nas nascentes do rio Bacajá. Ali Kynyjoa encontraria a morte no final dos anos 1970, pelas mãos dos ocidentais.

Esse evento não se coaduna, uma vez mais, com o modelo de geração e resolução de conflitos que descrevi para os ocidentais. A bem da verdade, tenho dificuldade em entender o que se passou. Por que diabos, de um momento a outro, Kynyjoa mataria seu ZS A'ia e seu BS Wajomaré? Essa pergunta foi-me respondida de duas maneiras: a mais freqüente faz referência à condição

um todo que se posiciona contra o matador e organiza a vingança, que caberá não por acaso a um *tapi'pya*. Essa dinâmica não seria possível não fosse a existência da *tekatawa*, de um espaço de representação do grupo como unidade política.

A terceira situação que gostaria de analisar é mais recente. Diz respeito à constituição de lideranças jovens e à sucessão de Arakytá.⁵⁵ Como vimos, existe um sistema de organização do trabalho baseado em grupos de produção, constituídos em torno de um ascendente mais velho e representado por um líder mais jovem (ver capítulo 2). A este último cabe a mediação com o mundo dos brancos, que por sua vez é em grande parte mediada pelos agentes do posto indígena e funcionários lotados na cidade de Tucuruí. A função de líder surgiu no processo do contato, como uma espécie de distinção hierarquicamente inferior à de capitão, que cabe exclusivamente à Arakytá. Líder (ou cacique) e capitão não são, contudo, categorias com significado apenas para os agentes do contato. Ao contrário, são realidades efetivas e operativas, cujo significado é constituído intersubjetivamente na interação entre os parakanãs e os brancos. A categoria de líder resulta da cristalização das relações preferenciais com jovens que ocuparam um papel de mediação lingüística e cultural no início da “pacificação”, e que, pelo domínio que adquiriram na relação com os *toria*, ganharam prestígio e confiança junto ao grupo.

Em 1992, apesar de existirem cinco grupos de produção, dois homens com cerca de trinta anos eram reconhecidos — tanto pelos brancos, como pelo grupo — como líderes destacados. Um deles é filho do chefe (h1); o outro é neto do ex-chefe (h2). Durante certo tempo parece ter havido equilíbrio entre eles na representação do grupo frente ao exterior. Mas àquela época já estava claro que a ascensão de h2 começava a se tornar um problema. Em 1989, seu grupo de produção era formado por dezenove indivíduos (DAM 1989); três anos depois, eram trinta e dois, incluindo o genro que morava em sua casa e prestava-lhe serviço-da-noiva. Havia crescido cerca de 70% contra um incremento de 20% do grupo de h1. Consciente de sua força, h2 procurou ampliar ainda mais a capacidade de articulação com o exterior, patrocinando uma visita simultânea e inédita dos parakanãs ocidentais e dos asurinís à aldeia de Paranatinga. Contou para isso com o apoio do Programa Parakanã — sensível à idéia de aproximação entre velhos inimigos que hoje compartilham uma área indígena comum — e com a anuência do grupo. Construíram casas para os visitantes, organizaram um programação intensa com jogos de futebol, danças e cantos. À luz do sol, sogros procuravam genros estrangeiros, de quem poderiam extrair serviços: homens da aldeia de Maroxewara ofereciam filhas para celibatários de Paranatinga, convidando-os a irem visitá-los para se acostumarem (*-je-pokwa-pam*) às esposas ainda meninas. Os orientais, por sua vez, buscavam fazer o mesmo, cortejando os jovens de Maroxewara para que permanecessem em Paranatinga.⁵⁶ Líderes locais como h2 planejavam tecer alianças com aqueles da outra aldeia, oferecendo suas filhas em matrimônio. Tratava-se de uma estratégia — já intentada na década de

⁵⁵Esse é um tema delicado, pois se refere a fatos contemporâneos. Por isso, omito os nomes dos atores principais.

⁵⁶Note-se que a imposição de virilocalidade — que se realiza nos casamentos com mulheres asurinís e suruí — não parece ser possível entre os blocos parakanãs. Em 1992, Tekwaria dizia que ainda teria de trabalhar muito para o sogro e para Arakytá antes de poder levar sua mulher para Maroxewara.

1930 — de consolidar relações pacíficas por meio do casamento e estruturar alianças extra-aldeãs. No entanto, nenhum desses movimentos viria a dar frutos.

O principal resultado da visita parece ter sido o desgaste da relação entre h1 e h2. Este último e seu genro trabalharam intensamente para alimentar os ocidentais, embora tivessem dificuldade em conseguir carne, talvez por falta de empenho dos caçadores, mas mais provavelmente porque se vivia uma estiagem sem precedentes. A comida era escassa, os visitantes numerosos. Nessas condições, os asurinins acabaram partindo antes do tempo previsto. H2 viu seus projetos se frustrarem e responsabilizou h1, a quem cabia fazer as honras da casa para os asurinins, pelo fato.⁵⁷ Diante da tensão entre os dois líderes, decidiu-se que o assunto seria levado à *tekatawa*. No final de uma dessas tardes secas de outubro, o genro de h2 veio avisar-me que eu não deveria ir à reunião noturna, porque eles iriam “bagunçar”. No dia seguinte a aldeia amanheceu vazia e ninguém apareceu no posto. Tudo estava perfeitamente calmo e silencioso. Ao entardecer, encontrei o rapaz com um humor completamente diferente daquele do dia anterior. Quando lhe perguntei o que se passara, disse-me apenas — em português e com claro exagero — que haviam decidido que a comunidade iria juntar duzentos jabotis para h2 e cem para o capitão a fim de distribuírem. Nunca soube detalhes do que se passara na *tekatawa* naquela noite, e sequer sei se acabou havendo uma distribuição de jabotis.⁵⁸ O fato é que não se falou mais sobre o assunto, mesmo porque outros acontecimentos importantes logo vieram mobilizar a atenção do grupo.

No entanto, o processo político continuou em curso. H2 falava de seu desejo de fundar outra aldeia. H1 insistia na tecla de que não queriam separar-se, pois se o fizessem não poderiam mais reunir-se todos na *tekatawa*. Quando voltei em 1995, h1 havia deixado a liderança. Pressionado internamente para tomar posições mais duras frente aos brancos, ele acabara ultrapassando, verbalmente, os limites da boa relação com os funcionários. Em seu lugar assumiu um dos filhos do chefe *apyterewa* Ywyrapytá, fortalecendo as duas parentelas que formavam o núcleo do poder em Paranatinga. Como notei acima, havia uma preocupação de Arakytá e seus filhos em diminuir o desequilíbrio de prestígio e autoridade entre os chefes das metades, marcando o espaço de liderança de Ywyrapytá, pois o dualismo era importante para manter a estrutura centralizada. Ele organizava e restringia o faccionalismo, submetendo cada um dos cinco grupos de produção — que coincidiam politicamente com o que poderíamos chamar de facções — a uma oposição dual, que se resolve pela posição de uma complementaridade simétrica.

A capacidade de manutenção dessa unidade, no entanto, chegou ao limite, pois o projeto político de h2 encontrou eco junto a outras parentelas por diversas razões, inclusive estruturais. O grupo atingiu um porte demográfico inédito. Por um lado, o adensamento passou a exigir mais das estruturas políticas de mediação para resolver questões de convivência e interesses divergen-

⁵⁷Compare-se o resultado dessa festa com o fracasso do mutirão organizado por um homem kagwahiv com aspirações a chefia, descrito por Kracke (1978:106-107).

⁵⁸A distribuição coletiva de alimentos é um mecanismo importante para reconstituir ou reforçar laços comunitários. Durante minha pesquisa, só assisti a três momentos como esses: após uma pescaria coletiva, uma expedição de coleta de mel e uma caçada de queixadas. Os ocidentais dizem, no entanto, que no passado isso ocorria com maior frequência. Kent (1993:480) sugere que as formas de partilha alimentar em sociedades igualitárias devem ser vistas menos como dispositivo econômico de redução dos riscos inerentes à atividade cinegética e mais como mecanismo de integração social, capaz de articular unidades familiares em uma totalidade mais ampla. As ocasiões formais de partilha entre os parakanãs parecem ser conscientemente mobilizadas com esse fim.

tes. Por outro, tornou-se viável a constituição de um novo grupo numeroso, que em tese poderia até reproduzir a estrutura dual alhures, embora isso não tenha ocorrido. Assim é que h2 e seu tio paterno, filho do ex-chefe Orowo'á, visualizaram a possibilidade de fundar uma nova aldeia, onde o segundo responsabilizar-se-ia por “fazer a conversa” e o primeiro pela mediação com a sociedade nacional. Em 1997, nasceu a aldeia de Paranowa'ona, às margens do rio Pucuruí, formada quase exclusivamente por homens *tapi'pya* e suas esposas. A fissão ocorreu sobre laços de agnação, entre primos paralelos patrilaterais, tendência que observamos entre os ocidentais. A dinâmica política, contudo, foi diversa: primeiro, porque o objeto da disputa não eram mulheres, mas prestígio; segundo, porque se buscou evitar a todo custo o conflito aberto. Apesar dos interesses divergentes, o processo ganhou contornos de uma decisão consensual e garantiu a continuidade da relação entre as facções agora em aldeias diferentes.

No final de 1998, diante da bem-sucedida experiência da aldeia Paranowa'ona, um grupo de cerca de sessenta pessoas, sob a liderança da parentela de Ywyrapytá, abandonou Paranatinga para fundar o aldeamento de Ita'yngo'a, à beira do rio Bacuri. Desta feita foram homens *apyterewa* e *wyrapina* que abandonaram seus afins. Vistas com os olhos do presente, essas divisões parecem representar o fim do sistema dual que se ergueu ao longo do século XX. Em seu lugar desponta uma nova realidade multialdeã, com uma possível extroversão da diferença entre patri-grupos para o plano da localidade. É plausível pensar, porém, que estejamos assistindo à própria diluição dos segmentos: Paranowa'ona é hoje um aldeamento *tapi'pya* composto por parentelas que, a par de se relacionarem por laços paralelos patrilaterais, trocaram mulheres entre si e se afinizaram. O que será, então, da forma? O processo de transformação está em curso, e só com os olhos do futuro poderemos responder à questão.

O político como representação

Ao longo deste capítulo, procurei determinar os processos de diferenciação na morfologia social e organização política dos dois blocos parakanãs, focalizando em especial a constituição de uma esfera pública entre os orientais. A expressão “esfera pública” tem inúmeras ressonâncias para a filosofia e a sociologia, mas remete também a uma oposição recorrente na antropologia, que possui uma história própria, ainda que não desvinculada daquela de outras disciplinas. Refiro-me à dicotomia entre doméstico e político, que foi objeto de cerrado escrutínio na antropologia contemporânea, em particular naquela de inspiração feminista.⁵⁹ Não pretendo reconstituir o problema teórico envolvido nessa crítica, tampouco sua formulação original, que surgiu no contexto dos estudos de estruturas segmentares africanas. Isso nos levaria longe demais e deixar-nos-ia provavelmente no mesmo ponto em que a discussão se encontra hoje. Apesar de todos os refinamentos, continua-se a oscilar entre uma enorme desconfiança em relação à dicotomia e seus conteúdos, e

⁵⁹A oposição entre esses dois domínios da vida social foi empregada pela antropologia feminista para explicar a assimetria universal entre homens e mulheres (ver Rosaldo 1974; Collier e Rosaldo 1981), e posteriormente criticada no interior desse mesmo campo teórico (ver Collier & Yanagisako 1987:16-20, Comaroff 1987 e M. Strathern 1988:66-97). Na antropologia, a dicotomia remonta ao estrutural-funcionalismo britânico, em particular à clássica distinção fortesiana entre os domínios doméstico e político-jural (Fortes 1969:87-100).

uma inescapável remissão a ela, como se estivéssemos fadados a conviver com a oposição entre doméstico e político sem poder jamais afirmá-la. Seria, pois, mais confortável evitá-la de vez. No entanto, não posso fazê-lo. A dicotomia não apenas é importante para a compreensão das diferenças entre os processos sociopolíticos dos blocos parakanãs, como perpassa os principais modelos analíticos do chamado americanismo tropical.

Antes de mais nada, é preciso oferecer uma definição mínima do que entendo por político e doméstico. No caso etnográfico específico, está claro que estou equacionando o primeiro termo ao espaço de socialidade da *tekatawa* e o segundo às demais áreas da socialidade parakanã. Em um certo nível, portanto, a oposição seria entre duas formas de socialidade. Nunca é demais marcar esse ponto, dada a tendência da antropologia estrutural-funcionalista a fazer coincidir o político com o social, relegando o doméstico a uma espécie de socialidade diminuída, tendencialmente negativa ou natural. No entanto, a oposição entre formas de socialidade não me parece suficiente para justificar a dicotomia em questão. M. Strathern (1988:93-97) com o intuito de, ao mesmo tempo, criticar e reter essas categorias analíticas, sugere um contraste entre o que chama de “socialidade política” e “socialidade doméstica”; isto é, entre ação coletiva (baseada em objetivos e identidades partilhadas) e relações particulares (baseadas na diferença e na interdependência entre pessoas). A meu ver, porém, o contraste retoma, em vez de superar, a oposição-padrão entre esfera política e doméstica, apesar de formulá-la como uma comparação heteróclita entre ações e relações. Ao fundar o coletivo em uma identidade abstrata que implica fins comuns e o particular em uma diferença que implica interdependência, repõe a dicotomia clássica grega — relações entre iguais na *pólis* e relações entre desiguais na *oikia* —, ainda que dotando de maior positividade estas últimas e rejeitando a equivalência tardia entre político e social.

Esse eterno retorno à imagem que inspirava Fortes (1978:14) parece implicar que, ou a dicotomia é inescapável porque estamos tão impregnados dela que a reencontramos em todos os cantos do globo, ou então ela de fato corresponde a um modo objetivo e bastante difundido de constituição da sociedade. Temos, assim, ou um resultado inteiramente negativo — a dicotomia não é senão a reflexão de nossa ideologia sobre outras culturas —, ou inteiramente positivo — a dicotomia é um universal abstrato, com colorações diversas conforme a sociedade. Ambos os caminhos me parecem insatisfatórios, e por isso sugiro um terceiro. O ponto fundamental não seria a oposição entre duas formas de socialidade, mas o fato de a esfera política definir-se pela apropriação da representação das ações e relações coletivas com a exclusão de outros campos da vida social. Em outras palavras, o que é próprio do político é apropriar-se da representação da totalidade, relegando ao doméstico a particularidade. Dessa perspectiva, podemos propor uma definição concisa dos termos da dicotomia: estou chamando de político o domínio da vida social em que se dá a representação das ações e relações coletivas com a exclusão de outras esferas, que passam a ser representadas como subsumidas àquela. A formulação contrastiva e no plural do segundo termo da dicotomia indica que não estou preocupado com seu estatuto objetivo, mas sim com o fato de que a posição de uma esfera política implica a representação, por exclusão, daquilo que ela engloba ou ultrapassa. É nesse momento, por exemplo, que a política faccional é posta em oposição ao político, sendo associada à dissensão e ao discurso privado e velado da fofoca.

Ao definir o domínio político como *apropriação excludente da representação da totalidade*, não estou sugerindo que ele é o lugar da posição de uma falsa aparência (como representação que toma a parte — homens, proprietários, cidadãos — pelo todo), pois só na medida em que há apropriação da representação do coletivo por uma esfera de socialidade específica é que o coletivo é posto como coletivo, deixa de ser coletivo em potência e apresenta-se como existência efetiva.⁶⁰ A *tekatawa* é a forma de representação do grupo como uma totalidade — totalidade provisória, relativa e representacional, que é pressuposta e precisa ser posta pela representação que a constitui. A rigor, sem *tekatawa* não há totalidade efetiva, apenas totalidade pressuposta, um modo de apresentação do objeto em que se poderia dizer que ele existe e não existe simultaneamente; ou ainda, que existe como possibilidade objetiva.⁶¹

A equação entre uma esfera de socialidade política e a totalidade, com a conseqüente exclusão do doméstico, não é uma forma ilusória, mas a forma própria de apresentação do grupo como comunidade política. Essa forma, no entanto, é necessariamente negativa, porque excludente: a comunidade posta já não é a comunidade, mas — no caso parakanã — coletividade masculina. É parte posta como todo. Essa posição é, pois, um modo de apresentação do objeto, no qual ele se manifesta sob uma forma negativa. Ele *aparece* como totalidade sob a condição de negá-la: as relações coletivas aparecem como relações entre homens à exclusão das mulheres; os homens aparecem como artífices das relações suprafamiliares. Essa aparência, contudo, é objetiva, não simplesmente falsa ou ilusória. Ela corresponde a um modo objetivo de manifestação, que produz efeitos consistentes: assim como se pode dizer que, de fato, no capitalismo a relação entre pessoas toma a forma das relações entre coisas, ali onde há posição de um esfera política as relações coletivas tomam a forma das relações entre os que participam dessa esfera.

Como, então, essa abordagem da dicotomia político e doméstico evita, a um só tempo, uma leitura inteiramente positiva — a dicotomia como realidade objetiva universalmente posta — e outra inteiramente negativa — a dicotomia como falsa aparência? De duas maneiras: em primeiro lugar, afirmando que a posição do político (e portanto da dicotomia) é necessariamente negativa: a esfera política é o lugar da posição de uma totalidade una, mas afetada por sua própria negação. Ela se constitui — e constitui o elemento englobado (o doméstico) — por exclusão. Vale lembrar que esse ponto aparece na obra de Lefort como impossibilidade de positivar o Um: toda sociedade se constitui enquanto tal por uma divisão social irreduzível. A representação simbólica da unidade pelo poder é necessariamente negativa: é o Outro posto como Um (Lefort 1983:68). A segunda maneira de ler a oposição político e doméstico, de modo ao mesmo tempo negativo e positivo, é enfatizar não a negatividade de sua posição, mas sua existência em potên-

⁶⁰ Analisando a dicotomia político e doméstico entre os kayapós, Turner afirma de modo semelhante que “não se trata simplesmente de as instituições coletivas ‘refletirem’ um padrão de medida que já está dado, em um sentido anterior, na estrutura da casa [*household*]. É apenas por meio da corporificação desse padrão por um sistema de instituições coletivas que ele passa a existir enquanto tal” (Turner 1984:343).

⁶¹ Mais uma vez retomo a distinção entre posição e pressuposição da tradição dialética moderna, insistindo, por um lado, em sua pertinência como discurso sobre o objeto: “trata-se em geral de introduzir a idéia de que [...] a posição é determinação, e de que um objeto não posto embora plenamente determinado (isto é, inteiramente determinado mas sem posição) é diferente do ‘mesmo’ objeto posto” (R. Fausto 1987a:157); e, por outro, na modalidade dessa existência sem posição: “o objeto que assim se desenha não é um objeto de puras atualidades [...] O mundo contém também o existente-não existente” (R. Fausto 1987a:155).

cia. Isto é, ali onde ela não está posta — e este é o caso ocidental —, ela está pressuposta, existindo como possibilidade objetiva (mas não necessária). Nesses termos, pode-se dizer que ela é (enquanto pressuposição) e não é (enquanto posição) universal. A noção de modalidade objetiva (possíveis objetivos) permite entender em que sentido a antropologia política de Clastres não se opõe à de Lefort: a sociedades primitiva não ignora a divisão, porque ali onde ela não está posta, ela existe como possibilidade inscrita no objeto (ver Lefort 1987:191). Essa noção implica, ademais, como nota R. Fausto (1987b:191), uma dialética da constituição, que difere tanto da concepção finalista e continuísta de evolução política, dominante na antropologia política, como do particularismo dominante na antropologia cultural.⁶²

A REPRESENTAÇÃO DO POLÍTICO NAS TERRAS BAIXAS

Sugiro que nos apropriemos desses dois pontos para interpretar o processo de diferenciação da organização política entre os blocos parakanãs. A partir de uma situação inicial comum, eles tomaram direções opostas. Os ocidentais não apenas não constituíram uma instância de representação do grupo, como trataram de conjurá-la: a *tekatawa* acabou diluindo-se como espaço físico diferenciado, tornando-se apenas um lugar virtual em que os rituais são preparados. Com sua decadência, deixou de existir um espaço neutro, equidistante das habitações e grupos familiares, que antes servia como local eventual de agregação dos homens e recepção dos visitantes. No processo de esgarçamento do grupo ao longo do século, a posição de uma esfera legítima de representação das ações coletivas tornou-se uma possibilidade remota, um possível-impossível, que os atores sociais buscam, hoje, resgatar em sua prática política. Assim é que, após o contato, o posto da Funai passou a ser utilizado como um arremedo de *tekatawa*. Na aldeia de Apyterewa, todas as noites, as famílias afluíam para uma área coberta ladeada por meia parede. As mulheres e crianças ficavam do lado de fora, enquanto os homens conversavam entre si e com os funcionários na parte de dentro. Pouco a pouco, os jovens começaram a perceber que os novos desafios impostos pela sociedade envolvente exigiam que eles se apresentassem, interna e externamente, como um comunidade política. Inicialmente, pediram ao chefe do posto que os ajudasse a construir uma casa, em local supostamente neutro, para que pudessem realizar reuniões. Uma outra área coberta, com meia parede e luz elétrica, foi erguida entre o posto e a aldeia. O esforço foi em vão. Ninguém se reunia lá, pois o local ficou associado àqueles que haviam tomado a iniciativa

⁶²Ver a análise do autor sobre a modalidade na antropologia política de Clastres: “o que torna possível esse discurso que recusa tanto a negação de privação (totalização por subsunção finalista e continuísta) como a positividade ‘absoluta’ refratária a toda apresentação global? A introdução de possíveis objetivos. Entretanto — e a precisão é essencial para distinguir essa resposta da resposta evolucionista e finalista —, esses possíveis são eles mesmos objetos de uma dialética de constituição. Os possíveis são primeiro possíveis-impossíveis (porque as contrapossibilidades se revelam necessárias), depois possíveis-possíveis, finalmente, a longo prazo, possíveis-necessários, porque os contrapossíveis se revelam eles mesmos contingentes e a longo prazo impossíveis (quando eles não se convertem nos possíveis, seus opostos). É assim a presença de uma modalidade objetiva que distingue o modelo de Clastres do da positividade absoluta; é o fato de que essa modalidade objetiva é modalidade dialética — modalidade com clivagem de momentos contraditórios — que os distingue do modelo paradialético continuísta e subsumante. Este estatuto da modalidade se efetiva numa apresentação cujas categorias são pressupostas e não postas, numa concepção descontinuísta do desenvolvimento que tem como condição de possibilidade uma ‘ontologia’ de processos de constituição” (R. Fausto 1987b:190-91).

de construí-lo. Mais recentemente, alguns adolescentes com domínio do português começaram a se autoproclamar “ajudantes de cacique”, nomeando “cacique” um adulto de sua parentela. No entanto, embora desejem representar a comunidade na relação com os brancos, não são capazes de exercer qualquer liderança interna. Quando lá estive em 1996, eles se queixavam do não-comparecimento às reuniões que tentavam inutilmente promover: “os velhos (*moro'yroa*)”, disseram-me, “não fazem a conversa para nós”.

A direção trilhada pelos orientais foi diversa. A partir da *tekatawa*, que já existia como espaço social diferenciado, eles constituíram uma esfera pública na qual decisões são tomadas e conflitos, mediados. Além das funções cerimoniais e de socialidade masculina que a definiam anteriormente, a *tekatawa* institucionalizou-se como lugar próprio da ação política coletiva, que surge em contraposição à política faccional: na ágora, tudo deve-se passar como se apenas os interesses coletivos estivessem representados. Defender os direitos da própria parentela é “estragar” (*-moron*) a reunião. O que é particularmente interessante no caso parakanã é esse processo divergente de constituição e conjuração da esfera pública. Em um caso, temos um movimento de corrupção das bases possíveis de sua posição; no outro, um movimento da potência ao ato por meio da transformação de um espaço cerimonial em uma arena política.

Essa interpretação que dou ao caso parakanã talvez nos possa ajudar a pensar outros contextos etnográficos sul-americanos, onde a dicotomia doméstico e político divide teoricamente os especialistas. Penso, em especial, nas sociedades dialéticas (Maybury-Lewis 1979) do Brasil Central e nas sociedades minimalistas (Viveiros de Castro 1987) do escudo das Guianas. No primeiro caso, a distinção entre ilusão e aparência objetiva pode ser elucidativa; no segundo, os conceitos de pressuposição e posição podem oferecer novas possibilidades de análise.

Nos estudos jês, Lea (1986, 1992, 1995) foi a primeira a chamar a atenção para as dificuldades analíticas postas pela dicotomia entre doméstico e político. Ela enfrentou o problema opondo-se às interpretações hoje clássicas do Harvard Central Brasil Project (Maybury-Lewis 1979).⁶³ O objeto da crítica é o privilégio conferido às instituições e à socialidade masculinas em detrimento daquelas femininas (ou inter-sexuais), crítica que conduziu à redefinição do estatuto e do papel sociológico dos segmentos residenciais entre os kayapós-mebengokre. A partir da categoria de Casa proposta por Lévi-Strauss (1984a:189-193), Lea põe em xeque tanto a dicotomia entre esfera doméstica e pública, quanto o englobamento da primeira pela segunda; isto é, do mundo feminino da periferia (universo das relações de substância) pelo mundo masculino da praça (universo das relações cerimoniais) (DaMatta 1976b:154-56). Lea (1995:216) afirma, assim, que as matricasas constituem tanto o domínio jural como doméstico da sociedade kayapó, retirando os termos da questão diretamente da definição que lhes dá Fortes (1969:87-100). Nos estudos africanistas, como se sabe, o domínio político-jural acabou significando estrutura de linhagens, erguida sobre princípios de herança e sucessão, que são definidos de acordo com uma regra de descendência unilinear. A abordagem de Lea não é casual, pois a discussão de fundo entre os chamados jeólogos é sobre a natureza dos segmentos residenciais matrilocais kayapós. Tal

⁶³Não me reporto à discordância específica entre a autora e Terence Turner, que envolve fatos etnográficos que não cabe analisar aqui. Refiro-me à oposição mais genérica ao modelo-padrão daquele projeto, que, ademais, não era compartilhado por Turner.

discussão, contudo, passa ao largo de minhas observações. Ela não nos importa aqui, pois em minha acepção a segmentação social não é isomorfa à posição de uma esfera política, uma vez que não a defino como o que está além das relações internas aos grupos domésticos. A questão central para o meu ponto é o estatuto que se deve dar à representação produzida na praça. Lea afirma que:

O patrimônio cultural da sociedade mebengokre é segmentado pelas Casas cujo conjunto formam uma totalidade. [...] As cerimônias são ocasiões eminentemente estéticas porque realizam a composição mais completa do corpo social, articulando os membros de cada Casa através de seus respectivos papéis [...]. J. C. Crocker (1985:35) afirmou que ‘os Bororo criaram uma solidariedade orgânica que não é menos real por ser simbólica’. Isto se aplica perfeitamente aos Mebengokre. As Casas convergem para o centro porque é lá, na casa dos homens (*ngá*), que são discutidos e comunicados para a aldeia inteira assuntos de interesse coletivo. Em outras palavras, a casa dos homens, reunindo membros de todas as Casas, representa um espaço neutro, onde é feito um esforço para harmonizar os interesses particulares e faccionais que ameaçam a integridade da aldeia (Lea 1993:275-276).

Na acepção que dei à esfera política parece-me perfeitamente justificável afirmar, a partir da descrição de Lea, que a casa dos homens entre os kayapós-mebengokre é o *locus* da política nessa sociedade, o local de posição do grupo como uma totalidade. Essa posição implica que as ações e relações coletivas se manifestam, de fato, como relações entre homens. Na *ngá*, a comunidade aldeã é posta como coletividade masculina internamente diferenciada (segundo categorias de idade e pertencimento às sociedades masculinas), assim como ocorre entre os parakanãs orientais. Entre os kayapós-mebengokre, porém, parece existir uma oposição forte entre a apropriação masculina das relações coletivas e a estrutura segmentar das matricasas. A oposição quando lida na chave “unidade aldeã x faccionalismo” parece ser aceita por todos os jeólogos e aplicável também ali onde temos patrissegmentação, como no caso xavante. No entanto, quando lida em uma chave “genderizada”, a contradição é evacuada em prol de um dos termos. Oscilamos, assim, entre dois pólos: de um lado, aquele que faz coincidir a análise antropológica com a representação nativa de totalidade, positivando uma unidade necessariamente dividida; de outro, aquele que recusa essa representação como ideologia masculina, falsa aparência que obnubila as reais relações políticas. Não há nada, porém, que nos impeça de afirmar simultaneamente que as matricasas são depositárias de direitos e deveres, e que a sociedade se apresenta como totalidade na praça masculina, em oposição ao espaço feminino da “periferia”. As duas afirmações *podem* ser verdadeiras e, ao invés de evacuar a contradição, é preciso lidar com ela. Dessa perspectiva, vejo paralelos entre a questão munduruku em Murphy (1956) e o problema jê. Murphy procurou evitar a contradição afirmando um suposto passado inteiramente patrilinear e descrevendo um presente no qual as instituições masculinas seriam meras ilusões compensatórias para uma real falta de poder.⁶⁴ No entanto, o sistema munduruku parece ter retirado sua força bélica precisamente da contradição

⁶⁴“Se o simbolismo da casa dos homens tem qualquer função que seja na sociedade munduruku, é a de ocultar dos homens a fragilidade de sua própria superioridade; ela perpetua uma ilusão”. E mais à frente: “na medida em que a solidariedade masculina provoca uma igual solidariedade feminina, ela solapa as próprias bases da dominância masculina. É assim que as ações humanas solapam as idéias humanas, fazendo delas meras formas sem referentes na vida real, servindo apenas para dotá-la de falso significado” (Murphy & Murphy 1974:226-227).

entre patrilinearidade e uxorilocalidade, que permitia articular politicamente grupos locais e grupos de descendência (Murphy 1957; 1978).

O segundo contexto em que minha análise do caso parakanã pode ser sugestiva é o dos sistemas reticulares das Guianas, formados por conjuntos de pequenos grupos locais, nos quais inexistia uma esfera pública claramente definida. A partir dos anos 1980, a análise desses sistemas foi marcada por duas miradas opostas: de um lado, um olhar intimista voltado para o interior do grupo local, para as relações que o constituem como uma unidade de vida, animada por um “senso de comunidade” (Overing 1991). De outro, um olhar holista voltado para as relações entre os grupos locais, em busca de um lugar analítico para a totalização do sistema (Albert 1985; Viveiros de Castro 1993). Ambos os caminhos são, em certa medida, respostas à inexistência ou pouca produtividade sociológica de segmentos de descendência unilinear na Amazônia, mas uma se encaminhou para dentro do grupo local, enquanto a outra se encaminhou para fora, reencenando a distinção fortesiana entre constituição interna e externa de um grupo ou instituição (Fortes 1969:80). São também reações à própria distinção doméstico-político, seja para negá-la em prol de uma valorização das relações interfamiliares, seja para afirmá-la na dicotomia entre relações intragrupo e intergrupos.

Albert foi quem deu ao segundo caminho sua formulação mais sociológica, sugerindo, após uma análise das relações intercomunitárias yanomamis, uma tripla inversão de perspectiva. Em primeiro lugar, diz o autor, é preciso deslocar a análise da unidade local para o modelo da totalidade intercomunitária que a engloba. Em segundo lugar, é necessário evitar a idéia de que o parentesco é um domínio estrutural hegemônico, pois ele só é plenamente operatório no nível local; no nível intercomunitário, ele está subordinado à lógica do sistema ritual que domina o campo social máximo. Finalmente, deve-se reconsiderar a política para fazê-la ultrapassar a questão do poder individual, reinscrevendo-a nas relações entre “pessoas públicas” ou “corpos políticos” (Albert 1985:682-684). O modelo de Viveiros de Castro (1993), conhecido como economia simbólica da predação, generaliza essa percepção sobre a necessidade de ir além do local e do parentesco para dar conta das propriedades globais do sistema, preocupando-se particularmente com os dispositivos que fazem a mediação entre uma e outra dimensão (afinidade potencial, relações de terceiro incluídos etc.) e as relações hierárquicas entre os níveis.⁶⁵

Sugiro que minha leitura da dicotomia doméstico e político permite superar algumas dificuldades analíticas postas pela abordagem de Overing (1986, 1991, 1993a), ao mesmo tempo em que acolhe parte de seu conteúdo. Meu ponto é indicar que, em sociedades como as do escudo das Guianas, a representação da comunidade local como uma totalidade (provisória e posicional) manifesta-se na política externa, nas relações entre grupos que, como mostra Albert (1985), são determinadas pela lógica do sistema ritual. Nesse sentido, esse é o *locus* da totalização, mas apenas enquanto possibilidade objetiva. A política externa é o momento em que o objeto está plenamente determinado, mas não posto; e a não posição do político, que permanece pressuposto, implica

⁶⁵O próprio o autor chamou a atenção para a semelhança entre esse procedimento e aquele dos jeólogos (ver Viveiros de Castro 1996b:190). Note-se, em particular, o uso da noção dumontiana de hierarquia em Viveiros de Castro (1993) e Turner (1984).

uma configuração social bastante diversa daquela em que a totalização está, de fato, posta no objeto, como no caso jê.

Nos próximos capítulos desenvolverei essa idéia não mais do ponto de vista das relações internas, mas o das relações externas articuladas pela guerra e pelo xamanismo. Passemos, pois, a elas.

A Parte da Guerra

Mas digo ao senhor? Atirei, minhas vezes. Aí, tomei ar. O senhor já viu guerra? A mesma sem pensar, a gente esbarra e espera: espera o que vão responder.

Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956)

Até aqui acompanhamos o processo de diferenciação entre os dois ramos parakanãs após a cisão. No capítulo 2, procurei traçar esse processo com relação à produção material da subsistência e padrão de mobilidade e assentamento. Meu intuito foi mostrar que tanto as formulações naturalizantes, quanto as historicistas sobre o modo de produção das sociedades ameríndias e de sua transformação não permitiam compreender os processos divergentes que observara entre os parakanãs. Busquei evitar o que me parecia ser um duplo erro: conceber essas sociedades como sujeitas ora a uma espécie de história natural independente, ora a um determinismo inelutável de forças externas, inaugurado pela descoberta da América.¹ Abordei, assim, as mudanças como produto da interação de determinações internas e externas que, por meio de uma série de *feedbacks* positivos, acabaram configurando não apenas formas econômicas mas também formas sociopolíticas distintas. No capítulo 3, focalizei estas últimas, tratando desde o início de marcar a afinidade entre transformações observadas em ambos os campos.² Quis deixar claro que as modificações nas técnicas e estratégias de subsistência se davam no interior de um universo plenamente social, e não em uma esfera semi-natural de interações grupo-meio (*à la* ecologia cultural) ou indivíduo-meio (*à la* teoria do forrageio ótimo) (ver Ingold 1991:264; Kent 1989:3). O foco nas modificações sociopolíticas, ademais, tinha por objetivo iluminar o estatuto da prática e do evento em minha análise, bem como dar substância sócio-histórica a expressões como “determinada e determinante”, “estruturada e estruturante” que remetem, evidentemente, à teoria da prática de Bourdieu (1972; 1980). Espero ter sido convincente ao mostrar que o surgimento do dualismo triádico e da estrutura de chefia entre os orientais não apenas é um fato histórico datável, como resulta de ações, determinadas por configurações histórico-culturais específicas, que se mostraram determinantes no longo prazo.

¹Ver as críticas da antropologia à teoria do sistema mundial, em especial a dois de seus pressupostos: primeiro, que as sociedades pré-conquista não dispõem de uma historicidade própria (Comaroff 1987:64) e, segundo, que as sociedades pós-conquista não possuem uma estrutura própria (Sahlins 1992). No contexto sul-americano, esses pressupostos se expressam por uma convergência entre razão histórica e natural: “presas entre História Européia (ou mundial) e Natureza Americana (ou humana), as sociedades indígenas são reduzidas a um mero reflexo de uma contingência e uma necessidade que são igualmente extrínsecas” (Viveiros de Castro 1996b:193).

²Quando falo em afinidade, recorrendo a uma noção weberiana, estou sugerindo que os nexos entre os fenômenos não devem ser concebidos como de causalidade ou determinação unívoca. Não me parece apropriado explicar os processos de mudança entre os parakanãs como efeitos de uma causa independente — seja ela de caráter histórico (a conquista), seja ecológico (uma escassez natural) — ou por uma determinação material em última instância. Por isso recorro também à teoria da informação, em particular às implicações sistêmicas dos *feedbacks* positivos.

Apliquei o mesmo raciocínio aos ocidentais, que nos oferecem a dificuldade adicional de navegar entre uma abordagem determinista e outra voluntarista. No capítulo 2, enfatizei que a “opção” pela mobilidade e pela caça e coleta entre ocidentais não resultou de uma falta de opção: eles não se viram confinados em um território ecologicamente mais pobre, tampouco foram pressionados por grupos guerreiros mais poderosos. Ao contrário, eles se expandiram e se espalharam em uma área que havia se tornado um vazio demográfico, graças à depopulação pós-conquista que deveria estar consolidada já no início do século XVIII. Foi a abundância de território e de caça que lhes permitiu conciliar um fraco aporte de vegetais domesticados com uma caça extremamente especializada. O processo colonial, nesse caso e naquele momento, conduziu à abertura de um novo campo de possibilidades de subsistência. Foi nesse sentido que me voltei para os processos internos que determinaram a “opção” dos ocidentais, evitando, no entanto, adotar uma posição voluntarista, na qual aquilo que aparece na outra abordagem como regressão surgiria como livre realização de um desejo de autonomia e igualdade.

Iremos explorar agora mais uma faceta do processo de diferenciação entre os blocos parakanãs, que diz respeito às relações com outros grupos indígenas, tema que já foi objeto de uma exposição cronológica no primeiro capítulo. Sugeri que após a cisão haviam-se constituído dois grupos de estrutura e tamanho diferentes, cujos desafios eram igualmente diversos. Para os orientais, o problema que se colocava — problema matrimonial e ideológico — era o da produção de uma heterogeneidade mínima em um pequeno grupo de agnatos. A diferença foi construída a partir do menino raptado, o que conduziu ao surgimento não apenas de duas parentelas relacionadas por afinidade real, mas de um sistema de metades exogâmicas e três grupos. O inimigo interno não apenas gerou esposas, mas levou à substantivação de identidades transmitidas patrilinearmente. A morfologia segmentada encontrou expressão na vida política, com a adoção de um sistema dual de chefia e a mediação das relações entre as metades em uma arena política, a *tekatawa*, exclusivamente masculina. Essa estrutura sociopolítica responderia pela maior coesão, pela ênfase na sociabilidade aldeã e pela postura mais defensiva dos orientais.

O bloco ocidental, por sua vez, caminhou em sentido inverso. Não apenas não constituiu internamente uma alteridade sociológica sistemática como, em seu movimento de dispersão, favoreceu uma sociabilidade simétrica, indiferenciada, desmarcando qualquer forma de hierarquia ou recorte sociocêntrico. O desafio que se colocara com a cisão — a escassez de mulheres — foi mitigado a partir da década de 1910 pelo rapto, que levou a um ingresso expressivo de estrangeiras no grupo. As cativas, porém, não constituíram uma alteridade interior, pois, por um lado, não se prestaram a simbolizar essa alteridade e, por outro, não serviram de substrato à substantivação de uma identidade estrangeira, transmissível às gerações seguintes, como no caso da formação do patrigrupo *wyrapina* entre os orientais. Sociologicamente indiferenciados e politicamente acéfalos, os ocidentais formaram uma comunidade dispersa, expansiva, que buscava ativamente relações com outros grupos indígenas e com os brancos.

Essa série de contrastes entre ocidentais e orientais não deve obscurecer o fato de que são grupos de mesma língua, com cultura material, preferências matrimoniais, rituais e concepções cosmológicas muito semelhantes. Sobre essa base comum, porém, erigiu-se todo um conjunto de diferenças, significativas e totalizáveis, que confere especificidade a cada uma das configurações

sociocosmológicas. Neste capítulo, analisarei como esses contrastes se expressaram no domínio das relações exteriores, focalizando a guerra como uma forma de socialidade particular, como um modo de relação com a alteridade e de sua produção.

Contrastes bélicos

Não foi apenas nos campos da subsistência e da organização social que os ramos parakanãs tomaram rumos divergentes. As transformações intestinas que acompanhamos nos capítulos anteriores não estiveram desvinculadas de mudanças na política externa nativa. No período que vai da cisão até o contato de seus últimos bandos na década de 1980, os ocidentais envolveram-se em ações bélicas contra diversas populações ameríndias, deslocando-se em uma extensa faixa de floresta, desde os afluentes da margem esquerda do Tocantins até, mais recentemente, aqueles da margem direita do Xingu. Em menos de um século, participaram de trinta e três conflitos, sendo quase todos de caráter ofensivo. Em média, defrontaram-se com adversários a cada três anos. Os orientais, ao contrário, estabilizaram-se em uma vasta área, drenada por três afluentes do Tocantins, e entraram em choque apenas com grupos que avançavam sobre seu território. Do final do século XIX até 1971, sofreram dez “visitas” dos ocidentais e, em cinco ocasiões, flagraram outros adversários em suas terras. Em média, tiveram problemas com inimigos a cada cinco anos e meio. Se excluirmos os confrontos entre os dois blocos parakanãs e tomarmos um período igual para ambos — entre a cisão e a “pacificação” dos orientais (1890-1971) —, a diferença torna-se ainda mais expressiva: os conflitos ocorreram, em média, a cada dezesseis anos para os orientais e a cada cinco para os ocidentais. Tal disparidade manifesta-se também na diversidade dos adversários de cada um dos blocos: os ocidentais se defrontaram com oito grupos distintos nas primeiras sete décadas do século, enquanto os orientais enfrentaram apenas quatro.

A política externa dos blocos parakanãs não se distingue apenas pelo caráter predominantemente ofensivo dos ocidentais e defensivo dos orientais. A escala dos conflitos também é diversa: os cinco eventos guerreiros — contra outros inimigos que não seus ex-parentes — de que os orientais participaram não envolvem propriamente grupos, mas indivíduos ou pequenas famílias.³ Os ocidentais, ao contrário, enfrentaram adversários bem mais numerosos. Não há como calcular o porte de seus inimigos em cada um dos eventos, mas é certo que em vários deles contavam-se em dezenas. As aldeias arawetés assaltadas na década de 1970, por exemplo, eram relativamente grandes: Viveiros de Castro (1986:170-174) calcula que elas eram habitadas em média por sessenta indivíduos e registra dezoito pessoas mortas durante as investidas parakanãs. As aldeias asurinís atacadas pelos ocidentais nos anos 1940, deveriam ser ainda maiores, pois quando do contato em 1953, a população era de 190 pessoas, dividida em dois grupos locais (Arnaud 1967:60). O único evento em que os inimigos podem ser contados pelo sistema numérico nativo (1, 2, 3, >3) é o assassinato de Kynyjoa, o irmão foragido de Arakytá, no final dos anos 1970.

³No início do século XX, flecharam dois homens identificados como ex-parentes de Moakara no rio Bacuri; nos anos 1920, encontraram dois *Tapi'pya*, matando um deles (o outro seria morto vinte anos depois); finalmente, no início da década de 1950, depararam com os *iawoho-iwa'* vivendo em uma roça na bacia do rio da Direita, que despacharam em dois ataques sucessivos, quando fizeram quatro vítimas (ver tabela em anexo).

Essa diferença de escala reflete-se em outros números, como os de raptos de estrangeiras: foram mais de trinta as mulheres trazidas pelo ocidentais, enquanto os orientais não raptaram nenhuma.⁴

Esses poucos dados quantitativos ajudam a tornar palpável a diferença na política externa dos blocos parakanãs; diferença que nos coloca uma dupla questão: a que devemos atribuir o comportamento agressivo dos ocidentais e, paralelamente, a postura mais retraída dos orientais? Começemos pela segunda.

DISCURSOS E CAMPOS SOCIAIS ALTERNATIVOS

Da perspectiva dominante na antropologia da guerra, não há por que explicar a conduta do ramo oriental, uma vez que, na situação demográfica e sociopolítica em que viviam, existiriam poucos motivos para o surgimento de conflitos. Após a morte de Moakara e a fissão dos blocos parakanãs, eles ocuparam praticamente sozinhos um vasto trato de floresta, onde, além deles, só restavam alguns poucos indivíduos — remanescentes de cisões ou de populações devastadas por epidemias — que eles acabaram por localizar e matar. Ademais, não havia contigüidade entre esse território e o de outros grupos indígenas. Os xikrins do cateté se encontravam bem a sudoeste, separados pela exploração comercial dos castanhais ao longo do rio Itacaiúnas (Vidal 1977; Verwijver 1992a). Os asurinís situavam-se a noroeste e jamais adentraram a região ao sul do rio Pucuruí: o extremo meridional alcançado foi o posto de atração do SPI (e apenas a partir de 1949, pouco antes de serem “pacificados”). Apenas os parakanãs ocidentais encontravam-se mais próximos da área dos orientais. Contudo, o núcleo de seu território — ali onde plantavam mandioca e retornavam após os períodos de dispersão — situava-se a distância e as próprias zonas de *trekking* não se sobrepunham à área de exploração utilizada pelos orientais. Estes jamais toparam com indícios de ocupação em seu território; jamais depararam com as marcas deixadas pelo deslocamento dos bandos de *trekking*: uma sucessão de acampamentos com pequenos tapiris, vestígios que seriam posteriormente observados pelas frentes de contato (Funai 1983a, 1983b). As várias incursões dos ocidentais em território de seus ex-parentes não eram resultado de meros encontros casuais na mata, mas entradas com propósitos guerreiros. Eles conheciam, como dizem, o “caminho para os *amowaja*”, mesmo porque a região drenada pelas nascentes dos rios Bacuri, da Direita e Pucuruí não era estranha à geração da cisão. Se assim não fosse, é provável que, dedicando-se apenas ao provimento da vida por meio da caça e da coleta, os blocos parakanãs jamais tivessem voltado a se encontrar.

A ausência de um movimento para a guerra entre os orientais parece, enfim, não requerer explicação. Ela seria a conduta não-marcada: eles teriam apenas querido viver em paz, satisfazendo às suas necessidades em um território extenso e despovoado, evitando contatos desnecessários e rechaçando quem ousasse pôr em risco sua segurança. No entretanto, essa estratégia não parece ter sido a mais adequada do ponto de vista bélico. Entre 1910 e 1955, os orientais tiveram pesadas baixas nas investidas de seus ex-parentes: dezessete pessoas foram mortas e sete mulhe-

⁴As baixas também poderiam ser citadas: os ocidentais tiveram cinquenta e oito de seus membros mortos ou raptados por inimigos, enquanto os orientais perderam vinte e quatro. No entanto, 75% das baixas sofridas pelos ocidentais se deram após a “pacificação” de seus ex-parentes, quando o patamar de letalidade dos conflitos cresceu exponencialmente pela introdução de armas de fogo.

res foram raptadas, contra seis mortes entre os ocidentais. Estariam eles acuados e, por isso, teriam adotado uma postura defensiva? Essa hipótese é apenas parcialmente verdadeira.

A representação que os orientais fazem hoje de si mesmos não trai qualquer indício de impotência diante do adversário. Não se consideram mais tímidos ou menos guerreiros que os ocidentais: ao contrário, sempre julgaram terem saído vencedores nos assaltos que sofreram. Atribuía o modo ofensivo dos ocidentais ao seu vaguear errático — que desprezavam — e criam inútil perseguir gente sem aldeia, roça ou paragem. A partir dos anos 1970, quando se viram obrigados a dividir com eles uma mesma reserva indígena, passaram a recriminá-los por não fazerem *tekatawa*, por não serem suficientemente sérios, por não realizarem mais certo ritual ou por parecerem querer “tornar-se Brancos” (*-je-mo-tori*). Embora não possa dizer como os orientais viviam naquelas décadas de sobressalto, não me parece que se percebessem como um pequeno grupo frágil, sem moto próprio, acossado por inimigos de todos os lados. A impressão que transmitem hoje ao falar daqueles eventos é a de um núcleo forte e autônomo, capaz de defender-se da invasão de seu território por índios errantes. A postura defensiva não é vista como reativa, como uma imposição da política externa, mas é afirmada como uma posição do corpo social.

Há uma outra razão para crer que o menor belicismo dos orientais não resultava meramente de uma situação de acumamento. A pressão exercida sobre eles pelos ocidentais, entre 1935 e 1955, foi muito maior do que aquela imposta aos asurinís, grupo marcadamente belicoso em suas relações com a sociedade nacional e mais numeroso. No entanto, enquanto estes acabaram por buscar refúgio junto ao SPI em 1953, os orientais jamais abandonaram seu território, apenas deslocaram-se no seu interior para escapar ao inimigo. Há, pois, algo mais no fechamento dos orientais do que simples acuo. O voltar-se para si mesmos em matéria de política externa vincula-se às transformações que vinham ocorrendo na política interna e que implicavam uma reconfiguração do campo social. Esse fato pode ser evidenciado pelo abandono, na década de 1910, de uma prática guerreira, característica dos grupos tupi da região, que consistia em flechar os cadáveres das vítimas. A prática visava multiplicar o número de pessoas que se submetiam ao resguardo do matador, socializando o ato homicida. Os orientais seguiram essa conduta pela última vez no início do século, após assassinares dois índios no rio Bacuri, e a deixaram porque, segundo dizem, “traz mau agouro” (*-mo-moraiwon*) para o guerreiro. O abandono insere-se no conjunto de transformações por que passava o grupo: por um lado, era parte da crescente ambivalência em relação à figura do homicida que, afetado pela inimizade do inimigo, volta-se contra os próprios parentes; por outro, ligava-se à constituição de assimetrias no sistema social e à não-generalização de atributos e qualidades. A porta para se tornar um *moropiarera* (matador) se estreita: só passarão pelo resguardo aqueles que flecharem um inimigo vivo.

Enquanto entre os orientais restringiu-se o número de pessoas que adquiriam o estatuto de matador e enfatizou-se o caráter ambíguo e os perigos potenciais para si e para os outros dessa condição, entre os ocidentais tal condição se generalizou para os homens — virtualmente todos passavam pelo resguardo pós-homicídio — e tornou-se acessível, inclusive, para algumas mulheres. Isso não significa que deixaram de reconhecer sua ambigüidade. O resguardo continuou a ser uma forma de controle coletivo sobre o homicida, um modo de canalizar sua fúria e desejo de matar para fora do grupo. Mas essa capacidade de enfurecer-se (*-jemamai*), que é um atributo dos

matadores, não aparecerá como modelo explicativo dos conflitos internos, mas sim dos conflitos externos: é essa disposição que põe em movimento o bando guerreiro. Entre os orientais, ao contrário, enfatizou-se a idéia de que os inimigos fazem o matador “perder a consciência” (*-pikajym*, traduzido pelos falantes de português como “ficar doido”) e voltar-se contra os próprios parentes. Diz-se nesses casos que “seus contrários fizeram-no perder a consciência” (*howajara omopikajym*).⁵

Essa ênfase aponta para o reforço, entre os orientais, de um modelo alternativo ao da ação guerreira, que está vinculado à construção de um discurso voltado para o interior, para a constituição de um espaço da política e da chefia. Os orientais estavam envolvidos na institucionalização de um lugar de interação baseado numa modalidade discursiva — a conversa (*morongeta*) — oposta à fala intimidadora dos líderes guerreiros. Saber “falar duro” (*-je'eng-ahy*) é uma capacidade de poucos: apenas os *moropetenga* (“batedores de gente”), os grandes matadores, têm a devida força e coragem para fazê-lo, principalmente nas situações de comunicação com o inimigo. Enquanto modalidade discursiva de relação com outros, esse falar é admirado e necessário ao grupo, mas quando se projeta sobre a relação interpares, quando é dirigido aos parentes, ele opera o deslizamento da amizade para a inimizade. À fala imperativa só cabem duas reações: o temor ou a ira; ela “faz ter medo” (*-mo-ky'yje*) ou “faz ter raiva” (*-mo-mirahy*). Em uma sociedade igualitária em meios de produção e de destruição, o medo e a raiva não conduzem, respectivamente, à subserviência e à revolta, mas sim à fuga e ao homicídio. Vê-se por que a chefia entre os orientais não se fundou na fala do guerreiro, mas na modalidade oposta de discurso. A *tekatawa*, lugar da conversa entre iguais e da transmissão do conhecimento onírico dos mais velhos, tornou-se o espaço por excelência da produção do consenso por meio de um discurso coletivamente produzido, do qual os chefes são ao mesmo tempo a condição e o resultado.

Entre essa modalidade de fala voltada para a construção do consenso interno e aquela cuja visada é a destruição-apropriação do outro, existe uma contradição. Ambas, porém, são formas discursivas que estão associadas ao processo global de amadurecimento da pessoa masculina e de sua capacidade de relacionar-se com o exterior e ser produtivo no interior. A maturação implica uma perda da vergonha, pois os que têm vergonha (*-jeroji*) não participam do ritual, não sonham, não cantam e retraem-se nas situações de conversa pública. O paradoxo é que as mesmas qualidades que devem ser postas em ação na *tekatawa* estão ligadas ao homicídio, na medida em que este é um evento determinante no amadurecimento das capacidades masculinas. A questão, portanto, é como domesticar o *Homo bellicus* e seu discurso sem neutralizá-lo.

A representação ambígua do matador expressa a contradição de cosmologias nas quais a *dinâmica* funda-se sobre uma potência predatória dirigida ao exterior, e a *estática* sobre sua contenção para que a sociabilidade seja possível. A potência predatória é princípio de movimento e incremento, mas, incontida, projeta-se sobre a própria possibilidade da vida em comum na forma da predação generalizada. O problema social por excelência é como construir um espaço de sociabilidade segura sem neutralizar inteiramente essa potência dinamizadora. A forma entrevista pe-

⁵O verbo estativo *-pikajym* é usado pelos ocidentais para designar o estado de inconsciência produzido pela intoxicação por tabaco. A forma não-possuída de *howajara* é *towajara*, “aquele que está do outro lado”, vocábulo clássico tupi.

los parakanãs orientais não foi a dos pequenos grupos locais endogâmicos do escudo das Guianas (Overing 1993b:204-208), em que as diferenças internas são minimizadas para forjar a imagem da comunidade indivisa. Ao reorientarem sua vida social no século XX, os orientais erigiram toda uma série de diferenças para construir uma nova sociabilidade: deram forma aos patrigrupos, fixaram a aliança em uma estrutura sociocêntrica de metades e constituíram uma esfera política baseada em uma pragmática discursiva na qual a função da chefia é distinta daquela do líder guerreiro. Reforçaram um discurso da unidade da aldeia, neutralizaram as contendas por mulheres e o faccionalismo das parentelas, articularam a poligamia à hierarquia de prestígio fundada nos valores da chefia e não no feito guerreiro, enfatizaram o caráter potencialmente disruptivo do matador e restringiram certas práticas bélicas. Minha sugestão é que a conduta guerreira dos orientais, nesse período, deve ser entendida nesse contexto de estruturação de um campo social qualitativamente distinto daquele da geração contemporânea à cisão.⁶

VERTIGEM CENTRÍFUGA

Ao afirmar que o processo político interno torna compreensível a baixa intensidade da atividade guerreira entre os orientais, não estou supondo que a excitação bélica dos ocidentais corresponda ao padrão normal de conflitos, aquele que deveria prevalecer se não tivéssemos as circunstâncias x, y ou z. A avaliação da intensidade da guerra nativa em função de um suposto padrão de normalidade é uma empreitada arriscada e, a meu ver, fadada ao fracasso.⁷ Que aceitemos que o complexo guerreiro seja uma estrutura das sociedades indígenas (Clastres 1982:192) — uma forma privilegiada de relação com o exterior, fundada em certas representações, disposições, formas institucionais e práticas sociais — nada nos diz sobre a intensidade e escala da guerra. Não me interessa, pois, determinar se a conduta bélica dos orientais ou a dos ocidentais corresponde, mais ou menos, a uma situação original ou a um estado social arcaico parakanã. Não pretendo introduzir uma dicotomia entre a natureza da cultura e sua história. Quero indagar apenas sobre o porquê do afã bélico ocidental. É possível apontar uma causa — se não única ao menos determinante — para esse impulso guerreiro que não estivesse ao mesmo tempo presente entre os orientais?

⁶Não estou sugerindo que houve uma resolução de se trilhar um caminho em vez do outro. Meu modelo, como espero já ter deixado claro, é o de pequenas transformações que, ocorrendo em setores diversos da vida social, alimentam-se mutuamente e configuram formas sociais específicas. O processo não é nem plenamente voluntário, nem absolutamente determinado. Ele envolve decisões individuais e coletivas, que ocorrem em uma determinada estrutura — estrutura cuja flexibilidade varia no tempo e no espaço, e que conforma as decisões, assim como é conformada por elas.

⁷Parte das controvérsias sobre a guerra yanomami giraram em torno desse tema. Enquanto a polêmica foi dominada por Marvin Harris (1979; 1984) e Napoleon Chagnon (1968; 1992), tomou-se como ponto pacífico que a situação descrita pelo segundo para os grupos da região dos rios Orinoco e Mavaca correspondia ao padrão da “cultura yanomami”. Foram necessários mais de quinze anos de polêmica para que se aceitasse a existência de variações significativas no nível de atividade guerreira conforme a região, a época e o subgrupo considerado. No entanto, ao mesmo tempo que se supôs, corretamente, a variação, julgou-se possível determinar se certos casos eram ou não normais, sendo a normalidade não um fenômeno estatístico, mas um fenômeno moral: “embora alguns yanomamis realmente tenham estado envolvidos em guerra intensiva e em outros tipos de conflitos sangrentos, essa violência não é a expressão da *própria cultura yanomami*. Antes, é o produto de situações históricas específicas” (Ferguson 1995:6 — ênfase minha).

Começamos pelo rapto de estrangeiras, prática da qual temos notícias antes mesmo da cisão e que sabemos ter sido um expediente frequente na história dos ocidentais a partir do segundo decênio do século XX, com implicações importantes para a dinâmica política interna. Ao abrir o campo matrimonial e aliviar a pressão sobre certos pontos da rede, o rapto mitigava as tensões provocadas pelo desequilíbrio na razão de masculinidade. Como sugeri, tal desequilíbrio já estava presente no momento da cisão e parece ter sido a regra geral durante todo o século seguinte, a julgar pelos dados demográficos dos grupos “pacificados” entre 1983 e 1984: havia então 115 homens para 97 mulheres (Funai 1983a; 1984), uma diferença que não pode ser explicada pelas baixas guerreiras ocorridas nos quinze anos anteriores, quando perderam vinte e três mulheres e vinte e um homens.

Embora o rapto figure de forma proeminente na história do grupo, não se deve tomá-lo como a principal motivação para a guerra. Em primeiro lugar, porque ele não ocorreu em todos os eventos, mas em onze dos trinta e três conflitos — fato que não é atribuível a uma simples questão de oportunidade, pois em mais de uma ocasião mulheres que poderiam ser raptadas acabaram mortas. O exemplo mais contundente é o segundo ataque aos *akwa'awa* em 1969, quando investiram contra um grupo formado apenas por mulheres e crianças, mas raptaram somente uma. Perguntei a Karaja, um homem de mais de cinquenta anos, por que não as haviam cativado: “porque todos já tinham esposa”, respondeu-me. Como vimos, isso não é exato; os jovens parecem, na verdade, ter preferido vítimas a esposas naquela ocasião, pois era a primeira grande oportunidade que se apresentava, em quinze anos, para se tornarem matadores.⁸ Em segundo lugar, nas narrativas ou em conversas sobre guerra, o rapto surge como uma motivação secundária em relação ao homicídio e à aquisição do estatuto de *moropiarera*. Por fim, os orientais também experimentaram uma escassez de mulheres após a cisão, se não quantitativa pelo menos qualitativa, como indicam os casamentos incestuosos naquela geração e a tentativa de trocar mulheres com os ocidentais na década de 1930 (hoje justificada pelo fato de não haver, então, com quem se casar). Se os orientais viviam problemas semelhantes ao de seus ex-parentes e não adotaram uma postura ofensiva para tentar resolvê-los, não podemos atribuir a vertigem bélica ocidental apenas a uma necessidade de obter mulheres.

Consideremos, então, a conquista territorial como elemento determinante. Teria a mudança pós-cisão tornado necessário garantir um espaço vital pela força? Os primeiros conflitos com os asurinís no final do século XIX parecem estar relacionados, efetivamente, com o deslocamento do grupo para uma nova área e, nesse sentido, podem ser comparados àqueles ocorridos a partir dos anos 1970, quando avançaram sobre a região dos formadores do rio Bacajá, empurrando os arawetéts para o norte. Em ambas as situações, temos um período de depressão das atividades guerreiras logo após a estabilização no novo território, seguido por uma retomada das expedições ofensivas: no primeiro caso, cerca de uma década depois da mudança, quando começaram a se

⁸É interessante comparar com a opção inversa dos suyás orientais, que após perderem vários membros em um ataque conjunto de seringueiros e inimigos indígenas no começo do século XX, passaram a evitar o homicídio e a privilegiar o rapto de mulheres. Isso porque quando um homem suyá matava um inimigo em uma expedição, ele não se casava com a mulher que porventura capturasse, devendo cedê-la a um parente. Com a escassez de esposas, porém, tornou-se preferível casar a matar (Seeger 1981:168).

expandir, dando início a quase meio século de conflitos; no segundo quando, seis anos após a derrota para os xikrins, voltaram a acosar os arawetés em dois ataques sucessivos, pouco antes de serem “pacificados”. Convém recordar, ademais, que quase todos os embates entre 1910 e 1955 deram-se em território inimigo: nos vinte conflitos em que se envolveram, atingiram a aldeia adversária ou uma roça em onze ocasiões, localizaram moradas abandonadas ou acampamentos em outras cinco; e por duas vezes enfrentaram os orientais na mata, em território inimigo. Apenas os dois ataques que sofreram de um grupo jê nos anos 1930 se deram no interior do território ocidental.

O afastamento das unidades sociais no interflúvio Pacajá-Tocantins durante o século XX é uma evidência de que não havia compressão territorial. Não existiam formas supralocais de articulação política, e os grupos locais tendiam a se apartar em vez de formar conjuntos maiores. O afastamento só não foi absoluto porque certos grupos mantiveram uma política de contato guerreiro permanente. Em tal paisagem, a atividade bélica foi a única forma de abertura das mônadas, e a política exterior passou a ser quase exclusivamente um movimento para a guerra. Outra evidência da ausência de circunscrição social e ecológica é o próprio caráter da dieta parakanã, extremamente seletiva e especializada. Em um contexto sociodemográfico diverso, dificilmente os ocidentais poderiam ter mantido sua ênfase em caças tão incertas e móveis como porcos e antas. Poder-se-ia argumentar que as razões para o belicismo se encontram justamente nessa seletividade, na necessidade de garantir uma extensa área de caça. No entretanto, a dieta dos orientais era basicamente a mesma daquela de seus ex-parentes, de tal forma que a especialização em mamíferos terrestres não pode ser considerada como causa do movimento centrífugo dos ocidentais.

A política guerreira, contudo, não estava desvinculada de uma estratégia de subsistência. Ao contrário, há um nexos importante entre os eventos bélicos e a economia: o movimento contínuo e expansivo do *trekking* permitia monitorar uma área extensa e encontrar evidências da presença de outros grupos indígenas. A política adotada era sempre ofensiva: se achassem rastros, buscavam por todos os meios localizar os estrangeiros. Não recuavam jamais; penetravam além do território conhecido, à procura de contato ou simplesmente para flechar os adversários.⁹ Essa política ofensiva manteve outros grupos nativos à distância do núcleo do território ocidental, garantindo a possibilidade de dispersarem-se e reunirem-se ali onde plantavam mandioca e faziam suas aldeias. Avançar sobre a terra dos contrários foi uma estratégia eficiente, pois naquela situação demográfica era difícil localizar o grupo agressor: a única represália que sofreram por seus ataques ocorreu já na década de 1970, na região do rio Bacajá. Do ponto de vista quantitativo, as investidas ofensivas (excluindo-se, pois, as baixas no ataque xikrin dos anos 1930) foram bem-sucedidas: entre 1910 e 1955, sofreram apenas seis baixas e raptaram vinte e uma estrangeiras.

Não havia vínculo causal entre economia de subsistência e guerra, mas sim consonância prática e simbólica entre as duas atividades. Os procedimentos bélicos não se distinguiam daque-

⁹Digo contato porque nem sempre adotavam a estratégia mais segura de *hit-and-run*, flechar-e-escapar, pegando as vítimas de surpresa. Como veremos, era bastante comum cercarem uma aldeia e anunciarem a chegada gritando para os estrangeiros: “que espécie de gente são vocês, meus tios maternos” (*mara nongara awa ramo pa rike, miatyrange*). Falar com o inimigo antes de matá-lo era parte importante das excursões bélicas, embora nem sempre possível, pois dependia da semelhança entre as línguas.

les da caça, exigindo o mesmo domínio da arte de rastrear e se ocultar, bem como o manejo seguro do arco e flecha. A mobilidade dos grupos de caça habituava os jovens a longos períodos na mata, estimulava o ingresso em áreas pouco conhecidas para perseguir bandos de porcos e qualificava as mulheres para sobreviverem nos acampamentos sem alimentos cultivados, mesmo na ausência dos homens. Por outro lado, tanto a guerra quanto o *trekking* permitiram manter e ampliar o conhecimento geográfico que a geração pós-cisão construía: as mudanças territoriais por que haviam passado deram-lhes um domínio maior sobre a região, facilitando a ação guerreira e a aquisição de mercadorias. Eles já conheciam as vias de acesso aos orientais, aos asurinís, aos brancos e no futuro iriam a explorar as rotas para o Bacajá.

Se não há umnexo causal entre guerra e ecologia, poder-se-ia atribuir a excitação guerreira ocidental à circulação diferencial de ferramentas de metal como propõe Ferguson (1992; 1995) para os yanomamis? Temos aqui um exemplo simetricamente inverso àquele que o autor analisou no que diz respeito às suas previsões quanto ao tempo e à direção da violência. Ferguson prediz, de um lado, que surtos de violência seguir-se-iam a mudanças que afetassem a disponibilidade de bens ocidentais em determinada área, sendo que, após um período de um a três anos, uma nova acomodação política entre os grupos emergiria e, não havendo novas alterações, a guerra teria fim; de outro lado, que os ataques seriam geralmente levados a cabo por aqueles mais afastados das fontes de bens ocidentais contra aqueles com acesso privilegiado a esses bens (Ferguson 1995:56). Entre os parakanãs, a direção se inverte pois os ataques eram realizados pelo grupo com maior disponibilidade de instrumentos de metal, e o tempo é diverso já que a acomodação política não ocorria senão como interrupção temporária dos conflitos para adquirir mercadorias (os períodos de relativa paz foram os de maior intensidade de contato com a sociedade nacional, justamente durante as visitas à base do SPI). Se o objetivo das guerras ocidentais não era a obtenção de instrumentos de metal, tampouco era o de monopolizar a principal fonte desses bens, pois não competiam com outros povos pelo controle do Posto Pucuruí: como vimos, os orientais sequer sabiam da existência dessa fonte generosa de objetos e os asurinís só vieram a freqüentá-lo durante um breve período antes da “pacificação” (entre 1949-53). O abandono das visitas ao posto no final dos anos 1930 indica, ademais, que as mercadorias possuíam um valor marginal decrescente, que sua acumulação era limitada pelo fato de não se prestarem, naquele contexto, à mediação de relações entre grupos. A busca de bens ocidentais não permite explicar, assim, nem o movimento guerreiro dos ocidentais em sua totalidade, nem os casos específicos de *raidings* contra outros grupos da região.

Não parece haver, enfim, uma explicação única para a vertigem centrífuga dos ocidentais. Ela foi o produto de um conjunto de determinações internas e externas, estruturais e conjunturais que conformaram as ações e, ao mesmo tempo, foram-se conformando através delas. Para compreender melhor o seu significado, precisamos dar maior densidade descritiva aos eventos que venho chamando de “guerreiros”. Precisamos, sobretudo, inserir a guerra em uma economia simbólica mais geral, que torne compreensível o seu sentido não apenas como estratégia bem-sucedida, mas como mecanismo de reprodução social. Antes, porém, tratarei das categorias parakanãs de identidade e alteridade sociológica e oferecerei algumas definições.

Os inimigos e nós

Quando falamos em categorias de identidade, a primeira pergunta que nos ocorre é se existe uma autodenominação. Os ocidentais empregam com frequência o termo *apyterewa*, para responder a perguntas como “que tipo são vocês?” (*ma'e-kwera pa pehe*) ou “qual a sua autodesignação?” (*mo pa pejenoinawa*). No entanto, se nos aprofundarmos um pouco, logo ouviremos dizer que só os antepassados é que eram verdadeiramente *apyterewa*, pois eles hoje se encontram misturados. Os orientais, por seu turno, dão ao termo uma utilização ainda mais restrita, embora mais produtiva, já que ele designa um dos segmentos patrilineares em que o grupo se divide. *Apyterewa* é atualmente um nome que aponta para “aquilo que éramos” ou para “aquilo que alguns de nós são”.

Há outra designação à qual se costuma atribuir o estatuto de autodenominação: *awaeté*, que podemos traduzir como “humanos verdadeiros” ou “humanos por excelência”. O vocábulo *awa* pode ser um deítico, um pronome interrogativo ou um substantivo.¹⁰ Na condição de sintagma nominal, possui o significado de homem ou humano, conforme a distinção relevante seja homem/mulher ou humano/não-humano. Na primeira dicotomia opõe-se a *kojoa* (“mulher”).¹¹ Mas *awa* e *kojoa* não recobrem o mesmo campo semântico: aquele só se aplica à humanidade, enquanto este último se aplica tanto a seres humanos como a animais. Nesse contexto, *kojoa* opõe-se a outro vocábulo, *akoma'é*, no mesmo sentido em que *female* opõe-se a *male* em inglês (em português, macho e fêmea só se aplicam a seres humanos em contextos nos quais se quer marcar a continuidade entre humanidade e animalidade). Quando se pergunta sobre o sexo de uma criança ou de um bicho, só há um par de termos possíveis como resposta: *kojoa* ou *akoma'e*. Não se utiliza jamais *awa* nessa situação. Temos, pois, três categorias para duas oposições: uma que se aplica à distinção sexual de animais e humanos (*akoma'e/kojoa*) e outra que se refere apenas ao gênero destes últimos (*awa/kojoa*).

Em seu sentido mais amplo, a categoria *awa* designa o humano em oposição ao não-humano. Os animais não são *awa*, embora no universo dos sonhos possam “fazer-se humanos”, - *je-mo-awa* (reflexivo-factivo-humano). Isso significa adquirir a forma humana, como ocorre com os espectros dos mortos, que se transmudam em diferentes corpos de animais, mas que também podem aparecer para nós como gente, como *awa*.¹² Os inimigos humanos são também — e disto não se duvida — *awa*. Uma expressão eufemística para se perguntar se alguém é matador é precisamente “você viu humanos?” (*ere'ejang pa awa*). Se todos os que possuem ou adquirem corpo

¹⁰Como deítico, ele se refere a pessoas próximas e em pé ou a coisas cuja forma é verticalmente alongada. Como pronome, ocorre nas sentenças interrogativas exatamente como “quem” em português e se distingue de *ma'é*, um “coisificador”, que nas interrogativas significa “o quê” ou, quando seguido por um nome, “que tipo”, “qual”.

¹¹Ambos ocorrem em uma série de termos compostos como *awarame* (“homem-agora”), adolescente de sexo masculino, e *kojarame* (“mulher-agora”), púbere de sexo feminino. Boa parte dos nomes próprios parakanãs é formada por essas raízes, que marcam o gênero: *Awa-namia* (“homem-orelha”), *Awa-pinima* (“homem-pintado”), *Awa-tawa* (“homem-mole”) ou *Koja'orywa* (“mulher-feliz”), *Kojo-jinga* (“mulher-branca”), *Kojo-hona* (“mulher-escura”).

¹²Os animais são dotados, como os homens, de subjetividade e capacidade agentiva, diferenciando-se de nós, e entre si, pelas suas características físicas (ver Viveiros de Castro 1996a). Como coletivo, contudo, podem ser equiparados a artefatos: animais da floresta em geral e bens materiais são ditos igualmente *ma'ejiroa*.

humano podem ser ditos *awa*, nem todos, no entanto, são *awa-eté*, “humanos verdadeiros”. Os lingüistas costumam definir o sufixo *-eté*, bastante comum nas línguas tupi-guaranis, como um intensificador. De fato, quando pós-fixado a verbos estativos como “ele é forte” (*hato-eté*) ou “ele é bom” (*ikato-eté*), ele cumpre essa função. Mas quando ocorre como sufixo de um sintagma nominal, é um modificador que indica propriedade, pertencimento perfeito a uma classe ou — para usar a terminologia da teoria dos protótipos — maior representatividade como membro de uma categoria; i.e., maior grau de prototipicalidade (Rosch 1978:40 *apud* Lakoff 1987:44). Os *awaeté* são, assim, os exemplares mais perfeitos da categoria *awa*.

A tradução de *awaeté* como “humanos verdadeiros” não nos deve levar, como notou Viveiros de Castro (1996a:123-27), a supor que os índios pensam a humanidade nos limites estreitos do grupo local, tribal ou étnico. *Awaeté* são o protótipo de uma classe mais ampla, assim como algumas variedades de cultivares são consideradas mais representativas de sua categoria: temos uma “maniva verdadeira” (*many'yweté*), um “milho verdadeiro” (*awajieté*), uma “batata verdadeira” (*jyтынgeté*), sem que isso implique que as demais variedades não sejam consideradas exemplares das categorias para maniva, milho ou batata.¹³ O mesmo princípio de categorização se aplica a *awa*: todos os que possuem corpo humano são *awa* (parentes e estrangeiros) ou estão *awa* (animais e espíritos), embora só alguns sejam humanos em sentido próprio, modelar.

Isso é tudo, por ora, quanto à compreensão da categoria *awaeté*. Quanto à extensão, é preciso notar que seu escopo de aplicabilidade é variável, ampliando-se e contraindo-se conforme o contexto, conforme a distinção que se quer estabelecer. Sua extensão mínima, contudo, não é a do grupo de parentes (*te'ynia*), aqueles reconhecidos como não-estrangeiros, mas todos os que compartilham a mesma língua, costumes e marcas corporais. Durante minha pesquisa, ao ouvir uma narrativa sobre um evento guerreiro, caso perguntasse *ma'é akwawa pa* (“qual inimigo?”), poderia receber como resposta, “*awaeté*”, sendo que as duas razões mobilizadas com maior frequência para sustentar essa afirmação eram “é a mesma língua que a nossa” (*ore-je'enng-imo*) ou uma referência ao tipo de tembetá usado. O modo de falar e uma incisão sobre o corpo são as principais marcas para determinar identidade e alteridade.

Awaeté não é uma autodesignação, mas um categoria de extensão variável que denota identidade — verbal e corporal — entre os membros de uma classe. Por isso, em sua extensão máxima, pode ser empregada hoje como a nossa categoria “índios”, quando se quer distinguir povos nativos dos brancos. Trata-se de uma ampliação de escopo que resulta da experiência política pós-contato, em particular das reuniões tupis organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Essa dicotomia, no entanto, já se fazia presente na própria experiência do contato, pelo menos desde 1950, quando o SPI passou a utilizar intérpretes na tentativa de pacificação dos parakanãs ocidentais. Nas narrativas das visitas ao Posto Pucuruí, os intérpretes aparecem como *awaeté* recentemente pacificados:

¹³Mais um exemplo: a espingarda é denominada *tatayroa* (“continente de fogo”), mas também, à maneira do arco, *ywyrapara* (“pau curvo”). Quando se os quer diferenciar, porém, *ywyrapareté* (“arco de verdade”) refere-se ao arco indígena e *ywyraporohoa* (“grande arco”) à arma de fogo.

Ao irmos embora, ele [o intérprete] perguntou se voltaríamos. Dissemos que sim. Disse-nos quantas noites deveríamos tardar antes de voltar, pois queriam nos pacificar. Perguntou se nós não os temíamos. Respondemos que não tínhamos medo deles:

— Somos irmãos, ele disse.

Ele era *awaeté*:

— Somos irmãos, por isso não devemos ter medo uns dos outros.

Ele era *awaeté*, *apyterewa*, que tinha sido pacificado.

— Eles nos pacificaram, explicou.

Ele não havia abandonado sua língua e por isso falava desse jeito para nós. Ele me disse que primeiro tinha um arco e que só depois ganhou a espingarda. Contou-me que eles haviam flechado os *torias*:

— Nós os flechamos. Então eles [os brancos] disseram: os *awaeté* vão acabar conosco. Então nos pacificaram.

Dissemos para ele:

— Por que vocês flecharam os *torias*, fiquem com eles apenas.

Falei assim para Je'e'yngoa [nome que dão a um dos intérpretes]. Não sei por que ele não vestia um calção. Bem, os *torias* tinham acabado de trazê-lo. Ele só vestia uma camisa.

(Iatora 1993:fita 37).

Je'e'yngoa não era um asurini. A visita narrada por Iatora ocorreu às vésperas da pacificação desses tupis, em 1953. Era provavelmente um tembé ou um ka'apor. Não deveria falar a língua dos visitantes, mas era capaz de comunicar-se com eles melhor do que os brancos. No contexto, pois, o intérprete — que tinha o lábio furado, mas não mais usava tembetá — pode aparecer como *awaeté*, embora já em processo de transformação. Note-se a atenção de Iatora à ausência de calção: Je'e'yngoa havia-se vestido como branco, mas apenas pela metade. Por ser recente a “pacificação”, ele não havia ainda se tornado um *torias*: tinha uma espingarda e uma camisa, mas falava outra língua e não usava calção. Para os parakanãs, o que interessa nesse processo é a possibilidade de adquirir as características distintivas do branco, que são as marcas objetivas de suas capacidades. A “pacificação” implica a transmutação em outro — algo que na experiência parakanã manifestou-se como abandono, imediatamente após o contato, da furação labial e, em seguida, como adoção da roupa, que até então haviam desprezado. Quando apenas visitavam o Posto Pucuruí, deixavam-nas abandonadas no meio do caminho; hoje, quando pilham invasores de suas terras, não deixam escapar as menores peças de vestimenta.

A hipótese de Viveiros de Castro segundo a qual o corpo é o substrato pragmático e cognitivo das operações de identificação e distinção nas cosmologias amazônicas permite-nos compreender melhor o que está em jogo aqui. O autor sugere que o correspondente ameríndio da conversão espiritual cristã é a metamorfose corporal, o que explicaria o porquê de as teorias indígenas da aculturação focalizarem “mais a incorporação e ‘encorporação’ (*embodiment*) das práticas culturais ocidentais [...] do que a assimilação espiritual” (Viveiros de Castro 1996a:132; 139). E isto é verdadeiro não apenas para a relação entre índios e não-índios. Esse modelo de aculturação também se aplica, em sentido inverso, à transformação de um não-*awaeté* em *awaeté*, transformação pensada como processo gradativo de adoção de novas marcas e disposições corporais, e da capacidade de comunicar-se adequadamente. Os parakanãs contam, por exemplo, a história de um povo, os *jotaywena* (“maridos do jatobá”), que morava em ocós de árvore e se alimentava de

frutos como os porcos do mato. Incorporados aos *apyterewa*, foram virando propriamente humanos: “após algum tempo se tornaram um pouco humanos (*ojemoawa ere*). Depois, acostumaram-se definitivamente e ficaram como humanos verdadeiros (*awaeté-ramo aka*). Aí, fizeram-nos dançar o ritual do *opetymo*” (Pykawa 1992:fita 11). De modo menos radical, esse processo de transformação repetiu-se a cada rapto de estrangeiras ao longo do século, embora os parakanãs preferissem trazer mulheres que já fossem *awaeté* e tivessem dúvidas sobre a viabilidade prática de transfazer uma *kayapó* em um “humano verdadeiro”.¹⁴

Awaeté, enfim, não é um nome próprio, mas uma categoria de identidade que tem extensão variável e se aplica a coletivos humanos com maior ou menor grau de pertinência. Se em sua extensão mínima ele designa um conjunto maior do que a coletividade socialmente distinta à qual pertence o enunciador, é porque existe uma categoria para indicar esse “nós”. O termo mais frequente para designar “os do lado de cá” (*ka katywara*) em oposição aos da outra banda, os *towajara* (“os do outro lado”), é *te'ynia*. Os guerreiros se dirigem ao coletivo de que fazem parte como *wete'yi*, “meus parentes” (forma vocativa):

- Eles [os inimigos] já sabem que estamos aqui, *wete'yi*, vamos, flechem agora (Iatora 1993:fita 38).
- Alguém desmanchara a casa de nossos avós: — Foram os asurinís, *wete'yi* (Pi'awa 1995:fita 19).

A tradução que Montoya dá ao cognato *teiĩ* do guarani antigo se adequa bem a esse uso: “manada, companhia, parcialidade” (Montoya 1876).¹⁵ Os de “minha parcialidade” são os “meus parentes”, *jere'ynia* (forma referencial), categoria que também possui um escopo variável. Em seu sentido focal mais estrito, denota os irmãos de Ego, em particular aqueles de sexo masculino, mesmo quando se trata de um Ego feminino. Embora na grade classificatória a identidade forte se estabeleça entre irmãos de mesmo sexo, a ideologia virilocal e patrilinear dos parakanãs sobre-determina a categoria *te'ynia*. Assim, se formalmente existe maior identidade entre irmãos de mesmo sexo, a pragmática da relação de parentesco parece focalizar o álder masculino, independente do sexo de Ego. Na primeira etapa de minha pesquisa entre os ocidentais, perguntei a várias pessoas “quem são teus parentes?” (*awa pa nere'ynia*), recebendo como resposta mais comum uma enumeração dos germanos de mesmo pai e de mesma mãe, de sexo masculino.

O grupo de germanos de sexo masculino surge como o núcleo mais denso da identidade sociológica parakanã e define a categoria *te'ynia* em extensão mínima. O termo aplica-se, de modo mais amplo, a todos os cognatos, àqueles que se reconhecem como tendo uma origem comum. Essa relação, contudo, não se expressa em um idioma corporal: a troca de substâncias corpóreas não aparenta as pessoas, como ocorre entre os jês do Brasil Central (Seeger 1980:127-132) ou entre os wari' (paaka-novas) de Rondônia (Vilaça 1995:288-291). Daí o estatuto ambíguo das es-

¹⁴Lembre-se que o verbo *-mo'ying* é empregado para a descrever tanto o processo de “pacificação” dos índios pelos brancos, como o das mulheres estrangeiras pelo grupo. Sobre o termo, ver capítulo 1.

¹⁵Os cognatos do termo *te'ynia* em outras línguas tupi-guaranis não são raros. Em parintintin encontramos *-e'yyj*; “parente, membro da mesma metade” (Betts 1981); em kayabí *-e'yt*; em Tembé *hey*, “meu companheiro” (Philipson 1946:24). Para uma categoria que recobre o mesmo campo semântico, ver os cognatos do *anama* tupinambá ou do *anã* guarani, glosados normalmente como “parente”, “parentela” e, algumas vezes, como “amigo”, “da própria parcialidade” (Stradelli 1929). Para uma discussão mais detalhada sobre esses termos, ver Fausto (1991:73-75).

trangeiras raptadas: elas são parentes porque participam do universo de relações marcadas pela partilha e pela troca, mas não deixam jamais de ser estrangeiras, *akwawa* — ou mais precisamente, “filhas de *akwawa*”. A categoria *te'ynia* tem o duplo sentido de “descendência comum” (cognação) e “membro de minha coletividade”. Eis por que os ocidentais podem dizer ao mesmo tempo que os orientais são “parentes” (*te'ynia*) e “ex-parentes” (*te'yiwera*), embora entre uma e outra classificação haja grande distinção prática. Em nossa concepção de parentesco, pessoas que possuem um antepassado comum longínquo são ditos parentes distantes e a relação é indeterminada quanto ao sistema de atitudes. No caso parakanã, ao contrário, um ex-parente é necessariamente um *akwawa* e o modo de relação é determinado de antemão.

Akwawa é a categoria central da alteridade. É a forma genérica pela qual se classificam todos os humanos que não pertencem à mesma parcialidade de Ego, bem como todos os seres — humanos e não-humanos — que se apresentam nos sonhos com capacidade comunicativa. A determinação central da categoria é a inimizade: o *akwawa* não é apenas um “outro” (*amote*), mas um inimigo. A categorização implica um esquema de interação em que a predação é o valor *default*. No universo onírico, porém, as coisas se passam de modo diverso. A interação entre sonhador e *akwawa* não é modelizada pela caça, mas pela familiarização de animais: o interlocutor onírico é concebido como um animal de estimação do sonhador. A relação de predação, contudo, não é simplesmente substituída por uma de proteção, mas sublimada, pois, como veremos, reaparecerá no ritual.

Não existem os *akwawa* por excelência — os *akwaweté* — da mesma maneira que existem os “humanos verdadeiros”. Pode-se, porém, distinguir quatro macroclasses básicas de inimigos humanos: temos os *toria* (os brancos), os *karajá* (designação geral para qualquer grupo jê), os inimigos que são *awaeté* (referidos como *ngyngé* pelos orientais) e o resto, os que são simplesmente *akwawa*, sem determinação suplementar. Cada uma dessas macroclasses define, potencialmente, práticas sociais de interação e modos de apropriação diversos. Na continuação deste capítulo, iremos analisar as relações de predação guerreira, focalizando em especial os *akwawa* que são também *awaeté*. No capítulo 5, ampliaremos o espectro e trataremos de um outro modo de relação com os *akwawa*, a familiarização, com uma mirada especial para os *Karajá*. Finalmente, no último capítulo, voltar-me-ei para a relação ambivalente com os *toria*. Antes, porém, precisamos enfrentar alguns problemas de definição.

Problemas de definição

Os parakanãs não possuem uma categoria geral para guerra. A ausência de termo genérico para denotar o conjunto de práticas associadas a certa atividade não é, porém, exclusiva desse campo. Na subsistência, por exemplo, não temos categorias como horticultura, pesca, caça ou coleta, mas sim uma série de verbos não-específicos, como “enterrar” (*-tym*), “espetar” (*-kotong*), “flechar” (*'ywo*), “tirar” (*-etyng*) e assim por diante. O termo mais específico associado à atividade bélica é *warinio* ou *warinia*, cognato provável de *guarini*, do guarani antigo, que Montoya traduz por “guerra” (1876). Em parakanã, ele designa o ato de busca de inimigos, o movimento ativo de procura de contrários. Meus informantes glosaram-no como *akwawa-momyro-tawa* (inimigo-

procurar-nom). Não é um termo de ocorrência freqüente e, pelo que sei, não recebe afixação derivacional ou flexional, tão comuns na língua parakanã. Corresponde, no plano físico, a outra atividade de localização de inimigos que se inscreve no campo do xamanismo — *wari'imongetawa* ou *wari'ia* — que analisarei mais adiante.

O combate armado não é designado por um termo próprio. Fazer guerra é atacar (*-pakang*) o inimigo, e os eventos são descritos por uma miríade de verbos que especificam o tipo de ação violenta, como “golpear a cabeça” (*-akameng*), “golpear a lombar” (*-akopeka*), flechar (*-'ywo*), “atirar” (com espingarda) (*-mopong*), “cortar” (*mowai*) etc.¹⁶ O que confere unidade a esses atos é a finalidade comum: são todas formas de matar. O verbo genérico para essa ação é *-joka*, que se aplica a qualquer situação em que se tira a vida de um ser, sem determinação de qualidade ou quantidade. Alguns verbos, empregados metaforicamente, aplicam-se de modo mais restrito ao assassinato de seres humanos, como *-mo-kajym* (“fazer perder, esquecer”) ou *-apiji* (“atar”), ambos significando “matar”. Tais verbos podem receber o sufixo *-pam*, indicando grande quantidade ou completude, como por exemplo em *oapijipam*, “ele matou todos”.

Nenhum dos verbos, porém, mesmo quando afixado *-pam*, permite distinguir tipos de eventos guerreiros em função de sua dimensão. Não há tampouco um tratamento narrativo nitidamente diferenciado conforme a escala. Quando terminava a gravação de um conflito, procurava fazer um balanço quantitativo: tentava contabilizar as vítimas, os matadores e buscava ter uma idéia, ainda que vaga, do número de pessoas envolvidas (tarefa que exigia lembrar um por um os nomes das pessoas, já que o sistema numérico parakanã distingue apenas um, dois, três e mais de três). A escala, ademais, não é um elemento central na descrição dos eventos guerreiros, que se concentra antes em uma lógica da qualidade do que da quantidade. O olhar focaliza não o que faz todos os adversários idênticos entre si e, portanto, contabilizáveis, mas o que os distingue: as características físicas de cada um (que servem de substrato para a atribuição de um apelido), os modos de falar, cantar, mover ou morrer. O importante não é apenas matar, mas se apropriar de uma história individual, mesmo que inscrita apenas nas formas corporais observáveis em um instante fugidio. Guerrear não é apenas pôr à morte um outro qualquer, não é uma operação de aniquilamento: é preciso que o outro exista enquanto sujeito para que haja produtividade no ato de matar, para que o consumo seja produtivo.

A ausência de um termo específico para o que chamamos de guerra, bem como a indistinção dos eventos armados, coloca-nos algumas dificuldades para definir a natureza dos eventos que estamos descrevendo. Na subdisciplina conhecida como antropologia da guerra costuma-se distinguir, pelo menos, dois tipos de violência armada: de uma lado, o uso da força por sujeitos coletivos, politicamente autônomos, que se defrontam por interesses públicos; de outro, um modo privado, quase individual, de violência entre pessoas enlaçadas por vínculos de sangue e/ou parentesco. A distinção ergue-se sobre uma série de dicotomias superpostas — público x privado, político x doméstico, coletivo x individual, comunidade política x comunidade de sangue etc. —,

¹⁶O verbo *-pakang*, em outro contexto, significa “tocar alguém para ver se está com febre”. É um termo bastante produtivo no contexto da guerra, podendo ser nominalizado como em *ipakakawa* — que significa tanto “o ataque”, como o instrumento com o qual se perpetrou o homicídio — ou agentivizado como em *makakara*, que significa “aquele que ataca”.

dando lugar a tipologias binárias, como a clássica oposição de Otterbein entre *feuding* e *warfare*.¹⁷ Boa parte dessas tipologias não admite combinações impuras: se essas existem no real é porque são formas transicionais, necessariamente instáveis. A dificuldade em se trabalhar com esse aparato teórico no estudo da guerra “primitiva” é que não parecem existir senão formas transicionais e híbridas.

Em primeiro lugar, temos o que Hallpike (1973:453) chamou de “problema da fronteira”, colocando em questão a assunção funcionalista de que as sociedades são definidas sem ambigüidade quanto à extensão. A distinção entre violência intra- e intercomunitária exige uma definição prévia dos limites entre o que é interno e o que é externo — tarefa nada trivial nos contextos em que trabalhamos, pela própria complexidade das estruturas sociopolíticas não-estatais. Teoricamente, os limites são determinados pela autonomia política, como se lê na definição de Malinowski (1941:522): guerra é “conflito armado entre unidades politicamente independentes”. Apontar quais são essas unidades, contudo, é o xis do problema, em particular quando os grupos são instáveis e as fronteiras lábeis. Nesses casos, oscilamos entre identificar o sujeito político a uma comunidade localizada (porém transitória) e fazê-lo coincidir com conjuntos populacionais cujos limites se definem, em parte, pela presença ou ausência de conflito.¹⁸

Em segundo lugar, temos o que poderíamos chamar de “problema da vingança pública”. A oposição fundamental que está na base de todas as tipologias é aquela entre guerra e vingança privada. Esta última, porém, só se torna privada quando há regulação jurídica dos conflitos interindividuais e interfamiliares; isto é, quando existe um aparelho estatal que define um tipo de conflito armado como não pertencendo à esfera da política e sim ao domínio do parentesco (ver Vernant 1985:11). No caso das sociedades indígenas, contudo, temos populações que, em praticando guerra segundo uma definição quantitativa, concebiam-na como uma série interminável de vinganças, porém não privadas, mas necessariamente públicas e socializadas. Esse era, por exemplo, o caso dos tupis da costa atlântica no século XVI, que pensavam suas guerras como vendetas públicas, embora os europeus as vissem como guerras.

Em terceiro lugar, temos o que eu chamaria de “problema do individualismo coletivo”, que reflete as dificuldades postas pelo último par de nossa série de oposições: político e doméstico, público e privado, coletivo e individual. Tomemos, como exemplo, uma definição minimalista de guerra: “conflito reconhecido entre dois grupos *enquanto grupos*, no qual cada grupo coloca um exército (mesmo que este seja de apenas quinze pigmeus) no campo para combater e matar, se possível, alguns dos membros do outro grupo” (Mead 1940:402). Mas como saber que os indivíduos lutam como grupos? Por terem a aceitação dos demais membros da suposta unidade política soberana, por agirem organicamente como coletivo ou por se submeterem a um chefe? Os limites

¹⁷O autor define o primeiro como “um tipo de combate armado ocorrendo no interior de uma comunidade política na qual, se um homicídio ocorre, um parente do morto vinga-se matando o ofensor ou qualquer membro de seu grupo de parentes” e a segunda como “combate armado entre comunidades políticas” (Otterbein 1973:923-4). Otterbein faz uma distinção adicional, conforme a guerra ocorra entre comunidades políticas no interior de uma mesma unidade cultural (guerra interna) ou entre comunidades culturalmente diferentes (guerra externa) (Otterbein 1973:924).

¹⁸Como nota Langness, “o assunto público usado mais amplamente pelos antropólogos para definir as unidades políticas [*polities*] maiores tem sido a guerra” (1972:925 *apud* Knauft 1990:251). Assim, a guerra define as unidades políticas, que, por sua vez, definem o que é legitimamente guerra. A circularidade é evidente.

entre individual e coletivo não são tão evidentes, principalmente quando lidamos com as chamadas sociedades igualitárias, nas quais o grau de autonomia pessoal é considerável. As ações armadas tomam aqui freqüentemente um caráter desorganizado e individualizado, mesmo em situações formais e públicas, com regras estritas e que envolvem algumas centenas de pessoas como é o caso das batalhas rituais na Nova Guiné.¹⁹ Ou ainda, nos embates tupinambás, que envolviam um número bem maior de guerreiros, “dois, três mil homens nus de parte a parte” que “pelejam desordenadamente e desmandam-se muito uns e outros em semelhantes brigas porque não têm Capitão que os governe, nem outros oficiais de guerra a quem hajam de obedecer nos tais tempos” (Gandavo [1576]1980:132).

Se nessa escala temos pouca coordenação das ações coletivas e a vingança aparece como metáfora guerreira básica, que dizer das investidas de uma, duas, três dezenas de frecheiros contra uma aldeia inimiga, padrão freqüente na América do Sul tropical no século XX? Esse pântano tipológico — onde encontramos antropólogos classificando o padrão de guerra de um grupo como *intervillage warfare* e outro, bastante semelhante, como *individualistic feuding* (ver, por exemplo, Ferguson 1989:182) — torna evidente que as dicotomias político/doméstico, público/privado, coletivo/individual, acrescidas ou não de uma determinação de quantidade, são instrumentos analíticos pobres para descrever os fenômenos de violência nas sociedades de menor escala. Por isso, prefiro utilizar o termo guerra de maneira bastante ampla e frouxa, sem me preocupar com uma definição precisa. Classifico como evento guerreiro todo e qualquer encontro entre grupos indígenas que se percebam como inimigos e que resulte em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência. Nessa categoria incluo tanto um ataque de monta a uma aldeia inimiga como uma escaramuça entre grupos de caça no meio da floresta. Dito isso, passemos aos fatos.

A parte da guerra

A guerra ofensiva não principia apenas por uma deliberação. Seu primeiro movimento depende de uma mobilização das vontades: é preciso, como diria Florestan Fernandes, “atiçar as emoções já polarizadas contra o inimigo” (1970:70). Para que cada um passe do provimento da vida ao empreendimento coletivo da morte, é mister que as forças psíquicas sejam direcionadas para um objetivo. Daí nossa pergunta inicial: de que modo se moviam vontades em uma sociedade igualitária e sem chefia como a dos parakanãs ocidentais?

MOVENDO VONTADES

Das variadas condições para pôr em movimento um bando guerreiro, uma se destaca em todas as narrativas que coletei: a idéia de um enfurecimento, sem o qual — ainda que razões práticas houvesse — não haveria motivação subjetiva. É preciso que os guerreiros “se enfureçam contra o

¹⁹Heider, por exemplo, observa que os danis de Irian Jaya demonstravam, nessas ocasiões, um “individualismo generalizado de movimento no campo [de batalha]” e que quando os chefes tentavam comandar “ninguém estava obedecendo” (Heider 1991:104). Koch, por seu turno, nota que os combates entre os jalés (de mesma língua que os danis) seguem “um padrão de combates individuais fracamente coordenado” (Koch 1974:77).

inimigo” (*-jemamai akwawa-rehe*) para que haja ação. O verbo *-mamai* (ou na forma reflexiva, *-je-mamai*) não define uma paixão idêntica à raiva (embora esta esteja na base daquela), pois seu escopo é bem determinado: a glosa que me ofereceram para o termo não foi “enraivecer-se intencionalmente”, mas sim “ter vontade de matar inimigo”. Tal vontade não é coextensiva ao desejo de vingança, paixão que raramente aparece como etnomotivação nos enfrentamentos deste século. A vingança não tem aqui o mesmo rendimento sociológico e ideológico que parece ter alhures, principalmente ali onde encontramos sistemas constituídos por várias aldeias que se enfrentam regularmente.²⁰ Em parakanã existe um verbo que se emprega exclusivamente no sentido de “vingar”: *-ajongepynyng* (ocidentais) ou *-ajomepyng* (orientais). Não sei analisá-lo com segurança, mas meus informantes traduzem-no por “pagar [o morto]”. Pode-se também usar, com o mesmo sentido, o verbo *-wepy*, que em outros contextos significa “pagar”, “oferecer uma contrapartida”. O conceito de vingança implica, pois, a idéia de pagamento ou contrapartida. As mortes subseqüentes são a compensação pela primeira, são o seu preço: “para que eu dance com vigor, eu digo meu irmão, ao pagar meu avô, ao pagar meu tio” (*tajerahyetene weja, wetywyneto, wetamonia-repy-ramo je jano, wetotyra-repy-ramo je jano*), diz o matador anunciando que dançará no ritual, pois pagou-vingou seus parentes.

“Pagar” (*-wepy*) não se confunde com “trocar” (*-ponekwam*). Este último parece exigir semelhança estrita (não simples equivalência) e direção contrária. Assim, troca-se de posição com uma pessoa quando se cruza com ela em sentidos opostos, trocam-se flechas quando inimigos as lançam de parte a parte, trocam-se espingardas quando se permuta uma por outra, trocam-se mulheres quando dois maridos intercambiam suas esposas. A cadeia matrimonial, contudo, não pode ser descrita como conjunto de trocas, tampouco pode ser assim concebida a realização mútua de serviços entre os cônjuges.²¹ “Pagar” (*-wepy*) implica o encadeamento necessário entre dois atos sucessivos e equivalentes. Tal equivalência, porém, não é objetiva, mas subjetiva: o que tem igual valor é a intencionalidade das ações, e não os objetos ou serviços permutados, embora seja preciso que haja suporte objetivo para que as ações tenham intenções equivalentes.

Sob a revindita ou sob o desejo de matar o inimigo há uma paixão poderosa: a raiva (*mirahya*). Esse sentimento é chave na etnopsicologia parakanã, pois eles lhe conferem uma potência mais forte do que a que nós lhe atribuímos. Dizer que um homem é ou está bravo (*-pirahy*) implica potencialmente que uma agressão letal pode seguir-se. Quando eu me irritava com alguma coisa e o demonstrava, as pessoas manifestavam preocupação e logo deixavam de fazer o que supunham ser a razão de meu estado. Produzia-se um contramovimento para que eu retornasse à convivialidade e à conversa, pois a raiva potencializa-se no silêncio e no isolamento: “você está bravo?”, perguntavam-me sem demora, obrigando-me a reestabelecer a prosa e, sobretudo, a rir.

²⁰Penso, em especial, nos tupinambás (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985), jívaros (Taylor 1985; Descola 1993a), yanomamis (Albert 1985; Lizot 1977; 1989). Para uma situação sociológica distinta, em que o conceito de vingança tem grande rendimento, ver os achés (Clastres 1972:164-202).

²¹Nesse sentido, não é exato dizer que no casamento troca-se o cozimento do alimento pelo trabalho da caça (ver capítulo 3), mas sim que um é a contrapartida do outro. A mesma idéia pode ser reencontrada alhures. Os kuikuros, por exemplo, dizem jocosamente que os presentes dados pelos homens às amantes são o “pagamento da vagina” (*igygy ihipygy*) (Franchetto 1996:41). “Pagamento” nesses contextos, porém, não descreve a mesma relação que em nossa cultura, pois requer a existência de um vínculo social anterior, condição do fluxo de bens e serviços.

O riso é o antídoto para a raiva, como bem o sabem os achés, que o transformaram em uma espécie de diálogo (in)formal de recepção: risos de boas-vindas, saudação hilária.²²

Nem sempre, porém, é possível controlá-la. Episódios críticos produzem reações violentas. Quando do falecimento de um parente, por exemplo, os homens são tomados de grande raiva. Na impossibilidade de vingar-se da morte, matam animais domésticos, lançam flechas contra a palha da casa, dão tiros para cima. São formas de “gastar” (-*mongy*) a raiva, que seria melhor despendida pelo homicídio de um estrangeiro. Esse caráter de sublimação da vingança se elucida em um episódio ocorrido durante o contato de 1976. Quando o velho Tara faleceu, seu filho enfiou-se (-*je-mamai*) e tomou de seu arco para matar os servidores da Funai: “para eu me vingar”, teria dito, ao avançar na direção dos brancos. O jovem intérprete Mojiapewa foi quem o acalmou, falando-lhe da condição humana (“gente é assim mesmo, só pedra permanece de verdade”), dos brancos (“não se vingue, são eles que vão nos curar quando ficarmos doentes”) e aconselhando-o: “mate os cachorros para afastar a raiva de você”.

A ira produzida pela morte de um parente podia também ativar a lembrança de antigos adversários e reavivar o desejo de guerrear e matar inimigos.²³ Uma das expedições contra os orientais na década de 1920, por exemplo, seguiu-se ao falecimento do filho de My'a. Quando o próprio My'a morreu, no começo dos anos 1940, eles resolveram partir à procura dos asurinís, que haviam enfrentado pela última vez vinte anos antes. Projetar a raiva para o exterior na forma de um impulso guerreiro era um modo de evitar conflitos intestinos. Até meados dos anos 1950, a guerra teve um papel importante na manutenção da unidade dispersa dos ocidentais, na ausência de estruturas de mediação interna: não apenas por ter levado a um ingresso substantivo de mulheres raptadas, mas também como dispositivo de sublimação da raiva dirigida contra um parente e de reafirmação da unidade política do grupo, em particular durante os rituais guerreiros.²⁴

Há episódios nos quais se associa diretamente a evitação de conflitos intestinos ao movimento para a guerra. Por exemplo, o ataque aos *yrywijara*, na década de 1920, seguiu-se a uma desavença interna que quase resultou em morte. My'a tentara flechar seu primo paralelo patrilate-

²²Clastres (1972:169) descreve o que ele chama de “ritual de reconciliação” quando da reunião de bandos achés aliados. Após um simulacro de guerra, os homens buscam um parceiro. Abraçados, dois a dois, começam a fazer cócegas um no outro para provocar risos.

²³Temos aqui uma inversão do estado produzido pela morte entre os nivacles do Chaco. Lá, a perda de um parente produz um sentimento de tristeza (traduzida em inatividade e fraqueza), que bloqueia a capacidade dos guerreiros de se enfurecerem contra o inimigo e demonstrar bravura. Por isso, os nivacles utilizavam meios mágicos para neutralizar a raiva dos inimigos antes de um ataque, causando uma morte entre eles ou enviando o espectro de um concidadão para fazê-los recordar uma morte passada (Sterpin 1993:61).

²⁴Em 1989, a realização da festa do tabaco (*opetymo*), que é uma espécie de drama homicida, foi motivada por uma rusga entre cunhados. Um homem fora tomado por grande raiva contra o marido de sua irmã, porque soubera que este havia ameaçado matá-la. Para aplacar sua ira e evitar um confronto letal entre duas parentelas aliadas, o irmão pediu a seu tio materno que se “levantasse” (-*po'om*) e iniciasse os preparativos para o ritual, no qual ele dançaria. Assim se deu. Ao findar a festa, saímos para pescar. A raiva não se havia dissipado inteiramente. Nenhum sinal evidente. O homem apenas pediu para ser deixado em uma praia sozinho. Cansado, pedi para ficar com ele e permanecemos muitas horas em silêncio com nossos anzóis na água. Ao retornar para a aldeia, perguntei a alguém o que havia com ele: estava calado, não ria, sinais que para mim eram de tristeza. Foi, então, que me explicaram o que havia acontecido e por que havíamos realizado o *opetymo*. Tive uma sensação estranha: durante um mês preparara-me para a festa, ensaiando no pátio todas as noites, passara horas tentando entender os cantos e os significados recônditos de cada ato, dançara quatro dias. Só quando tudo chegou ao fim é que compreendi como tudo começara.

ral Tama, provocando uma separação. Após algum tempo, o irmão do agressor foi ao encontro do grupo de Tama para pedir que retornassem, mas eles se mostraram irredutíveis e disseram que matariam My'a. Em seguida, duas mulheres resolveram tentar pacificá-los pela conversa. Elas foram bem sucedidas e os ocidentais se reuniram novamente. Decidiram, então, partir em busca de inimigos (*warinio aha*), encontrando rastros dos *yrywijara*. Disputas por mulheres podiam também ser sublimadas pelo movimento guerreiro, conforme conta Iatora ao descrever os primeiros lances de um ataque aos asurinís, na década de 1940:

O falecido ficara com ciúmes do irmão mais novo por causa de mulher. Por essa razão fomos, e eu matei Kaiaré [nome da vítima]. Eles se enfureceram. Eu estava deitado distante.

— O que disse meu irmão mais novo, perguntei para a falecida.

— Nós vamos matar *akwawa*, acho que eles disseram.

Então, Kojaitá veio até mim:

— Você vai com nossos parentes?, seu avô disse-me para lhe perguntar, meu neto.

— Eu vou ficar com você, minha avó.

— É vamos ficar, meu neto, essa gente sabe bem flechar, disse seu avô. Você matou há pouco tempo *akwawa*, ela me disse.

— Esta bem, fico com você. Estou com pira no braço.

Eles se foram. Nós ficamos. Então, voltou a falecida:

— Você não vai comigo?, perguntou seu tio, meu sobrinho.

— Não sei minha tia”, respondi.

— Vamos com seu tio, ela insistiu.

Então me levantei e disse:

— Pai, eu vou com nossos parentes.

— Saiba bem o mato em que anda [isto é, tome cuidado], meu filho, respondeu.

— Vou saber o mato, meu pai, eu vou matar *makakawa* [asurini].

— Quem virá até mim para contar seus feitos?, ele disse.

— Talvez eu mate para nossos parentes, meu pai, eu disse”.

(Iatora 1993:fita 47).

A narrativa de Iatora estabelece o vínculo entre o ciúme e a aceleração inicial: a raiva de um transforma-se em enfurecimento coletivo. Para tanto é preciso contagiar os demais com esse desejo de matar, ao qual o narrador mostra-se refratário de início. O conflito de vontades é descrito pela fala interposta das mulheres: “você matou há pouco um inimigo”, diz-lhe uma delas, mas o narrador cede à demanda de outras que falam em nome dos maridos: “seu avô perguntou se você irá com ele”. As mulheres aparecem aqui não como simples objeto da disputa, mas como mediadoras das relações entre homens no contexto da guerra. Estruturalmente, elas deviam desempenhar essa função enquanto esposas e irmãs, articulando assim cunhados, em particular aqueles que se relacionavam como tio materno e sobrinho. As flechas usadas por um jovem em uma investida lhe eram dadas pelo pai ou pelo tio materno através da irmã. Pi'awa conta que antes de uma investida contra os asurinís, enquanto ele apontava suas setas, chegou sua irmã classificatória, trazendo-lhe mais uma: “minha falecida irmã trouxe a futura matadora [refere-se à flecha]: ‘com isto atinja-os, disse seu tio materno, meu irmão’” (Pi'awa 1995: fita 29). Veremos que no

resguardo do matador, a irmã surgirá novamente como mediadora na relação com o tio materno-cunhado.

Viveiros de Castro (1986:300-301) descreveu com elegância o caráter epidêmico das ações coletivas em uma sociedade sem chefia. Fruto menos de deliberações formais ou tomada de decisão de alguns em nomes dos outros, os atos concertam-se por um processo social de contágio. Ninguém diz a outrem o que deve fazer, mas sugere o que ele próprio fará. Iniciar uma empreitada conjunta depende de uma harmonia de vontades não-constrangidas. Para que se atinja essa sintonia é preciso, contudo, que alguém dê início à ação, tirando da inércia as disposições. Na guerra, essa função cabia àqueles a quem os ocidentais denominam *moro-peteng-a*, “batedores de gente”.²⁵ O termo designa as pessoas que são capazes de exortar as vontades, pois não tem vergonha e sabem falar forte com os parentes e com os inimigos. No diálogo abaixo, extraído de uma narrativa, Arawa incita os jovens a partirem para a guerra, após a morte de seu irmão mais velho My'a:

O falecido Arawa nos provocou:

- Vocês vão correr dos desgraçados criançaada, ele disse.
 - Eles não nos dão medo para que corramos, nós dissemos para ele.
 - Humm, eu não me fio em vocês, jovens, ele disse para nós.
 - Humm, você se gaba à toa, quando os inimigos avançarem você vai correr, nós dissemos.
 - Humm, diga que você vai correr, ele disse.
 - Humm, eu digo que minha vítima vai cair gritando, eu disse para ele.
 - Serei eu que matarei os desgraçados para vocês, ele disse.²⁶
- (Pi'awa 1996:fita 29).

Hoje Arawa provoca saudades. Os jovens que procuram construir uma liderança para lidar com os novos desafios postos pela situação pós-“pacificação” ressentem-se da ausência de alguém que saiba falar e, sobretudo, saiba despertar a atenção para suas palavras. Nos dez primeiros anos após o contato, os parakanãs da bacia do Xingu deixaram a cargo do chefe de posto a função de concertar as ações. Em 1996, dei-me conta de que a situação mudara, pois os mais jovens buscavam formas de melhor controlar as relações com os brancos, em especial no momento em que a pressão de garimpeiros e madeireiros aumentava. Esse contexto despertou-lhes algo que não me parece ter estado presente nos anos anteriores. Pela primeira vez, vi-os lembrar-se com nostalgia daqueles que sabiam incitar as vontades: Arawa, em primeiro lugar, mais dois ou três homens, todos já mortos. A nostalgia reflete um paradoxo inerente à vida política do grupo: o fato de serem refratários às palavras de comando e extremamente sensíveis a qualquer elevação da

²⁵*Moropetenga* é também o nome de uma espécie de formiga, cuja mordida não é doída, mas coça muito.

²⁶Os desafios de Arawa não têm a mesma estatura das arengas dos *mborubixa* tupinambás, que segundo Léry ([1553]1980:185) poderiam levar mais de seis horas, mas têm o mesmo sentido de mobilizar as vontades, canalizá-las contra o inimigo. O processo social de enfurecimento entre os parakanãs tinha menos a forma das pregações ou discursos, e mais a da conversa descentrada, em que frases curtas são enunciadas por várias pessoas quase ao mesmo tempo. Algumas dessas frases são expressões padronizadas e que possuem um ritmo e entonação diversos daqueles da fala cotidiana.

voz ou fala mais áspera não os impede de vislumbrar as dificuldades postas pela ausência de ordenação das ações coletivas, sobretudo nos instantes de crise.

Pode-se atribuir a muitos homens do passado o qualificativo de *moropetenga*: em certo sentido, todo grande matador é um. Não se trata de um *status* ou condição social, apenas um designativo para aqueles que matam, falam, dançam e cantam sem vergonha ou medo. O requisito fundamental, contudo, é a fala, a capacidade de exortar, de mover as disposições e, para isso, é preciso ter algum carisma. O incitamento para guerrear dependia desses homens: eles eram os que iam na frente, os primeiros, os *tenotara*. O bando guerreiro, de tamanho variável, não comportava porém funções diferenciadas: não havia um chefe de guerra, ao qual caberia o planejamento e a organização das ações. O nível de articulação coletiva e preparação para um ataque era mínimo: as incursões não requeriam qualquer plano estratégico ou habilidade especial. Exigiam apenas o domínio da arte de rastreamento e ocultamento utilizada na caça. A única providência necessária era a produção de novas flechas e, por vezes, de um arco novo, para não correr o risco de vê-lo se quebrar em meio à contenda.²⁷ Os mais velhos e experientes iam na vanguarda, pois eram mais versados e destemidos, enquanto os jovens, muitas vezes apenas adolescentes, seguiam os passos dos primeiros. Nesse e apenas nesse contexto, usa-se o termo *moro'yroa* com um conteúdo de prestígio, do qual está normalmente desprovido entre os ocidentais: os jovens dirão que os mais experientes eram “líderes para nós” (*moro'yroa oreopé*).

Se alguns homens tinham a potência de mover as vontades e produzir disposições necessárias ao empreendimento guerreiros, outros serviam ao coletivo como telescópios xamânicos, capazes de ver à distância e, assim, localizar o inimigo. Tarefa não menos nobre, uma vez que nem sempre se encontravam rastros de contrários e, mesmo quando isso ocorria, nem sempre se era capaz de segui-los até o fim. Por isso, recorriam com frequência a uma prática xamânica, espécie de sonho público ritualizado, denominada *wari'imongetawa*.

TELESCOPIA XAMÂNICA

Tudo se perde em meio à mata fechada. O horizonte visual é limitado pelos troncos grossos, a ramagem dos arbustos, a rede intrincada de cipós. Olhar à distância é enfrentar um contínuo esverdeado, mais ou menos monótono. Só o olhar microscópico é capaz de perceber detalhes e pequenas transformações, de ver diferença naquilo que surge idêntico para a visão panorâmica. Localizar inimigos jamais é uma tarefa fácil. É preciso saber ler os menores indícios, e ainda assim se está sujeito a errar o rumo. Conforme o lado, as ansiedades se revertem, pois se o alvo é elusivo, também o são os agressores: quando são percebidos, pode ser tarde demais. A essas inquietações, os parakanãs respondiam com uma prática xamânica que visava liberar os sentidos dos limites impostos pela sua natureza e pelo meio.

²⁷As flechas dos parakanãs ocidentais possuem pontas lanceoladas, cuja dimensão varia em função do tipo de taboca utilizado. Em média, têm entre 50 e 60 cm de comprimento por 4 a 6 cm de largura em sua parte mais larga. Na face côncava são pintadas de preto; na convexa recebem um desenho feito com breu de jatobá e carvão, segundo diferentes padrões gráficos. A haste tem cerca de 85 cm, e na sua extremidade afixam-se duas meias-penas que são de preferência do urubu-rei ou do gavião-real. A haste é decorada ainda com uma seqüência de anéis vermelhos e pretos pintados e com plumagem de tucanos. Os arcos, por sua vez, podem ser confeccionadas com a madeira de duas palmeiras: carnaúba (*yrywa*) ou pati (*jata'ywa*). A corda é de fibra de tucum.

Wari'imongetawa é a forma nominalizada de *-wari'i-monge*. O verbo *-monge* significa acuar em lugar fechado: é usado, por exemplo, na frase “os cães acuarão a cotia dentro de uma toca”. *Wari'imongetawa* seria “o acuarmento de *wari'ia*”. Não sei bem o que é *wari'ia*: parece-me referir-se ao pássaro que em sonho permite a primeira visão, que será repetida em público de forma ritualizada. Aquele que vê à distância e narra o que vê para os parentes é dito *wari'ijara* (“senhor de *wari'ia*”) ou *wari'imongetara* (“aquele que *wari'imonge*”). A prática é detonada por um sonho específico. Iatora narrou-me em detalhes uma dessas experiências:

Há tempos, no meio do sono, a grande arara azul veio até mim.
 — O que foi?, ela disse.
 — Inimigos (*akwawa*) vão nos atacar. Como eu posso vê-los?, perguntei.
 — Com isso você verá a chegada dos inimigos, parceiro (*tywa-kwai*), ela disse.
 Trouxe-me um grande cigarro preto.
 — Vamos, trague-o. Se não o tragar, nada verá.
 Ela soprou a fumaça em mim.
 — Pronto, parceiro?
 — Estou vendo um pouco, parceiro, disse.
 Soprou novamente, e então:
 — Estou vendo, parceiro.
 — Venha que eu vou lhe colocar na tocaia (*tokaja*), parceiro, disse-me a arara.
 Na tocaia:
 — Vamos, veja os inimigos para você, parceiro, veja muito bem seus contrários.
 — Estes aí são os inimigos, parceiro?, perguntei.
 — Sim, são eles, parceiro. Eles não vêm até você, parceiro?
 — Não vêm, parceiro.
 — E então, seus adversários não se juntarão contra você, parceiro?, perguntou a grande arara.
 — Não se juntarão.
 — Veja muito bem, parceiro, para que veja seus contrários quando estiverem chegando, disse-me.
 Então, falou:
 — Agora para o outro lado, parceiro.
 — Para onde me viro, parceiro?, perguntei.
 — Vire-se para cá, parceiro. Veja tudo, veja os brancos (*toria*). Para lá veja primeiro os índios (*awae-té*), para cá os brancos. E então, os brancos não vêm em sua direção?
 — Não vêm.
 Ela insistiu:
 — Veja bem, muito bem para nós, parceiro.
 — Os inimigos não vêm mesmo para nosso lado, parceiro, há apenas antas por aqui, disse.
 — Só as antas se juntam para nós, parceiro. Veado, tatu, paca, cotia. Estes se juntam para nós. Nossas comidas, parceiro.
 Eu retornei dela (da arara) e acordei.
 — Humm, será que eu tele-vi (*awari'imonge*)? Será que eu tele-vi um pouco para mim? Eu disse deitado. Eu vou ver a mata.
 (Iatora 1993:fita 41)

No sonho, Iatora traz uma arara azul (*Anodorhynchus hyacinthinus*) porque crê que serão atacados por inimigos. No *wari'imongetawa*, o interlocutor onírico é sempre uma ave. Das quatro

telescópicas das quais conheço detalhes, três foram iniciadas por um sonho com arara azul e uma com um pássaro formicarídeo conhecido como *ty'eja*. Não sei explicar o por que da associação com a primeira; quanto ao segundo, seu canto é tido como um alerta contra os perigos da mata, pois se diz que *ty'eja* “conhece” (*-kwaham*) os predadores.

A intoxicação por tabaco é o veículo da visão, de sua sensibilização. Ela nos torna leves e predispostos a sonhar. A arara faz Iatora tragar a fumaça e ele começa a ver à distância. Em seguida, é posto em uma tocaia (*tokaja*), de onde perscrutará o território. O diálogo se trava entre aquele que vê de dentro da tocaia e a arara que, de fora, ouve e faz perguntas: “vamos, veja os inimigos, parceiro, veja muito bem seus contrários”, “seus adversários não se juntarão contra você, parceiro?”.²⁸ Iatora conta o que vê. Depois vira-se para outro lado, como um telescópio que se desloca para um novo alvo, para ver os brancos. Eles também não avançam. Só há caça no entorno. No final do sonho, a arara passa a se identificar com o sonhador, não mais indagando sobre os adversários dele, mas sobre “nossos [incl] inimigos”. A mudança de ponto de vista anuncia o segundo momento do sonho, sua realização pública.²⁹

Ao acordar, Iatora conta a “seu amigo formal” (*ipajé*) que viu os inimigos em sonho e ele decide colocá-lo na tocaia. Seguem para um local distante do acampamento, para longe do fogo, e constroem uma pequena cabana ou anteparo de palha de inajá. Sentado ao lado de seu *-pajé*, Iatora traga o longo cigarro feito de entrecasca de tauari e tabaco, após ter passado o dia sem comer e beber para não vomitar. Então, seu tio paterno lhe diz:

— Vá, meu filho de irmão, talvez estejam todos conversando.

Eu me levantei e fiquei escutando. Então, ouvi a conversa deles. É assim, o *wari'ijara* se levanta e escuta a conversa daqueles que verá. Entrei [na tocaia].

— Veja bem para nós, parceiro, disse-me Ji'awa.

Iatora, porém, não os vê dessa feita: “será simplesmente um [falso] agouro, parceiro?”, pergunta-lhe Ji'awa. “Talvez seja, talvez os contrários tenham feito um agouro para nós”. Agouro é a tradução para *moraiwona*: presságio negativo, anúncio de que algo de errado está para acontecer. Eventos incomuns — como filhotes de pássaros caindo de seus ninhos, uma vítima que permanece em pé, animais que se flecham e não morrem, tabocas que se tocam e não soam — são *moraiwona*. Certos sonhos também podem ser sinais de eventos negativos, assim como o canto de alguns pássaros. O conceito, porém, é mais amplo do que o de sinal, pois as pessoas podem ser contaminadas pela má sorte: o contato com o sangue do inimigo *-mo-moraiwon* (*-factivo-agourar*), contamina o matador e determina-lhe um destino trágico. Lembre-se que os orientais justificam ter deixado de flechar o cadáver das vítimas justamente porque o costume “faz-agourar”, traz má sorte.³⁰

²⁸ Traduzo o vocativo *tywa-kwai* por “parceiro”. Trata-se de uma forma de tratamento recíproco entre homem e animal, que aparece nas narrativas míticas e oníricas.

²⁹ Não existe qualquer marca estilística ou gramatical que indique a passagem do sonho ao rito na narrativa (ver capítulo 5).

³⁰ Para um conceito semelhante, ver o *morawan wayâpi* (Gallois 1988:239-240).

O ritual público repete a cena onírica e os parentes do *wari'ijara* ocupam o papel que era antes da arara azul: eles colocam Iatora na tocaia e o escutam narrar o que só ele vê. A experiência do sonhador, no sonho e em vigília, é essencialmente visual, enquanto a dos assistentes é auditiva. Antes de entrar na tocaia, porém, é possível escutar a conversa de sua futura visão: “o dono do *wari'ia* escuta a conversa daqueles que irá ver” (*wari'ijara henowi wemijangomaporongeta*). Só ele escuta, os demais não: “vá, meu filho de irmão, talvez estejam todos conversando”, diz-lhe o tio paterno. É o sinal para entrar. A partir daí, o *wari'ijara* será chamado por vocativos diferentes daqueles usualmente empregados no cotidiano, como *tywa-kwai* (“parceiro”), *weporo'yro* (“meu velho”). São formas absolutamente inusitadas, utilizadas apenas em contexto ritual ou em narrativas de mitos.

A concepção de que o dono do *wari'ia* pode ouvir a conversa dos inimigos que ressoa da cabana sugere que o *wari'imongetawa*, além de telescopia, é um encontro com os contrários no interior da *tokaja*. Essa idéia liga-se ao próprio significado desse termo: *tokaja* é não apenas uma proteção de caça que permite ver a presa sem ser visto por ela, mas também uma gaiola em que se aprisionam jabotis e filhotes de animais silvestres. No *wari'imongetawa*, o primeiro sentido é dominante, enquanto em outros rituais tupis predomina o segundo. Na festa do *maraká* dos asurinís do xingu, por exemplo, o xamã atrai seus espíritos familiares para dentro da *tukaia*, onde interage com eles (Müller 1990:135-149). No caso parakanã, em que não existem propriamente espíritos (à exceção do espectro dos mortos), a *tokaja* funciona primariamente como um telescópio xamânico que permite ver as presas sem ser visto por elas. E o que se vê não são imagens, nem espíritos, mas o que de fato está acontecendo naquele momento. Dentro da tocaia, o *wari'ijara* vê inimigos reais, feitos de carne e osso. “O que ele vê?”, perguntei a Pi'awa. “Vê verdadeiramente a pele deles (*ipira*), a pele deles de verdade (*ipireté*) é o que vê”, respondeu-me. Essa é a diferença entre a visão no sonho e a visão em vigília: na primeira tem-se o “duplo do inimigo” (*akwawa-ra'owa*), na segunda “sua pele de verdade” (*ipireté*).

O conceito de tocaia como aprisionador ou receptáculo de espíritos entre os tupi-guaranis não se restringe à forma física da cabana. Em outro ritual dos asurinís do xingu, a cerimônia das flautas (*turé*), há uma grande panela chamada *tauva-rukaia* (“tocaia-da-*tauva*”) para dentro da qual a entidade sobrenatural *Tauva* é atraída durante o rito (Müller 1990:124). O célebre maracá tupinambá pode ser pensado de mesmo modo, com uma dupla função: seria um atrator (pelo som) e receptáculo (por sua forma globular cerrada) dos espíritos. A idéia de que os espíritos se manifestavam através dos maracás porque estavam dentro dele é expressa por autores que consolidaram o material quinhentista: “o maracá, instrumento sagrado dos tupinambás, possuía uma função definida nos rituais, parecendo fora de dúvida que estava nele o espírito invocado” (Fernandes 1970:75-76); “o maracá servia de receptáculo ao espírito” (Métraux 1979:60). O maracá seria, pois, uma *tokaja*, que atrai e contém os espíritos, os quais só os pajés eram capazes de ouvir. Os cronistas tendem a enfatizar a audição como sentido principal do xamã: “quando a cerimônia secreta chega ao seu final, sai da cabana o pajé, sendo incontinenti rodeado pelo povo, ao qual faz sua arenga, narrando tudo o que lá de dentro ouviu” (Thevet [1576]1978:119).

Thevet refere-se aqui a uma cerimônia realizada pelos tupinambás, na qual se construía uma nova choça, onde se armava uma rede e se colocava grande quantidade de víveres, inclusive cauim, no seu interior:

Tudo assim arrumado, reúne-se o povo e conduz-se seu profeta à cabana. [...] Lá dentro, sozinho, depois que todo o povo se retirou, estende-se o pajé na rede e começa a invocar o espírito maligno [...] Ao final dessas invocações, chega o espírito, dando-se a revelar pelo som de pios ou assovios [...] As indagações feitas ao espírito referem-se às guerras contra seus inimigos. Perguntam-lhe sempre quem alcançara a vitória ... (Thevet [1576]1978:118).

A referência a uma cabana de onde os pajés profetizavam sobre o destino dos guerreiros reaparece em inúmeros autores da época. Esses trechos foram coligidos por Florestan Fernandes que os reuniu como “ritos de preparação para a guerra”. Eles guardam uma semelhança evidente com o *wari'imongetawa* parakanã. Staden descreve um desses ritos, afirmando que, ao final, os adivinhos que se encontram na cabana ordenam “que partam para guerra na captura de inimigos, pois apetece aos espíritos que estão nos maracás comer carne escrava” (Staden [1557]1974:174). Anchieta, por seu turno, afirma que um dia antes de entrarem em combate, eles oferecem “sacrifício a seus feiticeiros em uma casita para isso construída, interrogando-os eles sobre o que lhes sucederia no conflito [...]” (Anchieta [1554-1594]1988:51).

O *wari'imongetawa* não tem a dimensão desses ritos tupinambás, mesmo porque o *wari'ijara* não goza do prestígio e respeito que tinham os pajés dos tupis atlânticos. Não há sequer xamãs em sentido estrito entre os parakanãs, apenas pessoas dotadas de maior ou menor capacidade de sonhar. E embora a telescopia não seja uma arte comum, realizá-la não diferencia os grandes sonhadores (*opoahiweté-eté-wa'e*) entre si. Hoje, restam poucos que a praticaram: entre os ocidentais, Iatora e Akaria; entre os orientais, Hohe, Arakytá e Pykawa.³¹ O *wari'imongetawa* deste último ocorreu durante o processo de “pacificação” e foi assistido pelo sertanista João Carvalho, que o descreve em seu diário:

[...] eram pouco mais de 18 horas quando nos chamaram [...] Arakitá disse que íamos para o roçado, então vi que todos estavam com arcos e flechas [...] Chegamos em um roçado de mandioca onde tinha um pedaço limpo no aceiro e encostado uma espécie de tocaia, então todos nos sentamos, e o Pikáua com seu enorme cigarro começou a defumar as palhas, roçando o cigarro nas mesmas que espalhava brasa para todos os lados. Depois de falar muito, dizendo palavras para espantar o inimigo, todos estavam com as armas em punho, e de vez em quando todos puxavam a corda dos arcos e davam uns esturros, isso todos de uma vez, dizendo as mesmas coisas que disseram para nós no primeiro encontro, ou seja, nós os mataremos todos, pois dominariam o inimigo com ...[aqui há uma lacuna no documento] e o pior é que me convidavam junto com o Lourival para com nossas armas ajudar a matarem todos, e pediam para trazer espingardas para eles que era melhor para matar. Depois arriaram as flechas e ficaram só com os arcos na mão e a cada instante puxavam a corda do arco, isto demorou umas 3 horas, então perguntei que rumo ficavam esses ruapara [provavelmente, *-rowajara*], então o capitão me mostrou a direção e que eram três pois me mostrou direções diferentes (Funai 1971f:12-13).

³¹No passado, outras pessoas *-wari'imonge*, entre elas a mãe de Akaria, Mere, uma estrangeira raptada na década de 1910. Várias mulheres estrangeiras eram consideradas sonhadoras, e algumas temidas como feiticeiras. Isso talvez tenha estimulado a realização dos rituais de um ponto de vista feminino entre os ocidentais, o que não ocorreu entre os orientais.

O fato ocorreu no dia 25 de junho de 1971, quando o contato já se estabilizara. No dia anterior, alguns índios haviam utilizado um rifle pela primeira vez e começavam a demandá-los aos membros da frente de atração, que se mostravam reticentes. O convite ao sertanista para assistir ao *wari'imongetawa* era, em certa medida, um expediente para conseguir as armas. Mas o rito não foi um simulacro: conta-se que Pykawa viu de fato os inimigos, em especial seus ex-parentes. Consideravam que, se pudessem localizá-los, sair-se-iam vitoriosos com o auxílio dos brancos e suas espingardas — um raciocínio que não foi estranho a outros grupos ameríndios ao longo da conquista. A descrição de João Carvalho acrescenta um dado importante sobre a assistência: todos estavam armados como se fossem para a guerra. A interação com o *wari'ijara* é um modo interposto de relação com o inimigo.

O *wari'imongetawa* parece ser propiciado por situações de tensão e ocorrer em momentos de incerteza. Poucos antes do contato em 1971, os orientais realizaram outra telescopia e o *wari'ijara* anunciou: “os brancos nos terão” (*toria pota jenerereka*). Há um sentido de antevisão presente nessa fala, que remete à interpretação que os cronistas deram aos ritos tupinambás, na qual os pajés são, muitas vezes, chamados de adivinhos. A idéia de previsão de eventos futuros não é estranha ao rito parakanã: segundo Mojiapewa, o *wari'ijara* dizia quem se tornaria matador, quem poderia vir a ser morto e assim por diante. Nas narrativas que gravei, porém, só há predições sobre o sucesso na caça.³² De qualquer forma, a tele-visão sempre diz respeito a um tempo presente-futuro, pois se ela antevê o que ainda não ocorreu, não é apenas pelo conhecimento do futuro, mas também pelo conhecimento daquilo que já está acontecendo. Esse aspecto do rito nos conduz ao problema do estatuto de verdade da fala dos *wari'ijara*. Certa feita, Mojiapewa, falando de um homem que realizou várias telescopias, disse-me que em algumas “ele mentiu” (*itemon*), em outras “ele sabia” (*okawaham*). Embora o verbo estativo *-temon* seja utilizado normalmente no mesmo sentido que o nosso “mentir”, ele tem aqui um caráter não-volitivo: é antes uma falha do que uma fraude, aplicando-se às visões xamânicas que envolvem conseqüências práticas que não se realizam. Diz-se que a pessoa “mentiu”, mas isso não significa que ela não viu; em outras palavras, considera-se que houve uma falha entre a visão (que é factual) e sua realização. A mentira se insere nesse intervalo e não implica falsidade, mas a não passagem da potência ao ato. Enquanto possibilidade permanece objetiva, enquanto ato é mentira (e pode-se sugerir quais as razões ou circunstâncias que, nesse intervalo de tempo-espaço, impediram sua realização).

O *wari'imongetawa* não é primariamente divinatório; é antes a narração pública de eventos presentes que de previsões futuras, embora o presente nesse caso seja um tempo condensado. Pi'awa narrou-me em detalhe duas telescopias que antecederam um ataque aos orientais na década de 1940, quando cinco mulheres foram raptadas, entre elas Morore, que veio a ser sua esposa. Para Pi'awa, então um jovem de vinte e poucos anos, ir para a guerra era uma oportunidade de

³²Mais uma vez, a associação entre caça e guerra faz remeter ao material quinhentista. Lembremos que se o tema prioritário das adivinhações era a guerra, algumas passagens sugerem que a fartura de caça também era objeto de consideração. Os tupis interpretavam as orações noturnas de Anchieta como um *tête-à-tête* com os espíritos e, dando-lhe crédito, falavam-lhe tanto da guerra (“não te disse Deus alguma cousa para os matar a eles?”), como da caça (“faze com que Deus que mande vir toda a caça dos montes em meus laços”) (Anchieta [1554-1594]1988:236-237).

antecipar seu destino matrimonial. Construindo a narrativa *a posteriori*, ele nos conta que seu pai foi posto na tocaia:

Ele viu então:

- Lá os inimigos permanecem para nós, assim é, Tewega permanece.³³
 - Onde, meu velho (*weporo'yro*), eu disse para ele.
 - Lá, meu filho, todos permanecem. Vamos encontrá-los.
 - É isso, vamos encontrá-los, meu pai, respondi.
 - Os Amowaja estão todos lá, Tewega permanece, Joropehe, Namijawa.
 - Veja bem, veja bem, meu velho, insisti.
 - Vamos encontrá-los, meu filho, vocês irão atravessar-lhes o caminho. Eles atravessam um rio.
 - É isso mesmo, meu velho.
 - Eles voltam para casa, antes de nós, eles vão dançar o *opetymo*, meu filho.
 - É isso mesmo, eles vão dançar o *opetymo*, meu pai. Vamos esperar que dançam, para que eu fale com eles. Eu vou falar-lhes, para que dêem minha futura esposa, para ela me dar de beber, eu disse.
 - Está bem, vamos gritar para eles, se eles nos atacarem, correremos deles.
 - Está bem, meu pai, respondi.
 - Eles permanecem, fazem o *opetymo*, junto à primeira mandioca. Eles estão próximos às cabeceiras, saem por ali e descem a jusante.
 - É isso mesmo, meu pai.
 - Eles vão buscar penugem de gavião, ali retornam os que dançarão no *opetymo*. Vá e grite para eles durante o ritual.
 - O que eu digo para eles, meu pai?, perguntei.
 - Que tipo de gente são vocês, senhores tios maternos (*miatyrange*)?, diga para eles e espere. Se responderem: dê-me sua filha, meu cunhado, diga para eles.
 - Está bem, meu pai.
- Ele saiu da tocaia.
- E então, meu pai?
 - Os inimigos estão lá, devemos ir por ali.
- (Pi'awa 1995: fita 5).

Os enunciados do *wari'ijara* não possuem marcadores de tempo passado: as ações que se desenrolam na visão são um condensado de presente-futuro; ou melhor, de um tempo presente comprimido. Na tocaia, o *wari'ijara* vê o que está acontecendo, não o que irá acontecer: “eles atravessam um rio”, “eles voltam para casa”, “eles vão buscar penugem de gavião”. A única sentença no futuro surge como chave de compreensão, que o protagonista oferece à audiência — “eles vão dançar o *opetymo*” —, resumindo a seqüência de ações descritas.

Quando termina o ritual, o pai de Pi'awa sai da tocaia e indica em que direção devem seguir. Eles partem, então, em busca de rastros do inimigo e após alguns dias chegam a uma roça abandonada. Seguem e entram em uma aldeia antiga, a casa em ruínas tomada pelas formigas. Estão próximos, mas é preciso decidir que rumo tomar. A mãe de Pi'awa, Mere, pede a uma mulher que a coloque na tocaia. Ela faz o anteparo de folha da palmeira do inajá: “talvez eles já este-

³³Tewenga (“Barriga”) é como os orientais chamavam Orowo'a, por ter uma barriga proeminente. Abaixo temos também Namijawa (“Orelha Sarnenta”), que era como chamavam Ijianga, pai de Hohe, que morreria em um ataque posterior. Amowaja é, como vimos, o termo pelo qual designam os orientais.

jam conversando”.³⁴ Mere entra na tocaia e surgem diálogos semelhantes aos que transcrevi acima: “É isso mesmo, meu velho, veja bem os inimigos para nós, meu velho”, diz a assistência. “Vocês irão atravessar-lhes o caminho, eu não estou mentindo, meus filhos. Vamos encontrar os inimigos”, ressoa da tocaia. Então, Mere se vira para o outro lado e vê seus parentes que estariam atacando os kayapós: “o seu tio materno, do lado de lá, foi atrás dos kayapós. Sem sucesso. Não matou. Atacou-os várias vezes, sem sucesso, não matou”. Finalmente, indica o caminho que deveriam seguir.

Amanhece: “vamos, meus filhos, para que vocês vejam o caminho”. Mere indicou-lhes então onde estavam os *amowaja*, que foram pegos de surpresa. Ao narrar-me um dos vários ataques que sofreram de seus ex-parentes, Arakytá perguntou a si mesmo: “como puderam chegar tão perto sem que escutássemos suas vozes?”. Ele próprio respondeu: “*owari'monge*”. Telescopia xamânica, tecnologia de localização de inimigos na floresta tropical.

INIMIGOS FIÉIS, AMIGOS INFIDOS

O segundo movimento é o de ataque: mobilizadas as forças, localizado o objetivo, trata-se de avançar em direção ao inimigo. O bando guerreiro, de tamanho e composição variados, chegava a congregação até quatro dezenas de homens armados, além das mulheres que muitas vezes acompanhavam seus maridos até as proximidades do alvo inimigo. Ficavam acampadas a cerca de um ou dois dias do local do ataque, onde mantinham o fogo aceso e guardavam as redes dos guerreiros. A partir desse ponto, o bando composto por homens adultos e rapazes que já sabiam manejar o arco, seguia em frente, rastreando cuidadosamente o território adversário. Na dianteira, iam os mais experientes, os *tenotara* (“os que vão à frente”), também chamados *makakarowypya* (“os que atacam primeiro”). Os mais jovens ficavam na retaguarda: aguardavam o desenrolar do combate a certa distância ou, por vezes, circundavam os inimigos na companhia de um guerreiro mais velho, esperando que batessem em retirada naquela direção para que pudessem flechar mais facilmente ou capturar mulheres em fuga.

Ao avançarem, os guerreiros se organizavam em parcerias, sendo idealmente pares de “amigos formais” (*-pajé*), pois estes devem estar sempre pegados, sempre colados: *ojoko'a-rehe ojowerekai* (“eles se têm nádegas a nádegas”). Os *-pajé* costumam caçar juntos, participar juntos dos rituais, ir juntos à guerra: em princípio, devem cooperar (*-jo-potywo*) no assassinato de um adversário, sendo este um dos elementos definidores da relação. Nas narrativas de guerra, encontramos fórmulas estereotipadas usadas pelos “amigos”: ao flechar o inimigo, o matador vira-se para seu *-pajé* e diz: “você para mim, meu amigo”, ao qual o outro responde: “eu para você, meu amigo” e desfere em seguida sua seta. Outra expressão que o parceiro diz àquele que acabou de alvejar o contrário é: “*tamotywane, wepajé*”, “para eu cooperar, meu amigo”.³⁵ A relação de amizade pode, inclusive, se constituir a partir dessa parceria na guerra, como narrou-me Pi'awa, falando-me de um ataque aos asurinis:

³⁴É interessante notar que temos uma inversão simétrica de gênero, como ocorre com outros rituais dos ocidentais: quem faz a tocaia para uma *wari'ijara* de sexo feminino é uma mulher, que participará da sessão colocando-lhe as questões. Com relação aos orientais, não sei de nenhuma telescopia realizada por uma mulher.

³⁵Literalmente, *tamotywane* significa “para eu fazer *tywa*”. Sobre o termo *tywa*, ver abaixo.

Então, chegou meu futuro amigo, meu falecido tio materno.

— Onde estão conversando minhas vítimas?, meu pequeno sobrinho.

— Veja, no rio, meu tio, suas vítimas estão dentro d'água.

Então, nós cooperamos (*oromotywa*), fomos juntos.

— Eu vou na sua frente, meu sobrinho, eu vou matar o inimigo sozinho. Você me espera aqui, meu sobrinho.

— Eu também vou, para que possa flechar para você, meu tio, quando eu era pequeno, você flechou, meu tio”.

Então, fomos juntos.

(Pi'awa 1995: fita 30).

Após a colaboração entre *totyra* e *tekojara* na excursão guerreira, substituiu-se a relação assimétrica entre tio materno e filho da irmã por uma relação simétrica entre “amigos”. Para se entender o significado dessa substituição é necessário precisar o significado do termo *-pajé* e, para isso, devemos passar brevemente pelo parentesco parakanã, em particular pelo que denomino termos de reclassificação.

*

Como mostrei em trabalhos anteriores (Fausto 1991; 1995), os parakanãs não têm termos específicos para primos cruzados. Estes, quando mais velhos, são equacionados a irmãos da mãe (*totyra* para álter masculino, *-'yra* para álter feminino) e, quando mais novos, a filhos de irmã (*tekojara* para ego masculino, *-tejomemyna* para ego feminino). Em outras palavras, a classificação dos primos cruzados é inflectida por um parâmetro de idade relativa, que faz com que os mais velhos sejam lançados uma geração para cima e os mais novos uma geração para baixo.³⁶ Poder-se-ia dizer, assim, que não há primos cruzados entre os parakanãs; ou, mais exatamente, que não há a posição estrutural do afim virtual simétrico, que é ocupada pelos primos cruzados em sistemas tupis não oblíquos. Essa posição, porém, reaparece no sistema por meio das reclassificações de afins de mesmo sexo.

Entre os ocidentais existem — além dos termos para afins reais — dez pares recíprocos para ego e álter masculinos e cinco para ego e álter femininos, que podem vir a substituir os termos básicos de parentesco. São o que chamei de termos de reclassificação, justamente por alterar uma classificação anterior. A maioria desses vocábulos substitui o par *totyra-tekojara* (entre homens) ou *'yra-tejomemyna* (entre mulheres), mas alguns deles podem modificar também relações entre irmãos classificatórios. Em ambos os casos, o sentido é o mesmo: evitar o conteúdo assimétrico das distinções por idade relativa. Alguns termos de reclassificação parecem oferecer um comentário irônico sobre a assimetria, ao significar pelo absurdo: temos, por exemplo, afins que se chamam de “papagaio” (*-taja*), “marido” e “mulher” (*-mena; taty'a*), “irmão de mulher” (*-kywyra*) e assim por diante (ver Fausto 1991:158-171).

³⁶A comparação com outras terminologias tupi-guaranis é que me permite afirmar que os primos cruzados são ora assimilados ao filhos da “irmã”, ora aos “irmãos” da mãe, e não o contrário, pois em várias delas os cognatos dos termos parakanãs para essas posições aplicam-se exclusivamente aos germanos da mãe.

Dentre os reclassificadores, o mais importante é *-pajé*, que ocorre tanto entre os ocidentais, como entre os orientais. Entre estes últimos só há dois termos dessa cepa: *-pajé* e *-tywa*, sendo que o último define-se pelo primeiro. O *-tywa* é um outro *-pajé*, sendo que, idealmente, a relação entre *-pajé* estabelecer-se-ia no ritual, enquanto a relação *-tywa* resultaria da participação comum na morte de um inimigo: são *tywa* aqueles que *ojopotywo akwawa-rehe*, que “se auxiliaram na busca do inimigo”, e assim *ojomotywa* (“se fizeram *tywa* entre si”).³⁷ A parcimônia dos orientais não se expressa apenas no número menor de reclassificadores, mas em seu uso mais restritivo: cada pessoa só pode ter um *-pajé* e um *-tywa* vivos, enquanto entre os ocidentais há pessoas que possuem até três *-pajé*. Essas dissimilaridades provavelmente estão ligadas a sensibilidades diferentes em relação a assimetrias. Por meio da proliferação de reclassificadores, os ocidentais aboliram das relações entre homens a assimetria contida no par *totyra-tekojara*: quase todos os afins adultos são chamados por um novo termo — amigo, cunhado, papagaio, marido, mulher, distante e assim por diante.³⁸

O auto-recíproco *-pajé* designa o primo cruzado por excelência: seu conteúdo fundamental é o de oposição simétrica entre contemporâneos de mesmo sexo. Aproxima-se da categoria *pito* dos trio, analisada por Rivière (1969:77-81), que implica igualmente oposição, simetria e contemporaneidade. Este último traço evidencia-se, para o vocábulo parakanã, no fato de que certas pessoas são desde sempre “amigos”: primos cruzados cujos nascimentos estão separados por um pequeno intervalo de tempo são definidos pelos pais como *-pajé* antes mesmo de começarem a falar. A idéia de simultaneidade de nascimentos se manifesta ainda na aplicação do termo a frutos que amadurecem na mesma época: a banana-pacova, por exemplo, é dita *-pajé* da castanha.³⁹ Ao contrário do *pito* trio, porém, a categoria parakanã aplica-se a uma distância genealógica mínima: das trinta e oito ocorrências que registrei entre os ocidentais, cerca de 20% eram de primos de primeiro grau. Essa proporção subia entre os orientais, onde representavam cerca de 35% dos dezenove casos coletados. Essa diferença no uso de *-pito* e *-pajé* expressa uma distinção sociológica importante: os parakanãs não produzem um campo social em que os afins e a afinidade são mascarados por um véu cognático, expresso nas etiquetas, tecnonímias e reclassificações dos co-residentes. Não há aqui nada parecido com a ficção da mônada endogâmica guia-

³⁷ Sobre o significado dos vários cognatos de *tywa* em outras línguas tupi-guaranis, ver Viveiros de Castro (1992a:357).

³⁸ O uso de termos de relação deslocados de contexto ou de vocábulos pertencentes a outros campos semânticos parece ter sido também praticado pelos tupis da costa, como se nota em uma missiva do padre Leonardo do Valle na qual ele descreve o encontro de dois chefes em 1562, cujas tratativas de paz eram então patrocinadas pelos jesuítas: “[...] e assentando-se pera isso cada um em sua rede, estando arrodeados de grande multidão de gente mui curiosa de ver e ouvir as práticas com que se recebiam tão antigos contrairos [...], começou o de Santo André [o anfitrião]: Vieste, *minha esposa*. Este é um modo que ha entre elles de se chamarem dous grandes amigos por algum certo nome como este, ou *meus dentes* ou *meu braço*, ou qualquer outra parte do corpo, e fica-lhes pera sempre tão fixo como parentesco espiritual contrahido por sacramento [...]” (Navarro *et al.* [1550-1568] 1988:376 — ênfases minhas). Ver também Léry ([1578] 1980:283).

³⁹ Há casos nos dois blocos parakanãs de relações de “amizade” entre pessoas de faixas etárias diferentes, sendo sua ocorrência mais comum entre os ocidentais, que generalizaram essas relações, do que entre os orientais. O ponto é que a categoria se define pela idéia de contemporaneidade e, quando utilizada entre pessoas de idades evidentemente díspares, funciona como os termos deslocados de contexto. Os ocidentais se utilizam ainda de outros expedientes para modificar o conteúdo da relação entre seniores e juniores, como inverter o par recíproco (chamar o neto de avô e o avô de neto, por exemplo).

nesa, que pretende elidir o conteúdo (explícito) de afinidade entre parentes espacialmente próximos. Ao invés, as reclassificações parakanãs parecem purificar a relação assimétrica entre afins virtuais, reforçando o caráter de oposição e alteridade. Um *-pajé* é sempre e necessariamente um “outro” (*amote*) e, como veremos, potencialmente um inimigo.⁴⁰

A maioria das reclassificações ocorrem durante as festas, em particular pela participação comum no ritual do *opetymo*, que também é denominado *pajé*. Idealmente, esse ritual é executado por um conjunto de pares de “amigos”, repetindo a estrutura básica do bando guerreiro. Trata-se, portanto, de uma amizade cerimonial, embora sem o caráter formalizado e a rígida etiqueta que se observa entre os jês do norte. O *-pajé* encontra-se a meio caminho entre o amigo formal e o companheiro timbira, pois implica alteridade como o primeiro e proximidade como o segundo (Carneiro da Cunha 1978:74-94), assemelhando-se ao *da'amõ* xavante (Lopes da Silva 1986:185-239). Os amigos parakanãs gozam de liberdade um com o outro, partilham alimentos, freqüentam-se: são como os *ato* alto-xinguanos em um contexto monoaldeão.⁴¹ Intimidade, partilha, proximidade física caracterizam também a relação entre amantes que são, igualmente, *-pajé* entre si, embora secretos e temporários como os *ajo* alto-xinguanos.

O *-pajé* parakanã poderia ser compreendido como uma daquelas categorias de terceiros incluídos, na expressão de Viveiros de Castro (1993:177-78), que fazem a mediação, lógica e prática, entre consangüíneos e afins, parentes e estrangeiros, por não se deixarem enquadrar de modo simples nessas dicotomias. O *-pajé*, contudo, não atravessa o dualismo consangüinidade/afinidade, mas modalidades desta última — ele é a dobradiça que articula interior e exterior, pois é interioridade exterior (afim virtual) e exterioridade interior (afim potencial). Este último conteúdo explicita-se no uso do termo para estrangeiros: a forma de se dirigir a um não-parakanã é tipicamente “meu amigo” (*wepajé*). Aliás, este é um aspecto recorrente das categorias de “amizade” na América do Sul: os khraós usam o termo para amigo formal, *hõpin*, para “estranhos aos quais se deseja marcar amizade ou simplesmente boas intenções” (Carneiro da Cunha 1978:75), os arawetés empregam o vocativo *tywã* para se dirigir aos brancos cujo nome desconhecem (Viveiros de Castro 1986:391), enquanto os parceiros comerciais trios (*ipawana*), pessoas distantes entre si, se chamam reciprocamente de *pito*.

Neste ponto, é preciso fazer algumas distinções, que poderiam ser enunciadas da seguinte maneira: enquanto a amizade formal entre os jês possui um alto rendimento sociológico interno, articulando grupos que recortam uma mesma unidade aldeã, entre os caribes da Guiana ela é inteiramente posta no exterior, mediando relações entre grupos residências e/ou étnicos.⁴² Os tupis, por seu turno, apresentariam uma forma intermediária, em que a amizade formal estrutura rela-

⁴⁰Entre os orientais, os *-pajé* pertencem a metades opostas. Embora não tenha um levantamento exaustivo, parece-me que essa exo-amizade tem sido mantida, apesar dos inúmeros casamentos endo-metades que vêm ocorrendo.

⁴¹Segundo Basso, o *ato* é sempre uma pessoa que seria socialmente distante — porque aliada a uma facção política diferente ou por viver em outra aldeia — se não fosse pela relação de “amizade”. Ela implica cumplicidade, familiaridade, cooperação, troca de presentes e hospedagem mútua (Basso 1973:104-105). Implica ainda a idéia de contemporaneidade: muitos *ato* foram companheiros no ritual masculino de furação de orelhas e estiveram juntos durante o período de reclusão pubertária.

⁴²Além disso, enquanto a amizade cerimonial na Amazônia parece operar de forma individual e não-transmissível, entre os jês ela é uma relação coletiva e herdada (ver Descola 1993b:178).

ções dentro da unidade local e, ao mesmo tempo, é o mecanismo fundamental de sua abertura. De qualquer forma, nos três casos as relações de amizade são dispositivos de articulação de níveis diferentes de socialidade, permitindo a passagem do parentesco à política, do doméstico ao público, do interior ao exterior.

No caso parakanã, a categoria *-pajé* aplica-se igualmente bem a primos cruzados de primeiro grau e a estrangeiros, pois ela define uma relação de parceria que pode também ser constituída entre inimigos. Quando dois grupos se defrontam e querem, por alguma razão, evitar o confronto armado, cada guerreiro procura um guerreiro contrário e o abraça, tornando-se seu “amigo”. Abraçar é um modo de neutralizar o adversário pela proximidade corporal e tornar possível uma relação não-violenta. Lembro que esse procedimento bélico surge de modo ritualizado entre os achés quando dois bandos se encontram para renovar suas relações de aliança: após uma encenação de guerra, segue-se um ritual de reconciliação, com os homens avançando um em direção ao outro e abraçando-se aos pares (Clastres 1972:169). Foi exatamente isso o que aconteceu em quatro das dez ocasiões em que os blocos parakanãs se encontraram, sendo que três delas degeneraram em conflito letal, conforme vimos no capítulo 1. Permitam-me voltar a esses eventos, agora para descrever a amizade formal entre inimigos.

O primeiro desses encontros deu-se na década de 1910, quando os ocidentais alcançaram uma aldeia oriental desocupada nas nascentes do rio Bacuri e roubaram farinha e outros produtos de roça. O furto foi descoberto e os orientais saíram no encalço dos invasores. Conseguiram cercá-los ainda em seu território. Não os atacaram, porém: “vamos apenas conversar com eles”. Falaram-se a distância. Nesse primeiro momento, os contrários colocam-se coletivamente como “amigos” potenciais, defrontam-se em uma relação genérica de “amizade”, ainda não individualizada: “vá até lá”, teria dito um homem ocidental ao seu jovem filho, “e entregue aos nossos amigos (*jene-pajé-etoa*, 1pl.-amigo-coletivo) estas flechas, para que eles as levem para suas esposas”. Distribuir flechas é uma das marcas de disposição pacífica nos encontros entre grupos parakanãs e uma prática freqüente entre *-pajé*: eles dão flechas um para o outro ao final do *opetymo*, ao se reunirem após longa separação ou simplesmente quando saem para caçar. Logo que começaram a usar espingardas, costumavam trocar os canos das armas entre si, até perceberem que elas tendiam a travar.

A conversa a distância foi chegando ao fim quando a noite começou a cair. Os orientais cantaram para os invasores, que retribuíram com outro canto, cantos que são lembrados até hoje. Partiram então, combinando novo encontro, dessa feita acompanhados pelas mulheres. Havia um interesse mútuo em estabelecer uma relação pacífica. Os orientais consideravam a possibilidade de trocarem esposas, pois, como me disseram, “não havia mulheres para casar” (justamente nesse período, eles vinham desposando irmãs reais e classificatórias). É provável que os ocidentais também pensassem assim. Por isso, após retornarem até onde estavam acampadas suas mulheres, partiram com elas ao encontro dos orientais. Na tarde do dia seguinte, chegaram ao local combinado. Ainda de longe, cada grupo anunciou sua chegada, iniciando um diálogo estereotipado de boas intenções, com frases como: “você vai fazer a verdadeira boa conversa (*morongeta*) para mim, meu grande cunhado?”, “vamos fazer a boa conversa um para o outro, meu *pajé*” ou “eu vim à toa, eu não me enfureço contra gente” (Iatora 1993: fita 12). Dançaram e cantaram, então,

até o amanhecer. Quando veio a aurora, os orientais os convidaram para irem até suas roças, onde fariam farinha. No caminho, os ocidentais pararam junto a um baixão, que haviam estudado pela manhã e que lhes parecera um local propício em caso de conflito. Cada guerreiro abraçou seu *pajé* inimigo e levou-o até lá. Eles se distribuíram no terreno aos pares, mas estavam muito cansados e decidiram dormir. Em meio ao sono, iniciou-se o conflito que levaria à morte seis orientais e um Ocidental.

Na década de 1930, situação semelhante repetir-se-ia, agora com desfecho desfavorável para os ocidentais. Flagrados uma vez mais roubando farinha de uma aldeia oriental, foram perseguidos e cercados. Os guerreiros orientais gritaram para os invasores e eles responderam, avançando alguns homens: “vamos ver as esposas de nossos amigos (*jenepaje'etoa*) para que dêem minha futura esposa”, teria dito um deles; ou, ainda, “vamos gritar para nossos amigos para que dêem meu futuro machado”. Assim se constroem na narrativa as razões pelas quais se aceitava buscar uma relação pacífica, sendo que nas versões dos ocidentais esse arrazoado é sempre acompanhado por uma reflexão posterior, na qual se lamenta não se ter dado cabo do inimigo. A fórmula é uma citação direta onde um guerreiro diz: “nós fomos tolos por não termos matado os inimigos” (*ore'awa'y'ym ijoka'y'yima akwawa-mo*).

Naquela ocasião, após diálogos preliminares os orientais avançaram e abraçaram os adversários, sempre aos pares. Dançaram e cantaram durante toda a noite, e pela manhã convidaram-nos para irem até a aldeia onde estavam suas esposas, para que elas pudessem vê-los. Uma dezena de guerreiros ocidentais seguiu com seus “amigos”. Iam tensos e preocupados. No caminho, a situação foi-se deteriorando e a desconfiança mútua crescendo. Ao entardecer, chegaram a uma aldeia abandonada, onde os orientais haviam deixado escondidos machados e facões. A parceria entre amigos-inimigos implica constante proximidade corporal — até para urinar devem estar juntos —, tornando o arco e flecha uma arma sem utilidade. É preciso, pois, dispor de meios para infligir a morte a curta distância, caso se decida dar fim aos “amigos”.

Cansados, os ocidentais se deixaram dominar pelo sono.

— Eu vou dormir, meu amigo, disse meu tio.

— Por que você não dorme, meu amigo? Olhe para mim. Minha bunda está mole [isto é, estou calmo, manso], respondeu-lhe [o Oriental].

Sentado, ele afastou suas pernas para meu tio:

— Deite-se aqui entre minhas coxas, que eu o acordarei ao amanhecer.

Ele se deitou, o falecido My'a também dormiu entre as pernas, meu avô Te'a'y'yima também deitou-se entre as coxas de seu amigo. Dormiram.

(Iatora 1993: fita 4).

Assim fazem os inimigos-amigos. Deitam-se juntos, e quando um deles quer dormir o outro deve tê-lo entre as pernas em uma atitude de proteção. Durante o contato dos orientais, cada membro da frente de atração tinha seu *pajé* e quando iam à aldeia dormiam na rede com ele.⁴³

⁴³Léry observou um costume semelhante entre os tupis quinhentistas: “são as seguintes as cerimônias que os tupinambás observam ao receber seus amigos. Apenas chega o viajante à casa do *mussucá* a quem escolheu para

Este deve guardar o parceiro para que outros não o matem. Isso tem duplo sentido, pois se decidirem fazê-lo caberá a ele dar cabo do “amigo”. O *-pajé* é não só o guardião, mas também o verdugo. E assim se deu. Quando os ocidentais dormiram, seus ex-parentes iniciaram a matança, cada qual visando seu próprio *-pajé*, caceteando-o com um machado ou cortando-o com um facão.

A relação entre “amigos” é tão íntima e oposta como aquela que une o matador e sua vítima. O auto-recíproco *pajé* bifurca-se no horizonte do possível em duas figuras contrárias: o homicida e sua presa. Meu “amigo” ou é “minha futura vítima” (*je-remia-roma*) ou “meu futuro algoz” (*je-ropia-roma*). E isso vale não apenas para os inimigos-amigos, mas também para os amigos formais parentes entre si. Nos conflitos intestinos, quando uma facção decide despachar alguém, cumpre a seu *pajé* fazer o serviço. Dos três assassinatos internos ocorridos entre os ocidentais, dois foram perpetrados pelo amigo formal, sendo que em um deles o matador utilizou a própria flecha da vítima: convidou-a para caçar, pediu-lhe a seta e emboscou-a logo adiante. A ambigüidade dessa relação, cindida entre a proximidade e a distância, entre o companheirismo e a traição, está sempre presente. Nos conflitos da década de 1960, após matar um de seus “amigos”, um homem procurou seu outro “amigo”, Karaja, que era também “amigo” da vítima, para lhe contar o feito com um misto de gabo e lamento: “eu acabei de matar o nosso grande amigo, meu amigo,[...] eu o tirei de nós” (Karaja 1993: fita 46). E até hoje é digno de nota a atitude do avô de Iatora, que durante a cisão entre orientais e ocidentais não tomou parte da matança, pois segundo Arakytá “era apegado demais a seu amigo” (*i'ongeté opajé-rehe*).

A ambivalência da categoria *-pajé* faz-nos lembrar a do *tobajara* ou *tovaja* tupinambá, termos que querem dizer literalmente “os do outro lado” e que se aplicavam igualmente aos inimigos e aos cunhados. Os amigos parakanãs também são afins virtuais por definição e com frequência afins reais: no tempo de minha pesquisa, 50% dos amigos entre os orientais e 20% entre os ocidentais eram também cunhados. A relação de amizade formal sobredetermina aquela, pois amigos que se tornam cunhados não modificam o termo de relação. Se os amigos-parentes podem ser afins reais, uma das vocações dos inimigos-amigos é se tornarem cunhados, pois se a aliança for possível trocam-se mulheres. Nas narrativas guerreiras, o termo *tairo'yra* (ZH e WB), na sua forma vocativa, é o modo mais freqüente de se dirigir aos indivíduos do grupo adversário. O termo *-pajé* é reservado a apenas um indivíduo ou à coletividade (como *-pajétoa*), enquanto “cunhado” é a forma genérica de se dirigir a cada contrário, com exceção do “amigo”.

A instituição da amizade entre os parakanãs vai da distância mínima à máxima, do afim virtual ao afim potencial, do primo cruzado de primeiro grau ao estrangeiro, modelizando uma relação pela outra, como faziam os tupis quinhentistas, que chamavam seus cunhados de inimigos e seus inimigos de cunhados. Ao contrário de outros povos ameríndios que reservaram a “amizade” para relações entre indivíduos genealógica, social ou geograficamente afastados, os parakanãs fizeram dela um dispositivo de articulação interno e externo. Nesse sentido, aproxima-se dos *amik* achuar escolhidos tanto entre parentes próximos (cunhados, por exemplo), como entre indivíduos distantes. Segundo Descola, as duas estratégias respondem à necessidade de criar relações de fidelidade em todos os níveis possíveis, pois o *amik* é alguém com quem se trocam objetos

hospedeiro senta-se numa rede e permanece alguns tempo sem dizer palavra. É costume escolher o visitante um amigo em cada aldeia e para a sua casa deve dirigir-se sob pena de descontentá-lo” (Léry [1553]1980:237).

mas não se trocam vidas. O *amik* é um parceiro comercial e um aliado na guerra, devendo oferecer assistência e refúgio durante os conflitos (Descola 1993b:177-184). É aqui que o *-pajé* parakanã afasta-se do *amik* achuar, pois entre eles não se exclui — ao contrário, se inclui — a violência mútua. A ambivalência proteção-predação é constitutiva da categoria e da prática social.

Os “amigos” permanecem próximos por toda a vida e também no momento da morte. Talhado a facção por seu *-pajé* inimigo, Jy'oa em fuga não suporta os ferimentos. Cai. Hora de morrer: “ali, bem a seu lado, seu amiguinho de pé” (*aa ipoiwyri pipi pajé-nyngé opa*). Os parakanãs exaltam essa proximidade: o “amigo” ajuda a enterrar aquele que parte, pois tem saudades do companheiro. Nos encontros guerreiros entre ocidentais e orientais, a saudade é um sentimento mobilizado pelos amigos-inimigos: “nós viemos à toa, meu cunhado. Não estamos bravos com vocês, cunhadinho. Nós viemos apenas para vê-los. Eu disse: para que eu possa ver meu amigo! Então, vim vê-lo”. Mas ao lado da proteção, da solidariedade, da intimidade, subjaz o fato de que o *-pajé* é necessariamente um afim, um outro, o inimigo mais próximo, a presa ao alcance da mão.

*

Salta aos olhos nos eventos descritos acima, a virtualidade da aliança e sua impossibilidade: orientais e ocidentais buscam uma aproximação, articulam de modo diádico a relação através da instituição da amizade e comprometem-se a trocar mulheres. Fracas fagulhas, porém, põem a perder as tratativas pacíficas. No (des)encontro da década de 1910, o filho de um Oriental sofreu um ataque epilético, um lapso de consciência, enquanto todos dormiam, e o pai possesso deu início ao conflito (talvez por crer que os contrários haviam causado o acesso). Nos anos 1930, quando seguiam juntos para a aldeia abandonada, a temperatura se elevou: duras palavras foram ditas quando os orientais perderam momentaneamente o caminho de volta e os ocidentais, acreditando ser um expediente para matá-los, falaram forte (*-je'eng-ahy*) e causaram raiva (*-mo-mirahy*). Para Arakytá, essa raiva que tomou seus tios e irmãos explica a decisão de matar os *-pajé*-inimigos.

Apesar dessas mortes, os ocidentais não desistiram das visitas e, logo depois, voltaram em maior número ao território dos seus ex-parentes, chegando dessa vez à aldeia principal. Começaram por tentar restabelecer a relação. Cercaram o local e um deles gritou para o *-pajé*: “você se separou de verdade de mim, meu amigo?”⁴⁴ “Não, eu o espero, meu amigo, nossa conversa mútua não teve fim, meu amigo”. Declarações de intenção pacífica — “viemos à toa”, “não estamos bravos”, “não tenho dentes para você”, “estava com saudades” — abriram caminho para nova interação. A maioria dos homens orientais estava na mata caçando e os poucos que restavam na aldeia fecharam-se dentro da casa comunal, enquanto os guerreiros ocidentais entravam no terreiro. Em desvantagem, os orientais precisavam mostrar habilidade para evitar o confronto: mulheres ofereceram farinha para os visitantes, homens ofereceram cantos, cigarro, castanha e, sobretudo, a conversa, que não podia cessar. No final do dia, os caçadores retornaram e mais do que nunca era preciso manter a boa conversa. Falaram novamente em trocar mulheres: “eu vou trazer minha filha para você, para você matar anta para ela, meu genro”, “traga rápido minha so-

⁴⁴Separar aqui é *-je'apan*, que significa tomar rumos divergentes de forma conflitiva. Distingue-se de *-ja'ang*, simples separação para fins, por exemplo, de *trekking*.

brinha para mim, meu sogro, para que eu o tenha de verdade em meu coração (*weywyraparipé*, literalmente “em meu arco”). Dançaram e cantaram até o amanhecer e se despediram com palavras de boa vontade.

Os ocidentais tornaram, uma vez mais, trazendo suas mulheres para dar seguimento às promessas de troca matrimonial. Outra noite de dança e cantoria. Ao alvorecer, contudo, novo conflito sepultou os caminhos da aliança: três mortes do lado oriental, duas do lado ocidental. Estes tomaram duas mulheres, justamente aquelas que lhes haviam prometido em casamento. Era o fim das tentativas de interação pacífica. Até meados da década de 1950, os ocidentais assaltariam os orientais mais quatro vezes, fazendo novas vítimas e obtendo outras cinco mulheres. No vazio demográfico do interflúvio Pacajá-Tocantins era prescindível ter aliados. Os ocidentais sabiam disto. Com o fracasso da troca matrimonial, passaram a tomar a esposa e a matar o cunhado, como vinham fazendo com outros grupos inimigos.

CATIVANDO MULHERES

Nos episódios narrados até aqui, vimos que a contenda podia envolver uma interação social mais ou menos extensa. Buscava-se com frequência um contato prévio, cujo sucesso dependia da mútua compreensão lingüística. Mesmo quando o objetivo era francamente homicida, conversar com o inimigo, perguntar-lhe o nome, em suma, qualificá-lo, eram operações importantes de guerra. Em vez de tornar a vítima um objeto genérico, quantificável, era preciso trabalhar em sentido contrário para que fosse subjetivada e individualizada. A vítima ideal é aquela da qual se conhecem os cantos, as formas, os nomes, que permitem ao matador e ao grupo uma apropriação simbólica ampliada do ato homicida. Na Amazônia, parece haver uma distância ótima (Taylor 1985) em que as práticas guerreiras são mais produtivas, sendo o intervalo sociogeográfico definido de modo variável conforme o grupo étnico e o sistema regional. Esse ótimo é função da equação entre uma distância máxima (em que a diferença torna-se indiferente) e uma distância mínima (em que a identidade engloba a alteridade). Nesse espaço intervalar é que melhor se traficam identidades, bens imateriais e outras coisas mais.⁴⁵

A máquina antropofágica tupinambá permitia, precisamente, construir essa distância ótima e não tomá-la como dada. O cativo — fosse ele um francês, um tapuia, outro tupi ou um português — acabava aprendendo os modos, as falas e as disposições necessárias. No período do cativo produzia e transmitia aquilo que deixaria como memória apropriável pelo matador e pelo grupo. Os parakanãs, em sua interação com o inimigo, procuravam também apossar-se de fragmentos de memória alheia: ocidentais e orientais lembram-se até hoje dos cantos e nomes que ouviram uns dos outros. Vários nomes de inimigo (*akwawa-ren-wera*, “ex-nome de inimigos”) serviram para nominar as gerações futuras, em especial entre os ocidentais. Alguns desses termos não são sequer nomes próprios, mas apelidos atribuídos ao inimigo segundo uma característica física distintiva. Os parakanãs nominavam a vítima (ou mais exatamente, alcunhavam-na) para

⁴⁵Ver, por exemplo, a distinção entre vendeta e caça-de-cabeças para os jívaros (Taylor 1985) ou guerra de dentes e guerra selvagem para os yaguas (Chaumeil 1985), ou ainda, em outro contexto etnográfico, entre guerra *wim* e *soli* para os jalés da Nova Guiné (Koch 1974:79-80).

poder tomar-lhe o apelido (ver capítulo 5). O método mais eficiente de apropriação da memória alheia, contudo, era o rapto de mulheres: as estrangeiras portavam não apenas seu corpo, sua capacidade de trabalho e de reprodução como também conhecimento. As mais destacadas nessa função foram aquelas raptadas de grupos de mesma língua (da parentela de Moakara, de Temikwary'yma, dos orientais e dos asurinís), mas todas trouxeram algo de fora a ser incorporado.

Cativar mulheres era um dos estímulos para se ir à guerra, sendo um motivo importante para mobilizar as vontades individuais, em particular as dos solteiros. Com frequência cabia aos mais jovens, acompanhados por um sênior, assegurar a tomada das mulheres, circundando a aldeia inimiga de modo a interceptar as que fugissem. Foi o que aconteceu, por exemplo, em meados dos anos 1940, quando os ocidentais investiram contra uma aldeia oriental no alto rio Lontra. Flecharam seguidas vezes e recuaram ao anoitecer, esperando que os orientais viessem revidar. Em vão. Pariga, um *moropetenga*, aproximou-se da aldeia e começou a provocá-los: “tua cabeça vai ficar assobiando no chão coberta por formigas”, gritou. Nada. Perceberam, então, que os orientais haviam fugido na escuridão. Algumas mulheres, porém, foram interceptadas pelos jovens enquanto tentavam escapar. Eles correram e as alcançaram: “nós só vamos levar vocês para que façam comida para nós”. Geralmente, quem pegava uma mulher tomava-a como esposa ou, se já fosse casado, dava-a para o filho ou irmão mais novo.⁴⁶ A estrangeira permitia antecipar o destino matrimonial de alguns homens, sem cessar o direito que porventura tivessem sobre uma esposa pré-púbere. A preocupação de um pai em dar ao filho uma mulher podia se expressar, nessas ocasiões, de maneira contundente, como ocorreu daquela feita. O pai de Iatora, Tato'a, pressionou seu genro Arona para que desse uma das estrangeiras ao filho. Assim contou-me Pi'awa a divisão das cinco mulheres tomadas naquela ocasião:

Então, chegou o falecido Tapaia:

— Você pegou uma esposa, meu irmão mais novo, ele me disse.

— Eu peguei, meu irmão mais velho, respondi.

— Qual o sexo dos filhos dela?

— Duas mulheres.

— Vamos dividir, meu irmão mais novo, disse-me ele.

— Eu vou ficar com a filha, meu irmão mais velho. Você fica com a mãe [chamada Ararona] para logo fazer comida para você, sugeri.

Então, chegou o falecido Jakaré e também pediu uma mulher. Nós éramos todos solteiros. Eu tinha uma esposa que era criança ainda. Mororé [nome da estrangeira] já tinha os seios crescidos, os seus parentes já tinham feito nascer-lhe os seios. Então, nós nos reunimos aos outros. Meu tio Arona levava Porake'ia [nome de outra raptada].

— Dêem uma mulher para meu filho, dêem uma mulher, ele está solteiro de verdade, senão eu irei matá-las, disse Tato'a.

— Nós vamos matá-las, apoiou Ywy'yra.

Então, Iatora conseguiu uma mulher:

— Vamos, dê minha futura esposa, meu tio materno, essa aí, Iatora pediu para Arona.

⁴⁶Na maioria das vezes, buscava-se dá-la ao próprio filho, mas isso nem sempre era possível. Em um dos ataques aos asurinís, por exemplo, Inajokynga raptou uma estrangeira para dá-la ao filho mais velho, mas seu irmão mais novo, que era casado com uma menina pré-púbere, pressionou-o tanto que o constrangeu a mudar de idéia.

- Vamos, meu genro, senão eu vou matar, disse Tato'a.
 Então, Arona virou-se para o irmão mais velho e disse:
 — Eu vou dar uma mulher para nosso sobrinho verdadeiro, “dê-a para mim”, ele me disse.
 — Você vai dar a que eu peguei, meu irmão mais novo?
 — Eu vou, meu irmão mais velho, nossos parentes disseram que irão matá-la.
 E virando-se para Iatora:
 — Venha até aqui e a pegue, meu sobrinho
 (Pi'awa 1995: fita 11).

A contundência de Tato'a era compreensível quando vista à luz da política matrimonial do grupo: seu filho mais velho Iatora, então com vinte e poucos anos, perdera a primeira esposa no parto. Sua filha mais velha, havia pouco púbere, fora dada a Arona. Iatora deveria esperar mais quinze anos para coabitar novamente com uma mulher, se não buscasse no rapto ou no roubo da esposa de algum parente a solução para pôr fim ao celibato. Tato'a sabia disso e pressionou o genro para que antecipasse a retribuição pela mulher que recebera: em vez de dar a própria filha ao cunhado, deveria dar a estrangeira raptada. A retribuição, como disse, era apenas uma antecipação e não fazia cessar as obrigações interentes à troca matrimonial, tanto é verdade que, mais ou menos nessa época, Iatora recebeu uma outra esposa do irmão mais velho de Arona, que chegaria à puberdade no final dos anos 1950. Todos os homens que raptaram estrangeiras nessa ocasião encontravam-se em situação matrimonial incerta: Jakaré e Pi'awa eram casados com meninas com menos de cinco anos, enquanto Koría e Tapaia nem mesmo isso. A percepção extremamente negativa da condição de celibatário, aliada ao fechamento do campo matrimonial e à escassez de mulheres, fazia do rapto não apenas um *side-benefit* da guerra, mas um mecanismo fundamental para pôr termo ao sofrimento individual masculino e amenizar os conflitos internos por mulheres.

Após dividirem as estrangeiras, os guerreiros voltaram para a aldeia oriental, que estava vazia, pois todos haviam fugido. Lá pernoitaram na companhia das mulheres raptadas, que torram farinha para eles. Produtos da roça eram especialmente visados pelos ocidentais em suas vestidas, sendo parte importante do butim. Muitas vezes, paravam nos roçados antes mesmo do ataque para assar e comer cará ou batata-doce. Buscavam também fumo, redes, pequenos cestos e instrumentos de metal. Mas certamente o que traziam de mais precioso dos inimigos eram as mulheres, e era preciso cativá-las pelo medo e pela conversa.

Os parakanãs preferiam raptar as jovens, pois as mais velhas eram difíceis de “pacificar” (*-mo'ying*) e, por vezes, resistiam à captura. As que tinham filhos homens ofereciam uma dificuldade adicional, pois os ocidentais não se arriscavam a criar meninos, por pequenos que fossem. Temiam que, no futuro, viessem a querer vingar seus parentes mortos. Por vezes, matavam-nos de pronto; outras vezes, traziam-nos com a mãe para evitar que ela se irasse durante a retirada, obrigando-os a matá-la também. A elas, não restava alternativa. Escapar era uma empreitada arriscada, cujo sucesso dependia da cumplicidade da esposa do raptor, que poderia facilitar as coisas para não ter que dividir o marido. Normalmente, porém, as mulheres do grupo exerciam estrita vigilância sobre as estrangeiras recém-pacificadas. Ararona, a mais velha das raptadas no evento descrito acima, tentou fugir alguns dias após ter chegado à aldeia ocidental, levando dois de seus filhos: Morore, esposa de Pi'awa, e um menino, poupado até aquele momento. Quando se

deram conta da fuga, as mulheres saíram atrás dos homens que caçavam jaboti e os alertaram: “as inimigas se foram. Persigam elas, meus irmãos, e as matem”, teriam dito. Ararona e seu filho foram apanhados e mortos, enquanto Morore foi trazida de volta para Pi'awa.

Não procuravam, porém, manter as cativas apenas pelo medo. Era preciso que se sentissem novamente em casa, que “se acostumassem completamente” (*-je-pokwa-pam*). Segundo contam, elas não demonstravam raiva ou revolta pela sua condição, mas choravam muito e era necessário fazê-las superar a tristeza para que se integrassem. Já no retorno da expedição, instavam-nas a permanecer: “menstruem entre nós”, diziam, convencendo-as de que seriam bem tratadas: “vejam, vocês antes tinham fome e agora nós lhes daremos caça”. Essa oposição entre fome e fartura é central: como vimos, a relação matrimonial funda-se na troca de serviços entre marido e esposa, na permuta do trabalho da caça pelo cozimento do alimento; o signo da condição de celibatário é a fome. Aceitar o alimento e comer junto com os captores era sinal de consentimento e disposição para entrar no jogo do parentesco. Ao interceptarem Ararona, um dos matadores repreendeu o filho dela: “eu disse para você comer a anta que eu caçara, foi o que eu disse em vão para você” (Pi'awa 1995: fita 12).

Os primeiros momentos de integração eram marcados pelo canto e pela dança. Ao chegarem ao acampamento ou aldeia, as cativas eram entregues às irmãs ou mãe dos guerreiros, que as tomavam pelo braço e as levavam para dançar um canto de “trazida de mulheres” (*kojoarero'awa*).⁴⁷ Das cativas esperavam que executassem as músicas de seus parentes, em particular os “ex-cantos das vítimas” (*temiara-je'engarera*). Os guerreiros retribuía apresentando-se para as estrangeiras, tomadas agora coletivamente como “ex-esposas de vítimas” (*temiara-ratykwera*). As cativas portavam uma memória musical do inimigo, que era transmitida em uma execução pública para os captores. Os cantos são lembrados até hoje pelos mais velhos, mas não foram incorporados à vida ritual, em particular ao *opetymo*, pois a estrutura deste exige que a cada ocasião sejam dadas e executadas canções inéditas. Os cantos dos inimigos não se transformavam em *lore*, em tradição, tampouco eram traficados como valor entre pessoas ou grupos.

Passado o período de resguardo dos matadores, realizava-se a “trazida das tabocas” (*ta-kwara-rero'awa*), que instalava as estrangeiras no jogo do matrimônio e da infidelidade. Nesse ritual, as mulheres são postas na roda dos dançarinos, devendo abraçar um homem que não seja seu marido (o que conota uma relação entre amantes). O objetivo explícito da festa era fazer as cativas terem longa vida: diz-se que o ritual era executado para que elas colocassem seu coração dentro das tabocas e, assim, permanecessem. Através da festa incorporavam-se definitivamente as estrangeiras, desejando-se que fossem longevas e que se fixassem entre eles. Sua condição social de esposas sem irmãos transformava-se aos poucos com a chegada dos filhos e a constituição dos laços de parentesco. Algumas delas adquiriram, inclusive, certo destaque no grupo pelas histórias que contavam, pelos nomes de ex-parentes que enunciavam (e com os quais se podia nominar as crianças) ou por serem associadas ao xamanismo.

⁴⁷Quando trazem grande quantidade de caça inteira, não-retalhada, dançam com as presas e cantam uma música dita [nome da espécie]-*rero'awa*. Desse modo, temos cantos de “trazida de anta” (*tapi'ira-rero'awa*), “trazida de porção” (*tajahoa-rero'awa*) e assim por diante.

Esse processo de pacificação e aparentamento, que envolvia medo e sedução, ameaça de violência e oferta generosa, nem sempre era bem-sucedido. O êxito não dependia apenas da idade da cativa, sua origem também pesava na balança: eram maiores as chances de chegar a bom termo quando raptadores e raptadas partilhavam o mesmo código cultural e lingüístico. “Pacificar” mulheres mais velhas, de fala e costumes diferentes, nem sempre era possível: uma das arawetés que tomaram, por exemplo, foi morta quando já tinha um filho parakanã. Julgavam-na muito brava com o marido, provavelmente porque o tratava à maneira araweté, uma sociedade fortemente matrifocal. Acreditavam, sobretudo, que não valeria a pena tentar raptar uma mulher *karajá* (isto é, jê), pois seria quase impossível “pacificá-la”. Essa seletividade contrasta com a confiança inabalável dos kayapós em sua capacidade de aculturação do cativo. Verswijver (1992a:150-153) relata que os kayapós-mekrãgnotí raptaram, entre 1915 e 1968, sessenta e três pessoas (quarenta e seis mulheres e dezenove homens) de etnias tão diversas como os panarás, jurunas, tapirapés, mundurukus, outros kayapós e, inclusive, da população regional.

O mecanismo de incorporação dos cativos nesse caso era significativamente diverso daquele dos parakanãs. Enquanto entre estes últimos a cativa, mesmo que fosse apenas uma menina, tornava-se imediatamente esposa de alguém, entre os kayapós crianças de ambos os sexos eram primeiro adotadas por aquele que instigara ou chefiara o ataque. Os captores deveriam dá-las ao chefe de guerra, que poderia retê-las para si ou entregá-las à mãe, às irmãs ou aos filhos (Verswijver 1992a:151-152). Ao contrário dos parakanãs, portanto, cujos cativos eram apropriados de modo individual e disperso como esposas, entre os kayapós-mekrãgnotí eles eram incorporados de modo coletivo por um líder, que podia redistribuí-los entre seus parentes, constituindo laços de filiação adotiva.⁴⁸

A maioria das cativas não se tornava esposas legítimas, mas esposas substitutas: mulheres da categoria *kupry*, vinculadas a uma sociedade de homens, cujos membros mantinham relações sexuais com elas durante o longo período de resguardo pós-natal de suas esposas.⁴⁹ Portanto, também desse ponto de vista, as estrangeiras eram objeto de uma apropriação coletiva, organizada segundo uma lógica de grupos. O rapto não garantia o casamento de um indivíduo, mas a existência de um excedente de mulheres maduras; isto é, de esposas substitutas em uma sociedade teoricamente monogâmica (Verswijver 1992a:153-154). E aqui surge outro contraste: é possível que, entre os jês, a regra mecânica de uxorilocalidade e as práticas de nominação e transmissão de atributos fizessem da cativa uma esposa incompleta. Sem irmãos e sem pai, ela não permitiria uma inserção social adequada para o marido e para os filhos do casal.⁵⁰ Entre os tupis, ao contrário, é justamente a ausência de afins que torna o casamento pelo rapto valorizado: é uma forma —

⁴⁸Os txicões (ikpeng) parecem oferecer um exemplo intermediário de absorção de cativos. Eles raptavam apenas crianças (de ambos os sexos) para adoção. O raptor, contudo, não devia conservar o cativo para si, mas transferi-lo para uma pessoa de sua escolha, freqüentemente como compensação pela morte de um parente. A doação era obrigatória, mas estritamente individual (Menget 1988:67).

⁴⁹Das vinte e seis estrangeiras capturadas pelos mekrãgnotí, apenas quatro se casaram, enquanto onze permaneceram *kupry* (e outras onze morreram antes da adolescência) (Verswijver 1992a:154)

⁵⁰Duas ponderações, contudo, devem ser feitas. Primeiro, para sustentar essa hipótese precisaríamos de outras informações sobre a diferença de estatuto entre a relação “fictícia” de filiação (e germanidade) da cativa e a relação “real” de uma mulher kayapó. Segundo, antes que esposa imperfeita, é plausível pensar que a cativa fosse uma parceira sexual valorizada e privilegiada, como nota Menget (1988:69) para o caso txicão.

como o matrimônio com a sobrinha, porém no extremo oposto — de escapar ao serviço-da-noiva. Casar muito perto ou casar muito longe são estratégias para livrar-se do jugo dos doadores de mulheres e afirmar, assim, a própria autonomia.

As oposições entre individual e coletivo, disperso e centralizado, aliança e filiação, intransitivo e transitivo expressam diferenças globais entre os sistemas sociocosmológicos jê e tupi, que se refletem nos modos distintos de absorção de valores exteriores. Não são apenas os modos de integração dos cativos que se distinguem, mas também as formas de incorporação do conhecimento trazido por eles. Entre os kayapós, a apropriação de bens materiais e imateriais se faz pela sua inclusão em uma estrutura de circulação horizontal e vertical de propriedades e prerrogativas transmissíveis. Nomes, cantos, danças, temas rituais e itens de cultura material são apropriados coletivamente, sendo transmitidos entre gerações, conservados por grupos e traficados em um sistema de empréstimo de prerrogativas. Tornam-se “riquezas” (*nekrets*) que se acumulam, circulam, transmitem.⁵¹

Entre os tupis, ao contrário, bens materiais e imateriais exteriores não são incorporados em um sistema global de circulação e em uma hierarquia de prestígio baseada na transmissibilidade de honrarias. Circulam de modo restrito e, se transmitidos (no caso de nomes), não contém em si valor socialmente distintivo, nem adquirem valor suplementar pelo fato de sua transmissão pública ritualizada (como os nomes bonitos kayapó). Essa intransitividade dos bens e propriedades implica a necessidade de produzi-los incessantemente, o que significa capturá-los continuamente no exterior, pois o sistema não se retroalimenta. É isso que dá à dialética tupi entre interioridade e exterioridade, formulada por Viveiros de Castro (1986), seu caráter distintivo em relação aos sistemas jês, e não o contraste, como alguns interpretaram equivocadamente, entre aberto e fechado para o exterior. Voltarei a isso.

MATAR: MODO DE USAR

Cativas e cantos, nomes e machados, redes e tabaco eram por certo itens constitutivos da arte da guerra parakanã. Mas o tema principal era o homicídio. A razão mais freqüente aduzida para partirem em expedição de guerra é simplesmente matar inimigos. Esse era o intento primeiro dos guerreiros, e o conflito armado era uma sucessão de ações isoladas, articuladas por esse objetivo comum. Cada qual queria tornar-se ou confirmar-se como um *moropiarera*, um predador de humanos.⁵² No caso parakanã, esse objetivo não está subsumido a um discurso da vingança, como

⁵¹A incorporação de nomes de inimigos entre os kayapós, porém, é residual. Dos 1824 nomes registrados por Lea (1992:133), apenas vinte e dois (1,2%) tinham origem em grupos não-kayapó, sendo a grande maioria classificada como nomes de ancestrais. A incorporação de cantos e danças de inimigos em rituais preexistentes ou constituindo novos ritos, ao contrário, é bem mais significativa: Verswijver (1992a:155) afirma que quatro das onze cerimônias de nomeação mekrãgnotí são consideradas como tendo origem em grupos não-kayapós. Finalmente, itens de cultura material, em particular plumária, eram apropriados como “riquezas” pertencentes a indivíduos e como privilégio de seu segmento residencial materno (Verswijver 1992b:81).

⁵²Literalmente, “ex-matador de gente” (*moro-*, “de gente”, *-ropia*, “matador”, *-rera*, contração do agentivo *-ara* com marcador de tempo passado *-kwera*). A forma potencial ou futura é *moropiaroma*, e a presente ou neutra, *moropiarara*. Pode-se empregar outros prefixos — *akwawa-ropiarera* (“ex-matador de inimigos”), *ywyw-ropiaroma* (“futuro matador de kayapó”) etc. —, mas a designação genérica dos homicidas é *moropiarera*, necessariamente com a marca de tempo passado. Entre seus cognatos temos *moropi'hã* em araweté, *brupiare* em

em outros contextos bélicos ameríndios. O desígnio dos guerreiros — matar e se tornar matador — surge a cru, sem emaranhar-se em uma rede de revinditas, sem necessitar ser o “pagamento” pelo assassinio de um parente. As guerras parakanãs não parecem emergir daquele “absurdo e gratuito sentimento de vingança” (Thevet [1576]1978:135), que os cronistas identificaram como a razão primordial dos combates tupinambás.

Embora seja impossível quantificar o número de vítimas em cada um dos ataques parakanãs, é certo que havia vários elementos que limitavam a letalidade dos conflitos: o número de flechas que cada guerreiro podia transportar, a dificuldade de alvejar o adversário que não estivesse em campo aberto, a possibilidade de fuga na mata, e também o modo individualizado de combate e a não-organicidade das ações. Nos confrontos com seus ex-parentes, os ocidentais mataram dezessete pessoas em nove investidas, uma média de duas pessoas por ataque. Essa média cresceu muito nos três assaltos contra os arawetés que antecederam a sua “pacificação”: seis mortos por combate (mas, então, um ou dois guerreiros parakanãs já portavam armas de fogo). De qualquer forma, e esse é o ponto que nos interessa, mesmo um número pequeno de vítimas poderia produzir vários matadores, pois eram considerados *moropiarera* todos os que fizessem o resguardo pós-homicídio, e para fazê-lo não era necessário ter matado um inimigo. Por um lado, qualquer indivíduo ferido era tratado como uma vítima, produzindo assim os mesmos efeitos. Ainda quando, posteriormente, se sabia que o contrário não morreria, isso não invalidava o resguardo já realizado. Por outro, em uma expedição, aqueles que não haviam flechado um inimigo procuravam os cadáveres adversários para trespassá-los com suas setas e, assim, também se submeterem às restrições pós-homicídio. Aproveitavam todos os espaços do corpo, mas visavam particularmente os orifícios do crânio, o ânus, o coração e o ventre. Com frequência, os jovens faziam seu primeiro resguardo como “flechadores de cadáveres” (*teewera-'ywonara*), os quais lhes eram providenciados pelos guerreiros mais experientes.⁵³

Havia, porém, certas limitações: tanto melhor se o cadáver não tivesse ainda esfriado, mas sobretudo ele não poderia estar pútrido — seu cheiro deveria ser o de sangue (*-pyji'o*), não o de podre (*-nem*), pois o resguardo, como veremos, está ligado à impregnação do matador pelo cheiro de sangue da vítima. Diferentemente dos tupinambás, cuja ênfase recaía sobre a quebra da cabeça do inimigo, fazendo com que recorressem até à exumação de contrários para poder partir-lhes o crânio, entre os parakanãs era preciso, antes de tudo, fazer correr o sangue. Em uma ocasião, chegaram a desenterrar o cadáver do inimigo recém-sepulto para flechá-lo: vários homens, inclusive matadores experientes, perfuraram-no com suas setas, embora alguns tenham preferido não fazê-lo, pois consideraram que o morto já havia esfriado por completo. Os que o fizeram afirmaram que ele ainda não havia apodrecido e que “cheirava verdadeiramente a sangue” (*ipyji'oetê*).

aché (Viveiros de Castro 1992a:369), *rupiara* no guarani antigo (Montoya 1876) e *marupiara* na língua geral amazônica (Stradelli 1929), todos com o significado de “predador”.

⁵³Dos trinta e seis homens ocidentais vivos em 1993, que tinham pelo menos vinte anos no momento do contato, tenho informações seguras sobre trinta e um. Destes, trinta fizeram resguardo pós-homicídio, sendo que vinte e dois deles flecharam pelo menos um inimigo vivo e oito alvejaram apenas cadáveres. Somente um homem, praticamente cego desde criança, não se tornou homicida. Dos que só flecharam cadáver, seis tinham menos de trinta anos quando o fizeram.

Flechar os cadáveres, portanto, era uma forma de multiplicar o número de matadores, de socializar o homicídio. A concepção de que é possível e desejável ampliar o número de pessoas envolvidas no ato homicida parece ser bastante difundida no continente. Os kayapós, por exemplo, costumavam atacar um inimigo ferido, desferindo vários golpes de borduna, de tal forma que o assassinio raramente era uma empresa individual. Todos os que tomavam parte no ataque eram considerados matadores e recebiam tatuagens no ritual pós-guerra (Verswijver 1992a:179). A mesma generalização da ação homicida encontra-se entre os wari', grupo de língua txapakura de Rondônia: bastava uma vítima para que todos entrassem em resguardo (Vilaça 1992:98). Os yanomamis praticam, como os parakanãs, a perfuração múltipla do inimigo mesmo depois de morto (Lizot 1989:109), e todos aqueles que provocam algum tipo de ferimento submetem-se ao resguardo (Albert 1990:559). O matador arara, povo caribe do médio Xingu, procurava capturar o inimigo ferido ainda vivo, para que seu parceiro de guerra também pudesse alvejá-lo (Teixeira Pinto 1997:115). Esses costumes inserem-se, como veremos, em um conjunto maior de práticas voltadas para a ampliação das operações simbólicas que se seguem à destruição do inimigo.⁵⁴

A socialização do homicídio, pelo menos entre os parakanãs, não implica a inexistência de uma hierarquia nos modos de pôr à morte o inimigo. Embora os que flechavam um corpo morto se submetessem ao resguardo e fossem considerados *moropiarera*, essa é uma modalidade menos prestigiosa do que alvejar um contrário vivo (*tekowé*). O foco do contraste é a inércia do primeiro e o movimento do segundo: a oposição se dá entre o ato de flechar um cadáver (*teewera-lywonawa*) e o de atingir o inimigo que corre (*iataho-wa'e-lywonawa*). Só os *moropetenga* que andam na frente na expedição de guerra, que são *tenotara*, é que têm a oportunidade de matar um *iataho wa'é*. O indivíduo tímido e temeroso fica na retaguarda e não lhe restam senão os corpos inertes. Por isso, as narrativas estão sempre entremeadas por diálogos em que se disputa a vanguarda: “deixe-me ir na sua frente, meu irmão mais velho, não tendo eu flechado no passado”, “deixe que eu vá primeiro, meu irmão mais novo, sendo mais experiente”. Ou: “deixe-me ir na sua frente, meu sobrinho, eu vou sozinho matar o inimigo”, “deixe-me atacá-lo para você, meu tio, quando eu era criança você já os alvejava”.⁵⁵

A distinção era basicamente de prestígio: só aqueles que acertavam um inimigo vivo é que podiam jactar-se para os parentes, podiam “se contar”, como dizem os parakanãs (*-jemome'o* ou *-jekwawe'eng*, ambos formados por verbos que significam “narrar”, “contar”, antecidos pelo reflexivo, *-je-*). O retorno da expedição era função desse desejo de narrar os feitos, em particular

⁵⁴Essa ampliação do número de matadores no campo de batalha parece ligar-se à inexistência de uma hierarquia rígida dos homens em função do mérito bélico. Já em sociedades nas quais encontramos tal hierarquia, pode-se observar restrições à multiplicação dos envolvidos na morte ou captura de um inimigo. Nas “sociedades de guerreiros” do Chaco, por exemplo, só ascendiam à condição de *caanvacle* os que não apenas matassem, como também escarpelassem o inimigo e trouxessem o troféu (Clastres 1982:222; Sterpin 1993). Aqueles, no entanto, que não quisessem adquirir esse *status* não estavam obrigados a tomar o escalpo, podendo ceder sua vítima a um companheiro. Já no sistema asteca, muito mais rígido e hierarquizado, ceder um cativo a outro guerreiro era crime punido com a morte (Clendinnen 1991:116). Em ambos os casos, porém, o ritual continuava a socializar e ampliar os efeitos do homicídio, ainda que sob o controle de uma elite guerreira e/ou sacerdotal.

⁵⁵Há uma distinção suplementar entre flechar um inimigo ainda não ferido (*-marony'ym*) e colaborar (*-potywo*) para matar um contrário que o parceiro já alvejou. Aquele que acerta a primeira seta em um ataque é chamado *makakarypyya*, “o primeiro atacante”, ou na forma passada, *makakarerypyya*, “aquele que atacou primeiro”.

para as mulheres: “vamos nos contar para nossas esposas”, diziam. Ao contrário dos contextos rituais em que as ações são dirigidas para as irmãs, aqui eram as esposas (e, no caso dos celibatários, a mãe) que estavam em foco: “eu matei o grande inimigo verdadeiro, minha mãe” ou “eu matei aquele que não é mais homem, minha sobrinha-esposa”, vangloriavam-se os matadores.

O impulso de partilhar a glória tinha, no passado, uma função aglutinadora. Entre os ocidentais, conduzia à reunião dos bandos de *trekking*, pois os guerreiros buscavam juntar-se aos parentes para se vangloriar. Na virada dos anos 1960, esse parece ter sido um fator importante para congregar novamente as parentelas em litígio após os conflitos internos daquela década. Inatairawa, que migrou nessa época para o Bacajá, afirma que após investirem contra os xikrins em 1970, foram ao encontro de seus parentes no interflúvio Pacajá-Tocantins para narrarem seus feitos: “depois que atacamos os kayapós, fomos jactar-nos para aqueles que viriam a ser os Marojewara [isto é para os que hoje se encontram na aldeia de Maroxewara]” (Inatairawa 1993:fita 22). A guerra comportava um movimento de dispersão e outro de contração. O primeiro tinha como foco os inimigos-homens, o segundo as parentes-mulheres (da mesma forma que as atividades de subsistência implicavam um movimento centrífugo para a caça e outro, centrípeto, para a horticultura).

A distinção entre os que só flecharam cadáver e os que atingiram um inimigo vivo não tinha, contudo, conseqüências notáveis. Nem mesmo a diferença entre ser ou não ser um *moropiarera*, o tinha, pelo menos entre os ocidentais. Do ponto de vista sociológico, se essa condição trazia certo reconhecimento, ela não se traduzia necessariamente em vantagens político-econômicas ou matrimoniais. O casamento de um homem e sua passagem para a vida adulta não dependiam da morte de um inimigo. Não há evidências de que o acesso a esposas era facilitado pela glória guerreira, nem que ela franqueasse a poligamia ou permitisse algum controle sobre o trabalho dos genros. Se a tibieza com frequência atrai a cobiça dos competidores e dificulta a manutenção de um casamento, também não são raros os casos de pessoas bem-sucedidas na guerra e malsucedidas no amor. A ausência de assimetrias internas e o forte etos anti-hierárquico dos ocidentais parecem ter limitado ao extremo o significado político do prestígio bélico, tanto mais em uma sociedade em que praticamente todos os homens eram matadores.

Por outro lado, entre os orientais, onde há uma hierarquia incipiente de prestígio, esta se constituiu, como vimos, em contraposição ao discurso da guerra. O chefe não foi modelizado no líder guerreiro. Sua autoridade se funda na conjunção entre assimetria etária e uma política da memória e da fala: o chefe é um propiciador da conversa e artesão da palavra, que torna possível um modo alternativo de convencimento. Isso não significa que entre suas virtudes não haja espaço para o valor guerreiro, mas é certo que ele não pode ser excessivamente voltado para a guerra, dada a ambivalência da figura do matador contumaz. Exemplar, nesse sentido, é o trágico destino de Kynyjoa, irmão mais velho de Arakytá, que ao construir sua biografia como *Homo bellicus* alijou-se da função da chefia e acabou exilado. O abandono da prática de flechar cadáveres no início deste século, pode ser visto, assim, antes como forma de controlar o potencial disruptivo do *moropiarera* do que como mecanismo de construção de uma hierarquia fundada no mérito bélico. Isto é, visava antes restringir o número de homens predispostos à violência do que limitar o estatuto de matador a alguns poucos homens valorosos.

De qualquer modo, embora não representasse grande vantagem político-matrimonial, os homens parakanãs, e em particular os ocidentais, parecem ter desejado tornar-se e confirmar-se como *moropiarera*. Prestígio, glória, reputação fundados em uma concepção específica sobre a pessoa masculina eram ingredientes importantes para motivar os guerreiros, ainda que não tivessem efeitos sociológicos substantivos. Mas há outra articulação fundamental, de ordem, digamos, cosmológica. O homicídio é uma técnica de permanência, uma forma de emperrar a máquina escatológica individual: “matar inimigo faz permanecer” (*akwawa-jokatawa omoteka*), explicou-me Koría. A condição de matador não garante, porém, um destino póstumo privilegiado, como na concepção tupinambá do acesso exclusivo dos guerreiros aos “lindos jardins além das altas montanhas” (Léry [1578] 1980:207) ou, de modo atenuado, na não-devoração dos matadores arawetés pelos deuses (Viveiros de Castro 1986:578). Não há vitória definitiva contra as forças da morte e da podridão, pois os parakanãs não acreditam em imortalidade da alma e desconhecem a existência de um jardim das delícias na terra ou nos céus. O homicídio não qualifica para uma vida futura, mas para a permanência nesta vida. Matar e ser longevo, obter vitórias contra os inimigos e contra a morte são faces de uma mesma moeda.

○ RESGUARDO PÓS-HOMICÍDIO

Após matar um inimigo ou flechar um cadáver, o *moropiarera* deve dar a volta em torno de uma pedra e sentar-se: “para que eu permaneça” (*tajetekane*), diz o matador.⁵⁶ A perecibilidade humana opõe-se à solidez da rocha perene: “gente é assim mesmo, só pedra permanece de verdade” (Mojiapewa 1992:fita 1). Pode-se também sentar sobre um tronco de jatobá (*Hymenaea courbaril*), madeira dura e resistente: “para que eu não fique fraco” (*tajetawaeme*), diz ele.⁵⁷ Esses são apenas os primeiros passos de uma série de precauções e prescrições que se deve seguir após o homicídio, e que visam controlar e direcionar as transformações que o matador está sofrendo. Tais restrições são concebidas como um resguardo. Em parakanã, o verbo para “fazer resguardo” só ocorre na forma reflexiva, *-je-koakom* (“resguardar-se”), e não parece ser nominalizável. Ao que eu saiba, ele se aplica a duas situações: à *couvade* e às interdições pós-homicídio. Em ambas, temos um conjunto de prescrições negativas quanto ao consumo de alimentos, ao ato sexual e à prática de certas atividades. Na primeira, porém, a maioria das restrições é respeitada pelos pais em prol da criança recém-nascida, enquanto na segunda o matador abstém-se em seu próprio favor.

No estágio inicial e mais estrito do resguardo pós-homicídio, o matador fica recluso em sua casa, deitado na rede, não devendo de lá sair senão para fazer suas necessidades. Durante quatro ou cinco dias quase não bebe água, consumindo uma infusão amaríssima da entrecasca da ca-

⁵⁶Como notei na introdução, os parakanãs, quando perguntados sobre o sentido de um determinado costume, utilizam essa fórmula citacional com afixação de morfemas de propósito ao verbo. À pergunta “por que o matador senta-se na pedra”, eles repondem “para que eu permaneça, ele diz” (*ta-je-teka-ne oja*, propósito-1p-permanecer-propósito, 3p-citação). Utilizarei essa mesma fórmula ao longo do livro para explicar certas práticas segundo o ponto de vista nativo.

⁵⁷Compare-se com o encerramento do ritual pós-homicídio entre os yanomamis, quando o matador enrola sua rede em uma árvore nova de madeira dura para envelhecer ao ritmo de crescimento da árvore e ser tão resistente quanto ela (Albert 1985:377).

rapanaúba (*marawa*) ou da quina (*inajaroná*).⁵⁸ As propriedades dessas infusões advêm de seu amargor (*-ram*) e funcionam como neutralizadores do sangue da vítima que contamina o executor. Alguns dizem que o matador está cheio do ex-sangue do inimigo (*akwawa-rowykwera*), mas em geral a idéia da contaminação não exige a presença de uma substância exógena, e sim do atributo distintivo do sangue para os parakanãs, seu odor.

O sangue é classificado em uma categoria olfativa que lhe é quase exclusiva (*-pyji'o*) e que se distingue do cheiro de podre e de excrementos (*-nem*), do cheiro acre do suor e da bebida fermentada (*-kajing*), do odor da lenha queimando (*-pirem*) e, sobretudo, do olor do perfume, das coisas que cheiram bem (*-pi'e*).⁵⁹ Todo sangue derramado *-pyji'o*, “tem pitiú”, embora a ênfase recaia no sangue humano. Não se costuma dizer das caças que servem à alimentação que elas exalam esse cheiro, pois do contrário não se poderia consumi-las. Daí por que a manipulação e consumo da caça não exigem cuidados, enquanto a menstruação, o parto e o assassinato requerem precauções. Durante as regras ou o resguardo pós-natal, as mulheres não podem cozinhar para o marido, pois cheiram a sangue e podem contaminá-lo através do alimento. O matador, por sua vez, coloca em risco a esposa, que não deve partilhar de sua comida ou comer em suas vasilhas. Dentre os animais, apenas a capivara é estritamente associada ao odor de sangue, confirmando seu caráter nocivo, já que é tida como capaz de enviar doenças mortais contra os humanos.⁶⁰

Pitiú é o odor do sangue fora do corpo, exteriorizado, que se assenhora de seu ex-dono (pois sangue derramado é “ex-sangue de alguém”, *-rowykwera*) e põe em perigo quem tiver contato — físico ou não — com ele. Esse caráter transmissível de uma qualidade olfativa aparece em alguns grupos associado a um princípio imaterial que passa da vítima ao algoz. Assim, entre os jurunas “o cheiro do sangue é um condutor da alma do sangue, que enche a barriga do matador” (Lima 1995:203). Lembremos também o conceito guarani de *pichua*, que os informantes de Cadógan (1965:7) glosaram como “alma da carne crua” (*cho'o pyryguá ñe'é*) e que se incorpora à pessoa produzindo distúrbios físicos e mentais. Os parakanãs, que são parcimoniosos em postular a existência de hipóstases metafísicas, preferem dar conta dessa mesma idéia como contágio pelo cheiro, conservando a mesma imaterialidade e dispensando o contato físico com o sangue de outrem: afinal, o homicida é impregnado sem tocá-lo.

⁵⁸Devo a identificação a Gérson dos Reis Carvalho. Ambas são árvores do gênero *Aspidosperma*, da família das apocináceas, da qual fazem parte, por exemplo, a peroba e a mangaba (Lorenzi 1992). Essas infusões são neutralizadores universais de sangue: as meninas pré-púberes também as tomam para evitar que a menstruação e os filhos lhes venham cedo.

⁵⁹Há uma sexta categoria olfativa, associada ao aspecto visual do objeto: algo como “cheiro de sujo” (*-'ang*). Uma camisa suada *-kajing*, mas uma camisa suada e emporcalhada *-'ang*.

⁶⁰O termo pitiú, de origem tupi-guarani, foi incorporado ao vernáculo como regionalismo amazônico. A população local na região em que trabalhei emprega-o especialmente para caracterizar o fedor exalado pela capivara quando sua pele é retirada. Segundo Stradelli (1929:609), ele aparece na língua geral amazônica como “cheiro especial que tresandam os corpos e especialmente os peixes”. Andrade (1992) analisou essa categoria olfativa entre os asurinís como própria ao que está cru, ao sangue e aos peixes. A associação privilegiada entre *-pyji'o* e peixes não aparece entre os parakanãs, onde o núcleo de significação do termo é constituído pela identificação do sangue com o cru. A categoria pitiú entre outros tupis parece também construir-se sobre esses dois elementos: Gallois (1988:197), por exemplo, traduz o cognato wayãpi como odor ligado à presença de sangue, enquanto F. Grenand (1989:67) como “mau odor da carne fresca”.

A contaminação pelo fedor de sangue exógeno afeta o baço (*-pere*), provocando seu inchamento ou, mais precisamente, seu aparecimento: ela “faz ter baço” (*-mo-pere*). Os sintomas da doença são, em ordem de gravidade, cansaço, inchamento do abdômen e sangramento anal causado pela saída do órgão. Os remédios para a enfermidade são as infusões de carapanaúba e de quina, que provocam o desaparecimento do órgão: toma-se-as “para que o baço morra, diz-se” (*tomano ipere oja*). Um homem sugeriu-me que as mulheres não sofrem desse mal porque não flecham. Pioma, contudo, disse-me que as esposas dos matadores em resguardo também se sentem cansadas e “têm baço”. Por isso, evitam certos alimentos e tomam infusões amaras. Elas não se abstêm para seus maridos, mas por se sentirem contaminadas pelo ex-sangue do inimigo, dada a proximidade com o matador. O contágio, como vimos, não depende do contato com o sangue, mas da vizinhança com alguém impregnado por seu cheiro, em particular quando mediado pelo consumo alimentar. Daí por que o marido não deve comer o alimento cozido pela mulher mens-truada, nem pode a esposa do homicida comer as sobras de sua comida ou fazer uso de suas vasilhas. É também pela boca que o matador se vê contaminado. Uma das características distintivas do *moropiarera*, que não o abandonará por toda a vida, é que sua boca fede a sangue: matar “faz a boca ter pitiú” (*-mo-joro-pyji'o*).

Esse ponto, somado à idéia expressa por alguns informantes de que a barriga do matador está cheia do ex-sangue da vítima, evoca uma série de concepções ameríndias sobre o canibalismo e a hematofagia simbólica. A idéia de que o homicídio é uma forma de antropofagia pela ingestão de certos constituintes imateriais e/ou do sangue da vítima (freqüentemente associado de modo mais ou menos explícito a esses constituintes), parece ser extremamente difundida no continente, podendo ser reencontrada em povos de diferentes famílias lingüísticas e áreas geográficas.⁶¹ Em alguns grupos, as precauções e prescrições pós-homicídio visam expelir o sangue exógeno, em outros visam neutralizá-lo ou transformá-lo dentro do corpo. A maioria dos sistemas, porém, apresenta uma mistura desses três modos de tratamento do sangue da vítima — expulsão, neutralização, transformação. Os parakanãs nunca me disseram que os matadores deveriam vomitar para expeli-lo, nem falam em um processo de transformação como os wari', para os quais o líquido vital torna-se o sêmen que fecundará a esposa do guerreiro (Vilaça 1992:109). O foco recai sobre o cheiro, que precisa ser neutralizado ao longo do resguardo, mas cujo traço não pode ser de todo apagado: a boca do matador continuará a saber a sangue. Não se pode senão minimizá-lo: durante o resguardo e por toda a vida, o *moropiarera* buscará no tabaco um modo de perfumar sua boca, mas o cigarro neutraliza apenas o odor-sabor do sangue, não seus atributos que estão associados à capacidade de sonhar.⁶² A associação estreita entre sonho e homicídio, que discutirei no próximo capítulo, é um dos elementos que torna compreensível o

⁶¹Por exemplo, entre os yanomamis (Albert 1985:341-381; Lizot 1996), os wari' (Vilaça 1992:107-113; 1996:121), os matís (Erikson 1986:194-197), os arawetés (Viveiros de Castro 1992a:240), os jurunas (Lima 1995:203), os nivacles do Chaco (Sterpin 1993:43), os kayapós (Vidal 1977:156-157; Verswijver 1992a:194-201), os timbiras (Carneiro da Cunha 1978:103-105; DaMatta 1976a:85-87). Em vários desses casos, focaliza-se privilegiadamente o odor do sangue e seu caráter impregnante.

⁶²Os remédios de nossa medicina são neutralizadores mais poderosos, pois provocam a perda de poder xamânico. Para o odor enquanto tal, nossa sociedade providenciou um atenuante: segundo os parakanãs, a pasta de dente substitui com vantagens a lavagem bucal com mel de xupé, praticada pelo matador após o homicídio.

porquê de os parakanãs tomarem este último como uma técnica de permanência. Ele abre caminho para o xamanismo e para a cura; por isso, mata-se o inimigo “para o adoecimento, diz-se” (*ojemonawa-pé oja*); isto é, para evitar a doença.

No entanto, não é só a hematofagia que trabalha nesse sentido. O corpo do matador durante o resguardo está se transformando, sofrendo um processo de maturação que leva ao seu endurecimento. Mata-se “para eu secar-endurecer por completo, diz-se” (*tajeporongeté-té-ne oja*). Antes de se tornar resistente e rijo, como um pau de jatobá, o matador passa por um estágio em que suas fronteiras corporais estão frágeis. Por isso, é preciso controlar o alimento que ele ingere. Nos dias iniciais, quando ainda está recluso, ele só pode comer uma pequena parte da carne do jaboti branco (*Geochelone denticulata*), considerada totalmente inofensiva. Interessante notar que é justamente esta a espécie prescrita pelos urubus-ka'apor às mulheres durante a menstruação (Bailée 1984a:227). Em ambos os casos, o quelônio é indicado para pessoas que derramam ou derramaram sangue. Nenhuma outra carne deve ser consumida pelo matador na clausura. Ele pode ingerir, ainda, pequenas quantidades de amêndoa do coco de babaçu e uma farinha de mandioca torrada com a casca chamada *manimé*.

A quebra da abstinência leva à aquisição de características do alimento ingerido, principalmente no caso de mamíferos: comer anta faz andar pesadamente, porção faz roncar, caititu faz os testículos crescerem, cotia faz ranger os dentes, paca faz os olhos brilharem, veado faz ter coriza. Alguns vegetais também são prejudiciais: a farinha puba sem casca faz o matador “secar”, a amêndoa verde do coco do babaçu (que é tenra e alva) deixa sua barba branca e o cará causa o estreitamento das nádegas. Outros alimentos não colocam em risco as formas e disposições corporais que definem a humanidade do matador, mas produzem distúrbios internos por vezes letais. Certos méis e certos peixes incluem-se nessa categoria, mas a ênfase recai sobre outros produtos, dos quais o *moropiarera* deveria se abster por quase toda a vida, pois “fazem ter baço”: sobretudo banana e ovos de jaboti, mas também mutuns e tatus que tradicionalmente seriam consumidos apenas por não-matadores, mulheres, crianças e velhos (isto é, os *oporoywo-wa'é-kwera*, “ex-flechadores de gente”). Reputam à ingestão farta desses alimentos após o contato, o fato de não terem, hoje, a mesma disposição de outrora: “nós ficamos cansados vivendo entre os brancos”.

A labilidade das formas e disposições corporais do matador assemelham-se à da criança recém-nascida, que precisa ser moldada (*-mongatyro*) pelas mãos experientes dos parentes para adquirir forma humana, distinguindo-se dos animais a quem ninguém modela (e que, por isso, têm as costas estreitas e as nádegas imperfeitas). O perigo para o *moropiarera* é não apenas assumir características animais, mas tornar-se efetivamente um. É o que ensinam dois mitos nos quais o homicida em resguardo sai para caçar sozinho e é levado por suas presas, tornando-se iguais a elas. O primeiro narra a história de Pajejinga, um homem que matara um inimigo e que se viu obrigado a caçar porque seus parentes não davam carne a seu filho. Agoniado com o choro da criança faminta, Pajejinga pegou seu arco e foi para a mata. Encontrou um bando de porcos e começou a flechá-los, mas se viu em apuros ao acabarem suas setas. Subiu em uma árvore cheia de macacos e acabou caindo. Levado embora pelas queixadas, tornou-se definitivamente um deles: *ojemotajaho-eté*, “fez-se verdadeiramente queixada”. Para evitar esse risco, o *moropiarera* em resguardo não deve sair só para caçar, nem deve ir matar urubu para retirar as penas com que

empluma suas flechas. Há outro mito que narra como um matador que não respeitou este último interdito acabou sendo levado pelas aves necrófagas. Ele preparou uma tocaia com carne podre. Quando os pássaros desceram para o banquete, ele começou a alvejá-los, matando vários, dentre eles Wareikoja, o urubu-rei, chefe de todos catartídeos. Furiosos, os urubus avançaram sobre o matador, tomaram-lhe a arma e o carregaram para o céu, onde o transformaram em um deles, emplumando-o com as penas de suas vítimas.

Durante o resguardo, o matador está em processo de maturação e um desvio de rota pode levá-lo à animalidade, em vez de franquear-lhe maior longevidade. Essa maturação parece ser concebida como um apodrecimento: o matador putrefaz-se como o cadáver de sua vítima. Os parakanãs não expressam essa idéia de modo explícito como os arawetés, os quais dizem que o homicida sente-se como se apodrecesse, ouvindo o zunzum de vespas e besouros e o adejar dos urubus sobre seu corpo (Viveiros de Castro 1992a:240). A ênfase dos parakanãs é na impregnação olfativa do sangue, mas a podridão é indiretamente afirmada na idéia de que o matador corre o risco de tornar-se um comedor de podre ou de que deve pintar se com jenipapo para que os urubus não defequem sobre ele. Sobretudo, é indicativo o uso de um mesmo termo para designar o estado de maturação final do matador e de decomposição do cadáver: *-kwe-pam* (*-kwe*-completamente), que tem o sentido de finalização de um processo de transformação que envolve desgastar.⁶³ O cadáver *-kwepam* quando perde todos os traços da carne, torna-se apenas esqueleto. O matador *-kwepam* ao final do resguardo, quando endureceu-secou completamente, como a farinha de mandioca ao atingir o ponto de torra. Os parakanãs não precisam o tempo desse processo, mesmo porque algumas proibições são ditas perdurarem por muitos meses, como a de manter relações sexuais, cuja inobservância levaria o matador à morte por disenteria sanguinolenta, causada pela penetração de uma cobra coral (*arawawa*) em seu ânus. Há, ademais, gradações: maturar-corromper um pouco (*-kwepaw-ere-pipi*), mais ou menos (*-kwepaw-ere*), definitivamente (*-kwepaw-eté*). De qualquer modo, sugere-se um paralelo entre o tempo de resguardo e o de decomposição da vítima. Ao término daquele, o matador anuncia que irá tomar parte no ritual, dizendo: “vou dançar para você, minha irmã, e fazer cair o ex-cabelo de minha vítima”.

Esse *opetymo* de saída do resguardo era, em verdade, o segundo realizado pelos matadores, sendo o primeiro executado logo após a reclusão de quatro ou cinco dias. De acordo com os orientais, dançava-se para “disfarçar-se do espírito da vítima”. Pintado e emplumado, o homicida iludia o *owera* do inimigo morto e evitava sua vingança. Ao contrário de outros sistemas em que o laço entre matador e vítima reconstitui-se ao longo do resguardo — como entre os arawetés, os nivacles ou os curripacos —, aqui é preciso afastar o espírito do inimigo, pois não se pode domesticá-lo. Embora os ocidentais não acreditem nessa vingança da vítima — “o espírito do inimigo não vem atrás de seu matador”, garantiu-me Pi'awa —, também eles realizavam o ritual após cinco dias de reclusão. O primeiro rito inaugurava o resguardo, enquanto o segundo, mais amplo e de duração mais extensa, fechava-o. No capítulo 6, irei analisar essa coincidência entre o tempo do ciclo ritual e o do resguardo.

⁶³Não sei traduzir o morfema *-kwe*. Dos possíveis cognatos que encontrei em outras línguas tupis, o mais sugestivo é o que aparece no livro de Wagley & Galvão (1961:110) sobre os Tenetehara: *ekwê*, que seria a alma dos seres humanos em vida, que após a morte deixaria o corpo, indo para uma terra de abundância dos antepassados.

Viveiros de Castro interpreta o processo de maturação-corrupção do homicida durante o resguardo como uma morte na qual se subtrai a porção corruptível da pessoa ou, mais exatamente, a representação póstuma dessa porção que é o espectro terrestre. Os arawetês dizem que um matador não morre, por isso não é devorado pelos deuses nos céus e não produz espectro. O autor compara esse motivo à concepção guarani da perfectibilidade em vida: “vemos assim que a via do *kandire* guarani, o estado de ‘não-putrefação dos ossos’, é atingida [...] pelo excesso e *hybris* do matador, não pela ascese e medida do xamã [...]: imortalidade, vitória contra a putrefação. Afinal, o matador já apodreceu” (Viveiros de Castro 1986:596). O paralelo com os fatos parakanãs é evidente: o resguardo é uma maturação por corrupção, um cozimento pela putrefação. De início, puro cheiro de sangue cru; ao longo do processo, metáforas da podridão e labilidade de formas e disposições corporais; ao final, um indivíduo rijo e resistente. A seqüência assemelha-se à da produção de farinha — raiz crua, massa puba, farinha torrada — com a diferença de que nesta temos dois processos de transformação: apodrecimento e cozimento. Tanto o matador no resguardo, como a farinha no tacho tornam-se duro-secos e têm vida longa.⁶⁴

A DOCTRINA DA KAWAHIWA E A CHEFIA AMERÍNDIA

Há um terceiro elemento tematizado no resguardo: o contágio por uma “substância mágica” da vítima, que produz no *moropiarera* uma propensão indelével para a violência. Se a hematofagia e a maturação-corrupção remetem ao motivo da imortalidade-longevidade, aqui temos um tema também bastante difundido na América do Sul: o do matador como ser necessário, mas perigoso. Para os parakanãs, o assassinio causa uma alteração psicológica profunda naquele que o perpetrar: ele se torna, potencialmente, um ser-para-o-homicídio, propenso a repetir o ato, a enfurecer-se sem medida e direção. Por isso, é preciso controlá-lo através do resguardo, período no qual ele irá “esfriar completamente” (*-akowypam*).

Ao chegar à aldeia, todo matador, inclusive o flechador de cadáver, deve fincar no chão o arco usado durante a expedição e abandoná-lo. Não irá mais portá-lo, pois este se tornou panema e imprestável para a caça. Durante a reclusão, os parentes virão despossuí-lo de suas armas: levarão as flechas e outro arco, se houver. Este será pedido pela irmãs do *moropiarera* em prol de seus maridos. Iatora narra assim o diálogo com sua irmã Waka'ima, então casada com seu tio materno:

— Dê seu arco para nosso tio materno, meu irmão, para que ele traga cabeça de anta para eu comer, ela me disse.

⁶⁴O resguardo pós-homicídio como forma de cozimento pela podridão que conduz a um corpo seco, duro e leve não é um tema exclusivamente tupi-guarani, podendo ser reencontrado alhures. Entre os yanomamis, porém, temos uma ênfase diversa na relação entre resguardo e temporalidade: menos que técnica de permanência, seu fim seria evitar a senescência precoce causada pela aceleração do processo de maturação biológica, que resulta da hematofagia simbólica. Albert (1985) analisa o resguardo pós-homicídio como parte de um conjunto de rituais voltados para o controle simbólico da periodicidade (biológica, sociológica e cosmológica), que visa tornar possível a continuidade da sociedade yanomami enquanto tal. Entre os tupis, ao contrário, o homicídio aparece antes como uma forma de emperrar a periodicidade do que de regulá-la.

— Eu sou assim mesmo, fiquei com ele à toa. Nosso tio está com medo de mim por nada, minha irmã, eu disse para ela.

— Ele o temerá enquanto você tiver a corda do arco, ela me disse.

— Eu darei meu arco para nosso tio, minha irmã, para que ele traga um pedaço da anta para você comer, eu lhe disse.

(Iatora 1993:fita 24).

O tio materno-tomador de mulher teme que seu sobrinho-doador venha a matá-lo, pois a dívida matrimonial não-quitada abre a possibilidade da predação entre afins — tema recorrente no pensamento tupi e que encontrou expressão literal na antropofagia tupinambá, na qual se dava uma esposa (freqüentemente irmã ou filha do futuro verdugo) ao cativo para depois comê-lo. Entre os parakanãs, a figura do tomador de mulheres é coextensiva à do tio materno: em certo sentido, embora potencialmente um sogro, ele é sempre um tomador, mesmo quando efetivamente dá sua filha em casamento. O hiato temporal entre receber e reciprocitar faz com que o casamento seja representado menos como troca e mais como um tomar mulheres de parentes cruzados juniores: assim, um tio materno é sempre um tomador, o sobrinho sempre um doador. O tio materno — que ofereceu as flechas para o jovem ir à guerra — torna-se o foco principal do perigo representado pelo *moropiarera*, e as irmãs surgem como mediadoras da relação: “aquele que investiu contra gente leva seu arco sempre aberto, a flecha apontada sobre sua cabeça. Então, minha irmã fez-me fechar o arco. Por isso dei meu arco e não mais o peguei”, explicou-me Iatora.⁶⁵

O matador, contudo, não ameaça apenas seus afins. Todos os parentes são alvos potenciais de sua vontade de matar, pois, ao ser tomado pela raiva, ele perde a consciência e pode vir a ver os amigos como se fossem inimigos. Para evitar que aja como um contrário, durante a reclusão os parentes lhe pedem que não se volte contra eles: “não tenha raiva para nós [incl.]”, dizem. A potencialidade inimiga do matador é fruto da contaminação por uma “substância mágica” de sua vítima chamada *-kawahiwa*. A tradução do termo não é simples. Ele pode ser analisado como *-kaw-ahiw-a* (-gordura-?-nom). A dificuldade aqui reside em traduzir *ahim-* ou, na forma nominal, *-ahiwa*. Não é uma questão menor, pois o morfema está presente em conceitos-chave do xamanismo parakanã, como *karahiwa* (canto), *ipoahiwa* (sonho), *temiahiwa* (interlocutor onírico). Em alguns contextos, ele surge como sinônimo de “ruim”, “bravo”, como na expressão *ma'é-ahiwa*, “ele não é bravo”. Esse é o sentido de seus cognatos no tupi-guarani antigo. Por exemplo, *mbaé aíba* é “coisa ruim” (Montoya 1876); *cahiva* é “mato ruim” (*caa*, mato; *ahiva*, mau) (E. da Cunha 1995:248).⁶⁶ Poderíamos, portanto, traduzir *kawahiwa* como “gordura-maligna”, o que faz sentido no contexto. Perder-se-ia, porém, a possibilidade de dar ao morfema uma definição que se aplicasse também às categorias-chave do xamanismo. O *-ahiwa* parakanã implica imaterialidade

⁶⁵O matador, até finalizar o resguardo, não pode fazer seu arco e suas flechas, pois seus olhos encher-se-iam de remela, um claro sinal de podridão. Não pode também tocar a resina do cipó usado para fixar o negro do carvão nas pontas da flecha, pois ela é vermelha e causaria sangramento pelo nariz. Ele pode contar com três pessoas para confeccionar suas armas nesse período: o amigo formal, o pai e o tio materno.

⁶⁶Note-se que, em parakanã, *ma'e* antecedendo um verbo ou qualificador é uma forma de negação e não um nominalizador-coisificador. Daí por que *ma'e-ahiwa* quer dizer “não-bravo”, enquanto *mbaé aíba* é “coisa ruim”. Em araweté, temos outro cognato: *me'e a'ï*, que é uma categoria de comidas e ações letais (Viveiros de Castro 1992a:191).

e ferocidade. Sua conotação ambivalente parece advir precisamente desta última idéia, que implica, além de perigo, potência e feracidade. Uma coisa *-ahiwa* é perigosa, mas também produtiva. Para tentar acolher esses significados, traduzo o morfema por “mágico”, que me parece mais neutro do que “sobrenatural”, além de conter, na forma, um recurso mnemônico: “(má)gico”.

Kawahiwa, a “gordura-mágica”, não é um constituinte da pessoa — uma imagem vital, alma ou algo do gênero — que passaria do morto ao matador. Ela é uma propriedade imaterial e impessoal que provém da vítima, mas não tem identidade ou intencionalidade. É sugestivo que seja um outro-imaterial da parte mais apreciada da carne, a gordura. De certo modo, é como o cheiro de sangue que contamina o homicida mas, em vez de oferecer perigo por seu caráter transmissível, o faz por alterar a psique do matador, tornando-o um ser instável, inclinado à violência. A instabilidade liga-se à idéia de perda de discernimento: os orientais dizem que o matador fica doido, “perde a consciência” (*-pi-kajym*); os ocidentais, que ele tende a entrar em um estado de inconsciência mórbida, semelhante à do doente febril: “ele desconhece o sol” (*ma'é okwaham ara*), dizem. O perigo reside na possibilidade de ele passar a ver os parentes como vítimas potenciais — a alteração psíquica do matador é uma mudança de ponto de vista, algo que se procura controlar através do resguardo.⁶⁷ A confusão entre parentes e inimigos, contudo, não é senão uma das faces de uma tendência geral de ver todos como presas. O homicida quer repetir seu ato, quer “gastar” (*-mongy*) sua *-kawahiwa*. O guerreiro que se enfurece dirá: “eu vou matar inimigo, meus parentes, eu não gastei minha vontade de enfurecer-me contra gente, eu não gastei minha gordura-mágica” (Iatora 1993: fita 30). E só há um modo de gastá-la: matar novamente, mas esse também é o modo de adquiri-la, de tal forma que “a raiva do matador não tem fim” (*ma'e opam moropiarera-pirahya*). O ciclo homicida em que se enreda o matador é também condição de sua força e longevidade. Desse ponto de vista, a gordura-mágica é o que leva o homem a secar e tornar-se resistente.

A conceitualização de *-kawahiwa* não é simples. Por um lado, não se pode afirmar tratar-se de um princípio vital que passa da vítima para o homicida. Só os matadores a têm. Ela é necessariamente a gordura de um outro, morto: Fulano-*remiara-kawahiwa*, “gordura-mágica da vítima de Fulano”. Ela só existe nessa forma: a rigor, a vítima não tem *-kawahiwa*, ela faz o matador tê-la (*-mo-kawahim*). Com o assassinato, este passa a “ter gordura-mágica” (*ikawahim*), mas a tem como algo de outrem, que não a tinha. Por outro lado, as representações sobre a categoria parecem indicar que ela está no lugar daquilo que em outros sistemas é concebido como um princípio vital. Assim, por exemplo, as vítimas podem ser diferenciadas por produzirem ou não gordura-mágica: matar homens velhos ou adultos faz ter muita *-kawahiwa*, enquanto matar criança não. Como se sabe, essa é uma distinção recorrente no mundo ameríndio no que toca à qualificação da

⁶⁷Aqui se vê o tema do devir-outro, a alteração do matador por sua identificação com o inimigo, que Viveiros de Castro (1992) pôs em primeiro plano em sua análise do sistema tupi-guarani. Para os arawetês, a alteração resulta da fusão entre o espírito da vítima e de seu algoz, que passa a portar um princípio de intencionalidade alheia. Entre os parakanãs, como veremos no próximo capítulo, essa relação singular com o inimigo é estabelecida por meio do sonho e não, diretamente, pelo homicídio. O mesmo tema se reencontra alhures, além do conjunto tupi-guarani, sempre ligado à captura de um princípio espiritual da vítima. Entre os nivacles (Sterpin 1993:44), por exemplo, o período do resguardo era uma prova de força para o matador, que deveria “amansar” o espírito da vítima mas estava sujeito a ser amansado por ele, “perdendo a consciência” e oferecendo-se aos inimigos sem se dar conta de que eram inimigos.

potência espiritual dos vivos e na liberação da alma e espectro no momento da morte. A mulher está a meio caminho, ela não faz ter *-kawahiwa*, mas produz um efeito atenuado: o matador não se enche de raiva, mas de fome, levando-o a ser mesquinho com os parentes. Crendo que irá emagrecer, ele não mais distribui a carne que caça. Essas distinções refletem-se na duração do resguardo: quando se mata um homem adulto, a abstinência é longa, mas quando a vítima é mulher ou criança logo se volta a comer.⁶⁸

Do ponto de vista sociopolítico, a doutrina da *-kawahiwa* aponta para a ambivalência da figura do matador. Seu conteúdo é fortemente negativo: falar da gordura-mágica de alguém é falar de sua ferocidade e pouca sociabilidade. A *-kawahiwa* das vítimas é o que faz a pessoa ser “brava” (*-pirahy*), termo que não tem dupla conotação: não significa valente ou corajoso, mas simplesmente iracundo e perigoso. A gordura-mágica estraga a pessoa do matador, torna-o agressivo, pouco afável, imperativo. Sobre Tajiya — o rapaz assassinado na década de 1960 como se fosse um inimigo (ver capítulo 3) —, aqueles que o flecharam, e foram vários, afirmam que ele fora “estragado” (*-moawaipam*) pela *-kawahiwa* de um Branco que matara. Por isso, perdera a cabeça, comportando-se de modo impróprio e causando raiva em seus parentes.

O matador não é o homem ideal parakanã, mas um ser ambivalente. Os valores morais inequívocos são os que subjazem à boa convivência entre as pessoas, fundados na partilha de palavras e alimentos. Conversa, generosidade, desprendimento, riso franco são capacidades e qualidades que não se adquirem na guerra, mas na relação pacífica entre si. E os parakanãs, pode-se dizer, são bem pacíficos entre si, exceto quando se matam. Não há recurso intermediário à violência física: não se vê crianças brigando, nem pancadaria entre adultos. Os pais não batem nos filhos e reprovam tal costume, que observam entre os brancos. As crianças circulam livremente, fazendo suas artes sem que ninguém as admoeste. Quando uma delas tem um acesso de raiva, os adultos apenas aguardam, entre risadas, que o surto se extinga.

Também não são treinadas para serem belicosas: não há reclusão, não há provas de resistência, não há competição institucionalizada entre coetâneos. A conduta agressiva não é “sistematicamente instilada nos homens, desde tenra idade, como o comportamento apropriado”, como afirma Overing (1989:85) sobre os xavantes. Os valores da proeza guerreira e da capacidade predatória são difusos e não são objeto de ensinamento sistemático. O ambiente é não-competitivo: ninguém afirma saber mais do que outrem, ser mais forte, melhor caçador ou guerreiro. A tendência geral é inversa, em particular entre os ocidentais: ninguém se autoglorifica. A regra é manter um *low profile*, não chamar para si a responsabilidade de uma ação, não se destacar. Alguns jovens mais irrequietos por vezes o fazem. Imprudências da adolescência. Aqui vale a máxima popular: “macaco que muito pula quer chumbo”, pois todos os homens — mesmo os mais fracos — sabem manejar o arco e são iguais em poder de destruição. Por isso, é melhor saber como andar e como falar: não ser imperativo, jamais falar rispidamente, levantar a voz apenas para fazer um comentário jocoso. Provoque a risada, jamais a raiva. Não caminhe dentro da aldeia como

⁶⁸A mesma diferença de intensidade do resguardo marca a distinção entre flechar um cadáver e acertar um inimigo vivo. Os parakanãs classificam as vítimas em três categorias: *awohoa* (homem-aumentativo), *haty'ohoa* (esposa dele-aumentativo) e *ta'yrohoa* (filho de homem-aumentativo). É mais prestigioso flechar um *awohoa*, e matadores experientes, em determinadas ocasiões, desprezavam as outras vítimas.

quem avança rapidamente contra uma presa. Não desperte a *-kawahiwa* que os matadores guardam dentro de si. Quanto a estes, devem ouvir o conselho dos guerreiros experientes: “matador de gente não é bom. Ouçam o que lhes digo: flechei gente e não sou bravo. Matar gente demais faz ter muita *kawahiwa*. Gente não tem pouca *kawahiwa*. Não esperem pela *kawahiwa* de suas vítimas, sigam meu exemplo” (Iatora 1993: fita 25).

O pai de Iatora, autor dessas frases, ao aconselhar os jovens fala indiretamente do infortúnio do guerreiro selvagem: seu destino não é ser amado, mas temido e abandonado como Kynyjoa, que matou seus sobrinhos e acabou exilado e perseguido por seus parentes. Destino trágico de um irmão de chefe, que poderia, ele mesmo, ter-se tornado chefe um dia: mas era valente demais, traçou sua biografia a sangue e a seta. O que poderia fazer? Os ocidentais mataram-lhe um filho e tomaram-lhe uma filha, além de duas esposas púberes. Defendera-se, mas as muitas flechas que desferira contra o inimigo acabaram estragando-o. Sem discernimento matou os seus e exilou-se na mata com o único filho que lhe restou. Por mais de uma década viveu isolado até que sua sina se completasse: matou uma vez mais e foi morto, por fim.

As representações sobre a gordura-mágica falam justamente do destino a-social que ameaça os matadores. É um discurso sobre os limites inerentes à lógica bélica e à glória vã, um comentário crítico ao desejo de poder que o uso da força e o prestígio podem gerar. *Awaropiarera naikatoi*, “matador de humanos não é bom”. A autoridade não pode fundar-se na glória guerreira, a chefia não pode ser modelizada na figura do predador de humanos, percepção bastante difundida na América do Sul e expressa na distinção entre líder de guerra e de paz, como notou P. Clastres (1978:23). Não há dúvida que o autor leva muito longe a idéia do chefe sem poder: certamente exagera em extensão, pois há sociedades sul-americanas com lideranças fortes, dotadas de razoável poder de comando e coerção. Talvez também se equivoque em compreensão, como quer Descola (1988), por equiparar poder político e chefia, não percebendo que aquele talvez se encontre alhures, na figura do líder religioso (ver Santos Granero 1993). Quanto aos parakanãs, contudo, eles parecem concordar com outra percepção de P. Clastres (1982:226): a de que a lógica da guerra traz inscrita de antemão uma forma de poder que é incompatível com os valores de autonomia individual. A trajetória de construção da chefia entre orientais aponta, justamente, para a necessidade de erigir a autoridade sobre bases diferentes. Isso não quer dizer que chefe não possa ser um matador — muito pelo contrário —, mas sim que não é enquanto matador que ele exerce a chefia.

A figura do líder imperativo e intimidador não parece ter existido entre os parakanãs: nunca ouvi, em nenhum dos dois blocos, referência a grandes chefes do passado, célebres por seu poder e agressividade. Como vimos, os jovens ocidentais recordam-se hoje de Arawa — que se quer foi chefe — como alguém que possuía certa autoridade, justamente a autoridade que buscam para enfrentar os desafios postos pelo convívio com a sociedade nacional. Ele era um *moropetenga* (“batedor de gente”) que só usava da “fala forte” para mover as vontades contra o inimigo (e as movia mais pelo desafio do que pelo comando). Sabia que, no cotidiano, ela era inútil e até perigosa. Inútil, porque enfrentaria a resistência silenciosa e heterodoxa das vontades autônomas; perigosa, porque se exporia à igualdade destrutiva que a posse universal do arco impõe. Essa percepção subjaz à definição do chefe entre os orientais não como guerreiro, mas como um feitor da

conversa. Note-se, não se trata do dom de oratória do *titular chief* de Lowie, que P. Clastres (1978:23) toma como modelo da chefia ameríndia — o chefe oriental não discursa, ele propicia uma interação lingüística coletivamente produzida.

Há, enfim, uma contradição evidente entre o discurso sobre o valor guerreiro e a doutrina da *-kawahiwa*, que aponta para o perigo inerente ao belicismo: o retorno da violência para dentro da sociedade. Contradição que atravessa a vida social parakanã, como aliás a da maioria dos grupos ameríndios que representam o poder criativo de suas sociedades na relação predatória com o que lhes é exterior. Resvalando para o incesto e fechando-se matrimonialmente, as aldeias ou grupos locais amazônicos são concebidos como ilhas (ainda que historicamente instáveis) de uma sociabilidade ao mesmo tempo segura e estéril. Entre si produzem-se apenas corpos, mas não pessoas; objetos, mas não significados. A representação de uma esterilidade interior subjaz à abertura para o exterior no plano do xamanismo e/ou da guerra, onde imperam relações de predação entre entes de ordem diversa.⁶⁹ A seguir, irei sugerir que apliquemos o conceito de consumo produtivo para falarmos dessa predação criativa.

Esboço de uma teoria da guerra

Minha sugestão de que devemos tratar a guerra ameríndia como uma forma de consumo produtivo provém da percepção de uma dupla necessidade: por um lado, é mister desvencilhá-la de sua redução ao discurso da reciprocidade (ou, pelo menos, à sua versão mais corrente na etnologia regional); por outro, é preciso integrá-la sistematicamente ao tema, bastante desenvolvido pela literatura americanista, da produção de corpos e identidades como princípio de estruturação social (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979). Começemos pela primeira.

VINGANÇA E RECIPROCIDADE: UMA ABORDAGEM CRÍTICA

Um dos problemas caros à etnologia amazônica é a definição das unidades sociais relevantes para a análise sociológica. Ali onde não houve completo rompimento das redes de relação mais amplas, fruto do longo processo de conquista e colonização, encontramos sistemas mais ou menos abertos, com fronteiras étnicas mais ou menos definidas, formados por uma multiplicidade de grupos locais, muitas vezes instáveis e fluidos, tecendo relações multifacetadas entre si. A construção do objeto nessas condições implica optar entre níveis diferentes de inclusão: o grupo local, o conjunto dos grupos aliados, o conjunto de grupos (aliados ou não) falantes de uma mesma língua e assim por diante. Ao definir uma determinada formação social, o autor deve dar conta das relações que a estruturam. Em alguns sistemas supralocais, como é o caso do alto xingu e do alto rio negro, as relações pacíficas de troca — matrimonial, ritual, econômico-cerimonial — apresentam-se como articuladoras não apenas de redes de socialidade mais amplas, como de grupos entre si. Em outros casos, porém, são as relações de hostilidade que parecem desempenhar esse papel.

⁶⁹Vários autores chamaram a atenção para essa “filosofia social” (Overing 1981; 1993b) ou “economia simbólica” (Viveiros de Castro 1993), que parece constituir um solo ideológico comum de formas e práticas sociais bastante diversas no continente.

As práticas guerreiras — envolvendo, com frequência, canibalismo e caça de troféus —, surgem como dispositivos de estruturação de certas formações sociais. Coloca-se, então, um problema teórico relevante: como dar conta de sistemas que se estruturaram sobre um modo de relação que parece ser a própria negação da relação social?

Responder a essa questão implica pensar a guerra como uma relação social positiva, e não como simples negação da socialidade. Lévi-Strauss já apontava nessa direção em um artigo publicado em português, em 1942. Falando sobre o “lugar essencial” dos ritos antropofágicos na cultura tupinambá, ele afirmava que uma imagem diferente da guerra se esboçava, não mais negativa, mas positiva,

[...] não trairdo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise, mas fornecendo, ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas *o vínculo inconsciente da troca*, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável [...] (Lévi-Strauss [1942] 1976:327 — ênfase minha).

Embora a primeira parte dessa passagem retenha um sabor funcionalista, a última sentença antecipa o modo pelo qual uma etnologia estruturalista iria lidar com o problema da guerra ameríndia. Ao subsumi-la à reciprocidade, Lévi-Strauss conferia positividade ao fenômeno enquanto *relação*, e não, à maneira do funcionalismo, enquanto mecanismo de coesão social. A guerra aparece assim como uma dentre outras formas de relação que constituem as redes sociais supralocais. De modo geral, essa inversão da dominância entre termos e relações foi um passo fundamental na reconceitualização dos sistemas sociais amazônicos, pois permitiu pôr em primeiro plano os espaços de mediação, colocando em relevo a complexa dialética entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade, que marca as diversas sociocosmologias da região. Essa foi uma das contribuições mais efetivas do estruturalismo para a compreensão da sociologia amazônica, pois permitiu escapar à confusão entre local e global, pondo em foco justamente os nexos constitutivos de redes sociais mais amplas.

Ao mesmo tempo, a apropriação do procedimento lógico-metodológico do estruturalismo — a inversão da dominância entre termos e relações inspirada na fonologia estrutural — foi acompanhada por um englobamento da guerra pela reciprocidade ou, mais precisamente, pela sua redução à fórmula sintética do dom. Nesse sentido, a crítica dirigida a Lévi-Strauss por Pierre Clastres (1982:183-192) — a de que ele não confere à guerra qualquer positividade, tomando-a como mera contraface da troca — ignora o sentido mais profundo e etnograficamente mais produtivo da reflexão do autor sobre o fenômeno, que consiste justamente na operação inversa: não se trata de pensar a guerra como negativo da troca, mas sim *como* troca. A guerra é positivada por sua subsunção ao princípio da reciprocidade, que tem um valor de verdadeiro princípio transcendental no estruturalismo, enunciando uma condição geral e *a priori* de toda experiência humana. Quando passamos, porém, desse plano de enunciação de uma hipótese geral sobre a socialidade para a análise empírica, encontramos uma tendência a reduzir a guerra a uma modalidade particular de troca — troca de violências, troca de corpos, troca de vingança — concebida no contexto

ameríndio, universo da troca simétrica, como reciprocidade equilibrada (ver, por exemplo, Albert 1985:380; Chaumeil 1985; Lizot 1989:109-110).

A redução do fenômeno bélico a uma modalidade de troca coloca-nos uma série de problemas de interpretação dos dados etnográficos. Em seu livro sobre os curripacos do alto rio Negro, Journet exprime essas dificuldades ao afirmar ser necessário enfrentar, antes de tudo, a seguinte questão:

Ou bem a guerra era um fenômeno não-normativo para os curripacos, um puro e simples estado de coisas, e nesse caso se compreende mal o uso que se pode fazer da reciprocidade nesse quadro, ou então é preciso admitir que, entre a lógica da vingança curripaco e a axiomática da reciprocidade como norma de extinção da dívida, a relação não é imediata e que uma concepção particular, culturalmente definida, de ‘trocas violentas’ deve ser posta em evidência (Journet 1995:185).

O problema que se coloca para o autor é o de reconciliar um discurso sobre a troca simétrica e uma concepção de vingança interminável, projetiva e não restaurativa. Em grande medida, a domesticação da guerra sob o signo da reciprocidade gira em torno da questão da vingança, que permitiu operar a passagem da guerra à troca. As categorias nativas de vindita serviriam à elucidação da natureza da guerra, assim como o *hau* teria servido à compreensão do dom, por permitirem apreender sinteticamente, sob a aparente fragmentação e desordem das práticas, *la réalité échangiste* da violência primitiva (Lévi-Strauss 1960:xxxvii-xl).

A noção ameríndia de vindita, contudo, coloca dificuldades etnográficas de duas ordens a essa operação: primeiro, a significação comum aos vários termos nativos traduzidos por vingança remete, de modo interessante, a uma forma de troca que parece aproximar-se da troca econômica. Journet (1995:189) nota que entre os curripacos, a expressão *pauma pakuada* (“querer seu retorno”) “aplica-se particularmente à vingança e às transações negociadas, como, por exemplo, os casamentos com compensação”. De modo geral, os termos para vindita são mais bem traduzidos como pagamento, equivalente ou contrapartida. Assim, nas línguas tupi-guaranis, os cognatos do verbo *tepy* (Montoya 1876) significam pagar e vingar; o vocábulo kayapó *pãnh* traduz-se por vingança, pagamento, compensação (Verswijver 1992a:173); os wari' vertem para o português o movimento da vindita como “pagar um parente morto” (Vilaça 1992:96); no Chaco, encontramos o vocábulo nivaclé *caatshai*, “vingança”, que parece conter o morfema *sha*, “preço ou pagamento” (Sterpin 1993:58).

Na maioria dos grupos ameríndios temos uma distinção entre a idéia de vingar-pagar e trocar no sentido clássico do dom. Isso não é, em si, um empecilho para se tratar a guerra como troca. Um dos pontos importantes nos debates sobre a reciprocidade é a articulação entre diferentes modalidades de troca: dom, comércio formalizado, escambo, troca monetária etc. (ver Humphrey & Hugh-Jones 1992; Thomas 1991). Nosso problema etnográfico, ademais, poderia ser projetado sobre o modelo das esferas concêntricas de Sahlins (1972): a vingança-pagamento situar-se-ia em algum lugar da régua entre a reciprocidade equilibrada e a reciprocidade negativa. Quando se tratasse de pagamento em bens e serviços, escorregaríamos em direção ao primeiro pólo; quando se tratasse de pagar em vidas, em direção ao segundo. Esse modelo permitiria resolver algumas das dificuldades que estou apontando, a começar pelo fato de que, como nota Harri-

son (1993:19), o que Sahlins chama de reciprocidade negativa “não pode ser considerado, em nenhum sentido, um grau zero de socialidade”, mas sim um modo definido de socialidade.

Permitam-me, porém, ir em frente e levantar a segunda dificuldade em relação às noções nativas de vingança. Seu significado como pagamento, retorno, contrapartida implica a idéia de equivalência, de quitação de uma dívida. Assim, por exemplo, no caso da guerra de vingança jívaro:

A troca de bens e a vendeta — isto é, a troca de mortos — são, de fato, regidas por princípios idênticos; o mesmo termo, *tumash*, se emprega, no escambo [*troc*], para designar a obrigação de dar um objeto de valor equivalente àquele que se recebeu e, nos conflitos, para caracterizar a situação na qual se encontra o matador de ter que pagar a vida que ele tomou a outrem com a sua própria ou com uma espingarda [...] (Descola 1993b:172).

No contexto jívaro — em que há uma distinção marcada entre a vendeta que se dá no interior do grupo dialetal e a caça de cabeças que ocorre entre grupos diferentes —, a prática da vingança parece coincidir com sua expressão lingüística. Ela seria a quitação de uma dívida aberta, o retorno na mesma moeda de uma morte precedente. Troca direta que se encerra quando o circuito se fecha. As mortes se cancelam mutuamente e o movimento da vingança surge como troca de violências contáveis e equiparáveis. Ainda nesse caso, no entanto, a redução à fórmula sintética do dom coloca-nos dificuldades, pois esvazia a dimensão política da guerra na medida em que ignora a realidade fenomênica da vingança: enquanto na troca de bens aquele que dá quer receber, na vindita o desejo se inverte e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento (isto é, sua própria morte).⁷⁰ Como afirma Descola, “a predação mútua é o resultado não-intencional de um rejeição geral da reciprocidade, mais do que uma troca deliberada de vidas através de intercuro belicoso” (1996:90). É precisamente essa rejeição que produz entre os achuar a agregação dos grupos locais em casas de guerra, cujo comando cabe a um grande homem, um *juunt* (Descola 1993b:319-320). É no espaço temporal que separa, digamos, a troca de mortos, que se expressa e se afirma o poder político de um líder.

A temporalidade resultante da não-reciprocidade de perspectivas produz fenômenos políticos de ordem diversa daqueles que são instaurados pelo fluxo pacífico de bens e pessoas. Ser-nos-ia possível resgatar a temporalidade estrutural do dom — o período intercalar da troca que constitui o espaço da política — para aplicá-la à noção de vingança (Bourdieu 1972; 1980:167-189). Essa operação, contudo, não permitiria solucionar uma outra dificuldade etnográfica: na maioria das sociedades ameríndias a expressão lingüística da vindita não corresponde à sua verdade prática, pois ela parece operar em perpétuo desequilíbrio. Journet (1995:188) marca esse ponto afirmando que o problema da tradução do conceito de *kuada* por termos emprestados ao domínio das transações — como contrapartida ou retorno — não permite compreender a predominância da assimetria na guerra curripaco. Sterpin enfrenta a mesma dificuldade com a noção de

⁷⁰Poder-se-ia objetar que, em certos contextos de troca competitiva — como o potlatch da Colúmbia Britânica ou o moka da Nova Guiné —, um chefe que tenha sobrepujado seus competidores em um festival possa também não querer receber qualquer contrapartida. Diferentemente do matador, porém, ele está obrigado a aceitar a retribuição se seu competidor patrocinar outra festa.

vingança nivacle, que “embora seja formulada como uma ‘dívida’ é na verdade um ‘crédito’ que mantém o sistema em um movimento perpétuo” (1993:58). Viveiros de Castro (1986:646-660), ao analisar os fatos tupinambás, foi talvez o primeiro a chamar a atenção para a infinitude da vingança e para seu caráter projetivo (ver também Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985).

Em suma, ou a noção de pagamento-vingança não tem o sentido de quitação de uma dívida, ou o discurso nativo sobre a vingança não corresponde exatamente à prática social. Seja qual for o caso, sugiro que, por ora, convém distinguirmos claramente entre predação e reciprocidade. E para isso, devemos buscar uma nova linguagem para falar sobre a guerra indígena.

A GUERRA COMO CONSUMO PRODUTIVO

Proponho que, para nos aproximarmos da verdade prática da guerra, retiremos a ênfase nas idéias de vingança e reciprocidade, e passemos a explorar as potencialidades do conceito de *consumo produtivo*. Em seu estudo sobre a economia melanésia, Gregory (1982) repõe o problema da relação entre produção e consumo, retomando conceitos da célebre introdução à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (Marx [1859]1974), que acabou sendo excluída do texto publicado em 1859. Nela, encontramos um contraste entre duas formas em que consumo e produção compõem uma unidade dual: consumo produtivo (o gasto de material e energia para a produção de objetos) e produção consumptiva (o consumo alimentar por meio do qual os seres humanos produzem seu próprio corpo). Gregory refere-se ao conjunto produção-consumo produtivo como “processo de objetificação” e ao conjunto consumo-produção consumptiva como “processo de personificação”. Nas economias do dom, diz ele, “a produção e a troca de objetos como dons devem ser explicadas com referência ao controle sobre nascimentos, casamentos e mortes” (Gregory 1982:101). Ao aplicar a noção de consumo produtivo à guerra ameríndia, estou sugerindo que em economias do dom a produção de pessoas é um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo.⁷¹ Nesse sentido, a ingestão simbólica do inimigo, que provoca transformações corporais e espirituais no matador, não deve ser comparada ao consumo do alimento para desenvolvimento físico da força de trabalho. Seu lugar no processo de reprodução social seria equivalente àquele do gasto produtivo nas sociedades capitalistas.

O conceito de consumo produtivo permite colocar em relevo alguns fatos distintivos sobre a guerra primitiva, ao mesmo tempo que evita as dificuldades do modelo *échangiste* acima

⁷¹A inversão da nomenclatura de Gregory (1982) não é sem propósito. Ela marca meu afastamento em relação a autores como Overing (1992; 1993a), McCallum (1989; 1996) e Gow (1989; 1991), que também colocam em primeiro plano a questão da produção de pessoas nas sociedades ameríndias. Esse afastamento é fruto de percepções diferentes quanto à dicotomia doméstico-público. Ao passo que eles fazem a crítica dessa distinção para se concentrarem nas relações que tradicionalmente foram denominadas “domésticas”, eu procuro reencontrar essa dicotomia para interpretar as formas de socialidade ameríndia (aproximando-me, nesse aspecto, da tradição estruturalista — em particular dos trabalhos de Viveiros de Castro 1993; 1996b e Albert 1985). A diferença de perspectiva leva-nos a privilegiar aspectos diversos do processo de produção de pessoas: enquanto aqueles autores enfatizam as relações intersubjetivas cotidianas — a socialidade íntima do universo dos parentes — por meio das quais se constitui a subjetividade e a capacidade social da criança, eu privilegio as formas mais públicas, ritualizadas ou não, de gestação e gestão das capacidades pessoais. Daí por que Gow (1991:119-121) e McCallum (1996) preferem seguir Gregory (1982) e Strathern (1988), privilegiando a noção de produção consumptiva e a esfera do consumo.

mencionadas. Em primeiro lugar, torna evidente tratar-se de consumo, gasto, perda, e não somente transferência, circulação. Para poder tratar do tema da guerra, a antropologia parece ter evacuado tudo o que nela significa destruição. O discurso da reciprocidade permitiu tratar o fenômeno com certa assepsia — uma prudência que se justifica em nosso contexto político —, assim como o fizera o funcionalismo em outras partes do mundo.⁷² Do ponto de vista teórico, contudo, perdeu-se uma dimensão importante da guerra que é a destruição dos corpos ou, mais exatamente, da pessoa em seus constituintes materiais e imateriais. Pois se é possível dizer que “a corporalidade é um idioma simbólico focal” (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979:3) na América do Sul, ela não se limita à construção de pessoas e à fabricação de corpos, pois a destruição e o consumo destes são parte necessária do processo produtivo. Entende-se, assim, por que é mister reintegrar a produção ao consumo e não reduzir a guerra à circulação.⁷³ Carnes e nomes, crânios e almas eram consumidos antes de serem usados para mediar relações entre aliados, fato evidente nas representações nativas sobre o homicídio e em sua simbólica canibal.

O segundo termo do conceito tem também uma visada precisa: o consumo é não apenas perda, mas gasto produtivo: a morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, virtualidades de existência — a morte fertiliza a vida, não necessariamente como um ciclo fechado de troca de energia, mas como um ciclo aberto e assimétrico (mesmo quando circunstancialmente equilibrado).⁷⁴ Para ser produtivo, porém, o consumo não pode ser pura negação do outro; o inimigo não pode ser reduzido à condição de objeto ou de insumo. Na antropologia da guerra costuma-se dizer que os inimigos são coisificados ou animalizados, de tal modo que o impacto psicológico do ato de matar é reduzido. Se isso pode ser verdade no contexto da guerra “moderna”, certamente não o é na guerra “primitiva”. Uma das características distintivas desta última é,

⁷²Como nota Knauft (1990:261), no contexto dos estudos melanésios, para o funcionalismo “a guerra indígena era racional e com propósito, limitada em sua duração e, na verdade, terapêutica no gerenciamento ordenado das disputas e na integração da sociedade. Em contraposição, o sangue, a emoção e a destruição da guerra eram bastante desenfaturados”. Os debates teóricos sobre a guerra ameríndia também estiveram, desde o início, enlaçados em suas implicações políticas. Basta analisar o contexto em que surgiu, originalmente, a polêmica sobre a guerra yanomami: um simpósio sobre o tema, organizado na reunião da Associação Americana de Antropologia de 1967, como parte do esforço de responder aos problemas postos pela Guerra do Vietnã (Fried, Harris & Murphy 1968).

⁷³Para evitar confusões futuras: estou usando o termo circulação como o movimento de trocas em sua totalidade. Como mostra Gregory (1982:42), a troca em uma economia do dom difere daquela em uma economia da mercadoria por estabelecer vínculos entre sujeitos enquanto sujeitos. A troca nessas sociedades é subjetivante e insere-se em um processo social que visa à produção de pessoas. Não se deve, portanto, imaginar que estou querendo substituir o conceito maussiano de dom pelo conceito marxista de circulação, que se aplica, ademais, à análise do sistema capitalista. Como ficará claro no capítulo 7, estou distinguindo dois esquemas de reprodução social — que ademais estão empiricamente articulados — fundados um na apropriação e outro na circulação, um na predação subjetivante e outro na troca subjetivante. Ambos, se quiserem, são figuras do mundo do dom. O ponto é que não se pode confundir a operação da predação com a da troca, nem subsumir *a priori* a primeira à segunda.

⁷⁴Alguns autores sugerem que, na Amazônia oriental, um “modelo de energia circulante e finita” (Menget 1985:139) estaria na base de certas práticas guerreiras (“energia” é uma forma cômoda para se referir a um conjunto de elementos imateriais vistos como escassos: identidades, almas, força vital etc.). Nesses casos, teríamos um circuito fechado de soma zero. No entanto, como nota Journet (1995:200) para os curripacos, o aprisionamento do sopro vital da vítima pelo matador afeta a capacidade do adversário de se reproduzir, e o equilíbrio não pode ser restabelecido pela lei de Talião, pois se perde não apenas um sopro vital, mas o potencial coletivo de vida contido nesse sopro.

precisamente, a subjetivação do inimigo: a predação é uma relação social entre sujeitos (Viveiros de Castro 1993:186). Mas, antes que simples reconhecimento da subjetividade do inimigo, as operações guerreiras visam qualificá-la, resgatá-la da indiferença para que se possa consumir sua diferença.

São recorrentes os exemplos em que os espaços sociogeográficos da predação são diferenciados conforme uma lógica da qualidade. Novamente, temos o caso da caça de cabeças jívaro (captura de “virtualidades de existência” para Taylor 1985), na qual só se cortavam cabeças de quem falava a mesma língua, mas não o mesmo dialeto; ou da caça de dentes yagua (aquisição de força vital, “energia” fertilizadora segundo Chaumeil 1985), na qual só se retirava a dentadura de etnias que participavam de um sistema interétnico de trocas. Tais práticas, que envolviam captura de troféus, ocorriam a uma distância ótima entre o mesmo idêntico e o outro indiferente. Talvez fosse também esse o caso dos mundurukus, cujas cabeças provinham predominantemente de outros povos como mawé, apiaká e parintintin, mas não dos brancos, nem do próprio grupo (Menget 1993:314). A mesma lógica subjaz à distinção, conforme o inimigo, dos objetivos da guerra entre os mekrãnotí: vingança contra outros grupos kayapós e contra os panarás, pilhagem de bens materiais no caso de não-índios; aquisição de artefatos exóticos e objetos rituais para aumentar o repertório de “riqueza” (*nekret*) do grupo quando se trata de povos não-jês (Verswijver 1992a:171). Se analisarmos em detalhe a literatura sobre as práticas guerreiras ameríndias encontraremos exemplos similares, normalmente glosados como casos de inimizade preferencial — assim entre os tobas e os nivacles (Clastres 1982), os chiriguanos e os chanés (Combès & Saignes 1991). A determinação, mais ou menos estrita, de uma distância ótima para as atividades bélicas resulta de uma relação entre o trabalho de subjetivação do inimigo e a produção de valor simbólico a partir de sua destruição. O inimigo preferencial parece ser aquele que exige menor trabalho de socialização e de quem se obtém a maior produtividade sociocosmológica.

Há grupos, porém, em que essa determinação de distância é substituída por um esforço maior de qualificação do inimigo, independentemente de sua origem étnica. É o caso dos tupi-nambás, que embora mostrassem preferência por vítimas de língua tupi, não se recusavam a matar e comer cativos tapuias ou mesmo europeus. A longa permanência do prisioneiro na aldeia permitia conferir significado a uma diferença eventualmente pouco determinada. Já os pirahãs, pequeno povo da bacia do rio Madeira, praticavam uma forma de nominação guerreira que implicava cuidadosa observação do inimigo antes de matá-lo, condição necessária para tomar-lhe o nome ou, mais exatamente, recuperar por meio dele o nome de um pirahã falecido.⁷⁵

A subjetivação do inimigo é, enfim, condição para a captura de identidades e qualidades no exterior que servem para a constituição de pessoas no interior do grupo. Não se trata, contudo, apenas da captura de algo que pertence à vítima — *sua* alma, *seu* nome, *sua* cabeça. Com frequência, o inimigo é apenas suporte para uma operação produtiva em escala ampliada. A lógica do consumo produtivo não é a de transferências de unidades iguais de uma parte a outra, mas a da

⁷⁵“A nominação se dava da seguinte forma: observava-se detalhadamente a forma física do inimigo, procurando correspondências, semelhanças com a forma física de um Pirahã já falecido. O matador, então, dava ao inimigo o nome de *abaisi* que aquele morto possuía [...] [e] apossava-se do seu nome. Guardava-o para si ou o transmitia a outros Pirahã” (Gonçalves 1993:66).

multiplicação dos efeitos a partir de uma única causa. Essa lógica se expressa em vários estágios do complexo da guerra. Inicialmente, com a socialização do ato homicida, que permite ampliar o número de matadores que se submeterão ao trabalho do resguardo e que estabelecerão uma relação privilegiada com algum constituinte imaterial da pessoa da vítima. Posteriormente, a ampliação do número de matadores faz-se acompanhar por uma multiplicação de atributos exteriores que os homicidas se tornam capazes de obter e transmitir, para si ou para o grupo: nomes e canções em particular, mas também substâncias, como no caso wari' descrito por Vilaça (1992).⁷⁶ Para os tupi-guaranis, a hiperprodutividade do matador se expressa na sua função de nominador e doador de cantos: “o período de abstinência termina quando o espírito da vítima decide ir à ponta da terra ‘buscar cantos’. No seu retorno, ele transmite os cantos ao matador durante seu sono, bem como uma série de antropônimos que serão dados aos recém-nascidos” (Viveiros de Castro 1996c:82). Entre os arawetês, é a própria alma da vítima que enuncia as canções, que põe em movimento a dança ritual e os nomes que conferem existência singular e determinada aos bebês.⁷⁷ Já entre os parakanãs, essa associação é indireta: o homicídio e o resguardo conduzem ao desenvolvimento da capacidade de sonhar, que é o meio pelo qual se capturam nomes e cantos de contrários.

Finalmente, a lógica multiplicatória se concretiza na passagem do trabalho simbólico sobre o indivíduo-homicida para o ritual público. A captura de troféus é um exemplo clássico de socialização do consumo e digestão-transformação da vítima para além do bando guerreiro. Os troféus são suportes para uma série de operações rituais que permitem amplificar e coletivizar ainda mais os efeitos da destruição do inimigo. Entende-se por que a idéia de subjetivação da vítima não é contraditória com o dilaceramento do corpo do morto; por que os requintes de crueldade entrevistados pela ideologia moderna não significam a coisificação do outro. Crivar o cadáver de flechas ou retirar partes inteiras do seu corpo são modos de produção ampliada da vida social.

O festim canibal tupinambá é um caso extremo de captura de troféus, pois em vez de pedaços inertes traziam-se pessoas inteiras com vida, tornando literal o que, em outros casos, era apenas simbólico.⁷⁸ O cativo-troféu não era representado como um afim do grupo, era tornado efetivamente um afim, dando-se a ele uma esposa. O ritual antropofágico permitia que todos consumissem literalmente o inimigo, com exceção do matador, que — como entre grupos que não

⁷⁶Para os wari', o sangue do inimigo é transformado durante o resguardo e parte dele se torna sêmen que engravidará a esposa do matador ao fim da abstinência. O inimigo, ou melhor seu duplo, torna-se assim filho do matador. Nesse estágio já não há multiplicação: a relação é de simples transferência. A produção ampliada, porém, estava dada pela socialização do ato homicida, pois todos os membros da expedição bélica entravam em reclusão e, conseqüentemente, geravam mais filhos do que o número de mortos.

⁷⁷Não é, contudo, apenas o matador que recebe esses cantos: “um único inimigo ensina vários cantos para seu matador, e mesmo para outras pessoas: todos os que tiveram algum tipo de contato próximo com o inimigo (trocando flechadas, ferindo ou sendo ferido) recebem cantos, de tal modo que o festival de dança *pīrahē* envolve a enunciação coletiva e unânime de diversas melodias unidas seqüencialmente” (Viveiros de Castro 1992a:241).

⁷⁸A caça de escalpos nivacle admitia ambas as formas. O escalpamento dava-se no campo de batalha, com um inimigo vivo ou morto. Se possível, porém, portava-se o contrário à aldeia como prisioneiro para lá escalpelá-lo sob os olhares das mulheres (o inimigo era, então, mutilado e coletivamente assassinado). A gordura do escalpo, por fim, era consumida por velhos e velhas (Sterpin 1993).

praticam o canibalismo — o fazia “apenas” simbolicamente.⁷⁹ Todo o aparato ritual, ademais, possibilitava que não apenas o matador obtivesse nome por meio do cativo. Abbeville ([1614]1975:231) sugere que tanto aquele que sujeitara o inimigo no campo de batalha quanto o que o capturara na encenação pré-massacre adquiriam “um título com a proeza”. As mulheres se beneficiavam igualmente. Staden ([1557]1974:170) afirma que as esposas dos matadores tomavam “tantos nomes quantos escravos matam seus maridos” e Monteiro ([1610]1949:411) diz que aquelas que recebiam o cativo com pancadas e ofensas eram renominadas.

O complexo antropofágico tornava hiperprodutivo cada evento individual associado à morte do cativo. A lógica sacrificial consistia menos em matar o maior número de inimigos do que em extrair mais-valia de uma só morte. A capacidade de retirar muito de tão pouco parece ser um fato geral da guerra ameríndia, dando-lhe uma feição diversa a da guerra de extermínio ou de conquista. Daí por que certa indiferença à escala, que tanto espantava os cronistas quinhentistas que observavam os tupinambás viajarem centenas de quilômetros para cativar uns poucos adversários (Staden [1557]1974:129; Anchieta [1554-1594]1988:55). A lógica da qualidade predomina sobre a da quantidade, a relação predomina sobre os objetos. Entende-se melhor agora porque as sociedades indígenas parecem ter posto menor esforço intelectual no aumento da eficiência bélica do que na expansão de sua eficácia simbólica, porque o trabalho da guerra voltou-se menos para a multiplicação das vítimas do que para a multiplicação dos seus efeitos simbólicos.

Isso não significa que devemos reduzir a guerra ameríndia a mera operação cognitiva de consumo e produção de significados. Esse não é um teatro apenas de idéias, mas de corpos destruídos e fabricados, dilacerados e edificados. Ao contrário, porém, da guerra de conquista, em que temos apropriação de corpos como força de trabalho abstrato e de riquezas cujo valor preexiste à sua apropriação, na guerra ameríndia os corpos de inimigos são antes suportes para um trabalho de produção social de pessoas (e não meios para produção de bens) e os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção. O idealismo de que se reveste a guerra indígena na Amazônia parece vincular-se ao valor restrito que os objetos materiais possuem, uma vez que não se prestam, senão de modo enfraquecido, a mediar relações sociais. Eles não são determinantes na constituição e articulação das unidades sociopolíticas.

Não quero dizer com isso que a circulação de objetos seja — ou tenha sido no passado — irrelevante nas relações entre grupos e etnias. Temos, hoje, evidências importantes sobre o funcionamento e a extensão de redes de escambo nos primeiros séculos da colonização, em particular na Amazônia setentrional e na região em torno do *Cerro de la Sal* no Peru (Renard-Casevitz 1993) — redes que Lathrap (1973) sustenta serem de origem pré-colombiana. É interessante notar, entretanto, que se temos informações consistentes sobre as rotas comerciais ligando o alto e médio Amazonas ao litoral das Guianas (Butt-Colson 1973; Boomert 1987; Dreyfus 1993; Arvello-Jiménez & Biord 1994; Porro 1996), pouquíssimas são as referências a um vasto sistema de

⁷⁹É interessante notar que o ato não-efetivo é um modo mais produtivo de consumo que a manducação real, sugerindo que a passagem do simbólico ao literal pode representar um enfraquecimento da relação canibal. Há um paralelo aqui com a noção de Viveiros de Castro (1993) de afinidade sem afins: a afinidade potencial seria a forma pura, não-contaminada e portanto mais potente e produtiva, enquanto a passagem da potência ao ato conduziria a seu enfraquecimento.

troca na costa brasileira, durante os séculos XVI e XVII.⁸⁰ Não sabemos, ademais, em que medida o fluxo de objetos servia como suporte para a constituição de alianças políticas. Talvez circulassem nas fímbrias do campo político, por meio dos famosos parceiros comerciais: nós de uma cadeia dispersa e sem centro que possibilitavam o ir-e-vir de bens e informações, muitas vezes entre etnias beligerantes. O fluxo de bens materiais — artigos de luxo (pedras, penas, colares...) e utilidades (raladores, curare, machados...) —, encadeado a distância por relações diádicas entre parceiros, estaria imerso em um espaço político constituído menos pelas relações de troca comercial do que pelo fluxo de corpos e bens imateriais operado pelo casamento e pela guerra: genros e esposas obtidos a mínima distância; cativos, nomes, cantos, carne, cabeças e troféus capturados a uma distância mediana, entre a alteridade mínima do afim real e a alteridade não-apreensível do outro desconhecido.

Ao contrário de vários sistemas melanésios, em que a circulação de objetos de valor — conchas e porcos — permitem mediar relações entre grupos e pessoas, na Amazônia tal mediação seria predominantemente realizada pelo inimigo e seus atributos. O cativo tupinambá, a cabeça-troféu jívaro, os cantos-inimigos parakanãs articulam relações para além do parentesco, congregando aldeias, grupos locais, bandos aliados. Tais relações são mediadas menos por objetos do que por pessoas e constituintes de pessoas, pois estes são sistemas de produção social de pessoas por meio de pessoas, em que a destruição-consumo do inimigo tem papel central e fecundante, embora não seja igualmente elaborado por todas as sociedades da região, nem tenha o mesmo peso simbólico em cada uma delas. No mundo clássico do dom, por seu turno, ao consumo produtivo da guerra soma-se toda uma outra esfera de circulação de bens “fortemente ligados à pessoa [...]; [que] são o veículo de seu ‘mana’, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (Mauss 1960:157).

⁸⁰ Nos cronistas quinhentistas e seiscentistas há apenas referências a trocas ocasionais entre povos do litoral e do interior (ver Fernandes 1963:96-98), baseadas em bens de luxo para a fabricação de adornos (como penas de pássaros e pedras verdes); bens que serviam, precisamente, para a construção social de pessoas por meio da ornamentação do corpo. As mercadorias européias devem ter sido incorporadas a esse circuito de transações, mas não sabemos qual o impacto preciso que tiveram sobre ele. Em um artigo sobre a guerra entre os tupis atlânticos, Balée (1984b) sugere a existência de relações comerciais, envolvendo bens de significação pragmática, entre povos da costa e do interior. Atribuindo a lacuna de dados a uma suposta pouca atenção dos cronistas para o escambo, o autor levanta a hipótese de que os tupis talvez guerreassem entre si para garantir fontes abundantes de peixes, de modo a “reter um excedente para o comércio e para comprar trégua temporária com seus numerosos inimigos, os povos do interior” (Balée 1984b:258). Não há, contudo, nenhuma evidência nos cronistas que permita sustentar essa hipótese.

A Dialética Senhor e Xerimbabo

— Por que esta corda no pescoço,
como se ele fosse uma rês?
— Por que na corda vai tão manso,
segue o caminho, assim cortês?
— A corda não serve de nada,
não o arrasta nem o detém.
— É para mostrar que esse homem
já foi homem, era uma vez.
— Essa corda é para mostrar
que ele já é menos que gente.
— Não gente, mas bicho doméstico,
que segue a corda humildemente.
— Fera não se amarra com corda.
Querem mostrá-lo claramente.

J. Cabral de Melo Neto, "Auto do Fra-
de"

No capítulo 3, explicito minha compreensão da dicotomia entre político e doméstico e sua aplicação ao caso parakanã e, de modo mais geral, à etnologia amazônica. Sugeri que em comunidades onde não havia *posição* da esfera política no interior do grupo, ela se apresentava nas relações intercomunitárias como política externa. No capítulo 4, busquei mostrar como essa distinção poderia ajudar a entender a diferença de comportamento bélico dos dois blocos parakanãs. O processo de constituição de um espaço de representação interna entre os orientais, fundado em valores diversos daqueles da guerra, permitiu-nos conferir sentido à relativa introversão destes. Já a vertigem centrífuga vivida pelos ocidentais possui — além de uma dimensão econômica (ampliação do *trekking*), uma dimensão sociológica (fragmentação do campo social) e uma dimensão política interna (acefalia) — uma dimensão de política externa com três faces: relações de predação guerreira com outros grupos indígenas, relações de familiarização de inimigos oníricos no xamanismo e relações de predação e familiarização com os brancos.

No capítulo anterior, dediquei-me à primeira dessas faces por meio de uma descrição de alguns aspectos da arte da guerra parakanã. Abandonei o modo expositivo que vinha adotando desde o início do livro, deixando a comparação entre os blocos parakanãs em segundo plano. A mudança era inevitável, pois as representações e práticas culturais ligadas à guerra e ao xamanismo divergiram menos após a cisão do que a economia, a política e a sociologia nativas — descompasso que merece ser analisado em um espectro comparativo maior, já que o próprio conjunto tupi-guarani parece caracterizar-se por uma maior homogeneidade das concepções cosmológicas do que das formas sociais (Viveiros de Castro 1985:404).¹ Tal constatação implicou uma mudança de estratégia analítica: foi preciso passar do processo às formas, abandonando uma perspectiva processualista e o recurso à explicação histórica.

A análise do complexo da guerra dirigiu-se assim, progressivamente, para o seu sentido sociocosmológico mais amplo. Ao invés de pensá-la como resposta a um *stress* ambiental ou so-

¹Uma análise mais sutil das diferenças entre orientais e ocidentais em matéria de cosmologia exigiria, ademais, maior conhecimento sobre os primeiros do que tenho. Por isso, tomarei a versão ocidental como padrão, notando as dessemelhanças quando elas forem significativas.

cial, sugeri que os padrões nativos de guerra tornam-se inteligíveis se inseridos em uma economia generalizada — economia na qual, como afirma Almeida (1988:221-222), os excedentes são materiais e simbólicos, o controle dos meios de produção envolve o controle do sobrenatural e a produção concerne tanto a objetos quanto a corpos e pessoas. Ao pensar a guerra como consumo produtivo, procurei inseri-la nessa economia, mostrando como a relação predatória com o exterior é um modo de produção social. Neste e no próximo capítulo, iremos focalizar justamente a face produtiva da guerra ameríndia, elucidando seu mecanismo básico de operação, que denominarei predação familiarizante. Antes de lá chegarmos, porém, é preciso passar por outra modalidade de interação com o exterior: o xamanismo.

Um xamanismo sem xamãs

Falar de xamanismo entre os parakanãs implica, antes de tudo, compreender que, a rigor, não há xamãs entre eles. Não há especialistas que desempenhem a função pública dos pajés, nem pessoas a quem se atribua um poder de cura estável e definitivo. Ao iniciar minha pesquisa, pelejei inutilmente para encontrar um pajé, assistir a uma sessão terapêutica, ouvir o som monótono do chovalho congregando os espíritos. Nada. De início, pensei que o xamanismo houvesse regredido diante da eficácia de nossa medicina, em particular no tratamento das doenças recém-introduzidas. Logo ouvi, porém, falar dos *karowara*, agentes patogênicos sobre os quais sabia algo, já que são uma categoria onipresente na literatura tupi-guarani. “Quem sabe tirar *karowara*?”, perguntava-lhes ingenuamente. “Ninguém, nós não os vemos”, respondiam-me peremptoriamente. “Mas como se chamam aqueles que o fazem?”, insistia. “*Moropyteara*”, explicaram — forma nominal agentiva do verbo *-poro-pyten* (“sugar gente”), que designa o método tradicional de cura por sucção. Rapidamente compreendi que a designação era antes um estigma do que uma honraria e passei a explorar o xamanismo pela via da acusação e da feitiçaria. Começo, pois, por onde comecei.

A AFLIÇÃO E SEUS AGENTES

Em quase todos os grupos amazônicos encontramos duas grandes categorias básicas de doença, fundadas em uma concepção dual dos constituintes da pessoa: há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo e doenças que resultam da exteriorização, perda, rapto de um componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou de singularização da pessoa (ver Perrin 1992:101; Gallois 1988:243). No primeiro caso, a terapia consiste em retirar o objeto estranho do corpo do paciente; no segundo, em recuperar a alma e fixá-la novamente em seu substrato material. A sintomatologia dessas categorias de enfermidades também costuma ser diversa: dor em locais determinados, nos casos diagnosticados como introdução de objetos patogênicos; mal-estar geral, febre sem razão aparente, desânimo, tristeza; em suma, perda de vitalidade, nos casos de *soul loss*. Entre os parakanãs, no entanto, o tema da perda da alma está em falta. Essa ausência não é uma peculiaridade desimportante, pois como veremos ela é congruente com as concepções da pessoa, destino escatológico e procedimentos terapêuticos. Ambos os termos para doença — *ma'e'ahya* (“coisa-dor”) e *jemonara* (cuja forma verbal é *-jemonan*, “adoecer”) — referem-se a afecções corporais de caráter estritamente físico. Não há

categoria de doença associada à alma ou princípio vital, sendo o corpo o substrato exclusivo das noções de doença e cura.

Ao lado das duas categorias básicas de doença há uma terceira — mais ou menos desenvolvida conforme o grupo —, de enfermidades causadas por contágio, na qual a introdução individualizada do agente patogênico é substituída por um contato coletivo com uma substância imaterial nosogênica, semelhante aos miasmas. Entre os parakanãs, essa categoria está associada a um tipo específico de doença cujo foco é um órgão, o fígado (*-py'a*). Chama-se *my'ahya* (literalmente, “dor de fígado”), cujos sintomas são semelhantes aos da diarreia infecciosa e são tratados com resinas cheirosas, inaladas e/ou passadas sobre o corpo. Essa noção de contágio coletivo se presta com frequência à representação da transmissão das doenças introduzidas após o contato com a sociedade nacional (ver Gallois 1988). Há, finalmente, uma quarta categoria que é a das moléstias que resultam do desguardo, do descumprimento de algum tabu ligado a uma transição crítica na vida da pessoa. No caso parakanã, essa categoria tem como foco outro órgão, o baço (*-pere*), que como vimos é também afetado pelo odor de sangue do inimigo. Os remédios prescritos não são os cheirosos (*-pi'e*), mas os amargos (*-ram*) — infusão de carapanaúba (*marawa*) e quina (*inajarona*) —, que devem ser ingeridos.

Em vários grupos amazônicos, desguardo, desrespeito a um tabu alimentar ou regra ligada à caça conduz à vingança por parte de um espírito, amiúde animal. Entre os parakanãs, contudo, quase todas as doenças têm por causa ações humanas: feitiçaria dos vivos, agressão dos mortos. A quebra de abstinência age diretamente sobre o corpo, de forma mecânica, sem a necessidade de se postular um ente não-humano dotado de intenção e volição. A ausência de contrapredação derivada da atividade cinegética é ainda mais notável quando comparada à especialização da dieta: os parakanãs são um dos grupos amazônicos mais restritivos quanto ao número de espécies predadas e, no entanto, não traduzem essa restrição em termos de uma ética da relação entre humanos e animais. Não há um código impondo moderação, respeito ou compensação simbólica pelo ato predatório.² Tampouco há xamanização da caça para desespiritualizá-la e torná-la comestível. É a predação entre vivos que obseda os parakanãs. A natureza não é senão indiretamente fonte de enfermidades: entes e objetos naturais são instrumentos, jamais causa eficaz.³

Não é de estranhar, portanto, que a categoria que maior atenção receba e maior preocupação cause seja a das enfermidades produzidas pela introdução de um objeto estranho no corpo do doente e que se considera resultar da ação de um feiticeiro, um *moropyteara*. Os objetos patogênicos recebem duas denominações: *karowara* e *topiwara*. Esses conceitos são extremamente disseminados entre os tupi-guaranis, embora possuam relevância e significação diversas conforme o grupo. O primeiro é uma categoria de espíritos com características canibais, ligados à produção

²Há apenas uma restrição que atinge o sonhador que atrai queixadas durante o sono para serem caçadas no dia seguinte. Se o sonho se concretizar, ele só poderá comer certas partes da presa: as patas, o peito e o fígado, sendo-lhe explicitamente interdita a cabeça do animal.

³O animal que poderia vir a ocupar uma posição agentiva no sistema é a capivara, considerada dona de *karowara*. No entanto, se há interdito em comê-la, não há qualquer proibição em matá-la, desde que não seja trazida morta para a aldeia. Em 1992, um homem desrespeitou esse costume para agradar os funcionários do posto. Seguiu-se um surto febril e Arakytá o admoestou por ter cometido tal imprudência, atribuindo o surto ao roedor que lançara *karowara* através da fumaça de seu cozimento. O jacaré também é considerado um animal perigoso e necessita de um tratamento ritual para ser consumido (ver capítulo 6).

da doença e associados amiúde ao anhangá, ser antropofágico das cosmologias tupis.⁴ O segundo remete aos espíritos auxiliares dos xamãs, associados frequentemente aos animais. Eles aparecem como os entes que ajudam na cura, e que estão ligados de modo mais estreito ao pajé, servindo-lhe de intermediários ou mensageiros para chamar os espíritos mais distantes.⁵ Conforme o grupo, o xamã pode possuir controle sobre uma ou ambas as classes de espíritos, mas a segunda costuma ser a dos xerimbabos mais bem domesticados, quase filhos adotivos, com os quais se estabelece uma identidade mais forte. Daí serem amiúde glosados como espíritos familiares.

Entre os parakanãs, *topiwara* e *karowara* não são propriamente espíritos, como em outros grupos tupis, mas agentes patogênicos controlados por feiticeiros. Por isso, ninguém admite publicamente tê-los visto em seus sonhos: aqueles que vêem *karowara* são considerados fortes candidatos à feitiçaria, pois se o vêem os controlam, se os controlam os utilizam. Ninguém se dirá um *karowara-jara*, um “senhor dos agentes patogênicos”, nem discorrerá sobre suas características, pois estaria demonstrando um conhecimento suspeito. Assim, a concepção parakanã sobre esses entes só pode ser apreendida indireta e fragmentariamente — antes pelas acusações de malefício do que pela realização de curas. O material só ganha consistência quando comparado aos asurinins do tocantins, onde há xamãs especialistas cujo poder reside, precisamente, no controle dos *karowara*. Ali também estes não são concebidos como espíritos, mas como objetos nosogênicos animados, votados a um único desígnio: devorar carne crua. São canibais, presas animadas sem face que os xamãs podem absorver e reter, escondidos que ficam entre seus dentes e a gengiva.⁶ *Karowara* é o poder omofágico do xamã, a representação do xamanismo como uma operação canibal.

Os parakanãs distinguem esse princípio canibal de sua forma material. Há um termo específico para falar sobre as coisas concretas que são consideradas *karowara*. Esse termo é *topi-*

⁴Entre os asurinins do xingu, os *karowara* são espíritos que se apresentam em forma antropomórfica aos xamãs e que penetram nos doentes retalhando-lhes o interior. Embora povoem também o plano celeste, estão ligados mais estreitamente ao meio aquático (Müller 1990). Esta mesma associação encontra-se na concepção kayabi do *karuat* como mestre dos seres da água (Grünberg 1970; Oakdale 1996) e entre os extintos takunyapé, segundo os jurunas (Lima 1995:231). Entre os wayãpis, por sua vez, *karuara* é tanto sinônimo de anhangá, quanto uma das armas de agressão dos xamãs, que corta por dentro a carne das vítimas (Gallois 1988). Entre os arawetéts é um espírito canibal das serras (Viveiros de Castro 1992a), enquanto entre os teneteharas é o termo geral para os entes sobrenaturais (Wagley & Galvão 1961). Os tapirapés designam o trovão e o maracá do xamã pelo mesmo termo (*kanuana* — Baldus 1970). A protoforma parece ser **karuguara* (Viveiros de Castro 1992a:348), analisável em *karu-guara*, sendo que o radical significa “comer” e o sufixo é um marcador de agente. A tradução condiz com suas características: **karuguara* é “aquele que come”.

⁵Entre os wayãpis, os *ôpi-wan* são bichos miniaturizados que os pajés vêem em forma humana, mas que se apresentam fisicamente como lagartas. São alimentados com tabaco e estão dentro do corpo do pajé, onde foram postos por um mestre-xamã e pelos mestres dos animais (Gallois 1988). Para os kayabis, *rupiwat* são também espíritos auxiliares do xamã, responsáveis por procurar os *mama'é* para curar (Oakdale 1996). Entre os parintintins, os xamãs controlam vários *rupigwára*, embora cada qual mantenha uma relação particular com uma categoria específica, associada a ele por coespiritualidade: todo xamã é a encarnação de um espírito animal trazido em sonho por outro xamã e introduzido na futura mãe (Kracke 1990). Essa associação com os animais aparece também entre os teneteharas (*piwara* é o espírito dos animais — Wagley & Galvão 1961), e no conceito guarani de *tupichua*, que para os kaiowás seria o álter-ego animal que acompanha os humanos (Cadogan 1965; 1966).

⁶Para o ritual de iniciação xamânica (*opetymo*), o xamã asurini confecciona os *karowara* com dentes de caititu, quati e peixe-cachorra, que são gastos contra uma pedra até que fiquem finos como papel. Em seguida são perfurados e amarrados por um fio: “aí já é *karowara* ... mexe sozinho” — mexer, que é um movimento compulsivo de manducação. Os *karowara* são, então, postos no cigarro que será fumado no ritual (Andrade 1992:107).

wara: dentes de macaco-prego, espécies de besouros, espinhos, esporões de arraia, ossos afilados, enfim, todo objeto diminuto e pontiagudo pode ser um *topiwara* nas mãos de alguém que possua conhecimento mágico para transformá-lo em objeto patogênico; isto é, animá-lo, dotá-lo de compulsão canibal.⁷ Mas como se adquire esse poder para lidar com os agentes e objetos nosogênicos?

A noção mais comum é que se trata de uma experiência onírica com o “senhor dos *karowara*” (*karowarijara*) ou com o “arrancador de *karowara*” (*karowamapara*), que transmite ao sonhador os agentes patogênicos. A transmissão se dá pelo sugamento destes do corpo da entidade — tema que se reencontra na iniciação do xamã asuriní, que deve tragar os *karowara* do jaguar celeste. Ao contrário dos asurinís, porém, que materializam o dono dos *karowara* na figura de um felino, os parakanãs parecem não ter uma representação precisa dessa entidade, associando-a ora à capivara, ora ao morcego, ora a um ser antropomorfo caracterizado por sua magreza. De qualquer forma, a aquisição do poder se dá pelo aprendizado da sucção (*-pyten*), que é considerada um tragamento de sangue: os que pegam *karowara* em sonho têm, como o matador, o gosto-odor de sangue na boca.

Em sonho, aprende-se também a preparar venenos extremamente potentes, que devem ser ingeridos pela vítima ou passados em sua boca. Esses venenos estão igualmente associados ao sangue e ao odor *-pyji'o*: um deles é produzido com a placenta de um recém-nascido; outro, com o leite da castanheira, que, dizem, “é igual a sangue”. Eles provocam diarreia intensa, com sangramento, seguida de rápida morte. Quem sabe confeccionar *karowara* pode também colocá-lo no cigarro e oferecê-lo à vítima, que o ingurgita ao tragar a fumaça. Sua boca será devorada pelo agente patogênico, que poderá apresentar-se na forma de lagartas brancas conhecidas como *ta-hanga* (que entre os wayãpis é a forma física pela qual os não-xamã vêm os espíritos auxiliares *ôpi-wan* dos pajés).

A aquisição de poder passa, pois, por uma conjunção oral com o líquido vital: um feiticeiro é alguém que absorveu sangue exógeno pela boca e age de forma predatória contra seus parentes. Entre os orientais, diz-se dessa pessoa que “ela tem poder xamânico” — *ipajé* (cuja forma nominal é *ipajé wa'é*, “aquele que tem *pajé*”) —, mas ninguém afirma possuí-lo. Trata-se sempre de uma atribuição feita por outros e de forma velada, pois dizê-lo na frente da pessoa seria expor-se ao seu poder e à morte por malefício. Entre os ocidentais, o verbo estativo *-pajé* é usado com menor frequência, mas o conceito não está ausente: ele aparece, por exemplo, na expressão *-paje'an*, “cair o poder”, que significa perder a capacidade de sonhar. Todo mundo que sonha tem um pouco de *-pajé* e alguma ciência para curar.⁸ Porém, não se é jamais xamã, pois este lugar não

⁷Vários coleópteros são considerados *topiwara*. A classificação parece fundar-se em três características: são pequenos, o exoesqueleto é rígido e as asas anteriores são córneas. A identificação desses insetos a agentes patogênicos encontra-se também entre os bororos. Segundo Crocker (1985:184), a associação deve-se à casca dura com numerosas pontas, à cor e a certa característica anatômica que os bororos interpretam como presas.

⁸O termo *pajé* designa também o canto executado no *opetymo*, o próprio ritual e, como vimos, o amigo formal. A deriva semântica acompanha as transformações de significado do rito: o *opetymo*, em outros grupos tupis e notadamente entre os asurinís do tocantins, é um ritual de iniciação xamânica através do canto, dança e intoxicação por tabaco. Isto é, é um ritual de absorção de *pajé* e de iniciação à condição de *pajé*. Entre os parakanãs, tornou-se antes um ritual guerreiro, no qual se constituem ou se reafirmam relações de amizade formal, relação entre *pajé*.

pode ser ocupado senão provisoriamente; ninguém se arrisca a sê-lo, nem a dizê-lo. Melhor manter-se entre iguais, não se atribuir poderes, para não ser alvo de acusações. Em uma sociedade na qual a causa de todas as moléstias é uma ação predatória humana e não há sistema supralocal para imputá-las a um membro de uma comunidade vizinha, o feiticeiro é sempre um parente.

Entre os ocidentais, as acusações são numerosas e refletem uma lógica faccional dispersa. Algumas pessoas, normalmente sonhadores com parentela pequena, possuem um estigma mais generalizado. Ter poucos parentes significa não poder impor sua perspectiva a uma parte do grupo. Assim, a maioria das acusações de malefício letal recai sobre uma mulher asurini raptada na década de 1940 e morta pelos kayapós em 1977. Há várias razões para isso: primeiro, ela era casada com um homem que tinha apenas um irmão; segundo, atribuía-se ao pai desse homem poderes de feiticeiro (há uma concepção difusa da transmissão patrilinear dessa capacidade); terceiro, ela era uma estrangeira e, mais que isso, uma asurini (membro de um grupo que possui uma teoria positiva sobre o conhecimento dos *karowara*). Ela não apenas sabia e dizia mais sobre o tema do que os parakanãs costumam admitir, como também chegou a praticar curas, retirando *topiwara*. Finalmente, ela era uma sonhadora, e as mulheres — principalmente quando ainda menstruam — devem sonhar pouco, ou nem mesmo sonhar, pois se acredita que são particularmente propensas às ações maléficas. Como me disse Iatora, “as mulheres arrancam muito *karowara*, pegam demais. Já os homens não têm *topiwara*”. Um grande sonhador pode ser respeitado sem ser logo posto sob suspeita; uma mulher que revele seus dotes xamânicos, porém, coloca-se de pronto no pólo do estigma.

Esse tema — que se reencontra entre os tapirapés (ver Wagley 1977:188;197) — sugere a existência de um controle sobre a atividade onírica feminina, que torna seu exercício público delicado ou limitado. No caso parakanã, o substrato simbólico dessa política de gênero parece ser a concepção de que as mulheres já são, em si, seres que cheiram a sangue (*-pyji'o*). A aquisição de poder xamânico seria uma hiperconjunção, um excesso que as tornaria particularmente poderosas e perigosas (daí por que se admite melhor a atividade onírica das velhas). O tema em elipse é o da fertilidade feminina, que é explicitamente elaborado em outros grupos amazônicos (em particular entre os que possuem o complexo das flautas sagradas) e se observa também alhures (em especial na Nova Guiné). A função criativa do matador e do sonhador parakanã está associada à aquisição do cheiro de sangue, que as mulheres adquirem pela maturação biológica. Note-se que aqui não temos um trabalho ritual sobre a menarca, apenas se procura retardá-la por meio do uso de certos remédios.⁹ Na maturação do corpo feminino é o desenvolvimento dos seios que está associado a uma atividade intersubjetiva, pois se diz que os meninos fazem as meninas ter seios (*-mo-kom*) mantendo relações sexuais com elas.

⁹No mito, o mênstruo feminino tem origem exógena. Conta-se que primeiro eram os homens que menstruavam. Quando o tatu-rabo-de-couro (*Cabassous unicintus*) flechou a lua, o sangue gotejou sobre as mulheres, que não atenderam ao conselho dos homens de permanecerem no interior das casas. Elas se apropriaram, assim, do sangue de um ato homicida: o flechamento da lua. Esse tema ocorre em uma narrativa que trata da organização do mundo tal como o conhecemos: separação do céu e da terra, partida de Topoa para o céu, diferenciação das espécies conforme o hábitat e definição da reprodução humana. O mito não elabora, porém, as conseqüências da inversão de gênero para as relações de poder entre os sexos.

Entre os orientais, a suspeita de feitiçaria não recai sobre indivíduos de parentela pequena, mas sobre os mais velhos e prestigiosos membros da metade oposta. O sistema de metades organiza as imputações: cada parte incrimina a outra, embora os *tapi'pya*, mais numerosos e politicamente hegemônicos, expressem a perspectiva dominante. Uma das inculpações mais importantes concerne à morte de Jarawa que, como vimos no capítulo 3, é atribuída a um de seus afins. Conta-se que este lhe pedira uma esposa e agastado com a recusa, tê-lo-ia matado “por meio dos *karowara*” (*karowara-po*). O filho do morto não procurou “vingar-pagar” (*-wepy*) o passamento do pai. Ao contrário, buscou restituir a rede de reciprocidade entre afins, oferecendo grande quantidade de caça: “eu tenho medo de você”, disse ao afim, “pois doença (*ma'e'ahya*) matou meu pai”. Deu-lhe carne para alegrá-lo e apaziguá-lo. O desfecho deve ter sido fundamental para a solidificação do sistema de metades que então se constituía, bem como para a ascensão posterior do homem generoso, o filho do morto, à chefia. O imperativo maior de manter a unidade do grupo limitou as conseqüências das acusações.

Não há casos de assassinatos de pessoas acusadas de feitiçaria em nenhum dos dois blocos parakanãs. Ninguém ousa matar um suposto feiticeiro, por temer o *-pajé* da vítima. A transição para a morte é um momento delicado, comparável a um estado de consciência alterada, e particularmente propício para se enviar doença contra os vivos e vingar-se dos agressores. No passado, tal temor chegou a levá-los a enterrar um moribundo, de modo a evitar o envio de doenças durante a agonia. As acusações de feitiçaria são parte da política parakanã, mas não têm o mesmo rendimento que alhures, como, por exemplo, no sistema alto-xinguano. Funcionam antes como dissuasão pelo medo do que como modo de intervenção efetivo na política faccional. Significam: temos armas recônditas, não as mostramos, mas podemos utilizá-las. O estigma e o temor funcionam, à maneira da doutrina da *kawahiwa*, como um forte desestímulo ao acúmulo de poder fundado na prática do xamanismo. É possível entender melhor agora por que a chefia entre os orientais não se erigiu nem sobre a figura do matador, nem sobre a do xamã, embora o chefe tenha um pouco de ambas.

UM SAIBO DE SANGUE

A compulsão canibal é comum a todos os que buscam trilhar a via da hematofagia, seja pelo homicídio, seja pelo conhecimento dos *karowara*. A hiperconjunção com o sangue exógeno afasta-nos do convívio social e transforma-nos em comedores de cru, como os jaguares. Por outro lado, sem predação condenamo-nos à esterilidade: sem gosto de sangue não há sonhos, nem cura, nome, canto e ritual. Se a hiperconjunção pode conduzir a um comportamento predatório desmedido, a ausência total de contato com sangue é negativa para a capacidade de sonhar. Daí por que o homicídio é um meio para o desenvolvimento de uma atividade onírica produtiva.

Os ocidentais dizem explicitamente que a gordura-mágica da vítima faz o matador sonhar de verdade (*-mo-poahiw-eté*). Pode-se afirmar indiretamente que o cheiro de sangue também o propicia. É o que se entrevê em uma das práticas dedicadas ao desenvolvimento da capacidade de sonhar: a ingestão de partes selecionadas da ariranha (*Pteronura brasiliensis*), um animal que se

considera ter muito pitiú.¹⁰ Entre os ocidentais, os velhos assavam a carne que fica entre a boca e o focinho e davam para os jovens comer na *tekatawa* (já os orientais comiam o rabo). A associação entre odor de sangue e poder xamânico reencontra-se, ainda, na concepção de que o remédio (*mohanga*) dos brancos é um anti-*pajé* porque faz desaparecer o cheiro de sangue que impregna a boca dos matadores. Os ocidentais contam que os *moropiarera*, no início do contato, vomitavam ao tomar os medicamentos e que sua ingestão continuada acabou por fazer-lhes “cair o *pajé*”. Em resumo, a hematofagia é condição tanto para atividade onírica legítima, quanto para aquela ilegítima. Assim como na maioria dos grupos ameríndios, não há disjunção entre feitiçaria e xamanismo: ambos se fundam na mesma capacidade e não expressam senão perspectivas distintas.

Cumpre-nos agora passar do pólo das acusações à função positiva do xamanismo. Para tornar a exposição mais clara, estabeleço um *continuum* entre três grupos de mesma língua e culturas semelhantes: em um dos extremos temos os asurinís do tocantins, onde a prática do xamanismo consiste explicitamente no controle do princípio canibal *karowara*. A meio caminho temos os parakanãs orientais, onde ninguém admite ter uma relação privilegiada com esse princípio, mas se aceita ter sonhado eventualmente com *karowamapara* e através desse aprendizado onírico ter realizado uma cura por sucção de agentes patogênicos. Cada admissão, porém, é acompanhada pela afirmação de que a cura se deu no passado e que, agora, o indivíduo perdeu o poder. Não há, assim, institucionalização de uma posição-xamã, embora a função possa ser desempenhada circunstancialmente.

No outro pólo encontramos os ocidentais, entre os quais ninguém reconhece ter visto ou tirado *karowara*. A capacidade cirúrgica de retirar os agentes patogênicos por meio da sucção é que diferencia os verdadeiros *moropyteara* dos que apenas sonham. Contudo, não há quem se disponha a reivindicar tal ciência, pois isso seria quase uma auto-acusação: mais do que uma habilidade curativa, ela implica a possibilidade de infligir mal por meio mágico. Assim, mesmo quando, em raras oportunidades, observa-se um homem fumando e sugando o local em que o doente sente dor, o ato é considerado ineficaz. Nenhuma extração do agente patogênico pode ser realizada por um membro do grupo (exceção feita às mulheres estrangeiras). Toda cura realiza-se pela interposição de um inimigo onírico, trazido pelo sonhador com esse propósito. A ciência xamânica entre os ocidentais resume-se a isso: trazer um *akwawa*. Ela é limitada, pois não permite ao sonhador curar diretamente, nem fazer da terapia uma consagração pública. Os verdadeiros xamãs dessa sociedade — donos de cantos, nomes e técnicas terapêuticas — são os inimigos domesticados em sonho.

A dialética senhor e xerimbabo

Na Amazônia indígena — em especial ali onde não se faz uso de alucinógenos —, o sonho é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínios cosmológicos distintos, e pode ser um índice importante de poder ou vocação xamânica. Para os parakanãs, ele é mais do que

¹⁰O comportamento agressivo da ariranha parece caracterizá-la como um jaguar aquático, predador de peixe cru, associação que pode estar na origem de seu nome em parakanã: *jawataranga*, “jaguar puido”.

isso: na ausência de pajés especialistas, a atividade onírica recorta todo o campo do xamanismo, e talvez por isso seja objeto de rica elaboração cultural.

O verbo para sonhar é *-poahim* e o sonho é dito *-poahiwa*. Reencontramos aqui o sufixo *-ahiwa*, que, como vimos, é um modificador que indica imaterialidade e potência mágica. O sonho é um estado de consciência alterada em que o corpo físico está inerte e a atividade cabe a um constituinte da pessoa denominado *-a'owa*, que traduzo por “duplo” ou “duplo onírico”. *-A'owa* não é propriamente um componente espiritual que habita um corpo, mas um epifenômeno da capacidade de sonhar, uma forma de existir que só se manifesta na experiência onírica.¹¹

Os sonhos ocorrem *-kewyri*, “na morada do sono”, ou *awomé*, forma composta pelo verbo *-am* (“deitar-se”) e pelo locativo *-omé* (“neste local”, “em”). Diz-se igualmente *a'ejang weke-wyri* ou *awomé*, “eu vi em (meu) sono”. Embora todos durmam, nem todos sonham. Se perguntarmos a um adolescente, “você sonha?”, a resposta será provavelmente negativa ou ele dirá que o faz só um pouco ou que esquece os sonhos ao acordar. As mulheres também negam ter vida onírica: somente as mais velhas o admitem.¹² A diferença entre meninos e mulheres, contudo, é que aqueles devem adquirir a capacidade de sonhar, enquanto estas não devem sonhar, ou pelo menos não devem fazê-lo em demasia. Por isso, todas as técnicas propiciatórias são reservadas aos homens. Entre elas: tragar do cigarro de um grande sonhador, comer assada a fuça da ariranha, dançar com o poraquê vivo recebendo a contento a sua descarga, beber o mel de abelha com ferrão dentro da colméia, dançar com um jaguar às costas para se metamorfosear em felino.¹³ Dentre as práticas que favorecem o sonhar, as mulheres só têm acesso ao ritual do *opetymo* (e, ainda assim, somente entre os ocidentais, onde a festa pode ser realizada da perspectiva feminina). O xamanismo deve ser uma atividade masculina, ainda que nem sempre o seja, pois mesmo entre os orientais várias mulheres são lembradas por terem tido poder xamânico.

Mas o que é um sonho? Qual a sua estrutura? O que significa dizer que certas pessoas não sonham? Os gêneros de sonhos com os quais irei trabalhar podem ser ditos, em sentido forte, sonhos culturais ou sonhos culturalmente pautados (Price-Williams & Degarrod 1990:279): por um lado, porque a elaboração secundária — sua transformação em narrativa — é estritamente codificada e padronizada por uma teoria nativa; por outro, porque essa teoria parece operar sobre a memória onírica de forma a selecionar não apenas o que é recordado, mas quem deve ou não recordar.¹⁴ A regulamentação cultural da experiência onírica do indivíduo não deve nos surpreen-

¹¹Em wayãpi, sonhar é *-poau* e sonho *-moau* (F. Grenand 1989). São cognatos do *mo-a'o* araweté, que significa “ter saudades”. Ambos parecem conter a protoforma tupi-guarani para estados incorporais [**a'uva*] (Viveiros de Castro 1992a:208). Em parakanã, temos a expressão *-ejang-a'om* (“ver-forma verbal de *a'owa*”), que quer dizer “ter saudades de alguém”.

¹²Certa feita perguntei a Kwai'ia quem nominara o seu filho e ela me contou ter sido ela própria. “Então você ouviu o nome em sonho”, eu exclamei. Ela concordou, mas quando lhe pedi que me contasse a experiência onírica, disse-me constrangida que dela já não se lembrava.

¹³Sobre o poraquê há mais de uma versão. Os mais jovens dizem que recebem o choque para se tornarem fortes e não temerem o inimigo; já os adultos afirmam que a descarga faz sonhar. Mas para um homem idoso, mais aberto a falar dos segredos do xamanismo, dança-se com o peixe elétrico “*tokarowamapan oja*”, “para retirar *karowara*, diz-se”. Isto é, para sonhar com *karowarijara* e aprender a tirar agentes patogênicos.

¹⁴Sempre que falar em “teoria”, não estarei supondo a existência de um modelo nativo sistêmico, exaustivo e sem contradição interna que se aplica dedutivamente aos fatos, mas sim de um conjunto de assunções interliga-

der. Em sociedades nas quais sonhar é uma forma particular de conhecimento, com usos culturais próprios, podemos esperar uma teoria restritiva do que é legitimamente um sonho ou de como se deve interpretá-lo.¹⁵ É o que veremos agora.

SINTAXE DOS SONHOS

A experiência onírica é um modo de relação com tudo o que é exterior ao universo dos “parentes” (*te'ynia*). Os sonhos parakanãs são com “outros” (*amote*): seres, entidades, pessoas que não são *te'ynia*. Só se sonha com parentes que estejam mortos ou ausentes. Essas experiências são expressão da saudade e são negativas: sonhar com o morto anuncia a própria morte, sonhar com quem está distante conduz a um estado de melancolia associado a doença. Os sonhos socialmente produtivos são sempre com outros ou, mais exatamente, com inimigos: tudo o que se apresenta ao sonhador e interage verbalmente com ele é um *akwawa*. A experiência onírica é por definição uma interação com o inimigo.

Sua estrutura mínima é a da relação, em um contexto comunicativo, entre dois sujeitos: o sonhador e seu interlocutor. Sonha-se com astros e fenômenos naturais, com inimigos reais ou imaginários, com animais e artefatos, com plantas silvestres ou domesticadas. Esses interlocutores não se apresentam necessariamente em forma humana, não se fazem obrigatoriamente “gente” (*awa*), mas são dotados de atributos definidores da condição humana: têm nome, intenção e verbo. No mundo onírico constitui-se uma comunicação universal entre humanos, animais, artefatos e objetos naturais. A língua parakanã torna-se o esperanto de tudo o que existe.

Não há, porém, afirmação da existência de uma essência anímica comum a tudo o que é. Os parakanãs, ao contrário de alguns povos amazônicos, são bastante parcimoniosos em postular a existência de almas ou espíritos. Não os atribuem nem mesmo aos animais ou a representantes prototípicos destes, como os mestres (os quais, aliás, estão ausentes no bestiário do grupo). Distinguem, contudo, as interações em vigília daquelas oníricas, por meio da oposição entre dois modos de apresentação dos seres: o ente real e o seu duplo. Ou em categorias nativas, *ipireté* (“sua verdadeira pele”) e *ha'owa* (“seu duplo onírico”). Note-se que a oposição não é exatamente entre corpo e espírito, mas entre pele e duplo. Os parakanãs corrigiam-me sistematicamente quando usava o termo *-eeté* (“corpo verdadeiro”) para caracterizar as interações em vigília, pois os entes no sonho não são propriamente incorpóreos, nem são simples imagens unidimensionais como a foto ou a sombra (ambas chamadas *-onga*, como o princípio vital). O que eles não têm é pele, concebida como uma roupa, mas que é ativa e sede de afecções (ver Viveiros de Castro 1996a).

A distinção entre experiência onírica e vigília não se deixa apreender tampouco pelo par essência/aparência, pois o sonho não é nem uma forma de acesso a um mundo de verdades platô-

das, que informam e são informadas pela prática social, e que apresentam razoável grau de coerência interna e flexibilidade interpretativa.

¹⁵A concepção nativa sobre os sonhos, bem como seu uso social, talvez forneça uma orientação psicológica profunda para a atividade onírica. É difícil, porém, determinar o tipo de relação existente entre a dimensão social do sonho e a atividade mental individual. O que importa notar de qualquer modo, é que os sonhos não foram banidos da esfera pública, como ocorreu em nossa sociedade (banimento que remonta à Alta Idade Média e à rejeição das práticas divinatórias pela Igreja Católica — Le Goff 1994:305-330).

nicas ocultas sob o manto ilusório das aparências, nem um outro espaço-tempo paralelo ao nosso. Ele é um plano da experiência em que seres sem “pele de verdade” são capazes de comunicação irrestrita e interação pacificamente. A predação está excluída dos sonhos mais produtivos, justamente os que conduzem à captura de nomes e cantos.¹⁶

Há dois termos que designam a posição do *akwawa* onírico: ele é um “xerimbabo” do sonhador (*te'omawa*) e, ao mesmo tempo, sua “presa-mágica” — ou, mais apropriadamente, seu “paciente-mágico” (*temiahiwa*). Aqui vemos o sufixo onírico *-ahiwa* juntar-se ao termo *temiara* (“vítima”), substituindo o agentivo *-ara*. Esse termo se decompõe em *t-emi-ara* (marcador de pessoa-de paciente-de agente). A vítima é “aquele que sofre uma ação”. Note-se bem: “aquele” e não “aquilo”, pois embora paciente é potencialmente um agente.¹⁷ O que há de comum entre as duas designações reservadas ao *akwawa* onírico é a concepção de que ele está sob o controle daquele que sonha. “Presa-mágica” ou “xerimbabo”, ele está preso à vontade do sonhador, uma idéia que os wayãpis expressam de maneira forte ao falar dos fios invisíveis (*tupãsa*) que ligam os xamãs aos seus auxiliares (Gallois 1988:303).

A relação é assimétrica: o recíproco de *te'omawa* é *-jara*, que quer dizer “dono” ou “mestre”.¹⁸ O sonhador é o senhor; seus interlocutores, bichos de estimação. Os donos têm potência volitiva superior à de seus xerimbabos, pois os têm sob seu domínio, como indica a forma verbal de *te'omawa*: *-e'omam*, “estar completamente sem forças”, que se aplica ao estado da pessoa que está para morrer ou desmaiar. A palavra se decompõe em *-e'o-mam*, cujo sufixo quer dizer “por completo”. *E'o-* parece ser cognato do *hê'o* tembé, que significa “estar maluco”, “ter ataques” (de epilepsia, por exemplo) (Boudin 1966:59). Outros possíveis cognatos são *teõ* (“morte”) e *teoá* (“desmaio”) do guarani antigo (Montoya 1876), além de *te'õ me'e* (“coisa morta”), um dos termos para cadáver em araweté (Viveiros de Castro 1986:495). Esses cognatos transmitem a idéia de perda de força vital e/ou de consciência. O xerimbabo seria “o que perdeu sua força” ou, indo um pouco adiante, “o que perdeu a consciência de si”. Tais significados podem ser reencontrados entre os nivacles do Chaco, os quais afirmam que o matador deve tornar o espírito da vítima *nitôiya*, termo que Sterpin traduz por “manso” ou “inconsciente”:

O termo *nitôiya*, traduzido em espanhol por “manso”, é o negativo de *tôiyi*: “bom (pessoas), correto, feroz, selvagem (animal)” [...]. Essas glosas aparentemente contraditórias se esclarecem desde que consideremos que *tôiyi* deriva de *tôi*: “ter consciência, saber, poder, dar-se conta, lembrar-se”. Assim, um animal “correto” é aquele que “tem consciência” daquilo que ele é: ele se mostra *tôiyi*, selvagem e feroz. Um animal *nitôiya*, cativo, é um animal “inconsciente” (Sterpin 1993:59-60).

¹⁶Os sonhos predatórios, por sua vez, têm sempre o caráter de agouro: sonhar que se é morto por um inimigo prediz a própria morte, aceitar ter relações sexuais com uma mulher é cavar a própria sepultura (pois se estará fazendo sexo com um espectro). Matar animais, por sua vez, indica sucesso na guerra.

¹⁷Segundo o mesmo paradigma, temos *temi'oa*, onde *-o* é o verbo “comer”, e *-a* um nominalizador não-agentivo. *Temi'oa*, portanto, quer dizer “aquilo que se come”, “a comida”.

¹⁸Em parakanã existe também a forma *mimawa* — cognato do *mymbá* guarani (Montoya 1876) e do *mimawa* da língua geral amazônica (Stradelli 1929:526), os quais foram incorporados ao léxico do português como xerimbabo (na forma possuída de primeira pessoa do singular). Em parakanã, *mimawa* só ocorre na forma neutra, sem flexão.

Em outras palavras, é um animal que não se reconhece enquanto tal, como o inimigo cativo que não se reconhece inimigo. É como se lê no “Auto do Frade”, que nos serviu de epígrafe:

- Não gente, mas bicho doméstico, que segue a corda humildemente.
- Fera não se amarra com corda. Querem mostrá-lo claramente.

A potência dos *akwawa* oníricos, contudo, é apenas inferior no que tange à vontade, pois eles são os verdadeiros senhores das técnicas terapêuticas, das músicas e dos nomes. Seu poder xamânico é súpero. Por isso, se nos sonhos inverte-se a relação entre inimigos em vigília — da predação à familiarização —, inverte-se também a direção da relação protetora entre mestre e xerimbabo. Os inimigos sonhados não são nutridos nem protegidos por seus senhores; ao contrário, são eles que protegem os donos e os alimentam com comida imaterial: cantos e nomes. Talvez por esse motivo, o sonhador não se dirija a eles como filhos adotivos, mas como parentes não-afins de gerações ascendentes: “meu avô”, “meu pai”, “meu tio paterno” (exceção feita ao jaguar, predador de homens, ao qual se dirigem como “meu tio materno”).¹⁹

A estrutura dos sonhos parakanãs é, pois, esta: interação entre sonhador e inimigo domesticado, que está sob seu controle mas lhe é superior em ciência xamânica. Cativo, esse inimigo não age como inimigo, pois tudo dá a seu senhor, sem nada exigir em troca. Fluxo unidirecional que não cede lugar à predação — tema recorrente em outros grupos amazônicos, em que as relações entre xamãs e seus auxiliares devem parecer equilibradas, sob pena de se converterem em contrapredação. O sonho é, enfim, o inverso simétrico da guerra e da caça, substituindo os mortos-corpos pelos cantos-nomes e a predação pela familiarização — o *akwawa* domesticado posto a serviço do grupo. Os sonhos são, para parafrasear Dumont, “uma ilha de domesticidade em um oceano de predação” (1983:167).

MELOPÉIA CANIBAL

A principal dádiva dos inimigos oníricos são os cantos. A interação nos sonhos resulta na sua transmissão do *akwawa* para o sonhador. Por algum motivo que me foge à compreensão, eles vêm invariavelmente aos pares: há sempre um canto e seu outro-igual (*iroa*). São eles que garantem a legitimidade do sonho e sua produtividade social: sonhar é equivalente a obter cantos. Se alguém afirma ter sonhado mas não é capaz de reproduzir as músicas que ouviu, não sonhou, está mentindo. Certa vez, sugeri a um jovem que eu havia trazido em sonho os porcos que um caçador matara. Resisti a todas as suas tentativas para me desmentir mas, quando me pediu para cantar, não fui capaz. Ele se assegurou, assim, de que eu estava mentindo e caímos juntos na risada. De outra feita, invertei a situação e compus uma canção ao estilo parakanã e a executei para o irmão desse rapaz: de imediato, deu-me crédito e pediu-me que a repetisse várias vezes. O ponto desses pequenos episódios é a concepção de que os cantos não são fruto da imaginação pessoal. A criatividade não é produto da atividade mental interna ao indivíduo, mas de uma interação com

¹⁹Sobre a relação dos arawetés com suas divindades, Viveiros de Castro afirma: “essa inversão impressiona-me como sendo essencial: se os *Maĩ hete* são ‘sogros’ cosmológicos, isto é, perigosos seres canibais para os quais se devem prestações alimentares, são [também] ‘genros’ sociológicos” (1992a:218). Na linguagem da afinidade, temos aqui a mesma dialética da relação assimétrica característica do xamanismo parakanã.

“outros” *postos como sujeitos*. Não temos o “penso logo sou”, mas sim “sonho logo familiarizo”. Mais do que isso, não há criação *ex nihilo*: tudo o que é já existe; o novo é aquilo que se captura no exterior (e reciprocamente, o que se captura no exterior é novo, possui potência criativa). Nada se cria, tudo se apropria.

Há várias designações para canto: o termo genérico é *je'engara*, cuja forma verbal é -*je'engan*. Analisa-se em *je'eng-ara* (fala-agentivizador) e — se me permitem a liberalidade da interpretação — trata-se efetivamente de um modo de expressão vocal dotado de agência: o canto traz consigo uma potência própria, possui uma força que ultrapassa sua materialidade sonora.²⁰ É mais do que belo, sublime, elevado, uma vez que não age apenas sobre a intimidade do indivíduo, enlevando, extasiando, arrebatando. O canto produz efeitos que não se limitam aos estados interiores, pois a melomania ameríndia não remete às paixões da alma, mas às suas ações. Por isso, só os humanos e os entes oníricos — os outros postos como sujeitos — têm canto: as aves e os animais em geral apenas falam. Não se ouve o canto da passarada, mas sua fala, *ije'enga*.

Outra denominação geral para canto, de uso mais freqüente do que a anterior, é *jawara*, “jaguar”. Assim como o inimigo onírico que os entoou, os cantos-onça são considerados xerimbabos do sonhador, cujo epíteto é, precisamente, “senhor do jaguar” (*jawa-jara*). A ciência xamânica parakanã consiste em tornar-se mestre de um inimigo domesticado, que dá, sem nada pedir em troca, um animal familiar. Esses cantos-onça têm um destino socialmente produtivo, mas não se tornam imediatamente de domínio público. Devem cumprir antes um percurso próprio na rede de relações sociais, até serem executados em alguma ocasião em que dança e canto estejam associados. O momento mais significativo é o da realização do *opetymo*. Durante a preparação da festa, os *jawajara* dão seus xerimbabos para aqueles que irão dançar na festa. Essa nova dádiva é imperativa: o dono do canto não pode executá-lo, devendo oferecê-lo a um terceiro, que será, em sentido forte, seu executor. Os parakanãs concebem o ato de cantar-dançar como um homicídio: o verbo que se utiliza para designar a *performance* ritual significa “matar” (*-joka*) e o canto-jaguar é dito ser “a grande presa” (*temiarohoa*) do cantor. A ausência de predação no universo onírico é sublimação, preâmbulo para execução pública de um jaguar que está no lugar de um inimigo (tema que se reencontra entre os tupinambás que executavam jaguares reais como se fossem inimigos — Viveiros de Castro 1992a:248). Como veremos, contudo, mais do que simples realização do desejo sublimado, o homicídio vocal no ritual é um propiciador da atividade onírica. O ciclo se reinicia através dele, pois no sonho familiarizam-se novos inimigos e capturam-se novos jaguares.

Só depois de executados os cantos passam ao domínio público — serão entoados na volta de caçadas, antes de dormir, durante visitas a grupos amigos, mas não poderão ser reutilizados no ritual. Mortos, eles perdem sua espessura, já não permitem refletir a complexa dialética entre exterior e interior, que, no sonho e no ritual, envolvem um inimigo sonhado, um sonhador e um parente através de duas dádivas: o canto dado ao sonhador pelo *akwawa* e transferido pelo primeiro

²⁰Utilizo “agência” para traduzir o termo *agency*, hoje empregado na literatura antropológica para designar ao mesmo tempo a capacidade de ação e o instrumento (pessoa ou coisa) através do qual se dá uma ação. A palavra agentivizada tem precisamente esse duplo sentido: o canto é um meio de ação sobre o mundo, mas não é mero instrumento, pois é dotado de ação própria, embora sem nenhuma finalidade própria.

a um parente que o executa em praça pública. A reprodução da vida ritual depende, assim, de uma contínua produção de novos cantos. As músicas vocais, oriundas de uma relação intersubjetiva com o inimigo sonhado, não formam um estoque fixo, não se agregam definitivamente ao ritual, nem são retransmissíveis. São pura história, fruto de encontros furtivos noturnos, que só resistem ao tempo na medida em que permaneçam na lembrança da gente. Não há, assim, um conjunto de cantos dos quais se perdeu o traço da origem e do enunciador.²¹ Todo canto é canto de alguém. Através dele deixa-se memória de si, sendo esta a de quem o matou ritualmente, não de quem o ouviu em sonho.

Há, contudo, um outro tipo de música vocal, igualmente capturada em interações oníricas com os *akwawa*, que não precisa ser inédita e que se distingue dos cantos do *opetymo* pela entoação, pelo refrão onomatopaico e, sobretudo, pelo contexto de uso. São os *mipá*, cantos dançados coletivamente por homens, cuja execução está ligada ao reencontro de parentelas longamente separadas, à reunião de grupos diferentes ou à recepção de estrangeiros. Entre os ocidentais, são cantados em uníssono por homens de mãos unidas, ligeiramente voltados para a lateral, troncos recurvados, descrevendo um semicírculo que avança para trás e para a frente ou um círculo em rotação. Entre os orientais, a dança possui uma organização diversa, mas se conserva o caráter coletivo. Assisti-a uma só vez, quando de uma reunião intertribal na aldeia de Paranatinga: quatro indivíduos mais velhos se postaram em frente a um grupo de homens armados e paramentados; os chefes Arakytá e Ywyrapytá comandavam a festa sentados, determinando aos mais velhos o canto a ser executado.

À diferença das músicas do *opetymo*, chamadas *pajé-pewara* (“do[locativo] *pajé*”), os *mipá* são dançados por grupos e têm um caráter de promoção de solidariedade entre aqueles que os executam. No ritual, ao contrário, dança-se individualmente, cada qual representando o inimigo doador do canto ou o tema principal deste. A execução dos *mipá* não põe em cena o mesmo jogo dramático: o canto é, antes, uma expressão coletiva de alegria e comunhão. Sua inscrição é basicamente sociológica, não tendo desdobramentos ontológicos como no caso do *opetymo*, associado à maturação das capacidades agentivas da pessoa, em particular a de guerreiro e sonhador. Os *mipá* se opõem, portanto, às músicas *pajé-pewara*, como o coletivo ao individual, o repetível ao inédito, a produção da unidade à representação da diferença, o sociológico ao ontológico.

Os *mipá* são um gênero vocal à parte, algo que é expresso pela caráter mais restrito de sua produção: nem todo “verdadeiro sonhador de verdade” (*opoahiw-eté-eté-wa'é*) é um *mipá-jara*, um “senhor dos *mipá*”. Entre os ocidentais, apenas Iatora, Inatairawa e Joawy'yma são assim considerados. Há homens mais velhos do que os dois últimos — como Koría, Awanga e Ajowyhá —, célebres doadores de cantos que, no entanto, não sabem *mipá*. Desconheço o porquê de não os escutarem em seus sonhos. Para meus ouvidos pouco treinados, a única diferença notável entre os gêneros de canto são os refrões onomatopaicos (que podem ou não ocorrer na composição): “*hee hee*” para os cantos do *opetymo*; “*jee jee*” ou “*jiu jiu*” para os *mipá*. Assim no seguinte *mipá* que Inatairawa recebeu de um branco:

²¹Há uma exceção importante: desconhecem a origem dos cantos da “corrida coletiva dos jacarés” (*jakaré-rerojonawa*, onde o afixo é a forma nominal genitiva de *-erojon*, “correr junto”) — ritual raramente realizado e que está ligado ao tema da longevidade (ver capítulo 6).

Jeremimotareté owahem	Meu vero presente vem
Jeopé a'é ije	A mim, eu digo
Jeopé a'é ije	A mim, eu digo
Jee jee	Jee jee
Jeremimotareté owahem jeopé	Meu vero presente a mim vem
A'é ramo aja'a jowé weka	Por isso só choro agora
Jee jee	Jee jee
Jee jee	Jee jee

Esse *mipá* foi trazido por Inatairawa em 1988. Ele o sonhou quando retornava de uma das primeiras pilhagens que realizaram, após o contato, a acampamentos de madeireiros. O canto é uma continuação da ação em vigília, expressando a concepção parakanã de que os saques de mercadorias são antes uma doação de presentes: o que aos olhos dos brancos é roubo, para eles é uma forma pouco violenta de aquisição de bens. Ao mesmo tempo, o canto conserva uma ironia: é o branco quem fala do presente que está prestes a receber, mas chora. Compare-se-o, agora, com um canto do *opetymo*:

Ema'é Kwanopepohoa,	Veja a pen'imensa de gavião,
O'a'ang-owé jenerehe.	Ele a experimenta em nós.
Ema'é ne tyaworohoa,	Veja o chocão, ele estica
Owimongatyroho	sua pen'imensa
Okwanopepohoa jenerehe.	de gavião contra nós.
He he eapyng-owé,	He he se abaixe apenas,
He he eapyng-owé.	He he se abaixe apenas.

Esse canto foi dado por Joawy'yima para que eu dançasse no *opetymo* em 1989. Foi entoado por uma arraia, que ocupa a posição de enunciador, e se refere a um terceiro personagem além do sonhador: um passarinho formicarídeo, traduzido aqui por chocão, comumente visto às margem dos rios, cujo macho é listrado de preto e branco, com padrão semelhante ao do gavião. *Kwanopepohoa*, “grande pena de gavião”, é uma metonímia para flecha, tomando-se a emplumação pelo artefato. Em resumo, a arraia diz que o pássaro os está flechando, mas que eles só devem abaixar-se (pois não há perigo).

A principal distinção entre gêneros de música vocal não é, porém, propriamente entre *mipá* e cantos do *opetymo*. Os últimos não são senão parte de uma categoria mais ampla denominada *karahiwa*, termo que expressa de modo forte a potência da palavra agentivizada, pois traz para o primeiro plano a função terapêutica do canto. Trata-se de um cognato de caraíba, que entre os tupinambás designava os grandes pajés e descrevia de modo amplo o campo semântico do xamanismo. Esse mesmo termo veio a denominar os conquistadores europeus e até hoje é utilizado por vários grupos indígenas para se referirem aos brancos.²² Entre os parakanãs, *karahiwa* é a música vocal por excelência, representante prototípico da categoria canto, e por isso dito ser o

²²É possível sugerir aqui uma etimologia hipotética para o tão notório quanto disseminado vocábulo tupi caraíba (ou carai em guarani). Já mostrei que o sufixo parakanã *-ahiwa* corresponde ao *-aiba* ou *-aib* do tupi-guarani antigo (por sinal, na fala corrida não se ouve a aspirada /h/, que soa como uma glotal), e que ele implica a idéia de perigo e potência-mágica. Montoya (1876) traduz o termo *cará* por astúcia, destreza. **Kara'iba* seria, assim, o ardil-mágico, ardileza que os pajés praticam, mas que é fruto da interlocução com seres outros, ao mesmo tempo ferozes e ferazes.

“verdadeiro jaguar” (*jawareté*), quando se quer distingui-lo dos *mipá*. Os *karahiwa* estão associados à prática terapêutica e se aproximam, nesse sentido, dos cantos de pajelança como o *maraká kayabi* ou o *ñeengarai* apapocuva (Nimuendaju 1987:36).²³ É mister marcar aqui um contraste, ao qual voltaremos mais adiante: ao inverso do canto solene guarani — que remete à parte celeste da alma humana em oposição à parte animal, regressiva e predatória —, o *karahiwa* parakanã reporta-se predominantemente ao segundo conjunto, que constitui um dos pólos da existência para os tupi-guaranis. O canto é literalmente um jaguar, um comedor de carne crua. Assim, se o *ñeengarai* aponta para a reunião de homens e divindades pela via da ascese — é entoado pelo pajé para acompanhar a alma recém-partida para o Além —, o *karahiwa* visa à reunião com um inimigo onírico e à permanência neste mundo.

Para simplificar, guardemos em mente a seguinte terminologia. Há duas grandes classes de *jawara*: aqueles para execução coletiva (*mipá*) e aqueles para execução individual (*karahiwa*) — os quais podem vir ou não a ser utilizados no ritual do cigarro, e são considerados os cantos por excelência.²⁴ Cabe-nos agora entender o que se pode fazer com eles, ou melhor, o que os cantos podem fazer pelos vivos.

O trabalho dos sonhos

Falamos das dificuldades político-simbólicas de institucionalização da função-xamã. Vimos que entre os orientais esta pode ser provisoriamente desempenhada por alguém que atue como curador em uma situação de aflição. O ato terapêutico instala o xamã apenas pressuposto, mas ninguém o é senão de modo efêmero. O xamanismo é a ciência do passado ou do futuro, jamais do presente. Já entre os ocidentais, é uma ciência que só outros podem dominar: os brancos (como o contato evidenciou), algumas mulheres raptadas, os inimigos sonhados. Sendo assim, há apenas um modo de garantir atendimento médico: ter sob controle estrangeiros poderosos, o que significa ter xerimbabos oníricos.

Vimos que a dádiva principal destes são cantos, em particular aqueles denominados *karahiwa*. A pergunta que se segue logicamente é: como os cantos curam? Ou ainda, se o ato terapêutico realmente efetivo consiste na retirada dos agentes patogênicos (os *karowara-topiwara*), se a concepção de doença é fisicista e o idioma predominante é material-corporal, como podem palavras cantadas curar? É certo que há algo nelas que transcende sua forma sonora e lhes confere uma eficácia mágica própria. No entanto, se Crocker (1985:22) tem razão em caracterizar o xamã ameríndio como um cirurgião que extrai mecanicamente o tumor do paciente, tanto mais verdadeira deveria ser essa caracterização no caso parakanã, no qual estão notadamente em falta as

²³A etimologia de *ñeengarai* parece-me ser “fala-carai” (em guarani houve queda da última sílaba: caraíba resultou em carai). É sugestiva a afirmação de Schaden (1954:148) que, para os kaiowás, o termo significa “reza de fazer mal”. Entre uma e outra glosa, reencontramos a ambivalência do sufixo parakanã *-ahiwa*. Noto, ainda, que os xamãs-cantadores dos chiripás são chamados *oporaíva*, termo talvez composto pelo verbo *-porai* (“cantar, dançar”) e o sufixo *-aíva* (“mágico”) (Cadogan 1966:113; 1968:134).

²⁴Essa categorização reflete melhor as concepções dos ocidentais do que as dos orientais. Entres estes últimos, a designação *karahiwa* parece estar ligada de modo mais estreito à sua função terapêutica: *karahiwa* é canto “para doença” (*jemonara-rehe*). Por essa razão, ninguém admite prontamente ser autor desse gênero de canto.

afecções da alma nativa, sua perda ou raptó. Como conciliar, enfim, o fisicalismo das concepções de doença com a ausência de terapia por sucção, terapia que deve resultar na extração concreta de agentes patogênicos, os *topiwara*, mostrados ao paciente e parentes?

A resposta dos ocidentais para a questão é simples: toda cura ocorre a partir da experiência onírica, são os inimigos-xerimbabos que curam e o fazem de modo estritamente físico, atuando como cirurgiões que extraem tumores. Coloca-se-nos, então, um novo problema: se não é o canto que cura, mas os inimigos-oníricos, como compatibilizar a concepção materialista do ato terapêutico com o fato de que ele ocorre no mundo dos sonhos? Para respondermos a essa indagação é mister distinguir dois momentos da experiência onírica, conforme o estatuto de realidade conferido a eles. Não me refiro a uma oposição entre real e ilusório, verdadeiro e falso, mas a dois planos distintos de realidade, que colocam em jogo componentes diversos da pessoa.

A diferença entre verdadeiro e falso, no campo dos sonhos, se aplica em outro sentido. Como notei no caso da telescópia xamânica, os parakanãs utilizam o mesmo verbo (*-temon*) para designar dois atos distintos para nós: mentir e equivocar-se. Pode-se mentir ter sonhado, isto é, pode-se inventar sonhos falsos (mas há uma limitação a essa mentira, pois não se dá crédito às experiências oníricas que não produzam canto). Há outra situação à qual se aplica o verbo *-temon*: a que resulta de sonhos dos quais se esperam conseqüências práticas e estas não se realizam. É o caso, por exemplo, das experiências em que o sonhador recebe cantos de queixadas, atraídas para as proximidades da aldeia, mas estas não são encontradas nos dias que se seguem. Para os parakanãs, o sonho ocorreu e é, neste plano, verdade (pois há canto), mas ao mesmo tempo há uma mentira, pois a passagem do onírico à vigília não se concretizou. Certa feita, Karaja me contou ter sonhado com porcos durante uma expedição à fazenda aberta pela Perachi. Os animais, porém, não foram localizados. Tentando explicar-me o ocorrido, sugeriu que os madeireiros teriam obstruído o caminho das queixadas, ou então, completou, “talvez eu minta” (*jete-mon jawa*).

Os sonhadores procuram precaver-se dos azares do real, evitando que o sonho torne-se imediatamente público. Existe sempre uma mediação que permite calibrar o efeito de verdade. Acompanhei certa vez esse processo. Havia notícias de rastros de queixadas e alguns homens partiram para caça. Quando cheguei à casa de Iatora naquela manhã, sua mulher me disse que ele tinha trazido porcos. Pedi-lhe que me contasse o sonho e cantasse. Ele me ofereceu um brevíssimo relato (diverso de suas longas narrativas habituais) e disse-me que só cantaria os *jawara* depois. Como a caçada não deu frutos, o sonho foi abortado e não se falou mais sobre isso. No caso de Karaja, ao contrário, o sonho narrado e o canto entoado passaram diretamente da experiência subjetiva para a comunidade masculina, impedindo qualquer calibragem.

Essa mentira não visa criar uma ilusão, mas também não é equivalente à não-realização de um presságio. A distância entre sonho e fato não é mediada por uma técnica interpretativa: os eventos oníricos não são sinais crípticos a serem interpretados metaforicamente. Não há uma oniromancia parakanã, assim como, apesar de haver sonhos que dizem respeito a acontecimentos futuros, não há uma oniromancia.²⁵ Ademais, não se trata apenas de que a interpretação dos sonhos

²⁵Há, contudo, sonhos de predação que são interpretados por uma chave simbólica e que se referem a fenômenos futuros. Assim, por exemplo, quando sonhamos estar matando um animal é porque este é a representação de

deva ser literal, mas de que eles são eventos de pleno direito — não são visões, mas acontecimentos, como sugeri ao analisar o *wari'imongetawa* no capítulo anterior. A divisão em duas classes ou etapas segundo o estatuto de realidade deve, portanto, dizer respeito a um princípio interno à teoria nativa, e não a uma oposição entre verdadeiro e falso, ou real e ilusório. A distinção é entre experiências oníricas que ocorrem apenas no sonho, e outras que ocorrem em sonho e em vigília.

Tratarei fundamentalmente destas últimas, que permitirão responder à questão sobre a materialidade da cura e a imaterialidade do sonho.

VIGÍLIA ONÍRICA

Algumas experiências oníricas são concebidas como compostas por dois momentos distintos: um sonho inicial, no qual o indivíduo se encontra com um *akwawa*; e uma experiência seguinte, em vigília, de interação com o inimigo previamente sonhado. No primeiro momento, o do sonho propriamente dito, é o “duplo” (*-a'owa*) da pessoa que está em ação, componente que só existe durante os estados de consciência alterada. É a *-a'owa* do sonhador que interage com o *akwawa*, ou talvez — pois aqui a teoria nativa não é clara — com seu duplo. No segundo momento, porém, os parakanãs concebem já estar acordados e o encontro se dá entre sujeitos em sua “pele de verdade” (*-pireté*). Esses sonhos são denominados *akwawa-rero'awa*, “trazimento de inimigo”, pois a primeira etapa consiste em trazer os xerimbabos oníricos para efetuarem a cura em vigília. Seu desenvolvimento é pensado à maneira dos sonhos de “trazimento de porcão” (*tajahoa-rero'awa*), nos quais o sonhador atrai os animais para serem efetivamente mortos em uma caçada real. Em ambos, concebem-se duas etapas com estatutos distintos. Eu sugiro que, para os parakanãs, a etapa da cura física — que para nós é apenas sonho — têm a mesma densidade existencial que a caçada real dos porcos.

Para esclarecer esse ponto vou analisar algumas narrativas de “trazimento de inimigos”, que apresentarei de forma resumida. Começo por um evento onírico a cujos desdobramentos pude assistir. Foi em 1988, quando Koria, um homem então com mais de sessenta anos, restabeleceu-se subitamente após alguns dias doente. Seu neto, ainda menino, logo veio contar-me o ocorrido, dizendo que o avô fora levado por seus xerimbabos, os *karajá*, que haviam retirado *karowara* dele. Fiquei confuso, pois nada sabia do assunto e dominava pouco a língua nativa. Já havia escutado um zunzum sobre a presença dos *karajá* nas proximidades da aldeia, mas atribuíra a história à minha compreensão defectiva do idioma ou ao intuito de me impressionarem. Pedi ao menino que me explicasse melhor os acontecimentos: ele insistiu que Koria fora curado por *akwawa* chamados *karajá*, seus *te'omawa*, e que, inclusive, havia uma mancha de sangue em sua camisa, bem no local onde haviam extirpado *karowara*. Continuei sem entender o significado daquela história.

um inimigo que será morto na realidade: ele é *akwawa-ra'owa*, o “duplo de inimigo” ou *akwawa-ra'owoma*, o “duplo de futuro inimigo”. O urubu-rei, por exemplo, é o duplo de um inimigo de pele branca ou, mais precisamente, a representação desse futuro inimigo que será vítima do sonhador. Há várias outras associações que jogam com semelhanças físicas ou funcionais: o urubu-de-cabeça-amarela representa um inimigo de pele escura, o urubu-peba uma mulher, a onça-pintada um inimigo com *status* de matador, uma harpia um inimigo agressivo e destemido, um pequeno gavião uma criança, o jacaré um kayapó e assim por diante. A fabulação nesse campo é livre e as associações podem variar bastante.

Naquele mesmo ano realizou-se um *opetymo* e Koría deu um “jaguar” para Itaynia executar. Dizia assim:

A'ekyita tene weha	Eu irei retirar
Amoteohoa no	Outro de novo
Kaohoa a'ekyita	Este aqui retirarei
Kaohoa a'ekyita	Este aqui retirarei
Kaohoa a'ekyhekyita	Este com o facão tirarei
Kaohoa a'ekyhekyita	Este com o facão tirarei

Ao saber que o canto era um *karahiwa* entoado pelos *karajá* para Koría durante sua experiência onírica, compreendi que deveria investigar o assunto, pois o sonho havia-se tornado público e notório. Não poderia haver dúvidas quanto à veracidade do evento narrado pelo menino: primeiro, houvera a cura; segundo, havia cantos (e nomes, como veremos). Fui até a casa de Koría e pedi-lhe que me contasse o sonho, quase um ano depois. Apesar de ser homem de poucas palavras (e muitos cantos), ele o fez em detalhes, como se, de tão vívida, a experiência estivesse impressa indelevelmente em sua memória. Disse-me que *karowara* o havia matado e ele dormira e sonhara. Acordou ao ouvir um barulho. Pensou ser a enfermeira da FUNAI que vinha medicá-lo, mas divisou um *akwawa* que se chegava.

A lua brilhava forte.

— Será um *akwawa*?

Então eu soube. Fiquei escutando. Ele se achegou e falou-me:

— Vamos.

— Aonde vamos?, perguntei.

— Vamos por ali, para que lhe vejam. Lá estão aqueles que fazem levantar gente (*oporomopo'omoho wa'é*). É para lá que voaremos.

Ele me levou. Pegou-me pelas mãos e me levou.

[Descreve a viagem aérea e a chegada].

Finalmente, ouvimos um grunhido de queixada. Ele disse:

— Eis que vem Warigohoa, ele está chegando, vem até você, alegrando-se.

Wariga veio chegando com seus grunhidos, fazendo tinir os ossos de suas vítimas:

— Quem vem lá?, perguntou Warigohoa

— Ele adoeceu [respondeu o que trouxera Koría].

Warygohoa estava dentro de uma tocaia. Outro homem saiu de uma casa balançando seus longos cabelos, jogando seus piolhos.

— Quem é este?, perguntou.

— Nosso neto adoeceu.

— De onde você o trouxe?

— De longe, ele estava em uma aldeia.

Eles vinham chegando. Carregavam bordunas iguais ao rabo d'ariranha. Estávamos no meio das casas.

Eles se juntaram e se sentaram.

— Tragam Waringa para tirar *karowara*. Veja, lá está aquele que tira *karowara*, tragam-no.

— O pessoal vai trazer Warynga para lhe cortar, disseram-me.

Então Warynga se levantou e veio em minha direção:

— Onde dói?, perguntou-me

— Veja, aqui, aponte.

— Ajoelha-se.

Então, ele me enfiou seu cortador, parecido com o “matador de pernilongos” [refere-se ao nebulizador usado para combate aos mosquitos]. Mergulhava e tirava, mergulhava e tirava. Ele sugou meu sangue que saía, comeu-o todo. Cortou novamente. Comeu-o todo. Retirou seu pequeno cortador. De novo, enfiou-o e retirou. Então sugou pela última vez. Soprou.

— Vamos, levante-se.

Eu me levantei.

— Por isso você veio ao nosso encontro, para lhe curarmos, ele disse.

Ele se afastou. Meu ex-sangue vomitou. Então disse para a irmã:

— Traga-me água para lavar minha boca.

Ela trouxe em um pote longo. Ele bebeu e deixou derramar, derramou derramando talvez completamente o pitiú de meu sangue (*jerowypyji'oa*). Então, bebeu de verdade.

[...]

Começaram a dançar suas canções. Eles bem cantaram. Eram todos parentes. Lá estava Ka'apirohoa [garoto parakanã que julgam ter sido levado pelos *karajá* durante uma cura].

— Você veio até minha casa, meu tio materno?, perguntou-me.

— Sim, eu vim, meu sobrinho, respondi.

Eles conversavam em pé. Outro vinha chegando, trazendo peixe.

— O que é que vocês estão fazendo?

— Nosso tio materno chegou, meu irmão mais velho.

— Cadê?

— Lá, veja.

Ele deixou os peixes e veio até mim.

— Você chegou agora.

— Acabei de chegar.

— O que você foi fazer?

— Fui pescar.

Ele me trouxe o pescado. Um monte de mandis. Trouxe-me sua flecha.

— Veja minha flecha, meu tio materno.

A ponta era de esporão de arraia. Aí o pessoal veio chegando. Falaram-me:

— Quantos são seus filhos?

— Um.

— Mulher?

— Duas somente.

Falavam entre si. Disseram para Kwanokynga.

— E então, Kwanokynga?

— O que é?

— Devemos ficar com ele?

— Não sei, decidam vocês.

— Você é quem sabe.

— Eu ficarei com meu tio materno.

Ele pegou um verme e comeu.

— Aqui, meu tio materno, sua vez.

— Cadê, meu sobrinho?, eu lhe perguntei.

Olhei e ele comia outro. Ficou comendo peixe com farinha-voadora, vermelha, como cauim de mandioca que faz voar. Ele se foi até um cupinzeiro e voltou trazendo cupins. Comeu. Conversavam. Falaram novamente para Kwanokynga:

— As filhas dele devem estar chorando por ele.

- O que é?
 — Vamos levá-lo embora, as filhas devem estar chorando.
 — Está bem. Levem-no e pousem próximo à casa dele.
 Então me levaram. [Descreve a viagem de retorno]. Avistamos as casas e pousamos sobre uma pedra.
 O galo cantou.
 — Está amanhecendo?, perguntou-me.
 — Sim, pai (*miangá*), respondi.
 Estava começando a amanhecer.
 — Me vou, disse.
 — Está bem.
 (Koria 1989: fita 3).

A história se inicia com Koria sendo acordado por alguém que se avizinha. Essa é a pista para entendermos que os eventos narrados ocorrem em vigília. Não se relata aqui as ações preliminares do duplo, passando-se diretamente aos acontecimentos que envolvem sujeitos em “sua pele de verdade”. É preciso notar que não há uma forma gramatical que distinga as narrativas oníricas das demais, nem tampouco as duas etapas do sonho de “trazimento de inimigo”. Não existe nada similar ao evidencial *ra'uv* kagwahiv (que também quer dizer alma), utilizado para marcar o estatuto onírico de um relato (Kracke 1987;1990). Koria faz uso do evidencial de tempo remoto testemunhado, *rakokwehe*, que se opõe ao não-testemunhado, *jekwehe*.

O relato é rico em detalhes sobre os modos *karajá*, pois o sonhador é levado à aldeia inimiga e pode observá-los *in loco*. Refere-se a características físicas (longos cabelos cheios de pio-lho e boca pequena), a artefatos (bordunas similares ao rabo d'ariranha, flecha com ponta de esporão de arraia, instrumentos percussivos feitos de ossos humanos), à gastronomia (os vermes, a farinha-voadora, os cupins). Os *karajá* são caracterizados como uma gente monstruosa, que se alimenta de comedores de matéria em decomposição e cuja farinha é como cauim. Costumes animais, metáforas da podridão. A relação que estabelecem com o paciente, porém, é de proteção. E aqui, ao inverso da maioria das histórias desse gênero, o sonhador é tratado por termos de parentesco que denotam sua senioridade. Apenas aquele que o vem buscar na aldeia é por ele chamado *miangá*, vocativo formal para pai ou tio paterno. Esse fato é incomum, mas permite marcar na narrativa a faixa etária de Koria e sua capacidade xamânica já estabelecida.

O sonhador é levado até Warynga ou, no aumentativo, Warygohoa.²⁶ Ele realiza, então, a cura que consiste na extração do *karowara* pela sucção de sangue. Warynga corta o paciente com um instrumento que se parece com a ponta de um nebulizador de inseticida (nebulizador que estava sendo utilizado amiúde naquele ano para tentar controlar um surto de malária). Ele o insere no corpo de Koria e retira-o repetidas vezes. Traga em seguida o sangue que eflui. O xamã é, como disse, uma hematófago: traga, suga, come sangue até extrair o *karowara*. Após o quê, afasta-se e vomita. Pede então à irmã que lhe traga água para lavar a boca, para tirar o pitiú de sangue. A

²⁶O sufixo *-oho* é cognato de *-açu* do tupi quinhentista, que encontramos em vários nomes em português de origem indígena, como em cupuaçu. As narrativas de guerra, as oníricas e os cantos são marcados pela reiteração desse afixo, modificando verbos e substantivos.

hematofagia dos *akwawa* oníricos é consistente com seus hábitos alimentares, que sugerem serem eles comedores de podre e de cru.

Experiência subjetiva, a cura é, no entanto, objetiva: a terapia dos *karajá* no sonho é física, e não metafísica. Não se trata de uma operação espiritual, mas de um ato mecânico, que só pode ser equivalente ao do xamã real se admitirmos a qualidade dual dos sonhos-vigília e o estado plenamente material de sua segunda etapa. O xamanismo dos inimigos oníricos é uma ciência natural, comparável à de nossos médicos-cirurgiões. Foi essa concepção nativa que fez com que os ocidentais encarassem, desde o princípio, como perfeitamente aceitáveis as intervenções cirúrgicas. Afinal, o que os brancos fazem é cortar a pessoa e extrair os *karowara*, nada mais, nada menos.

Após o restabelecimento de Koria é que são cantados os *karahiwa*. Eles não participam da terapia, não são palavras que curam. Veremos adiante qual a função precisa desses cantos doados pelos *akwawa* a seus senhores e pacientes. A narrativa segue com esquetes que fornecem o cenário do sonho e informações sobre o modo de vida dos *karajá*, que por serem coerentes com as representações disseminadas sobre eles conferem verossimilhança à experiência (esta é a função da referência a Ka'apirohoa).²⁷ Por fim, temos um onirotema que se repete em quase todas as narrativas de “trazimento de inimigo”: a controvérsia entre os *akwawa* sobre se devem ou não levar de volta o sonhador para seus parentes. Aqui, não há grande desenvolvimento do tema: o que se põe na balança é o amor filial e o desejo dos inimigos de terem Koria entre eles. Apontase, porém, para a possibilidade de os xerimbabos agirem como raptadores, retirando o sonhador do convívio dos seus — inversão da relação de familiarização, que aparece, em outros grupos ameríndios, associada ao rapto de alma.²⁸

Em outras narrativas que gravei, enfatiza-se a intenção dos inimigos de fazerem o paciente mudar de ponto de vista, passando a ver seus parentes como contrários. Assim, em uma terapia onírica vivida por Iatora, o *karajá* lhe diz: “Venha à minha casa para que fiquemos juntos. Talvez sejam seus parentes que jogam feitiço”. De modo ainda mais ostensivo, esse motivo se repete em outro evento, dessa feita vivido por Awanga, em que ele conta seu encontro com os *ywywa* (*kayapós*) oníricos. Era o início dos anos 1970. Awanga havia sido flechado na perna por Kynyjoa, o irmão guerreiro de Arakytá, em um choque casual nas matas do rio Bacajá. No sonho, ele vai ao encontro dos *ywywa*, que logo lhe perguntam matreiramente:

- Foram seus parentes que o mataram?
- Inimigo me matou. O inimigo-solitário [Kynyjoa] me matou, respondi.
- Fale-nos onde estão seus parentes para acabarmos com eles.

²⁷Ka'apirohoa, filho primogênito de Pi'awa, adoeceu nos anos 1950 em um acampamento na mata. Cantaram *karahiwa* para atrair os *Karajá*, deixaram-no sozinho e ele desapareceu. Desde então, assegura-se que esses inimigos bestiais o levaram embora e não o trouxeram de volta.

²⁸Segundo Oakdale (1996), os *kayabis* afirmam que, quando uma pessoa é maltratada pelos parentes, os espíritos raptam sua alma e a conservam como um bicho de estimação. A perda da alma é pensada, assim, como uma inversão da relação de controle entre xamã e espíritos familiares.

Durante todo o encontro, os kayapós tentam convencer Awanga de que os parentes são responsáveis por seu estado e que ficariam felizes em enterrá-lo logo. A certa altura, o sonhador parece ceder à fala melíflua dos *akwawa*:

Fiquei no meio deles:

— Foram seus parentes que o flecharam?

— Humm. *Akwawa* me matou, respondi.

— Fale-nos onde estão seus parentes para acabarmos com eles. Vamos lá até seus parentes.

— Está bem, vamos lá, eu disse assim, sem ter consciência.²⁹

O narrador logo percebe o que estava por fazer e acaba indo embora sozinho, não sem antes ouvir os inimigos dizerem-lhe: “vá embora primeiro. Nós voltaremos para levá-lo conosco. Quem sabe nós voltemos quando seus parentes o matarem de novo” (Awanga 1993:fitá 42).

Esta narrativa foi gravada em 1993, mas refere-se a um sonho velho de vinte anos. O contexto da época permite entender o porquê desse rebuscamento do tema da aliança com os inimigos contra os parentes, que não é tão explícito em outras histórias que gravei. O sonho ocorre a Awanga em 1970, logo após terem sido atacados pelos kayapós do bacajá. Durante a investida, algumas mulheres conseguiram fugir, mas se perderam na mata. Ao procurar por elas, o narrador acabou alvejado por Kynyjoa em um encontro fortuito. Entende-se a operação básica do sonho: transformar a relação de predação em familiarização. Mas por que a insistência dos *akwawa* de que haviam sido os próprios parentes do sonhador que o flecharam? Lembrem-se que a parentela de Awanga havia rumado para o Bacajá após um conflito interno que resultara no assassinato de dois homens, no qual o sonhador teve participação efetiva. O sonho exprime o clima tenso da época, a desconfiança generalizada entre parentes e, talvez, a ação do próprio narrador contra um de seus cognatos. O conflito, aliás, dera-se em torno da posse de uma das irmãs de Awanga, e foi procurando por uma irmã que o sonhador acabou sendo flechado.³⁰

Vê-se quão ambígua é a posição dos xerimbabos oníricos: inimigos domesticados que não perdem a ferocidade, nem o poder, e parecem controlar o sonhador, não serem controlados por ele. Do ponto de vista dos parentes, o sonhador é um senhor dos *akwawa*; da perspectiva dos inimigos são eles os senhores do jogo. Mas é aí que entram os *karahiwa*: os cantos fazem a mediação entre pacientes e xamãs. A palavra cantada é uma convocação — não dos espíritos, como nas pajelanças ameríndias usuais, mas de inimigos concretos. É isso o que faz a música vocal: convoca. Por isso canta-se para um doente: se o paciente pode trazer o *akwawa* em sonho, não é menos

²⁹Literalmente, “não estando gente”, *je-awa-y'yma* (3p-gente-neg). O vocábulo *awa'y'yma* designa também pessoas mortas de sexo masculino e equivale à nossa expressão “o falecido”.

³⁰Embora não saiba precisar a sociologia da enunciação do sonho, isto é, sua passagem de experiência individual a fato público, sugiro que uma vez condensado como narrativa, esta possui uma estrutura razoavelmente fixa: há alguns temas básicos, um enredo e uma composição formada por blocos de diálogos, em forma citacional direta, que são memorizados. A primeira narração ocorre no núcleo familiar, em especial para a esposa, que é uma interlocutora freqüente e que, em várias gravações que fiz, não só era chamada a confirmar a veracidade das informações como completava falas do narrador. Não sei como ocorre a posterior disseminação da narrativa, mas ela se torna efetivamente pública no momento em que os cantos são executados no *opetymo* ou em uma sessão de cura. Não se narra o sonho nesses contextos, mas é aí que ele ganha publicidade.

verdade que seus parentes podem chamá-lo por meio dos *karahiwa*, esse instrumento de mediação entre os inimigos e nós.³¹

Permitam-me citar uma parte da narrativa de Iatora sobre o modo como foi curado, ainda jovem, pelos *karajá*. Restrinjo-me ao início do evento, que discorre sobre o processo que leva à chegada dos inimigos. Ele conta como começou a se sentir mal, com uma dor lancinante no reto. Recolheu-se então.

Estava deitado. Ouvi que cantavam *karahiwa*. A vítima de *karowara* é um ouvidor de *karahiwa*. Acordei.

— Você está repousando?, perguntaram-me.

— Sim, deitei-me, estou fraco.

Eu mal conseguia falar. Logo em seguida, desmaiei. Minha irmã Waka'ima veio até nós.

— Ele desmaiou?

— Desmaiou.

Ela me levantou e carregou-me para sua casa.³² Então ouvi um pouquinho *karahiwa*. “Meus parentes ainda estão ao meu lado?”, pensei.

Eles ficaram até o amanhecer [cantando *karahiwa*]. Ao entardecer, o falecido Pariga chegou trazendo queixadas. O pessoal resolveu caçar porcão. Então, Ata'a me acordou.

— Você dorme?

— Sim, é você, *we'ai'wen*?

— Sim, sou eu, nós lhe esperamos. Nosso tio materno disse para dormirmos aqui.

— Durmam se quiserem. Por que vocês me esperam? Eu estou acabado, disse-lhes.

Eles se foram todos. Eu fiquei deitado vendo-os sair. Só Pi'awa permaneceu comigo. Disse-lhe para ir se deitar também. Amanheceu.

Como os *akwawa* vieram, como sabiam de mim? [pergunta a si mesmo, anunciando a chegada dos inimigos].

Eles contornaram por ali e dois deles se aproximaram. Então a falecida Morejjarona me acordou.

— Eu vou dormir, disse-me.

— Pode ir.

Foi-se. Fiquei sozinho, deitado. O fogo se apagou. Então voltaram atrás de mim. Sacudiram-me até me acordarem.

— O que você tem?, disse-me.

— É você, Morejjarona?, perguntei. Você ficou me esperando?

— Somos nós. Nós.

Eles me sacudiram. Eu acordei.

— O que você tem?, disse-me.

— É você, *miangá*?, perguntei.

— Sou eu. O que você tem?

— O que será que me matou?

— Nós falamos para você se comportar bem.

Ele tinha uma fala forte.

³¹Não deixa de ser curioso ver Montoya (1876) traduzir o termo *ñëngara* do guarani antigo, cognato do *je'engara* parakanã, como “mediador”, e fazer seguir à tradução a frase *Tupaçi ñanderí ñëngara*: “a Virgem é nossa mediadora”.

³²Quando se refere às ações de seus parentes enquanto está desmaiado, o narrador utiliza o evidencial não-testemunhado *jekwehe*.

- Vamos, levante-se.
- Como posso me levantar, *miangá*?
- Ele me fez levantar e sentar na rede com as pernas abertas.
- Onde está seu matador (*neropiara*)?, perguntou-me.
- Aqui, pelo meu ânus. O que será que me come completamente, meu pai (*wetom*)?
- Vinha a aurora.
- Está amanhecendo?
- Amanhecia. Então pensei: “*akwawa* vai me levar para longe de minha mãe”.
- Você veio até aqui, meu pai, eu disse para ele.
- Nós viemos, nós sabemos, por isso viemos aqui vê-lo.
- O que será que me come completamente? Talvez coma minha carne. Que coisa é essa, meu pai?, perguntei.
- Vamos embora, está amanhecendo. Eu voltarei para levá-lo, ele me disse.
- Está bem, respondi.
- Então fiquei sentado na rede, com as pernas abertas.
- Nós vamos embora primeiro, disse. Afaste de nós meu avô [refere-se aos parentes do sonhador], senão o perfuraremos e comeremos o cérebro dele.³³
- Esperem um pouco antes de voltarem, meu pai, para que possa afastar meus tios de perto de mim, respondi.
- Eles começaram a partir. Apenas um dançava ao meu lado com um enorme chocalho de feiras, pisava como a anta. O tinido acordou meu falecido tio.
- Quem está aí? Que coisa-grandiosa é?, ele perguntou.³⁴
- [e continuou:]
- Assim se foi o grande chocalho de feiras. Estão dançando. Foi assim também há tempos, eles fizeram soar o grande chocalho. Para curar o filho, ele dormiu de verdade.
- Então Pariga falou. Verdadeiro incitador [*moropetengeté*], ele falou:
- Eu cresci verdadeiramente de verdade. Então eu vou fazer gente se perder [isto é, morrer].
- Então o falecido Arakoria falou:
- Por onde eles foram? Foi por ali que levaram dançando o grande chocalho. Foram talvez embora. Eu fiquei de joelhos assistindo à partida deles. Minha falecida mãe veio até mim.
- Por onde eles foram?, perguntou-me.
- Não sei, não ouvi nada.
- Seu tio disse que *akwawa* fez soar o grande chocalho de feiras.
- Não ouvi nada, minha mãe.
- Falei então para ela:
- Já amanheceu, mamãe?
- Completamente.
- Então vá-se de mim, afaste-se de mim. Vocês todos vão embora, eu ficarei deitado sozinho.
- Por que devemos todos deixá-lo?
- Vão caçar. Leve meu pai. Vou ficar sozinho em nossa casa.
- Os homens vieram até mim. Jakaré, Inajokynga, meu falecido *-pajé*.
- Você está aí?, perguntou-me.
- Sim, estou.

³³Os inimigos referem-se aos parentes ascendentes do sonhador como avós, indicando que eles — chamados de *pa* — são, na verdade, filhos do sonhador.

³⁴Coisa-grandiosa refere-se ao *akwawa* onírico. Quando se quer saber quem entoou um canto, indaga-se: “que coisa-grandiosa cantou para você?” (*ma'eohoa pa rakokwehe o'a'ang neopé*) ou “que coisa-grandiosa você viu para que cantasse para você?” (*ma'eohoa pa ere'ejang to'a'ang neopé*).

Virei-me e fitei-lo:

— Afaste-se de mim, meu *-pajé*, deixe-me sozinho deitado em minha casa.

— Foi assim que eu trouxe tempos atrás *akwawa*. Fiquem atentos, disse meu *-pajé*.

— Afastem-se de mim, eu disse.

— Vamos deixar meu *pajé*, disse ele.

— Vamos.

— Vamos.

Saíram todos. Ajikia foi por último. Virei-me e pensei: “os *akwawa* fizeram-me afastar meus parentes de suas coisas; os *akwawa* vão levar as coisas de meus parentes”. Procurei meu arco. Fiquei de pé, mas estava trêmulo. Então, eles chegaram e me pegaram:

— Vamos.

— Como iremos?, perguntei.

Eles me levantaram e me colocaram em um cesto. Levaram-me. “Será que me matarão?”, pensei.

Neste trecho da narrativa elabora-se a chegada dos inimigos oníricos. Iatora adoecera e seus parentes cantam *karahiwa* para ele. Passam a noite cantando, até o amanhecer. No dia seguinte, alguns homens chegam de uma caçada e dão notícia de uma vara de porcos. A aldeia ou acampamento começa a se esvaziar. Dorme-se mais uma noite e, pela manhã, Iatora vê os *akwawa* se aproximarem, mas é acordado por uma mulher, que não os vê. É o momento de transição: a visão é sonho, pois mais ninguém se dá conta; o que se segue, porém, após ser despertado é vigília. Esse estatuto evidencia-se quando os tios do narrador acordam, certos de terem ouvido o soar do chocalho de fieiras, e o interpretam a partir de eventos passados. Ao introduzir essa ocorrência, o narrador assegura à audiência a veracidade de sua experiência subjetiva, que é reforçada pelo episódio seguinte, em que Iatora pede aos homens que o deixem sozinho.³⁵ A partida dos parentes torna possível o encontro com os *akwawa* e elucida-nos um ponto: a relação senhor-xerimbabo é privativa. Os inimigos não deixam de ser inteiramente “fera que não se amarra com corda”, pois representam um perigo para os parentes do sonhador.

O idioma da aflição é novamente corporal. O *karowara* age comendo a carne do doente: “o que será que me come completamente? Talvez coma minha carne. Que coisa-grandiosa é essa, meu pai?” A ação do agente patogênico reflete sua compulsão cega por carne crua: princípio carnibal, o *karowara* devora internamente a carne e as vísceras do doente. Só há cura se ele for extraído e enterrado, para que não volte a atacar os vivos:

Então eu compreendi tudo completamente.

— Levante-se, meu filho, ele disse.

Fiquei em pé. Ele esfregou *janya* [resina cheirosa usada pelos inimigos nas curas] em minhas costas e pernas.

³⁵Iatora contou-me a história na presença de várias pessoas, inclusive de Karaja, também ele um sonhador experiente. Assim, apesar da maior liberdade fabulatória, pelo fato da maioria dos personagens da narrativa já estar morta, havia constrangimentos à construção da verossimilhança. Como recurso, Iatora procura estabelecer uma cumplicidade com seu principal interlocutor, que não sou eu, mas Karaja. Coloca, por exemplo, uma frase na boca do falecido pai deste último, Pariga, e o chama de *moropetengeté*. Não estou querendo dizer com isso que se trata de um exercício ilusionista, mas sim que a transformação de uma experiência subjetiva em narrativa e, mais ainda, em fato objetivo, implica a construção de sua possibilidade de verdade para outros, que não a viveriam.

— Por onde está doendo?
 — Pelo meu ânus, o que será que me come, meu pai?
 Então ele pegou um cigarro e fumou.
 — Vamos, ajoelhe-se.
 Ele chupou, chupou até extrair, deixando-o em sua boca.
 — O que será que retirei? Ele morde demais.
 Era um grande dente de macaco-prego. Cuspiu.
 — Olhe, não era isso que o estava matando, meu filho?, ele me disse.
 Cavou a terra e enterrou o dente. Sugou-me novamente
 — Basta?, perguntou-me.
 — Basta talvez, meu pai.
 Então fez-me levantar. Ergui-me um pouco, estava trêmulo. Depois fiquei bem ereto. Ele veio e me pegou. Começaram a dançar, executando os *karahiwa*.

Metonímia da mandíbula que devora, o dente de macaco-prego morde a boca do xamã. Seu movimento é repetitivo e sem intenção: uma vez animado age mecanicamente. Por isso o pajé deve cuspi-lo. “Esta operação”, afirma Andrade (1992:150) descrevendo a terapia entre os asurinis, “deve ser rápida, pois o *karowara* provoca dor no pajé”. Apresentado ao paciente como prova da efetividade do tratamento, o agente patogênico deve ser, em seguida, enterrado. Esclarece-se sua limitação enquanto agente: ele é pura atividade, sem inteligência ou sensibilidade. Age por compulsão, não por vontade.

A interação com os *akwawa* oníricos é modelada pela relação de proteção entre pai e filho. Nesse caso, que se passa quando Iatora era jovem, ele se dirige a seu curador como *miangá* ou *wetom*, formas vocativas que significam “meu pai”, evidenciando a inversão da relação de familiarização, que não estava tão clara no sonho de Koría. Ao episódio da cura segue-se o tema da controvérsia sobre devolver ou não o sonhador ao convívio dos parentes:

— Minha mãe deve ter fome, *miangá*, eu disse.
 — Você tem mãe?
 — Pai e mãe.
 — Venha conosco para você comer batata, cará, banana, milho, farinha-voadora, ele disse.
 Retirou um pouco de farinha e comeu.
 — Vamos levá-lo?, disse [ao companheiro].

Por fim, trazem-no de volta, não sem antes alertá-lo sobre a possibilidade de seus parentes jogarem malefício: “se lhe acontecer algo, grite por nós, para que possamos ouvir e vir vê-lo”. A frase expressa para a audiência a relação especial que o sonhador passa a ter com seus xerimbabos-protetores, condição necessária para uma vida longa e produtiva. A narrativa se encerra como começou, assegurando a veracidade da experiência.

Voltei. Tomei banho no rio para tirar *janyangohoa* [resina cheirosa]. Acendi o foguinho de minha mãe, que tinha apagado. Meu falecido tio materno veio chegando com minha tia materna, que trazia fígado de jaboti para mim.
 — Você acordou, meu sobrinho.
 — Acordei, tia. Vou acordar, já estou um pouco melhor.

- Você curou-se para nós, meu sobrinho. Que *akwawa* o fez sarar?
- Qual *akwawa* seria, minha tia? Eu não sei. “Nós o curaremos”, eles disseram.
- Foram todos embora?
- Foram todos, minha tia. Não ficou nenhum.
- Comi, então, um pedaço de fígado de jaboti, deitado em minha rede.
[o pai chega].
- Eles se foram todos?, perguntou meu pai.
- Foram-se. Aproxime-se, papai, eu disse.
- Você é Moakara, ele me disse. Assim também, antigamente, Kajomaria matou em vão com uma flecha Moakara. Ele se fez ser curar pelos *karajá*.³⁶
- Os *akwawa* cantaram?
- Cantaram sim, respondi. [o narrador canta].
- Meu parentes, eles cantaram. Vamos procurá-los.
- Foram. Em vão procuraram, sem encontrar.
- (Iatora 1993: fitas 5 e 6).

A cura é a primeira evidência positiva da presença dos *akwawa*. O canto, a garantia de sua veracidade. Ao ouvirem os *karahiwa*, os parentes saem à procura dos rastros dos inimigos-xamãs que os haviam visitado. A narrativa do sonho de Awanga com os kayapós acaba de modo idêntico. Após restabelecer-se, ele diz a seus parentes que os *akwawa* acabaram de partir e fala ao irmão mais novo: “vamos para que você possa ver os rastros”.

SESSÃO XAMÂNICA

Nas narrativas analisadas até aqui, procurei chamar a atenção para alguns pontos: a teoria dual do sonho-vigília, o caráter físico da cura, a dialética senhor-xerimbabo e suas inversões. Apresento agora um outro sonho com os kayapós em que temos novos elementos, a saber: tematiza-se de modo mais extenso sua primeira parte (isto é, a que põe em ação o duplo), estabelece-se um maior controle do sonhador sobre seus xerimbabos, descreve-se uma ação coletiva que pode ser caracterizada como pajelança, o doente não é o próprio sonhador e, por fim, a cura é imaterial. Nessa narrativa, ao contrário das anteriores, Pi'awa não está doente quando sonha com os kayapós:

- Tempos atrás, no rio Jiwé, eu trouxe os kayapós. Dormi e os vi, estando deitado. Tínhamos acabado de plantar a maniva e eu os trouxe dormindo.
- *Akwawa* foi por aqui.
- Vamos checar, meu parente.
- Fomos. No sonho, fui junto com Tapaia.
- Lá estão eles, meu irmão.
- Estavam no caminho de caça.
- É você, *miangá*, gritei.
- Sou eu.

³⁶O narrador refere-se ao seguinte evento: conta-se que Moakara foi flechado mortalmente por seu genro Kajomaria, mas quando seus parentes foram enterrá-lo, ele se levantou da cova, graças a seus xerimbabos *karajá*. A morte-ressurreição é equiparada na narrativa à doença-cura.

Fui até ele e o segurei.

— Vocês está me esperando à toa, *miangá*? perguntei.

— Voltamos para vê-lo. Ficamos no caminho.

Ele se virou:

— Minha casa fica para lá.

— Ah bom, *miangá*. Vamos lá ver sua casa, eu lhe disse.

— Vamos.

Fomos. [Ao nos aproximar], ele assobiou. [Som de agitação na aldeia].

— Será que nossos parentes vão avançar contra nós, *miangá*?, perguntei.

— Não, é assim mesmo, enraivecem-se à toa, respondeu-me.

— Não tenha dentes para mim, falei. [Isto é, não seja agressivo comigo].

Eu fui adiante e esperei.

— Quem vem lá?, perguntaram.

— O nosso filho está chegando, pessoal.

— Cadê?

— Estou aqui, *miangá*, vim vê-los, disse para eles.

— Venha até aqui para que possamos vê-lo.

Eram mesmo *akwawa*. Ficaram felizes comigo.

— De onde você veio?, perguntaram-me.

— Eu vim de lá, *miangá*.

— Você veio à toa?

— É, vim à toa, não estou doente. Vim só para vê-los, respondi.

Estavam lá em pé. Pegaram um longo cigarro e começaram a fumar.

— Eu vou dançar para você ver, disse-me.

— Vamos, dance para eu ver, *miangá*. O que você irá cantar?

[Pi'awa canta o *karahiwa* executado pelo kayapó onírico].

O trecho deixa entrever algumas das diferenças em relação às narrativas comentadas acima. Pi'awa não está na condição de paciente e domina a cena. No encontro inicial, no caminho na mata, é ele quem se aproxima do *akwawa* e decide ir visitar sua casa. Os inimigos oníricos se alegram e cantam-dançam *karahiwa*. Na seqüência, o narrador leva-os à sua aldeia. Passa-se, aí, ao segundo momento do sonho.

Então eu os trouxe. Atravessamos o rio Paranoawé, subimos uma montanha, descemos e chegamos ao rio Jiwé. Atravessamos. Topamos com o final de meu caminho de caça.

— Veja *miangá*, ali matei há pouco uma anta.

Ultrapassamos o local.

— Lá está minha casa, *miangá*.

Entramos juntos.

Eles balançaram a minha rede. Eu acordei. Virei para cá, esfreguei meu rosto. Do lado de lá, eles bateram na corda da rede.

— Quem está aí?, perguntei.

Ele pegou meu braço.

— Somos nós, você nos trouxe.

— São vocês mesmos, *miangá*?

— Sim, somos nós.

Estavam em pé. E assim ficaram. Amanhecia.

- Nós vamos embora, ele disse.
- Está bem. Vão por ali, por onde o pessoal matou jaboti, respondi.
- Por onde?
- Por lá mesmo onde eu matei a anta. Fiquem por lá, junto ao cocal, falei-lhes.
- Eles partiram. Então acordei. Amanhecia.
- Lá vou eu ver os *akwawa*. Quem será que eu trouxe dormindo?
- Fui. Contornei o local onde se havia matado jaboti. Avistei o cocal. Lá estavam eles.
- São vocês, *miangá*?, perguntei.
- Sim, somos nós.
- Ele se levantou. Conversamos. Então segurei meu grande pai.
- É você mesmo, *miangá*?
- Sou eu, meu filho.
- Passou suas mãos em mim [como se faz durante a cura]. Os *akwawa* tinham um longo cigarro. Eles tragavam-no, todos eles, um por um. Por último, eu fumei. Então, afastei-me. Que catanga insuportável!
- Eu me vou primeiro, *miangá*. A catanga fez-me sentir mal. Eu voltarei para vê-los. Fiquem no meu caminho de caça, disse-lhes.
- Retornei. Sentei-me e vomitei, vomitei. Que grande catanga tem a “pele de verdade” do *akwawa*. Acabei de vomitar. Voltei para casa. Sentei-me e fiquei afiando flechas. Minha irmã chegou trazendo-me farinha. Sentiu o fedor.
- O que o fez feder assim?, ela me perguntou.
- Estou fedendo à toa.
- Com que você foi se banhar?
- Estou fedendo à toa. Vai ver foi o tatu que matei que me deixou com essa catanga, disse-lhe.
- Ela se foi. Fiquei comendo farinha com um pouco de jaboti.

Nesta passagem, o duplo do sonhador traz os kayapós até sua casa. Temos o trazimento do inimigo, que corresponde à primeira parte do sonho. Não é de todo claro no modelo nativo se, nesse momento, o interlocutor do sonhador é o *akwawa* em sua “pele de verdade” ou o duplo. Aparentemente, a primeira alternativa acomoda-se melhor à narrativa, pois quando Pi'awa acorda os inimigos já estão junto à sua rede. Há, porém, um instante ambíguo, que se situa entre esse primeiro acordar e o segundo (e definitivo), quando eles já o esperam no local combinado. A partir daí, tem-se claramente a etapa final do sonho (a vigília onírica), marcada pela catanga dos *akwawa* em sua “pele de verdade”, que a irmã do sonhador viria a notar. O evento onírico chega ao fim após esse diálogo, mas não a narrativa, pois ainda não houve cura. Ela se segue com a descrição de uma expedição guerreira contra — significativamente — os kayapós, durante a qual um irmão classificatório de Pi'awa caiu em febre. Os homens se reuniram para dançar *karahiwa*. Temos, então, uma sessão de xamanismo.

Nós paramos na bacia do rio Jiwé e lá ficamos. Piria estava febril. Fiquei junto de meu tio paterno, que dançava *karahiwa*. Ele cantou, mas de início não teve eficácia.³⁷ Estava para amanhecer.

- Não passou, meu tio?, falei.
- Não passou, meu sobrinho. Tente você, ele me disse.
- Vou experimentar, respondi.

³⁷Literalmente, “não doeu” (*na-hahy-i*). Em apapocuva-guarani, há um cognato com os mesmos sentidos: *acy* significa dor (como substantivo) e vivaz, violento ou vigoroso (como advérbio) (Nimuendaju 1987:33).

Sentei-me e passei minhas mão sobre ele. Atrás de mim, meus avós cantavam *karahiwa*. Sentado, eu esfregava seu corpo.

Nesse momento inicia-se um diálogo de Pi'awa com seus xerimbabos oníricos. Aparentemente, ele entra em estado de consciência alterada enquanto ouve o canto, fuma e passa suas mãos cheias de saliva no corpo do paciente. Seu duplo entra novamente em interação com os *akwawa* e conversa com eles. Ainda diretivo, Pi'awa diz-lhes para não se achegarem quando cantar o *karahiwa*, para curarem o doente a distância e só se aproximarem se a terapia falhar:

— Nós gritaremos *kwa kwa kwa*, para você saber que está amanhecendo. Aí então, dance nossa canção. Virei até você e farei ele sarar, falou o *akwawa*.

— Está bem. Como vocês virão?, respondi.

— Quando você cantar nós viremos até sua casa, vamos entrar lá e fazê-lo levantar-se.

— Esperem eu dançar nossa canção para você, *miangá*. Então assoprem [a fumaça do cigarro], fazendo-o levantar. Quando vocês o fizerem, virei falar-lhes: “ele vê o sol”.³⁸

— Está bem.

— Façam apenas isso. Soprem e aguardem. Se vocês não o curarem, eu virei até vocês. Só então eu os levarei lá dentro, eu lhes disse.

— Está bem, mas venha logo se ele morrer-desmaiar.

A cura a distância se realizará por meio da fumaça do cigarro, do sopro dos *akwawa*. Na seqüência, volta-se a narrar a cena no local em que está o doente, sem descontinuidade. Amanhece.

Fiquei sentado, sentado, sentado. Então eles anunciaram o amanhecer. “Está amanhecendo para eles”, pensei.

Inajokynga [o pai do doente] continuava por lá.

— Tente você, ele me disse.

Levantei-me. Ainda estava escuro. Dancei outra canção, a do jacamim. Depois cantei a dos *kayapós*. [canta].

— Foi isto que o grande *akwawa* disse para mim, meus tios.

— Muito bem, meu sobrinho.

Dancei. Amanhecia.

— Prestem bem atenção ao amanhecer, meu tio. Estaria eu mentindo?

Toooooooooooooooooo [som dos inimigos se aproximando]

Continuei a dançar *karahiwa*.

— Basta por ora, meu tio, eu vou sair primeiro, eu lhes disse.

“Eles devem ter chegado”, pensei. Fui ao encontro deles.

— Nosso irmão mais novo está curado, *miangá*. Vocês tiveram apenas que soprar para que ele viesse a ver o sol, eu disse.

De pé, junto a mim, ele [o *akwawa*] fumou o cigarro, tragou-o e soprou.

(Pi'awa 1995: fitas 25 e 26).

³⁸A expressão *-kwaham ara* quer dizer, literalmente, “saber, (re)conhecer o sol”. Designa em geral a retomada da consciência: saída dos estados de consciência alterada ou de estados mórbidos agudos (como a morte), quando se está “não-gente” (*-awa-y'ym*). Pode ser utilizada na narrativa de “trazimento de inimigo” para marcar a passagem do sonho à vigília.

Essa cura reproduz a teoria do contágio por uma substância patogênica difusa, sobre a qual falei no início deste capítulo. Isso se deve ao fato de que os estados febris (*ro'ya*, do verbo *ro'y*, “ter frio, febre”) só estão associados ao ataque dos *karowara* se vierem acompanhados por dor localizada. Caso contrário, sua causa são emanções mefíticas, que podem ou não derivar da ação de agentes humanos. Assim, por exemplo, uma virose que afetou boa parte dos habitantes de Paranatinga, trazendo complicações respiratórias, foi atribuída à ação maléfica dos brancos em geral, que haviam mandado doença por meio de seu poder xamânico. O envio a longa distância pode estar associado também aos *karowara*: recordemos a história do conflito dos pajés Tenawo-hoa e Okaremohoa, transcrita no capítulo 1. Na narrativa de Pi'awa, contudo, os agentes canibais não estão envolvidos, como ele me explicou: “de longe, eles o curaram. Fumaram até acabar. Enquanto isso, eu cantava sozinho para ele [o doente]. Então, ele sarou”. Perguntei: “foram seus xerimbabos que o fizeram levantar?”. “Sim, foram meus xeribababos, os grandes kayapós. Vieram atrás do canto deles”, respondeu-me. Sugeriu então que haviam retirado *karowara* do paciente. “Não”, respondeu-me, “retiraram sua grande febre”.

COMEDORES DE CRU, COMEDORES DE PODRE

Nos sonhos terapêuticos dos parakanãs ocidentais, os personagens mais recorrentes e poderosos são os *karajá*, categoria genérica do índio jê, o antípoda do *awaeté*. Em seguida, aparecem os *ywywa* (os kayapós), que vieram ocupar o mesmo espaço onírico após os conflitos no século XX. Há ainda outros inimigos, de ocorrência mais rara, como os *jotaiwena*, povo que vivia em ociosos do jatobá e que teria sido, no passado, conquistado pelos *awaeté*. Não conheço, porém, casos de cura realizada por inimigos oníricos tupis.

Os outros-humanos-bestiais são quase sempre tratados pelo sonhador como pais: o interlocutor principal é chamado de *miangá* ou *wetom*. Há outros curadores — feras que podem apresentar-se em forma humana —, que recebem tratamento diverso, sendo chamados de avôs ou parceiros (*tywa-kwai*). Nesse bestiário onírico encontramos amiúde o Awararijá, mistura de homem e de pássaro, que possui um longo bico com que suga o coração de suas presas. Bota ovos azuis como os do inambu e possui longos cabelos como os dos kayapós.³⁹

Além de humanos-bestiais e seres monstruosos, dois animais aparecem privilegiadamente nas terapias oníricas parakanãs: o urubu e o jaguar. Começo pelo primeiro, reproduzindo um trecho da narrativa de Karaja sobre a cura de seu filho que caiu de um mutá, onde ficara à espera de tucano. Cochilou, despencou. Ferido, foi trazido para a aldeia e posto na enfermaria. De noite, lá ficou sozinho. Karaja sonhou e trouxe urubus:

³⁹Os parakanãs associam cabelos compridos a selvageria e canibalismo, associação que, aliás, é recorrente entre os tupis. Basta ver as representações sobre espíritos canibais da mata, como o anhangá tupinambá e seus congêneres contemporâneos.

Procurei os urubus dormindo. [...] Por isso, fiz os urubus descerem, quando trouxeram Karamoa quebrado, para que eles comessem todo o ex-sangue de Karamoa.⁴⁰ [...] Eles sentiram o cheiro de seu pitiú (*ipyji'oa*). Então, vieram e pousaram atrás da enfermaria.

— O que aconteceu?, perguntaram-me.

— Seu neto se quebrou, meu avô, eu disse para o Urubu.

— Onde está ele? Mostre-me.

Eles deram a volta e pararam na porta da enfermaria. Ficaram olhando para ele. Suas costelas estavam inchadas. [...] Entraram. Então, o urubu chupou o ex-sangue, comeu-o todo. Por isso Karamoa se recuperou. [...] Eles cheiraram o pitiú dele, por isso desceram para mim. Durante a noite, comeram todo o seu ex-sangue. Pouco antes do amanhecer, acordei. Eu os vi subir. Ficou apenas o urubu-peba, a sós no local, ao amanhecer de verdade. Saí de casa e fui olhar. Os urubus adejavam, olhando nossas casas, após terem feito Karamoa levantar.⁴¹

O sonho de Karaja reforça alguns elementos com os quais vimos trabalhando ao longo desta exposição, ao mesmo tempo que acrescenta novos dados. Em particular, reitera a associação entre cura e hematofagia. Aqui ela é ainda mais estrita, pois o tragamento do sangue não é uma consequência da terapia, mas o próprio tratamento. Não há *karowara* para tirar — pois se trata de um acidente —, mas os procedimentos de cura são semelhantes: a queda de Karamoa, a flechada em Awanga, o ataque dos *karowara* são tratados por sucção, que é tragamento de sangue. Pode parecer estranho que as aves necrófagas tenham sentido o cheiro da *pyji'oa* de Karamoa, pois, afinal, elas são especialistas em farejar o pútrido, aquilo que já não tem sangue ou cujo sangue necrosou. As carnes que lhes apeteçam fedem a podre (*-nem*) e não a sangue (*-pyji'o*). A oposição entre comedores de cru e de podre, contudo, não é marcada na cosmologia parakanã. Se não me equivoco, trata-se do único grupo (ao lado dos asurinís do tocantins) que empluma suas flechas e o corpo para o ritual com penas de harpia e de urubu-rei, sem distinção.⁴² Lembrem-se que um dos perigos que corre o matador durante o resguardo é o de ser levado pelos urubus, tornando-se um deles. Nos sonhos analisados acima, os curadores hematófagos comem vermes e os necrófagos tomam sangue. Segundo contam, os vermes brotam do próprio corpo dos *karajá*, que são também célebres por se deleitarem com cérebro humano.

A pouca distinção entre necrofagia e omofagia — ambas conotadas pelo tragamento de sangue — aparece de forma ainda mais clara no sonho de iniciação do xamã entre os asurinís do tocantins. A experiência decisiva que conduz ao conhecimento da ciência xamânica é o encontro onírico com o Jaguar, ser celeste que tem uma particularidade: em vez de poderoso e grandioso, é um velho doente, em forma humana, cercado por cadáveres e carne podre. Recordo um espectro: magro, quase só ossos, seu corpo está sendo devorado pelos *karowara*. O Jaguar pede ao sonhador para extrair os agentes patogênicos, mas antes submete-o a uma prova: comer carne crua ou

⁴⁰Aqui o narrador utiliza o evidencial de passado recente testemunhado, *raka* (que se distingue do passado recente não-testemunhado, *ra'é*), pois o sonho me foi contado pouco após o acontecimento.

⁴¹Um dos *karahiwa* dos urubus diz assim: “para ti desceremos // Céu imenso, compadre // He he // He he he // Sendo aqueles do pescoço encarnado”. Todo canto tem uma coda, denominada *ipapa'awa* (“finalização”), que só o sonhador memoriza e que não é executada pelo dançarino. Nesse canto, ela diz o seguinte: “tendo saído de dentro do céu, eu voltei para você, parceiro”.

⁴²Talvez seja por este motivo — à parte a lisonja —, que os arawetés chamem os parakanãs de “comedores de urubu” (Viveiros de Castro 1992a:344).

podre, cheia de sangue. Muitos iniciantes falham nesse momento e acordam vomitando. Se passar por esse estágio, o sonhador estará pronto para sugar um dos *karowara* do Jaguar e retê-lo consigo. Este será a fonte de seu poder de cura e, no ofício do xamanismo, ele repetirá o mesmo ato (Andrade 1992:132-37).⁴³ A iniciação xamânica entre os asurinís implica comer como o jaguar e ingerir o princípio canibal, representado pelo *karowara*, que ficará na boca do futuro xamã.⁴⁴ Significativamente, porém, comer como o jaguar ou comer sua comida é alimentar-se de sangue-cru-podre.

Sugiro que na cosmologia parakanã e asurini, o canibalismo — cuja metáfora privilegiada para os tupis é a predação do jaguar — é associado tanto à omofagia, quanto à necrofagia; ou ainda, que há um deslizamento da primeira, que é o valor dominante, para a segunda, que é derivada. Assim, o jaguar celeste asurini aparece como um ente mefítico, um quase-cadáver, que come cru e podre, exatamente como os *karajá* parakanã. O fato de a guerra estar aqui associada positivamente à podridão e aos catartídeos, como notou Viveiros de Castro (1992a:260), não é senão expressão dessa operação mais geral que, por meio da hematofagia, vincula a função-canibal tanto ao jaguar quanto ao urubu, tanto ao mestre do cru quanto ao mestre do pútrido.⁴⁵

Os personagens das vigílias oníricas são todos hematófagos, alguns preferindo carne mal-passada, outros bem putrefata. O jaguar não poderia estar ausente desse bestiário, aparecendo sob duas formas: como um xamã que, à maneira dos demais, assume forma humana (*-je-mo-awa*, “faz-se gente”) para curar o sonhador, ou inversamente, como uma pele que o sonhador veste para se metamorfosear. Essas formas podem ser etapas de um mesmo evento onírico: o sonho com o jaguar e sua posterior vinda como *-pireté*, “pele de verdade” — pele que o sonhador irá vestir. A alomorfia pode ser em si uma técnica terapêutica. Pinajinga, por exemplo, que foi crivado de chumbo no ataque dos kayapós em 1977, recuperou-se após transformar-se em felino: com as afiadas garras adquiridas, retirou os grãos de chumbo incrustados em seu corpo.

Os sonhos com o jaguar possuem duas características distintivas. Primeiro, utilizam-se dois vocativos pouco usuais nas narrativas oníricas: *wepajé* (“meu amigo formal”) e *wetotyn* (“meu tio materno”), ambos conotando afinidade. O jaguar aparece sempre como um doador de mulheres, que é capaz de impor a residência uxorilocal ao genro, contrária à norma virilocal do grupo. A segunda característica distintiva, que deriva da primeira, é que a predação não se encon-

⁴³No xamanismo bororo, as duas imagens — comer podre e retirar agente patogênico de um ser monstruoso — também aparecem na iniciação. O *bari* (xamã-*bope*) vê a comida como se estivesse podre, repleta de vermes, mas deve ingeri-la assim mesmo, controlando sua repulsa, para que tenha habilidade curativa. O xamã-*aroe*, por seu turno, deve retirar substâncias nosogênicas de uma criatura cuja pele assemelha-se à de um sapo (Crocker 1985:205;296). A passagem pelo podre está associada ao controle do devir biológico e à longevidade, temas centrais no resguardo do matador parakanã.

⁴⁴Ao contrário das sessões de cura cotidianas, em que irá extraí-los do doente e cuspi-los, na terapia onírica, que é sem fim, ele deve manter consigo o *karowara* extraído. Temos aqui uma versão do tema da doação do princípio da cura para o xamã por uma entidade extra-humana.

⁴⁵Entre os yanomamis reencontramos essa associação entre omofagia e necrofagia. Antes de partirem em expedição, os guerreiros realizam um ritual para incorporar imagens vitais de certos animais, notadamente do urubu. As imagens incorporadas é que irão devorar a carne sangrenta da vítima, no período de resguardo do homicida. Esse processo simbólico, diz Albert, “é assimilado a uma digestão canibal do cadáver pelo matador via espíritos necrófagos que o habitam” (1985:363). Em resguardo, o guerreiro sonha com os espíritos canibais, que são ditos serem seus filhos (Albert 1995:344-381). Temos aqui uma versão da transformação da relação de predação em familiarização, na qual a imagem vital do urubu ocupa o lugar do espírito do inimigo de outros sistemas.

tra de todo domesticada, sendo fortemente tematizada. Cito como exemplo o início de uma narrativa de Pi'awa, que trata do modo pelo qual um jaguar curou-o de uma dor no pescoço. Fala o felino:

- Ele disse que iria trazer um marido [humano] para sua filha, por isso Awajanya [nome de um jaguar] veio até vocês e vocês o mataram. Quem matou Awajanya, meu neto?, ele me perguntou.
- Foi meu sobrinho, quando ele [o jaguar] pegou seu tio materno, respondi.
- Mas Awajanya pegou de verdade?
- Ele se levantou. Mas só morreu o predador, o jaguar, repliquei.
- E ele fora apenas atrás do futuro marido de sua filha...
- Mas avançou contra meu sobrinho...
- Como foi que Awajanya avançou para pegá-lo? Eles o flecharam primeiro?, perguntou-me.
- Não flecharam. O jaguar avançou à toa.

Os interlocutores discutem um fato real que ocorrera pouco antes: uma onça atacara um parente de Pi'awa e eles haviam matado o animal. No sonho, o jaguar esclarece que o felino morto viera apenas procurar um marido (humano) para a filha. Pi'awa, por sua vez, afirma que ele atacara de fato seu parente. Elucidado o episódio, o sonhador pede ao jaguar que estabeleçam relações pacíficas:

- Fique numa boa comigo, meu avô. Pois tendo medo de vocês, eu não saio para buscar jaboti. Por isso estou magrinho.
 - Está bem, vamos ficar numa boa, meu neto. Eu vim procurar, em vão, Awajanya. Por isso, cheguei. Pensava: “será que ele ainda está lá?”
 - Nossos parentes o mataram, meu avô. Por isso tenho medo de vocês. Converse com o pessoal. Diga-lhes: “vamos caçar só para aquele lado”.
 - Está bem, assim vou falar para o pessoal, meu neto. Nós vamos caçar por ali.
 - Diga-lhes: “nosso neto vai ficar magrinho, ele tem medo de nós, só quebra coco de babaçu” [isto é, só come amêndoa de coco]. Vamos, diga isso para eles.
 - Eu direi, meu neto.
- (Pi'awa 1995: fita 31).

Na narrativa, o sogro-jaguar aparece como aquele que foi morto pelos humanos. O interlocutor do sonhador é um avô, a quem ele pede que dividam os territórios de caça, em vez de competirem entre si. Temendo a vingança dos felinos, Pi'awa diz que já não sai para a mata. Na seqüência, o narrador conta que trouxe o jaguar-xerimbabo até sua aldeia, mas ao acordar não conseguiu se transvestir.

O verbo que designa a metamorfose é *-jyromonem*, cuja tradução exata seria “pôr-se em um continente” (*-j-yro-monem*, -reflexivo-continente-pôr em). Seu antônimo é *-jyroekyi*, “tirar-se de um continente”. A primeira ação aplica-se ao ato de vestir uma roupa, a segunda ao de tirá-la. O termo para roupa é precisamente *tyroa*, “o continente”. A metamorfose em jaguar é pensada como um vestir uma roupa-outra, um travestimento que, no entanto, não é mero disfarce, alteração superficial, mas implica a aquisição das disposições físicas e capacidades do animal. No mito *jawararemirakwera* (“aquele que foi levado pelo jaguar”), o sogro-jaguar ensina seu genro a ser

onça, fazendo-o experimentar sucessivamente diferentes peles: do gato-maracajá, do jaguarundi, da suçuarana, da onça-pintada e, finalmente, da onça-preta. A sucessão das espécies apresenta-se como uma ontogênese que se completa quando o homem adquire as capacidades plenas de um jaguar adulto (ver capítulo 7).

Essa noção de metamorfose supõe a materialidade da experiência onírica. Uma vez mais, temos dois episódios com estatuto distinto: o trazimento da onça e o posterior travestimento. No sonho de Pi'awa, contudo, a segunda parte não se realiza. Já Iatora conta-nos que, convalescente e muito magro, trouxe para si o jaguar. Ao acordar, foi ao seu encontro e vestiu sua “roupa”:

- Sou eu, meu tio materno, gritei.
- É você, meu sobrinho? Por que você seguiu nossa trilha?
- Então o irmão mais novo [da onça] veio até mim:
- Quem são vocês, meu tio materno?, perguntei.
- Nós, ora meu sobrinho, nós.
- Digam seu nome para mim, disse-lhe em vão.
- Por que você seguiu nossa trilha, meu sobrinho? O que você tem?
- Minhas costas, o que será que me come completamente?, disse.
- Ele colocou de lado sua longa flecha e passou suas mãos sobre mim.
- Vamos, meu sobrinho, para que seu avô possa vê-lo.
- Onde fica sua casa, meu tio materno?
- Olhe, lááá...

Vão à casa dos jaguares. Ao se acercarem:

- Não tenha medo, meu sobrinho.
- Não terei medo, meu tio materno, respondi.
- Fomos, ele assobiou e os *akwawa* começaram a chegar:
- Aí está, meu sobrinho, seu tio materno vem lhe ver.
- Ele veio na frente:
- Quem está aí?, perguntou.
- Nosso sobrinho seguiu nossa trilha, meu irmão.
- É um *awaeté*? Um *awaeté* vindo atrás de nós, seguiu nossa trilha? O que lhe aconteceu para fazer isso? Adoeceu?, ele perguntou.

A conversa tem seguimento. Surge a figura do sogro-jaguar: “espere que seu sogro irá chegar, meu sobrinho. Ele saiu para caçar queixada”. A narrativa onírica torna-se, então, uma versão do mito: o sogro-jaguar retorna com a caça, descobre Iatora e o recebe bem, permitindo que se transmude. A onça-preta vem, então, em sua direção com a cabeça baixa: “entrei nela, eu de verdade, e fui-me como jaguar” (Iatora 1993: fita 10).

Os parakanãs não têm dúvidas quanto à realidade da transformação. Quando Iatora acabou de contar-me a metamorfose, indaguei se fora seu duplo (*-a'owa*) que entrara no couro da onça. Ele repetiu o que já dissera: “eu-verdadeiro” (*ije-eté*). O “travestimento em jaguar” (*-jyromonepawa*) tem essa literalidade. A transmutação é física, tanto quanto as ações do sonhador jaguarizado: como onça, ele caça e come, e por isso seus dentes doem ao amanhecer. Os para-

kanãs dizem que aqueles que se transvestem são perigosos, pois podem agir, de fato, como o predador. Um dos cantos que coletei fala sobre a ambivalência do sonhador que se faz jaguar:

Ije pota te we'yra	Farei eu minha tia
Amoja'a he'ynia-rehe weha	Por sua família chorar?
Wepinimohoa-po	Com minha pele de jaguar
Wepinimohoa-po	Com minha pele de jaguar
He he	He he
He he	He he

O tema da convalescença e emagrecimento, que aparece nas narrativas de metamorfose, anuncia o principal desígnio da alomorfia: alimentar-se, adquirir a potência do felídeo para localizar e matar anta e queixada. Como técnica cinegética, a metamorfose equipara-se à leveza produzida pela bebida fermentada, que os parakanãs tomavam para se tornarem velozes e alcançarem facilmente suas presas.

MAIS REAL DO QUE O REAL

Na concepção nativa, o segundo momento do sonho (a vigília) parece menos sujeito a ambigüidades do que o primeiro. Na continuação da narrativa de Pi'awa, cujo início transcrevi acima, o jaguar o cura por sucção durante o sonho. Como isso coloca problemas para a versão fisicista da terapia, perguntei-lhe se fora seu “duplo” (-a'owa) que trouxera o felino. Ele disse: “sim, meu duplo. Como seria? É, deve ter sido meu duplo que foi até o grande jaguar para fazer curar *seu* pescoço. Pois é, *meu* pescoço me matava”. O titubeio de Pi'awa deixa entrever que, se é verdade que o desejo de coerência é antes do antropólogo do que do pensamento nativo, isso não significa que ele não se dê conta da inconsistência. Ele entendeu o ponto de minha questão, fazendo-o não apenas vacilar, como também se referir ao pescoço de *seu* duplo (como se não fosse o seu), para em seguida retornar à primeira pessoa do singular.

Vimos que há uma certa ambivalência sobre o estatuto dos interlocutores do sonhador na primeira parte do sonho: são eles “duplos” ou estão “pele de verdade”? Certa feita, perguntei a alguns homens na faixa dos trinta anos se o sonhador trazia efetivamente, durante o sono, porcos em sua “pele de verdade”. Todos concordaram. Mas quando indaguei sobre experiências oníricas com entidades naturais, como a lua, o sol, o vento, não havia assim tanta certeza. Quando se trata, ao contrário, da vigília onírica, não parece haver tanta dificuldade, conferindo-se plena realidade e uma densidade existencial profunda àquilo que interpretaríamos como simples sonho. Ilustro esse ponto com um evento que sucedeu em Maroxewara há alguns anos e que me foi contado por um funcionário que lá se encontrava na ocasião.

Pi'awa, que é paralítico, estava doente e foi levado para as dependências do posto. Na época, havia uma atendente de enfermagem pouco sensível aos costumes nativos, que proibiu a esposa do paciente de pernoitar junto a ele. Pi'awa ficou sozinho, e no início da noite chegaram dois funcionários que trabalhavam na vigilância da área. Armaram suas redes na mesma sala em que se encontrava o doente. Ficaram conversando entre si e tiveram uma leve altercação, levantando a voz. Pi'awa, que não compreende uma palavra de português, assustou-se (os parakanãs

associam, como vimos, a fala-forte à violência física). Mas ainda assim dormiu. Deve ter sonhado. No meio da noite, os funcionários acordaram com o grito de Pi'awa que chamava por seu filho Te'arua, que vivia próximo ao posto. O homem, mesmo paralítico, descera da maca em que se encontrava, tentara sair pela porta mas, como estava trancada, começou a arrancar as ripas de pa-xiúba que emparedam a casa. Sem sucesso e já em desespero, gritou. Os funcionários abriram a porta e Pi'awa saiu se arrastando, indo ao encontro de Te'arua, que já se acercava. O filho o carregou de volta para casa. Os brancos, no calor da hora, entenderam que o doente ouvira o esturro de uma onça que vinha da direção da aldeia e, temendo pela mulher e pelos filhos pequenos, procurara ir protegê-los. Os funcionários saíram armados para checar a vizinhança. Nada. Nesse ínterim, os índios foram ao posto para saber o que se havia passado. Deram-se as explicações cabíveis. No dia seguinte, porém, um dos vigilantes foi acordado pelo índios armados, que, cercando-o, diziam que o matariam. Tentando apaziguar os ânimos, um funcionário mais graduado — que me contou o episódio — chamou os filhos de Pi'awa, os quais falam português com fluência, para conversar. Perguntou-lhes por que queriam matar o rapaz. “Porque ele quis matar nosso pai”, responderam, e contaram o que Pi'awa lhes narrara. O funcionário pensou ter compreendido logo o mal-entendido: era apenas um sonho, ele tivera um pesadelo no qual o vigilante o ameaçava. Foi o que argumentou na ocasião. “Mas eles não se convenciam de jeito nenhum”, disse-me ao narrar o fato. O que mais o impressionou foi a insistência dos filhos de Pi'awa em continuar acreditando na versão do pai, mesmo depois de estar claro e límpido que ele apenas tivera um pesadelo. Os índios acabaram por fazer um acordo e o vigilante foi retirado da área.

Não cheguei a ter ocasião de conversar com os parakanãs sobre o evento. Mas em vários momentos tive a oportunidade de discutir com eles questões relacionadas com o estatuto do sonho e de suas partes. Notei que a maior dificuldade reside na ação do duplo, não da “pele de verdade”. De nossa perspectiva, o que provavelmente se passa é que temos um sonho inicial, sucedido por um rápido despertar (produzindo uma primeira memória), e em seguida um novo sonho (produzindo nova memória onírica). Por que razão esse segundo sonho aparece como tendo uma espessura de realidade maior do que o primeiro? Não saberia responder. Ele se parece menos com o que denominamos sonho e mais com o que chamamos de delírio — uma mistura de fragmentos de perceptos e imagens mentais, de estímulos exógenos e endógenos — mas concebido como um prolongamento do sonho em vigília. Seria, contudo, incorreto dizer que os parakanãs não distinguem o delírio da realidade, ou que sua realidade é delirante.⁴⁶ Esse é um preconceito típico e difuso contra o xamanismo. O que se apresenta aqui é uma cosmologia que dá ao sonho uma função precípua na produção e manutenção da vida; por meio dele, busca-se contrabalançar e controlar as forças negativas da existência — a dor, o sofrimento, a doença — para se alcançar vida longa e felicidade.

⁴⁶Obeyesekere sugere que nas sociedades tradicionais do Sudeste Asiático, há uma tolerância maior para a fantasia e a imagética subjetiva do que no Ocidente. Uma criança que é visitada por um parente morto durante o sono é considerada especialmente dotada e não doente. Assim, “uma ponte é estabelecidas entre id e ego, através da qual a fantasia pode vir abertamente à consciência e o superego pode tolerar sua presença” (1981:167).

EIXOS COSMOLÓGICOS

O eixo dominante da cosmologia parakanã não é vertical, mas horizontal, e essa horizontalização permite expressar a unidade das operações do xamanismo e da guerra. A teoria parakanã obliterou o espírito do inimigo apropriado pelo homicida, mas fez do homicídio uma via para a familiarização genérica dos *akwawa*. Uniu o que em outras cosmologias ameríndias está separado: o trabalho do guerreiro e o do xamã. Assim, se entre os arawetés o matador estabelece uma relação especial com sua vítima e o pajé o faz com os espíritos divinizados dos mortos do grupo, entre os parakanãs, o guerreiro não constitui uma relação privilegiada com *sua* vítima, mas com o conjunto de entes existentes que podem ser ditos *akwawa*. Na teoria parakanã, mortos não cantam. Mortos estão mortos, e caso liberem espectro — o que nunca se saberá em se tratando de inimigos — continuarão sem cantar. Ao contrário dos inimigos, mesmo os mais bestiais, os espectros de parentes mortos são irredutíveis, não se pode domesticá-los. Como veremos, esse predomínio do eixo horizontal está ligado a uma teoria da pessoa e a uma escatologia nas quais não se postula a existência de uma alma celeste imortal.

Isso não quer dizer que o eixo vertical terra-céu não tenha lugar no sistema, mas sim que ele se tornou residual. Há sonhos com representações antropomorfas de astros e fenômenos naturais como a chuva, o vento, o sol, a lua. Estão, inclusive, associados a relatos de cura (em geral, de afecções sem gravidade), e muitos dos seus cantos são utilizados em terapias. O conhecimento sobre o cosmos provém dessas visões oníricas, que são fragmentárias e sujeitas às variações individuais. No entanto, embora seja uma área aberta à fabulação, minha experiência é que não se fabula muito sobre ela: enquanto os sonhos com inimigos-humanos ou com o jaguar resultam em longas narrativas, os encontros oníricos com astros e fenômenos naturais são descritos em poucas palavras. Os sonhadores oferecem apenas esquetes cosmográficos e dizem nada saber sobre parentes imortalizados vivendo nos céus.

Os sonhos com astros e fenômenos naturais antropomorfizados assemelham-se àqueles com animais (exceção feita ao jaguar e ao urubu): imagens rápidas seguidas de cantos. Não são infreqüentes: lua (*jahya*), sol (*ara*), “vento solar” (*kwarywytoa*) e, sobretudo, chuva (*amyna*) são doadores de cantos.⁴⁷ Este último é o único fenômeno natural “divinizado”: *Amyna* é Topoa, o tupã dos tupis quinhentistas, e é um xerimbabo importante. Eis um de seus cantos, que Ajowyhá ouviu:

Eawyrípé ke enaro-narongoho eha	Em tua casa, vai trovejar-vejar
Enaro-narongoho eha	Vai trovejar-vejar
Enaro-narongoho eha	Vai trovejar-vejar
Paranomokoa eremono-monon-owé	O longo rio tu fizeste transbordar-bordar
Paranomokoa eremono-monon-owé	O longo rio tu fizeste transbordar-bordar

O canto remete à explicação parakanã para o fenômeno da chuva. Quando Topoa faz soar sua grande cuia — “seu trovejador” (*hemimonarongohoa*) —, o longo rio celeste se agita e a água

⁴⁷*Kwarywytoa* é um vento fraco, uma brisa, que contrasta com *ywytoa*, o vento associado à chuva. Segundo dizem, ele é ciumento de suas músicas, que não podem ser cantadas, sob pena de sermos esmagados por uma árvore cadente.

transborda, escorrendo da borda do céu para a terra. Chove. O relâmpago é produzido pelo piscar de seus olhos ou, em outra versão, pelas flechas que ele arremessa do céu.⁴⁸ Diz o mito que Topoa vivia na terra com seus parentes *awaeté*, os quais não suportavam sua mania de trovejar. Um dia, mandaram-no parar com o barulho e ele decidiu partir. Pediu a *tatoraroa* (tatu-rabo-de-couro) para alvejar a lua e subiu pelas flechas enfileiradas, indo morar no céu. Aqui se inverte o tema clássico tupi do abandono dos homens pelo demiurgo: em vez de este se irritar com aqueles e partir, são os humanos que se agastam com a zoadá do demiurgo e o mandam embora: “vai trovejar-vejar em tua casa!”⁴⁹ O episódio da partida de Topoa, como já disse, responde pela organização do mundo tal como o conhecemos: separação das espécies conforme o hábitat, distanciamento do céu em relação à terra, origem da menstruação feminina. Não há referência — como em outros mitos tupis de apartamento entre homens e demiurgo (em geral, Maíra) — à origem da vida breve e do trabalho agrícola.

Topoa é a chuva-trovão e ocupa um lugar particular no cosmos parakanã. Ele representa uma posição-vestígio, marcando em cruz o plano celeste divinizado, cuja importância é residual na cosmografia atual. Preenche o lugar vazio do receptor e anunciador das almas humanas que chegam ao céu. Mas não acabei de dizer que não há destino póstumo celeste? Sim, mas como veremos, Topoa marca a posição a ser ocupada por um ente celeste, caso o eixo vertical da cosmologia fosse acionado, o que não ocorre no momento. É um lugar estrutural, embora de baixo rendimento, que se expressa em algumas representações sobre a morte e o xamanismo. Um dos epítetos que recebem os grandes sonhadores é *amynjarohoa*, “grande senhor da chuva”. Ter Topoa como xerimbabo é um atributo daqueles que verdadeiramente sonham de verdade. Essa relação privilegiada se expressa em dois momentos: na predação e na própria morte. Um *amynjara* não pode dar a série de gritos curtos e agudos com que se comemora um ato predatório — contra um inimigo ou animal de grande porte —, pois o céu enegrecido fechar-se-ia sobre ele, fazendo desaguar o temporal. Por outro lado, a morte de um *amynjara* provoca a liberação de seus sonhos, causando uma violenta tempestade de raios e ventos sobre seus parentes.

O prestígio dos sonhadores, contudo, não é fonte de qualquer poder — se me permitem o trocadilho — temporal. Como ocorreu em outros campos da vida social entre os ocidentais, as capacidades do xamanismo se generalizaram, ao mesmo tempo que não se expressam em uma posição ou papel específico de xamã. De um lado, há várias pessoas consideradas “senhor da chuva” ou “senhor do jaguar”; de outro, inexistem qualquer hierarquia fundada na capacidade diferencial de sonhar. É certo que existem apreciações sobre a potência xamânica dos sonhadores, as quais se fundam em alguns elementos que caracterizam uma ciência onírica elevada. O primeiro requisito é trazer inimigos-humanos ou jaguares e com eles interagir como “pele de verdade”, experiência incomum para os mais jovens, que costumam apenas ver *ma'ejiroa*. Essa categoria aplica-se a artefatos, a objetos naturais e à coletividade de animais na condição de presa; isto é, a

⁴⁸Reza uma versão mais moderna que o trovão é o soar de uma grande panela semelhante a um forno de torrar farinha e que o relâmpago é produzido pelo imenso *flash* de Topoa, o “primeiro a portar a máquina fotográfica” (*morejakawa-rerekatar-ypya*).

⁴⁹Quanto ao filho de Topoa, que ficou na terra trovejando, acabou morto pelos próprios parentes que queriam livrar-se da barulheira.

entes que, embora capazes de comunicação nos sonhos, não são dotados de uma potência subjetiva destacada. Inimigos-bestiais e jaguar, ao contrário, ocupam uma posição superior na cadeia de seres, pois possuem maior potência, consciência e autonomia — atributos que se manifestam por meio da capacidade predatória. Por isso, os sonhadores inexperientes não são capazes de domesticá-los. Só os que têm um excedente de agência, adquirida por meio da guerra e do xamanismo, é que controlam xerimbabos desse porte.

A capacidade xamânica dos sonhadores se expressa não apenas pelos tipos de *akwawa* com os quais interage em suas experiências oníricas, mas também pela qualidade e quantidade dos cantos que ele oferece à sociedade e que servem para movimentar a máquina ritual e emperrear a escatológica. Qualidade é uma apreciação sobre a beleza das canções — ou, em termo nativos, se são “saborosas” (*heekwen*) e “perfumadas” (*-pi'e*) — e sobre sua complexidade. Não conheço bem os critérios que embasam tais juízos, mas entre eles temos a enunciação do nome de mais de um animal em um mesmo canto, fato indicativo de sofisticação. Assim, por exemplo, neste de Iatora:

Ywy'atomawohoa pa, i'i pa neopé	A terra endureceu?, ele disse para ti
Jakare'iohoa neopé	Pavãozinho para ti
Jawajiohoa neopé	Martim-pescador para ti
Tamanamne karahiwa hiropeté	Para com o canto eu prosseguir
Ijy'aroka	Coração transplantar

A música, dada pelo pavãozinho-do-pará (*Eurypyga helias*), foi cantada por Iatora quando sua irmã adoeceu, e posteriormente executada no *opetymo* por seu amigo formal. Ela faz referência a um dos artificios para se alcançar longa vida: a inserção do coração de um animal considerado longo — como o jupará, o jacaré ou o jaboti — no corpo de uma pessoa. Diz-se de alguém que “permanece de verdade” (*-teka-eté*), que tem o coração de um desses animais.

Ty'é, que me ajudou a traduzir alguns cantos, considerou este como *karahiweté*, “canto-verdadeiro”, que só os velhos sabem, pois, disse em português, “chama muito nome de bicho”. Minha impressão é que todos os cantos com referências internas à cura são considerados complexos e expressão de uma capacidade xamânica especial. Eles se distinguem dos cantos mais comuns, reiteradamente produzidos e que estão associados às atividades diárias, sendo compostos por fragmentos de eventos cotidianos: em época de pesca farta, são frequentes os sonhos com animais aquáticos; quando da coleta de mel para a festa das tabocas, multiplicam-se os cantos de abelhas e assim por diante.⁵⁰

⁵⁰Não são apenas as atividades de subsistência que agem como catalisadoras da experiência onírica. Fortes experiências sensoriais, em particular aquelas de caráter visual, também possuem esse efeito. É significativo que a televisão seja um potente estimulante para o sonho, enquanto o rádio pareça ser neutro. Quando um grande sonhador é exposto à TV, vários cantos são produzidos. Certa feita, um membro do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) passou pela aldeia do Bom Jardim trazendo um vídeo sobre invasões de áreas indígenas por madeireiros e garimpeiros. Após a sessão, Iatora foi dormir. Na morada do sono, viu-se diante da televisão, girou o botão para ligá-la e começou a assistir. Ouviu quatro cantos: um deles deu para seu irmão classificatório executar no ritual, os outros três ainda reservava para ocasião apropriada. A televisão substitui o duplo do *akwawa* por uma “imagem” simultaneamente visual e sonora. Como não poderia deixar de ser, os protagonistas desse cinema psíquico são comumente os não-índios.

Compare-se o canto acima com outro que executei no *opetymo* de 1989, no qual a presa onírica (*temiahiwa*) é a piranha. O canto é enunciado da perspectiva do pescador e não do pescado:

Owa'ekyj-oho we	Ele está beliscando de novo
O'ar-oho rapo	Ele vai se soltar
Aha rapo	Ele vai embora
O'ar-apo, aha rapo	Ele vai se soltar
O'ar-apo, aha rapo	Ele vai embora

Esta é, rigorosamente, uma canção comum — como ela há centenas. São as mais recorrentes nos rituais e podem tornar-se sucessos populares, ao contrário dos cantos mais complexos que têm imagens difíceis, palavras de uso infrequente e contorno melódico menos simples. Estes últimos aproximam-se da fala-cantada, com sua maior variabilidade de intervalos sonoros e de ritmo, e fazem lembrar o que outros grupos indígenas traduzem por reza em oposição a canto.

A apreciação sobre a qualidade dos cantos e dos inimigos oníricos permite, enfim, diferenciar pessoas segundo suas capacidades xamânicas, mas essa diferença não se converte em poder. Dada a ambivalência do xamanismo, ninguém procura afirmar sua potência, pois sabe que o estigma é um companheiro inseparável do prestígio.

CODA COMPARATIVA

Esta análise da teoria dos sonhos parakanãs aplica-se, provavelmente, apenas em parte aos orientais. Não posso estender-me em considerações comparativas, pois me faltariam dados mais densos sobre estes últimos. Gostaria, no entanto, de fazer uma observação de fundo, a ser confirmada por novas pesquisas. A estrutura dos sonhos é a mesma: relação senhor-xerimbabo com as inversões observadas acima. As dádivas são idênticas: cantos e nomes. Os interlocutores oníricos são quase os mesmos — animais, objetos, fenômenos naturais, astros — e são também denominados *akwawa*. Mas há uma diferença importante. Até onde sei, não há a figura dos inimigos-humanos-bestiais, nem sua função precípua que é efetuar a cura material por sucção. Os orientais admitem a retirada de *karowara* por sonhadores que se coloquem, momentaneamente, na função de “tragadores de sangue”. Não há, assim, inconsistência entre uma teoria fisicista da cura e a prática do xamanismo, pois existem pessoas que se dispõem — e a sociedade o aceita — a fazer as vezes de pajé. Entre os ocidentais, ao contrário, houve uma radicalização dessa elipse do xamã, ao mesmo tempo que o xamanismo se generalizou. Se tomarmos, porém, a descrição de uma retirada de *karowara* executada por uma mulher estrangeira na década de 1930, ela é idêntica àquela de que falam os orientais. A estrutura do sonho que precede a cura é também a mesma: aprende-se a arte pela extração do agente patogênico do corpo do dono dos *karowara*, exatamente, aliás, como reza a teoria asurini.

Parece, pois, ter havido um desenvolvimento divergente na filosofia xamânica dos ocidentais, cujos elementos fundamentais são: primeiro, expansão do espaço previamente ocupado por um tipo particular de *akwawa* onírico, que corresponde prototipicamente à figura do *karajá*; segundo, interpretações mais literais e materiais dos eventos oníricos; terceiro, elipse do parente-

xamã, de tal modo que os inimigos passam a assumir, exclusivamente, a função de curador. Alguns desses traços não são estranhos aos orientais: a transformação em jaguar, por exemplo, é igualmente concebida como ocorrendo no mesmo plano de realidade que a vigília.⁵¹ O que me parece digno de nota, sobretudo, é a consistência da radicalização das experiências oníricas dos ocidentais com os processos sociopolíticos que viveram ao longo do século XX. A vertigem centrífuga se expressou tanto na subsistência quanto na sociabilidade interna, tanto na guerra quanto no xamanismo.

A matéria da alma

Ao longo deste e do capítulo anterior, indiquei certas particularidades das concepções parakanãs sobre a guerra e o xamanismo, sugerindo que elas tornar-se-iam mais compreensíveis quando vistas à luz de uma teoria da pessoa. Entre essas particularidades, convém lembrar a ausência do tema — clássico na nosologia indígena — da perda ou rapto da alma, a não-postulação de um espírito da vítima a ser incorporado pelo matador, a substituição dessa relação por aquela com os *akwawa* oníricos e, por fim, a interpretação francamente materialista da cura no sonho. Vejamos, agora, como esses elementos articulam-se às representações sobre a constituição da pessoa e seu destino póstumo.

EXISTÊNCIA E NOMINAÇÃO

Várias cosmologias ameríndias sugerem que o substrato corpóreo é animado por princípios imateriais que o habitam e que podem ser liberados em determinadas ocasiões — como nos sonhos, transe, estados mórbidos — e, de modo definitivo, após a morte. Na literatura, esses princípios aparecem sob diversas designações: alma, espírito, sopro, imagem vital etc. Há povos que postulam a existência de vários desses princípios (como os panos), outros que os reduzem a um ou dois (como os tupi-guaranis).

Os parakanãs possuem dois termos para designar os componentes imateriais da pessoa: o primeiro deles é *-onga*, o segundo *-a'owa*. A maioria das línguas tupi-guaranis faz uso de cognatos de um ou de ambos para designar “o aspecto incorporal dos seres animados ou o modo representacional das coisas” (Viveiros de Castro 1992a:208). O autor escreve a protoforma desses vocábulos como **anga* e **a'uva*. Os cognatos da primeira são de longe os mais comuns, tendo amiúde o duplo sentido de princípio vital e imagem, alma e sombra, designando tanto o princípio anímico como a sombra projetada pelo corpo, tanto a consciência como a imagem fotográfica.⁵²

⁵¹Já os asurinís expressam a diferença entre experiências oníricas comuns e a metamorfose em onça como diferentes “repartimentos” no sonho: “para virar onça”, diz um informante de Andrade, “tem outro repartimento no sonho. A onça tem o couro dela. Quem sabe explica: ele veste a roupa dele, bebe a comidinha dele. Depois, estudante bebe junto, Agora não pode ficar com nojo. Tem nego que não agüenta e vomita. É comida suja no tacho grande; é bicho podre. Se bebe, se o estômago não aceitar... Tem nego que se acorda vomitando” (Andrade 1992:155).

⁵²Assim por exemplo, o *ã wayâpi*, o *i araweté*, o *-unga* asurini e tapirapé, o *-ynga* asurini do xingu, o *-ang* kayabi, entre outros. Alguns desses grupos possuem um termo especial para designar fotos e representações antro-

Viveiros de Castro (1992a:209) distingue esses dois sentidos no conceito araweté de “alma” (*i*) e os articula à escatologia: de um lado, diz ele, temos um componente ativo, interno ao corpo, que o anima (uma imagem vital); de outro, um aspecto passivo, externo ao corpo, que o acompanha (uma imagem-sombra). Na morte, ocorre a separação desses aspectos em dois componentes com destinos diferentes: uma alma que se torna celeste e imortal, e um espectro terrestre que está fadado à degradação. Essa dualidade espiritual reencontra-se de modo mais acabado nas cosmologias guaranis contemporâneas, nas quais predominam os cognatos de **a'uva*, designando exclusivamente a alma com destinação celeste, oposta à outra alma que é animal, telúrica e regressiva. Assim, por exemplo, na oposição entre *ayvu(cué)* e *acyiguá* entre os apapocuvás e os ñandevás (Nimuendajú 1987:33-34; Schaden 1954:132).

Enquanto os arawetés postulam a existência de uma alma à qual correspondem dois destinos póstumos, os guaranis dividem desde sempre a pessoa em dois princípios de origem e destino radicalmente diversos. Já os parakanãs referem-se a dois aspectos incorporais da pessoa (*-'onga* e *-a'owa*) mas só conhecem um destino póstumo: a podridão do espectro. A *-'onga* perde muitas das determinações que são atribuídas a seus congêneres em outros grupos tupis: é impessoal, não está ligada à consciência e não tem atributos de uma alma-livre. Não possui a atividade que a caracterizaria como imagem vital, como causa autônoma, restando-lhe apenas a condição de sombra projetada. Para ser mais exato, há dois momentos em que se marca em cruz os atributos ativos da *-'onga*: na concepção e na morte. Tratei, por ora, apenas do primeiro.

Na concepção, a *-'onga* surge como uma virtualidade de existência, um princípio incriado responsável por sua própria posição. A teoria parakanã reza que as mulheres engravidam quando uma *-'onga* penetra pela vagina e se instala (*-je'om*, “pôr-se”) no útero (ou, em uma versão mais de acordo com a patrifocalidade do grupo, penetra no pênis e, através do ato sexual, na mulher). Não é incomum alguém afirmar que “se pôs” dentro de sua mãe, como me disse certa feita um homem para explicar por que fulano era seu tio materno: *heninté-popé aje'om*, “dentro de sua irmã verdadeira, eu me pus”. Não há, pois, geração, mas posição de uma vida em potência, que se dá pela penetração da *-'onga* no corpo feminino ou, alternativamente, pela entrada de um animal real — normalmente um pequeno roedor — que faz as vezes de alma-imagem da criança. Em ambos os casos, a idéia de criação está ausente. Não há produção, mas apropriação da vida.

Ao contrário dos pajés de outros grupos tupis, capazes de capturar ou atrair almas para fertilizar as mulheres, os sonhadores parakanãs não controlam as *-'onga* enquanto existências potenciais, nem interferem na fertilidade feminina.⁵³ Tudo o que sabemos sobre as *-'onga* é que habitam os cursos d'água e que se introduzem nas mulheres durante os banhos de rio. Os sonhadores só interagem com o feto já desenvolvido, pouco antes do nascimento, para facilitar um parto que se afigura difícil. Em sonho, podem falar com o bebê e repetir suas palavras durante o trabalho de parto, dizendo ao feto que a mãe é boa e bela, que ele não deve ter raiva ao sair, que deve descer lenta e suavemente para não rasgá-la.

pomorfas, como o *ta'aga* wayãpi e o *ta'yingava* asurini do xingu (ver Gallois 1988; Viveiros de Castro 1992a; Andrade 1992; Wagley 1977; Oakdale 1996; Müller 1990).

⁵³A não ser, ocasionalmente, por meio do ritual do bastão (*waratoa*), conhecido também como *moropyhykawa*, “pega de gente” (ver capítulo 6).

Uma vez que a *-onga* se coloca no útero, cabe ao pai fabricar o bebê através da injeção continuada de sêmen (dito *ta'yra*, “filho”). Distinguem-se, porém, dois momentos dessa fabricação: há um ato inicial que faz a mulher ficar grávida (*-mo-moro'a*) e um processo repetido que faz sua barriga crescer ou, como dizem, “inchar completamente” (*-mo-wowo-pam*). Os parakanãs sustentam, como aliás a quase totalidade dos tupi-guaranis, uma teoria estritamente agnática da produção do feto: a mãe é um “continente” (*-yroa*) no qual a criança é formada pelo sêmen do pai, com quem deverá se assemelhar fisicamente. Entretanto, a *-onga* não habitará esse corpo formado pelo genitor, nem será um princípio destacável de seu substrato físico: será apenas uma sombra — projeção passiva e obscura, imagem submissa, que não pode ser perdida, nem liberada. Em acordo com essa elipse da imagem ativa, todos os cuidados com o recém-nascido visarão ao corpo e não ao princípio vital. Aqui estão ausentes os temas do assentamento precário da alma no bebê e do perigo advindo de sua volatilidade.

O período mais estrito de resguardo (*-je-koakom*, “resguardar-se”) dura cerca de três meses, coincidindo com a fase em que as cólicas do bebê são mais freqüentes. Nesse intervalo, considera-se que a mãe e a criança continuam a cheirar sangue (*-pyji'o*) e por isso oferecem perigo para o pai. A esposa não deve cozinhar para o marido, pois a ingestão da comida contaminada pelo cheiro-gosto de sangue causaria o inchamento do baço, como ocorre com o matador durante o resguardo. A maioria das proibições, contudo, aplica-se tanto ao pai como à mãe e visa preservar a saúde do recém-nascido: certos méis causam febre graves na criança, certas carnes fazem o baço inchar, enquanto outras fazem o fígado doer e assim por diante. Se há uma teoria patrifocal da produção do feto, há por outro lado um reconhecimento cognático da filiação no resguardo pós-natal. Pode-se ver nessa *couvade* uma afirmação de que tanto o pai como a mãe contribuíram na fabricação da criança, o primeiro cedendo sêmen e a segunda sendo o continente do feto e seu caminho para o mundo.

Há, ainda, dois interditos que se aplicam exclusivamente ao pai: ele não deve fumar, pois o ventre do bebê incharia, nem pode matar onça, pois faria a criança ficar “imatura” (*-akyn*), estado que se expressa pelo choro constante. O interdito de mais longa duração é o que concerne às relações sexuais: as mulheres dizem que a abstenção deve durar até que a criança comece a andar (pois do contrário teria problemas para fazê-lo), enquanto os homens sugerem que basta esperar que ela comece a engatinhar.

A criança é um ser com fronteiras pouco sólidas, que precisa ser modelada (*-mongatyro*) para adquirir características humanas e conformar-se ao padrão de perfeição corporal parakanã. A mãe e parentes próximos dedicam-se a essa arte: comprimem o crânio, esticam as orelhas e maçãs do rosto, passam os dedos sobre os lábios, massageiam as costas, as nádegas, a batata da perna, os órgãos genitais, abrem os pés, colocam o umbigo para dentro. Essas operações tornam os corpos humanos diferentes dos corpos dos animais, que não são modelados (com exceção dos bichos de estimação). Além de mole e moldável, a criança, nos primeiros meses de vida, está quente e é preciso banhá-la continuamente, em particular sua cabeça. Pinta-se-a também com jenipapo, que auxilia o processo de maturação denominado *-piteram*. O resguardo mais estrito termina quando a criança *-piterapam*; isto é, “*-piteram* completamente”, estado que se opõem àquele de “imaturidade”, de *-akyn*, termo que se aplica também aos frutos ainda verdes. O processo de amadureci-

mento está ligado ao desenvolvimento motor e perceptivo e à constituição da carne. Diz-se que o recém-nascido “não tem carne” (*naha'ai*) e que esta será formada pelo leite materno, completando o processo de fabricação iniciado pela injeção masculina de sêmen. “Ter carne completamente” (*-a'amam*) é, contudo, um momento anterior ao da finalização do processo de *-piteram*.

Durante o período de resguardo, os sonhadores não interferem na produção da pessoa: toda a ênfase recai sobre a constituição da carne, como já se podia entrever na elipse da imagem vital. A proibição de fumar parece indicar, inclusive, que o pai não deve sonhar nesse período.⁵⁴ As experiências oníricas voltam à cena na nominação, que ocorre quando a criança tem entre três e seis meses. Não há qualquer cerimônia formal para dar o nome. Este é dito *teryppya* (“primeiro nome”) e, por vezes, *tereté* (“nome de verdade”) e corresponde ao nome de infância, sendo estritamente individual — nenhuma outra pessoa viva pode ter o mesmo nome.

Entre os ocidentais, a maioria dos nomes provém do exterior, isto é, são nomes de *akwawa*. Assim como os cantos, eles são antes apropriados que transmitidos. O modo mais comum de captura é via sonho, e os sonhos mais prolíficos são aqueles com os inimigos-bestiais. Koria, por exemplo, nomeou várias crianças a partir de sua experiência com os *karajá*: Jorohewera (seu WSS), Piroroa (seu BDS), Wiriri (outro BDS) etc. Entre os orientais, parte dos nomes são de pessoas mortas há muito tempo (*imawe-rera-ren-kwera*, “ex-nome de antigamente”). Não se pode reutilizar nomes de mortos recentes, pois isso faria mal a criança.⁵⁵ Essa precaução tem duas conseqüências: por um lado, aquele que porta o nome não sabe quem era seu detentor anterior, nem tampouco se há algum laço de parentesco que os liga. Dessa perspectiva, não se pode falar exatamente em herança ou transmissão vertical de nomes. Por outro lado, os jovens ficam na dependência dos mais velhos para nominar seus filhos: “procure o futuro nome de meu filho” (*emomyro jera'yra-ren-roma*), pedirá um rapaz a um parente mais velho.

A captura de nome em sonho tem essa mesma implicação, uma vez que a capacidade onírica dos jovens é reduzida. Eles são dependentes dos mais velhos na tarefa de nominar, de tal forma que não é incomum uma criança ficar sem nome por um tempo maior do que o desejado. Pergunte-se a um desses que ainda não conseguiu um nome como chama seu filho e ele responderá algo envergonhado: “não tem nome ainda”. Normalmente, um parente mais velho — pai, sogro, irmão ou cunhado — acaba oferecendo um nome para o pai da criança. A oferta tem uma fórmula-padrão: o nominador diz ao pai, “eu ouvi no sonho o futuro nome dela” (*aenom wekewyri henroma*). Ao que este responde: “então o nomine” (*eipo rapo ke eenoi*). Para nominar é preciso sonhar e guardar para si futuros nomes. Estes não são necessariamente de humanos-

⁵⁴É uma interdição que, quando desrespeitada, causa séria apreensão às mães. Em 1993, durante uma expedição contra garimpeiros, nasceram duas crianças na aldeia. Os pais, que se encontravam ausentes, continuaram a fumar normalmente. Após o retorno, as mães ficaram preocupadas e por mais de uma vez vieram até a enfermaria para uma consulta, insistindo em que a barriga do bebê estava inchando.

⁵⁵A reutilização de um ex-nome parece exigir certo intervalo de tempo no qual ele permanece apenas como memória, destacando-se progressivamente da existência singular que representava. Durante certo período, ocorrerá com o sufixo *-away'yma* (“não gente), que acompanha o nome dos falecidos e, ocasionalmente, daqueles ausentes por muito tempo. Após décadas, quando os vínculos genealógicos forem esquecidos e seus ex-depositários virarem personagens de narrativas antigas, esses nomes serão reutilizados. Esse período de sedimentação parece ser menor quando se trata de nomes de pessoas que perderam a vida antes da idade adulta.

bestiais, podendo ser de animais ou de qualquer *akwawa* onírico. Ajowyhá, por exemplo, sonhou com um morcego e, assim, nominou seu neto:

Eu vi Reroa dormindo. O Grande Morcego, eu vi dormindo:

— Quem são vocês?, eu perguntei.

— Somos nós! Eu sou Reroa. Nós sugamos até o fim seu bicho de estimação!

Reroa comera todo o sangue de sua presa [o cachorro de Ajowyhá].

— Nós vamos voltar à sua casa para dar uma olhada. Sobrou algum?

— Não sobrou nenhum, vocês comeram todos, eu disse.

O nome dado ao neto de Ajowyhá não é, porém, “morcego”, mas o nome próprio do interlocutor onírico: Reroa. Não é nome de espécie, mas de indivíduo. Há, contudo, alguns deles que são idênticos a designações de categorias de animais: Ararona (araruna), Tatoraroa (taturabo-de-couro), Iwagyra (tamanduá), Marakajá (gato-maracajá), Jejoa (jeju) etc.⁵⁶ Outros, menos comuns, se diferenciam por uma simples glotal: Orowo'á (em vez de *orowoa*, “urubu”), Tato'a (no lugar de *tatoa*, “tatu”). Esses nomes não formam uma classe separada, mesmo porque os parakanãs, se questionados, dizem que são nomes e nada têm a ver com designações de espécie, embora reconheçam a homonímia.⁵⁷ Não estabelecem, por exemplo, qualquer paralelo entre a pessoa assim nominada e características do animal. A associação entre marcas corporais e nomes aparece em apelidos descritivos, como Awakytó (“homem com verrugas”), Te'ay'yima (“sem olho”, isto é, caolho), Awatawa (“homem mole”, isto é, paralítico), Jywa'y'yima (“sem braço”). Tais apelidos referem-se a características adquiridas durante a vida do indivíduo e, embora possam ser usados exatamente como outros nomes, jamais são primeiros nomes (*teryppya*). Exceto em uma situação: a de os apelidos terem surgido como forma derrisória de nomear um inimigo.⁵⁸ O termo pode vir, então, a se tornar um nome de criança.

Os apelidos derrisórios são parte de um conjunto mais geral de nomes apropriados de inimigos reais, considerados *akwawa-ren-wera* (“ex-nomes de inimigos”). Havia dois modos de conhecê-los: por meio da conversa que podia preceder os eventos guerreiros ou pela captura de estrangeiras. Contudo, só aquelas de mesma língua exerciam a função de nominadoras (não há, por exemplo, nomes arawetés, a despeito de terem raptado mulheres desse grupo já com certa

⁵⁶Respectivamente: *Anodorhynchus hyacinthinus*, *Cabassous unicinctus*, *Cyclopes didactylus*, *Felis tigrina* e/ou *wiedii*, *Hoplerythrinus unitaeniatus* (Emmons 1990; Meyer de Schauensee & Phelps Jr. 1978; Frisch 1981; Santos, Jegu & Merona 1984).

⁵⁷Comentando sobre os nomes *eret* txicões, Menget nota que, embora sejam considerados pelos índios como destituídos de significação, vários deles são idênticos a nomes de espécies animais, de classes de espíritos, ou são apelidos analisáveis como descritivos. Em geral, diz o autor, “os povos amazônicos marcam os nomes próprios de maneira pragmática, recusando a glosa por sinonímia ou a paráfrase segundo o dicionário” (Menget 1993:30).

⁵⁸A nomenclatura derrisória do inimigo é de mesmo tipo que os apelidos usados entre parentes. O verbo para apelidar com derrisão é *-koram* e é uma arte muito apreciada pelos parakanãs (que logo tive de aprender a dominar para responder à altura às alcunhas que me conferiam). Alguns exemplos de apelidos de inimigos hoje em circulação: entre os ocidentais, Temeikwary'yima (“sem furo no lábio”) é um adolescente que recebeu a alcunha de um contrário morto na década de 1910; Awaponga (“homem espocado”) é um rapaz com trinta anos que possui o apelido dado a um Oriental morto também nos anos 1910, que caiu sobre o fogo ao ser flechado. Entre os orientais, recordo-me apenas de um menino que morreu após o contato, chamado Takape'ona (“ventre negro”), alcunha dada a um Ocidental assassinado na década de 1930.

idade). Os “ex-nomes de inimigos” não eram atribuídos comumente a uma criança, mas substituíam ou agregavam-se ao nome de infância. Há uma associação entre essa renominação e o renome guerreiro: matadores experientes podiam dar um novo nome a um jovem homicida, como fez Awanamia quando seu genro, ainda rapaz, matou um araweté: “verdadeiro matador. Receba um ex-nome, meu genro. Veja, você fez uma bela pena de gavião” (*awajerekaeté-té. Ereka tenwera, wetajywen. Ema'é kwanopepohoa eremojongato-eté*). Não se dava, contudo, o nome daquela vítima, mas de outra, preservado na memória durante muitos anos (como ocorre com um “ex-nome de antigamente”).⁵⁹

Os novos nomes, aqueles que se agregam ao nome de infância, são ditos *terakawa* ou *tera-iroa*, ambos com a significação de nome-diferente-igual. Não há ocasião fixa para trocar de nome, e há crianças que antes mesmo de chegarem à puberdade possuem mais de um. Há, porém, uma concepção difusa de que por volta da adolescência adquirem-se novos nomes. Estes podem vir na forma de apelidos impostos pelo uso ou serem requisitados pelo jovem a algum sonhador. Após ter tido um sonho com jaguares, Awanga renominou sua filha. Alguns rapazes pediram que ele narrasse o sonho e, ao findar, reclamaram nomes para si. Disse-lhe Tatoa, então pré-adolescente: “nomine-me, para eu jogar fora Tatoa”. Os parakanãs costumam afirmar que “jogaram fora” (*-etyng*) um determinado nome: o indivíduo não se autonoma, nem sequer pronuncia o próprio nome, a não ser quando afirma tê-lo dispensado. Na maioria das vezes, contudo, os nomes se acumulam em vez de se substituírem: os parentes mais próximos continuarão usando o de infância, os coetâneos empregando um apelido, uma parentela mais distante referindo-se à pessoa por um terceiro termo.

O sistema de nominação parakanã — bastante assistemático, por sinal — não se presta a marcar qualquer distinção social: todos os nomes têm o mesmo valor, não denotam diferenças hierárquicas, nem servem para classificar pessoas. Ter um nome, ou de preferência mais de um, é condição para existir de modo singular. Os nomes tampouco ligam parentes em uma linha de sucessão; não marcam continuidades, mas, ao contrário, estabelecem pontes entre discontinuidades: entre humanos e animais, parentes e inimigos, pessoas no presente e personagens do passado. Os ocidentais, em especial, enfatizaram as formas centrífugas de nominação por meio do sonho e da guerra. Essa abertura máxima da onomástica coloca-os no pólo extremo do *continuum* proposto por Viveiros de Castro entre sistemas “canibais” e sistemas “centrípetos ou dialéticos”:

A ênfase dos sistemas de nominação “canibais” parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes [...], que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação do que na re-nomeação pessoal e intransferível; menos nos conjuntos sincrônicos que nas séries diacrônicas; menos na referência mitológica que na história social e pessoal, menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, en-

⁵⁹Entre os orientais, um homem nascido na década de 1940 chama-se Moakara, inimigo que foi assassinado no final do século XIX; um rapaz com menos de trinta anos chama-se Jawajirona, apelido dado a um Ocidental flechado na década de 1930. O mesmo se observa entre os ocidentais: Awanamia renominou o genro na década de 1970 como Awajowa, o nome do irmão mais velho do chefe oriental Arakytá, com o qual não se encontrava desde os anos 1950. O próprio nominador possuía o ex-nome de um outro Awanamia, morto durante a cisão dos blocos parakanãs.

fim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior (Viveiros de Castro 1986:388).

Os parakanãs ocidentais, ao lado dos yanomamis (Albert 1985:394-404; Lizot 1984:125-136), representariam de modo mais acabado os sistemas exonímicos em que a conservação e a transmissão estão praticamente excluídas. Os nomes são continuamente apropriados através da guerra e do xamanismo e transmitidos apenas uma vez: do sonhador ou do guerreiro para um parente júnior, sem que se estabeleça uma relação jurídica ou cerimonial entre o nominador e o nominado. O pólo oposto paradigmático seria representado pela onomástica jê, na qual os nomes circulam em um sistema virtualmente fechado e a transmissão substitui a apropriação característica dos sistemas canibais. Em outras palavras, enquanto nestes últimos o valor dos nomes reside em sua origem e modo de apropriação, entre os jês seu valor reside na possibilidade de retransmissão, pois é por meio dela que se estabelecem relações interpessoais reguladas e se adquire prestígio.⁶⁰

A onomástica parakanã é parte de um movimento mais geral que leva ao paroxismo a necessidade de capturar bens simbólicos no exterior. A ausência de um conjunto fixo de cantos associados aos ritos e a exigência de ineditismo são expressões dessa mesma configuração, e se opõem às formas de apropriação jês, mesmo quando estas procedem do exterior da sociedade. Entende-se melhor, agora, o contraste que notei com o material kayapó, em que inúmeros itens de valor — que se tornarão riquezas — são obtidos de outros grupos indígenas e incorporados ao sistema. A diferença é que, uma vez incorporados, eles adquirem valor suplementar no circuito de transações e transmissões. Compare-se, por exemplo, minha análise dos cantos parakanãs com o que diz Verswijver, retomando um ponto de Turner (1991), sobre nomes e riquezas mekrãgnoti:

Belos nomes (*idjimex*) e ornamentos (*nêkrêx*) são considerados intrinsecamente “naturais”; isto é, “selvagens” e perigosos (*àkre*). As cerimônias de nomeação devem, portanto, ser consideradas atos coletivos de socialização desses nomes e ornamentos “selvagens” (Verswijver 1992a:78).

Os cantos parakanãs são precisamente isso: “naturais” e “selvagens” como um jaguar, mas devem ser mortos e não socializados. São transmitidos dentro do grupo apenas uma vez: do sonhador ao cantor que os executa e que não pode retransmiti-los, pois, uma vez mortos no ritual, perdem sua potência, tornam-se comuns. Daí por que os cantos ensinados pelas estrangeiras rapta- das não podem ser incorporados à vida cerimonial, ao contrário do que ocorre entre os Me-krãgnoti, onde se introduzem cantos, danças, ornamentos e rotinas rituais completas (Verswijver 1992a:155). Nesse caso, os bens apropriados adquirem valor suplementar por meio da performance ritual, que reúne em si as formas de expressão pública e circulação de riquezas — circula-

⁶⁰Ladeira afirma que, entre os Timbira, “o ‘valor’ dos nomes pessoais reside [...] na obrigação da troca: no receber e no doar nomes” e que essa circulação é um mecanismo de articulação entre grupos domésticos e segmentos residenciais, norteado por uma estratégia de manutenção dos nomes (Ladeira 1982:43). Lea dá uma definição mais substantiva dos grupos que procuram reter os nomes e fazê-los circular de modo controlado. Entre os kayapós, diz ela, a perpetuação do acervo onomástico é uma estratégia de Casas matrilineares e os nomes são propriedades imateriais desses segmentos (Lea 1986).

ção baseada na transmissão vertical intergeracional e na concessão de prerrogativas cerimoniais.⁶¹

A socialização de que fala Verswijver, ademais, implica o estabelecimento de uma hierarquia, expressa na oposição entre “belas pessoas” (*memex*) e “pessoas comuns” (*mekakrit*), definindo-se os primeiros como aqueles que receberam “belos nomes” em uma cerimônia coletiva de nomeação (Turner 1991). Os rituais kayapós produzem diferenças de *ranking*: sua inscrição é imediatamente sociológica e visível, enquanto entre os parakanãs é, sobretudo, se assim podemos dizer, cosmológica e invisível. No primeiro caso, imprime-se uma marca, um emblema distintivo e definitivo sobre a pessoa; no segundo, opera-se uma transformação putativa que só pode ser confirmada por atos futuros. Eis por que o *opetymo* não é um rito de passagem, embora esteja associado à maturação masculina. Ele é importante para se adquirir a plena capacidade produtiva de um homem adulto, que significa, sobretudo, ser um guerreiro-cantor e um sonhador-doador de cantos. Por isso, diz-se daqueles que nunca dançaram no *opetymo* que são como crianças: têm vergonha (*-jeroji*). Mas não se deixa de ter vergonha de um só golpe: é preciso participar inúmeras vezes da festa, e para isso é necessário que haja sempre novos cantos e novos sonhos e novas guerras e novas interações com os *akwawa*.

Essa transformação putativa expressar-se-á pelo desenvolvimento das capacidades orais — fala-forte, conversa, canto — e oníricas da pessoa. A única marca externa da transformação progressiva da agência individual masculina era a perfuração do lábio inferior para a colocação do tembetá, que ocorria por volta dos oito anos. As habilidades orais e oníricas, contudo, se desenvolvem muito depois, em geral após os trinta anos. É nesse momento que surge o outro aspecto incorporal da pessoa, de que falamos acima, o *-a'owa*.

EU E MEU DUPLO

Na maioria dos grupos tupi-guaranis, faz-se uso de um mesmo termo para designar a “alma dos sonhos” e a “imagem vital”, que responde pela atividade e pela consciência (ou pela ausência delas nos casos de *soul loss* ou de consciência alterada). Como vimos, entre os tupis amazônicos o termo para essa “alma” é um cognato de **anga*, exceto entre os parintintins, onde ele é denominada *ra'uv*, designando tanto o princípio vital quanto a alma onírica. Os parakanãs possuem, por seu turno, as duas formas, diferenciando o aspecto incorporal da pessoa que atua durante o sonho (*-a'owa*) e seu princípio de existência (*-'onga*). Essa bifurcação é consistente com a elipse das características ativas desta última, que são transferidas parcialmente para a primeira. O *-a'owa* possui atributos de um *wandering self* (Basso 1987:88) — uma forma livre da consciência, que interage ativamente no sonho com os *akwawa* em um contexto comunicativo.

Mas *-onga* e *-a'owa* não são apenas aspectos da pessoa, pois designam de maneira geral modos de apresentação dos entes que poderíamos chamar de representacionais (Viveiros de Cas-

⁶¹Outro contraste que talvez nos permita entender melhor esse ponto é com os cantos *da-ño're* xavantes que, como os *jawara* parakanã, são fruto de experiências oníricas pessoais: são uma dádiva dos mortos-imortais à comunidade dos vivos. Mas se tornam propriedade de um grupo de idade, transferindo-se do indivíduo que o produziu para o repertório de uma coletividade que o executou e que o transmitirá para a próxima geração durante a iniciação (Graham 1995:127).

tro 1992:208). A distinção entre os dois modos pode ser compreendida pela análise do duplo significado que costumamos atribuir à palavra “representação”: imagem e substituição. Representar é, simultaneamente, apresentar(-se) uma imagem que corresponde ao objeto e substituir esse objeto por algo que não é ele. Em certos usos do termo predomina o primeiro significado, em outros, o segundo. Assim por exemplo, na idéia de representação mental — que em francês surge na expressão *se représenter* e no inglês em *to figure out* — prevalece a noção de imagem, de figura. Já na concepção de representante — que nos Estados Unidos veio a designar a posição de membro do poder legislativo — sobressai a idéia de substituição, de “estar no lugar de”. No primeiro caso, supõe-se uma correspondência visual; no segundo, uma correspondência de ações.

A distinção entre os modos de representação *-onga* e *-a'owa* pode ser compreendida de forma semelhante: a primeira aplica-se a imagens unidimensionais como a sombra e a fotografia, que guardam uma correspondência visual com o ente real; a segunda aplica-se a substitutos tridimensionais que mantêm uma correlação mais complexa com o ente representado. A dramatização, a personificação de um outro-*self* ou de outra realidade é uma presentificação do tipo *-a'owa*. No mito de origem do fogo, Maira finge ser uma vítima podre para fazer os urubus descerem: ele é *temiarema-ra'owa*, “representação de presa-fedida”. Brinquedos de criança e miniaturas o são igualmente: uma boneca é *konomia-ra'owa*, “representação de criança”; uma armadilha de caça que os meninos constroem para brincar é *tokaja-ra'owa*, “representação da tocaia”. Assim se fala também dos poucos símbolos oníricos que precisam ser interpretados: sonhar que se mata um animal indica que se matará um inimigo real — a presa onírica é uma “representação” do inimigo (*akwawa-ra'owa*) ou, mais exatamente, uma representação do futuro inimigo (*akwawa-ra'owoma*). Diz-se ainda que o canto executado no *opetymo* é “representação” do inimigo sonhado (*akwawa-ra'owa*).

A idéia comum que sobressai em todos esses exemplos é que a analogia entre a representação e o objeto representado não se baseia exclusivamente em uma semelhança icônica. A correspondência é mais complexa, envolvendo ora a convencionalidade do símbolo, ora a contigüidade do índice, ora a semelhança do ícone. O fundamental, porém, não é o elemento sobre o qual se constrói a correspondência, mas o fato de a relação ser de substituição: a representação está, em sentido forte, no lugar do objeto representado (o célebre pepino nuer seria, assim, *gado-ra'owa*). É nessa acepção que se pode traduzir o aspecto *-a'owa* da pessoa como seu “duplo” ou “substituto”: não é simples imagem inativa e submissa — como a *-'onga* —, mas um princípio dotado de atividade. É o *self* incorporal, forma livre do Eu que se manifesta nos estados de alteração ou ausência de consciência. O *-a'owa* possui as qualidades da alma associada à atividade e ao xamanismo, que correspondem a um dos aspectos da **anga* de outros tupis amazônicos, aspecto que Viveiros de Castro chamou de “imagem vital” em oposição à “imagem sombra”.

O leitor poderá a esta altura ter concluído que os parakanãs apenas separaram em dois conceitos características que outros grupos atribuem a um mesmo princípio, cujo caráter dual só se revela plenamente após a bifurcação póstuma da pessoa em alma imorredoura e espectro degradante. Não é esse o caso, porém, e algumas diferenças precisam ser notadas. A primeira delas é que *-a'owa* é um epifenômeno da capacidade de sonhar, não um componente que habita o corpo e que é liberado durante a atividade onírica. O fato de que crianças, jovens e mulheres não so-

nhem (ou sonhem pouco) não pode ser traduzido por possuir ou não *-a'owa*. Ele não é interno, nem tampouco é vital — daí por que não assume o lugar da **anga* no que diz respeito às doenças por *soul loss*. Não se pode perdê-lo: o que se perde é a capacidade de sonhar, mas isso não coloca em risco a existência da pessoa. A segunda diferença é que o *-a'owa* não tem destino póstumo; ou melhor, seu destino é indeterminado. Para esclarecer esse ponto precisamos falar sobre morte e escatologia.

O MORTO INIMIGO

A pessoa é o produto de uma virtualidade de existência que penetra na vagina e se coloca no útero. O sêmen transforma essa imagem vital em ser com corpo (*-eeté*) que poderá apresentar-se sob duas formas durante a vida: como ente real (*-pireté*) acompanhado por uma sombra passiva (*-'onga*) ou como duplo onírico (*-a'owa*). A morte produz a desagregação da pessoa em três componentes: ex-corpo (*teewera*), cujo destino é tornar-se ossos (*-kynga*), ex-sonhos (*-poahipawera*) e, finalmente, uma nova imagem autônoma e perigosa chamada *'owera*, que traduzo por espectro.

A morte anuncia-se quando a pessoa se vê perseguida pela própria imagem, não mais sombra passiva, mas futuro espectro ativo (*-'owen-roma*). Essa assombração antecipa o passamento: “estive espectro, morrerei provavelmente” (*je'owen, amano rapo pota*), dirá aquele que se viu, a si mesmo, fora de si. Ou, como disse Arona à sua mulher pouco antes de morrer, alguns meses após o contato: “estive espectro, os brancos me matarão provavelmente” (*je'owen, jejoka rapo toria*). Para os parakanãs, *'owera* é uma transformação da *-'onga*, assim como a borboleta é a da lagarta. É possível que o termo seja composto pela agregação do sufixo nominal de passado *-wera* ao radical *-'ong*, com queda da nasal velar /ng/. *'Owera* traduzir-se-ia, então, por *ex-onga*. Aquele que irá morrer vê, pois, sua futura-ex-*'onga* (*-'o-wen-roma*) ou, simplesmente, sua futura *-'onga* (*-'ong-oma*). Essas duas expressões são equivalentes e parecem expressar a idéia de que a *-'onga* volta a existir quando o corpo deixa de existir, assim como existia antes de o corpo existir. Em outras palavras, sua condição de existência é sempre passada ou futura, como corrupção ou geração do ente vivente. Ela só é para os homens no momento fugidio em que entra no útero ou em que se separa do corpo. Mas se transforma imediatamente em alguma coisa que já não é ela: em feto ou em espectro. Os parakanãs recusam a idéia, como era de se esperar, de que a morte resulte da saída de um princípio anímico por alguma região do corpo (embora denominem a parte superior da testa de *-eekwara*, “buraco do corpo”). Diz-se, ao invés, que o espectro se desveste (*-jyroekyi*) na cova e vai embora: os ossos ficam na terra e a ex-imagem ganha mundo. A ênfase recai, mais uma vez, no ato de despir uma pele, uma roupa.

Se o espectro é uma *ex-'onga*, não se trata apenas da transformação da imagem-sombra-passiva, pois o *'owera* é dotado de atividade como o *-a'owa*. Com a morte, reúne-se aquilo que estava separado em dois aspectos da pessoa — atividade e passividade —, marcando em cruz a face ativa da *-'onga* que estava em eclipse (mas surgia, como vestígio, na sua função de germe da pessoa). Daí por que o *-a'owa* não tem propriamente um destino póstumo autônomo: ela é o mesmo que o espectro ou não é nada. Postulam-se, assim, dois aspectos incorporais da pessoa, mas concebe-se um só destino póstumo — a inelutável podridão do espectro, cujo epíteto mais comum é “grande gambá” (*toymyohoa*) — e uma só relação entre vivos e mortos: a predação. Os

'owera são a quintessência do homicida: para os ocidentais, eles quebram o crânio dos ex-pa-
rentes com uma enorme maça negra, perseguindo aqueles que lhes foram mais próximos em vida,
como fez o falecido Arona com um de seus filhos, que assim me contou a experiência:

Eu estava tirando mel quando o 'owera de meu pai veio até mim para eu vê-lo. Eu não o vi quando a
cobra o matou, por isso ele veio até mim. Ele tirou meu arco. Eu dei meu facão. Duas coisas ele pegou:
arco e facão. Então, fugi dele enquanto ele comia o mel sentado. Mas ele veio de novo atrás de mim,
quando eu matava jaboti. Eu estava matando jaboti quando ele veio de novo atrás de mim:

— Por que você me acompanha?, perguntei.

O gambá é coisa perigosa, muito perigosa. Tinha uma enorme borduna. Então, eu o matei enquanto ele
comia, matei de verdade seu 'owera. Voltei para casa e contei [o ocorrido] ao meu tio materno:

— O gambá quase me esmagou o crânio com sua enorme borduna, disse-lhe.

Há inúmeras histórias semelhantes, mas entre os ocidentais sei apenas de uma morte atri-
buída à ação do espectro: a de Awanamia, que faleceu dois meses após o contato, em coma malá-
rico. Diz-se que foi seu irmão mais novo Ata'a, assassinado pelos arawetés em 1983, quem teria
dado cabo dele com uma cacetada. O golpe do espectro caceteiro se expressa concretamente co-
mo febre, perda de consciência e morte. Entre os orientais, onde são mais freqüentes as mortes
atribuídas ao espectro, encontramos, além do golpe de borduna, o esmigalhamento dos ossos por
compressão manual. Conta-se, por exemplo, que o 'owera de Takorahá — assassinado pelos oci-
dentais no final da década de 1930 — apareceu para seu irmão mais velho, Mino'oa, que caçava
jabotis. Veio por trás, sem que ele o visse, chamando-o não de irmão, mas de *-pajé*, como se faz
com contrários, e não com parentes. Quebrou-o todo. Mino'oa voltou para a aldeia e anunciou: “o
inimigo-igual me moqueou” (*jemoka'é ngyngé*). Apodreceu em vida — sua pele descolando, seus
dentes caindo, acabou enterrado ainda vivo, pois estava podre demais.

Grandes apreciadores de quelônios terrestres e méis, os 'owera são homicidas inve-
terados: caceteadores e moqueadores dos vivos, deixam de ser parentes para se tornarem ini-
migos. A compulsão homicida é menos um desejo de reencontro com os vivos do que a expressão
póstuma da ambivalência inerente ao guerreiro. É a doutrina da *kawahiwa* levada a extremos, a
resolução final daquilo que se intuía sobre o matador: que ele é um inimigo, que seu destino é
tornar-se um contrário. É certo que todos os mortos produzem espectro — no evento descrito por
Awajowa, por exemplo, seu pai estava acompanhado por um menino que morrera, na mesma
época, em um acidente. Mas só os 'owera de homens adultos possuem atividade autônoma e ofe-
recem real perigo. Em outras palavras, só os guerreiros têm um destino póstumo significativo,
embora fadado à degradação — versão em chave podre da imortalidade alcançada pelos matado-
res em outros sistemas tupis.

Só há um modo de lidar com os espectros: matá-los de novo, “fazer perder de verdade” (*-
mo-kajyw-eté*). Essa segunda morte faz com que se transformem definitivamente em gambá ou
rato, ou simplesmente desapareçam e não retornem mais.⁶² Antes mesmo de ser re-morto, o 'owe-

⁶²Os orientais afirmam que o espectro assassinado se transforma em *toymya* ou em *haji-haji-wa'é* (“aquele que
tem espetos”). O primeiro termo é a designação geral para didelfídeos e grandes ratos, enquanto o segundo de-
signa os chamados ratos-de-espinho (equimiídeos).

ra pode surgir sob a forma de certos animais, como a grande borboleta azul (gênero *Morpho*), o tamanduá-mirim (*Tamandua tetradactyla*) e o bacurau (ave caprimulgídea de hábitos noturnos). A forma modelar do espectro, porém, é a de certas aves icterídeas chamadas genericamente de *japoa* (“japu”), cujo exemplar prototípico é o *karara'oré* (*Psarocolius viridis*).⁶³ Há uma equação forte entre esta ave e o espectro: o *karara'oré* é *'owera*, é a sua forma própria de existência. Ajowyhá sugeriu-me que o *'owera* sobe aos céus após a morte, mas volta como japu. Fica nas árvores gritando e se algum imprevidente responde ao seu chamado, ele desce e “se faz gente” (-*je-mo-awa*) para cacetejar o ex-parente. O espectro é, portanto, uma ave que se transfaz em pessoa e, quando morto de novo, torna-se irreversivelmente um roedor ou gambá.

Se admitirmos que o *'owera* é a metamorfose póstuma do guerreiro, resta-nos saber se há também uma trasmudação do sonhador-xamã. Ou posto de outra forma: se o espectro é uma imagem *post-mortem* de uma das capacidades agentivas da pessoa — capacidade para a violência —, é preciso perguntar se há uma representação da outra capacidade cardinal da pessoa parakanã; a saber, a de sonhar-familiarizar. A resposta para a primeira formulação é negativa, enquanto para a seguinte é positiva. Entenda-se: não há uma forma incorpóral póstuma vinculada à capacidade xamânica, pois o que se representa é a própria capacidade. E isso de dois modos: pela idéia de que os sonhos têm certa continuidade após a morte e pelas crenças relativas aos perigos da sepultura.

O passamento de um sonhador, em particular daqueles que foram “grandes senhores da chuva” (*amynjarohoa*), pode causar tempestades torrenciais, acompanhadas por raios e vento, e levar a uma inundação semelhante àquela ocorrida em tempos míticos. A chuva parece resultar tanto da atividade onírica passada quanto de sua continuação póstuma, sendo pois uma forma de permanência da capacidade xamânica do morto. Usa-se dizer que tanto os ex-sonhos como os sonhos produziram a tempestade. Quando perguntei a Iatora como o morto fazia a chuva para nós, recebi uma explicação que implica maior intencionalidade: “quando morre um *amynjarohoa*, ele faz voltar a chuva. Ele vê na casa do sono, vê muito bem, então faz voltar a chuva sobre seus ex-parentes. Depois, em seu ex-local, ele faz a terra amolecer até espocar”.⁶⁴ A morte de um sonhador reencena o mito: no passado, as mulheres brigaram com os homens que dormiam em vez de dançarem durante um *opetymo*. Como retaliação, eles furaram a terra por meio de seus sonhos,

⁶³A identificação corresponde à obtida por Jansen (1988:38) entre os wayâpis, que denominam *karamamoré* a espécie *P. viridis* e *japu* a *P. decumanus*. Este último é conhecido regionalmente como japuguaçu ou rei-congo, por ser o maior dos japus. Ambos são pássaros gregários, cujos ninhos, em forma de bolsa alongada e reunidos em uma mesma árvore, fazem lembrar um conjunto de casas invertidas. Os ashaninkas do Peru consideram que os japós são humanos e vivem em sociedade. Acreditam, ademais, que o japim (*Cacicus cela*) tenha a capacidade de imitar os sons mais diversos, atuando, como diz Carneiro da Cunha (1998:16), como “uma ponte ilusória entre formas do ser”. O espectro-japu parakanã também tem esse dom de iludir: ele imita a voz humana para enganar o parente incauto e, como um caçador, poder matá-lo. De modo geral, os japus parecem ter proeminência nas cosmologias ameríndias. Segundo Cadogan, os chiripás associam Tupã a uma entidade denominada *Yapú guasú va'e* — hipóstase do pássaro japuguaçu, que possui penas caudais de um amarelo muito vivo, usadas por vários grupos indígenas para a confecção de cocares (Cadogan 1968:134-136). Ver também Schoepf (1976).

⁶⁴Esses cataclismos podem ocorrer também quando um *amynjarohoa* adoece gravemente e desmaia — estado que é designado como morte. A morte aparece como um estado mórbido particularmente agudo, cujo desfecho pode ser reversível. Lembrem-se que perder a consciência é dito também *-awa'y'ym*, “estar não-gente”, cuja forma nominal designa o falecido.

causando a inundação primordial. O morto posto na cova produz a chuva que amolecerá a terra até ela furar, produzindo novo cataclismo.

O outro risco oferecido pela morte de um sonhador é o envio de doenças contra os vivos. Esse perigo está estritamente ligado à sepultura e se manifesta em dois modos de agressão: um claramente ativo, outro não. Este último, uma vez mais, remete à nossa idéia dos miasmas: emanções mefíticas oriundas da cova produziriam doenças conhecidas como *tywya-rahya* (“dor da sepultura”), sendo a mais comum a “dor de fígado” (*my'ahya*). O modo ativo, por sua vez, remete à noção de feitiço: o morto joga *karowara* contra os vivos por meio de seus sonhos ou, como disse Iatora, de seus ex-sonhos (*-poahipawera-ropi*).⁶⁵

Para minimizar esses riscos ligados aos sonhos e à sepultura, os parakanãs tomavam certas providências após o passamento de um parente. A primeira delas era a dispersão. Antes do contato, os orientais, que enterram seus mortos dentro de casa, costumavam abandonar a aldeia por um par de meses até que o cadáver “maturasse-corrompesse completamente” (*-kwepam*); isto é, terminasse sua transformação por apodrecimento, tornando-se seco. O perigo cessava quando se completava o amadurecimento do corpo ou, como eles dizem, da sepultura. A morte também produzia dispersão entre os ocidentais, mas como eles eram menos sedentários costumavam deixar as sepulturas para trás. É provável que no passado inumassem os mortos dentro de casa, mas hoje rejeitam a idéia (a não ser em caso de crianças recém-nascidas), preferindo pedir aos brancos que os ajudem a carregar o cadáver para algum lugar distante da aldeia. Duas práticas funerárias visam também minimizar os riscos oferecidos pelo corpo em decomposição, em especial quando se trata de um grande sonhador. A primeira é enterrá-lo voltado na direção contrária à da aldeia; isto é, fazê-lo mirar para onde não estão: “nós ficamos na direção de sua nuca”, dizem. A ênfase é sobre o olhar, por isso coloca-se uma tigela sobre os olhos do morto. O fechamento dos ex-olhos previne contra doenças e contra um cataclismo: “para que ele não tenha poder xamânico”, “para que não tenha agentes patogênicos” ou “para que ele não fure a terra” foram as explicações que recebi.

Como os orientais, os ocidentais afirmam que os riscos cessam ou diminuem após a decomposição do cadáver. No entanto, parecem menos seguros sobre isso e reatualizam os perigos para dar conta de certas enfermidades. Assim, em 1993, quando o pé de uma criança inchou de maneira inexplicável — não havia torcido, não havia marca de picada, nada —, levantou-se a hipótese de que teria sido atingido por *karowara* enquanto seus pais retiravam mandioca de uma roça vizinha às sepulturas de dois grandes sonhadores, mortos em meados dos anos 1980. Contestei a hipótese, dizendo que as sepulturas já tinham *-kwepam*. A tia da criança sugeriu-me que era justamente então que os agentes patogênicos saíam. Comentei a resposta com Iatora e ele disse que eu tinha razão, mas que, de sua parte, preferia evitar passar por aquele lugar, pois o seu ex-sogro, lá inumado, já lhe jogara *karowara* no passado.

⁶⁵Uma vez mais, temos certa ambivalência quanto ao tempo dessa atividade onírica póstuma. A idéia dominante parece-me ser a de que o morto obteve os *topiwara* em sonho quando vivo, mas os utiliza depois de morto. Referem-se a esses *topiwara* lançados pelos mortos como *-pao'ywa*, termo que parece ser composto das palavras “mão” (*paa*) e “flecha” (*-o'ywa*).

Em teoria, não se deve temer sepulturas antigas. Os ocidentais costumavam retornar ao local de ataques a grupos inimigos para checar o número de mortos. Faziam-no somente depois que tivessem *-kwepam*: “aí nós não tínhamos as doenças”, explicou-me Iatora, “pois só restava o esqueleto (*-kawera*)”. Se as vítimas tivessem sido enterradas, eram exumadas. Toda a atenção voltava-se para o crânio, que era retirado da cova com a ponta do arco e depositado sobre o chão. Dizem que, sobre o terreiro, a cabeça assobiava, fazendo cair a chuva (lembro a ameaça dirigida por um *moropetenga* ocidental aos seus contrários: “sua cabeça vai ficar assobiando no chão coberta por formigas”). Diz-se que a cabeça sibila para seus sonhos e faz chover. Se, como eles dizem, não é possível saber se os inimigos têm espectro (e se tivessem só apareceriam para os seus parentes), é certo que possuem sonhos com um prolongamento póstumo.

Como se vê, há uma associação entre o duplo onírico, seu tempo-espço (o sonho), o crânio e a consciência, mas sua existência pós-morte é degradada como a do *'owera*. Ao contrário deste, porém, não subsiste como imagem personalizada, mas como representação da própria atividade objetivada. O *-a'owa* resiste de forma impessoal — ainda que ligado estritamente à sepultura e ao crânio —, pois permanece como sonho. Sua ação é, ao mesmo tempo, mais ampla e mais restrita do que a do espectro: mais ampla, porque ameaça a coletividade dos vivos com tempestades e envia doenças a qualquer um que se aproximar da sepultura (enquanto o espectro só visa aos parentes mais próximos); mais restrita, porque age por contigüidade, já que não se desloca como o *'owera*. Inversão curiosa dos aspectos da pessoa em vida: a *-'onga*, imagem sem face colada ao corpo, torna-se autônoma e personalizada, enquanto o *-a'owa*, representação livre da consciência, torna-se impessoal e associada ao cadáver.

Capacidades eminentemente masculinas, que não garantem um destino póstumo digno deste nome, semelhante ao da alma imorredoura de outras cosmologias tupi-guaranis do passado e do presente. Em sentido estrito, só o que resta é o *'owera*, associado à figura do guerreiro e à podridão. Os parakanãs representam um caso extremo no conjunto das cosmologias tupis, as quais postulam uma cisão da pessoa em dois aspectos após a morte: de um lado, o espectro terrestre, signo do destino pútrido humano; de outro, a alma imortal divinizada, signo da permanência da consciência. A escatologia parakanã distingue-se desse modelo genérico por ter ceifado inteiramente o plano celeste-perfumado-imortal, fazendo único o destino da pessoa: o devir gambá.⁶⁶

A máquina cosmológica não se põe, assim, a serviço de um desejo de imortalidade futura, mas da permanência, conquistada no presente. Uma cosmologia que não aponta para a superação da condição humana, contentando-se apenas em afirmar pequenas vitórias — sempre temporárias e fadadas ao fracasso — sobre as forças motrizes da experiência humana: dor, doença e podridão. A única transcendência possível em vida não é reservada a um princípio vital destinado a se tornar alma imorredoura — a *-'onga* não é senão um resíduo —, mas sim ao duplo onírico. Mas essa transcendência é condição da imanência, da permanência nesta vida, neste mundo. Não há como

⁶⁶Esse modelo expressa-se, como vimos, entre os arawetés, os guaranis e também entre os wayãpis (Gallois 1988:184-192). Em outros grupos, o destino imortal é privilégio de algumas categorias de pessoas, estando as demais fadadas a vagarem pela floresta como espectro: destino dos xamãs tapirapés que vão viver na aldeia dos imortais (Wagley 1977:169), destino dos guerreiros tupinambás que alcançavam o “paraíso terreal”. Para um resumo comparativo dessas escatologias, ver Viveiros de Castro (1992a:259-269).

escapar à condição humana: o que se procura é permanecer nela, e a longevidade é atributo “daqueles que permanecem” (*iteka wa'é*), condição produzida a cada homicídio cometido e a cada sonho realizado: é por meio dos *akwawa* — sonhados, mortos ou executados no ritual — que se emperra, ainda que de modo provisório, a máquina escatológica.

Estamos diante de uma cosmologia que despovoou o plano celeste: não há almas deificadas ou entidades divinas com as quais os xamãs possam interagir em prol dos vivos. A relação vertical homens-deuses cede lugar à relação horizontal homens-inimigos, atualizada por meio do sonho e da guerra. A função-celeste-imortal do modelo geral foi, contudo, marcada em cruz, deixando um rastro do plano obliterado. Assim, por exemplo, na idéia de uma relação especial dos sonhadores com Topoa e deste com a morte. Segundo Pykawa, um oriental, a própria morte seria causada pelo demiurgo que abre no céu um caminho bem limpo, por onde o futuro morto caminhará até ser incinerado em uma fogueira, morrendo na terra. Os ocidentais aceitam a idéia de que o *'owera* vá para o céu, mas afirmam que sempre retorna na forma de espectro. Iatora sugeriu-me que o morto iria para o “final da terra” (*ywypapawa*) — um lugar alagadiço, cheio de cobras, onde planos celeste e terrestre se encontram. Subiria aos céus, mas o urubu mandá-lo-ia de volta para a floresta na forma de *'owera*: “vá-se de nós, tornando-se espectro”, diria o catartídeo. Ajowyhá, por sua vez, disse-me que o *'owera* subia ao céu fazendo soar seus chocalhos de fieiras pelo caminho. Sua chegada seria anunciada por uma zoada semelhante à de um motor, que se ouve em dias nublados. Mas retornaria à terra como *karara'oré* para cacetejar seus ex-parentes.

A ênfase no destino regressivo, na compulsão homicida do *'owera* e nos ex-sonhos objetivados bloqueia a apropriação dos mortos para a produção da vida social. O término da vida exige uma separação radical entre aquele que se foi e os que aqui ficaram. Não se apaga obsessivamente todos os seus traços, como fazem os yanomamis, mas se interdita qualquer tipo de contato com ele. Os mortos não são mediadores entre homens e deuses, como entre os arawetês, ou entre homens e o jaguar celeste, como entre os asurinís do tocantins. O xamanismo parakanã funda-se na idéia de que os mortos são irreduzíveis, são os únicos inimigos indomesticáveis. Todos os entes podem ser familiarizados, mas os ex-entes devem ser nadificados para não atrapalharem a continuação da vida. Essa concepção é coerente com a obliteração do espírito da vítima na predação familiarizante: como ex-espírito, ele não pode ser apropriado — deve-se escapar a ele (orientais) ou nadificá-lo (ocidentais), transferindo sua função para uma relação genérica com inimigos oníricos. Parece haver, enfim, uma correlação positiva entre a separação radical vivos e mortos, a elipse do espírito da vítima e a subsunção do xamanismo à guerra; isto é, a dominância da função-guerreiro sobre a função-xamã.

A FUNÇÃO CANIBAL

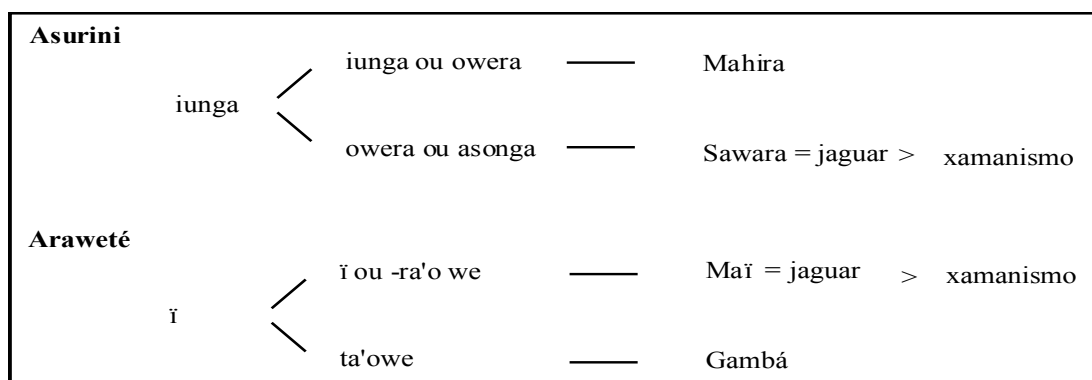
Para finalizar a exposição sobre a escatologia parakanã, permitam-me consolidá-la por meio da comparação com outros povos tupi-guaranis, a começar pelos asurinís do tocantins. Segundo Andrade (1992:217-249), esse grupo postula um único princípio incorporal da pessoa em vida chamado *iunga* (em minha grafia, *i'onga*). Mesmo vocábulo que o parakanã, mas dotado daquelas características que estavam em elipse entre estes últimos: é a imagem vital depositada pela divindade (Mahira) nas mulheres e a alma do sonho. Seu fado também é diverso: com a morte, separa-

se em um aspecto celeste e outro terrestre. O primeiro junta-se a Mahira em *Tupana*, o segundo torna-se espectro. A parte celeste é denominada tanto *iunga* quanto *'owera*; a parte terrestre, tanto *'owera* como *asonga*.

'Owera designa, portanto, ambos os aspectos da pessoa morta — o que não é de estranhar, pois são igualmente ex-*'onga*, ex-imagem vital. A forma espectral do *'owera* é dita também *asonga*, cognato do anhangá tupinambá, espírito necrófago associado ao espectro dos mortos.⁶⁷ Mas o que é particularmente interessante não é o fato de os asurinís postularem um destino celeste para a alma, mas o de estabelecerem uma relação xamânica com sua forma espectral. Ainda de acordo com Andrade, o *'owera* que vai para *Tupana* deixa de ter significação para os vivos, enquanto o que fica na terra torna-se um auxiliar dos sonhadores, tendo papel relevante no encontro dos pajés com o jaguar celeste. Os asurinís postulam, portanto, que a porção podre dos mortos é que faz a mediação entre vivos e o jaguar, fundando o xamanismo.

Já os araweté, ao contrário, asseveram que é a porção incorruptível da pessoa que faz a mediação entre vivos e deuses — ditos Máĩ, outro cognato de Maíra. Como vimos, esse povo acredita que, ao morrer, a alma (*i*) se divide em dois componentes: uma projeção póstuma da sombra (o espectro, *ta'o we*) e um espírito (também chamado *i*), que vai para o céu. Lá, ele é devorado e imortalizado pelos deuses, que são considerados “comedores de cru”, isto é, jaguares (Viveiros de Castro 1992a:90; 201-214). Temos, pois:

Esquema 5.1: Teoria da Alma Asurini e Araweté

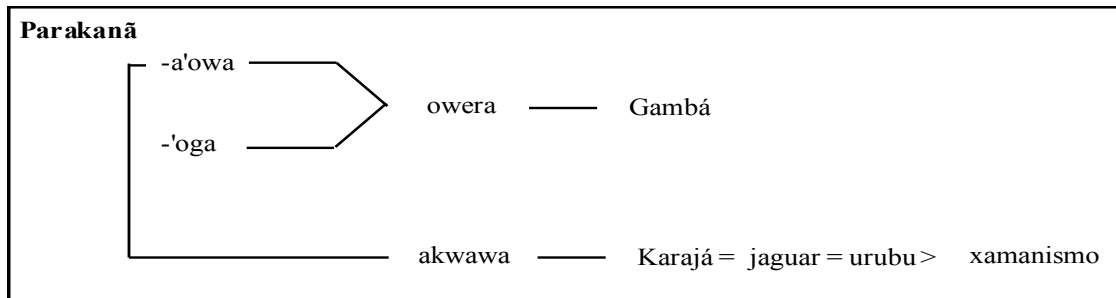


A função-jaguar (Viveiros de Castro 1992a:260), o modo de apropriação canibal, está associada a valores diferentes em cada caso. Os arawetés equacionam os deuses ao jaguar e a imor-

⁶⁷Métraux afirma que os cronistas identificaram incorretamente o *anhang* ao espectro dos mortos em função da semelhança dessa palavra com o termo *anguera*, que quer dizer “ex-alma” (Métraux 1979:50). Se analisarmos os padrões de mudança dos cognatos do vocábulo, veremos, no entanto, que todos eles contêm a raiz de “imagem vital”. Assim, em tupinambá, *ang* → *anhang*; em araweté, *i* → *ãñi*; em asurini do xingu, *ynga* → *anhynga*; em asurini do tocantins, onde o [ñ] passou para [s], *onga* → *asonga* (Viveiros de Castro 1992a; Müller 1990; Andrade 1992). A identificação, portanto, não é meramente casual, nem tampouco fruto de confusão: **anhang* é a forma impessoal e coletiva do espectro dos mortos, seu prolongamento como “ente não-querido”. Os parakanãs ocidentais desconhecem inteiramente essa categoria de espíritos, enquanto os orientais — que interagem amiúde com os asurinís — disseram-me, quando os questioneei, ser o mesmo que *'owera* (mas jamais os ouvi usar o termo espontaneamente). O sistema parakanã eclipsou a forma coletiva e impessoal do espectro dos mortos, pois os *karajá* absorveram, precisamente, as características desses seres podres e canibais.

talidade celeste à omofagia, fundando o xamanismo na relação com esse plano. Os asurinís não associam os deuses e a alma imorredoura à função-canibal. Inversamente, articulam-na com a porção corruptível da pessoa e erguem o xamanismo sobre a relação com um jaguar distinto da divindade. Esse jaguar, porém, é não apenas um “comedor de cru”, mas um “comedor de podre”. Omofagia e necrofagia são formas alimentares equivalentes. O sistema parakanã se estrutura de outra forma ainda, permutando esses mesmos valores assim:

Esquema 5.2: Teoria da Alma Parakanã



Os parakanãs postularam dois componentes incorporais da pessoa em vida, que se transformam em um único espectro ligado à podridão. Este não pode ser recuperado pelo vivos por meio do xamanismo, que se desloca para a relação horizontal com os inimigos, concebidos à maneira dos *owera* asurinís, como comedores de cru e de podre: os *karajá* são uma síntese do jaguar e do urubu. A função canibal entre os parakanãs e os asurinís gira em torno de um mesmo modo alimentar, mas os termos são organizados de maneira diferente. O contraste pode ser entendido como sendo aquele entre um sistema em que a guerra subsume o xamanismo (Parakanã) e outro no qual o xamanismo engloba a guerra (Asurinís). Não é por outra razão que o *opetymo* é uma cerimônia essencialmente guerreira entre os primeiros e um ritual de iniciação xamânica entre os segundos. A associação da função-jaguar à podridão encontra-se também, como apontou Viveiros de Castro (1992a:260), entre os guarani contemporâneos, mas com uma conotação inteiramente negativa: há uma disjunção absoluta entre canibalismo e xamanismo, que se expressa na própria oposição entre dois princípios anímicos constitutivos da pessoa em vida: a “alma divina” e a “alma animal”.

Para concluir essa exposição sobre xamanismo e teoria da pessoa, passo a algumas considerações gerais que visam articular o modelo esboçado no final do capítulo 4 aos resultados aqui alcançados.

Espíritos familiares e predação familiarizante

A relação senhor-xerimbabo, estabelecida por meio do sonho pelos parakanãs, remete-nos a um esquema relacional bastante recorrente na Amazônia e adjacências, que até hoje não recebeu a devida atenção. Refiro-me às relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas como uma forma de adoção. Ou, mais exatamente, ao movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à

consangüinidade.⁶⁸ Esse esquema tem uma notável pregnância em quatro domínios centrais às sociedades ameríndias: caça, xamanismo, ritual e guerra.

O primeiro deles é o mais conhecido: os povos das terras baixas da América do Sul desconheciam a domesticação, mas sempre praticaram a familiarização de filhotes de animais predados.⁶⁹ A importância, difusão e simbologia desse tipo de adoção foi tematizada por alguns autores, em particular por Erikson (1987) e Descola (1986; 1994), mas globalmente recebeu pouca atenção na etnologia amazônica. Esse não teria sido o caso se tivéssemos notado que ela se articula com outra modalidade de familiarização, mais produtiva, que ocorre no xamanismo e que define a relação do xamã com seus espíritos auxiliares, freqüentemente denominados “familiares” na literatura. Alguns exemplos bastarão para ilustrar esse ponto.

Os wayãpis falam dos auxiliares do pajé como “bichos de estimação” (*-rima*) ou “ajudantes” (*minwái*). Há duas categorias deles: os mais próximos (*õpi-wan*) são considerados consubstanciais ao xamã, espécies de filhos, e servem de mensageiros para o contato com os xerimbabos mais distantes, como os mestres de animais, eles mesmos pensados como xamãs. O pajé wayãpi é um mestre dos mestres, controlando seus auxiliares por meio de fios invisíveis, os *tupãsã* (Gallois 1996:46-47). Entre os tapirapés, alguns “demônios da floresta” (*anchunga*) tornam-se xerimbabos do xamã: “esses *anchunga* menos nocivos, de certo modo domesticados pelos Tapirapé, vêm viver, por intervalos, durante o ano, na grande casa central dos homens”. O sonho, considerado uma experiência da alma (*iungá*) fora do corpo, é o modo principal de contato com esses espíritos: “após uma visita, em sonho, categorias inteiras de espíritos demoníacos podem ficar familiares dos pajés, obedientes a seus apelos de ajuda” (Wagley 1976:241).

O mesmo tipo de relação se encontra fora do conjunto tupi-guarani. Entre os jívaros-achuar do Equador, a corte de familiares do xamã, que só ele é capaz de ver, são tratados como animais domésticos. Há uma hierarquia entre eles: no topo estão a anaconda azul e o jaguar negro, grandes predadores que, domesticados, conferem poder súpero ao xamã; em seguida temos as “mães da caça”, seres bestiais que protegem os animais e que são considerados, eles mesmos, xamãs; por fim, há auxiliares mais comuns, como Titipiur, que devora o fígado das pessoas adormecidas como o morcego suga o sangue de sua vítima (Descola 1993b:356-57). Entre os mehinákus do alto Xingu, os espíritos familiares dos pajés também são concebidos como bichos de estimação, conforme nos narra Gregor:

Etene, como todos os xamãs tradicionais Mehináku, não escolheu conscientemente tornar-se um *yeta-má*. Sua carreira começou com um encontro com um espírito. No decorrer de um sonho, o Demônio Macaco [...] veio a ele e disse: “meu neto, eu vou ficar com você; eu vou ser seu xerimbabo (Gregor 1982:324).

⁶⁸Embora não necessariamente, pois há um modelo de familiarização que se mantém no registro da afinidade — o do jaguar-sogro — e que foi dominante na antropofagia tupinambá

⁶⁹Neste livro, utilizo indistintamente os termos domesticação e familiarização. Apenas, neste ponto, refiro-me à domesticação de animais para fins de consumo ou substituição da força de trabalho humana.

Essa adoção, sempre ambivalente (pois não se sabe exatamente quem adotou quem, nem quem controla quem), pode também ser esquematizada pela relação pai e filho, conforme vemos no sonho de um grande xamã tapirapé, Ikanancowi:

No sonho, ele andou longe, alcançando as praias de um grande lago, no recesso da floresta. Ouviu cães latindo e correu na direção de onde provinha o barulho, encontrando muitos espíritos da floresta, chamados *munpi anká*. Estavam arrancando um morcego de uma árvore para alimento. Falaram com Ikanancowi, convidando-o a ir até sua aldeia. [...] Os *anchunga* tinham vários potes de *kauí* e convidaram Ikanancowi para comer com eles. Ele recusou, porque percebeu que o *kauí* era de sangue humano. Ikanancowi viu um espírito beber do *kauí* e logo após vomitar sangue; viu um segundo beber de outro pote e imediatamente evacuar sangue. Os *munpi anká* vomitam os intestinos e os jogam ao chão, mas Ikanancowi compreendeu logo que era um truque: eles não morreriam porque tinham mais intestinos. Depois dessa visita, os *munpi anká* chamaram Ikanancowi de pai e ele os chamou de filhos; frequentemente os visitava em seus sonhos e sempre tinha *munpi anká* junto de si. [...] Outros pajés têm tido espíritos familiares, mas nenhum teve tão perigosos como os *munpi anká*; o povo tinha muito medo de Ikanancowi, porque esses *anchunga* são muito perigosos (Wagley 1976:242).

Nessa narrativa, reconhecemos vários dos temas presentes nos sonhos parakanãs: a bestialidade dos xerimbabos oníricos conotada pela hematofagia e pelos hábitos escatológicos (o vômito, a defecação), a capacidade de renovação orgânica (os intestinos que não se acabam), o perigo oferecido aos parentes pela relação privilegiada do xamã com os espíritos e a consangüinização da relação: o xamã é um “pai” de seus xerimbabos (enquanto entre os parakanãs ele é um “filho”, inversão que me parece ligada à inexistência de poderosos xamãs-especialistas).

Essa relação de filiação adotiva pode ser reencontrada entre os yáguas do Peru. Chaumeil narra a visão de um xamã levado para uma aldeia subterrânea por uma criatura antropomórfica, que lhe diz: “não tenha medo, eu sou seu filho. [...] De agora em diante você é meu pai [...], eu o acompanharei até sua morte”. O xamã yágua chama seus auxiliares de *anihamwo*, “minha gente”, e a relação é concebida como sendo aquela entre pai e filho: “marcada pela fidelidade, obediência e a assistência do filho para com o pai” (1983:120). Da mesma forma, os espíritos auxiliares — em sua maioria espíritos de animais — que os xamãs yanomamis fazem descer durante o transe são considerados seus filhos (Albert 1985:316).

Em alguns grupos, a adoção do espírito pelo xamã pode transformar-se em uma relação efetiva de paternidade. Assim, entre os jês do Brasil meridional,

uma das maneiras pelas quais os mortais estabelecem relações permanentes e amistosas com os espíritos é a adoção de uma de suas crianças [...] Por vezes, os homens tomam as crianças de espíritos e colocam-nas nos úteros de suas esposas, dos quais elas emergem posteriormente na forma de uma criança humana. Mesmo que um espírito seja adotado em sua forma animal e nunca confira poder de qualquer tipo, é amado como um xerimbabo e sua morte é vingada como a de um ser humano (Henry 1964:73).

Em resumo, todos esses grupos — à parte a distância lingüística e cultural que os separa — parecem conceber a operação de aquisição de poder xamânico como um processo de familiari-

zação de entes extra-humanos, com freqüência associados à predação e ao canibalismo.⁷⁰ Os espíritos familiares mais potentes são animais predadores, como o jaguar e a anaconda, ou seres bestiais, comedores de carne crua e de sangue. A relação familiar é modelada por duas relações assimétricas que envolvem controle e proteção: aquela entre pai e filho e/ou aquela entre dono e bicho de estimação.

A relação de controle simbólico esquematizada pela familiarização aplica-se também a objetos rituais e ornamentos corporais. Assim, por exemplo, entre os txicãos (ikpeng) designa-se pelo mesmo termo (*egu*) os animais familiarizados, as crianças raptadas, os troféus de guerra, as flautas de bambu e as melodias que nelas se tocam e que evocam os espíritos-mestres de animais (Menget 1988:67). De modo semelhante, os tukanos chamam os adornos corporais e certos instrumentos musicais, em contextos cerimoniais e xamânicos, de “animal familiar” (Hugh-Jones 1996:141). Esses objetos — como troféus, instrumentos e adornos — mais que representar subjetividades alheias, presentificam-nas, corporificam-nas e permitem que sejam colocadas sob o controle dos oficiantes no ritual.

Essas sinédoques fundam-se em uma ontologia que estabelece uma relação forte entre certos atributos corporais e as capacidades subjetivas (ver Viveiros de Castro 1996a:130-135). Assim, por exemplo, a dessubjetivação da caça pelo xamã makuna — que permite ao espírito do animal retornar à sua casa de origem e renascer — não consiste em extrair uma alma genérica e abstrata, mas sim em retirar as “armas” do animal, que são seus atributos distintivos, características físicas que o diferenciam no conjunto dos seres animados (Arhem 1996:188). Quando não se trata de dessubjetivar o alimento cotidiano, mas de utilizar as capacidades subjetivas dos animais, a operação é simetricamente inversa: “quando os ornamentos são feitos como os ‘pêlos/cabelos’ de animais selvagens mortos por sua carne, não é o conjunto do animal que é domesticado, mas unicamente os poderes potencialmente perigosos de suas ‘armas’” (Hugh-Jones 1996:141).

Finalmente, o outro contexto em que o esquema da familiarização é pervasivo é o da guerra. É conhecido o fato de que os cativos são freqüentemente concebidos como xerimbabos. Viveiros de Castro (1986) chamou a atenção para essa associação na antropofagia ritual tupinambá, enquanto Menget (1988) e Journet (1995:200-205) o fizeram, respectivamente, para o rapto de crianças entre os txicãos e entre os curripacos. Estes últimos chamam as crianças inimigas tomadas durante uma expedição guerreira de *hmairruwa*, termo que também designa os filhotes de animais capturados durante uma caçada, mas não as adoções comuns entre parentes. Os txicãos e os curripacos concebem o rapto como uma compensação pela morte de parentes e como um meio para aumentar a população do grupo.

O esquema da familiarização, contudo, não se aplica apenas a essa forma concreta de apropriação de pessoas, pois pode definir igualmente a relação entre o matador e a vítima após o homicídio. Entres os arawetés, o homicida captura o espírito do inimigo morto e aprende a controlá-lo ao longo do resguardo — de início é tomado por ele, perde o controle sobre si mesmo, quer matar os parentes, mas acaba domesticando-o e pondo-o a serviço da comunidade, pois atra-

⁷⁰Essa associação parece variar em função da maior ou menor conjunção do xamanismo e da guerra, sendo que os guaranis contemporâneos parecem representar um exemplo de absoluta disjunção desses termos.

vés dele capturará novos cantos e novos nomes.⁷¹ Entre os nivacles, temos o mesmo processo de domesticação de um princípio ontológico da vítima pelo matador, que se torna um animal cativo sob o controle do mestre (Sterpin 1993). Os wari' concebem o homicídio como uma forma de consubstancialização e criação de uma relação de filiação adotiva (Vilaça 1996:120-123). O sangue-espírito da vítima penetra no corpo de seu algoz fazendo-o engordar — processo comparado a uma gestação feminina (Conklin 189:239-241) — para, ao final da reclusão, transformado em sêmen, ser transferido para as mulheres. O homicídio permite, assim, a constituição de uma dupla relação de filiação: real (o matador fertiliza sua mulher com o sangue-feito-sêmen do inimigo) e fictícia (o matador torna-se pai do espírito do morto).

Esses exemplos revelam o sentido do ato predatório: ele não é simples negação do outro, mas apropriação de uma subjetividade-outra, que é incorporada, fusionada à do matador. Daí a recorrente identificação entre predador e presa, permeada por uma dialética de controle na qual a vítima não é um pólo meramente passivo, mas fonte de capacidades ao mesmo tempo necessárias e perigosas para a vida social. Esse vínculo de controle estabelecido pelo matador com sua vítima deve ser comparado à relação do xamã com seus espíritos familiares. Ambos os laços são concebidos como uma adoção, como transformação de uma relação de predação (real ou virtual) em controle e proteção. Adoção, porém, necessariamente ambivalente, como o são o próprio xamanismo e a figura do xamã: não se sabe quem adotou quem (“não tema, eu sou seu filho”, diz o espírito), nem quem controla quem. A mesma ambivalência é encontrada na relação entre o matador e o espírito da vítima, que precisa ser domesticado, mas não pode sê-lo inteiramente (quando isso ocorre ele perde sua potência, deixando de trazer cantos, nomes etc.). A doutrina da *karahiwa* parakanã ou a idéia de alteração (devir-outro) do matador araweté expressa a ambigüidade da operação de familiarização na guerra, marcando o homicida como um ser perigoso e necessário, do mesmo modo que o xamã.

A tese geral que este trabalho espousa é que as operações de domesticação no xamanismo e na guerra são de mesma natureza, e que ambas são parte de uma economia generalizada de produção de pessoas. Os temas principais são ontológicos: aquisição de almas e virtualidades de pessoas, nominação e existência, desenvolvimento das capacidades plenas da pessoa e maturação, controle sobre os processos mórbidos e longevidade, conquista sobre a morte e imortalidade. Há diferenças no modo pelo qual se constituem as relações com os auxiliares: na guerra, há continuidade entre predação e familiarização — a uma morte se segue o resguardo, ao longo do qual se opera a apropriação das capacidades da vítima. No xamanismo, predação e familiarização articulam-se de modo mediatizado e generalizado.⁷² Nas condições do cosmos atual, a relação de pre-

⁷¹Ele não é dito, porém, tornar-se um xerimbabo do matador: o processo de “amansamento” da vítima é descrito como uma mudança de relação da inimidade para a afinidade e, por fim, para amizade a (in)formal (*apîhi-pihã*). O espírito de um jaguar morto, por seu turno, que é tratado de mesma maneira que o do inimigo humano, torna-se um bicho de estimação do caçador: é como um cão de caça que dorme sob a rede de seu dono e indica em sonho onde ele encontrará caça abundante. “Um jaguar morto”, escreve Viveiros de Castro, “é assim o inverso de um jaguar vivo, um animal selvagem e um competidor do homem. Exatamente como a transformação no espírito do inimigo: de uma ameaça à vida, o inimigo se torna a garantia da vida” (1992a:248).

⁷²É preciso lembrar, no entanto, que a própria iniciação do xamã é, muitas vezes, concebida como resultado de um ato predatório no qual ele ocupa a posição de presa. Um dos exemplos extremos dessa operação encontra-se entre os wari', para os quais o espírito do futuro xamã é devorado pelo espírito do agressor animal, tornando-se

dação cinegética entre humanos e não-humanos está correlacionada à relação familiar entre xamãs e seus auxiliares, que são majoritariamente espíritos de animais. Como afirma K. Taylor sobre os sanumás, um subgrupo yanomami:

A harmonia dos tempos mitológicos, quando todos os seres eram humanos, foi perdida no momento em que os ancestrais foram transformados em animais. A fase subsequente é marcada pela hostilidade entre animais [...] e seres humanos. Isso é resolvido, e a harmonia restaurada, quando os *hekula* com características humanas são incorporados ao corpo de um xamã, tornando-se seu espírito assistente [...] (K. Taylor 1979:219).

O xamanismo, na verdade, não restaura a harmonia de que fala o autor, pois a predação é condição necessária para a continuidade da vida. Por isso, o trabalho do xamã visa tanto defender-nos contra as agressões invisíveis de outros humanos e não-humanos, como ampliar a predação, propiciando a caça e matando magicamente os inimigos. A dialética da predação e da familiarização é o modo possível, e sempre ambivalente, de estar *neste* mundo.

Em resumo, se de fato é possível falar em uma economia simbólica da predação (Viveiros de Castro 1993), é preciso desenvolver seu complemento — que não é uma teoria da reciprocidade equilibrada, mas sim das relações assimétricas do tipo pai-filho ou sogro-genro, constituídas por meio do homicídio e do sonho-transe. A predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro. Não se compreenderá o sentido da guerra ameríndia por sua redução às relações simétricas de troca, mas sim pela construção de um *modelo das relações assimétricas de controle simbólico*.

seu consubstancial (Vilaça 1992:81). Essa consubstancialidade significa que o xamã devorado passa a mobilizar as capacidades do animal devorador, exatamente o contrário do que ocorre na guerra.

Rituais de Predação e Familiarização

As cordas, que eu tinha no pescoço, prenderam-nas ao alto de uma árvore. Deitaram-se em torno de mim, à noite, zombando e chamando-me em sua língua: “xé remimbaba in dé”, que quer dizer: “tu és meu animal prisioneiro”.

Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil* (1557)

O longo percurso que nos conduz, agora, à análise dos rituais parakanãs iniciou-se no final do capítulo 4, com a hipótese de que a guerra deveria ser vista como uma forma particular de consumo, que visa à apropriação de capacidades e/ou princípios incorporais da vítima. Chamei esse modo de apropriação de *predação familiarizante*, pois exemplos nos mostravam que a relação estabelecida entre matador e vítima após o homicídio é concebida como um vínculo de controle e proteção, cujo modelo é a relação entre senhor e xerimbabo, muitas vezes pensada como filiação adotiva. Sugeri ainda que esse consumo não era inteiramente negativo, que a destruição do inimigo era uma negação fecunda, na medida em que a guerra dava ensejo a um processo produtivo em escala ampliada. Produção não de bens materiais, mas de pessoas e capacidades que, subjetivas, são simultaneamente objetivas. A dialética senhor-xerimbabo é a versão da relação senhor-escravo nas sociedades em que a produção de bens imateriais e/ou simbólicos — virtualidades de existência, nomes, cantos, objetos rituais, emblemas — engloba a produção de bens materiais e de utilidades.

No capítulo anterior, articulei a relação entre matador e vítima àquela existente entre xamã e espíritos familiares, procurando mostrar que guardavam estreita identidade entre si e que eram parte de um mesmo modo de produção de pessoas por aquisição de qualidades metafísicas no exterior. Analisei o caso parakanã em que o idioma simbólico do xamanismo e da guerra eram coincidentes, organizando-se em torno do canibalismo e da familiarização. Com o fito de tornar mais concreta a idéia de que o sistema conceptual e a prática social centram-se na produção de pessoas e não de bens, voltei-me para a teoria nativa sobre a produção, a maturação e o desaparecimento da pessoa, mostrando que havia correlações positivas entre essa teoria e as concepções globais sobre as atividades bélicas e oníricas. Essa análise estaria incompleta, porém, se não incluísse uma descrição dos rituais, momentos em que esse processo se apresenta de modo eminentemente público e coletivo.

Rituais guerreiros e rituais xamânicos

Chamo genericamente de “festas” as atividades que se diferenciam daquelas da vida cotidiana por envolverem maior coordenação das ações, por exigirem o desempenho de funções e rotinas pre-determinadas, por mobilizarem de modo mais amplo a coletividade e por associarem, de maneiras específicas, música e dança. O termo parakanã que mais se aproxima dessa definição é *morahaitawa*, um nominalização do verbo *-porahai* (“dançar”). São vários os cognatos desse vocábulo

nas línguas tupi-guaranis, estando associados mais intimamente ora à guerra (como o *opirahē* araweté — Viveiros de Castro 1992:108), ora ao xamanismo (como o *porahei* guarani — Schaden 1954:140). No caso em tela, significa simplesmente dançar, independentemente do estilo.

Há inúmeras ocasiões em que música e dança estão associadas. Três delas, no entanto, distinguem-se das demais por sua maior elaboração, preparação e duração. São elas: a “festa das tabocas” (*takwara-rero'awa*), a “festa do cigarro” (*opetymo*) e a “festa do bastão rítmico” (*waratoa*). Poder-se-ia acrescentar ainda a “cauinagem” (*inata'ywawa*), em que, porém, música e dança parecem ter menor relevância. A essas quatro modalidades acrescentam-se uma série de pequenas festas associadas à caça de algum animal ou à coleta coletiva de mel silvestre. Não há qualquer cerimônia ligada à agricultura e considera-se, inclusive, impróprio utilizar seus produtos na preparação das bebidas rituais: o cauim deve ser feito de amêndoa do babaçu, o mingau doce de palmito da mesma palmeira. O único cultivar usado nas festas é o tabaco, posto no interior do cigarro feito de entrecasca do tauari (mas, como notei, os ocidentais costumavam substituí-lo por folhas de um cipó chamado *ipowyrona*).

Começamos nossa descrição pelas cerimônias mais simples, aquelas em que se dança com animais vivos ou mortos.

DANÇANDO COM ANIMAIS

O objetivo das danças com animais não é interferir diretamente no mundo natural, não se visa controlar a fertilidade da caça: não são cerimônias propiciatórias, nem de reparação pela predação. Visam, isso sim, apropriar alguma característica do animal para operar transformações nos seres humanos. A mais importante dessas festas é a “corrida dos jacarés” (*jakaré-rerojonawa*) — um ritual raramente realizado, pois é considerado extremamente perigoso. Consiste em aprisionar os répteis e trazê-los vivos para a aldeia, amarrados a um poste, para serem dançados pelos homens. Estes os portam sobre os ombros, dançam e saltam sobre o fogo, enquanto as mulheres cantam. As meninas púberes e as crianças devem permanecer nas casas, pois os cantos do jacaré são portadores de *karowara*. Não se pode sequer executá-los por brincadeira, e deve-se ter especial cuidado para não errar ao cantá-los.¹ Após serem corridas, as presas são mortas e cozidas pelas velhas. Diz-se que o repasto é destinado essencialmente às mulheres. De modo geral, jacarés só podem ser comidos se forem dançados, embora se abra exceção para pessoas de idade.

A realização da festa está ligada à evitação da morte; ela é realizada para se ter longa vida, *tajenetekaoho oja* (“para permanecermos muito, diz-se”). Com esse mesmo objetivo, dança-se com o jaboti-açu. A concepção subjacente é que, por meio do rito, ocorre a transferência da longevidade característica desses animais para os humanos (impressiona particularmente aos parakanãs o pulsar resistente do coração dessas presas depois de evisceradas). Ambos os alimentos

¹Os ocidentais atribuem alguns surtos febris com alta mortalidade ocorridos no passado — que me parecem associados ao contato com os brancos — às festas dos jacarés ou à execução do canto fora de contexto. Por isso, disseram-me não querer mais saber de *jakarererojonawa*, interessando-se apenas por cantos como *mipa* e *karahiwa*. Para uma descrição do ritual entre os parakanãs orientais, ver Magalhães (1995:250-55); entre os asurinís, ver Andrade (1992:114-116).

são interditos aos jovens, mas quando comidos ritualmente conduzem à vida longa em vez de levar à senescência precoce.

Dança-se também com tatus para fechar o corpo, para não ser atingido por uma flecha inimiga: magia simpática que visa transferir a couraça protetiva dos dasipodídeos para os guerreiros.² As espécies escolhidas são o tatueté (*D. novemcinctus* ou *kappleri*) e o tatu-canastra (*Priodontes maximus*), também considerados comidas para velhos. Dança-se, ainda, com o poraquê para sonhar (o choque sendo propiciatório) e com o jaguar para se metamorfosear. Em conjunto, todas essas operações visam prolongar a vida, seja pela evitação da morte violenta, seja pela aquisição de poderes oníricos que dão acesso à ciência xamânica dos inimigos.

A recusa genérica da utilização de cultivares e a ausência de cerimônias propiciatórias para a agricultura tornam-se compreensíveis nesse contexto: o que se visa aqui é a transferência de capacidades inteiramente outras — selvagens, não-domesticadas — para pessoas (principalmente, de sexo masculino) a fim de nelas produzir transformações ontológicas. Os parakanãs também dançam com animais que compõem a sua dieta cotidiana, mas não se atribui a eles qualquer potência transformadora. Essas festas visam menos à produção de capacidades pessoais do que à criação de solidariedade entre as pessoas. Elas visam produzir um espaço intersubjetivo marcado positivamente pelos valores da partilha e da generosidade, e não transferir poderes externos e perigosos de fora para dentro do *socius*. Dança-se porque a caça foi farta e porque foi um empreendimento coletivo; congrega-se para redistribuir o produto no terreiro; festeja-se, enfim, porque se “está feliz” (*-orym*).

Parece haver, assim, uma distinção entre alimentos “cotidianos” e alimentos “rituais”: enquanto aqueles já estão domesticados para o consumo — queixada, jaboti, peixe, mel, ingá —, os últimos precisam ser dançados para fazerem parte da alimentação.³ Dançar corresponde aqui à xamanização da comida em outros grupos ameríndios, que visa atenuar sua potência, descaracterizando a alimentação como forma de canibalismo ou como conjunção excessiva com potências selvagens.⁴ As comidas se tornam próprias para o consumo porque os dançarinos absorvem as capacidades dos animais e, por meio delas, adquirem controle sobre o devir biológico. A dança com animais opera uma transformação ontológica putativa que se funda na idéia de que os rituais podem amadurecer “artificialmente” as pessoas, de forma a submeterem o movimento inexorável para a morte ao próprio controle. Imagem pregnante que aparece de modo forte no resguardo do

²Mais exatamente, para todos os que participam da festa. Os orientais, quando estavam sendo acossados por seus ex-parentes nas décadas de 1930 a 1950, dançavam tatus ao intuírem um ataque. Contam, por exemplo, que a tia materna de Arakytá sonhou com a morte de seu filho Wajoirawa, pouco antes de ela ocorrer. Essa premonição levou-os a uma caçada coletiva de tatus, que foram trazidos e dançados na aldeia antes de serem comidos. Usavam também as unhas do animal pendurada no pescoço com o mesmo objetivo.

³Lembro que os guaranis consideram a queixada o menos selvagem dos animais selvagens, denominando-o “o belo xerimbabo” (*mymba-porã*) (H. Clastres 1975:127), enquanto vários grupos tupis consideram o jaboti, em particular o branco, a comida própria das pessoas em resguardo. Os peixes se encaixam também nesta última categoria, assim como algumas categorias de mel (em particular, o mel de xupé).

⁴Na maioria dos casos, trata-se de dessubjetivação xamanística dos animais e/ou neutralização de sua potência. Assim: extração de princípios anímicos no caso wari' (Vilaça 1992:66-68), transsubstanciação da carne em vegetal entre os piaroas (Overing Kaplan 1975:39), redução conceitual da presa à condição de peixe entre os barasanas (Hugh-Jones 1996); retirada do excesso de força orgânica entre os bororos (Crocker 1985:152). Sobre o tema, ver Viveiros de Castro (1996a:119).

homicida como corrupção-maturação (*-kwepam*). Por isso, os velhos — que não estão mais “verdes” (*-akyn*) — podem comer impunemente e sem precauções rituais alimentos como o jacaré, o jabuti-açu e o tatu-canastra.

Os três grandes rituais parakanãs são variações mais complexas desses mesmos temas. Eles formam um sistema que se assemelha a um juízo dialético: a festa das tabocas opõe-se à festa do cigarro, e a festa do bastão rítmico é uma síntese de ambas.⁵ Ao longo da exposição, justificarei essa proposição, bem como lhe darei conteúdo empírico. Por ora, guardemo-la apenas e passemos à descrição da cauinagem, que também se articula a esse conjunto ritual.

BEBIDA FERMENTADA

As cauinagens entre os parakanãs eram bastante infreqüentes, ao contrário do que ocorre em outros grupos tupis como os arawetés (1992a:123-129) ou os jurunas (Lima 1995). Desde que aceitaram viver com os brancos, apenas uma foi realizada. Ela ocorreu entre os orientais, logo após o contato, conforme me relatou Gérson dos Reis Carvalho. Sua raridade, porém, não é um fato recente. Pode-se contar nos dedos as vezes em que prepararam bebida fermentada no século XX. Os ocidentais realizaram três ou quatro entre 1930 e 1980, e os orientais recordam-se de outras tantas.

A bebida era preparada com amêndoa de coco de babaçu, sendo conhecida como *inata'y'a* (“água de amêndoa de coco”).⁶ A amêndoa era trazida em grande quantidade e deixada fermentar naturalmente. Em seguida, era pilada e peneirada. O extrato gorduroso, de cheiro acre, era cozido por mulheres de idade. Só as velhas podiam preparar o cauim, caso contrário perderia o efeito: não faria os beberrões pular-voar (*-wewe*), objetivo explícito da festa. Após esfriar, ele era levado para a *tekatawa*, onde os homens — decorados com plumas de gavião ou urubu-rei até a cintura — esperavam para dar início à cauinagem (*inata'ywawa*). Na *tekatawa*, colocava-se uma vara atravessada, a certa altura do chão, sobre a qual os beberrões saltavam à medida que tomavam a bebida.

Para os parakanãs, o cauim não provoca embriaguez ou enebriamento (ambos ditos, *-ka'o*), mas leveza. Ele “faz pular-voar” (*-mo-wewé*), principalmente por ser um emético. O vômito produz a expulsão do que nos torna pesados, e por isso era também estimulado mecanicamente, cutucando-se a garganta com uma espécie de capim (*marope'awa*). Os orientais têm uma teoria mais desenvolvida desse processo. Afirmam que, com o vômito, expelem-se os “habitantes do estômago” (*-yhé-pewara*), notadamente minúsculos besouros — classe de insetos genericamente associados aos agentes patogênicos. Já os ocidentais dizem apenas que se expulsava tudo o que fora ingerido.

⁵Tomei parte de dois *opetymo* (1988 e 1989) e duas *takwara-rero'awa* (1988 e 1993), todas entre os ocidentais. Não pude acompanhar o *opetymo* em anos subseqüentes de pesquisa, quando já possuía maior domínio da língua. Jamais assisti ao ritual da *waratoa*, que é extremamente raro. Por isso, a minha descrição é baseada apenas em exegeses.

⁶Como notei no capítulo 2, as mulheres raptadas pelos ocidentais chegaram a fazer-lhes o cauim de mandioca, conhecido como *typyra* (“água crua”).

A festa se desenrolava durante todo o dia, com os homens bebendo e saltando e as mulheres cantando. Um dos cantos diz assim:

Ere ewewe-wewe	Vá voe-voe
Ere ewewe-wewe	Vá voe-voe
Awewe	Eu vôo
Awewe	Eu vôo

Refere-se precisamente ao objetivo da festa, que é tornar leves os beberrões. Ela não parece ter outra motivação, nem outro motivo-ritual. O restante era pura improvisação, como a de Piorá, que ocorreu em uma cauinagem entre os orientais há muitas décadas. Enquanto saltava e dançava, ele fingia estar matando contrários, estar flechando *akwawa-ra'owa* (“o duplo do inimigo”). A função primordial da cauinagem, no entanto, não era produzir guerreiros, mas caçadores. Na manhã seguinte à festa, os beberrões deviam sair para caçar. Tornados leves, alcançavam facilmente as antas que perseguiam e traziam o produto da caça para as mulheres, como “contrapartida do cauim” (*inata'y'a-repya*). A bebida fermentada — assim como o transvestimento em jaguar — torna o predador ágil e veloz, mais rápido do que suas presas.

Os parakanãs opõem *inata'y'a* ao mingau doce (*kawonia*), feito de palmito de babaçu e mel. O mingau deixa as pessoas pesadas, fazendo com que percam, ao mesmo tempo, a capacidade de caçar (propiciada pela bebida fermentada) e de sonhar (estimulada pelo tabaco). O contraste entre *kawonia* e *inata'y'a* pode ser pensado como uma oposição entre alimento e anti-alimento ou, mais especificamente, entre aleitamento e anti-aleitamento. Explico: quando escrevi que só as velhas podem cozinhar o cauim, não estava sendo fiel aos termos parakanãs. Eles dizem que a bebida é cozida por “aquelas que não têm leite” (*ikamy'ym wa'é*), distinguindo-as “daquelas que estão verdes” (*iakyrawa wa'é*). A ênfase não recai na ausência de sangue: não se diz que são mulheres que já não menstruam, mas que já não têm leite. O estado de leveza provocado pelo vômito do cauim opõe-se ao aleitamento materno, que dá peso, carne, substância à criança. O leite da cozinheira estragaria o cauim, assim como beber mingau após a cauinagem estraga o beberrão.

Então, quando eles pararam de voar:

— Não comam mingau, o que foi misturado (*iparam wa'e*) [ao mel], ele disse em vão.

— Vamos atrás de Itakyhé para comermos mingau, disse Arapá.

Foi o que ele disse.

— Eu estou falando de verdade para vocês. Seus poder pode cair (*-pajé'an*). Vocês voaram bem demais. Comam somente o que não foi misturado (*iparawy'ym wa'e*).

Mas eles comeram o misturado e se fizeram fracos. Isso não faz a gente veloz.

(Arakytá 1992: fita 17).

Há, porém, ocasiões em que os parakanãs parecem querer não se tornar leves, preferindo olhar para si mesmos e não para os animais que deverão caçar na floresta ou familiarizar em seus sonhos. Esse desejo é tematizado na “festa das tabocas”, que passo a descrever a seguir.

A FESTA DAS TABOCAS

Takwara-rero'awa, “trazida de tabocas”, é uma festa noturna que tematiza fundamentalmente as relações entre homens e mulheres. Sua execução leva apenas uma noite, mas os preparativos começam cerca de quinze dias antes, quando os instrumentos são confeccionados com um bambu de cor verde escura, casca áspera e gomos de tamanho médio, chamado *jitywojinga*. Nas tabocas, com tamanho variando entre cinquenta centímetros e um metro, introduz-se uma taquarinha e obstrui-se a passagem do ar pelo duto com um novelo de envira. A taquarinha vibra, então, como uma palheta (tecnicamente, esses instrumentos não são flautas, mas clarinetas). É mister confeccioná-las no mesmo dia em que são trazidas, pois se amanhecerem na aldeia sem terem sido tocadas causam febre nas crianças.

Com a manufatura dos instrumentos inicia-se um período de ensaios diários, sempre à noite. Dividem-se os executores em três categorias conforme o tipo de taboca empunhada. A mais comprida e de som mais grave — denominada *towohoa* (“grande pai”) pelos ocidentais e *towiawohoa* pelos orientais — cabe ao principal instrumentista, que irá marcar o tema e o compasso. Ele se posiciona no centro do semicírculo, ladeado por duas pessoas que tocarão tabocas um pouco menores e menos graves, chamadas *haty'a* (“esposas dele”) pelos ocidentais e de *waiwia* pelos orientais (ditas também *kojoa*, “mulheres”). Estendendo-se à direita e à esquerda das tabocas-esposas encontra-se um número variável de “filhos” (*ta'yra*): tabocas pequenas e de som agudo que acompanham as *haty'a*. A estrutura é a de uma família nuclear poligâmica prolífera — um pai, duas esposas e mais de uma dezena de filhos —, mas também viricentrada, pois *ta'yra* quer dizer “filho de sexo masculino de um homem”.

Durante várias noites, os dançarinos ensaiam no terreiro sob o comando do *towohoa*. Poucos são os que sabem tocar a taboca-pai, pois é preciso memorizar o tema de quase oitenta músicas, bem como sua ordem. Cada uma destas tem um dono (*-jara*), normalmente um animal, e a música é dita ser “sua canção” (*ije'engara*).⁷ Em conjunto, são conhecidas como *takwara-je'engara* (“músicas de taboca”) e, ao contrário dos cantos, formam um estoque relativamente fixo. Embora sejam concebidas como parte de um conjunto fechado, minha experiência é que há variações de uma execução para outra — muitas vezes certas músicas são lembradas, enquanto outras são descartadas ou esquecidas. De qualquer modo, sua origem está no passado: dizem que foram apropriadas dos *wyrapina*, grupo inimigo que seus antepassados atacaram e que, hoje, identificam aos asurinís (os quais dizem, por sua vez, que elas foram dadas por Mahira). Das setenta e cinco músicas que registrei, trinta e três são de aves, dezoito de mamíferos, três de répteis, uma de anfíbio, uma de inseto e uma de peixe. A esses cinquenta e sete animais soma-se um conjunto ainda mais heteróclito, incluindo a lua e o demiurgo Maira, o cajá e o cipó, o ex-sumo do tímbo e o fogo, o formão-fêmea e o “outro lado da montanha”. Há dois elementos que chamam a atenção nessa lista: a ausência de duas grandes classes de predadores — a dos gaviões e a das on-

⁷Podem ser eventualmente chamadas *jawara* e sua execução de “matar” (*-joka*), mas apenas como extensão da terminologia das músicas vocais. Normalmente, são designadas simplesmente como *je'engara* e tocar como “soprar” (*-py*). Sua estrutura é simples: o *towohoa* marca a entrada das outras tabocas e dá o compasso; as menores tocam uma seqüência AABBC, sendo BB o tema distintivo da música e AA e CC temas constantes

ças (só o gato maracajá aparece) — e a presença destacada de uma classe de aves, a dos urubus (as duas últimas músicas são a do urubu-rei e a do urubupeba).

Após alguns dias de ensaio, aqueles que dançarão na festa (os *takwara-pyhykara*, “pegadores da taboca”) começam a coletar e armazenar mel. Na noite que antecede o ritual, eles devem abster-se de sexo, pois do contrário vomitariam o mingau doce. Pela manhã, saem para buscar palmito de babaçu e entregam os ingredientes para a mãe, irmã ou esposa. No final da manhã, estas se dirigem para o terreiro entre as casas e começam a preparar a papa de palmito, engrossada eventualmente com mandioca moqueada.⁸ Durante o cozimento, os *takwara-pyhykara* devem manter-se afastados do local, pois não podem assistir ao processo de transformação do alimento. No início da tarde, as mulheres pintam os dançarinos com jenipapo e, pouco antes do crepúsculo, eles se dirigem para uma área atrás das casas. Lá, completa-se a ornamentação, com a fixação de plumas brancas de urubu-rei ou gavião-real nas pernas, a colocação das jarreteiras rubras e dos chocalhos de fieiras atados ao tornozelo. Assim paramentados, fazem a entrada no terreiro onde estão as mulheres guardando as panelas de mingau. Avançando ruidosamente em direção a elas, fazendo soar as tabocas, os dançarinos tomam conta da praça e executam o primeiro ciclo completo das músicas, começando com *takwareté* (“taboca verdadeira”) e terminando com *orowope-wa* (“urubupeba”). Interrompe-se, então, a execução para que os velhos misturem o mel ao mingau reaquecido.

Mel e mingau são chamados “xerimbabos” do *takwara-pyhykara* (e das próprias tabocas). Para poder participar da festa, cada um deve ter seu próprio mingau. Não porém para comê-lo, mas para distribuí-lo. A principal interdição do ritual é que o dono do mingau não pode provar de seu xerimbabo, pois atrairia mau agouro (*moraiwona*) para si. Assim, após a mistura do mel, cada dançarino deve iniciar uma penosa distribuição — penosa porque as mulheres avançam com toda sorte de recipientes, requisitando um pouco da papa, enquanto alguns jovens mais afoitos enfiam suas colheres dentro das panelas. Sufocado entre mãos e cotovelos, colheres e palavras, o dançarino oferece todo o seu xerimbabo e pouco tempo tem para provar o de seus companheiros. A experiência de distribuir o mingau é comparável à de distribuir presentes, que reencenei tantas vezes no papel de pesquisador-dadivoso. A atitude dos receptores assemelha-se — a comparação não é minha, mas de Itaynia — ao avanço de urubus sobre a carniça. Doador e receptor são estruturalmente um par irmão-irmã, e a distribuição do mingau parece ser equiparada ao aleitamento. Assim, por exemplo, Iatora narrou-me uma festa em que uma mulher dizia para os donos do mingau: “Estou com sede, meu irmão, estou com vontade de mamar, dêem antes para mim para que eu possa mamar primeiro”.

Findo o alimento, recomeça a festa, que dura até a aurora, com a repetição ininterrupta de vários ciclos das músicas. Durante a noite, algumas mulheres são pegas por homens da assistência, que as obrigam a entrar na roda de dança. Algumas resistem bravamente, mas acabam sempre vencidas. Cada uma é posta ao lado de um dançarino, que a abraça, e eles assim permanecem até o amanhecer. Estruturalmente, a relação entre os que se enlaçam é a de amantes, concebida sobretudo como relação entre irmão do marido e esposa do irmão. A única regra, porém, é que nin-

⁸Diz-se que só os que têm preguiça fazem o mingau de mandioca (e não de palmito), mas não se importam que o cultivar seja usado para lhe dar maior consistência.

guém pode cingir a própria esposa, pois fazê-lo — justificativa universal — traria mau agouro. Enlaçar a mulher de outrem possui forte conotação sexual e é motivo de regozijo da platéia. É esse ato que se fixa na memória das pessoas, sendo que algumas são capazes de recordar quem abraçou quem em festas que aconteceram décadas atrás. Supõe-se que o enlaçamento constitui uma relação de amizade informal entre um homem e uma mulher como aquela que ocorre no *ope-tymo* entre pessoas do mesmo sexo.

Ambas as relações — entre amantes e entre amigos — são ditas *-pajé* e implicam uma forma de predação íntima. Explico: um homem pode dizer de sua namorada que ela é “minha comida” (*jeremi'oa*), pois ele a está “comendo” (*-'o*). O matador, que concebe sua vítima como um *-pajé*, também a consome simbolicamente, embora o verbo comer não possa ser aplicado ao ato de matar. O termo comum ao homicídio e ao sexo é “espetar” (*-kotong*). Lembro que, entre os ocidentais, a esposa — sobretudo depois de ter dado um filho ao marido — é chamada carinhosamente de “minha inimiga relacionada” (*we-akwawa'yn*). “Espetar” a mulher transforma-a em “inimiga-parente”, “espetar” o adversário transforma-o em inimigo-xerimbabo. Da primeira relação temos um filho real; da segunda, a produção de possibilidades de existências: nomes e cantos que movem os rituais, sendo que um deles, como veremos, está eivado de uma simbólica da fertilidade.

A familiarização da mulher por meio do sexo expressa-se também no ritual das tabocas, em particular quando se tratava de introduzir as estrangeiras raptadas no grupo. O primeiro ritual realizado após o final do resguardo dos matadores era precisamente *takwara-rero'awa*, que marcava a entrada pública das cativas no jogo das relações de parentesco (pois bebe-se o mingau do “irmão” e abraça-se o irmão do marido). Nessas festas usava-se um outro tipo de taboca — o bambu branco (*takwajinga*) —, pois soprar a taboca *jitywojinga* levaria os urubus a defecarem sobre os dançarinos (assim como ocorreria com o matador durante o resguardo, se não pintasse um círculo negro de jenipapo em torno da boca).⁹ Como vimos, o objetivo do ritual era fazer com que as estrangeiras “colocassem o coração dentro da taboca” para que assim tivessem longa vida e permanecessem entre eles por muito tempo.

A execução do ritual para as estrangeiras põe em evidência um sentido geral da festa, que é a introdução das mulheres na roda para que tenham longa vida como parceiras sexuais: eis por que as meninas púberes são as mais visadas pelos homens da assistência. Não obstante, todos, de algum modo, buscam tomar parte no movimento do rito. Quando os primeiros sinais da aurora despontam no céu, mães dão seus bebês para as mulheres que foram abraçadas durante a noite dançarem com eles. O objetivo é, uma vez mais, fazer com que tenham vida longa: “para que permaneçam, diz-se” (*taiteka oja*). Ao mesmo tempo, incentiva-se a participação de meninos com mais de oito anos como instrumentistas: “para que cresçam, diz-se” (*tojemotowi oja*). O ritual permite a mulheres e crianças terem acesso, ainda que de forma atenuada, a uma transformação ontológica que é própria da ação homicida do guerreiro. É mister notar, aqui, uma distinção entre ocidentais e orientais, pois se para os primeiros a festa pode e é realizada da perspectiva feminina,

⁹As pontas lanceoladas das flechas parakanãs podem ser feitas de três tipos de bambu: o de gomos mais longos é chamado *takwajinga*, o de gomos mais curtos, *takwarywa*, e o de gomos curtos e superfície áspera, *takwarona*. Já *jitywojinga* só serve para confecção das “flautas” do ritual.

invertendo-se simetricamente os papéis sexuais — e bastando para isso que haja uma mulher que saiba tocar a taboca-pai (saber que hoje está restrito a duas moradoras da T.I. Parakanã) —, para os últimos essa é uma possibilidade fora de questão.¹⁰

Com a chegada iminente da manhã, acelera-se o compasso para que a última música coincida com a aurora. Tocando o canto do urubupeba que diz *araha-té penohi*, “nós nos vamos de vocês”, os instrumentistas saem por onde entraram, dirigindo-se para a floresta. Lá, fazem soar estrepitosamente as tabocas e as lançam no meio do mato. Não se poderá mais soprá-las, pois aquele que o fizesse teria problemas na garganta. Hora de banhar-se no rio e repousar.

A FESTA DO CIGARRO

Temos uma festa de flautas, dançada coletivamente, noturna, associada ao mel, ao aleitamento da irmã pelo irmão, ao estabelecimento de relações *-pajé* entre pessoas de sexo oposto e à predação sexual. O *opetymo* inverte simetricamente cada um desses termos: é uma festa de música vocal, dançada individualmente, predominantemente diurna, associada ao tabaco, ao canto de irmãs para irmãos, ao estabelecimento de relações *-pajé* entre pessoas de mesmo sexo e à predação guerreira.

A execução da festa do cigarro dura de três a quatro dias, e dela participam de cinco a dez pessoas. Os preparativos começam cerca de quinze dias antes, quando alguém, experiente, resolve “se levantar” (*-po'om*). As razões para fazê-lo são variadas: incentivo dos jovens, fartura particular de caça, comemoração de um evento guerreiro, apaziguamento de conflitos internos. Aquele que se levanta será o dono da festa, o primeiro a dançar e o responsável por patrocinar os ensaios noturnos. Entre os orientais, esses ensaios se realizam na *tekatawa*, à distância dos ouvidos das mulheres que permanecem nas casas. Assim também parece ter sido no passado entre os ocidentais, mas já há bastante tempo os preparativos ocorrem no terreiro entre as casas, ao alcance dos ouvidos e olhos femininos.

As primeiras reuniões noturnas são de doação de cantos: os homens sentam-se, armados com arcos e flechas ou espingardas, em uma roda informe, no centro da qual estão os mais velhos. Um deles começa a entoar um canto, em voz baixa e grave. Enuncia, em seguida, qual *akwawa* lhe deu o *jawara* em sonho, retomando imediatamente o canto, que será repetido inúmeras vezes, acompanhado desta feita pelos demais, até ser memorizado. Esse ato é designado *-pyro jawara*, “criar (cevar) o jaguar”, no mesmo sentido em que o marido “cria” (*-pyro*) sua esposa pré-púbere dando caça para ela. Nos dois casos, a ceva precede uma futura predação. A memorização dos cantos pela repetição fornece o modelo de todo aprendizado entre os parakanãs — não há jamais correção, admoestação ou ensinamento direto. “Memorizar” diz-se, significativamente, *-jawapyhyng*, “pegar o jaguar”.¹¹

¹⁰Entre os orientais, ademais, a festa não é realizada há anos. Em 1992, assisti a sessões de aprendizado das músicas na *tekatawa*, com objetivo de evitar que fossem esquecidas. Segundo me disseram, pararam de realizar o ritual por conta de um presságio negativo (*moraiwona*).

¹¹O desenvolvimento das capacidades da pessoa se faz pela socialização, e não pelo ensino formal. A nota anterior não contradiz essa idéia. Na ocasião, Arakytá tocava o tema e os jovens o acompanhavam. Daqueles que se saíam bem, dizia-se que “ele se ensinou bem” (*ojemo'é kato*).

A cada noite podem ser dados vários cantos. Alguns deles serão repetidos em sessões seguintes, outros se perderão. Após duas ou três noites, têm início os ensaios de dança. Nesse momento, os cantos passam a ser oferecidos aos indivíduos dispostos a participar do ritual. O sonhador cantará e dirá: “aqui está seu jaguar, meu sobrinho [ou amigo, cunhado etc.]”. Aquele que recebe o canto afirmará sua aceitação e passará a se referir a ele como “meu jaguar” (*je-jawara*), “minha presa” (*je-remiara*), “aquele que eu tenho” (*je-remireka*, termo que se aplica à esposa).¹² Quando se levantar para dançar nos ensaios, poderá dizer: “eu vou matar o grande desgraçado” (*ajokapota awarawerohoa*) ou algo parecido. A platéia comentará a execução, incentivando: “isto é que é assassinato de verdade” (*eipo ijokatawa-eté*), “o canto é muito gostoso” (*heekwen-eté jawara*) e assim por diante. As músicas executadas antes do *opetymo* não podem ser reutilizadas na festa, pois já foram “mortas”. É necessário, pois, reservar algumas delas para o ritual propriamente dito.

A doação do canto corresponde à sua inimização: ele deixa de ser um xerimbabo do doador para se tornar uma presa do receptor, que deverá dar cabo dele através de uma execução pública. Esse movimento tem um duplo sentido: primeiro, a exigência de transmissão responde ao fato de que nenhum sonhador pode “matar” seu próprio jaguar. A razão é a mesma que torna imperiosa a distribuição do mingau na festa das tabocas: canto e mingau são xerimbabos, não podem ser consumidos por seus mestres. Em segundo lugar, é preciso compreendê-lo com base na oposição recorrente entre inimizade, ferocidade e autoconsciência, de um lado, e familiarização, mansidão e alienação, de outro. Não há por que executar um cativo que abriu mão de sua perspectiva em prol de seu dono. O modo de apropriação canibal supõe que o outro esteja de posse de seu próprio ponto de vista, o qual se manifesta pelo comportamento feroz e autônomo.

No período de ensaios, vão-se definindo os participantes do ritual, chamados *opetymo wa'é* ou *metymonara*. Idealmente, o grupo é formado por pares de “amigos”, como as expedições guerreiras: o *-pajé* daquele que “se levantou primeiro” será o segundo a dançar. Um terceiro homem se levantará e será seguido por seu “amigo”, e assim sucessivamente. Ao se aproximar o ritual, as sessões noturnas tornam-se mais longas e os preparativos se intensificam: busca-se a entrecasca do tauari para a fabricação do cigarro, tocaia-se o urubu-rei para obter plumas brancas, traz-se o jenipapo. Na manhã da festa, constrói-se a casa ritual, chamada *tokaja*, termo que designa, como vimos, tanto o anteparo de caça utilizado para tocaiar certos animais (em particular urubus), como a gaiola de madeira onde se encerra certos xerimbabos (em particular queixada e jaboti). Em alguns grupos tupi-guaranis, cognatos desse termo designam também pequenas casas, onde os xamãs se encerram para atrair seus espíritos familiares. Na parte da tarde, as irmãs pintam os dançarinos com o sumo enegrecido do jenipapo, de acordo com uma variedade de padrões gráficos. Ao crepúsculo, os *metymonara* são levados até a parte traseira da *tokaja*, que está voltada para o poente.¹³ Ficam do lado de fora sobre esteiras, separados do interior por uma corda de

¹²Ou ainda, “falecido” (*away'yma*) e “desgraçado” (*awarawera*). Este último é um xingamento que Warerá comparou à nossa expressão “filho-da-puta”. A glosa é perfeita, pois *awarawera* tanto é usado de modo puramente negativo, como ambigualmente positivo (“Ah! Aquele filho-da-puta não erra uma!”). A forma feminina é *kojarawera*.

¹³Magalhães refere-se a um pequeno rito associado ao deslocamento dos dançarinos da *tekatawa* para a casa ritual, chamado *karuá petym xa*, no qual se canta uma música “para comunicar [...] a Topoa [...] e aos espíritos

envira (ver desenho 1a). Um velho entra na casa ritual, paramentado com jarreteiras e braçadeiras, chocalhos de fieiras amarrados ao tornozelo, portando o cocar *arawy'a* e o cigarro.¹⁴ Começa, então, a cantar uma por uma as músicas que serão “mortas” na festa.

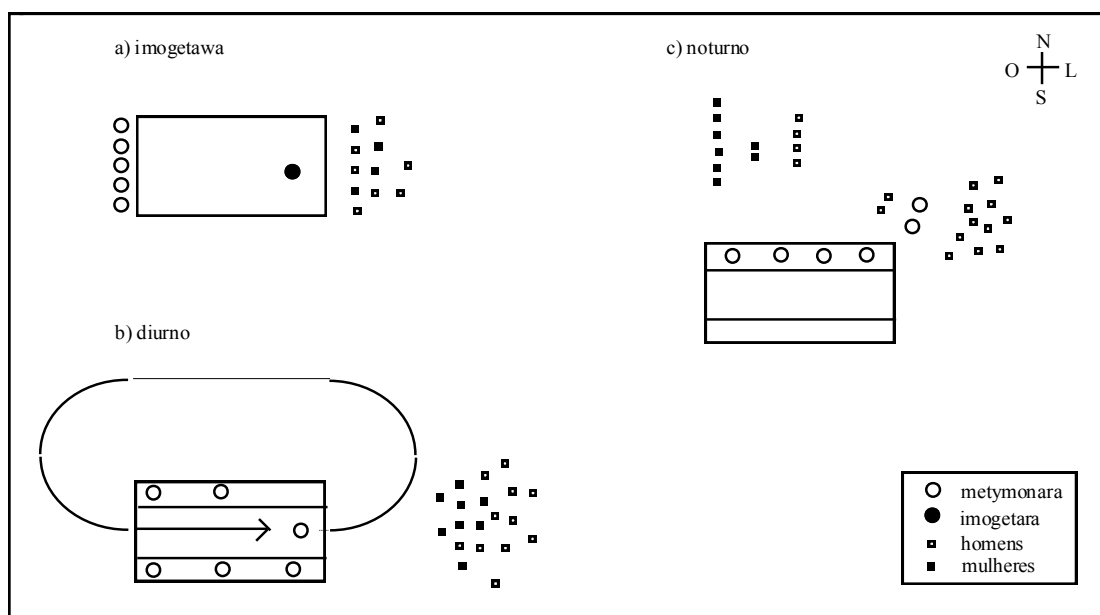
Esse rito é conhecido como “acuamento” (*imongetawa*, uma nominalização do verbo *-monge*), e o velho cantor como “acuador” (*imongetara*). É ele quem introduz os cantos e os dançarinos dentro da casa ritual. Seu ato vocal não é uma execução, mas uma condução: “ele leva os jaguares, não dá cabo deles”, explicou Koría. Se o canto e o dançarino são uma representação do *akwawa* onírico (ver adiante), a abertura do *opetymo* deve ser entendida como um acuamento dos xerimbabos dos sonhadores — ação que corresponde de perto à do xamã asurini do xingu que traz os espíritos para dentro da tocaia durante o ritual do *maraká* (Müller 1990:152). Quando o *imongetara* acaba de cantar, jovens aproximam-se dos dançarinos, que continuam em pé atrás da casa ritual, e os derrubam, puxando-os pela cintura e fingindo mordê-los no lombo e no cangote. Em seguida, carregam-nos para dentro da *tokaja*, onde são postos em suas redes. Termina a abertura da festa. Fim da primeira noite.

Na manhã seguinte, antes do sol raiar, os *metymonara* lavam-se no terreiro e são, em seguida, decorados por outros homens com plumas de urubu-rei ou gavião real, fixadas com resina da castanheira, do tornozelo até a cintura. Paramentam-se com os mesmos adornos usados pelo *imongetara*, e aquele que se levantou primeiro inicia a execução. Nesse momento, a casa ritual ainda está completamente aberta, sem paredes, e a *performance* ocorre apenas em seu interior. Cada um dos *metymonara* dança consecutivamente até que, ao findar a primeira rodada, são postas esteiras fechando as laterais da *tokaja*; ou, mais exatamente, delimitam-se dois compartimentos paralelos em cada uma das laterais (ver desenho 1b). Cada dançarino terá seu local privativo, onde fica sua rede, sua esposa e seus pertences. A partir da tapagem, os dançarinos passam a sair da *tokaja* pela parte frontal, voltada para o levante, e a entrar pela parte traseira, dirigida para o poente.

dos mortos [...] que os parakanãs vão realizar o *opetymô*” (1995:206). Na transcrição do canto gravado entre os orientais, fica claro tratar-se de *karowa-petym-jara*, o “dono do cigarro-*karowara*”, sendo que a letra do canto fala em fumar esse cigarro e voar, ficar leve. Não registrei entre os ocidentais esse mesmo tema ritual e, como jamais assisti ao ritual entre os orientais, excludo-o de minha descrição.

¹⁴Entre os ocidentais, as jarreteiras (*tetymo'awa*) são feitas de fio de algodão ou fibra de tucum tingida com urucum e as braçadeiras (*jywa'yypkwa'awa*) são confeccionadas com penas do dorso da arara vermelha. O chocalho (*jo'oa*) é composto de uma fieira de frutos secos de pequiá, nos quais são inseridos pequenas sementes vermelhas. O cocar é formado por uma tala de babaçu que serve como suporte, ao qual se fixam cerca de oito penas de arara vermelha. Na ponta das mais longas faz-se um acabamento em flor com as pequenas penas da crista do mutum-pinima fêmea. A tradução provável de *arawy'a* é “arara-sangue”, mas o vocábulo designa também o jacundá, peixe da família dos ciclídeos que possui o ventre avermelhado. A ornamentação entre os orientais — desde a pintura até os adornos — é mais sofisticada e cuidadosa, embora o padrão geral seja o mesmo (ver Magalhães 1982; 1995).

Desenho 6.1: Mapas da performance



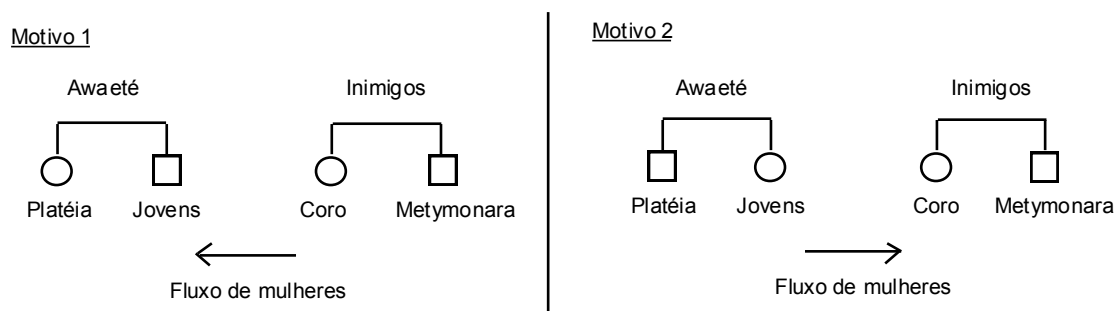
A execução-padrão tem as seguintes características: o *metymonara* entoa um de seus cantos (cada qual tem dois) com uma voz laringalizada muito grave e em compasso lento. As mulheres, por seu turno, cantam em conjunto com uma voz muito aguda, andamento acelerado e volume mais alto do que o do dançarino. Estruturalmente, a relação entre as mulheres do coro e o solista é de irmã e irmão: uma das atividades precípua das irmãs é, precisamente, cantar para os homens durante o *opetymo*. Para fazê-lo cobrem a cabeça ou a boca com uma tipóia ou tecido qualquer, pois dizem envergonharem-se. O passo-padrão da dança consiste em dar três pequenos saltos, com os pés juntos e joelhos ligeiramente fletidos, cortando uma diagonal frontal, seguidos de três saltos na diagonal oposta e assim sucessivamente. Há variações que não nos interessam aqui. O relevante é notar que cada dançarino irá fazer uma dramatização do *akwawa* que ele representa: assim, por exemplo, uma das músicas de Koria no ritual de 1989 era a da pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*). A platéia jogava-lhe anzóis imaginários que ela abocanhava, iniciando uma luta entre os pescadores e o pescado: aqueles recolhiam a linha, este se debatia; aqueles fingiam bater no peixe até que este, ao final, escapava triunfante e recomeçava a dançar e cantar. Após dez ou vinte minutos dançando sem parar, o *metymonara* encerra sua execução com os mesmos breves gritos agudos com que se comemora o abatimento de uma presa animal ou humana, percutindo, simultaneamente, a palma da mão contra a nádega. O executor subsequente inicia sua *performance* de imediato.

Essa seqüência toma toda a manhã, com um breve intervalo na hora do almoço. Logo se reinicia o ciclo, até que no meio da tarde jovens da platéia passam a participar ativamente da festa. Eles formam uma roda em torno do dançarino e o impedem de sair. Girando rapidamente, cantam acelerado e na altura-limite da voz masculina, sem passar ao falsete. Novas dramatizações ocorrem: no *opetymo* de 1989, por exemplo, Wara'ya representava um canto, chamado Temonohoa (“Grande Mentiroso”), dado a Koria pelos *karajá*. Enquanto os jovens rodavam em torno dele, a platéia começou a gritar: “conversem com ele”. Os rapazes pararam e obrigaram o dançarino

a se aquietar. Iniciou-se, então, um diálogo no qual o *metymonara*-inimigo mostrava-se bravo e falava forte (*-je'eng-ahy*), enquanto os jovens tentavam acalmá-lo por meio da fala fluente e mansa (*morongeta*). Logo se elucidou o motivo da braveza do inimigo: um dos rapazes tinha dormido com sua irmã. No avançar do diálogo, o moço namorador falou forte com Temonohoa e disse que lhe tomaria a irmã. Fingiu, então, partir com ela, sendo perseguido pelo inimigo.

Estruturalmente, a relação entre os jovens e o dançarino é de afinidade ou, mais exatamente, aquela entre afim junior (*tekojara*) e afim sênior (*totyra*), sendo que o primeiro, nesse caso, é um tomador de mulheres. Vimos na análise dos sonhos que existe uma forte associação entre o afim sênior (doador de mulheres) e o jaguar. O dançarino-inimigo é aqui, simultaneamente, a representação do *akwawa* onírico, do tio materno e do sogro canibal. Esse tema irá inverter-se no segundo dia da festa, quando o dançarino ou os jovens pegarão à força mulheres da assistência para dançar. O *metymonara* agarrará uma delas pelos pulsos e juntos executarão, face a face, um dos cantos. Outras mulheres farão a roda em torno deles. A relação entre dançarino e mulheres é igualmente *totyra-tekojara*, mas agora o tio materno está na posição de tomador de mulher em relação à platéia masculina (que se refere genericamente a essas mulheres como irmãs). Em cada um desses motivos rituais, temos dois pares de germanos de sexo oposto. Juntos, eles compõem uma troca predatória simétrica.

Esquema 6.1: Motivos rituais diurnos



Esses motivos se repetem durante a parte principal do ritual que se estende da aurora até o crepúsculo. De noite, inicia-se um novo ritema, que não é, porém, obrigatório (não ocorreu, por exemplo, no *opetymo* de 1988). Dentro da *tokaja*, os *metymonara* começam a entoar novos cantos. Em seguida, no terreiro ao lado da casa ritual são formadas duas fileiras, face a face: uma de mulheres, voltadas para leste; outra de homens jovens, voltados para oeste. Atrás destes ficam dois rapazes de vinte e poucos anos que ouvem os cantos dos *metymonara* e os entoam em voz alta (ver desenho 1c). Os homens jovens formam, então, uma roda que irá circundar, sucessivamente, diferentes pares de mulheres — uma adulta e uma menina — que dançam e cantam o *jawara* que está sendo dado naquele momento. Comprime-se aqui o intervalo de tempo que separa a doação do canto de sua execução. A máquina produtiva entra em excitação, acelerada pelo contato ritual com os *akwawa*. A cada noite dá-se mais de uma dezena de jaguares, que são mortos de imediato. Nesse momento, as mulheres representam os *akwawa*, sendo que a relação delas com o círculo dos homens é a mesma do motivo 2: eles são *totyra*, elas *tekojara*. Elas são a “co-

mida” (*temi’oa*) dos homens. A fase noturna é, pois, uma inversão de gênero entre o papel de solista e o dos membros da roda, conforme resumo abaixo:¹⁵

Quadro 6.1: Motivos rituais diurnos e noturnos

	<u>solista</u>	<u>roda</u>
motivo 2 (diurno)	homem <i>akwawa</i> <i>totyra</i>	mulheres <i>awaeté</i> <i>tekojara</i>
motivo 3 (noturno)	mulher <i>akwawa</i> <i>tekojara</i>	homens <i>awaeté</i> <i>totyra</i>

A festa segue com a repetição de cada um desses temas — diurnos e noturnos — durante um período total de três ou quatro noites, nas quais os *metymonara* dormem dentro da *tokaja*. Quando chega a derradeira manhã, cada um dança pela última vez uma de suas músicas e aquele que se levantou primeiro encerra com uma execução final. Em seguida, os *metymonara* deixam a casa ritual e saem para caçar jaboti — isto é, a presa que menor esforço exige, pois as pernas estão doloridas e o corpo cansado (atualmente, em função da escassez do quelônio nas proximidades das aldeias e da nova tecnologia de pesca, substituíram o jaboti pelo peixe).

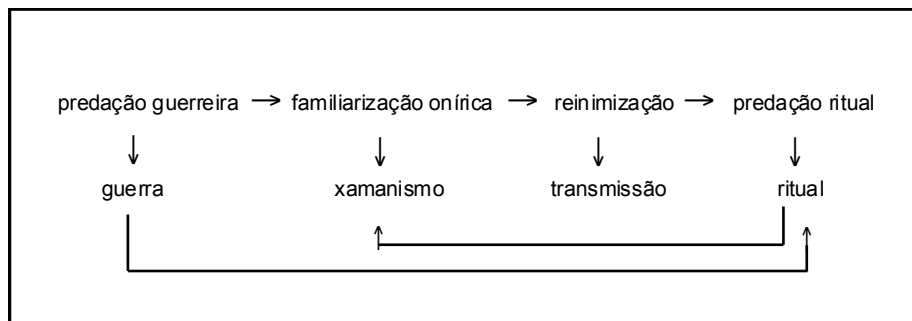
A relação focal no *opetymo* não é, porém, as dos ritemas 1, 2 ou 3, mas sim aquela entre o *metymonara* e si mesmo ou, mais exatamente, entre as duas faces de sua representação: ele é, a um só tempo, executor e vítima, algoz e presa. O canto que ele entoa é o “duplo” (*-a’owa*) do inimigo onírico, e o ato vocal, o homicídio. A dramatização é igualmente uma representação do inimigo, mas a dança é sua própria execução.¹⁶ Na linguagem sintética do ritual, fundem-se os termos das relações de predação: os pares matador-vítima e caçador-caça são amalgamados em uma única pessoa, o *metymonara*. Essa fusão entre o predador e a presa é um tema particularmente importante na análise de Viveiros de Castro sobre a relação entre o matador araweté e sua vítima, fusão que, como ele afirma, é tanto interiorização do Outro quanto exteriorização do Mesmo: “A domesticação daquele acompanha-se da ferocificação [*ensauvagement*] deste último” (Viveiros de Castro 1996c:98).

¹⁵Entre os ocidentais, o *opetymo* pode ser realizado invertendo-se simetricamente o gênero em todos os motivos rituais. As mulheres, contudo, não realizavam a festa desde 1977, quando os kayapós mataram várias velhas. Em 1996, quando estive brevemente nas aldeias do Xingu, elas estavam ensaiando para a festa — o ensaio era idêntico à fase noturna do ritual masculino —, mas não sei se chegaram a realizá-la, pois logo em seguida houve problemas com madeireiros. Os orientais, por sua vez, recusam a idéia de que as mulheres possam realizar o *opetymo*. No entanto, há várias mulheres mais velhas que sonham e oferecem cantos para os homens dançarem no ritual.

¹⁶Em outros grupos ameríndios, a representação é reforçada pelo uso de máscaras. Os tapirapés, por exemplo, possuem uma festa de máscara, realizada durante o verão, quando os pajés atraem os espíritos *anchunga* (**anhang*) para a casa dos homens. Esses espíritos da floresta, normalmente malignos, são familiarizados pelos xamãs, que os trazem em suas experiências oníricas. Sonhos, pois, de “trazimento de *anchunga*”. Cada espírito está associado a um animal ou ser sobrenatural e é representado por um par de dançarinos mascarados. Entre os asurinís do tocantins, o *opetymo* também é dançado por duplas, enquanto entre os parakanãs são pares de *-pajé* consecutivos.

No capítulo 5, citei o exemplo araweté como um caso de predação familiarizante: o homicida preda ontologicamente a vítima, que se torna seu “espírito auxiliar”, fornecendo-lhe em sonhos os cantos do ritual *pirahë* (Viveiros de Castro 1992:238-248). A construção parakanã diferencia-se dessa por ser mais rebuscada, concatenando um número maior de operações intermediárias, de forma a envolver toda a metafísica nativa. Relembremos o encadeamento: a) a predação guerreira não estabelece uma relação entre o matador e o espírito da vítima, mas abre a possibilidade de aquele se relacionar com inimigos (*akwawa*) por meio do sonho; b) no sonho, familiarizam-se inimigos em geral e deles recebem-se cantos que são xerimbabos do sonhador; c) esses cantos precisam ser reinimizados para poderem ser mortos ritualmente, por isso são dados a uma terceira pessoa; d) no *opetymo*, essa pessoa — representando tanto o inimigo-vítima, como o parente-executor — mata o canto-jaguar. Assim:

Esquema 6.2: Modelo da predação familiarizante entre os parakanãs



O momento da transmissão é crucial porque permite o curto-circuito do sistema, uma vez que a predação no *opetymo* também propicia o amadurecimento que faz desenvolver a capacidade de sonhar (é isso que a flecha em sentido contrário está representando). Ao mesmo tempo, a predação ritual remete à guerreira, pois, em certo sentido, ela é a realização da predação ontológica que estava em elipse na relação matador-vítima, assim como a “alma” ativa está em elipse na teoria da pessoa (e é isso que a flecha inferior está representando). O ritual, portanto, opera em dois registros — guerreiro e xamânico. É o que analisaremos a seguir.

SANGUE E TABACO

A palavra *opetymo* significa, provavelmente, “comer tabaco” (*o-petym-'o*, 3p-tabaco-comer), sendo a intoxicação por ingestão da fumaça do cigarro um dos elementos centrais do rito. Segundo dizem, não é incomum um *imongetara* ou um *metymonara* estatelar-se inconsciente no chão graças à intoxicação tabagística. Esse estado é dito *-pikajym*, que designa também o estado de consciência alterada do sonhador em suas vigílias oníricas, em particular quando se metamorfoseia em jaguar. No desmaio durante o ritual está-se produzindo uma nova experiência onírica, cujo modelo é o de “trazimento de queixadas” (*tajahoa-rero'awa*). O *metymonara* intoxicado é tipicamente um trazedor de porcos para os parentes.

O cigarro do *opetymo* opõe-se ao mel que adoça o mingau na festa das tabocas. Enquanto o mel nos deixa pesados e sonolentos, o fumo nos torna leves e predispostos a sonhar. Aquele

associa-se privilegiadamente ao sexo e às relações internas entre homens e mulheres, enquanto o tabaco articula relações com inimigos oníricos e possibilita sua domesticação.¹⁷ A essa oposição acrescenta-se outra, entre bebida fermentada e mingau doce: a primeira é um anti-alimento, que deve ser cozido por “aquelas que não têm leite” (*ikamy'yn wa'e*) — isto é, aquelas que já não podem ter filhos, pois já não menstruam. É um emético que nos torna leves. O mingau, por sua vez, é um alimento em sentido estrito ou, mais exatamente, o alimento exemplar da relação íntima entre parentes — daí por que é comparável ao aleitamento. A leveza produzida pelo tabaco e pela bebida fermentada, porém, tem características e objetivos diferentes: a primeira é um estado de enebriamento voltado para as relações com os “espíritos familiares”; a segunda é um estado de excitação física voltado para a predação alimentar. Essas oposições entre os ritos podem ser resumidas em um modelo triádico que corresponde a uma transformação possível da estrutura cosmológica tupi-guarani proposta por Viveiros de Castro (1992:260):

Quadro 6.3: *Rituais parakanãs (registro xamânico)*

Bebida fermentada (<i>inata'ywawa</i>)	Festa das Tabocas (<i>takwara-rero'awa</i>)	Festa do Cigarro (<i>opetymo</i>)
amêndoa do coco	mel	entrecasca do tauari
bebida alcóolica	mingau doce	cigarro
vômito	aleitamento	desmaio ¹⁸
faz leve (<i>-mowewe</i>)	faz engordar (<i>-mokam</i>)	faz sonhar (<i>-mopoahim</i>)

A função xamânica do *opetymo* é expressa por outro termo pelo qual é conhecido: *pajé*, vocábulo de mil significados, como vimos — é a festa, os cantos da festa, os amigos-parentes (primos cruzados), os amigos-inimigos, os amantes, mas também o poder xamânico. Essa designação expressa uma das verdades do *opetymo* parakanã: que ele é um ritual de iniciação ao xamanismo.

Entre os asurinís do tocantins, o *opetymo* é formalmente um ritual de aprendizado e propiciação dessa ciência. O xamã-especialista administra *karowara* — fonte do poder de cura — aos iniciantes através do cigarro. O ato é uma versão da doação de espíritos auxiliares do xamã-mestre para o xamã-aprendiz, que complementa outra experiência mais fundamental que é a da transmissão do poder de cura do próprio espírito para o futuro pajé. Como vimos, entre os asurinís essa transmissão se dá pelo sonho com o jaguar celeste e a extração dos *karowara* de seu corpo. Todo o complexo xamânico representado no *opetymo* guarda, porém, uma forte correlação com a simbólica da guerra, pois o que se administra ao neófito é um poder de cura que é, ao mesmo tempo, a representação pura do canibalismo. O cigarro para o ritual é preparado pelo xamã, que nele insere pequenos dentes de animais, animados por seu sopro. Uma das reações possí-

¹⁷Assim como os arawetés, os parakanãs costumam classificar jocosamente as mulheres — ou mais exatamente, suas vaginas — em função de variedades de mel (Viveiros de Castro 1992:134).

¹⁸A ingestão da fumaça opõe-se à do mingau por ser um neutralizador da fome e um digestivo para os distúrbios causados pelo consumo excessivo de mel. Ao mesmo tempo, ela se opõe ao vômito causado pela bebida fermentada: aquele que vomita ao se intoxicar com tabaco não sonha. Como explicou um pajé asurini a Laraia, considera-se que uma pessoa tem vocação para xamã quando, ao fumar durante o ritual, em vez de sentir vontade de vomitar, ela cai morta dominada pelos *karowara* (Laraia 1986:251).

veis do novato ao tragar o cigarro é, em vez de controlar o princípio canibal, ser tomado por ele, correndo enlouquecido e sem consciência atrás de carne crua. É por essa razão que as mulheres menstruadas — que cheiram a sangue — não devem assistir ao ritual, pois correm o risco de serem atacadas pelo aprendiz de xamã (Andrade 1992:128). Mas não é só o neófito que se transforma em comedor de carne crua, pois aquele que controla os *karowara* e sonha com o jaguar celeste se torna um omófago por excelência. O *opetymo* asurini, cerimônia de iniciação de novos xamãs, é um ritual canibal.¹⁹

Assim também é a festa do cigarro parakanã. Ela se liga de modo intrínseco à guerra e era, antigamente, também um ritual de comemoração guerreira, realizado no início e ao fim do resguardo dos matadores: “vou dançar para você, minha irmã, e fazer cair o ex-cabelo de minha vítima” (*apetymo neopé, wetenyn, imongoita wetemiara'awera*), diziam eles. Ou ainda, “para que eu me torne verdadeiramente feroz para você, minha irmã” (*tajerahyetene neopé wetenyn*) — isto é, para que me transfaça em predador.²⁰ A fusão entre matador e vítima na performance ritual, o idioma do homicídio aplicado ao ato vocal e ao canto, tudo isso mostra que o *opetymo* parakanã é um ritual guerreiro, representação da predação primeira: lembrem-se que a outra designação do *akwawa* onírico, além de xerimbabo, é “vítima-mágica” (*temiahiwa*). No ritual preda-se, de modo genérico, o aspecto incorporal das presas de guerra e de caça. Reescrevendo, pois, dessa perspectiva, o quadro acima:

Quadro 6.4: Rituais parakanãs (registro guerreiro)

Bebida fermentada (<i>inta'ywawa</i>)	Festa das tabocas (<i>takwara-rero'awa</i>)	Festa do cigarro (<i>opetymo</i>)
bebida alcóolica	mingau doce	cigarro
caçador-caça predação alimentar	homem-mulher predação sexual	predador-presa predação guerreira

Ambos os registros — guerreiro e xamânico — são expressos no ritual do *opetymo*, que entre os parakanãs tem como idioma dominante a guerra, ao passo que entre os asurinis tem como idioma dominante o xamanismo. Essa estrutura triádica dos rituais é, claramente, uma transformação do modelo tupi-guarani proposto por Viveiros de Castro (1992:260), que podemos representar em três colunas como os quadros acima:

Quadro 6.5: Estrutura triádica tupi-guarani (Viveiros de Castro 1992a)

Natureza	Cultura	Sobrenatureza
guerreiro	chefe/sogro	xamã
morte	vida	imortalidade
podre	cru	cozido

¹⁹Já entre os asurinis do xingu, o *petymbô* é a parte propriamente terapêutica do ciclo do *maraká*, na qual o pajé procede às curas (Müller 1990:165-168)

²⁰*Tajerahyetene* é literalmente “para que eu doa de verdade”. Como notei no capítulo 5, *-ahy* significa “doer”, mas como advérbio quer dizer “com força, com violência”. Vimos que um canto terapêutico só é efetivo se “doer”. Nimuendajú (1987:33-34) analisa o termo apapocúva para a “alma animal” humana (*acyiguá*) como participio de *acy*, um cognato de *-ahy* com os mesmos significados. As capacidades representadas por essa alma para os guaranis são justamente aquelas que o *metymonara* quer mobilizar e representar.

bebida alcóolica

mingau doce

cigarro

Como afirma o autor, esse modelo geral não corresponde a nenhuma cosmologia específica, mas é uma construção dedutiva da qual se pode derivar, por meio de permutações, as cosmologias realmente existentes. Tais derivações, afirma Viveiros de Castro,

dependarão de modalidades específicas de englobamento hierárquico entre os três domínios e da assimilação produzida entre certas posições [...] O que é invariante para os tupi-guaranis é a subordinação do complexo central — a sociedade — aos outros dois, os quais dividem o mundo da exterioridade (Viveiros de Castro 1992a:260).

Embora o modelo não corresponda, de fato, a nenhuma cosmologia real, ele se expressa mais claramente nas concepções dos guaranis contemporâneos, conforme a interpretação que lhes deu H. Clastres (1975) e que Viveiros de Castro (1992a) retomou em seu livro. Nos grupos do Brasil meridional encontramos a disjunção entre o primeiro e o terceiro domínio, que se encontram densamente imbricados nos outros sistemas tupis. Os guaranis acabaram por opor, de modo quase absoluto — provavelmente como resposta ao conhecimento e prática da soteriologia cristã —, as duas vias de superação da condição humana. A via por “baixo” — pela animalização, pelo canibalismo, pela guerra —, como regressão à natureza; e a via por “cima” — pelo ascetismo, pela divinização, pelo xamanismo —, como progressão para a supernatureza (H. Clastres 1975:116-117; Viveiros de Castro 1992:305).

Essa dicotomia se expressa em dois tipos ideais guaranis: o daqueles que se deixam dominar pela alma animal e pelo desejo de comer carne crua, cujo destino é se transformar em jaguar, e o asceta que busca em vida o estado de maturação-perfeição, cujo destino é tornar-se imortal. Como mostra H. Clastres (1975:113-134), a dicotomia possui uma correspondência ética e alimentar: o primeiro é o caçador egoísta que come os animais abatidos na floresta para não ter de dividi-los; o segundo é o caçador generoso que dá toda a caça para os parentes, pois se abstém de carne.

No sistema parakanã, contudo, o complexo da “supernatureza” foi ceifado, de tal modo que o ritual xamânico é imediatamente um ritual guerreiro, assim como o espírito familiar é um inimigo.²¹ Guerra e xamanismo são parte da mesma operação, dominada, porém, pelo primeiro termo: essa é uma sociedade que, a rigor, não tem xamãs, só guerreiros. Ou em que todos são xamãs por serem guerreiros.

*

²¹Note-se, porém, que toda elisão estrutural deixa um vestígio do movimento. Assim, o *opetymo* parakanã tem uma relação particular com Topoa: diz-se que sempre chove para o ritual. Vimos que Magalhães observou um primeiro ritema, que antecede a entrada na *tokaja* e teria por função avisar Topoa e os mortos que a festa está para começar. Essa relação com Topoa surge de modo mais forte no ritual tapirapé, em que os xamãs desafiam o Trovão para um combate invisível. A predação do *opetymo* parakanã aparece aqui como guerra mágica entre o xamã e o Trovão (Wagley 1977:200-210). Parece-me possível, finalmente, sugerir que as duas principais divindades tupi-guaranis estão associadas diferentemente às funções homicida e curativa: Tupã parece ligado mais à primeira, enquanto Maíra à segunda. Ali onde a ênfase for na produção da morte, temos uma dominância de Tupã, ali onde for no resgate da vida (imortalidade), temos Maíra.

Para finalizar esta discussão, permitam-me esclarecer um último ponto. Vimos que a substância por excelência do xamanismo — o tabaco — opõe-se ao mel. Mas vimos também, ao analisar o resguardo pós-homicídio, que ele é um neutralizador do sangue exógeno ingurgitado, o qual venho sustentando ser um propiciador dos sonhos. Não teríamos aqui uma contradição com a idéia da imbricação necessária entre xamanismo e homicídio?

O tabaco, de fato, pode ser pensado como um anti-sangue. Ele pertence ao mundo das resinas cheirosas (*ihynga*), das coisas que têm perfume (*-pi'e*) e que se opõem tanto às coisas fétidas e podres (*-nem*) como às que exalam o odor sangüíneo do cru (*-pyji'o*). Entre os parakanãs, ele é utilizado, justamente, para neutralizar o odor-sabor de sangue que impregna a boca do matador. Entre os asurinís, o futuro xamã que ingeriu em sonho a comida cru-podre do jaguar celeste não pode alimentar-se no dia seguinte, limitando-se a fumar, como o matador parakanã em resguardo. As resinas cheirosas e o tabaco também são utilizados para acalmar o *karowara* do xamã iniciante, que entra em estado de excitação canibal durante o ritual (Andrade 1992:135).

Por outro lado, é possível dizer que o fumo é um potencializador da hematofagia, na medida em que sua conjunção com o sangue é necessária para a aquisição de potência xamânica. Entre os asurinís, é por meio da fumaça do cigarro que se transmite o *karowara*, que possibilita a interação onírica com o jaguar. Entre os parakanãs, a festa do cigarro é um ritual de predação em que os dançarinos são superpredadores, pois executam, justamente, um jaguar. A intoxicação por tabaco, em ambos os grupos, leva a pessoa a “morrer” (*-mano*), a “perder a consciência” (*-pikajym*). Para os parakanãs, o sonho típico dessas “vítimas do tabaco” (*petyma-remiara*) durante o ritual do *opetymo* é o de “trazimento de queixadas” (*tajahoa-rero'awa*). Por meio dele, atrai-se oniricamente o animal de costumes gregários e errantes para as redondezas da aldeia ou acampamento. Para os asurinís, a perda de consciência durante o ritual pode levar o neófito a agir como um comedor de cru. Na mesma ação de intoxicação tabagística temos dois tipos ideais contrapostos no pensamento guarani: o homem egoísta que se transforma em jaguar e o homem generoso que traz comida para seus parentes; ou ainda, o guerreiro e o xamã, o canibal e o asceta.

Poder-se-ia dizer que para os parakanãs o tabaco é uma espécie de sangue branco, sangue perfumado. Vimos que quando não dispunham de fumo para fazer o cigarro do *opetymo* (fato comum nos momentos de nomadismo), utilizavam as folhas de um cipó conhecido como *ipowy'rona* (“cipó-sangue-semelhante a”). Esse cipó tem grande quantidade de seiva branca e se assemelha a outro, denominado *ipowy'a* (“cipó sangue”), que possui uma seiva da mesma consistência, mas de um vermelho intenso. É a seiva deste último que se usa na confecção das flechas, para fixar a tintura preta de carvão aplicada na parte interna da ponta lanceolada. As flechas de guerra tinham a face côncava inteiramente enegrecida, pois os parakanãs julgavam que a combinação do leite do “cipó-sangue” com o carvão agrava o ferimento e provoca hemorragia letal.

A disjunção entre guerreiro e xamã que se observa entre os guaranis contemporâneos pode ser reencontrada no dualismo bororo: o xamã-*bope*, mestre do devir, é capaz de se transformar em jaguar e caçar para si, enquanto o xamã-*aroe*, senhor das puras formas, tem o poder de atrair

varas de porcos para os parentes.²² À diferença da dicotomia guarani, porém, os princípios antitéticos bororos são representados por dois tipos de xamã opostos, mas complementares. É essa complementaridade que encontramos nos sistemas tupi-guaranis amazônicos, porém não na forma de um exuberante teatro chinês, mas na imbricação necessária entre guerra e xamanismo. Temos, enfim, uma fina mistura de sangue e tabaco, de predação e familiarização.

O esquema geral da predação familiarizante

É possível agora entender por que as cauinagens são tão infreqüentes entre os parakanãs. O *opetymo* absorveu tanto os valores da regressão à “natureza” como os da progressão para a “sobrenatureza”, elucidando uma equação básica da estrutura tupi: o jaguar é a divindade e vice-versa, pois ambos são figuras da exterioridade selvagem, inimigos ferozes que é mister controlar para torná-los ferazes. Dessa perspectiva — e apenas dessa — podemos amalgamar a primeira e a terceira colunas dos quadros acima.²³ Ficamos, porém, reduzidos a uma oposição bipolar simples entre vida e morte ou, conforme o esquema ritual parakanã, entre festa das tabocas e festa do cigarro. É preciso, pois, elucidar como se passa da administração da morte à produção da vida; ou, de modo mais preciso, como se passa de uma simbólica canibal para uma simbólica da fertilidade.

O *opetymo* — assim como todos os rituais parakanãs — opera o que chamei de transformação ontológica putativa. Por meio do contato representacional com os *akwawa*, através do homicídio vocal e da ingurgitação da fumaça do cigarro opera-se uma transformação que irá franquear à pessoa, gradativamente, o acesso às potências exteriores, as quais ela aprenderá a controlar para alcançar uma vida longa e produtiva. Produtiva, porque é essa capacidade de estabelecer relações de controle que lhe permite dar nomes (isto é, singularidade) e cantos (isto é, vítimas) a seus filhos e netos. Mas o ritual promove também um amadurecimento da pessoa em sentido amplo: desenvolve suas capacidades orais por meio do canto, propicia o sonho, faz os jovens perderem a vergonha e as crianças que acompanham os dançarinos crescerem. Se o ritual visa antes ao desenvolvimento de capacidades masculinas que femininas, essas capacidades no entanto não são exclusivas aos homens, como fica evidente na realização do *opetymo* pelas mulheres entre os ocidentais e na doação de cantos por mulheres para homens entre os orientais. Ademais, se um dos focos do ritual é a relação com potências exteriores (os *akwawa* corporificados e executados pelo dançarino), a relação entre irmão e irmã ou entre tio materno e sobrinha é igualmente central na realização do ritual. Em certo sentido, o *opetymo* é executado para que homens possam corporificar os *akwawa* para suas irmãs e para que estas possam retribuir-lhes por meio do cantar.

²²Compare-se, ainda, a reação enlouquecida do xamã-*bope*, quando recebe pela primeira vez os espíritos *bope*, com o comportamento canibal do xamã neófito asurini; compare-se, em seguida, a “morte” iniciatória do xamã-*aroe* com a “morte” por intoxicação tabagística do sonhador parakanã (ver Crocker 1985).

²³Essa fusão leva-nos a obscurecer a tensão existente entre a figura do jaguar e a do demiurgo, tensão que os guaranis resolveram por meio da disjunção. No caso parakanã ela também está presente, ainda que o primeiro pólo seja dominante. Como veremos no capítulo 7, os brancos — ao contrário de outros inimigos — foram associados predominantemente ao pólo-demiurgo.

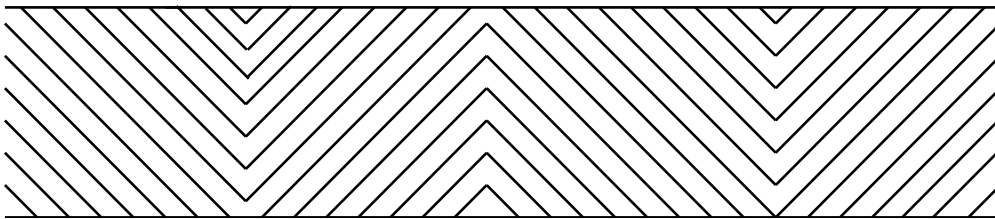
Para garantir que meu modelo da guerra como *consumo produtivo* e o esquema geral da *predação familiarizante* não sejam apenas heurísticos, mas de fato eficazes na análise dos dados empíricos, é mister uma prova adicional. Esta se encontra na passagem da simbólica da predação para a da fertilidade. Para tanto analisarei um terceiro ritual, a festa do bastão rítmico, que é uma espécie de síntese da festa do cigarro e da taboca. Ao contrário destas, porém, que ocorrem praticamente todos os anos, o ritual que nos interessa agora é bastante raro, pois, dizem os parakanãs, é muito “custoso” (*hepy'etê*).²⁴ Entre os ocidentais, ouvi falar de seis execuções nos últimos setenta anos, todas elas como comemoração de guerra (exceto uma realizada após o contato “para os brancos assistirem”).

WARATOA: A PRODUÇÃO DA VIDA POR MEIO DA MORTE

O ritual é chamado *waratoa* ou *moropyhykawa*. *Waratoa* é o nome do bastão com cerca de dois metros de comprimento, confeccionado com a mesma taboca clara e de gomos longos (*takwajinga*, “taboca branca”), que é utilizada para fazer pontas de flecha e as flautas para o ritual de inauguração das cativas de guerra. Na abertura superior, denominada “boca”, é feito um desenho com formão sobre o qual se passa urucum. A ponta oposta, percutida contra o solo, é chamada “ânus” e não recebe nenhum tratamento.

O grafismo gravado no *waratoa* corresponde ao padrão *imojywakawa*, nominalização do verbo *-mojywang*. É considerado o mais belo e sofisticado motivo decorativo parakanã e encontra-se reproduzido abaixo:

Desenho 6.2: Grafismo do desenho



Diversamente de outros padrões que reproduzem a pele de certos animais (como a da onça, da paca, do filhote de anta ou o casco do jaboti), o *imojywakawa* não é um padrão figurativo, mas puro desenho. É aplicado sobre duas superfícies: o corpo humano e o bambu, estando associado a três contextos particulares: à guerra, à festa do cigarro e à do bastão rítmico. Considera-se que a melhor ponta de flecha para o guerreiro é aquela feita de *takwajinga*, com a parte interna enegrecida, e a parte externa decorada com o motivo *imojywakawa*. Esse é também o padrão mais valorizado na pintura corporal dos dançarinos no *opetymo*, sendo que os orientais o aplicam obrigatoriamente à altura da boca, em uma faixa que vai de orelha a orelha (ver desenho 6.3). A asso-

²⁴Entre os ocidentais, o *opetymo* costuma ocorrer no final de outubro, começo de novembro, sendo seguido pela *takwara-rero'awa*, que se festeja cerca de um mês depois. Veremos que essa ordem não é casual. Entre os orientais, o *opetymo* é realizado entre o final da estação chuvosa e o início da seca.

ciação do motivo a essa área do rosto não é casual: a mesma pintura é feita no matador durante o resguardo.²⁵

Finalmente, o mesmo grafismo é desenhado na boca do *waratoa*, que é de *takwajinga* como a flecha, mas é redonda e possui um interior como a boca. Não se usa, porém, o preto do jenipapo para tingi-lo, mas o vermelho do urucum. Há um idioma simbólico associado ao grafismo *imojywakawa*, que perpassa a flecha que mata, a boca que canta e o bastão que fertiliza. A primeira preda entes reais, a segunda preda representações de entes oníricos e a terceira virtualidades de existência. Daí o outro nome da festa do bastão — *moropyhykawa*, “pega de gente” (*moro-*, relativo a ser humano; *-pyhyng*, pegar, agarrar; *-awa*, nominalizador). *Waratoa* é um ritual de aquisição de futuras crianças, e sua estrutura é uma síntese dos rituais do cigarro e das taboas.

Ele está dividido em três partes: a primeira é um *opetymo* puro e simples, tal qual o descrevi acima, mas com duração menor. Encerra-se no final da tarde do primeiro dia de dança. Inicia-se então a segunda parte, inaugurada pela distribuição do mingau, que foi preparado no terreiro enquanto o *opetymo* se desenrolava na *tokaja*. Os *metymonara* se transformam em donos do mingau e distribuem seus xerimbabos para as irmãs. Eles passam da função-inimigo que representavam na primeira parte do ritual, para a função-irmão; de provedores de potência incorporal passam a provedores de alimento. Quando o mingau chega ao fim, aqueles com bastões-filhos permanecem no terreiro, enquanto as tabocas pai e esposas dirigem-se para o interior da casa ritual.²⁶ A festa prossegue durante toda a noite, com uma socialização preliminar da ação ritual eficaz que ocorrerá na manhã seguinte. Nesse momento, os *metymonara*-donos do mingau tomam o *waratoa* e o entregam a outros homens: “portem a nossa grande presa-mágica, mas não dêem os gritos comemorativos” (*peje hereka oreremiahiwohoa, nepejoropetengi rapo*), dizem.

O bastão rítmico é a “presa-mágica” (*temiahiwa*) dos dançarinos — termo que se aplica, como vimos, também aos *akwawa* oníricos. A relação entre o bastão e seu portador é análoga àquela entre inimigo-xerimbabo e sonhador-senhor. A ação ritual, por sua vez, é análoga à execução do canto no *opetymo*: o portador do bastão é também um matador. Daí por que os verdadeiros senhores do *waratoa* dizem àqueles que o conduzirão durante a noite para não darem os gritos com que se comemora o homicídio. A parte noturna parece excluir a predação: é apenas um simulacro da ação ritual eficiente, um *divertissement* com ampla participação de homens e mulheres, em que estas procuram roubar o bastão do dançarino e fugir com ele. Até o amanhecer, o pessoal festejará no terreiro, enquanto os verdadeiros executores dormem na *tokaja*.

Quando amanhece, inicia-se a terceira parte da festa. Os *metymonara* assumem novamente o comando do ritual. Aquele que iniciara o *opetymo* do dia anterior levanta-se e pega o bastão dentro da *tokaja*. Cantando e dançando, ele repete a ação ritual do dia anterior, mas em vez do cigarro, porta o bastão. No terreiro, ele estanca e prende o *waratoa* no sovaco; uma mulher

²⁵Os ocidentais, por seu turno, fazem apenas um círculo negro em torno da boca do matador, para que “o urubu não defeque sobre ele”. Durante o *opetymo*, as mulheres pintam a boca dos homens, inclusive os da platéia, que têm o estatuto de homicida.

²⁶Como na *takwara-rero'awa*, há três tipos de bastão rítmico: *towohoa*, *haty'a* e *ta'yra* (“pai”, “esposa dele” e “filhos”), todos de *takwajinga*, mas só o primeiro é chamado *waratoa*.

(em geral, sua esposa) tenta arrancar-lhe o instrumento, que ele traz atado ao pescoço por meio de um cordão vermelho. Livrando-se dela, ele volta a dançar percutindo o bambu contra o solo. Repete essa rotina algumas vezes, até que se encaminha para sua casa. Entra. Canta pela última vez e comemora o homicídio com os gritos característicos (*-joro-peteng*, “bater vocalmente”). Diz-se, então, que ele “matou de verdade” (*-joka-eté*) ou “deu cabo de” (*-apiji*). Senta-se e sua mulher vem retirar-lhe a plumagem branca da perna. Enquanto isso, a esposa do próximo dançarino busca o bastão e o conduz de volta para a *tokaja*, onde se reinicia a mesma seqüência, e assim sucessivamente, até o último dançarino. Quando este entra em sua casa e se senta, leva-se o *waratoa* até a casa ritual, dependurando-o em seu interior. Termina a festa. Na mesma ordem em que haviam dançado o *opetymo* e conduzido o *waratoa*, os executores saem para caçar.

Os cantos entoados na terceira parte do ritual são diversos daqueles executados na primeira. São músicas — também inéditas — que se diferenciam pela temática e são conhecidas como *waratoa-je'engara*, “cantos do bastão”. Falam, direta ou indiretamente, das crianças que serão pegadas na festa e que choram no interior do *waratoa*. Assim, por exemplo, no seguinte canto que se refere à boa criança de pulsos desenhados (*-mojywang*), que é clara como o guaruba:

Pepyhyng-eme ke konomikatohoa	Não peguem a boa criança
Opaapyjwangoho-eroramo	Trazendo-a pelos pulsos desenhados
Opaapyhon-eroramo	Trazendo-a pelos pulsos enegrecidos
He he he	He he he
<i>ipapa'awa:</i>	<i>coda:</i>
Konomi-tarawewajingohoa	Criança-guaruba imensa
Ojepotarimo jerehe	Estaria ela vindo para mim?

Ou ainda, nesse canto que se refere explicitamente ao choro da criança do *waratoa*:

Aha pota rimo	Talvez ele irá
Pemana pota rimo	Talvez vocês o vão mandar
Oja'a-oho	Ele chora demais
Oja'a-oho	Ele chora demais

O dançarino, ao percutir a taboca contra o chão, produz uma variedade de sons: uns são associados ao uivo do guariba, outros ao assobio de uma espécie de sagüi. Outros, ainda, são considerados o choro do filho do bastão. Os parakanãs apontam vários indivíduos que foram trazidos pelo *waratoa* durante o ritual. Eles são ditos *oja'a-wa'e-kwera* (“os ex-chorões”) ou, alternativamente, *waratoa-memyra* (“filhos do bastão”). A taboca — chamada de “pai” durante a segunda parte do ritual — é também uma “mãe”: as virtualidades de existência contidas no interior do *waratoa* são seus *memyra*, termo pelo qual as mulheres designam os filhos. O dançarino, portanto, porta um bastão-fêmea que contém, como um útero, “futuras crianças” (*konomi-roma*).²⁷

Não parece haver uma teoria precisa de como o bastão “engravida”, nem sobre qual o estatuto dessas virtualidades de existência que ele contém. Alguns aceitam que sejam “princípios

²⁷As “futuras crianças” são ditas também *waratoa-popiara*, “o conteúdo do bastão”, expressão própria para designar a relação entre mãe e feto. É comum dizer, por exemplo, “fulano é ex-conteúdo de sicrana (sicrana-*popiarera*)” com o mesmo significado de “fulano é filho de sicrana (sicrana-*memyra*)”.

vitais” (-’onga) de criança, mas os mais velhos dizem apenas que são “futuras crianças”, rejeitando classificá-las segundo um dos três modos de apresentação do ente (vivo): -’onga, -a’owa ou -pireté. Quando indaguei de Akaria sobre esse ponto, ele me disse apenas que “a criança chora dentro do bastão, assim como chora aquela que está sobre a terra”. O pranto anuncia sua saída de dentro do *waratoa* e a entrada no útero da “futura mãe” (-’y-roma). A ação das mulheres que tentam tomar o bastão do dançarino é concebida como uma fertilização. Por isso, as meninas púberes não participam desse jogo: “uma criança poderá entrar dentro de mim, dizem elas” (*konomia rapo oke jepopé oja*). A precaução contudo é inútil, pois como me explicou Akaria, “a criança chorará dentro do futuro pai e depois entrará dentro dela”.²⁸ Isto é, penetrará na futura mãe por meio da relação sexual: em vez de se introduzir diretamente pela vagina, o princípio vital entra no pênis e é depositado, em seguida, no órgão genital feminino.

O dançarino, portanto, fertiliza as mulheres e, dessa perspectiva, o bastão é também um “pai” (*towohoa*) ou, mais exatamente, um pênis. A criança aprisionada no *waratoa* é a “presa-mágica” (*temiahiwa*) do portador, presa que ele transfere para o útero das mulheres. Os homens dizem que “nossas [excl] presa-mágicas entram dentro delas”. Simultaneamente pênis e útero, o bastão expressa uma relação de procriação entre marido e mulher. Enquanto a festa do cigarro e da taboca articulam relações entre irmãos de sexo oposto e entre amantes, o ritual do *waratoa* põe em cena o dançarino e sua esposa, que lhe traz a taboca e, ao mesmo tempo, tenta arrancá-la.

É possível argumentar que o ciclo dos três principais rituais parakanãs representa a apropriação masculina das funções femininas ligadas à produção de pessoas. Na festa da taboca, os homens são representados como nutrizes, amamentando a coletividade: no *opetymo* como fornecedores de substâncias incorporais (cantos e nomes) e no *waratoa* como senhores da reprodução generalizada do grupo, na medida em que se tornam responsáveis pela fertilidade feminina. Por meio do ritual, as condições gerais de produção da pessoa aparecem como fruto da atividade masculina de predação e familiarização, na guerra e no xamanismo.²⁹ Não se deve concluir daí que esses rituais excluam as mulheres de sua execução. Muito pelo contrário, eles são necessariamente realizados por homens e mulheres, e tematizam fortemente as relações *cross-sex* (Strathern 1988) entre irmão e irmã, marido e mulher, e entre amantes. O ponto é que, por meio do

²⁸Um dos problemas que afligem as meninas adolescentes é como postergar a gravidez. Elas não desejam passar imediatamente da infância à condição de mãe, como frequentemente acontece. Por várias razões: de um lado, pelo temor de um parto difícil, de outro, por tudo o que implica ser mãe — muito mais trabalho, abstinência sexual por quase um ano, interrupção dos namoros e prazeres adolescentes etc. Assim, quando as meninas estão chegando à puberdade, suas mães lhes administram remédios para atrasar a maturação biológica, “para que se tornem difíceis” (*taipykopy*), “para que não sangrem” (*tahowy’eme*), “para que não engravidem” (*taiporo’a’eme*), enfim, “para que não tenham filhos” (*taimemy’reme*). Entre esses remédios, encontra-se a infusão de quina, que, como vimos, é um neutralizador de sangue.

²⁹O fato de que, entre os ocidentais, os rituais sejam realizados pelas mulheres, com uma inversão simétrica dos papéis, não muda em substância essa afirmação. Por duas razões: primeiro, pela baixa frequência com que são realizados; segundo, pelo fato de que a mudança de sexo não afeta o gênero do ritual. Como me chamou a atenção Peter Gow, a menor assimetria entre homens e mulheres nos ocidentais deve-se menos à valorização de atividades tradicionalmente femininas (como a horticultura, por exemplo) e mais à participação das mulheres naquelas masculinas (na guerra, por exemplo). Poder-se-ia dizer que o sistema como um todo masculinizou-se, não por um controle maior dos homens sobre as mulheres, mas pela ênfase nos papéis e atividades cujo gênero é masculino.

ritual, os homens apresentam-se publicamente como capazes de mediar e controlar poderosas subjetividades-outras, necessárias à reprodução do grupo.

A FÓRMULA SIMPLIFICADA DA PRODUÇÃO CANIBAL

Podemos explicitar, agora, aquilo que a teoria nativa não diz; a saber, como o bastão “pega gente” (*-poropyhyng*). De que modo ele se apropria de virtualidades de existência e as transmite para o interior do grupo? A resposta se encontra na síntese de dois rituais aparentemente opostos: *opetymo* e *takwara-rero'awa*.

Quadro 6.6: Comparação entre os rituais do cigarro e das tabocas

<i>opetymo</i>	<i>takwara-rero'awa</i>
diurno	noturno
tabaco	mel
cigarro	mingau
música vocal	música instrumental
boca	taboca
ineditismo	estoque fixo
dança individual	dança coletiva
irmãs cantam para irmão	irmãos alimentam irmãs
casa ritual	ausência de casa ritual
inimigos “presos” na <i>tokaja</i>	parentes dançando no terreiro
homicídio	sexo entre amantes

Esses ritos, normalmente consecutivos, são articulados no ritual do bastão, que possui, relembremos, a seguinte seqüência:

Quadro 6.7: Estrutura do ritual do bastão rítmico

Primeira Parte	Segunda Parte	Terceira Parte
1ª noite	2ª noite	2º dia
1º dia	1º dia	
entrada na <i>tokaja</i>	distribuição do mingau	Execução individual dos cantos do <i>waratoa</i>
execução individual dos cantos do <i>opetymo</i>	Circulação coletiva do bastão no terreiro	

A primeira parte é o *opetymo* propriamente dito, enquanto a segunda já é uma transformação da festa das tabocas, pois os instrumentos de sopro tornam-se bastão rítmico. Preservam-se, no entanto, as características daquele ritual: é noturno, coletivo e realizado fora da *tokaja*. Na terceira parte, o bastão substitui o cigarro que os dançarinos portavam no *opetymo* e se transforma, de atrator de *akwawa* oníricos que era, em atrator de crianças. A analogia entre ambos é expressa pela terminologia comum: *temiahiwa*, “presa-mágica”, que se aplica tanto ao inimigo onírico quanto ao bastão, tanto ao canto recebido pelo sonhador quanto à criança capturada pelo *waratoa*. De propiciador do xamanismo, o *opetymo* torna-se, por meio de seu contrário (a festa das tabocas), um propiciador da fertilidade feminina. Afetado pela sua negação, ele produz diretamente a vida pela apropriação e transmissão de virtualidades de existência. Assim, se os desdobramentos do *opetymo* são indiretos (ele propicia o sonho, no qual se obtêm nomes que conferem singularidade à existência individual e cantos que propiciam novos sonhos), o *waratoa* transfere sem mediação futuras pessoas para a sociedade.

O ritual do bastão expressa a equivalência da relação entre senhor-xerimbabo e pai-filho, manifestando o sentido da passagem da guerra ao xamanismo — ou, genericamente, da predação à familiarização. A conversão da relação matador-vítima em relação senhor-xerimbabo equivale à sua conversão em relação genitor-prole. Assim:

matador-vítima → senhor-xerimbabo : : matador-vítima → pai-filho

É possível reescrever essa fórmula utilizando os resultados empíricos alcançados ao longo deste capítulo e do anterior. A relação senhor-xerimbabo pode ser substituída por seus produtos — cantos e nomes —, ou mais exatamente, pela produção das capacidades da pessoa. A relação de procriação, por sua vez, pode ser permutada por seu produto: existências concretas. A guerra, finalmente, dá lugar à idéia de consumo, no sentido de destruição de corpos e capacidades. Teríamos, assim:

consumo → produção de capacidades : : consumo → produção de existências

Amalgamando os termos homólogos, temos a fórmula simplificada do modo de produção canibal:

consumo de pessoas → produção de pessoas (existências e capacidades)

Essa é a fórmula da *produção de pessoas por meio da destruição de pessoas*. A terminologia parakanã expressa claramente esse resultado: o vocábulo *temiahiwa* — aplicado ao *akwawa* onírico, ao seu canto, ao bastão e à criança do ritual — é análogo, mas não idêntico ao de xerimbabo ou filho. E por que ele não é um sinônimo perfeito, ainda que designe os mesmos entes? Porque guarda em si o vestígio do movimento da fabricação de pessoas por meio de sua negação; isto é, guarda o vestígio da passagem do consumo à produção ou, ainda, da produção da morte à produção da vida. *Temiahiwa* é a vítima familiarizada, vítima-mágica que se converte em vida. A relação entre o primeiro momento (predação) e o segundo momento (familiarização) é de contradição, de tal modo que a passagem daquele para este implica, simultaneamente, negação e conservação do momento negado; isto é, familiarização “afetada” de predação. A flecha da fórmula indica esse movimento negativo que só se realiza por meio de trabalho — trabalho simbólico, que ganha expressão eminentemente pública e coletiva nos rituais.

Testando o modelo: caça de troféus

No final do capítulo 4, sugeri que os rituais guerreiros ameríndios são o ponto culminante de uma lógica de socialização do ato homicida que visa multiplicar os efeitos produtivos da predação. Como ápice da ação bélica, eles expressariam mais claramente o movimento que leva da destruição à produção de pessoas, algo que poderia ser entrevisto, dizia eu, na simbologia generativa e fecundante dos ritos. Ao longo deste capítulo, busquei decompor as operações lógicas desse mo-

vimento no caso parakanã, ao mesmo tempo que lhe oferecia um conteúdo empírico. Para tentar generalizar os resultados obtidos a partir de minha etnografia, passo agora à comparação com outros rituais ameríndios, em particular com aqueles que envolvem captura de troféus.

Começemos pelos tupis atlânticos do século XVI, cotejando o movimento que levava da guerra ao festim canibal com aquele que, no caso parakanã, conduz da predação guerreira à predação ritual no *opetymo*. Para tanto retornemos ao esquema 2, denominado “modelo da predação e familiarização”, com que tentei resumir os resultados da análise da festa do cigarro. Para torná-lo comparável à antropofagia ritual tupinambá, é preciso desdobrar a operação denominada “reinimização” (ou “transmissão”) em três momentos: primeiro, aquilo que os parakanãs chamam *jawara-pyrotawa* (“a criação dos jaguares”), que consiste na doação e memorização dos cantos na *tekatawa* antes do ritual. É o período de ceva que antecede a execução. Segundo, o momento especificamente de reinimização, que consiste na recepção do jaguar-vítima por aquele que irá “matá-lo” na festa. Finalmente, o momento da captura, o *imongetawa*, quando os dançarinos e seus cantos — já representando matador e vítima — são presos na casa ritual. Distinguindo-se esses três momentos entre si, temos um modelo desdobrado conforme o esquema abaixo:

Esquema 6.3: Modelo desdobrado da predação familiarizante entre os parakanãs

predação guerreira → familiarização onírica → ceva → reinimização → captura → predação ritual

O mesmo modelo pode ser aplicado ao canibalismo tupinambá desde que se substitua a familiarização onírica pela real: o cativo era “adotado”, como diz Métraux (1979:118), pela família do seu futuro algoz, que o alimentava e protegia. Sua condição era a de um tomador de mulher em regime uxorilocal: um homem sob controle estrito do sogro e dos cunhados, situação frequentemente comparada à de um xerimbabo. “O valor do inimigo como uma fonte de nomes”, escreve Viveiros de Castro, “ilumina uma associação que recebeu pouca atenção, talvez em função do caráter mais espetacular de sua qualificação como um ‘cunhado’. O cativo era uma *avis rara*” (Viveiros de Castro 1992:280); isto é, um animal de estimação. Hans Staden conta que, na viagem de retorno após sua captura, os guerreiros diziam-lhe justamente: *xe remimbaba in dé*, “tu és meu xerimbabo” (Staden [1557]1974:84).

Após ser recebido de modo agressivo e insultuoso pelas mulheres, o prisioneiro era introduzido em sua nova família que o tratava condignamente: ganhava uma esposa, era alimentado e gozava de razoável liberdade de movimento. A condição social do cativo alterava-se, no entanto, às vésperas da execução, quando era reinimizado. Prendiam-no, separavam-no de sua “família de adoção”, faziam-no assumir a posição de inimigo vingando-se simbolicamente de seus algozes e o submetiam a um rito de captura: tiravam-lhe as amarras e ele deveria lutar pela liberdade até ser preso novamente. Por fim, era morto e devorado. Temos, pois, a mesma seqüência:

Esquema 6.4: Modelo da predação familiarizante entre os tupinambás

predação guerreira → familiarização real → ceva → reinimização → captura → predação ritual

Esse modelo do movimento predação-familiarização-predação — que corresponde ao processo de socialização e multiplicação dos efeitos do ato homicida — só se completa com seus subprodutos: novas vítimas e novos nomes. No caso parakanã, há sempre uma mediação pelo xamanismo: o circuito deve passar pela atividade onírica. Isso permite maior autonomia em relação à guerra real, uma vez que as vítimas são cantos que estão no lugar de inimigos. No caso tupinambá, o ciclo dependia de um cativo concreto, mas cada ação ritual (rapto, reinimização, recaptura, execução) permitia adquirir diretamente nomes. Por outro lado, o período de “engorda” podia resultar em novas vítimas, uma vez que filhos de cativos também eram executados. Como se vê, ambos os sistemas possuem um determinado nível de capacidade autogerativa, que permite sua continuidade e flexibilidade.

A antropofagia ritual tupi não estava, até onde sabemos, permeada por uma simbologia da fertilidade, concernindo antes — assim como o *opetymo* — aos processos de transformação-maturação das capacidades pessoais.³⁰ O próprio assassinato do filho de cativos indica que o problema central dos tupinambás não era produzir novas existências, mas conferir singularidades adicionais às já existentes. A simbologia genésica pode ser reencontrada em outro ritual guerreiro famoso: o ciclo das cabeças mundurukus, em que é explícita a idéia da emanação de uma potência fertilizadora do troféu.

Segundo Murphy, o ritual era composto por três partes. A primeira, denominada *inyenborotaptam* (“decorando as orelhas”), ocorria logo após a chegada da expedição e consistia em ornamentar o troféu com brincos de pena. Diferentemente da depilação e tosquia do cativo tupinambá, que o identificava ao grupo captor como um todo, a decoração da cabeça munduruku representava sua introdução em um segmento daquela sociedade. Cada matador adornava seu troféu com penas que eram atributo específico de seu clã. Além de introduzir a cabeça, o rito consagrava seu dono na condição de *dajeboishi* (“mãe da queixada”) e marcava o início de um longo e rigoroso resguardo, que, se descumprido, levava o matador a perder antecipadamente sua qualidade de propiciador da caça.³¹ Na estação chuvosa, realizava-se a segunda parte do ritual: *yashagon* ou “despelando a cabeça”, quando ela era cozida e esfolada. Finalmente, no inverno seguinte completava-se o ciclo com a festa *taimetoröm* (“pendurando os dentes”), na qual os dentes extraídos para confecção do troféu eram enfileirados em um cinto de algodão. Essa era a mais elaborada das cerimônias e os donos da cabeça convidavam os aliados para comerem o “couro da caça do *dajeboishi*”. Um dia após a chegada dos visitantes encenava-se o tema da reinimização e recaptura de que falei acima: jovens pintados e tonsurados corriam para a mata para serem presos e reconduzidos por adultos da metade oposta. Após essa encenação, tinha início um banquete coletivo seguido por cantoria masculina na frente da casa dos homens. Encerrava-se então o resguardo do *dajeboishi*: ele e sua cabeça já não tinham poder, mas ele retinha o título e a distinção (Murphy 1958:53-58).

³⁰Para os tupinambás, porém, havia uma associação positiva entre essa maturação e a aquisição de uma esposa, enquanto entre os parakanãs a correlação é bastante difusa.

³¹Segundo Murphy, acreditava-se que o matador e o troféu agradavam à Mãe da Caça. Por isso, eles deveriam estar presentes quando da partida de uma expedição de caça, garantindo o seu sucesso.

Os poderes da cabeça e do matador não parecem ter-se restringido à fertilização da caça. Segundo Menget (1993:314,320), o troféu estava também associado à reprodução física do próprio grupo — isto é, à obtenção de filhos — e à renovação do movimento guerreiro, uma vez que se supunha que o cinturão de dentes aumentava as chances de o portador conseguir novas vítimas.³² O ritual tinha duas saídas — novas vidas e novas mortes —, sendo que a última inaugurava um novo ciclo. A comparação que Menget (1996:134-35) sugere entre o resguardo do matador (que se desenrolava durante o ciclo ritual) e a *couvade* não poderia ser mais apropriada, pois a aquisição do troféu era um modo de produção da vida e, a um só tempo, uma representação da capacidade masculina de reprodução por meio da guerra.

Esse mesmo tema se encontra no ritual jívaro das cabeças *tsantsa*. O ciclo todo era composto por três partes, sendo que entre a primeira e a última havia um intervalo de pelo menos um ano. A festa inicial ocorria na casa erguida pelo mestre da cerimônia, logo após o retorno da expedição, e chamava-se significativamente *numpenk* (“seu sangue mesmo”). Na festa, aspergia-se sangue de ave na parte interna das coxas dos homicidas, enquanto as mulheres entoavam cantos tematizando essa ficção de menstruação (Taylor 1994:82). O ritual, que inaugurava o resguardo do matador e introduzia a cabeça no grupo, equivalia a uma menarca masculina: marcava-se o desenvolvimento das capacidades reprodutivas dos cortadores de cabeça.³³ A última parte, chamada *amiamu* (“realização”, “cumprimento”), era organizada individualmente, mas tinha caráter multicomunitário, exigindo uma longa preparação para provimento de comida e bebida aos visitantes. A festa encerrava o processo de transformação-maturação do matador e da cabeça, que se iniciara após o homicídio e fora publicamente inaugurada no *numpek*. Vejamos quais eram essas transformações.

Começamos pelo troféu. Primeiro, apagavam-se as marcas de sua origem para que pudessem, segundo Descola (1993b:304), encarnar uma identidade jívaro genérica. Costuravam-se todos os orifícios e em seguida “ela era submetida a um aprendizado de seu novo espaço social, era levada a passear pela casa pelos pontos cardeais e era familiarizada, segundo a fórmula dos cantos, à sua “terra de adoção”” (Descola 1993b:305). Durante os rituais, a cabeça familiarizada ocupava diferentes posições no teatro sociológico: ora era um inimigo, ora um doador de mulheres, ora um tomador, ora amante do matador, ora namorado de sua esposa. O troféu permitia representar sinteticamente uma série de posições e relações, que entre os parakanãs tem como suporte o próprio *metymonara*. A *tsantsa* estava no lugar do inimigo: era sua representação, seu substituto — *akwawa-ra'owa*, na terminologia parakanã.

³²Menget cita Gonçalves de Tocantins (1877), que teria ouvido de um munduruku duas explicações do porquê de partir para a guerra: “vou porque preciso de uma mulher para casar” e “preciso de uma criança para filho de minha mulher”. Como nota Menget, “ele estaria aparentemente se referindo aos futuros ou eventuais cativos; na realidade, a declaração tem um sentido equívoco, aludindo à cabeça, como demonstra a análise do ritual” (1993:314-15).

³³Um dos aspectos recorrentes nesses rituais é a elaboração de símbolos de fertilidade feminina por meio da ação ritual masculina. Esse fato parece manifestar tanto uma representação do controle masculino sobre a reprodução social, quanto uma afirmação deslocada dos poderes reprodutivos femininos. Nos rituais guerreiros, essa dupla conotação não é cercada de segredo, como ocorre com a iniciação masculina no noroeste amazônico (S. Hugh-Jones 1979) ou em partes da Nova Guiné (Herdt 1994).

Após ser socializada em seu grupo de adoção e ocupar diferentes posições de afinidade durante o ritual, a cabeça cativa era simbolicamente morta uma vez mais, por meio de uma “re-criação verbal” do ataque no qual o inimigo fora posto à morte e decapitado (Taylor 1993:673). Mas como a cabeça familiarizada podia ser apropriada ritualmente sem ser reinimizada? O tema da reinimização aparece aqui, como entre os mundurucus, deslocado. Antes da festa final, capturavam-se e criavam-se porcos selvagens, que seriam libertos e recapturados durante a cerimônia. Com eles preparava-se o alimento servido aos convivas, denominado *imiak*, “substituto” do inimigo (Descola 1993b:303).³⁴ O processo de familiarização das *tsantsa* findava com sua transformação em “filhos” do grupo do matador — seu destino final era o de feto: “mais do que uma criança literal, é preciso ver nesse embrião uma figuração concreta das condições de possibilidade de nascimento de um ser humano em geral, ou, se preferirem, uma metonímia de todos as crianças geradas no futuro pelas mulheres do grupo [...]” (Taylor 1994:96). O processo que se iniciara com a figuração de uma menarca masculina completava-se com a produção de novas vidas no ventre das mulheres.

Nos rituais guerreiros processa-se a apropriação de uma subjetividade alheia, por meio da transformação da relação matador-vítima em uma relação pai-filho ou nominador-nominado. Alguns ritos comportam ambas as possibilidades, mas nem todos enfatizam-nas de mesmo modo. O *opetymo*, por exemplo, não é tão explícito quanto o *waratoa* no que tange à apropriação de existências; a antropofagia tupinambá não fala da produção de uma nova vida, como ocorre no ritual da *tsantsa* jívaro. Alguns sistemas associam diretamente a potência genésica do matador ao sangue inimigo digerido, outros fazem intervir uma substância adicional, como o mingau doce (entre os parakanãs) ou a bebida fermentada (entre os araras). Estes últimos, grupo caribe do médio Xingu, realizam um ritual chamado *ieipari*, em que o inimigo é representado por um poste sobre o qual se coloca o crânio de uma vítima de guerra. O poste serve de suporte para as mesmas operações que descrevemos acima: é espancado como um inimigo, abraçado como um parente; é um afim de homem (seu nome quer dizer “afim de pau”) e amante das mulheres (que roçam sua vulva contra ele). No ápice da festa, coloca-se uma panela de bebida fermentada aos seus pés para que as mulheres bebam. Ao tragá-la, elas dizem: “estou bebendo um filho... bebo um recém-nascido” (Teixeira-Pinto 1996:93).

Do mesmo modo, o movimento que leva da predação guerreira ao ritual pode ou não ser pensado como um processo de transformação do espírito da vítima. Como mostrei no caso parakanã, não há necessidade de que o grupo postule uma “alma” do inimigo para que a guerra seja concebida como um modo de apropriação de subjetividades. Este é apenas o caso mais explícito. Podemos encontrá-lo, por exemplo, entre os nivacles do Chaco, que estabelecem, ademais, um paralelo nítido entre as transformações que ocorrem com a alma da vítima e aquelas que se operam no suporte físico-simbólico de sua subjetividade: o troféu.

À captura e domesticação do espírito do inimigo pelo matador durante o resguardo correspondia o processo de transformação do escalpo entre a primeira e a segunda parte do ritual. O escalpo e o matador eram inaugurados com uma festividade inicial, logo após a chegada da expe-

³⁴Esse mesmo motivo encontra-se no principal ritual cinta-larga (ver Dal Poz 1991; 1993).

dição guerreira, quando as mulheres dançavam com o troféu ainda ensangüentado para que “um pouco da alma-espírito da vítima” passasse para elas (Sterpin 1993:42). Só as velhas sem sangue (isto é, sem capacidade reprodutiva) podiam participar da dança, que lhes permitia adquirir “fertilidade canora” ou, mais exatamente, novos cantos para inaugurar novos escalpos. A potência genésica do troféu manifestava-se na sua transferência (parcial) para as mulheres não mais férteis, assim como entre os jívaros se explicitava como menstruação masculina.

Entre a primeira e a segunda parte do ritual — intervalo de algumas semanas ou meses — o escalpo era preparado para que se apagassem todos os traços e odor de sangue. Ou, na expressão nativa, para que se tornasse inteiramente seco (como o guerreiro parakanã ao fim do resguardo). Durante esse período, o matador “devia permanecer alerta à chegada do espírito, desarmar suas intenções homicidas e o dominar, ‘respondendo-lhe’ com seu canto [...] que se concebe serem compostos por esse espírito, e que de fato lhe são transmitidos, por este último, em sonho” (Sterpin 1993:44). O ritual do *vat-ôôt* (bebida fermentada) fechava o ciclo de transformação do escalpo e domesticação do espírito da vítima. O troféu secava, e o matador passava a dirigir o espírito da vítima por meio de cantos (exatamente como ocorre entre os parakanãs, que dirigem seus xerimbabos oníricos por meio dos *karahiwa*). Os cantos ameríndios — ligados à guerra e/ou ao xamanismo — são instrumentos de controle, por meio dos quais se expressa o domínio do mestre sobre o xerimbabo.

O *vat-tôôt* marcava a ascensão do homicida à condição de *caanvacle* (“líder guerreiro”), pai superlativo das comunidades nivacles, comparado expressamente aos Pais ou Mães dos Animais. Segundo Sterpin, o termo recíproco de *caanvacle* é *cataôclaj* (“seguidor”, “discípulo”), que se analisa em *ca-* (marcador de posse) e *taôclaj* (“criança”): “O *caanvacle* se encontra, frente à sua gente, em uma posição análoga à do adulto diante da criança” (Sterpin 1993:42). Entre os nivacles, onde a chefia fundava-se efetivamente na atividade guerreira, familiarizar um inimigo equivalia a ascender à condição de mestre-pai da comunidade, controlando sua reprodução como os mestres de animais controlam a reprodução de sua espécie.

Representando esse conjunto de transformações de modo esquemático, pode-se visualizar o paralelo entre o resguardo individual e o rito coletivo:

Esquema 6.5: Transformações do escalpo e do espírito da vítima entre os nivacles

	1ª parte		2ª parte	
<u>escalpo</u>	úmido-ensanguentado	→	seco-sem sangue	(rito coletivo)
<u>espírito</u>	inimigo-vingativo	→	domesticado-submisso	(resguardo individual)

Esse resultado pode ser generalizado para todos os rituais já analisados. Formulemos assim: ao trabalho simbólico sobre o matador acrescenta-se o trabalho simbólico sobre a coletividade, que confere justamente o caráter público à predação familiarizante, fazendo dela o esquema geral da produção de pessoas nessas sociedades. Esquema de produção de pessoas, mas também das unidades sociopolíticas e das teias de relação que as constituem: os troféus servem de suporte para a mediação entre aliados e para a separação entre contrários, conformando nexos de proxi-

midade e distância, de continuidade e descontinuidade. Daí o caráter multicomunitário da segunda parte dos rituais guerreiros, normalmente glosados como a “grande festa”. Momento máximo de reunião e constituição das redes de amizade e inimizade que estruturam o universo total de relações sociais de um determinado grupo. O trabalho do rito permite não apenas que os atos homicidas adquiram máxima produtividade — socializando-os e multiplicando-os —, como, sobretudo, fazem com que deixem de ser uma série justaposta de atos isolados, de ações individuais, para se tornarem um modo de reprodução social generalizado.

No processo que vai do escalpo ensangüentado ao troféu seco, da alma vingativa ao espírito familiar, há uma degradação da potência criativa do inimigo. Ele se torna gradativamente “manso”, “bicho doméstico que segue a corda humildemente”. Essa potência, no entanto, transfere-se para o matador e difusamente para a coletividade. O que se apropria genericamente nesse movimento são capacidades subjetivas, que estão associadas de maneira forte a dois elementos: ao sangue e/ou à alma da vítima. A digestão do sangue do inimigo e de seu espírito pelo matador — tema freqüente nos resguardos ameríndios — corresponde ao processo de aquisição dessa potência, que por ser ambivalente precisa ser socialmente controlada. O resguardo, como vimos no caso parakanã, visa justamente depurar essa transferência, permitindo que se operem as transformações ontológicas no matador, mas que, ao mesmo tempo, ele “seque”. O tema da alteração do homicida (Viveiros de Castro 1992a), sua identificação ao outro (Lévi-Strauss 1984b:143) remete precisamente a essa calibragem: ele precisa apropriar-se da capacidade agentiva de uma subjetividade outra, sem se tornar inteiramente outro.

DO TROFÉU GUERREIRO À INICIAÇÃO

Antes de encerrar essa discussão, gostaria de insistir um pouco mais na idéia da predação de subjetividades ou capacidades pessoais, que é representada entre os nivacles como apropriação da alma do inimigo. Para tanto, volto a analisar o complexo jívaro da *tsantsa*, desta feita centrando-me na relação entre o troféu e o espírito da vítima, segundo a interpretação de Harner (1978).

De acordo com o autor, os shuar concebem a existência de três almas: uma ordinária e dada, chamada *nekás-wakání*, que é passiva em vida e após a morte é liberada, sofrendo uma degradação progressiva (retorna a seu lugar de origem como espectro, transforma-se em mariposa após subsistir o tempo de uma vida humana e, finalmente, morre e se converte em neblina). A segunda, denominada *arútam*, é adquirida por meio de visões com ancestrais e promove a atividade, potência e longevidade, bem como o desejo de se tornar matador. Perde-se-a a cada guerra e é preciso adquirir uma nova durante o resguardo, em um processo consecutivo, mas que implica acumulação da potência das almas adquiridas sucessivamente. Na morte, surgem tantos espíritos *arútam* quantos foram obtidos ao longo da vida. Se a pessoa morre assassinada, porém, produz-se uma terceira alma, chamada *mésak*. Trata-se do “espírito vingativo” da vítima que busca matar, por variados meios, o seu algoz ou algum parente próximo dele. Só os que possuíram espíritos *arútam* em vida é que produzem *mésak* (Harner 1978:126-142). Ainda de acordo com o autor, a caça de cabeças visava, precisamente, aprisionar o *mésak* dentro do troféu para que ele não reali-

zasse seu intento e, ao mesmo tempo, para que seu poder fosse transferido ritualmente para a comunidade dos matadores, especialmente para as mulheres:³⁵

Durante as três festas, os celebrantes estão interessados em utilizar a força do *mésak* assim como em contê-la. Como no caso do espírito *arútam*, o *mésak* emite uma força, mas se crê que essa força do *mésak* é diretamente transmissível a outras pessoas. O homem que cortou a cabeça porta a *tsantsa* elevada, enquanto duas parentes mulheres — com frequência uma esposa e uma irmã —, que ele escolheu para se beneficiarem dela [da força], permanecem agarradas a ele. Dessa maneira, crê-se que a força do *mésak* é transmitida para as mulheres, que, ordinariamente, não têm os espíritos *arútam* [...] (Harner 1978:137).

Até o final do último ritual, a alma vingativa era contida na *tsantsa*, quando, então, expulsavam-na do troféu e a enviavam de volta a sua aldeia de origem. As mulheres cantavam: “Agora regressa à casa onde vivias. Tua mulher está te chamando em tua casa. Tu vieste aqui para nos fazer felizes. Por fim, terminamos. Assim, regressa” (Harner 1978:136). Dominada, domesticada e sem potência, a *mésak* torna-se como a alma ordinária que retorna ao seu lugar de origem.

O sistema jívaro de dupla aquisição de potência — pela incorporação da alma guerreira de um ancestral e pelo aprisionamento e domesticação da alma vingativa de um inimigo — é um desdobramento possível do modelo geral de apropriação de subjetividades alheias. Contrariando propositalmente a teoria nativa, poderíamos postular um processo contínuo de transformação que põe em cena formas de um só princípio vital: o *arútam* seria a transformação da *nekás-wakánⁱ* por acréscimo de potência, enquanto a *mésak* seria a transformação póstuma do *arútam*. A alma vingativa seria digerida pelo cortador de cabeça, o qual, ao final do resguardo-rito, expeliaria apenas sua forma passiva (*nekás-wakánⁱ*), associada à comunidade de origem. Nesse processo de digestão, o matador e seus parentes se apropriam, precisamente, da atividade da pessoa, de sua capacidade criativa.

A visão do *arútam* corresponde à predação ontológica de outros sistemas ameríndios que torna o matador potente e longevo, ao mesmo tempo que lhe confere a compulsão homicida. A rigor, o ritual da *tsantsa* só era efetivo se o morto tivesse adquirido uma alma guerreira em vida: daí por que, segundo Harner, só se cortava a cabeça de jívaros, jamais de brancos (pois duvidavam que estes pudessem ter possuído espíritos *arútam* e, assim, gerar *mésak*).³⁶ Isso parece implicar que o matador se apropriava da potência da alma guerreira (*arútam*) da vítima na forma da alma vingativa (*mésak*), e devolvia ao grupo adversário a alma ordinária, passiva e destinada à degradação. Não estou supondo que essa interpretação corresponda ao modelo nativo: os jívaros diriam, provavelmente, que a *mésak* não é uma transformação póstuma do *arútam*, uma vez que aquele que é assassinado não pode ter *arútam*, pois se o tivesse não teria sido morto (de onde o

³⁵Como observou Lévi-Strauss (1984:144-145), as mulheres desempenham um papel central nos rituais guerreiros. Elas ocupam uma posição mediadora no processo de familiarização do inimigo (como esposas e futuras mães) e beneficiam-se da transferência de sua força vital (Sterpin 1993:42; Taylor 1993:673).

³⁶Ao mesmo tempo, realizavam um cerimonial reduzido da *tsantsa*, para inciação de jovens, com a cabeça do bicho-preguiça: “por se mover tão lentamente, ele é dito ser muito velho e, por isso, deve ter adquirido uma alma *arútam* para viver tão longamente” (Harner 1978:138).

pensamento nativo conclui que ele a perdeu previamente, sem perceber). No entanto, *mésak* é a forma póstuma das capacidades ativas da pessoa, objetivadas em vida na noção de alma guerreira.

Desse ponto de vista, a visão jívaro é comparável ao sonho parakanã: ambos não identificam diretamente o princípio criativo, adquirido por meio de tais experiências, ao espírito da vítima. Não seria abusivo dizer que o *akwawa* onírico é o *arútam* parakanã, assim como o *waratoa* é a sua *tsantsa*. Entre os primeiros e os segundos circula uma subjetividade canibalizada. Há, porém, uma diferença fundamental. Para os parakanãs, o *akwawa* onírico não pode ser um morto, enquanto o *arútam* é a alma de um ancestral. Nesse aspecto, ele se assemelha antes ao *asonga asurini* — espectro dos mortos do próprio grupo que faz às vezes de espírito familiar.

Como notei, a diferença entre a cosmologia parakanã e asurini correlaciona-se positivamente a ênfases diversas na guerra e no xamanismo, ênfases essas que encontram um paralelo interessante no próprio conjunto jívaro. Descola sugere que a distinção entre as concepções shuar e achuar de *arútam* está relacionada com diferenças na postura bélica. Entre os primeiros, trata-se de espíritos genéricos de guerreiros mortos, em contínua criação; entre os segundos, de espíritos individualizados, em quantidade finita, que se encarnam “geração após geração nas mesmas parentelas [...] contribuindo, apesar da amnésia genealógica, para fundar em substância a identidade cognática” (Descola 1993a:185). Para o autor, essa dessemelhança é resultado do isolamento dos achuar que, pressionados pelos mais numerosos shuar, refugiaram-se em zonas remotas e adotaram uma postura menos ofensiva, abandonando, inclusive, a caça de cabeças.

Descola sugere, ainda, que o substituto da *tsantsa* entre os achuar é, precisamente, a busca do *arútam*. Nos meus termos, teríamos a passagem de um registro guerreiro para outro, xamânico: a busca do *arútam* estaria para o xamanismo assim como a caça de cabeças estaria para guerra — operações que, como procurei mostrar ao longo do capítulo 5, são permutáveis, mas não idênticas. A passagem de um registro ao outro estaria associada ao maior fechamento dos achuar sobre si mesmos. O movimento centrípeto parece tornar compreensível a transmissão do *arútam* personalizado nas mesmas parentelas, o que seria, segundo Descola, um “verdadeiro princípio de exofiliação” (1993a:185).

Não estaríamos assistindo a um processo de “tukanização” de um sistema guerreiro? Em outras palavras, a idéia de um estoque finito de espíritos individualizados que se transmite entre homens, de geração a geração, na mesma parentela cognática e que representa a fonte de atividade e permanência do indivíduo, não se aproxima da concepção tukano de transmissão patrilinear de nomes e de renovação espiritual masculina nos rituais *he* de iniciação? No meu entender, a deriva achuar corresponde a um passo na transformação de um sistema centrífugo em um sistema centrípeto de produção de pessoas (ver epílogo). Entendo ainda que este pode ter sido o movimento da cosmologia tukano, que acompanhou o processo de construção de um sistema interétnico pacífico no alto rio Negro. Apenas para indicar a plausibilidade dessa hipótese, chamo atenção para alguns elementos dos rituais barasanas, grupo de língua tukano, descritos por S. Hugh-Jones (1979) e C. Hugh-Jones (1979).

A maioria dos temas que analisamos no complexo de caça de troféus possui uma elaboração no ciclo de iniciação barasana. Em primeiro lugar, temos a idéia da transmissão de uma potência que conduz ao desenvolvimento do corpo e do espírito dos participantes — potência que se

transmite dos ancestrais mortos para os vivos pela mediação do xamã (e não dos inimigos mortos para os parentes através do guerreiro). Em segundo lugar, há a concepção de que esse é um processo artificial de maturação masculina, que torna os homens ativos, destemidos e capazes de violência, processo que é continuamente renovado. Em terceiro lugar, encontramos a noção de que o amadurecimento se dá pela inserção de um líquido corporal dos ancestrais no iniciado, comparável ao sangue menstrual (no lugar do sangue do inimigo, também comparado à menstruação). Assim, e por fim, a iniciação surge como uma figuração masculina da menarca, concebida como um modo de procriação masculino equivalente e, ao mesmo tempo, superior à reprodução biológica feminina.

O modo de renovação — inserção do líquido corporal ancestral — é um equivalente masculino da contribuição feminina de líquido corporal no nascimento. Os índios dizem que ele é sangue menstrual, mas é sangue menstrual possuído pelos homens para recarregar homens. É oposto ao sangue menstrual das mulheres porque as mulheres não são capazes de retê-lo — contato com ele as faz menstruar e sangrar até a morte. É também oposto ao sangue feminino porque torna as pessoas ferozes [*fierce*] e guerreiras [*warlike*] — e, portanto, não é meramente sangue de vida, mas sangue “de vida para nós e morte para outros” (C. Hugh-Jones 1979:150)

A aproximação entre o *he* barasana e os rituais de caça de troféus não é casual. Há um idioma comum aos rituais guerreiros e de iniciação. Ambos giram em torno da produção social de pessoas e do desenvolvimento de suas capacidades criativas, e podem ver-se acompanhados por um simbolismo explícito de fertilidade. Esse simbolismo refere-se, no mais das vezes, não apenas à fertilidade humana, mas à abundância natural. Como vimos, os rituais guerreiros sul-americanos são generativos em sentido amplo; isto é, são *life-giving* à maneira das cerimônias destinadas para garantir a abundância de caça, o crescimento das plantas cultivadas, a maturação das crianças e a fertilidade feminina. De modo geral, eles possuem esse caráter produtivo — ou reprodutivo, como quer Santos Granero (1986) — que afeta tanto as relações dos homens entre si, quanto com a natureza. Finalmente, as cerimônias ligadas à guerra estão impregnadas de uma simbologia da maturação biológica, social e “espiritual” que as aproximam dos rituais de iniciação, como o *he* barasana ou mesmo os grandes ciclos jês.³⁷ O próprio resguardo, como detalhei no caso parakanã, é uma forma de controlar o processo de transformação por que passa o matador, que no caso tupi parece ser conceitualizado como uma supermaturação, que lhe abre as portas da vida longa e da capacidade de produzir — ou, mais exatamente, capturar — nomes e cantos.

Há, contudo, diferenças importantes entre o complexo iniciatório tukano e os rituais que vimos analisando até aqui. No primeiro caso, a perpetuação vertical de identidades — identidades que constituem grupos patrilineares — sobrepõe-se à sua aquisição renovada no exterior do *socius*. O movimento de apropriação encerra-se em um ciclo de transmissão que une mortos e vivos do mesmo grupo, em vez de vivos e mortos de diferentes grupos. Ainda assim, o poder dos ancestrais manifesta-se como capacidade de predação, à maneira dos sistemas canibais: “a suprema categoria de predador, composta por jaguares, sucuris e grandes aves de rapina, também inclui os

³⁷Como indica Verswijver (1992a:225-226), a guerra e os rituais pós-homicídio eram parte inerente do desenvolvimento masculino, assim como os rituais de iniciação.

deuses e espíritos-*he* predatórios” (Arhem 1996:189). Para os makunas do noroeste amazônico, assim como para os arawetês, os mortos são cozidos e consumidos pelos deuses, devoração que lhes confere imortalidade. À diferença dos tupis, contudo, os sistemas tukanos enfatizam a continuidade entre mortos e vivos, por meio da transmissão cíclica de potência e identidade que se dá no interior de cada patrisib. Apesar dessa associação entre a posição do predador e a potência criativa, o sistema supralocal do alto rio Negro constituiu-se historicamente pela exclusão da guerra e pela ampliação da esfera de reciprocidade entre grupos que se distinguem entre si pela posse de propriedades rituais específicas (instrumentos cerimoniais, ornamentos, cantos e nomes pessoais), por uma língua particular e por um território próprio. Predação e reciprocidade adquirem nesse contexto novos significados, significados que iremos explorar no próximo capítulo.

Deuses, Machados e Jaguares

Há o sarcástico predomínio das matérias
Com seu enorme silêncio sufocando os espíritos do
ar...
Será preciso contemplá-las, e a paciência,
Irmão pequeno, é que entreabre as melhores visões.

(Mário de Andrade, Rito do Irmão Pequeno)

Desde o capítulo 4, venho analisando o universo das relações exteriores, isto é, das relações com seres que não pertencem ao grupo de pessoas reconhecidas como parentes (*te'ynia*). Esta condição define-se tanto por um laço genealógico quanto por sua atualização através da conduta adequada ao vínculo: ser parente é pautar as ações por um ideal de troca pacífica e redistribuição. Dar, receber, redistribuir, proteger, alimentar. O 'nós' delinea-se positivamente pelos atos generosos e pela solidariedade, e negativamente pela ausência da predação interna. Essa esfera idealmente segura de sociabilidade, no entanto, é um *ens incompletum*, pois não é concebida como capaz de autoreproduzir-se isoladamente. A mônada abre-se, assim, para o exterior e o modo de relação que subjaz à abertura é a predação: predação de animais que precisam ser dessubjetivados para servirem de puro alimento; predação de humanos cuja subjetividade é mister assegurar para que sirvam à produção de novas subjetividades. O primeiro movimento de apropriação conduz à produção consumptiva — consumo alimentar por meio do qual os seres humanos produzem seu próprio corpo; o segundo, pertence ao consumo produtivo — gasto de pessoas para a produção de pessoas.

Para ser produtiva, contudo, a predação ontológica deve converter-se em sua contraparte, a familiarização, que é o esquema de interação com os entes incorporais dotados de 'agência' (*agency*). Relação de controle 'sobrenatural' exercido sobre os espíritos das vítimas na guerra e sobre os espíritos familiares no xamanismo (os quais são, com freqüência, espíritos de animais). A dessubjetivação do alimento não elimina, ao contrário requer, o trabalho de controle sobre as subjetividades não-humanas predadas, para tornar viável a própria atividade cinegética e a reprodução do grupo. Os espíritos familiares parakanã são testemunhas dessa operação de guerra que é a domesticação. São figuras de uma cosmologia que povoa o universo de seres com intenção e capacidade verbal — animais e inimigos principalmente, mas também fenômenos naturais, vegetais, artefatos. Seja no sonho ou em vigília, o grupo de parentes se vê cercado por um mundo de 'inimigos', que são, a um só tempo, condição de e ameaça à sua perpetuação. Há quase cinco séculos irrompeu nesse universo um novo personagem, que veio a ocupar um espaço cada vez maior, graças à sua aposta no "sarcástico predomínio das matérias".

Neste capítulo, dedicar-me-ei às relações com tal personagem, denominado *Toria* pelos Parakanã, um termo incomum para designar os Brancos, utilizado apenas por alguns grupos tocantino-araguaíinos. Nosso trabalho se encerra, assim, com o retorno aos problemas históricos postos no primeiro capítulo, quando tratamos da experiência de contato com a sociedade nacional. Retorno, porém, sobre novas bases. Interessa-nos, agora, determinar o lugar que os Brancos

vieram a ocupar no quadro mais amplo da ‘economia simbólica da alteridade’ parakanã (Viveiros de Castro 1996b:190). Como eles se inserem no sistema descrito nos capítulos anteriores? Como avaliar o impacto do processo de conquista e colonização sobre a sociedade nativa? Começemos pela primeira questão.

A origem da dor e dos brancos

Os Parakanã parecem ter buscado todas as brechas possíveis para encaixar os Brancos em sua mitologia. Existem duas narrativas que tratam exclusivamente de sua origem, além de inserções em duas estórias cuja temática é mais ampla.¹ Dentre as primeiras, concentrar-nos-emos naquela chamada ‘O Pequeno Rato que Matou sua Mãe’ (*Agoja O’y’ajokatawera*), deixando para outra oportunidade a análise cuidadosa do mito do “Rapto dos Sobrinhos”. A proliferação de narrativas sobre o tema é parte do esforço de conceitualizar não apenas a diferença entre índios e não-índios, como a própria diversidade entre estes últimos. Para meus informantes, os mitos falam de Brancos diferentes, que tomaram direções divergentes e que podem se comportar de modos distintos. Todas as narrativas já estavam cristalizadas no final do século passado, pois são conhecidas nos dois blocos parakanã. Isso parece indicar que apesar do isolamento em que viviam naquela época, a experiência de contato havia sido, no passado, intensa e variada, e a mitologia, procurando dar conta do vário, já apresentava as cicatrizes dessa história.

Como poder-se-ia esperar, os *Toria* foram classificados na categoria abrangente dos *akwawa*, mas com características tão marcadas e próprias, que raras vezes ouvi os Parakanã referirem-se a nós pelo termo. Enquanto nos relatos de interações com outros grupos indígenas a designação *akwawa* reaparece seguidamente, nas narrativas dos encontros com regionais ou servidores do SPI, ela é extremamente rara. Esse destaque particular dos Brancos — formando quase uma classe própria, separada do universo dos ‘inimigos’ —, deve ser comparada à indistinção dessas duas categorias entre os Wari', onde os invasores foram incorporados à lógica da guerra como mais uma etnia inimiga.² A que se deve a saliência da categoria *Toria*?

No mito ‘O Rapto dos Sobrinhos’, a origem do Branco é narrada como um afastamento espacial horizontal, que conduz a uma diferenciação ‘étnica’. Conta-se que uma mulher solteira mantinha relações sexuais com animais, que eram seus xerimbabos trazidos em sonho. Os irmãos dela, no entanto, aproveitavam-se dessa capacidade onírica para matar os parceiros-animais da irmã e, assim, alimentar suas famílias. Irritada com a atitude predatória, a mulher-xamã decidiu transformar seus próprios sobrinhos (os filhos dos irmãos) em xerimbabos oníricos e sonhou com

¹Tratamos destas últimas no capítulo 2: no mito do dilúvio, vimos os Brancos serem equiparados àqueles que voaram com a casa durante a inundação e foram habitar terras distantes; no mito da má escolha da futura mãe dos *Awaeté*, vimos o ancestral índio tomar como esposa a mulher de pele mais escura, deixando partir a mais clara e mais bonita, que viria a ser a mãe dos Brancos.

²“É como inimigo — *wijam* — que os Wari' referem-se aos Brancos na sua língua, do mesmo modo que aos outros povos com quem faziam guerra. Isso acarreta uma certa dificuldade de tradução dos textos, e ora traduzo *wijam* por inimigo, ora por Branco. [...] Em algumas ocasiões, eles referem-se ao Branco como ‘inimigo de corpo branco’ [...]. Outras vezes, diferenciam os Brancos como *iri wijam* (onde *iri* é ‘verdadeiro’), em contraposição aos simplesmente chamados *wijam*, que seriam os representantes de outros grupos étnicos” (Vilaça 1996:143).

eles. No dia seguinte, convidou-os para um banho de rio.³ Durante as sessões que se repetiram por vários dias, processou-se a separação entre os futuros Brancos (*Toriroma*) e os que ficariam, os *Awaeté*. O pedral, onde eles são avistados pela última vez, é o limiar do novo mundo. As mães chamaram inutilmente por seus filhos. Nem mesmo o convite para comerem figado de jaboti — iguaria sem igual — os sensibilizou (indicando que já não partilhavam de mesmo gosto, já eram outros). Os homens resolveram, então, matar a irmã, mas ela conseguiu escapar, partindo com os sobrinhos: ‘foram embora definitivamente, fizeram-se Brancos’.

O distanciamento que explica a origem dos *Toria* é aqui pensado menos sob uma modalidade sociológica de produção da inimidade e, antes, como um processo de transformação de corpos e capacidades: os meninos que se banham na água e se esquentam ao fogo, vão se metamorfoseando até se tornarem completamente outros. Não outros comuns, pois já nascem marcados por capacidades transformativas especiais, cujo índice futuro será a arte da produção de mercadorias. A diferença entre os *akwawa* ordinários e os *Toria* reside na proliferação de objetos, úteis e inúteis, que são testemunhas de uma *agency* particular. Se compararmos os vocativos usados nas narrativas de guerra com aqueles empregados na interação com os Brancos antes da ‘pacificação’, começaremos a entender o significado que os Parakanã depositaram nessa diferença. Os inimigos indígenas eram tratados por termos de afinidade, como *wepajé* (‘meu amigo’), *wetairo’yn* (‘meu cunhado’), *miatyra* (vocativo formal para tio materno-sogro). Aos *Toria*, contudo, reservavam o termo *miagá*, vocativo formal para pai ou tio paterno. Arnaud, baseando-se nos relatórios do SPI, escrevia em 1961 sobre os índios que apareciam no Posto de Pacificação do Tocantins (já, então, Posto de Atração Pucuruí): “Quanto a língua que falam, provavelmente filiado ao grupo Tupi, são muito raras as referências a respeito. Em antigos relatórios do Posto do Tocantins, de 1930, encontramos unicamente registrado o termo ‘miancá’ [...] Da segunda fase de relações, iniciadas em 1953, temos a mencionar a expressão ‘karapia-miangá’ [...]” (Arnaud 1961:21).

Dentre as poucas palavras registradas, então, pelos servidores públicos, figura quase solitário o termo *miagá*, que aparece também nos relatos das visitas narrados por meus informantes.⁴ Não pode haver dúvidas: aquilo que dizem hoje — que tratavam os Brancos por *miagá* — corresponde àquilo que, de fato, faziam no passado. Mas a qual *akwawa* reservam esse mesmo vocativo? O leitor já deve ter percebido onde quero chegar: os Parakanã dispensavam aos *Toria* o mesmo tratamento dado aos inimigos domesticados nos sonhos. Será possível que concebessem as relações com os Brancos sob o modelo das relações com os ‘espíritos familiares’? Há evidências que sim e são essas evidências que começaremos a analisar agora.

³Esse banho é descrito como uma sucessão de mergulhos e saídas d’água para que as crianças pudessem se aquecer ao lado do fogo. A sucessão frio-calor aproxima esse banho àqueles revivescentes e transformadores que aparecem na mitologia ameríndia, associados ao tema da imortalidade e da troca de pele.

⁴‘Dentre tudo que lhes demos’, escreve o encarregado do Posto na década de 1930, “o que preferem e pedem com insistência, é terçados e machados, que chamam ‘miancá’” (SPI 1930a). O segundo termo citado por Arnaud é uma expressão de solicitação: ‘machado, meu pai’ (*karapina, miagá*).

DE GÊMEOS E RATOS

Consideremos, primeiro, o mito do Pequeno Rato, ao qual poderíamos dar um nome mais grandioso como ‘A Origem da Dor e dos Brancos’. Vou recorrer à análise estrutural para sugerir que o mito é uma transformação da saga dos gêmeos e que os Brancos ocupam nele, ainda que de modo ambivalente, o lugar de Maíra. Lembrem-se que na mitologia tupi-guarani, o demiurgo Maíra representa a máxima potência do xamanismo, potência que entre os Parakanã é atributo dos inimigos oníricos. Passemos, então, à estória:

O Pequeno Rato que Matou sua Mãe
(A Origem da Dor e dos Brancos)

Estavam dentro de casa. Ali tinha um ratinho e ninguém conseguiu matá-lo. A sua futura mãe estava sentada próxima da porta. Ele saiu da lenha e entrou pela vagina dela.⁵

— O ratinho entrou pela vagina de minha filha?

— Não, ele passou por ali.

— Entrou sim, eu vi ele entrando.

A barriga dela cresceu naquela noite. Ela era muito nova e sua mãe temia pelo parto.

— Vamos, façam sexo com ela. Furem ela e façam amolecer para que seu filho possa nascer.

— Espere que vai nascer sozinho, responderam.

A mãe da menina insistiu e fizeram sexo com ela. Então, a barriga cresceu completamente.⁶ Levaram-na para fora da casa e esperaram doer.

— Meu filho está doendo, disse a menina.

Ao nascer, a criança rasgou a mãe, provocando sua morte. Cavaram uma sepultura e a enterraram. Foram-se dali.

Um dia, o avô saiu para caçar com sua outra mulher. A criança ficou apenas com a avó, balançando-se na rede. Olhou para ela e disse:

— Como minha mãe morreu, vovó?

— Tocandira matou sua mãe, meu neto.

— Que doa a tocandira, vovó!

Logo depois:

— Como minha mãe morreu, vovó?

— Cobra matou sua mãe, meu neto.

— Que doa a cobra, vovó!⁷

E mais:

⁵Essa forma de concepção não se limita às narrativas fabulosas. Uma criança da aldeia Apyterewa, por exemplo, é considerada ex-paca. Conta-se que teria entrado pela vagina da mãe quando ela auxiliava o marido a matar o roedor: o homem acuou o animal em sua toca e a esposa ficou esperando em uma das saídas. A paca correu, passou por debaixo das pernas da mulher e desapareceu sem deixar vestígio. Como ela viu-se grávida logo depois, concluíram que o momento da concepção fora a caçada. A paca fez as vezes do princípio vital pré-existente (-*loga*), responsável pela posição da vida. Esta é uma versão literal da interversão da vítima em filho, sobre a qual falei nos capítulos anteriores.

⁶Lembrem-se que pela teoria nativa é a injeção continuada de sêmen que faz a barriga crescer (e a criança ganhar corpo).

⁷Os Parakanã não possuem uma noção de veneno como a nossa: eles distinguem as cobras que doem (-*ahy*) e são perigosas, daquelas que não doem ou doem pouco. Como vimos, este ‘doer’ significa também ‘ter eficácia’.

- Como minha mãe morreu, vovó?
- Caranguejeira matou sua mãe, meu neto.
- Não dói caranguejeira, vovó. O que matou minha mãe, vovó?
- Ela nomeou uma espécie de formiga (*moropetega*).
- Não dói *moropetega*, vovó, só coça.
- Jararaca matou sua mãe, meu neto.
- Que doa jararaca, vovó!
- E novamente:
- *Ty'eporoga* [espécie de cobra] matou sua mãe, meu neto.
- Essa cobra não dói, vovó.
- *Maijimyahawohoa* [espécie de cobra] matou sua mãe, meu neto.
- *Maijimyahawohoa* não dói, vovó.
- Ela disse, então:
- Surucucu matou sua mãe, meu neto.
- Que doa surucucu, vovó!
- A outra esposa do avô retornou e vendo-os conversar, perguntou:
- O que você contou para nosso neto?⁸
- ‘Cobra matou sua mãe’, ela disse para mim; respondeu-lhe o menino.
- Hum. E você, o que disse, meu neto?
- Que doa cobra, vovó!
- A mulher repreendeu a avó do menino:
- Por que você fica falando besteiras para nosso neto. Ele poderá ter feito a mata dolorida para nós.
- E virando-se para o menino:
- Você matou sua mãe, infeliz!⁹
- Hum. Que doa criança, vovó!
- Então, ele começou a chorar, batendo em suas têmporas.
- Eu matei minha mãe, vovó?
- Você a matou.
- Onde está a sepultura dela?
- Olhe, lá está.
- Vamos para que eu possa dançar sobre a cova e tirá-la de lá, vovó.
- Está bem.
- Pouco antes de amanhecer.
- Dê-me seu cigarro, vovó, para eu tirar minha mãe da cova para nós.
- O avô lhe deu o longo cigarro. Ele saiu com a avó:
- Veja, lá você matou sua mãe, meu neto.
- Ele começa a dançar.
- Fique longe de mim, vovó. Fique olhando de lá. Venha quando eu chamar.
- Ele fez uma cabana de folha de tucunzeiro sobre a cova e entrou lá.
- De que lado você pôs a cabeça, perguntou para a avó.
- Daquele lado, meu neto.

⁸A avó com quem ele conversa na rede é sua MM, enquanto esta que pergunta agora é sua MFW. Ambas são chamadas avós (*-jaria*) e o recíproco é neto (*temiariroa*). Co-esposas são ditas *iroa*, ‘outra-igual’, assim como os gêmeos.

⁹Quando uma mulher morre no parto, diz-se que ‘a criança matou’ (*konomia ojoka*). Essa morte é concebida como ‘raiva’ do filho contra a mãe por ter que abandonar o útero. Ver breve referência a esse tema, de notáveis ressonâncias psicanalíticas, no capítulo 5, quando falei dos sonhadores que conversam com o feto para facilitar o parto.

— Então, eu vou começar por aqui; primeiro no coração.

— Está bem, respondeu a avó.

— Vá para longe, vovó, ele insistiu.

O menino começou a dançar, pisando ritmado — aqui e ali, para cá e para lá —, soltando a fumaça do cigarro. Retirou a panela que cobria o rosto da mãe morta, levantou-a e, segurando-a, dançaram juntos. Giraram. Giraram. Lá. Aqui. Cá. A avó, então, interrompeu-os:

— Você vai quebrar sua mãe, meu neto.

— Hum. Espere, vovó, vá embora primeiro.

A mãe se soltou e, tornando-se paca, desapareceu na mata. O menino gritou com a avó:

— Eu lhe disse para esperar lá, vovó. Agora minha mãe se perdeu de verdade de mim!

Em seguida, eles voltaram.

— E então?, perguntou o avô

— A infeliz da vovó fez minha mãe ir embora de vez, meu avô. Ela me disse que eu iria quebrá-la. Mas eu ia fazê-la parar e sentar. Ia limpar seu rosto, soprar, tirar a remela de seus olhos e conversar com ela.

O avô falou para a esposa:

— Eu lhe disse para ficar longe dele.

— Espere, quando amanhecer vamos embora e deixamos ele aqui.

— Isto, deixe-o morrer deitado.

Antes de ir, o avô o flechou. Ao amanhecer:

— Vamos, vamos embora, diz o avô.

— Por que vocês vão me abandonar, vovô?, pergunta o menino.

— Eu vou deixar você. Deite-se e morra.

— Eu não morrerei, vovô. Eu vou permanecer. Por que vocês vão me abandonar, vovô?

Virando-se para as mulheres, o avô diz:

— Vamos, deixem que ele vai morrer deitado.

O menino insiste:

— Vamos ficar juntos, vovó, venha deitar-se ao meu lado.

Eles saem e partem. O menino fica sozinho, ainda falando:

— Por que você me abandona, vovó. Fique comigo. No futuro, vamos nos fazer Brancos.

Foi o que ele disse, em vão. Ele virou Branco completamente. Os outros tinham ido embora. O tempo passou e os que haviam partido se perguntaram:

— Será que o pequeno rato já morreu?

— Vá ver seu crânio.

— Vamos lá ver.

— Talvez ele ainda esteja vivo. Vamos flechá-lo.

O avô e seu irmãos foram ver o que se passara. No caminho, viram um pau cortado:

— Quê?

— Hum, talvez ele tenha cortado com pedra, mano.

— Será que ele se fez Branco?

Seguiram por um caminho largo. Encontraram banana e lá adiante uma casa. Ele tinha tirado da terra aqueles que seriam seus parentes e trazido em sonho sua mãe, transformando-a em gente novamente.

— O desgraçado se fez Branco?

— Vamos lá olhar. Vamos nos juntar a ele.

Ao se aproximarem da casa — poo poo poo poo —, foram recebidos a balas.

— Ele se fez Branco completamente.

O avô gritou em vão para o neto:

— Sou eu, meu neto.

Mas ele atirou contra a voz. Eles resolveram partir, indo ao encontro das mulheres:

— Ele se fez Branco completamente, nos alvejou, disseram.

[Iatora 1993:fita 20]

Nesta versão, narra-se a origem da peçonha de alguns animais, da dor de parto e dos não-índios. Em outra variante que coletei, o menino-rato faz com que as flechadas — além de formigas, aranhas e cobras — passem a doer.¹⁰ O mito parece falar, pois, da origem da dor em geral. Meus informantes assim o interpretam, explicando que antes tudo isto não doía e que só passou a doer após a explicitação pelo protagonista (a qual resulta da incontinência verbal da avó). Explicitação que se dá pela modalidade de ‘fala-forte’ (*-je’eg-ahy*), que é, como vimos, uma fala eficaz.¹¹ Este é o primeiro grande tema.

O segundo, é a ressurreição mal sucedida da mãe, que prepara a passagem para o terceiro: a transformação do menino em Branco. Quem articula os três temas é o pequeno rato, *Agoja*, que se faz humano e no final do mito torna-se um *Toria*. O movimento que leva do rato ao Branco é manifesto por dois outros nomes pelos quais o mito é conhecido: *Agoja-kwera* (‘ex-rato’) e *Toriroma* (‘futuro Branco’).

Eis um resumo dos eventos:

1. *Agoja* entra pela vagina da futura mãe, que é virgem, dentro de casa;
2. a mãe morre no parto e é enterrada;
3. *Agoja* é criado pela avó e cresce rapidamente;
4. o avô sai para caçar e a avó mente para ele sobre a morte da mãe;
5. ele ‘fala forte’, tornando a vida dolorida;
6. a outra esposa de seu avô retorna e repreende a avó por sua incontinência verbal;
7. ela conta ao menino a verdade. Ele faz o parto doravante dolorido;
8. *Agoja* vai revivificar a mãe, mas é atrapalhado pela avó;
9. a mãe se transforma em paca e vai embora;
10. o avô tenta matar *Agoja*, mas ele sobrevive;
11. *Agoja* é abandonado e se transforma em Branco, tirando seus parentes da terra e transformando a mãe novamente em gente;
12. seus ex-parentes vão checar se está morto e são recebidos a tiros.

O tema da revivificação, que aparece no item 8, é clássico na cosmologia tupi-guarani e pode ser reencontrado em outra lenda extremamente difundida. O episódio parece ser retirado diretamente do famoso ciclo dos gêmeos tupi, sugerindo ser possível traçar paralelos entre os dois

¹⁰Gravei apenas três versões do mito, sendo que esta possui inúmeros detalhes e episódios que as outras não contemplam. Não há como saber se isto se deve à rica fabulação de Iatora ou à economia dos outros narradores. De qualquer forma, é interessante notar a seleção feita por cada um deles: Pykawa (Parakanã Oriental) escolheu apenas o tema da origem da dor, e só se referiu à transformação da mãe em paca e do filho em *Toria*, quando o questionei. Akaria (Parakanã Ocidental), por sua vez, pulou a origem da dor e passou direto ao episódio da ressurreição.

¹¹Na verdade, a distinção entre animais de picada dolorida e não dolorida está dada antes de sua explicitação: o protagonista parece confirmar a ‘natureza’ de cada uma delas, que já existe em potência.

mitos. Para tornar mais fácil o cotejo, faço o sumário de uma versão padrão da saga gemelar, atendo-me apenas a alguns episódios:

1. O demiurgo Maíra abandona a mulher grávida de gêmeos (sendo um seu filho, o outro filho de Mucura);
2. A mulher sai a procura do marido, mas pega o caminho errado (porque o filho de Maíra, ainda dentro de sua barriga, deixa de lhe falar);
3. Ela vai dar na aldeia dos jaguares e acaba morta por eles;
4. Os gêmeos se salvam e são criados pela avó-jaguar. Eles crescem rapidamente.
5. Saem para caçar e um pássaro lhes conta como a mãe morreu.
6. Eles vão ressuscitar a mãe, mas o irmão mais novo se aproxima antes da hora e a mãe se decompõe.
7. Eles matam os jaguares e vão embora à procura do pai.

A mulher de Maíra é uma mãe superlativa, que carrega dois filhos. Poder-se-ia dizer que ela é uma mãe marsupial: tem uma gravidez incomum, fruto de duas relações sexuais diferentes, carrega um filho de Mucura e fala com seu filho ainda dentro da barriga, como se ele estivesse fora. A genitora de *Agoja*, ao contrário, é uma mãe defectiva: virgem, tem a vagina estreita, morre ao dar a luz. O tema da dor de parto parece indicar que sua condição é inversa a de uma mãe marsupial.¹² Os destinos da mãe de *Agoja* e da mulher do demiurgo, contudo, acabam sendo idênticos: a primeira morre no parto, enquanto para a segunda, sua morte é um parto: em uma versão wayãpi, a avó-jaguar retira cuidadosamente os meninos da barriga da genitora antes de devorá-la (F. Grenand 1982:67). *Agoja* é criado pela avó real e desconhece a verdade sobre a morte da mãe. Os gêmeos são criados pela falsa avó (a onça que se proclama avó) e, de modo igual, não sabem quem assassinou a mãe. Tanto um, quanto os outros crescem rapidamente.

No mito parakanã, o avô sai para caçar com sua segunda esposa e a avó mente para o menino, que ‘fala forte’, dando origem à dor ou peçonha de alguns animais. Em seguida, a outra mulher retorna e conta a verdade para *Agoja*, que torna o parto dolorido. No ciclo tupi dos gêmeos, os meninos saem para caçar e um pássaro lhes conta como a mãe morrerá. Em ambas as narrativas, ao conhecimento da verdade segue-se a tentativa de revivificação, sendo que, na estória parakanã, a avó assume o papel do gêmeo-mucura que atrapalha o irmão-demiurgo. A mãe torna-se uma paca, animal de hábitos noturnos e morada subterrânea; i.e., ela ‘morre’ novamente como na maioria das versões tupi do mito dos gêmeos.¹³ Após esse episódio, o avô tenta matar *Agoja* e vai embora, enquanto os gêmeos matam os jaguares (mas deixam escapar alguns) e partem. *Agoja* se transforma em Branco. Os gêmeos encontram o pai. Em resumo:

¹²Na versão apapocuva do mito dos gêmeos, o tema é tratado às avessas: após perceber que não pode ressuscitar mais a mãe, o filho de Maíra pede à mucura que amamente seu irmão mais novo. Em sinal de agradecimento, concede à nutriz “a faculdade de parir seus filhotes sem dor e carregá-los consigo comodamente numa bolsa natural” (Nimuendaju 1987:58).

¹³Uma versão mbya coletada por Cadogan (1959:77-78) tem o mesmo desfecho que a Parakanã: o filho-xamã transforma a mãe em paca após o fracasso da revivificação.

Quadro 7.1: Comparação entre mito de origem dos Brancos (*parakanã*) e saga gemelar tupi

Origem dos Brancos	Ciclo dos Gêmeos
mãe virgem engravidada de um rato	mãe grávida de Máira engravidada de Mucura
morre no parto	morte é um parto
filho criado pela avó	gêmeos criados pela falsa avó
crece rapidamente	crecem rapidamente
avô sai para caçar com outra esposa	gêmeos saem para caçar
menino conhece a verdade	gêmeos conhecem a verdade
tenta ressuscitar a mãe	tentam ressuscitar a mãe
avô atrapalha	irmão mais novo atrapalha
avô tenta matá-lo	gêmeos matam os jaguares
avós vão embora	gêmeos vão embora
menino se transforma em Branco	gêmeos encontram o pai-demiurgo

O mito da Origem da Dor e dos Brancos surge como uma transformação da saga dos gêmeos, em que a gemelaridade desaparece, embora conserve seu vestígio. O rastro da permutação estrutural encontra-se na figura do protagonista e na relação desse mito com outra narrativa: aquela sobre a aquisição do milho e o aprendizado da cópula, que transcrevi no capítulo 2.

Os Parakanã possuem dois grandes *taxa* para ratos e marsupiais conforme o tamanho: *toymya* são os grandes; *agoja*, os pequenos. Nosso protagonista pode ser definido tanto como um pequeno rato, quanto como uma diminuta mucura. Dessa perspectiva, poder-se-ia dizer que ele representa, no mito, uma versão ‘enfraquecida’ do filho de Mucura do ciclo dos gêmeos tupi. Ao mesmo tempo, porém, ele possui capacidades que são próprias do irmão mais velho, filho de Máira, em particular a ciência de ressuscitar os mortos. Ele é, pois, como este último, sem deixar de ser o primeiro — reúne em si características de ambos os personagens: é uma ‘pequena mucura’ e um ‘pequeno xamã’. A mesma elisão e conservação da gemelaridade aparece no mito de origem do milho, analisado no capítulo 2, cujo protagonista também é um personagem ambivalente: chama-se *Máira* como o demiurgo, mas se comporta como uma mucura.

A saga dos gêmeos aparece, assim, bipartida em duas narrativas, que deixam vestígio de sua unidade: no mito de origem do milho, o protagonista é *Máira* no nome mas age como uma mucura; no da origem do Branco, é nominalmente um rato mas age como um xamã. Os nomes próprios nas filosofias ameríndias não têm, porém, uma existência puramente nominal: eles são signos de capacidades subjetivas. Ao jogar com eles, os mitos produzem novos significados, que têm como pano de fundo a oposição gemelar: no primeiro, temos duas potências extremas fundidas (*Máira-Toymya*); no segundo, uma ‘mucura’ diminuta que se transforma, como veremos, em um demiurgo diminuído (*Agoja-Toria*). A diferença, de um mito ao outro, entre *toymya* e *agoja* é logicamente de mesmo nível que a distinção entre o filho mais velho (Máira) e o filho mais novo (Mucura) do ciclo dos gêmeos: onde os Parakanã usam uma distinção de *taxon*, o ciclo dos gêmeos utiliza uma distinção de genitores.¹⁴ A bifurcação em duas histórias distribui, assim, diferencialmente as capacidades associadas aos gêmeos: a função-mucura predomina no mito do milho, enquanto a função-Máira prevalece na origem da Dor e dos Brancos. Qual o conteúdo dessas funções?

¹⁴Sobre a hipótese de que a distinção pequeno e grande gambá é de mesma ordem que a aquela existente entre os gêmeos míticos (iguais mas diferentes), ver capítulo 2.

A mucura aparece na mitologia ameríndia associada à decrepitude, podridão, tolice (ou trapaça) e comportamento sexual excessivo (ou anormal). Essas qualidades são elaboradas diferencialmente conforme a série mítica: as narrativas jê de origem do milho destacam os dois primeiros elementos; o mito parakanã da aquisição do cultivar põe em evidência as outras duas. Estas últimas, porém, remetem indiretamente àquelas — por oposição — nos ciclos dos gêmeos tupi, no qual o comportamento do filho da Mucura opõe-se ao do filho do demiurgo, que é sábio e capaz de devolver a vida aos mortos. A distinção no mito entre o filho de Maíra e o filho de Mucura pode ser compreendida como conotando uma oposição mais geral entre imortalidade e destino pútrido humano, que é francamente elaborada nas escatologias tupi. Tal oposição é tematizada de modo explícito no episódio em que o filho de Maíra ressuscita a mãe e seu irmão mais novo o atrapalha, fazendo-a decompor-se novamente. A função-Maíra, portanto, coloca-se na série do xamanismo e da superação da condição humana, enquanto a função-mucura remete a seu oposto.

O mito da origem da Dor e dos Brancos, porém, não põe em cena uma mucura (*toymya*), mas um pequeno rato (*agoja*), que assumirá na narrativa a função-Maíra. Aqui se esclarece o tema da dor: trata-se de uma versão atenuada da origem da vida breve, que está implícita no ciclo dos gêmeos. Muitas das versões deste último iniciam-se com a partida do demiurgo, que em outras narrativas míticas dão conta da origem da morte e do trabalho agrícola. Em boa parte das cosmogonias tupi-guarani, a condição humana instaura-se pela partida do herói-cultural que, como diz Thevet ([1575]1953:39), antes freqüentava os homens “*fort familiarement*”. Em algumas versões, o abandono é motivado pela incredulidade dos humanos, que não têm em consideração a palavra de Maíra. O tema reaparece no mito parakanã: a separação se dá porque os humanos verdadeiros (*Awaeté*) não crêem no que fala o menino: ‘eu não vou morrer’, diz ele, ‘fiquem pois, no futuro, vamos nos fazer Brancos’. Os índios são privados das mercadorias porque não o escutam. O sentido do movimento é invertido: enquanto nos ciclos cosmogônicos o demiurgo é quem parte, aqui é o protagonista que é abandonado, justamente por ser responsável pela origem da dor. Em ambos, porém, os humanos-índios se privam de alguma coisa, fazem — embora o tema não esteja explícito — uma má escolha.

Ao final, os mitos retomam o tema da separação: o menino se torna Branco, os gêmeos se tornam deuses (pois, após várias provas, ambos são aceitos pelo pai-demiurgo). Confirma-se a disjunção: de um lado, entre índios e não-índios; de outros, entre humanos e imortais. Não há, contudo, simples homologia entre as duas oposições, de tal modo que pudéssemos escrever: [índios : brancos : : humanos : deuses]. A primeira oposição é uma forma enfraquecida da segunda: *Agoja* é uma versão atenuada de Mucura, o Branco uma versão atenuada de Maíra, assim como a origem da dor é um versão mais fraca da origem da vida breve. Essa interpretação permite entender o registro fraco do mito do Pequeno Rato, mas não a desestabilização da oposição gemelar. A reunião dos atributos dos gêmeos em um só personagem não é, porém, senão a transposição da dicotomia do plano da sincronia para a diacronia: o mito fala daquele que foi rato (*Agoja-kwera*) e se fará Branco (*Tori-roma*). O movimento parte de uma condição infra-humana, passa pela de verdadeiramente humano (*Awaeté*), e deriva em direção a uma potência supra-humana, representada pelos *Toria*. Podemos interpretá-lo como uma deriva no interior do modelo cosmológico triádico, sugerido por Viveiros de Castro (1992:260) para os Tupi-Guarani:

rato	→	índio	→	branco
infra-humano	→	humano	→	supra-humano
morte	→	vida	→	imortalidade

A análise estrutural evidencia a identificação — ainda que em registro fraco — da figura do demiurgo à dos Brancos, indicando que a chave de leitura da estória do Pequeno Rato é a separação entre humanos e supra-humanos. Esse mesmo resultado surge como lapso em uma das versões que coletei do mito. Pykawa ao narrar-me a estória não se referiu à transformação final em Branco. Perguntei-lhe, então:

- Ele não se transformou em Branco?
- É isso, transformou-se em Branco, fazendo-se *Máira*. Não! Fazendo-se *Tarewa*, respondeu-me.
- Ele se transformou em Branco?, insisti.
- O Pequeno Rato virou Branco. É isto, ficou como *Tarewa*. O chefe de verdade foi lá prá cima, ficando *Topoa*. *Máira* ficou no céu tornando-se *Topoa*. Teve medo de flecha, por isso entrou no céu. [Pykawa 1995:fitá 42].

Pykawa confunde o Branco com *Máira*, e em seguida, este último com *Topoa*, referindo-se ao episódio de sua partida para o Céu. A confusão é sugestiva, pois a primeira associação gerou a segunda; isto é, a figura do Branco remeteu a *Máira*, que é a representação máxima da capacidade xamânica entre os Tupi. Ao mesmo tempo, a separação entre índios e não-índios remeteu à disjunção homens-demiurgo, que na mitologia parakanã corresponde ao tema da partida de *Topoa* para o Céu. O lapso inicial gerou todo o curto-circuito: Branco é *Máira* que é Tupã, identificações que os Parakanã jamais estabeleceriam conscientemente.

O deslize põe em cena um quarto personagem, nosso desconhecido até aqui. Resta-nos saber, portanto, quem é afinal *Tarewa* e como ele entra nessa história.

A imortalidade possível

Tarewa é o nome de um Branco que, segundo contam, ressuscitava as pessoas a partir dos ossos. Essa estória lhes foi narrada pelas mulheres raptadas ao grupo de Moakara. Akaria, um Parakanã Ocidental da aldeia Marojewara, contou-me-a assim:

Tarewa e os Ressuscitados

Moakara foi o primeiro a falar com os Brancos. Ele foi o primeiro dono dos Brancos (*Torijara*). Nossos avós abriam roças com machado de pedra, Moakara usava machado de verdade. Trouxera facão, rede, fumo, farinha. Nossa avó Jororawa contou para nós, ela era filha de Moakara. Ele gritava para eles e eles lhe davam mercadorias (*ma'ejiroa*). Ele voltava e distribuía para os parentes. Um dia, uma forte febre matou dois de seus filhos:

- Vamos levar para o Branco para que ele ressuscite nossos filhos. Machado é ele mesmo quem faz. Exumaram os filhos de Moakara e colocaram os ossos em um cesto. Arrumaram com cuidado os dentes. Foram. Dormiram. Levaram. Dormiram. Levaram. Lá deixaram nossas avós:

— Vocês fiquem aqui, nós vamos levar nossos filhos para os Brancos ressuscitarem.
 Levaram. Gritaram para os Brancos.
 — Vocês estão aí, meu pai (*miaga*)?
 Trouxeram uma canoa. Eles ficavam do outro lado do rio. Trouxeram mercadorias. Moakara perguntou para o Branco:
 — É você quem faz machado?
 — Sou eu, nós fazemos machado.
 — Desse modo, ressuscite meu filho para mim. Eu trouxe meu filho para você ressuscitar para mim, meu pai.
 — Cadê?
 — Aqui, olhe.
 — Me dê.
 Ele pegou:
 — Como era sua pele?, perguntou Moakara.
 — Bem branca. Você vai ressuscitá-lo?
 — Eu vou levar para um Branco, para Tarewa ressuscitá-lo.
 Tarewa antigamente ressuscitava gente.
 — Está bem, concordou Moakara.
 Deu-lhe o outro filho:
 — Como era sua pele?, perguntou o Branco.
 — Morena.
 — Tarewa vai ressuscitar seus filhos.
 Foram embora, ao encontro de nossas avós:
 — E então? Vocês os deram para eles?
 — Nós demos. ‘Nós vamos ressuscitá-los’, ele disse para nós. Falou para retornarmos dentre em breve e chamarmos por eles.
 Voltaram para aldeia. Lá dormiram, dormiram. Quando estava na hora, partiram.
 — Vamos ver se acabaram de ressuscitar, Moakara disse para os parentes.
 Foram. Gritaram para os Brancos:
 — Você está aí, meu pai.
 Ele entrou na canoa e atravessou o rio. Então, Moakara reconheceu os filhos:
 — Ele os ressuscitou, vejam lá, ele está trazendo.
 Ele chegou:
 — Você ressuscitou meus filhos para mim?
 — Tarewa ressuscitou-os, venha cá e veja.
 Ele olhou para eles. Estavam iguaizinhos. Só os olhos estavam um pouco vermelhos.
 — Você ressuscitou meus filhos de verdade, meu pai, disse-lhe Moakara.
 — Nós dissemos que o faríamos.
 Moakara ficou muito feliz com os filhos e disse que estavam de partida:
 — Tenha-os com cuidado, não os leve para caçar, um inambu pode fazer com que eles se percam de vez de você, alertou-lhe o Branco.
 Foram-se, levando os filhos ao encontro da mãe. Encontraram-na:
 — Eu trago os seus filhos para que os veja. O Branco os ressuscitou.
 — Traga meus filhos, para que eu os veja.
 Ela os reconheceu. Conversaram:
 — O que aconteceu comigo, minha mãe, pergunta um deles.
 — Uma forte febre lhe matou, meu filho, daí o Branco ressuscitou você para mim.

Partiram, acampando pelo caminho. Os pais na frente faziam os inambus fugirem. Um dia, a mãe ia sair para pegar jaboti e um dos filhos quis ir junto.

— Fique, disse-lhe a mãe inutilmente.

— Eu vou com você para pegar jaboti.

Foram, foram, foram até que o inambu fez com que ele se perdesse de vez. O outro saiu com o pai e também se perdeu definitivamente.

[Akaria 1995:fita 9]

Moakara, como vimos no capítulo 1, era um *Awaeté* que os Parakanã mataram no final do século passado, em um afluente do rio Pucuruí. Foi através dele que souberam como adquirir instrumentos de metal, pois ele há muito freqüentava os *Toria* — em particular um deles, a quem denominava *Mojiajiga* ('Peito-Alvo'). Mais do que a localização precisa dos Brancos, Moakara transmitiu-lhes um modo de interação que permitia obter, sem violência, os objetos desejados. Por ter esse controle sobre a vontade alheia, por saber como dirigi-la, Moakara é considerado o primeiro *Torijara*, o primeiro 'Senhor dos Brancos'. O esquema de interação sugerido assemelha-se àquele entre sonhador e inimigo onírico: substituição da predação pela proteção, com a mesma inversão — os Brancos são controlados por Moakara (por isso oferecem seus objetos), mas são mais poderosos do que ele. A semelhança na forma da relação sugere outra de conteúdo: como os *Karajá*, os *Toria* parecem capazes de dar vida aos mortos.

A estória de Tarewa vem ao encontro da interpretação do mito do Pequeno Rato, em que sugeri que o Branco veio a ocupar, na diacronia, o lugar reservado ao filho de Maíra na sincronia. A saliência particular da categoria *Toria* deriva, pois, de uma associação forte entre os Brancos e o demiurgo e/ou grandes xamãs capazes de franquear os limites da vida e da morte. A aproximação remete a um tema clássico na história da conquista do Novo Mundo: a identificação dos conquistadores a divindades. Na costa brasileira, essa assimilação se tornou um tema dominante entre os cronistas desde pelo menos metade do século XVI (ver Thevet [1575] 1978:100), consolidando-se na historiografia posterior. Interpretando o comportamento dos Tupiniquins quando da chegada da expedição de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro, Frei Vicente do Salvador escreveria:

“Ali desembarcou o dito capitão com os seus soldados armados pera pelejarem, porque mandou primeiro um batel com alguns a descobrir campo, e deram novas de muitos gentios que viram; porém não foram necessárias armas, porque só de verem homens vestidos e calçados, brancos e com barba (do que tudo eles carecem) os tiveram por divinos e mais que homens, e assim chamando-lhes caraíba, que quer dizer na sua língua coisa divina, se chegaram pacificamente aos nossos” (Salvador [1627]1982:56).

Vindos de além-mar em grandes navios, os europeus teriam sido associados a seres sobre-humanos, senhores dos segredos da imortalidade e da abundância. Traziam instrumentos de metais e armas de fogo, de uma insuspeitável eficácia na labuta e na guerra, e afirmavam falar com um Deus todo poderoso, que ressuscitara após ser morto e que multiplicava os alimentos.¹⁵ É essa

¹⁵Ver a descrição de Abbeville ([1612]1975:88) sobre o interesse particular dos índios pelos milagres da ressurreição e da multiplicação de alimentos. É curioso notar que enquanto os Tupinambá buscavam nos Brancos a ciência da longa vida, estes supunham que os índios viviam mais de cento e cinqüenta anos!

identificação que Thevet ([1576]1953) registra no trecho mítico, coletado na Guanabara como parte de um vasto ciclo cosmogônico tupinambá: os Brancos seriam “*les successeurs et vrays enfans*” do herói-cultural e grande caraíba *Maire-monan* que, por suas constantes metamorfoses, fora queimado pelos ancestrais dos Tupinambá.

A assimilação, no mito, dos europeus ao demiurgo é consistente com o termo pelo qual ficaram conhecidos: independente da nacionalidade, foram chamados Caraíba, designação dos grandes xamãs tupi, que andavam pela terra, de aldeia em aldeia, curando, profetizando e falando de uma vida edênica.¹⁶ Esse conjunto de evidências deu forma à interpretação clássica repetida por vários autores: a expansão lusitana teria sido vista deste lado do Atlântico como um retorno ou chegada de divindades e, por isso, os europeus teriam sido reverenciados.

DEUSES E CONQUISTADORES

A suposta assimilação dos conquistadores europeus a deuses nativos é um tema controverso na antropologia. Obyesekere (1992) questionou, recentemente, tal identificação no caso havaiano estudado por Sahlins (1981;1985), sugerindo tratar-se antes de um mito autocomplacente europeu do que uma realidade mítica nativa. Em nome de uma ‘racionalidade prática’ universal — “o processo pelo qual seres humanos avaliam as implicações de um problema em termos de critérios práticos” (Obyesekere 1992:148) — o autor considera implausível que os havaianos pudessem ter ‘confundido’ o Capitão Cook com seu deus Lono, e sugere uma interpretação alternativa da ‘apoteose’ do conquistador inglês. Insinua, ainda, que sua leitura crítica do caso havaiano poderia abalar outras deificações célebres como a de Cortês: “a questão de se saber se esta apoteose também é uma invenção européia, eu devo deixar para outros perseguirem” (Obyesekere 1992:124).

Não pretendo alongar-me nessa discussão, pois nos apartaria demais do objetivo desta tese. Chamo a atenção para a questão por colocar problemas para minha análise da percepção parakanã sobre os Brancos, bem como para a interpretação clássica sobre a representação tupinambá. De duas uma: ou ambas são mero reflexo do mito do europeu ‘como um deus para os selvagens’, ou ambas correspondem a uma ‘estrutura de longa duração’ na cultura e consciência nativas. Que a assimilação dos conquistadores a divindades seja uma idéia pervasiva na história colonial narrada pelos europeus, é incontestável; que isso implique completa estranheza da idéia entre os povos conquistados, já é outra história.

Há aqui várias camadas de problemas. A primeira é específica a cada contexto: trata-se de saber se a identificação se sustenta, do ponto de vista nativo, na situação x ou y e qual sua natureza. No caso tupinambá, ela parece-me sólida, desde que se a qualifique devidamente. Viveiros de Castro (1992b) argumentou que a interpretação européia coincidia em parte com a visão nativa: elas concordavam quanto à operação identificatória (i.e. Brancos = demiurgos), mas não quanto ao conteúdo da relação entre humanos e super-humanos. Em outras palavras, discordavam em matéria de religião, em particular quanto à ontologia e os modos de crer. A separação ho-

¹⁶Na literatura quinhentista, essa categoria é traduzido por ‘profeta’ ou ‘santidade’. Até hoje, muitos grupos indígenas referem-se aos Brancos por cognatos de caraíba. Noto, ainda, que os franceses foram chamados *Mair*, como o próprio demiurgo, enquanto os portugueses ficaram conhecidos como *Peró* (provavelmente, derivado do nome próprio Pero).

mens/divindades entre os Tupi não era da ordem do Ser, mas do acontecer: “pode-se ser homem e, no entanto, tornar-se deus, mortal e no entanto imortal” (H. Clastres 1975:110). Essa ontologia permitia identificar circunstancialmente certos indivíduos — como os grandes pajés denominados Caraíba — aos ‘deuses’. A equação deve ser lida em ambas as direções: ela não nos fala apenas sobre a categoria de xamã, mas também sobre aquela de divindade — os demiurgos tupi não eram senão grandes xamãs do passado. Quanto à crença, os Tupinambá não tinham fé em seus ‘profetas’ no mesmo sentido que os missionários acreditavam em Deus ou nas Escrituras. Como indica Viveiros de Castro, o tema da ‘inconstância da alma selvagem’ como impedimento à catequese do gentio nos séculos XVI e XVII, correspondia a um estilo de religiosidade nativo, avesso a qualquer ortodoxia: eles podiam crer em tudo ao mesmo tempo, e assim não crer jamais em uma coisa só. Esse ceticismo crente vinculava-se a uma forma política: à heterodoxia em matéria religiosa correspondia a não sujeição em matéria de governo (Viveiros de Castro 1992b:36-37).¹⁷

O problema da crença levanta uma outra camada de questões. Digamos que a ontologia tupinambá tenha lhes permitido conceber os europeus como dotados de capacidades extraordinárias — como aquelas dos demiurgos e grandes xamãs —, sem tê-los, pela natureza de sua religiosidade, reverenciado. Mas seria razoável pensar que pudessem continuar a crer em nossas capacidades xamânicas, sem supormos que estivessem presos a uma ilusão imune à experiência? I.e., não deveriam eles “avaliar as implicações do problema em termos de critérios práticos” (Obeyesekere 1992:148)? O cosmógrafo do rei de França, André Thevet, pensava que sim: “quando a canalha viu que os cristãos adoeciam, morriam e estavam sujeitos às mesmas paixões, começou a desprezá-los e maltratá-los sistematicamente” (Thevet [1575]:1978:100).

O cronista interpreta as atitudes hostis ameríndias como resultando de um despertar para a realidade: após terem visto o Messias, caíram em si, e descobriram que os europeus não eram sobre-humanos. Da crença cega, passaram a descrença. Setenta anos depois da viagem de Thevet, porém, os padres capuchinhos franceses no Maranhão continuavam a descrever o mesmo desejo voraz tupi em tornar-se cristão, acolher os padres, pedir o batismo. E o que é mais estranho: os Tupinambá daquela região provinham provavelmente do nordeste, tendo de lá fugido em virtude das epidemias e da violência dos Portugueses. Não apenas sabiam que os cristãos morriam, como já haviam sido mortos por eles.

Os Parakanã, quase cinco séculos depois, também não desconheciam o fato. Como dar sentido, então, a essa estranha continuidade sem atribuí-la a uma armadura conceitual impermeável à história, à materialidade do vivido, à reflexão individual? Por que a assunção ‘os Brancos são capazes de ressuscitar pessoas’ seria tão pregnante e saliente? Como poderia ter sobrevivido à prova da experiência? Seria uma ‘sobrevivência’ contida apenas nos mitos nativos e na interpretação do antropólogo, que quer perpetuar “esse velho modelo mítico da mentalidade primitiva” (Obeyesekere 1992:19)?

¹⁷O problema da (des)crença estava dada na própria relação entre homens e demiurgos. Na mitologia, a instauração da condição humana mortal se deve a um ato de incredulidade: os homens põem em dúvida as capacidades do demiurgo (ver, por exemplo, Thevet [1575]1953:39; Évreux [1612]1985:205; Abbeville, [1612]1975:60-61). A relação dos ancestrais ameríndios, no mito, com seus heróis-culturais é de mesma natureza que a relação dos Tupinambá com seus xamãs e com os Europeus. O problema de todo Caraíba era, justamente, a impossibilidade de monopolizar a crença.

Começamos pela última questão.

TIRAÇÃO DE OSSOS

Junho de 1971. Pacificação dos Parakanã Orientais. Seis meses após os primeiros encontros, o contato era intenso. A convivência aumentava com a sucessão de presentes, cantos e danças. O sertanista João Carvalho, responsável pela Frente de Penetração, anota os acontecimentos em seu diário. Com objetividade, avalia o tamanho das roças, da casa comunal, descreve a cultura material, fala da chuva, da caça, dos acontecimentos comezinhos, registra as visitas dos índios ao acampamento, a distribuição de presentes, as idas à aldeia. Dá nomes, cita acontecimentos, fala de doenças e injeções, e exime-se de considerações adicionais. Os Parakanã, em junho, já sofriam os ‘efeitos colaterais’ da ‘pacificação’: pelo menos nove deles haviam morrido em consequência de doenças recém-adquiridas. No dia 7 daquele mês:

“O capitão [Arakytá] me falou qualquer coisa sobre tiração de ossos, mas não compreendi muito bem o que ele quis dizer. Depois na hora de sair, quiseram me levar, fui até a entrada do caminho [...], nos despedimos [...]” (FUNAI 1971f:4).

Falante de outra língua tupi, o urubu-ka'apor, Carvalho não entende bem o que lhe diz o chefe parakanã: “alguma coisa sobre tiração de ossos”. No dia 12, o sertanista confirma o número de mortes recentes:

“O caminho da aldeia até a roça é horrível, tem lama demais e viemos bem devagar [...], quando ia passando por uma sepultura sempre os índios mandavam que cantasse, acho que para não fazer perguntas [...] Também descobrimos mais duas sepulturas novas, sendo assim foi nove o número de mortes” (FUNAI 1971f:6).

Carvalho canta, não faz perguntas. Cantar era o que mais fazia, além de distribuir presentes: “sempre de madrugada, o capitão passa para minha rede e pede que cante” (FUNAI 1971f:7). No dia 21 do mesmo mês, o sentido das palavras de Arakytá sobre os ossos começa a se esclarecer:

“Às 11:30 hs o Capitão mandou as mulheres embora [...]. Assim que as mulheres saíram, me convidou pra ir arrancar a ossada da sepultura. Chegou lá me pediu que cavasse e os outros índios ficaram acocorados em redor. Quando comecei a cavar o capitão que estava com sua miniatura de cigarro, começou a jogar fumaça e assoprar. Perguntei quem era e de que tinha morrido, disse que era mulher do Inataikira e que morrera com fígado doendo. Perguntei para que queria os ossos, disse que era para levar e trouxe uma peira [cesto cargueiro] para colocar dentro, e sempre assoprando fumaça. Quando tinha arrumado os ossos dos braços e pernas e um bocado de ossos pequenos, vi que ainda estava melado, quando arranquei um pedaço de rede. Disse para o capitão que ainda não estava bom de arrancar, pois ainda feria, então mandou recolocar, no lugar, e disse que assim que tivesse bom, arrancasse e levasse dentro de uma peira para ele. Acho que vão fazer o enterro simbólico e que deve ser dentro de algum daqueles potes grandes que vi na Aldeia. Quando acabei de enterrar e cobri do mesmo jeito, disse para irmos tomar banho [...]” (FUNAI 1971f:10).

Quando Carvalho procura conferir sentido à exumação, vemos se fundir imagens etnográficas conhecidas: o “enterro simbólico em grandes potes” traz à mente as exéquias xinguanas que precedem o Kwarup, bem como as urnas funerárias dos Tupi-Guarani de outrora. O assunto dos ossos, porém, continua sem solução. Dia 5 de julho de 1971:

“O Ukauputire [Aka'opotyra, filho mais velho de Arakytá] pediu para ir arrancar os ossos da irmã. Cada vez mais me desperta a curiosidade em saber que querem e o que vão fazer” (FUNAI 1971g:3).

Carvalho se ausenta da Frente e seu diário é escrito por outros servidores entre 8/07 e 5/09. Nesse ínterim, registra-se que os índios adoeceram de gripe. Dia 13 de agosto:

“Vieram em número de 22 entre adultos e crianças. Chegaram às 8 horas, estão bastante gripados. Preparei o material e apliquei injeção em todos eles [...] Todos aceitaram muito bem o medicamento” (FUNAI 1971g:12).

Até aquela data, ainda não havia se consolidado a idéia, que em breve tornar-se-ia dominante entre os Orientais, de que os Brancos eram os responsáveis pelas doenças que os acometiam. Ao inverso, cada vez mais confiantes, os Parakanã começam a procurar novos contatos, desta feita pilhando moradores na cidade de Repartimento, junto à Transamazônia. Carvalho retorna no dia 6 de setembro, assumindo o comando do acampamento. No dia 13:

“[...] chegou o Piriaré que é o Ukauputire, com a mulher e o filho que ainda não tem um mês de idade [...] perguntei como era o nome do garoto, ele disse para eu botar, pensei e coloquei o de um guerreiro urubu: Tameré. Acharam bonito, tanto que pediram para colocar em outra menina da mesma idade. Acho que não tem nenhuma cerimônia no ato de colocarem o nome” (FUNAI 1971g:18).

Além de pedirem para o sertanista cantar, solicitam agora que nomine duas crianças. No final de setembro, ele começa a participar de reuniões noturnas na *tekatawa*. Não se dá conta, mas os Parakanã estavam no final dos preparativos para a realização do ritual do *opetymo*. Durante a ‘ceva dos jaguares’ (*jawara-pyrotawa*) — i.e., da doação de cantos —, os índios pedem a ele e a outro servidor da FUNAI que cantem. Carvalho é tratado como um *akwawa* onírico *in presentia*; o sonho realizado em vigília.

No dia 26, começa a festa, mas aparentemente encerra-se antes do tempo porque um surto de conjuntivite acomete os índios. Os servidores da FUNAI cuidam dos preparativos para a mudança do grupo, para o acampamento da Frente. No dia 30, Arakytá chama João Carvalho para dar injeção em sua filhinha que estava ‘mole’ (*-tawa*). Os índios decidem abandonar as aldeias e ir morar com os *Toria*. No dia 2 de outubro de 1971, os Parakanã se transferem de mala e cuia. Nessa última viagem entre a aldeia e o acampamento, revive-se o problema dos ossos:

“[...] quando passamos pela sepultura do velho pajé, que por sinal tem uma bonita casa sobre, nos sentamos para descansar e conversar um pouco. Então, perguntei ao capitão quem estava ali. Ele me respondeu que era meu avô e se eu ia arrancar. Disse que sem mais que ainda não era tempo pois ainda deveria estar fedendo. Ele concordou, mas disse que queria que aplicasse injeção, mas lhe respondi que nos ossos era impossível, e ainda mais quem morre, não vive mais, e o remédio só faz sarar enquanto existe vida, o que concordaram, mas assim mesmo queriam que arrancasse os ossos. Indaguei para que

queriam, mas não obtive uma resposta que satisfizesse, por isso continuo em dúvida” (FUNAI 1971g:25).

Cinco dias depois o sertanista João Carvalho partiu, em dúvida. Seria possível desfazer essa incerteza um quarto de século depois? Tratar-se-ia simplesmente de segundas exéquias, ou Arakytá considerava seriamente a possibilidade de que os Brancos fossem capazes de revivificar os mortos a partir dos ossos? Antes de respondermos diretamente a essas indagações, permitam-me lembrar alguns dados etnográficos comparativos sobre o tema, pois há algumas referências na literatura sobre manipulação de ossos entre os povos Tupi. Na maior parte dos casos, temos duas práticas funerárias correlatas: uma delas é a inspeção da sepultura para averiguar se o processo de decomposição da carne completou-se. Observa-se-a, por exemplo, entre os Araweté (Viveiros de Castro 1992:199): se a morte de um adulto causa a dispersão do grupo e a inumação ocorre na aldeia ou próximo a ela, a inspeção permite determinar se já se extinguiram ou não os perigos ligados à sepultura. Nessas condições, é importante saber se o cadáver ainda está úmido ou seco, imaturo ou maduro. É plausível supor, portanto, que Arakytá e seus parentes estivessem deixando ao encargo de Carvalho uma tarefa costumeira, mas arriscada e nada agradável.

O que dizer, então, da referência às injeções nos ossos? Seria apenas mais uma ilação fantasiosa de mais um agente colonial? Acho pouco provável. O estilo do diário é seco e objetivo: fala dos fatos, dá detalhes concretos, abstém-se de interpretá-los. Mesmo diante do episódio final da tiração dos ossos, o sertanista não avança uma conclusão. Talvez pudesse tê-lo feito, caso conhecesse a outra prática funerária — além da inspeção da sepultura — a que me referi acima. Trata-se de uma tradição tupi de duplas exéquias que pode ser generalizada ou reservada a apenas algumas pessoas, sendo por vezes uma técnica associada à revivificação.¹⁸

É como cerimônia funerária reservada aos grandes pajés, que a encontramos entre os Asurini do Tocantins. A rigor, um xamã não deveria ser enterrado, mas posto em um cesto cargueiro e deixado dentro de casa. Os vivos abandonariam o local e só retornariam ao findar a corrupção da carne. Os ossos seriam, então, recolhidos e guardados em outro cesto. As mulheres preparariam mingau doce de palmito para o espírito do pajé beber, noite após noite, até se acostumar novamente com os vivos. Assim, voltaria à vida a partir de seus ossos (Andrade 1992:220-222).¹⁹ Segundo Cadógan, os Mbyá-Guarani possuíam uma tradição generalizada de segundas exéquias, mas a prática já estava em desuso no tempo de sua pesquisa. Costumava-se enterrar o cadáver em um cesto até a putrefação total das carnes. Em seguida, ele era exumado. Os ossos eram lavados cuidadosamente e postos em um recipiente de cedro lavrado, que ficava guardado na casa ritual (Cadogan 1959:51-52). Acreditava-se que os ossos, objetos de cantos e rezas, pudessem receber novamente a alma do morto, voltando à vida. A mesma crença foi observado por Montoya, no início do século XVII, entre os Guarani do Paraguai. No contexto da ‘conquista espiritual’ e do

¹⁸Além dos casos analisados a seguir, tem-se notícia de sua prática entre os Juruna (Lima 1995:209-215) e os Cocama (Métraux 1928:274).

¹⁹As mulheres capturam o morto por meio do mingau, assim como, entre os Parakanã, o mingau permite que o bastão rítmico capture futuras crianças. Talvez fosse possível sugerir uma equivalência simbólica entre ossos e tabocas, mas não colhi dados que me permitam sustentá-la. Magalhães, de sua parte, é afirmativo: “a taquara”, diz ele, “simboliza os próprios ossos da pessoa” (1994:299).

conflito entre xamãs e padres, o jesuíta encontrou ‘templos’ onde eram preservados os ossos de grandes xamãs, que se supunha serem capazes de comunicação com os vivos e de tornar à vida “recobrando sua antiga carne, ora melhorada com juvenil louçania” (Montoya [1639]1985:108).

Esses dados remetem a uma associação recorrente nas cosmologias tupi-guarani entre ossos e a possibilidade de ressurreição. Ela está presente no mito dos gêmeos, povoa algumas escatologias, orienta certas práticas ascéticas e outras funerárias. Para os Parakanã, o esqueleto seco, lembrem-se, é como o matador ao final do resguardo: maduro (*-kwepam*). A passagem pelo podre — necrofagia no xamanismo e apodrecimento simbólico na guerra — são modos de adquirir controle sobre o devir biológico. Não seria possível imaginar, pois, que após esse segundo cozimento natural, o morto pudesse retornar à vida “com juvenil louçania”, como faz o guerreiro após o resguardo? Os Parakanã Orientais acreditam efetivamente que sim. Existe inclusive uma categoria de cantos ressuscitadores, conhecidos como *ywy-je'egara* (‘cantos da terra’), que podem ser entoados e dançados sobre a sepultura daquele que se quer tornar à vida. Pois, como no mito, é possível fazer o morto sair da terra, através do canto, do fumo e da dança. Um grande sonhador pode ser um *moro-mo-hem-ara*, ‘aquele que faz gente sair’ (da terra).

Arakytá considerava, de fato, a possibilidade dos Brancos conhecerem tal arte: “será que eles sabem ressuscitar gente?, nós dissemos” (*oporowa'a pa rimo Toria, oroja rakokwehe*). O sertanista, chefe em seu meio, que falava no rádio e dava ferramentas, farinha, remédios, cantos e nomes, seria também capaz de dar vida aos mortos? Essa questão baseava-se em um conjunto de assunções sobre os Brancos, sobre o xamanismo, sobre a imortalidade e sobre os inimigos que se entrelaçam de modo sistemático e estavam em acordo com aquilo que os Parakanã percebiam em sua experiência histórica de contato com a sociedade nacional. A equação tupi Brancos = grandes xamãs = demiurgos não é, assim, apenas um modelo mítico do antropólogo ou do agente colonial, mas corresponde a uma estrutura pregnante e resistente que reaparece, quase cinco século depois, na ‘pacificação’ dos Parakanã Orientais.

Lembrem-se, porém: a hipótese de que os Brancos são grandes xamãs não implica que os pajés nativos também não possam sê-lo. Em 1998, um acidente com arma de fogo matou um jovem. Morto aos quinze anos, ele foi enterrado ao lado de sua casa, sob um tapiri. Contam que seu pai, anos antes do contato, ressuscitara outro filho após ele ter sido inumado. Talvez por isso, decidiram tentar a revificação. Durante muitos dias, vários sonhadores revezaram-se na tarefa de dançar sobre a cova entoando suas canções da terra. Desta feita, não recorreram aos Brancos, preferindo que permanecessem à distância. Ninguém, infelizmente, logrou trazer de volta o jovem morto. Todos os fracassos e provas em contrário, contudo, não são suficientes para descartar a plausibilidade de um trânsito entre a vida e a morte. Enquanto houver sonhos e xamãs, haverá esperança. Como explicou o Poenakatu Asurini à antropóloga Lúcia Andrade, seu pai, um grande xamã, não alcançou a imortalidade porque os funcionários do Posto não permitiram que o cadáver ficasse insepulto: “os Brancos não sabiam que ele sonhava” (Andrade 1992:220).

ANTIBIÓTICO E INFERÊNCIAS ABDUTIVAS

Consideremos, agora, o outro conjunto de questões em torno da proposição “os Brancos são capazes de ressuscitar os mortos”, que diz respeito precisamente à relação entre cosmologia e expe-

riência. Coloquemos, inicialmente, o problema nos termos do debate sobre racionalidade (Wilson 1970; Hollis & Lukes 1982), recuperados por Obeyesekere em suas objeções a Sahlins: como conciliar a ‘crença irracional’ na revivificação dos mortos com o comportamento perfeitamente ‘racional’ demonstrado nos problemas práticos do dia-a-dia?

Há aqui duas ordens de problema: uma epistêmica, outra cognitiva. Como aponta Boyer, o debate sobre a racionalidade das crenças aparentemente irracionais tendeu a confundir ambas em uma só formulação (Boyer 1995:49-52; 125-26). Boa parte da bem sucedida operação antropológica de conferir sentido às crenças e costumes nativos em seus próprios termos, acabou por pressupor, ou mesmo postular, diferentes princípios cognitivos em funcionamento, passando-se sem mediação das representações culturais aos processos de pensamento. Posta como um problema sobre a racionalidade, a questão implicou desde sempre as duas ordens de fenômeno. Como a concepção predominante na antropologia — desde pelo menos a sociologização durkheimiana da estética transcendental de Kant — é a da mente como folha em branco (ou como estrutura pobremente estruturada) na qual a cultura imprime sua marca, as implicações da indistinção entre ‘culturalmente razoável’ e ‘conforme à razão’ nunca foram exatamente avaliadas. Quando Obeyesekere (1992:19-21) procura recorrer à cognição para falar da cultura — postulando “uma área da vida cognitiva”, um “modo de pensar”, a que chama “racionalidade prática” — está apenas invertendo o sentido corrente na antropologia, acostumada a passar das formas da cultura às formas do pensamento. Essa oposição entre duas áreas distintas da vida cognitiva — prática x religiosa — é evidentemente frágil do ponto de vista de uma psicologia da cognição. Ademais, se acolhermos as hipóteses de Boyer sobre os processos cognitivos envolvidos nas representações religiosas, teremos que admitir que elas se definem precisamente por serem contra-intuitivas. Em outras palavras, ao contrário do que diz Obeyesekere — para quem a identificação entre Cook e Lono é implausível porque “violaria as expectativas do senso comum havaiano” (1992:20) —, para Boyer a equação definir-se-ia como uma representação religiosa justamente por violar expectativas intuitivas, e seu sucesso em termos de transmissão cultural derivaria em parte desse caráter.²⁰

Por outro lado, do ponto de vista exclusivamente epistêmico, a articulação privilegiada entre os Brancos e o campo do xamanismo amarra-se em uma série de assunções sobre os constituintes da pessoa, os processos de cura e a natureza dos inimigos que conferem à identificação pleno sentido do ponto de vista nativo. Para o argumento em questão, contudo, é preciso afirmar mais: a crença na capacidade revivificadora dos Brancos é uma proposição empírica. Como afirma Sahlins para o caso havaiano, ela foi construída a partir de relações percebidas entre a cosmologia e experiências históricas concretas (Sahlins 1995:6). Isso não significa que a relação entre cosmologia e história deva ser concebida como um processo de aplicação dedutiva de princípios gerais contidos na primeira para explicar eventos particulares que emergem na segunda. A assimilação dos Brancos aos demiurgos não é a posição de uma grade classificatória pré-existente sobre a experiência para ordená-la, domesticá-la e, se possível, erradicá-la em prol de uma per-

²⁰O ‘sucesso reprodutivo’ de certas idéias religiosas dependeria da combinação ótima entre violações e confirmações: “certas combinações entre afirmações intuitivas e contra-intuitivas constituiriam um ótimo cognitivo, no qual um conceito é ao mesmo tempo apreensível e não-natural (Boyer 1995:121).

manência abstrata das estruturas. A identificação não parece proceder dedutivamente, mas por “inferência indutiva para a melhor explicação” (Boyd 1995:213) — isto é, por *abdução*, como sugere Boyer (1995:142-48) para as explicações mágico-religiosas em geral. A partir dos dados que se quer explicar, postulam-se certas assunções que, se confirmadas, respondem pelos dados observados.²¹

Tal procedimento epistemológico não é exclusivo das explicações mágico-religiosas. As ciências também operam, em parte, por abdução (embora sua legitimidade seja contestada por alguns de seus praticantes). Como afirma Boyd:

“[...] o debate entre realistas e empiristas é precisamente sobre a questão de se a abdução é ou não é um princípio de inferência epistemologicamente justificável, especialmente quando [...] a explicação postulada envolve a operação de mecanismos não-observáveis” (Boyd 1995: 212).

Ao aproximar magia e realismo pelo modo de inferência, não estou querendo afirmar uma posição empirista ou cética. A abdução é um procedimento básico das ciências humanas. Navegamos entre entidades não-observáveis como ‘cultura’, ‘estrutura’, ‘representação coletiva’ que, se não estão *out there*, ao menos permitem, provisoriamente, a melhor explicação para fenômenos que de outra forma permaneceriam inteiramente misteriosos. É certo que se alguns procedimentos inferenciais da ciência e da magia são semelhantes, o método, as assunções e a construção de evidências são fundamentalmente diversos. Em ambos os casos, contudo, não se pode sugerir uma inatenção à empiria: a abdução é a “indução a serviço da explicação” (Holland et al. 1986:89 *apud* Boyer 1995:147).

Podemos retirar outra consequência dessa idéia de que assunções como ‘os Brancos são demiurgos’ ou ‘os Brancos são capazes de ressuscitar os mortos’, procedem por abdução. Se ela implica o não alheamento em relação à experiência, envolve também um valor de verdade condicional. A identificação está sujeita à prova da experiência: é uma hipótese plausível, confirmada ou desconfirmada por fatos e efeitos observáveis. Daí porque não redundava em uma ausência de flexibilidade ou de interpretações alternativas. Ao mesmo tempo, o exemplo parakanã mostra como essas assunções — construídas na e a partir da experiência do contato — possuem uma pregnância e estabilidade notáveis; fato que mereceria uma reflexão mais apurada do que, simplesmente, remetê-lo a um tipo de pensamento ou consciência mítico-tradicional. Devemos voltar a nos surpreender com episódios como o que narrei, não os naturalizar. Afinal, que o chefe Arakytá peça ao sertanista João Carvalho para trazer à vida um punhado de ossos após quase cinco séculos de colonização, não é assim tão trivial.

A mobilização dessa assunção sobre os Brancos naquela situação específica derivava de uma série de evidências concretas que, nos primeiros meses de contato, haviam reforçado sua plausibilidade: a observação do efeito dos medicamentos, em particular das injeções de penicili-

²¹ Esse modo de inferência encontra-se a meio caminho entre a indução e a dedução. No exemplo das pedras mágicas aguarunas, tomado por Boyer do material de Michael Brown (1985), a identificação das pedras que possuem um determinado efeito mágico é um longo processo baseado no seguinte raciocínio abduutivo: “certos efeitos típicos são observados, se a pedra fosse do tipo *x* produziria esses efeitos; portanto, a pedra pertence a esse tipo *x*” (Boyer 1995:147).

na, tivera um impacto expressivo, que veio se somar à doação de cantos, nomes e ferramentas.²² Os remédios causaram e ainda causam forte impressão no imaginário parakanã e articulam-se, hoje, às concepções tradicionais de cura, com um deslocamento interessante: o contato prolongado levou a ‘de-xamanização’ dos servidores da FUNAI e de outros Brancos com quem convivem cotidianamente. Já não mais tratam qualquer *Toria* por *miagá*, tendo substituído o vocativo por aquele que dirigem aos inimigos tradicionais: *wepajé*. Essa operação de inimização teve como contraparte a familiarização onírica: o *Toria* como figura xamânica transferiu-se para o universo dos sonhos.

Contou-me Karaja que caíra doente, vítima da feitiçaria de um não-índio. No sonho, trouxe um Branco para curá-lo: o *akwawa-toria* colocou-o sobre uma mesa e, ao invés de sugar os agentes patogênicos, aplicou-lhe soro e injeção, cantando assim:

Mohagohoa	O Grande Remédio
Kaohoa mohagohoa	Cá está o grande remédio
Imotororo orerehe herota	Ele trouxe e em nós faz gotejar
Ka nemorokytykawa-homohoa.	Cá está a longa corda de teu polidor de gente. ²³

Esse *karahiwa* entrou no circuito tradicional, sendo entoado por Karaja em favor de seu primo cruzado, quando este foi mordido por uma jararaca. A presença do remédio e de seu dono no sonho sugerem como se pode desvincular figuras concretas — como a enfermeira-funcionária — da assunção genérica sobre o poder curativo dos Brancos, permitindo compreender, ao mesmo tempo, a persistência de certas concepções e a ação pragmática no contato cotidiano com os agentes da sociedade nacional.

Machados e deuses

A identificação dos Brancos ao campo do xamanismo é uma operação mais geral e mais antiga do que a aplicação de injeções de penicilina. No caso tupinambá, a equação fundava-se, particularmente, em uma avaliação das implicações da superioridade tecnológica européia, não apenas em termos práticos, mas também simbólicos: o impacto dos bens materiais — em particular dos instrumentos de metal — extrapolava a esfera da utilidade imediata. Os objetos não eram apenas

²²Já no caso dos Tupi quinzentistas, a identificação dos missionários aos Caraíba construiu-se antes sobre uma convergência de ações, disposições e signos exteriores — que os jesuítas souberam reconhecer e explorar em variadas circunstâncias (Fausto 1992a:386-387; Viveiros de Castro 1992b:33-34) —, do que sobre uma capacidade efetiva de cura. Não obstante, ver, por exemplo, Anchieta (1988:237): “De maneira que os índios me tinham muito crédito, máxima porque eu lhes acorria a suas enfermidades, e como algum enfermava logo me chamavam, aos quais eu curava a uns com levantar a espinhela, a outros com sangrias e outras curas, segundo requeria sua doença, e com favor de Cristo Nosso Senhor achavam-se bem”. Muitas vezes, porém, em particular durante epidemias de varíola, os padres limitavam-se a confessar e batizar os moribundos (Betendorf [1699]1910:215-216).

²³‘Corda do polidor de gente’ é uma referência ao tubo plástico do soro. Os Parakanã consideram o tratamento com soro como mais ‘revivificador’ que a aplicação de injeção. *Morokytykawa* é também o termo nativo para sabão.

coisas em si, mas “signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular” (Viveiros de Castro 1992b:41).

Convém, aqui, lembrar a observação do capitão normando Paulmier de Gonneville sobre como convenceu o chefe carijó Arosca, no distante ano de 1504, a permitir que um de seus filhos o acompanhasse na viagem de regresso à França:

“faziam-no crer que, àqueles que viessem do lado de cá, ensinariam artilharia; o que eles desejam intensamente, para poderem dominar seus inimigos: como também a fazer espelhos, facas, machados e tudo o que viam e admiravam dos cristãos; o que era prometer-lhes tanto como prometer a um cristão ouro, prata e pedrarias, ou ensinar-lhes a pedra filosofal” (Paulmier de Gonneville [1505]1992:24)

A observação é-nos sugestiva por atribuir simultaneamente um interesse prático na posse dos objetos e comparar o domínio de sua fabricação ao conhecimento da pedra filosofal — um dos alicerces do projeto alquímico, ao lado, precisamente, do elixir da longa vida. A passagem da técnica a considerações de ordem cosmológicas nunca foi um impedimento para a avaliação das implicações práticas dos objetos. Dominar a técnica, contudo, implicava muito mais do que saber utilizar as ferramentas; implicava conceber quem os produzia, como produzia e para quê produzia — e não poderiam tê-lo feito senão em seus próprios termos.

Além de signos de poderes exteriores, os objetos eram suportes experienciais para inferências abduativas sobre a natureza de seus produtores. A narrativa de Akaria sobre Tarewa é maravilhosamente explícita nesse ponto: “vamos levar para os Brancos para que ele ressuscite nosso filho. Machado é ele mesmo quem faz” (*jya jepe oapo aka*). Ser capaz de produzir machados não é um simples índice de capacidade técnica superior, mas de poder xamânico elevado. Os Parakanã não possuem uma noção de invenção coincidente com a nossa: explicar-lhes, por exemplo, que objetos cruciais na representação que fazem hoje dos Brancos — como avião, antibiótico ou rádio — tinham sido inventados recentemente, exigia um esforço particular de tradução cultural. Minha improficiência na língua e complexidade de nossas instituições, fazia-me optar por uma explicação não-cumulativa e a-sociológica da invenção, como um processo de criação *ex nihilo* de uma mente individual particularmente dotada. Os Parakanã verteram essa explicação não nos termos de uma psicologia mentalista, mas de uma teoria externalista do sonho como interação efetiva com inimigos dotados de conhecimento e poder. O campo semântico que tornava o fato histórico da invenção compreensível nos termos da cultura nativa era o do xamanismo: no lugar do *insight* criativo do indivíduo genial, eles postularam um inimigo capaz de ensinar a técnica da fabricação dos objetos a um grande sonhador.

A passagem do machado à ressurreição dos mortos na narrativa de Tarewa expressa tal inferência: a capacidade observável de produzir a ferramenta confirma a identificação dos Brancos aos grandes xamãs, sobre os quais se diz que são capazes de franquear os limites entre a vida e a morte: “é você quem faz machado?”, pergunta Moakara a Mojiájiga, o doador de objetos. Face à resposta positiva, ele lhe entrega os ossos dos filhos e pede: “Desse modo, ressuscite meu filho para mim” (*einon jera'yra ewa'a jeopé*).

FESTIVAIS DE MERCADORIA

A estória de Tarewa está ligada a um fato histórico com conseqüências profundas nas relações entre os Parakanã e a sociedade nacional: o assassinato de Moakara e a ‘descoberta dos instrumentos de metal’. Os Parakanã crêem, como vimos, que Moakara foi o ‘Primeiro Senhor dos Brancos’ e afirmam terem com ele aprendido como obter as tão desejadas ferramentas. O modelo de interação proposto no diálogo que antecede o assassinato — transcrito no capítulo 1 — foi reencenado pelos Ocidentais diversas vezes neste século, principalmente após a fundação, em 1928, do Posto de Pacificação do Tocantins. Já me referi à documentação existente sobre as visitas ao Posto, mas vale a pena retornar a ela, agora com um olhar mais informado.

Como vimos, a atitude ‘amistosa’ dos Parakanã com a população regional contrastava com o comportamento francamente guerreiro dos Asurini: enquanto estes pilhavam e matavam os Brancos, aqueles mostravam uma disposição mais pacífica. No relatório de 1929, Ituassú, então encarregado do Posto, ainda é ambíguo ao caracterizar os Ocidentais. Embora afirme que são ‘alegres’, a atitude deles não lhe pareceu “tão pacífica como esperavamos, em virtude das informações que eu tinha, pois faziam grande algazarra, além de trazerem os seus arcos empunhados e muitas flechas nas mãos” (SPI 1929). Nos relatórios posteriores, porém, expressaria sempre a opinião de que se portavam com grande camaradagem e harmonia com os trabalhadores do Posto. Essa confiança parece ter sido progressivamente partilhada pelos índios que, nesse primeiro período de contato regular, viriam a freqüentar o local acompanhados de mulheres e crianças. Em 1930, por exemplo,

“visitaram, mais uma vez, este Posto, quando lhes foi distribuído o que tínhamos para eles, terçados, machados, facas, redes, roupas feitas, farinha, bananas, milho e outros vários objetos, tudo em grande quantidade. Mas como eles era muitos (cem, calculadamente), dentre os quais, muitas mulheres e crianças, nem todos foram brindados” (SPI 1930a).

Em 5 de fevereiro de 1931, voltariam em maior número, cento e quinze, “sendo sessenta homens, trinta mulheres, quinze crianças de peito carregadas em tipóia e dez rapazes de dez a quinze anos”. Ituassú conta terem se demorado por quatro horas no Posto, “sempre com grandes manifestações de contentamento, cantando, dançando, pulando e correndo festivamente” (SPI 1930). Em 21 de novembro de 1931, apareceram novamente, mas só doze homens foram buscar os brindes, enquanto o grosso do grupo — formado também por mulheres e crianças — ficou aguardando a um quilômetro dali. Um ano depois, surgiram duas vezes na base: primeiro, cerca de quarenta, a maioria homens e alguns meninos. Dois dias depois, vieram mais oitenta, entre homens, mulheres e crianças, inclusive as de colo (SPI 1932).

Como afirmei, o fato de levarem mulheres e crianças pequenas — algo que não fariam no segundo período de visitas — significa que não apenas não temiam uma agressão física dos Brancos, como tampouco uma agressão xamânica. A associação entre doenças e os *Toria* só viria a ganhar corpo, gradativamente, ao longo deste século e, ainda assim, de modo bastante tímido, consolidando-se apenas após a depopulação pós-‘pacificação’. Os relatórios falam de um sentimento oposto ao medo: a alegria:

“Tivemos, no dia 31 de julho (...), a visita dos índios que costumam sair neste Posto. (...) Retiraram-se, depois de curta demora, com as mesmas demonstrações de alegria com que chegaram: cantando, dançando e falando ‘pelos cotovelos’” (SPI 1933).

A demonstração de alegria — o canto, a dança, o falar excessivamente — tornar-se-iam marcas das visitas ao Posto de Pacificação, ao lado de uma voracidade pelos bens. A quantidade de ‘brindes’ ofertados não era pouca e ganhava uma dimensão excepcional para um grupo que tivera, até então, pouco acesso a esses objetos. As ocasiões eram grandes festivais de mercadorias que precisavam ser comemorados à maneira parakanã: com muito canto, muita dança e muitas palavras.

Essa experiência consolidou uma visão sobre os *Toria*, que viria a marcar o contato interétnico. Os Brancos, ‘Senhores dos Objetos’ (*Ma'ejiroa-jara*), surgiam como provedores generosos, que não deveriam ser mortos sob pena de perderem o acesso aos bens. Historicamente, os Ocidentais evitaram, sempre que puderam, assassinar não-índios, considerando-os *ma'ejokapyra-he*, ‘o que não se mata’. Isto por três motivos: primeiro, pela crença que o homicida de Branco (*toriaropiarera*), ao invés de se fortalecer, sente-se sem vigor, podendo chegar a morrer de *tawera* (‘fraqueza’). Crença indicativa de que vítimas não-índias se prestavam mal aos objetivos da guerra parakanã, assim como ocorria entre os Jívaro, Munduruku e outros grupos ameríndios. Segundo, porque lhes parecia irracional — antes de saberem que éramos tão numerosos — matar os provedores de bens. Por fim, porque o esquema de relação que imaginavam mais adequado à obtenção das ferramentas excluía a predação. Não quero dizer com isto que não tenham matado Brancos, mas sim que sempre evitaram fazê-lo, procurando estabelecer relações pacíficas que lhes permitissem retornar ao local quantas vezes fosse necessário: serviam-se do Posto do SPI como o dono de uma ave de estimação serve-se das penas do xerimbabo. Retiravam os objetos e retornavam após seis meses ou um ano, de modo a permitir a recomposição do estoque de mercadorias.

Nem tudo era, porém, ‘camaradagem’. Os Parakanã não se restringiam a pegar os objetos ofertados, mas pilhavam tudo o que podiam: combinavam a alegria ao saque.

“Os objetos preferidos pelos índios são: terçados, machados, redes etc. etc., tanto assim que, apesar de terem recebido os brindes fartamente, não contentes, numa oportunidade que lhes foi favorável, lançaram mão dos objetos particulares dos trabalhadores do Posto (...) Apesar disto portaram-se muito bem, na maior harmonia com os nossos homens, com grande camaradagem” (SPI 1930a).

Dois anos mais tarde, o encarregado Ituassú repetiria a observação, caracterizando a ação dos índios como um saque:

“Vieram, como sempre, pacificamente, com demonstrações de perfeita camaradagem. Somente não se retraíram ao saque. Levaram todas as redes, que lhes estavam reservadas, grande quantidade de terçados, machados e facas; farinha, bananas, a parte grande e variado número de objetos pertencentes ao nosso pessoal, de uso particular (...)” (SPI 1932).

Aquilo que os funcionários do SPI interpretavam como camaradagem e saque, alegria e razia, nos dá algumas indicações não apenas sobre o que os Parakanã pensavam dessas distribui-

ções, mas sobretudo sobre sua diferença em relação à circulação de bens dentro do grupo. Essa forma de distribuição só é possível para alguém externo à teia de relações de parentesco, contrastando com a circulação silenciosa de bens dentro do grupo e com as estratégias de controle dessa circulação. Durante minha pesquisa de campo, os Parakanã da aldeia Apyterewa saquearam vários acampamentos de madeireiros e garimpeiros que se encontravam dentro da área indígena. Nunca os acompanhei nas incursões, mas pude testemunhar a chegada dos expedicionários em mais de uma ocasião: cada qual com um pesado cesto às costas, rumando calado para o interior de sua casa. Nenhum alarde, nenhum comentário sobre o butim. Em minha primeira viagem, assisti ao retorno — que imaginava triunfal — de dezesseis homens armados com arco e flechas, acompanhados por dois reféns. Surpreendi-me com a discrição e furtividade dos recém-chegados, que contrastava com os excessos verbais aos quais ainda estava me acostumando. Com o tempo, fui percebendo que ocultar os objetos era uma forma eficiente de controlar seu destino, e de evitar ser despossuído pela impossibilidade de negá-los a alguém. Como vimos no capítulo 2, essa estratégia de ocultação se repete cotidianamente, em particular quando o caçador volta da floresta. O objetivo é reduzir ao máximo o círculo de redistribuição (a não ser em ocasiões cerimoniais) — objetivo que é sempre parcialmente mal-sucedido, pois o círculo é ampliado pela liberdade de movimento das crianças (e antropólogos), e pelas visitas das irmãs casadas às habitações de seus irmãos.

A atitude dos funcionários do posto distinguia-se tanto desta que vige dentro do grupo, como daquela que normalmente se têm com inimigos. A experiência histórica confirmava o caráter assimétrico da relação entre Brancos e Índios, mas permitia entrever a possibilidade de sua reversão: a fartura de bens — característica definidora da condição de *Toria* — era sobredeterminada pela capacidade dos Parakanã de dirigir-lhes a vontade, de criar uma disposição favorável para que agissem como *akwawa* oníricos, como fornecedores, não de cantos e nomes, mas de bens materiais.

Os saques não figuram de forma proeminente nas narrativas indígenas sobre as visitas ao Posto de Pacificação. Não tenho dúvida que ocorressem, mesmo porque, se questionados sobre o fato, os Parakanã não se furtam a falar deles.²⁴ Não fazem parte, porém, da representação dominante sobre esses ‘festivais de mercadorias’. Iatora, hoje com mais de 70 anos, era um dos meninos que então freqüentou o Posto na década de 1930. Esteve lá mais de uma vez e descreve os eventos como uma ocasião festiva, em que ocorria farta distribuição voluntária de presentes. Como é de seu costume, bota frases na boca dos interlocutores e cria uma imagem de comunicação irrestrita — como aquela dos sonhos —, a ponto de uma criança, ao ouvi-lo narrar uma das muitas histórias de contato interétnico, perguntar-lhe: ‘vovô, antigamente você sabia falar a língua deles?’. Eis um resumo de uma dessas experiências:

Eu tinha idade de Japia [mais ou menos 12 anos]. Disse a meu avô para irmos ver *Toria*. Perguntei-lhe:

²⁴Em 1995, conversei em Tucuruí com o Sr. Raimundo Carvalho, encarregado do Posto de meados dos anos 1950 até início dos anos 1960. Ele me contou como procurava esconder, sem sucesso, seus bens pessoais. Invariavelmente, os índios descobriam o esconderijo — um alçapão, por exemplo — e o abriam a golpes de machado.

— Como são os *Toria*?

— Iguais a nós, você verá?, respondeu-me.

A casa de Mojiajiga ia até a copa das árvores. Nós a avistamos:

— Vamos até lá para ele nos dar mercadorias.

Então, o falecido gritou para eles:

— Vocês estão aí? Posso ir até sua casa, *miagá*?

Eu segui até os trilhos do trem e gritei:

— Eu estou indo até você, meu pai (*wetom*).

Um *Toria* saiu da casa trazendo facões. Aproximamo-nos e pegamos as mercadorias. O facão tinha o cabo vermelho. Pegamos também machados. O *Toria* falou para entrarmos e pegarmos rede. Entramos no Posto. Encontramos redes vermelhas:

— Dê-me essa rede, meu pai, que eu tenho dormido no chão, disse para o *Toria*,

O *Toria* disse-me primeiro para ficar por lá, e por isso fiquei em sua casa, mas depois sugeri:

— Leve antes para seus parentes, vamos pacificá-los primeiro e depois ficaremos juntos.

Ele pôs a rede dentro de um saco e ofereceu-me fumo picado:

— Você fuma isso?, perguntou-me.

— Foi atrás disso que vim até sua casa, meu pai, eu disse para ele.

Falei, então, para Tapi'awa:

— Vamos pegar as redes, vamos pegar fumo para fazermos o *opetymo*.

Dançamos um pouco:

— Assim dançamos no *opetymo*, meu pai.

Então o *Toria* nos perguntou se voltaríamos. Dissemos que sim.

— Tragam jabotis para mim, para dar-mos fumo para vocês, para pagarmos vocês com redes, arroz, café.

[Pergunto se eles deram mesmo café].

Nós jogamos fora: 'não sabemos o que se faz com isso', disseram os falecidos. Açúcar nos deram e misturamos no mingau. Farinha:

— Leve farinha para comer com carne de veado, ele me disse.

Nossos pais ficaram na outra margem do rio e o *Toria* jogou fumo por cima do rio para eles. Os velhos tinham medo. Então, meu tio materno disse-me para levar mercadorias para ele. Levei rede, machado, fumo. Arona avançou um pouco, e o *Toria* pegou-o pelo pulso:

— Por que você tem medo de nós?, perguntou-lhe. Venha pegar mercadoria. Veja as crianças, elas não têm medo de nós.

Então, Arona me disse:

— Vamos meu sobrinho, para que eu também traga mercadoria.

Fui na frente e entramos. Trouxemos muitas coisas, e fomos embora. O *Toria* nos acompanhou até a estrada de ferro, e disse para trazermos jabotis para que nos dessem redes.

— Tragam logo, ele nos disse.

Então, eu, meu falecido *-ai'wera*, meu falecido *-taja*, Tapi'awa, meu falecido *-pajé* Awokoa, o falecido Jakaré, meu falecido sogro Arona, logo levamos os jabotis. Meu sogro Inajokyga e Arakoria eram os chefes da expedição. Pegamos muitos jabotis e filhotes de curica. Voltamos e gritamos para eles:

— Nós trouxemos jabotis para vocês, meu pai.

Levamos os jabotis e eles ficaram contentes com a gente, dando-nos fumo. Eles me deram um mosquito, pois eu lhes disse que os carapanãs ficavam em cima de mim. Ficamos lá com os *Toria*, comendo fígado do jaboti com farinha. Eles nos deram o fígado, porque não o comem, só comem o corpo. Eles falaram para ficarmos com eles para pegarmos facões, machados, faca, rede, mosquito, sandália. Nós dançamos para eles. O canto era *Jirawohoa* de meu falecido *-ai'wera* Ata'a.

— Eis o que vocês me disseram, meu pai, disse-lhes Ata'a.

— Eis o que nos lhe dissemos. Fui eu quem lhe disse, meu filho, respondeu um deles.

Então, *Toria* deu-me um chapéu para me abrigar do sol. Depois trouxe-me um facão, dizendo-me que era para eu capinar. Paramos de dançar e comemos mais jaboti com farinha. Quando estávamos indo embora, dissemos que voltaríamos. Eles disseram para trazermos novamente jabotis. Fomos, eles pediram para cantarmos para eles.

[Iatora 1993: fita 36-38].

A ida ao Posto de Pacificação é descrita como uma visita à casa de Mojjajiga, o personagem das histórias de Moakara.²⁵ Ainda que os Parakanã saibam não se tratar do mesmo indivíduo, os servidores do Posto comportavam-se como aquele doador de presentes e, por isso, Iatora os identifica. Os visitantes, por seu turno, conduziam-se como, supostamente, Moakara lhes ensinara a fazer. Não apenas agindo pacificamente, como também oferecendo uma contrapartida pelos presentes, ‘pagos’ (-*wepy*) com jabotis e filhotes de animais silvestres. O ‘pagamento’ era eficaz, pois aumentava a consideração que Alípio Ituassu nutria pelos índios: “no lugar onde havia um objeto, de que lançavam mão, lá deixavam em substituição um jaboti, ou uma cotia, ou, então, algumas aves pequenas. Assim sendo, não tiravam propriamente, trocavam (...)” (SPI 1930a)

A bem da verdade, os Parakanã não acreditavam estar ‘trocando’ (-*ponekwam*), mas ‘pagando’ para manter aberto o fluxo, necessariamente assimétrico, de mercadorias. Não era um *af-fair* entre cunhados, nem mesmo entre afins genéricos, mas uma relação entre inimigos familiarizados. Relação desigual de redistribuição em que os Brancos figuravam como provedores. A categoria *Toria* implicava pertencer ao conjunto dos não-parentes, ser um *akwawa* — na medida em que todo não-parente dotado de intencionalidade o é —, mas, ao mesmo tempo, ser um pai-provedor. Esta última assunção precisava ser reafirmada em cada situação concreta, caso contrário a alteridade de base — hostil por valor *default* — vinha à tona. Em minha pesquisa, diante de juízos do tipo ‘não matamos *Toria* porque são doadores de objeto’, eu tratava de recordar-lhes os eventos, não tão incomuns, em que haviam matado um Branco. Meus informantes retrucavam que, nesses casos, os *Toria* haviam sido mesquinhos (-*og*), recusando-se a dar as mercadorias. Isto é, ao não se comportarem como provedores, comportavam-se como inimigos.²⁶

O contexto único produzido pela interação no Posto de Pacificação — um espaço aberto circunscrito pela mata, ladeado por uma linha férrea cujos pontos terminais não se podia avistar, onde havia objetos em profusão que eram distribuídos, repostos e novamente distribuídos — reforçou assunções poderosas sobre os Brancos, aproximando-os dos inimigos oníricos, provedores de bens imateriais e senhores da ciência xamânica. Em alguma medida, as experiências no Posto assemelhavam-se àquela da segunda parte dos sonhos, a vigília onírica. Em sua narrativa, Iatora explicita essa assimilação. Ata'á, após dançar e cantar, vira-se para um dos funcionários e exclama: “eis o que vocês me disseram, meu pai”, fórmula semelhante àquela empregada pelos sonha-

²⁵A base do SPI foi erguida, provavelmente, no local em que funcionava uma das estações de coleta de castanha no final do século passado, à qual se refere Coudreau (1897). Ver capítulo 1.

²⁶Esconder os bens, como procurava fazer o Sr. Raimundo Carvalho, era considerado apenas um ardil, facilmente superado pelos olhos argutos acostumados a rastrear caça e pelos braços fortes habituados a derrubar árvores. Mesquinhos eram aqueles que se portavam agressivamente e buscavam evitar o saque pela violência.

dores quando transmitem seus cantos na *tekatawa*. Ata'á encontra em vigília o inimigo que vira (e ouvira) em sonho, algo que não somente é plausível na teoria nativa, como é uma experiência relativamente comum para os grandes sonhadores. Os servidores do SPI eram, de fato, *like people you see in a dream* (Schieffelin e Crittenden 1991).

ECONOMIA NATIVA E FERRAMENTAS

As mercadorias tiveram um impacto profundo sobre o imaginário das sociedades indígenas da América do Sul tropical. Os objetos materiais ocidentais foram um elemento central na construção das interpretações nativas sobre os Brancos, e seu fluxo marcou definitivamente a relação interétnica. Resta-nos, perguntar, como a apropriação desses bens transformou os sistemas sociais nativos. E aqui me interessa, antes de mais nada, avaliar seu impacto enquanto utilidade, em particular no que tange aos instrumentos de metal. Dizer, como fiz, que os objetos eram signos dos poderes xamânicos dos Brancos, não significa ignorar que, muitos deles, eram avaliados e desejados justamente por sua utilidade. Uma avaliação do impacto da introdução de ferramentas sobre os sistemas nativos, porém, está além do alcance desse trabalho. Gostaria apenas de sugerir algumas hipóteses no que toca à economia nativa.

A despeito de sua importância, os instrumentos de metal não produziram uma verdadeira revolução tecnológica, nem serviram de suporte para a superação do modo de produção indígena. Não levou, por exemplo, a uma economia de excedentes na qual o armazenamento e apropriação diferencial do produto — fenômeno freqüentemente correlacionado à hierarquização da estrutura social — tornam-se pontos-chaves da cadeia econômica. Como apontou Carneiro (1973), produzir excedente agrícola, em particular mandioca, não era um problema nas zonas tropicais da América do Sul. Pelas características do tubérculo, porém, a melhor forma para estocá-lo é, literalmente, *in natura*, não havendo como submetê-lo a um regime de bem escasso, cujo controle redundaria em poder. Por outro lado, o machado não deve ter alterado drasticamente a produtividade do cultivo de grãos nas várzeas do Amazonas-Orinoco. Se, de fato, este era intensivo como sugere Roosevelt (1980), mudanças nos métodos de armazenamento e conservação teriam sido mais importantes do que a introdução de instrumentos de metal. É sempre possível afirmar que os sistemas nativos não tiveram tempo para realizar a intensificação do sistema produtivo, pois foram logo destruídos pela colonização. Essa, porém, é uma suposição que não se pode confirmar ou infirmar.

As ferramentas não se prestaram tampouco à ampliação de outros recursos, como rebanhos de animais, já que não havia, nas terras baixas, criação para fins alimentares. Não conduziram, tampouco, à reorganização das unidades de produção, reforçando apenas a independência das famílias extensas, uma vez que a abertura da roça tornou-se uma empreitada menos exigente e coletiva. É bem verdade que a introdução do machado de metal deve ter afetado a extensão das áreas derrubadas e o tempo de utilização das roças, com conseqüências importantes, como sugere Denevan (1992), sobre o padrão de assentamento e mobilidade dos grupos, principalmente daque-

les vivendo na floresta densa.²⁷ Tais conseqüências, contudo, não derivaram imediatamente da posse dos instrumentos, mas foram mediadas por escolhas sociopolíticas diversificadas.²⁸ A maior eficiência do machado de metal determinou uma abertura do campo de opções, não seu fechamento, pois, enquanto instrumento, poderia servir tanto à intensificação da produção, quanto à diminuição do tempo de trabalho dedicado à horticultura; poderia favorecer tanto a sedentarização, quanto a ampliação da mobilidade. É possível, por exemplo, que a eficiência das ferramentas tenha conduzido, proporcionalmente, a uma maior redução do tempo de trabalho dedicado à subsistência do que ao aumento da produtividade bruta. De qualquer modo, e em proporções variadas conforme o contexto, diminuição do tempo e incremento da produção podem ter atuado em consonância, segundo os fins a que se destinava a horticultura. Como apontou o irmão Pero Correia para os Tupi quinhentistas:

“Una de las cosas porque los Indios del Brasil son aora más guerreros y más malos de lo que solían ser, es porque ninguna necesidad tienen de las cosas de los christianos, y tienen las casas llenas de heramienta, porque los christianos andan de lugar en lugar y de puerto en puerto hinchíendolos de todo lo que ellos quieren. Y el indio que en otros tiempos no era nadie y que siempre moría de hambre, por no poder aver una cuña con que hazer una roça, tienen aora quantas herramientas y roças quieren, y comen y beben de continuo, y ándanse siempre a beber binos por las aldeas, ordenando gueras y haziendo muchos males ...” (Correia [1553] 1954:445).

Apesar do evidente equívoco do missivista quanto à miséria pregressa dos índios, a carta é interessante por sugerir que, em meados do século XVI, os Tupinambá de São Vicente haviam se desinteressado das ferramentas, pois já as tinham adquirido em quantidade suficiente e sem grande esforço. Era preciso, dizia, fazer cessar o fluxo de mercadorias para colocá-los novamente na dependência dos cristãos. Libertos do labor agrícola, os índios consumiam o tempo com bebes e guerras, assim como os cidadãos na Grécia Antiga dedicavam-se à política graças a seus escravos.

O trecho do irmão jesuíta sugere, ainda, que além de tempo livre, os machados haviam produzido um crescimento real da produção agrícola, cujo excedente fora dirigido para as atividades rituais, em particular na forma de bebida fermentada. A mandioca de sobejo transformava-se em cauim, ingrediente indispensável à vida política nativa, a qual girava em torno da atividade bélica. Os grandes festivais intercomunitários estavam ligados à guerra e eram regados a vinho da terra: por meio deles, estruturavam-se relações de aliança, alcançava-se prestígio, socializava-se a

²⁷Denevan (1992) sugere que o padrão da agricultura na Amazônia, antes da Conquista, deveria ser bastante diferente daquele conhecido historicamente, dada a ineficiência do machado de pedra na derrubada de grandes árvores. Como hipótese, ele propõe algumas alternativas ao cultivo extensivo e intinerante, baseado majoritariamente em uma única cultura: pequenos roçados permanentes em torno das habitações; roças menores, mais diversificadas e de uso mais longo e intensivo do que as atuais; manejo de aberturas naturais ou artificiais na floresta.

²⁸O acesso dos grupos indígenas às ferramentas também foi muito diversificado, no tempo e no espaço, de tal forma que não se deve imaginar uma substituição homogênea do machado de pedra pelo de metal. Temos evidências não apenas do uso intensivo daquele, como do comércio de lâminas de pedra até o final do século passado, como é o caso do Alto Xingu. Schaden (1964:66-67; 93-94), baseando-se em Fritz Krause, sugere que a decadência política dos Trumai, que possuíam o monopólio das lâminas na região, deveu-se à sua substituição por machados de metal no final do século XIX, após as expedições de Von den Steinen.

potência emanada dos cativos executados e planejavam-se novas incursões. Em resumo, a relação entre ferramentas e conflitos era diversa daquela que postula Ferguson: a guerra — momento de um modo de produção de pessoas e grupos — era anterior lógica e cronologicamente ao machado de metal.

Fenômeno semelhante pode ter ocorrido com os Parakanã Ocidentais. Como vimos no capítulo 1, em 1932, após quatro ou cinco anos de visitas seguidas ao Posto de Pacificação, os índios começaram a abandonar parte das mercadorias na mata, inclusive algumas ferramentas. Naquele instante, já deviam ter obtido mais de uma centena de machados e o dobro de terçados, passando rapidamente de uma situação de penúria a outra em que quase todos, até os jovens, possuíam instrumentos de metal. O afluxo súbito e farto não conduziu, contudo, a uma intensificação do trabalho agrícola. Muito pelo contrário: nesse momento, já estava em curso uma tendência que os levaria, três décadas depois, a abandonar a agricultura. A importância relativa da sociabilidade aldeã e do labor agrícola vinham diminuindo desde as primeiras décadas do século, com a ampliação do *trekking* e a fragmentação do grupo por períodos cada vez mais longos. A aquisição de machados favoreceu essa tendência, pois diminuiu o tempo de trabalho na horticultura, permitindo uma maior dedicação à caça e à guerra. Ao mesmo tempo em que se obtinham ferramentas, estas se tornavam cada vez menos importantes como meios de produção agrícola. O machado de metal acabou sendo dirigido para o trabalho de coleta, tornando-se o complemento perfeito do arco e permitindo uma maior autonomia do casal no provimento da subsistência.

A tecnologia e os meios de produção devem ser postos, pois, no contexto das relações sociais de produção e das relações de produção social. Duas faces de um mesmo problema: por um lado, as especificações socioculturais sobre o sistema produtivo; por outro, a produção encarada como um fenômeno mais amplo do que a atividade econômica. Enfatizei o primeiro ponto ao afirmar que a introdução dos instrumentos de metal não conduziu nem à intensificação, nem à transformação das relações de produção. Diminuiu-se o tempo dedicado à horticultura, mas se manteve a subexploração de recursos e força de trabalho. Ao mesmo tempo, ali onde se produziu excedente, ele foi direcionado para atividades político-rituais, sem, no entanto, conduzir a uma transformação radical da estrutura política. Em outras palavras, a técnica submeteu-se à natureza do sistema produtivo nativo, adequando-se aos fins a que ele se destina nessas sociedades.²⁹

O segundo ponto remete ao modelo aqui proposto para o fenômeno da guerra. Se o sistema de produção de bens se organiza de modo doméstico e aquém de suas possibilidades é porque o problema central da economia política nativa não é a produção de bens, mas a produção de pessoas e, por meio dessa operação, a constituição de redes mais amplas de sociabilidade. O objeto escasso e/ou desejado são princípios de existência e capacidades apropriáveis e/ou transmissíveis, e não bens de consumo. O espaço político e as relações interlocais erguem-se menos sobre a troca comercial do que sobre o fluxo de corpos e bens imateriais, operado pelo casamento e pela guerra. Se o problema dessas sociedades fosse a produção de subsistência, compreender-se-ia mal porque os Tupinambá mantinham um cativo alimentado para em seguida matá-lo e comê-lo, ao

²⁹A análise de Descola sobre a economia achuar — em particular a comparação entre a produtividade dos grupos locais em situações ecológicas diferentes — fornece elementos importantes para a compreensão da tendência homeostática das forças produtivas (Descola 1994b).

invés de transformá-lo em escravo. O cativo não tinha valor enquanto força de trabalho, mas como subjetividade apropriável e suporte das relações de produção-predação. Nesse campo, o sistema funcionava de modo bastante eficaz, sendo capaz de multiplicar e socializar os efeitos do ato homicida; i.e., era capaz de se reproduzir de modo ampliado. Geravam-se excedente sem a necessidade de um aumento proporcional da letalidade e intensidade dos conflitos. Os grupos ameríndios, ao invés de se concentrarem no aumento da eficiência dos meios de produção-destruição (i.e., da tecnologia guerreira), voltaram-se para a expansão de sua eficácia simbólica.³⁰ Excedente metafísico sem dúvida, mas nem por isso menos real.

Essas observações visam uma possível objeção ao meu modelo, tendo como inspiração a hipótese de Brian Ferguson (1990, 1995) sobre a guerra yanomami. No entender deste autor, os conflitos bélicos tal qual o conhecemos historicamente resultam da luta pela posse de ferramentas, meios de produção que teriam se tornado indispensáveis desde que postos em circulação. Ao mesmo tempo fundamentais e escassos, a apropriação e controle do fluxo de instrumentos de metal seriam um motivo necessário e suficiente para a geração dos conflitos armados. A hipótese neo-historicista de Ferguson ergue-se sobre o fracasso das explicações materialistas anteriores para a guerra em sociedades igualitárias da Amazônia — explicações que ele mesmo tratou de sepultar (1989). No entanto, Ferguson repete a lógica de seus predecessores, pois insiste em explicar a guerra indígena por uma carência, necessariamente externa à sociedade. Se para os ecólogos culturais, essa carência se encontra no plano da natureza, em Ferguson ela resulta da introdução de um novo meio de produção material, que as sociedades indígenas são incapazes de produzir.

Meu modelo, ao contrário deste, sugere que a produção material não ocupa nas sociedades da região o mesmo lugar que na nossa e que, portanto, não se pode subsumir a guerra ao comércio e ao controle de utilidades. A posse de meios de produção material foi historicamente englobada pelo controle dos meios de produção de pessoas. As ferramentas foram incorporadas na América do Sul a um modo de produção pré-existente voltado menos para bens materiais, do que para a produção de pessoas e das próprias unidades sociais; i.e., para a constituição de identidades individuais e coletivas. Isso não significa que machados e facões não tenham tido impacto sobre os sistemas sociais nativos, tampouco que não tenham havido guerras motivadas pela pilhagem de mercadorias ocidentais (assim como é verossímil que outros conflitos se deram pelo domínio de áreas ecologicamente mais ricas ou para a captura de mulheres). O fato é que nenhum desses elementos, ainda que determinantes em situações particulares, permite construir uma teoria da guerra indígena, que de conta das práticas rituais e idiomas simbólicos a ela associada.

Este é um dos problemas da interessante hipótese de Ferguson e Whitehead (1992) sobre a ‘belicização’ (*warrification*) de áreas afetadas pela expansão de um estado, mas não submetida à sua administração (áreas que eles denominam ‘zona tribal’). De característica ‘endêmica’ de uma cultura indígena famélica, a guerra é transformada em um vírus, trazido ao Novo Mundo

³⁰Nesse ponto, mereceria maior atenção os efeitos de longo prazo da introdução de armas de fogo. Sabemos que, lá onde ela ocorreu, conduziu a uma hiperatividade guerreira, como no período pré-pacificação entre os Kayapó (Turner 1991: V 8-11) ou durante o *boom* da borracha entre os Jívaro (Bennett Ross 1984). Desconhecemos, porém, seus efeitos mais amplos sobre a economia simbólica nativa.

junto com as ferramentas e as epidemias. Ferguson, por exemplo, estabelece um corte drástico entre os conflitos armados antes e depois da introdução dos instrumentos de metal. Seu argumento procede como se antes da Conquista prevalecesse a homeostase e a política só se instaurasse com a introdução das manufaturas, que retirou os nativos do mundo simétrico do dom para encerrá-los em relações de exploração. Só então, no entender do autor, pode-se falar em guerra: àqueles eventos mais ou menos violentos, mais ou menos rituais, que ocorriam antes da ‘História’, deveríamos reservar o termo de ‘quase-guerras’ (*almost-war*) (Ferguson 1989; 1995). Estou sugerindo, ao contrário, que independentemente da dimensão e letalidade dos conflitos armados antes da Conquista, a guerra era um dos elementos constitutivos do modo de reprodução social por apropriação de subjetividades, que proponho neste trabalho.³¹

Branços e jaguares

Resumamos nosso percurso até aqui. Por meio da análise do mito do Pequeno Rato sugeri uma identificação dos Brancos ao demiurgo Maíra das cosmologias tupi-guarani, que representa, de modo geral, a potência renovadora do xamanismo, e em particular, a capacidade de franquear os limites entre a vida e a morte. Em seguida, apresentei a estória de Tarewa, que os Parakanã não consideram exatamente uma ‘conversa antiga’ (*morogeta-imyña*) como os mitos, mas um evento cuja origem da enunciação se conhece (as mulheres de Moakara).³² Essa narrativa, que fala de um Branco capaz de ressuscitar os mortos a partir de seus ossos, serviu-nos para analisar um fato ocorrido durante o contato dos Orientais. Tentei interpretá-lo e discuti o significado dessa interpretação, tendo como pano de fundo a célebre equação dos europeus a divindades nativas. Em seguida, sugeri que poderíamos estender a análise não apenas às crenças sobre cura das doenças e imortalidade, como também à percepção nativa dos instrumentos de metal e mercadorias em geral. Passei, assim, à experiência dos Parakanã Ocidentais durante as visitas ao Posto de Pacificação do SPI, nas primeiras décadas deste século. Finalmente, dando seguimento ao tema das ferramentas, procurei explicitar minhas objeções ao modelo de Ferguson sobre a guerra na Amazônia.

Nesse percurso deve ter ficado claro que a equivalência no mito entre Brancos e demiurgo é, na verdade, uma identificação mais geral daqueles com as capacidades xamânicas: cura, fecundidade, fartura, criatividade. Daí deriva também sua associação aos inimigos oníricos. Os Brancos vieram a ocupar no imaginário parakanã a posição dos grandes xamãs estrangeiros — assim como ocorrera, cinco séculos antes, com os Tupinambá, que os assimilaram aos célebres profetas nativos, também eles exteriores ao grupo local. A estabilidade secular dessa assunção não deixa

³¹Sobre evidências arqueológicas de guerras no período proto-histórico, ver Redmond (1994) e Heckenberger (1996; 1997).

³²Ireland (1988:163-64) observa que, para os Waurá, a distinção entre narrativas ‘míticas’ e ‘históricas’ corresponde àquela entre fatos tão antigos que não se pode identificar quem os presenciou, e fatos cujas testemunhas é possível precisar. Para uma formulação semelhante, ver Gallois (1994:21-26).

de ser surpreendente tendo-se em vista o violento processo histórico da Conquista. Devemos perguntar, assim, por que a violência não figura em primeiro plano nas concepções parakanã?³³

A resposta remete a duas ordens de problemas: uma, estritamente histórica; outra, de etnologia comparativa. Em primeiro lugar, trata-se de indagar sobre a experiência efetiva dos Parakanã com a sociedade colonial e, posteriormente, nacional. Sugeri no capítulo 1, que os povos interioranos do interflúvio Pacajá-Tocantins encontravam-se bastante isolados desde pelos menos o início do século XIX, sendo possível que a situação estivesse assim configurada há mais tempo. Esta só seria substantivamente alterada nos anos 1920, quando tomou impulso a extração de castanha na região e a Estrada de Ferro do Tocantins cortou as matas de terra firme. Nas narrativas parakanã, não se encontram evidências de ataques perpetrados por caçadores de escravos ou conflitos de monta com a população regional, que aparecem, por exemplo, nas histórias contadas pelos povos do Alto Xingu (Franchetto 1992). Neste século, ademais, os Parakanã só vieram a sofrer baixas no contato interétnico a partir dos anos 1960, quando quatro homens ocidentais foram mortos por regionais. Não é, portanto, tão surpreendente, que a violência não seja um elemento dominante nas representações sobre os Brancos. Aparentemente, o grupo não experimentou — pelo menos desde o terceiro quartel do século XIX — a virulência da espada.

Há, contudo, uma segunda dificuldade, que nos leva a considerações de outra ordem. No capítulo 5, demorei-me mostrando a imbricação entre xamanismo e guerra, para indicar que — afora os guarani contemporâneos — todos os grupos tupi mesclavam as duas vias de superação da condição humana ordinária. A figura prototípica da regressão à natureza, o jaguar, aparecia associada à condição mesma de deuses e xamãs. Não se deveria esperar, portanto, que a omofagia figurasse em primeiro plano na identificação dos Brancos ao xamanismo?

Entre os Parakanã, existe uma assunção difusa de que os *Toria* são comedores de gente. Dizia-se que eles cortavam o tórax das vítimas para retirar o coração e comê-lo — uma idéia que ganhou força entre os Ocidentais na década de 1960, quando sofreram as primeiras baixas. Crêem, por exemplo, que havia um canibal entre os funcionários do Posto Pucuruí nessa época e contam terem visto carnes humanas dependuradas em um galpão. Na tradição oral, contudo, predomina a figura de um xamanismo desvinculado do que Viveiros de Castro (1992:260) denominou a ‘função-jaguar’, isto é, o princípio de apropriação canibal. Esse ponto tem um interessante especial para a etnologia comparada, pois vários grupos ameríndios associaram a figura do Branco ao maior felino da região ou à sua forma alimentar, ao mesmo tempo em que lançaram sobre nós um olhar de reprovação moral e repugnância por nossos modos sub-humanos.

MITOLOGIAS DO CONTATO EM SISTEMAS PACÍFICOS

A identificação entre Brancos e Jaguar aparece no final do ciclo cosmogônico alto-xinguano, que trata da diferenciação dos povos segundo suas disposições morais e tecnologia. Primeiro, fala-se da técnica, estruturando a narrativa conforme o célebre motivo da má escolha: na versão kuikúru,

³³Não estou afirmando que não haja referências à capacidade dos Brancos para a violência (basta rever o trecho final do mito do Pequeno Rato, narrado por Iatora), mas sim que ela está sobredeterminada por outra, que é própria dos demiurgos tupi.

o Sol pede a *Ahiñuká*, ancestral desses índios, para que escolha entre o arco, a borduna e a espingarda. *Ahiñuka* prefere o arco, os ‘índios bravos’ a borduna e o Branco acaba com a espingarda (Franchetto 1978: notas de campo).³⁴ Em seguida, contudo, inverte-se o caráter positivo dado à tecnologia superior por meio de uma nova escolha. Na versão Waurá:

“Em seguida, o Sol fez circular uma cuia da qual cada homem deveria beber. O ancestral dos Waurá aproximou-se, mas descobriu horrorizado que a cuia estava cheia até a borda com sangue. Ele se recusou a tocá-la, mas quando se ofereceu ao ‘Índio selvagem’, ele prontamente bebeu. Quando, finalmente, o Sol ofereceu a cuia de sangue ao Branco, ele tragou vorazmente em grandes goles. Por isso, o Branco e os ‘Índios selvagens’ são tão violentos hoje; mesmo antigamente, eles tinham sede de sangue. Para os Waurá, ao contrário, o Sol deu uma cuia com mingau de mandioca. É por isto que os Waurá bebem mingau de mandioca hoje e, assim, não são um povo bravo e violento” (Ireland 1988:166).

Os Waurá recusam a hematofagia que, como vimos no capítulo 5, está intimamente ligada a idéia de comer carne crua. Os Brancos e os índios bravos — mormente os Kayapó no imaginário xinguano — aceitam a cuia de sangue e a disposição predatória. O mesmo tema aparece na seqüência final do mito de criação barasana, grupo tukano da bacia do rio Negro, em que os ancestrais indígenas procedem a uma série de más escolhas: recusam-se a banhar, escolhem o arco ao invés do revólver e não comem o que lhes oferece o demiurgo. Por isso, tornam-se inferiores aos não-índios, que fizeram as escolhas corretas. O episódio explica por que os Brancos são mais numerosos, longevos, saudáveis e tecnologicamente superiores aos Tukano, mas, ao mesmo tempo, por que são mais violentos: com a arma de fogo, o ancestral dos Brancos passou a ser uma ameaça para os índios e o herói cultural o mandou embora para longe.³⁵

A associação dos Brancos a um etos cruento já aparecia no início do ciclo mítico barasana, que é uma versão da saga dos gêmeos, na qual o herói-cultural Wãribi ocupa a posição do filho de Maíra — é o protótipo do xamã e ancestral de todos os Brancos (lembrem-se que também para os Tupinambá, os invasores eram os “sucessores e verdadeiros filhos” do demiurgo). No entanto, ao contrário da lenda tupi, o mito barasana não identifica os Brancos apenas ao herói-cultural, mas os assimila também aos jaguares. Wãribi, assim como o filho de Maíra, mata os fe-

³⁴O motivo estrutural da má escolha dos objetos parece ter servido como uma das portas de entrada do processo histórico da Conquista na mitologia indígena, fato que já se evidencia nas narrativas do século XVII. Claude d'Abbeville reproduz um discurso de Japi-açu, principal da Ilha do Maranhão, em que ele afirma: “Éramos uma só nação, vós e nós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos nas leis de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas, vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas de seus pés cravadas com cruzeiros no rochedo próximo de Potiú...” (Abbeville [1612]1975:60-61). O texto amalgama o tema da má escolha dos objetos àquele da separação entre homens e demiurgos, que responde na mitologia tupi pela origem da mortalidade e do trabalho, mas também, em algumas versões, pela origem dos Brancos (ver Thevet [1575]1953). Do ponto de vista estrutural, a armadura da narrativa registrada por Abbeville remete aos célebres mitos da origem da vida breve analisados por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido* (1964), em que a mortalidade é também consequência de um má escolha feita por um ancestral. Sobre a associação entre mitos da vida breve e da origem do Branco, ver Viveiros de Castro (1992b:30-31).

³⁵Na versão kamayurá do mito alto-xinguano, coletada por Agostinho, o desfecho é idêntico: “*Mavutsinin* com raiva mandou o branco embora: ‘você não pode ficar aqui. Se pegasse arco bom, podia ficar por aí; mas pegou rifle, vai embora’ (Agostinho 1974:180-81).

linos que haviam assassinado sua mãe utilizando-se do mesmo ardil: faze-os cair em um rio cheio de peixes canibais. Como no mito tupi, um deles consegue escapar, mas ao invés do episódio explicar a não extinção da onça, dá conta da existência presente dos inimigos: esse jaguar é o ancestral dos Brancos, cujos descendentes Wãribi fez fortes e valentes, dando-lhes o poder de fabricar todo tipo de mercadoria. A identificação dos Brancos ao jaguar, escreve S. Hugh-Jones, é consistente com a visão indígena daqueles como “seres poderosos, cruéis e predatórios, que estão fora dos limites da sociedade civilizada, temas que são expressos repetidamente nas narrativas mais históricas” (S. Hugh-Jones 1988:143).

Não deixa de ser sugestivo que encontremos a associação entre jaguar e Brancos precisamente naquelas sociedades que acabaram por se estruturar em conjuntos multilocais e multilingüísticos pacíficos, fundados na partilha de certos valores éticos, na participação comum em rituais, e na troca matrimonial. Tanto no Alto Xingu, como no Alto Rio Negro, os povos nativos constituíram sistemas de integração mais amplo e mais duradouros do que as estruturas reticulares instáveis de outras áreas da Amazônia. Esses conjuntos tenderam a definir com maior distintividade uma ética e uma estética, que caracterizam a forma propriamente humana de existir, em oposição à qual se definem os estrangeiros como gente de costumes grotescos e modos animais. Ao contrário dos grupos que vêm na predação familiarizante dessa gente uma fonte de poder e vitalidade, nessas sociedades uma tendência centrípeta em matéria de cosmologia predominou sobre a dinâmica canibal, como se ampliação do espaço de sociabilidade segura para além do grupo local já servisse para dinamizar o sistema. Em outras palavras, o modo de reprodução simbólica dessas sociedades estruturou-se sobre formas que não dependem da apropriação *violenta* de subjetividades no exterior. Nesse contexto, a guerra deixa de ser um momento determinante do modo de produção ontológico e ganha a feição de guerra defensiva.³⁶

A substituição da guerra por outras práticas sociais é explicitamente afirmada pelos povos do Alto Rio Negro e do Alto Xingu. O mito cosmogônico tukano se encerra com uma reflexão: desde então, conclui a narrativa, a guerra é para os Brancos o que o ritual é para os Índios e, através da guerra, eles se apropriam da riqueza alheia (Hugh-Jones 1988:144. Para a versão desana, ver Kumu & Kenhíri 1980:74). Os Xinguanos expressam o mesmo ponto de vista: “nós não fazemos guerra; nós fazemos festivais para os chefes, às quais todas as aldeias vêm. Nós cantamos, dançamos, trocamos e lutamos” (Gregor 1990:113). Guerra e ritual aparecem como práticas, ao mesmo tempo, equivalentes e opostas: através da primeira apropria-se violentamente da ‘riqueza’ alheia, por meio do segundo se transmite e se permuta pacificamente essa ‘riqueza’ — a qual, em ambos os casos, serve à constituição de identidades individuais e coletivas. Da perspectiva dos

³⁶Sobre os ataques retaliatórios dos grupos alto-xinguanos aos Txicão e Suyá, povos que não faziam parte dos sistema intertribal, Gregor escreve: “esses ataques defensivos mostram claramente que os Xinguanos são plenamente capazes de violência armada organizada. Tais guerra, contudo, são vistas [...] como uma exceção moral ao padrão normal de relações pacíficas, e, de fato, parecem ter sido historicamente incomuns” (Gregor 1990:117). Para Heckenberger, o padrão defensivo das guerras xinguanas está associado a uma série de características sociopolíticas dos grupos da ‘periferia meridional’ da Amazônia, entre elas: agricultura sedentária, redes de comunicação regional bem desenvolvidas, liderança hereditária e hierarquia social (Heckenberger 1996:117; 1997).

‘índios selvagens’, dizem os Mehinaku, a guerra é um festival (Gregor 1990:116) — o que sugere que, da perspectiva dos xinguanos, o ritual é uma guerra domesticada ou o substituto da guerra.

A ritualização da violência se expressa na luta esportiva xinguana, como modo de sublimação da raiva e afirmação domesticada de valores masculinos. O grande lutador encarna a laboriosa construção social do corpo e da pessoa. Ele é belo e robusto porque se submeteu à reclusão e, nesse processo, tornou-se plenamente xinguano (i.e., humano por excelência). Seu vigor não é ativação das forças ‘selvagens’ da alteridade, mas a expressão da capacidade interna do sistema de produzir sujeitos plenos — belos, fortes e sobretudo moderados —, que exprimem por meio de seu corpo e em lutas esportivas regradas, uma ética e uma estética anti-canibal.³⁷ O lutador se opõe aos outros modelos de masculinidade que vimos descrevendo até aqui: ao guerreiro yanomami que incorpora a imagem vital do urubu no ritual que precede ao ataque; ao matador shuar que busca a visão *arutam* para adquirir força e desejo de matar; ao sonhador parakanã que se transfaz em felino para matar caça. O campeão xinguano não é um comedor de cru, mas de peixe bem cozido.

Ao lado da ‘esportificação’ da violência, há duas outras características distintivas dos grupos da região: uma etiqueta cuidadosa, que rege as relações sociais nos e entre grupos locais, e um regime alimentar fundado em uma ideologia anti-venatória, ambos apontando para uma ética pessoal da moderação, do autocontrole e do respeito-vergonha (Basso 1988:12-14).³⁸ A dieta é um símbolo central desse conjunto de valores. A alimentação protéica xinguana baseia-se quase exclusivamente na pesca, com proibição estrita da carne de caça (exceção feita a certos macacos e aves, consumidos durante os resguardos). Os Mehinaku associam diretamente essa dieta à ausência de agressividade: “nós não comemos animais com sangue ou comidas quentes. Nossa comida é ‘insossa’ e, por isso, nossas barrigas jamais estão quentes de raiva” (Gregor 1990:115). O fato do sangue ser um foco dos interditos alimentares não é surpreendente, pois já vimos que a hematofagia está associada à omofagia no pensamento indígena. A associação levada ao paroxismo conduz à idéia xinguana de que consumir qualquer animal sangüíneo é comer como o jaguar.

Entende-se melhor o privilégio do pescado. Na maioria das cosmologias nativas, o sangue está associado à vitalidade, à atividade, à alma.³⁹ Ele é o signo da potência feroz e feraz da alteri-

³⁷Segundo Basso (1995), mesmo os chamados ‘Senhores do Arco’ — jovens que, no passado, eram submetidos a um treinamento especial para se tornarem guerreiros — emergiam da reclusão “não apenas fisicamente belos, como também moralmente belos, porque eram capazes de evitar sentimentos potencialmente destrutivos que, de outro modo, colocariam em risco suas famílias” (Basso 1995:97).

³⁸Os mecanismos xinguanos de manutenção da paz encontram paralelos com a concepção de processo civilizatório de Norbert Elias: a mudança nos costumes de comer carne, a ‘esportificação’ da violência, a normatização das relações interpessoais, que fundam um *habitus* social de autocontrole, são elementos centrais em sua descrição do processo pelo qual, na Europa, ocorreria a pacificação dos nobres guerreiros e o crescimento do poder do rei (Elias 1994. Ver Leite Lopes 1995). No caso indígena, vemos operar mecanismos semelhantes na construção de um sistema multilocal pacífico em que a violência física cede lugar a formas de interação ritualizada (expressas de modo mais acabado nas festas intertribais vinculadas à instituição da chefia) e à violência simbólica (expressa pelo fenômeno da feitiçaria, que ocupa o espaço da violência armadas nas disputas faccionais — Gregor 1990:118-121; Heckenberger 1996:93-98; Coelho de Souza no prelo).

³⁹Como vimos no capítulo 4, boa parte dos resguardos pós-homicídio na Amazônia são pensados como um trabalho de digestão e transformação do sangue exógeno absorvido no ato de matar. Alguns grupos identificam explicitamente o sangue incorporado ao princípio vital da vítima, outros não o fazem senão indiretamente. O sangue não é apenas signo de vitalidade, mas também de capacidade reprodutiva, tema privilegiado dos rituais

dade não domesticada — aquela que, como dizem os Nivacle (Sterpin 1993), é selvagem e tem consciência de si. Os peixes estão na escala mais baixa dos seres com potência e consciência — são quase vegetais — e figuram, em vários grupos, como o primeiro alimento permitido após o resguardo. A ética alimentar xinguana manifesta, pois, uma negação mais geral do modo de apropriação canibal, que se observa na guerra tupi, jívaro, yanomami, munduruku, nivacle, entre outras. Embora adotando uma solução menos radical, os grupos rionegrinos também expressam um mal-estar em relação ao consumo de mamíferos de grande porte, procurando reduzi-los conceitualmente à categoria de peixes (S. Hugh-Jones 1996:127-28; Arhem 1993:111). Mais do que isso, por meio do xamanismo, buscam descaracterizá-los subseqüentemente como pescado transformando-os em vegetais: “tais práticas”, escreve S. Hugh-Jones, “permitem aos Tukano considerarem-se como vegetarianos que comem também peixe...” (1996:130).

Em ambos os sistemas, o modo alimentar humano define-se por oposição a atividade cinegética, e positivamente pela horticultura: no mito xinguano, enquanto os Brancos bebem sangue cru, os índios tomam mingau de mandioca.⁴⁰ Entre os Barasana, o mito complementar ao de Wāribi é o de Yeba. Os dois heróis-culturais — filhos da Lua e do Sol respectivamente — formam um par ao mesmo tempo idêntico e contraditório, como os gêmeos ameríndios. Enquanto o primeiro remete à guerra e ao xamanismo, o segundo está associado às relações pacíficas de troca matrimonial e cerimonial entre os patrisibs tukano e à origem da agricultura. Yeba começa sua vida como um jaguar e é socializado e feito humano por seus afins, o Povo dos Peixes (os Bará), dos quais obtém as plantas cultivadas (S. Hugh-Jones 1988:147). Wāribi, ao contrário, mata seus afins jaguares, ao mesmo tempo, em que gera uma nova classe de predadores: os Brancos.

Há uma oposição recorrente entre, de um lado, uma potência xamânica associada à predação e, de outro, uma sociabilidade segura ligada à troca e representada pelo cultivo de vegetais domesticados. Nenhum grupo pode prescindir inteiramente da primeira para dinamizar o sistema, mas também não pode se erguer sem a segunda. Os Parakanã fizeram regredir a troca à sua forma mínima e ampliaram o campo da predação. Os sistemas altoxinguano e rionegrino, ao contrário, ampliaram o universo da troca e reduziram o da predação, mas o fizeram pela constituição de um sistema internamente diferenciado.⁴¹ A construção da identidade pelos modos pacíficos e não venatórios permite definir os Brancos pelas suas características predatórias, associando-os expli-

de caça de cabeça e de iniciação, manifesto pela simbologia da apropriação masculina dos poderes menstruais femininos.

⁴⁰Lembrem-se que para os Guarani contemporâneos, a prática ascética define-se por uma ética alimentar. Aquele que busca a via da perfeição espiritual, abstém-se de todas as carnes, com exceção de uma: a do queixada macho, considerado o ‘belo animal doméstico’ (*mymba porä*). Ele não é ‘selvagem’, mas ‘manso’ como vegetais e xerimbabos (H. Clastres 1975:127).

⁴¹A redução do espaço da predação entre os Tukano ainda não cessou. Hoje, parece estar ocorrendo a mesma separação entre a função-jaguar e o xamanismo, que se observou entre os Guarani contemporâneos: “que, hoje, os valores ligados aos guerreiros sejam rejeitados ao mesmo tempo em que desaparecem os xamãs-jaguares, cujo estatuto está associado tanto à guerra quanto à caça, tudo isso indica claramente a direção que toma a evolução ideológica em curso entre os Tukano. Eles se afastam de práticas e valores que foram, antigamente, bem mais determinantes em suas vidas” (S. Hugh-Jones 1996:145). Essa evolução recente se dá em um contexto de maior interação com a sociedade nacional e com seus agentes religiosos, mas parece estar em acordo com uma tendência de longo prazo do sistema rionegrino (S. Hugh-Jones 1994).

tamente ao jaguar e à omofagia. Nessa associação figura, ainda que de modo menos evidente, o caráter xamânico dos invasores, afirmado em primeiro plano pelos tupi.

Chegamos, assim, a um resultado curioso que pode ser provisoriamente generalizado: os sistemas ‘pacíficos’ de tendência centrípeta em matéria de cosmologia e centrífuga em matéria de sociologia identificam os Brancos ao jaguar e, subsidiariamente, a outros conteúdos do xamanismo. Já os sistemas ‘guerreiros’ de tendência centrífuga em matéria de cosmologia e centrípeta em matéria de sociologia identificam os Brancos aos grandes xamãs e, residualmente, ao canibalismo, como se não lançassem contra nós um olhar de censura, mas de desejo. Definindo-se a si mesmos como jaguares, os Parakanã projetaram sobre nós a sombra do demiurgo.

Mas esses valores não deveriam se manifestar de modo diverso quando comparamos Orientais e Ocidentais, uma vez que eles divergiram em matéria de belicismo? Sugeri que a postura adotada pelos Orientais esteve ligada à construção de uma alternativa política de integração social interna, com a constituição do sistema de metades e a institucionalização da chefia. E que, inversamente, a excitação guerreira ocidental associava-se a uma ênfase na mobilidade e na caça, e ao processo de esgarçamento da forma e sociabilidade aldeãs. A correlação entre grau de integração interna e atividade bélica não tem, certamente, validade geral — há grupos ameríndios que, pressionados por inimigos mais poderosos fragmentaram-se em bandos de caça nômades com postura tímida e defensiva; e outros que se fortaleceram internamente e ampliaram a capacidade para violência armada organizada. No caso histórico parakanã, contudo, a correlação é positiva e isso se deve às escolhas ético-políticas feita pelos atores desse processo. Os Orientais buscaram construir uma alteridade sociológica interna a partir de um cativo, ao qual pouparam a vida. Tal construção pode ser comparada à política xinguana de acomodação entre estrangeiros e criação de um sistema culturalmente homogêneo que, no entanto, preserva certo nível de diferença interior (sobretudo lingüística e de especialidades artesanais). Tanto em um caso quanto no outro, mas de modos bastante diversos, criaram-se unidades de identidade coletiva que se reconhecem, ao mesmo tempo, como iguais e diferentes entre si e se relacionam por meio da troca. Essas unidades — metades em um caso, aldeias no outro — são representadas por chefes que devem se comportar como pais provedores para com os seus e como afins moderadores para com os aliados. Os chefes surgem como apaziguadores — senhores da conversa e garantidores da paz social —, não como poderosos líderes de guerra, temidos pela capacidade predatória.

A difícil construção da paz interna manifestou-se em uma ética comportamental de evitação dos conflitos por mulheres, na restrição de certas práticas associadas à guerra (como o flechamento do cadáver), e na institucionalização da conversa como prática política coletiva. Se, entre os Orientais, esses valores não foram expressos em uma nova ética alimentar, não seria despropositado sugerir que os Ocidentais manifestaram justamente os valores opostos por meio da ênfase na caça de grande porte e pelo descuido com a horticultura. É o que parece indicar o fato do foco na predação cinegética e bélica, entre os Ocidentais, ter sido acompanhado não apenas pelo abandono progressivo da forma aldeã e da horticultura, mas também pelo duplo esquecimento dos temas míticos da origem do fogo culinário e da mandioca — como se eles estivessem a afirmar, por meio do olvido, uma opção pela ‘jaguarização’, por comer cru o alimento não domesticado.

O DESANINHADOR QUE VIROU JAGUAR

Se a figura do jaguar é tão fundamental na concepção nativa, se ela está associada tanto à guerra quanto ao xamanismo, e não aparece nos mitos de origem do Branco, qual o lugar que lhe é reservado na mitologia? Para responder a essa questão, é preciso conhecer a versão parakanã do *dénicheur d'oiseaux*, chamada ‘O Desaninhador de Arara’ (*Araramokajinara*) ou ‘Aquele que foi levado pelo Jaguar’ (*Jawararemirakwera*), conforme se enfatize o episódio inicial ou o final da narrativa. Como esta é muito extensa, permitam-me apenas resumir os eventos principais:

O Desaninhador de Araras que virou Jaguar

Dois homens vão desaninhar filhotes de arara. Fazem um mutá e um deles sobe na castanheira. Ele chega até o ninho e retira um filhote. As penas mal começavam a crescer. O que ficara embaixo pergunta pelas avezinhas. O de cima responde: ‘as penas começam a sair’. O de baixo repete a pergunta, o outro responde novamente. E assim por muitas vezes, até que o de cima se irrita e diz: ‘as penas da arara estão nascendo agora, assim como os pelos pubianos de sua mulher’. O de baixo derruba o mutá, deixando o companheiro preso na castanheira: ‘fique aí e morra’, diz. E vai embora.

O homem passa dias e noites na árvore até que o quatipuru o encontra: ‘venha até mim que eu vou lhe ajudar a descer’, diz ele para o desaninhador. ‘Não, você vai acabar me derrubando e me matando’, responde temeroso. Finalmente, após várias demonstrações de proficiência na arte de escalar árvores, o quatipuru acaba convencendo o homem e o traz até o solo. O desaninhador pergunta por seus parentes, mas o quatipuru não os viu partir. Ele sai à procura dos seus.

Dorme sob uma palmeira de inajá e acorda no meio da noite com o fruto caindo sobre ele. Afasta-se e fica ouvindo a queda do inajá, sem saber o que é. Pela manhã, vai até lá e come o fruto, mas não sabe como transportá-lo. Um passarinho [*korowiré*] nomeia um cesto de palha de babaçu e ele o faz. Não sabia como amarrar o cesto e a cigarra lhe diz para usar embira. Foi-se, então, levando o fruto. Segue pela margem de um rio até encontrar uma fêmea-animal. O desaninhador quer se deitar com ela, mas ela afirma que as cordas da rede, feitas de minhoca, não eram forte o suficiente. Ele insiste, mas ao se deitar, a corda arrebenta. Ela é lançada para o outro lado do rio.

Ele continua a seguir o seu curso, procurando um modo para atravessá-lo. Dorme. Ao amanhecer, avista na água o que lhe parece ser um tronco e resolve servir-se dele como canoa. Ao pisar sobre o pau, percebe tratar-se de um grande jacaré. Começam a atravessar. Quando estão no meio do rio, o jacaré pede ao desaninhador que o xingue. Insiste, mas o homem desconversa. O sol está muito forte. Ele diz ao jacaré para andarem perto da beira para se protegerem dos raios solares. Ao se aproximarem, ele pula e foge do jacaré. Encontra um socó batendo timbó. Conta-lhe que atravessou o rio nas costas do jacaré e que este viria atrás dele. O socó diz: ‘venha até aqui para que eu o engula’. Como o desaninhador teme ser comido de verdade, o pássaro engole vários acarás e os regurgita: ‘assim, eu farei com você’. Quando ouve o jacaré se aproximar, o homem aceita ser engolido. O socó o traga e, em seguida, engole vários peixes. Chega o jacaré a procura do desaninhador. Pergunta por ele, mas o socó diz que por ali ninguém passou. O réptil desconfia que o pássaro o esteja escondendo. Para provar o contrário, o socó vomita duas vezes: apenas peixes. O jacaré vai embora e o desaninhador, já expelido, parte na outra direção.

Continua a procurar por seus parentes. Chega a aldeia das antas, onde é bem acolhido. Conta-lhes a história do jacaré. Recebe uma esposa, mas como sente saudades dos seus resolve partir. As antas lhe indicam o caminho a seguir, alertando-o para que não coma mingau de minhoca na aldeia dos tatus. Ele chega à aldeia dos tatus, onde é bem recebido, obtendo uma esposa. Pergunta por seus parentes. Os tatus dizem não saber onde estão, mas que, de noite, iriam procurar. Anoi-tece. O tatuzinho vai

primeiro, mas volta logo. O tatueté vai em seguida, e também retorna. O tatu-canastra vai até mais longe e volta dizendo ter ouvido vozes. Então, o desaninhador parte ao amanhecer.

Vai ao encontro dos seus. Lá chegando, encontra suas irmãs, pois os homens tinham saído para caçar. Elas se alegram. Ele lhes conta sua história. As mulheres dizem para ele ficar esperando dentro de casa. Os cunhados chegam: ‘nosso irmão voltou, aquele de quem nos afastamos’, dizem-lhes as mulheres. Os cunhados recebem o desaninhador. Na manhã seguinte, os cunhados saem para caçar, enquanto ele fica na aldeia fazendo seu arco. Os cunhados retornam da caçada sem nada: ‘não tem queixada para nós’. No dia seguinte, partem novamente. Ele fica fazendo suas flechas. As mulheres saem para buscar amêndoa de babaçu. No caminho reparam que o fruto do inajá está caindo e as cotias estão comendo. Voltam a aldeia e contam para o irmão: ‘opa! vou matar as cotias para fazer um formão’ [confeccionado com o dente do roedor]. Acaba de fazer as flechas e vai até lá.

Constrói um anteparo de caça e fica a espera. Nada de cotia. Volta para a aldeia ao entardecer: ‘não veio nenhuma cotia, minhas irmãs’. Na manhã seguinte, retorna ao local da espera. Esconde-se. Nada. Então, o *korowiré* canta. Um jaguar se aproxima. Quando ele está prestes a alvejá-lo, o animal se ergue e se transfaz em mulher. Ela diz que veio buscá-lo para que se tornasse seu marido. Ele replica que acabara de retornar para junto de suas irmãs. ‘Vamos primeiro, depois voltaremos para que você possa ver suas irmãs’, sugere a onça. Ele deixa o arco e parte com ela.

Chegam a aldeia dos jaguares. Ela apresenta o novo marido à mãe, que diz à filha para esconder o homem em uma rede dependurada no alto da casa, de modo que o pai não o visse de imediato. Os jaguares chegam no dia seguinte. Vem cantando um *mipá*, trazendo anta moqueada. Sentem o cheiro do homem. A filha diz ao pai: ‘eu disse para você que traria o não amado [por seus parentes] para ser meu esposo’. Ele pede à filha que traga o genro até ele. Aprova a escolha e resolve levá-lo para a praça da aldeia a fim de transformá-lo em onça. O sogro-jaguar diz ao homem: ‘venha para que eu possa vesti-lo, meu genro’. Transformam-no primeiro em gato maracajá, depois em suçarana, depois em pintada e finalmente em onça preta. A filha aprova o último transmudamento: ‘muito bom, é este que ficou bonito, meu pai. Basta’.

Tempos depois, a onça teve um filho do desaninhador. Quando este já engatinhava, o pai resolveu visitar as irmãs em companhia de sua nova família. Na aldeia, ele reencontra os cunhados e irmãs. No dia seguinte, sai para caçar e traz veado para os parentes. No outro dia, os cunhados querem ir junto com ele para caçar anta e porcão, mas a onça os previne que não deveriam flechá-lo quando ele se fizesse jaguar. Vão.

Vestido de jaguar, ele consegue pegar uma anta, mas os cunhados acabam flechando-o. Ele se ergue, arranca as setas e desveste-se. Interpela os cunhados: ‘eu lhes disse para esperarem que eu pegaria a anta’. ‘Nós pensamos que fosse outro jaguar, por isso flechamos’, respondem os cunhados. Moqueiam a anta. O desaninhador-jaguar lhes previne: ‘esperem que ela [sua esposa] virá até aqui, pois sentirá o cheiro de meu sangue’. A esposa sente o cheiro desde a aldeia. Entrega o filho para a cunhada, aconselhando-a a não o acordar, pois ele mordía demais. Parte ao encontro do marido. Chega ao local onde moqueiam a anta. A onça ralha com os homens: ‘eu disse para vocês não o flecharem, disse para esperarem que ele pegaria a anta para vocês’. Anuncia, então, que nunca mais o trará de volta. Retornam para a aldeia. A criança havia acordado e mordido a tia. A onça avisa também suas cunhadas que não mais voltariam. E assim se foram para sempre.

[resumo a partir de Akaria 1995:fitas 3-4]

Não pretendo analisar o mito como um todo, mas concentrar-me em seu episódio inicial (o do desaninhador) e final (a transformação em jaguar). Entre um e outro, acompanhamos as desventuras do herói, chamado Pina'ywa, que busca reencontrar seus parentes. Retirando-se esse percurso mediador e juntando-se o início ao fim, compõe-se uma narrativa muito semelhante a de

outros mitos tupi que utilizam a armadura do desaninhador. O mais famoso deles — uma lenda parintintin coletada por Nunes Pereira (1967:582-585) — foi analisado por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido* (1964:319-322). O mito interessou-lhe particularmente porque dá conta da origem das cores dos pássaros, permitindo uma comparação segura entre o mito de referência bororo (que remete à instauração de uma ordem metereológica), os mitos jê de origem do fogo culinário (que se referem à ordem cultural), e os mitos que versam sobre a cor dos pássaros (que tratam da ordenação zoológica).

É possível, porém, aproximar esses mitos jê e parintintin de outro modo, ainda que correlato. Eles versariam sobre o estabelecimento de (des)continuidades entre as condições humana e animal, concebidas de modo diverso nas cosmologias jê e tupi. Em ambos os casos, as narrativas se iniciam com a saída do herói de sua condição social humana, passando por um isolamento prolongado e desembocando em uma interação pacífica com animais predadores — jaguar no caso jê, gavião no caso parintintin. A partir desse ponto, os mitos tomam direção oposta. Na versão kayapó utilizada por Lévi-Strauss (1964:74-75), o desaninhador é adotado pelo jaguar que o alimenta com carne cozida. Recebe dele um arco e flecha para se proteger da mulher-jaguar. Um dia, contudo, acaba matando a esposa de seu pai adotivo e foge assustado, não sem antes portar o arco que tinha ganho e um pedaço de carne assada. Volta ao convívio social humano. Organiza-se, então, uma expedição para tomar o fogo culinário, que instaurará a separação entre homens e jaguares segundo os modos de predação e se alimentar: doravante, aqueles caçarão com arco e flecha e comerão carne cozida, enquanto estes usarão suas garras para matar e tornar-se-ão omófagos.

O desaninhador parintintin, ao contrário, afasta-se da condição humana, assumindo a forma e os modos das aves falconiformes. O gavião, ao adotá-lo, transforma-o em um gavião, para que possa se vingar daquele que o deixara preso sobre a árvore. Ao invés de retornar para junto dos seus trazendo um elemento que instaura a condição humana, o desaninhador mata seu companheiro e leva-o para que os pássaros possam se banquetear com ele, à condição que aceitem ser tatuados (instaurando uma ordem zoológica — as cores das aves). O regime alimentar humano, portanto, não se define senão negativamente. O que se afirma é um modo não-humano de alimentação: omofagia (e antropofagia).

Resumindo as narrativas em um quadro, temos:

Quadro 7.2: Comparação entre mito jê e parintintin do desaninhador de pássaros

Jê	Parintintin
cunhados vão desaninhar arara	amigos vão desaninhar gavião
insulto	insulto
jovem cunhado preso na árvore	homem preso na árvore
jaguar adota o rapaz	gavião ‘adota’ o homem
jaguar dá arco e flechas para o homem	gavião transforma homem em gavião
defender-se da mulher-jaguar	para ele se vingar do companheiro
rapaz mata a esposa do jaguar	desaninhador mata o companheiro humano
retorna à vida social humana	retorna à vida social dos pássaros
organizam expedição para roubar fogo do jaguar	aves são tatuadas com sangue da vítima humana
homens comem carne cozida	aves comem homem cru

As oposições sistemáticas permitem perceber que os mitos caminham em direções divergentes. No caso jê, a culinária natural é definida por privação, enquanto no caso tupi, ela é positivamente afirmada. Mais do que isso, ela não é afirmada propriamente como modo não-humano de se alimentar, mas como modo potencialmente humano de se vingar. Notem que a perspectiva do mito acompanha a metamorfose: a mirada é a do protagonista que se faz gavião, não a daqueles que permaneceram homens. Quem detém o ponto de vista é o matador, não a vítima.

Essa idéia se esclarece na versão tenetehara do desaninhador de pássaros — transcrita por Wagley & Galvão (1961:151-152) — que é, praticamente, idêntica à parintintin. No final do mito, ao invés de encontrarmos o tema da origem da cor dos pássaros, temos a explicitação de uma relação genérica entre matadores e presas: o homem-gavião transforma seus parentes em passarinhos para serem caçados pelas aves de rapina. A oposição entre humano e animal desaparece, e se transforma em uma relação assimétrica de predação entre aves, na qual os poderes predatórios do desaninhador são potencializados pela metamorfose, pela doação de um ‘instrumental natural’: o gavião vê o rapaz na árvore chorando e se compadece. Resolve, então, dar-lhe a filha em casamento, mas como ele não é capaz de alimentá-la — pois não tem garras nem bico —, o sogro o transforma em gavião.

Voltemos, agora, ao mito parakanã que se distingue das versões tenetehara e parintintin em vários pontos, ao mesmo tempo em que se aproxima das narrativas jê, como se basculasse entre as duas séries. Acompanhem o quadro comparativo:

Quadro 7.3: Comparação entre mitos jê e tupi do desaninhador de pássaros

Jê	Parakanã	Tenetehara	Parintintin
cunhados vão desaninhar arara	homens vão desaninhar arara	irmãos vão desaninhar gavião	amigos vão desaninhar gavião
insulto	insulto	insulto	insulto
desaninhador preso na árvore	desaninhador preso na árvore	desaninhador preso na árvore	desaninhador preso na árvore
jaguar adota o desaninhador	desaninhador casa-se com jaguar-fêmea	desaninhador casa-se com gavião-fêmea	gavião ‘adota’ o desaninhador
pai adotivo dá arco e flechas para que ele se defenda da mulher-jaguar	o sogro o transforma em onça para que ele alimente sua filha	o sogro o transforma em gavião para que ele alimente sua filha	pai adotivo o transforma em gavião para que ele se vingue do companheiro
desaninhador mata a esposa do jaguar	desaninhador caça para os jaguares	desaninhador mata o irmão	desaninhador mata o companheiro humano
retorna à vida social humana	retorna à vida social humana	retorna à vida social dos pássaros	retorna à vida social dos pássaros
dá de comer a seus parentes, que organizam expedição para roubar fogo do jaguar	organizam caçada para que o desaninhador alimente seus cunhados-humanos	desaninhador dá de comer a seus cunhados-gaviões	desaninhador dá de comer as aves, tatuando-as com sangue e entranhas da vítima
homens comem carne cozida	homem jaguar é caçado pelos cunhados e parte	desaninhador transforma os humanos em caça de gavião	aves comem homem cru

Como no mito jê, o desaninhador parakanã vai retirar araras e não gavião, entretém relações privilegiadas com o jaguar (que possui fogo) e não busca vingar-se de seus parentes — ao contrário, retorna pacificamente para visitá-los. Como seus congêneres tupi, contudo, ele se metamorfoseia, recebe ‘instrumentos naturais’ para que possa levar adiante sua tarefa, retorna apenas provisoriamente ao convívio social humano e resta definitivamente animal. Ademais, ao inverso do herói jê que recebe o arco do jaguar, ele abandona sua arma na tocaia, antes de partir com sua futura esposa-onça. O mito parakanã parece utilizar elementos das duas séries míticas: de

um lado, a jê, que trata da aquisição do fogo culinário como posição da condição humana, contra a qual se define o modo alimentar do jaguar; de outro, a tupi, que versa sobre a cozinha canibal não como forma natural de alimentação, mas como expressão culinária de toda relação assimétrica predador-presa, que pode ser acionada por aqueles que detêm o ponto de vista da relação.

Resta-nos saber, enfim, qual é a mensagem da narrativa parakanã. Observem o quadro abaixo, que sintetiza o anterior:

Quadro 7.4: Comparação entre mitos jê e tupi (resumo)

Jê	Parakanã	Tenetebara	Parintintin
cunhados	indeterminado	irmãos	amigos
arara	arara	gavião	gavião
pai jaguar	sogro jaguar	sogro gavião	pai gavião
pai adotivo dá 'instrumentos culturais'	sogro dá 'instrumentos naturais'	sogro dá 'instrumentos naturais'	sogro dá 'instrumentos naturais'
para protegê-lo	para alimentar a filha	para alimentar a filha	para que possa vingar-se
homem preda jaguar	homem-jaguar preda para o homens	homem-gavião preda homens	homem-gavião preda homens
separação horizontal homens - jaguares	separação horizontal homens - jaguares	separação vertical homens - gavião	separação vertical homens - gavião
cozinha humana	(cozinha humana) ⁻¹	cozinha antropofágica	cozinha antropofágica

O mito parakanã não trata da aquisição de um modo alimentar humano, mas da privação das capacidades predatórias do jaguar. Ao contrário da variante jê do desaninhador de pássaros, não é um mito 'civilizatório': não fala da aquisição de uma arte que torna possível a sociedade e a cultura.⁴² Ao contrário, fala da perda de uma capacidade não-humana, que poderia ser empregada em prol do provimento social do alimento: os cunhados confundem-se com a natureza ambígua do homem metamorfoseado e o tratam como caça, não como caçador. Pode-se ler aqui a mesma ambivalência que Da Matta (1970) sugere para o célebre Aukê timbira e ver na ação dos cunhados um modo de separação entre natureza e cultura. No entanto, a cozinha humana é afirmada pela negativa, como privação: o mito não fala do perigo de regressão à animalidade, mas daquilo que a humanidade perde ao ser abandonada pelo cunhado-jaguar, perda que, hoje, só pode ser reparada, individualmente, pela capacidade dos grandes sonhadores de se transformarem em felinos e, coletivamente, por meio das beberragens.⁴³

⁴²O tema da aquisição de objetos culturais insinua-se na narrativa parakanã, não na forma do arco dado pelo jaguar, mas do cesto 'dado' pelo passarinho-*korowiré* (o episódio é explicado pelos Parakanã como sendo de aprendizado da técnica da cestaria). A associação do jaguar com a tecnologia humana, própria do mito jê, está aqui marcada em cruz pelo *korowiré* e o fruto do inajá. Estes aparecem em duas partes da narrativa: a) logo que o desaninhador desce da árvore (o passarinho ensina como fazer o cesto para carregar o fruto do inajá); b) antes deles ser levado pela onça (ele vai esperar cotia, pois os frutos do inajá estão caindo, e o passarinho canta anunciando a presença do felino). De modo geral, os Parakanã consideram que o *korowiré* tem uma relação especial com o predador — diz-se que 'ele sabe jaguar' (*okwaham jawara*) — e que seu canto é um agouro.

⁴³Notem que, em ambos os casos, não se trata de uma disjunção genérica entre natureza e cultura, mas entre o *código predatório humano e aquele do jaguar*. Lembrem-se que o percurso do herói parakanã é composto por outras possibilidades de tornar-se animal: na aldeia das antas e dos tatus, ele também recebe uma esposa, mas evita comer como eles. Esse percurso anterior dota de positividade e especificidade a metamorfose em jaguar.

FECHANDO O CÍRCULO

Se admitirmos que minha análise é verdadeira — a saber, que o mito fala de uma perda e o que se perde é a potência do jaguar —, não seria possível estabelecer uma ponte entre essa disjunção e aquela outra, entre homens e deuses, de que falam os mitos cosmogônicos? Vimos que a estória do Pequeno Rato era uma transformação da saga dos gêmeos em que se permutava Maíra (ou seu filho) pelos Brancos, permutação que sugeria uma identificação estreita destes últimos ao campo global do xamanismo. No entanto, um dos elementos centrais desse campo — a ‘função-jaguar’ — parecia pouco proeminente nas representações parakanã sobre não-índios. Busquei, então, um mito que tratasse da metamorfose em jaguar — i.e., da ativação das capacidades predatórias do animal — e o interpretei como uma determinação negativa. A pergunta que coloco agora é a seguinte: esta última privação é homóloga àquela causada pela separação entre homens e demiurgos?

A questão não é improcedente, pois o mito do jaguar parakanã e o dos gêmeos tupi remetem a formas de negação-superação da condição humana ordinária: o modo imanente do jaguar-canibal e o transcendente do xamã-imortal. O mito do Pequeno Rato, que trata da origem dos Brancos, atraiu a segunda via, enquanto o do desaninhador elabora a segunda. São dois caminhos opostos, mas que se tocam. O problema, portanto, é fechar o circuito, fazer a estória do jaguar e do ratinho vergarem-se uma em direção à outra. Daí pergunta-se: é possível solucionar o problema por meio da análise dos mitos?

Para responder à questão, retorno a um episódio *sui generis* da versão tenetehara, que omiti até aqui: após o herói capturar seu irmão e levá-lo para os cunhados-gavião, ele nota que seus ex-parentes estavam tristes. Retorna, então, à aldeia e assume forma humana. Conclama todos a cantarem, mas só seus pais o acompanham. Ao pôr-do-sol, a casa de dança se ergue e eles são levados para a aldeia celeste dos gaviões. Aqueles que não cantaram foram transformados em pássaros para serem caçados pelas aves de rapina e uma inundação cobriu a antiga maloca. O tema é idêntico ao dos mitos tupi sobre o dilúvio, em que os primeiros habitantes cantam e dançam para a casa se elevar sobre as águas. Aqueles que lá não estavam, pereceram, com exceção de dois homens que subiram em uma palmeira. Estes são os ancestrais dos índios. Em algumas versões, os que partiram com a casa alcançaram um lugar de promessa no céu ou em algum ponto da terra (Nimuendajú 1987:156; Cadogan 1959:57). Para os Parakanã, eles tentaram entrar no céu, mas não conseguiram e acabaram pousando em uma terra distante, de onde voltariam como Brancos. A análise do trecho final do mito tenetehara parece sugerir, assim, que a relação assimétrica entre gaviões e pássaros é equivalente à relação assimétrica entre homens e demiurgos ou entre índios e brancos, em outros mitos tupi:

Quadro 7.5: Comparação entre mitos tupi: deuses, brancos e predadores

Tenetehara	Guarani	Parakanã
passarinhos : gavião	humanos : deuses	índios : brancos
↓	↓	↓
predação (desaninhador de pássaros)	mortalidade (dilúvio universal)	contato interétnico (dilúvio universal)

O melhor modo de provar a plausibilidade dessas equivalências é encontrar um mito com a armadura do desaninhador de pássaros, mas que trate da origem dos Brancos ou dos Deuses. Ora, a saga wayãpi de Ulukauli (F. Grenand 1982:244-252) inicia-se justamente com o episódio do desaninhador e termina com a origem dos Brancos: o herói vai retirar filhotes de gavião com seus cunhados (WB), mas os ofende ao comparar as avezinhas à púbis juvenil da irmã deles. Os cunhados quebram o mutá e deixam-no preso sobre a árvore. A harpia volta ao ninho. Quer comer Ulukauli, mas o gaviãozinho não o permite, dizendo que o desaninhador é seu guardião. Ao contrário dos outros mitos, neste o herói não se metamorfoseia. Diz-se apenas que ele aceita comer a comida das aves. Após algumas desventuras, ele consegue descer da árvore, agarrando-se ao muco que escorre do japuaçu. O pássaro lhe dá, então, um instrumento para que se vingue de seus cunhados.

Ulukauli retorna a aldeia, bebe caxiri e convida a mulher e os cunhados para caçar. Já no acampamento de caça, ele se afasta dos companheiros para colocar o pequeno tatu mágico, que recebera do japu, em um buraco. Volta para avisá-los que encontrara uma presa. Os cunhados tentam arrancar o tatu pelo rabo, mas o animal os arrasta para debaixo da terra. Em seguida, Ulukauli mata a esposa, retalha-a e moqueia. Coloca-a em um cesto e retorna com a carne para casa. Lá chegando, deixa o cesto na entrada da aldeia. Enquanto a sogra vai buscar o produto da caçada, Ulukauli aproveita para fugir com seus filhos. Ulukauli constrói, então, uma aldeia e, com os restos da esposa morta, cria os pássaros. Seus ex-parentes vão atrás do herói a mando de sua sogra, mas são bem recebidos, bebem e partem. Ulukauli muda-se para mais longe. A cena se repete inúmeras vezes até que, um dia, ele não é mais encontrado. O mito se encerra assim: “Ulukauli e sua família [...] estavam em suas canoas no mar. E é ele [...] que os Brancos chamaram mais tarde de Cristovão Colombo” (F. Grenand 1982:252).

No quadro abaixo, resumo os pontos principais dos mitos wayãpi, tenetehara e parakanã:

Quadro 7.6: Comparação entre mitos tupi do desaninhador de pássaros

Wayãpi	Tenetehara	Parakanã
cunhados vão desaninhar gavião	irmãos vão desaninhar gavião	homens vão desaninhar arara
jovem cunhado preso na árvore	irmão mais novo preso na árvore	rapaz fica preso na árvores
filhote adota o rapaz	gavião se faz sogro do homem	jaguar se faz sogro do rapaz
rapaz come a comida dos gaviões	gavião transforma homem em gavião	jaguar tranforma homem em jaguar
japu lhe dá um instrumento mágico para ele se vingar	gavião dá instrumento natural para ele alimentar a esposa	jaguar dá instrumento natural para ele alimentar a esposa
desaninhador mata os cunhados e a esposa	desaninhador mata o irmão	desaninhador mata caça para os cunhados
fabrica aves com os restos da esposa	transforma humanos em pássaros-presas	transforma-se definitivamente em jaguar
aparta-se horizontalmente dos índios	aparta-se verticalmente dos índios	aparta-se horizontalmente dos homens
brancos : índios	gaviões : passarinhos	jaguar : humanos

A comparação entre os mitos sugere que a armadura do desaninhador de pássaros entre os tupi traz uma mensagem paralela àquela dos mitos de separação homens e deuses: disjunção entre a condição humana ordinária e aquela potencializada por forças extra-humanas. Seja em um caso, seja no outro, instaura-se uma relação assimétrica em que o ponto de vista está no termo que se aparta da vida social indígena: o branco, o gavião, o jaguar. Vê-se, assim, o círculo se fechar: o jaguar parakanã se encontra onde o Branco wayãpi está.

Mito e antimito

Retomemos, mais uma vez, o fio da meada. Comecei pelo mito do Pequeno Rato mostrando que ele é uma transformação do ciclo dos gêmeos e estabelecendo uma equivalência entre Brancos e demiurgos. Analisei o mito do Desaninhador que virou Jaguar e mostrei que sua armadura era a mesma dos mitos jê de origem do fogo culinário, mas sua mensagem era invertida: enquanto estes tratam da aquisição de um modo humano de predar e comer, a narrativa parakanã fala da perda de um modo extra-humano de obtenção do alimento. Sugeri, em seguida, que era possível aproximar o mito do jaguar ao de origem dos Brancos, pois ambos tratam de uma disjunção que define a condição social indígena pela negativa. Permitam-me, agora, colocar mais uma questão: se há uma homologia entre os dois mitos parakanã e uma relação inversa com o mito do fogo jê, qual a relação que devemos esperar entre os mitos de origem do Branco jê e parakanã?

A questão nos remete ao célebre tema jê sobre o aparecimento dos Brancos, que ficou conhecido pelo nome timbira de seu protagonista, Aukê, mas que aparece sob outras designações entre os Apinajé (Nimuendajú 1956) e alguns grupos kayapó (Vidal 1977; Turner 1988a). Foi a partir desses mitos que DaMatta (1970) cunhou o conceito de antimito, em oposição justamente à estória do roubo do fogo culinário, mito por excelência, em que se concebe a própria instauração da vida social. Na interpretação do autor, o mito estabelece uma relação de oposição complementar entre natureza e cultura, na qual um elemento natural é apropriado para fundar a ordem social. Já o antimito fala de uma contradição que nasce no interior da própria sociedade e que não pode ser absorvida por suas estruturas, devendo ser expulsa. A dicotomia que este último processo instaura não é recíproca e complementar como aquela entre natureza e cultura, mas hierárquica e contraditória como aquela entre Índios e Brancos (DaMatta 1970:100-105).

O mito jê de origem dos Brancos seria, assim, uma inversão daquele sobre a aquisição do fogo culinário. Este último fala da obtenção de um poder extra-humano que instaura, funda, de uma vez por todas, a vida social. Aquele, ao contrário, trata do nascimento no seio da sociedade de poderes que ela não pode absorver e dos quais será privada, privação que, como vimos, era a mensagem final do mito parakanã do desaninhador. Se a estória de Aukê guarda a mesma relação de inversão com o mito do fogo culinário que a narrativa tupi, seria possível sugerir a existência de uma homologia entre os mitos de origem do Branco parakanã e jê? É o que veremos.

AUKÊ E O PEQUENO RATO

Traçarei, agora, paralelos entre a narrativa do Pequeno Rato e a de Aukê. A comparação servir-nos-á para mostrar que há uma estrutura recorrente na inserção da figura do Branco nesses mitos aparentemente tão distantes. Para facilitar, faço um sumário da versão canela coletada por Nimuendajú (1946:245-46) e utilizada por Carneiro da Cunha (1986:18-20):

1. uma ‘rapariga pública’ ouve o grito de uma preá, enquanto se banha no rio;
2. em casa, percebe-se grávida, quando a criança-preá lhe fala de dentro da barriga, anunciando o momento de seu nascimento;
3. a mãe profere a ‘sentença fatídica’ (Lévi-Strauss 1991): ‘se você for menino, vou matá-lo, mas se for menina, vou criá-la;
4. nasce um menino, Aukê, e a mãe o enterra;
5. a avó repreende a mãe, desenterra o neto e o amamenta;
6. Aukê cresce rapidamente. Tem o dom de se transformar em todos os animais;
7. o tio materno mata Aukê e o enterra;
8. no dia seguinte, ele retorna e pergunta para a avó por que querem matá-lo;
9. depois de algumas tentativas, o tio materno caceteia Aukê e queima-o;
10. em seguida, vão todos embora;
11. após algum tempo, a mãe pede que tragam as cinzas do filho;
12. dois mensageiros vão até lá e descobrem que Aukê havia se tornado um Branco, criando da madeira os negros, os cavalos e o gado;
13. ele os recebe gentilmente. Convida a mãe para morar com ele.

Os dois mitos partem de uma primeira transformação (rato-criança) e desembocam em uma segunda transformação (criança-Branco). A linha condutiva é a mesma, mas vários elementos aparecem de forma invertida: a mãe de *Agoja* é uma virgem; a mãe de Aukê, uma ‘prostituta’. *Agoja* entra pela vagina e não pode sair por ela, a não ser rasgando-a no parto; Aukê fala com a mãe de dentro dela ou, em algumas versões, entra e sai livremente da barriga antes de nascer (Schultz 1950:86; Nimuendajú 1956:126). No mito parakanã, o filho mata a mãe no parto (e a avó a enterra); enquanto no mito jê, a mãe ‘mata’ o filho (e a avó o desenterra). Ambos são criados pela avó materna (Aukê apenas no início) e crescem rapidamente.

Em seguida, indica-se que eles possuem capacidades excepcionais: Aukê se transforma em animais, *Agoja* confere peçonha a alguns deles. Dois eventos confirmam essas capacidades xamânicas: o tio materno (ou avô) mata Aukê e o enterra, mas ele ressuscita; *Agoja* desenterra a mãe e traz ela à vida (mas a avó o atrapalha). O tio materno (ou avô) tenta novamente acabar com Aukê, queimando-o; o avô de *Agoja* o flecha. Finalmente, em ambos os mitos ocorre a separação: os parentes abandonam os protagonistas e vão embora. O desfecho, porém, se inverte: Aukê reconhece os parentes e os recebe gentilmente, mostrando-lhes sua fazenda. *Agoja*, ao contrário, não reconhece os parentes: o avô grita para ele, mas ele atira em sua direção. Não há presentes: dali em diante os objetos-mercadorias serão dos Brancos e não dos índios.

Organizemos a comparação em uma tabela para facilitar sua apreensão:

Quadro 7.7: Comparação entre mitos jê e parakanã da origem do Branco

Mito de <i>Agoja</i>	Mito de Aukê
mãe sem vida sexual	mãe com intensa vida sexual
engravidada dentro de casa de um rato	engravidada fora de casa de um rato
filho mata mãe no parto	mãe mata o filho após o parto
avó cria o menino	avó desenterra o menino e o amamenta
menino cresce rapidamente	menino cresce rapidamente

transforma os animais em seres perigosos
 tenta ressuscitar a mãe
 avô o flecha, mas ele não morre
 parentes vão embora
 o menino transforma-se em Branco
 parentes retornam e não são reconhecidos
 recebem tiros

transforma-se em animais
 é morto e ressuscita
 tio materno o queima, mas ele não morre
 parentes vão embora
 o menino transforma-se em Branco
 parentes retornam e são reconhecidos
 recebem presentes

As narrativas se opõem de início para confluírem, ao final, no mesmo produto: o Branco. A exterioridade do protagonista jê é indicada desde o começo: Aukê é filho de uma ‘rapariga pública’ — i.e., de uma mulher sem marido — e já está, de saída, excluído de uma inserção social ideal. Ele não pode ser socializado plenamente e suas transformações recorrentes em animal confirmam esse fato. Ele é uma irrupção do imperfeitamente socializado, que a sociedade terá que abandonar por não conseguir domesticar sua potência. *Agoja*, diferentemente, põe-se no útero da mãe no *domus* familiar. Sua origem rato não é uma irrupção indevida no mundo social, pois este é um dos modos próprios de concepção na teoria parakanã. Tudo se passa como se o antimito jê necessitasse marcar desde o princípio uma diferença mínima para evitar que o edifício seguro da sociedade nativa não basculasse inteiramente diante da diferença máxima posta ao final do mito, que compreende uma inversão hierárquica: o filho da ‘rapariga pública’ tem um *status* inferior entre os seus, mas se transformará em um estrangeiro de poder superior.⁴⁴

A ambivalência do Pequeno Rato reside na capacidade de franquear os limites entre a vida e a morte, que também é característica de Aukê. Ao contrário deste, porém, *Agoja* não possui um poder genérico de metamorfose, não se transfaz em animais. Esse tema, entre os Parakanã, é atraído pelo mito de *Jawararemirakwera*, de tal modo que a Origem do Branco resgata apenas o ‘pólo demiurgo’ do xamanismo tupi (seja negativamente como origem da dor, seja positivamente como possibilidade de ressurreição). Já o mito de Aukê reúne ambas as capacidades: tanto a de revivificação, como a de metamorfose (sendo a mais comum, nas várias versões do mito, aquela em jaguar). Dessa perspectiva, poderíamos dizer que o mito de Aukê aponta tanto para a privação tematizada na narrativa parakanã do Jaguar, quanto para aquela tematizada na narrativa do Pequeno Rato. Em conjunto, esse sistema de privações, que instauram a vida social indígena pela negativa, opõem-se ao mito de origem do fogo culinário.

SISTEMAS CENTRÍFUGOS E SISTEMAS CENTRÍPETOS

Chegamos, então, à resposta da questão posta acima: os mitos de origem dos Brancos jê e parakanã são, de fato, homólogos e se opõem, ambos, ao mito fundador do fogo culinário. Tal conclusão indica que aquilo que é *antimito* para os Jê é precisamente o *mito* para os Tupi. A instauração da condição humana aparece como perda de capacidades extra-humanas: ela se define pela negativa, como falta (ver Viveiros de Castro 1986:229-230). No caso jê, ao contrário, há uma verda-

⁴⁴Tema que reaparece na maioria dos mitos ameríndios sobre os Brancos, amiúde como inversão da ordem de senioridade. No mito cosmogônico barasana, o ancestral dos Brancos é o último a nascer da barriga da sucuri, sendo hierarquicamente subordinado, conforme a ideologia nativa, a seus irmãos mais velhos, os Índios. Essa hierarquia, no entanto, se inverte quando os ancestrais indígenas procedem a uma série de más escolhas (S. Hugh-Jones 1988:143-44). Para uma versão tupi seiscentista desse mesmo tema, ver Abbeville ([1612]1975:252).

deira fundação da vida social, na qual são dadas, de uma vez por todas, as condições de sua reprodução.

Entre os Parakanã, essa oposição é ainda mais clara. Se tomarmos o mito de origem do fogo culinário — olvidado ademais pelos Ocidentais —, veremos que ele não possui a mesma conotação que o mito jê. Como o desaninhador, o ancestral parakanã resta só após o dilúvio. Ele não tem fogo, mas não come carne crua: moqueia os peixes ao sol. O demiurgo *Máira* finge-se de morto para que o ancestral possa roubar o fogo dos catartídeos, mas o previne para que tome aquele do urubu-rei. O homem se equivoca e pega o fogo do urubu-peba. O mito não nos diz qual a consequência dessa má escolha, mas é possível sugerir que a chama deste último é imperfeita em comparação com aquela do chefe dos catartídeos. A origem do fogo de cozinha fala, portanto, mais uma vez de uma privação, agora sob a forma de uma aquisição imperfeita. Não é um ato fundante e definitivo de constituição de uma culinária humana, mas um ato ambivalente de origem de uma cozinha igualmente ambivalente.

O mito jê do fogo, ao contrário, é um ato de fundação: implica que desde então a sociedade, como diz Turner, pode “reproduzir-se a si mesma como um padrão cultural reflexivamente autogerativo” (1988b:256). É precisamente esse ponto que é invertido nos contos parakanã: eles falam da necessidade contínua de interação com o exterior da sociedade para que ela se reproduza. Não há fundação, senão como movimento negativo. Essa diferença que a análise dos mitos traz ao primeiro plano, remete à distinção mais geral entre sistemas ‘centrípetos’ e ‘centrífugos’, que venho marcando ao longo deste trabalho.

Trata-se de modos de reprodução social diversos: de um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas. Ambos se voltam para a produção social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizado da sociedade, mas de maneiras diversas: nos primeiros, a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos — emblemas, nomes, prerrogativas — que confirmam diferenças sociológicas; nos segundos, a pessoa ideal é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade — na forma de nomes, cantos, almas, vítimas — cuja transmissão é limitada e que constitui antes diferenças ontológicas do que sociológicas (e quando fornece elementos de distinção sociológica, sua transmissibilidade é, mais uma vez, restrita). Nos sistemas centrípetos predomina a idéia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior.

Nenhuma formação social é inteiramente uma coisa ou outra — não apenas no plano pragmático, mas também intelectual. Há inúmeras gradações entre os pólos e é possível passar muitas vezes de um ao outro, como fizemos na comparação entre o ritual de iniciação barasana e aqueles de caça de cabeças. As evidências desse contínuo são dadas no próprio material etnográfico: há grupos predominantemente centrífugos, como os Araweté, que possuem um estoque de nomes internos que é repostado em circulação (Viveiros de Castro 1992:145); e grupos centrípetos, como os Xinguanos, que possuem mecanismos de introdução de novos nomes (pela ‘compra’, por exemplo). O ponto fundamental, contudo, é que nos sistemas centrípetos, a esfera da circulação

amplia-se ocupando o lugar antes reservado ao consumo produtivo: a circulação horizontal e vertical de bens simbólicos no interior do sistema, que se concebe como mais ou menos fechado, substitui sua apropriação no exterior por meio da predação.

Essa ampliação da esfera da circulação, contudo, se faz segundo formas variadas. Uma análise mais cuidadosa da correlação entre modos de organização social e sistemas cosmológicos de reprodução social mostraria uma gama diversificada de formações sociocosmológicas, tornando a oposição simples entre centrípeto e centrífugo mais complexa. Este é o caso da contraposição em bloco dos sistemas altoxinguano, rionegrino e jê-bororo aos sistemas canibais tupi, jívaro, yanomami etc. No caso tukano, por exemplo, a expansão da esfera de circulação está ligada historicamente à formação de um sistema multilingüístico pacífico, que articula unidades exogâmicas patrilineares localizadas. No caso jê-bororo, a segmentação social, quando existe, é interna a aldeia, estruturando uma rede de transmissão e perpetuação de atributos simbólicos entre unidades, que permitem a renovação auto-sustentada do grupo. Ao mesmo tempo, como mostra o exemplo Munduruku, diferenciação interna por meio de segmentação não implica necessariamente ausência de um processo produtivo fundado na aquisição e familiarização de princípios de subjetivação por meio da guerra.

Globalmente, porém, a economia simbólica guerreira tende a ocupar um espaço menor nos sistemas centrípetos, os quais dependem relativamente menos da apropriação canibal para se reproduzirem: a troca e os mecanismos de transmissão intergeracionais entre clãs, casas, segmentos ou grupos cerimoniais no caso jê, entre aldeias no caso xinguano, entre patrisibs no caso tukano permitem dinamizar internamente o sistema. É preciso deixar claro que o modelo não sugere uma correlação entre *freqüência* da atividade bélica e modo de reprodução social: há sociedades centrífugas que, por razões históricas específicas, adotam posturas tímidas em matéria de guerra, buscando outras formas — em geral, associadas ao xamanismo — de garantir sua reprodução. Há, por outro lado, sistemas predominantemente centrípetos que praticam guerra ofensiva sistemática, dos quais os Kayapó são o exemplo mais conhecido, mas não único. Aqui a guerra surge como um mecanismo de acréscimo do estoque de riquezas (*nekrets*), que servem como insígnias cerimoniais e permitem aquisição de *status*: ⁴⁵

“Tais bens funcionam, dentro do sistema cerimonial tradicional, como repositório dos poderes de integração e renovação associados ao valor ‘beleza’, mas sua capacidade para tanto depende justamente, aos olhos kayapó, de sua origem no exterior, de onde provém os poderes e valores que eles encarnam” (Turner 1993:62).

A lógica apropriativa, no entanto, restringe-se a essa área do sistema de prestígio, não atingindo a nomenclatura que resta funcionando de modo centrípeto. Ainda que se possa considerar todos os nomes como tendo uma origem externa, o sistema distingue aqueles que estão em circulação desde tempos imemoriais, daqueles que foram recentemente adquiridos. Lea (1986:76-109)

⁴⁵Com relação à freqüência, a hiperatividade bélica kayapó — ao menos mekragnotí — esteve, neste século, vinculada à obtenção de mercadorias, em particular armas de fogo. Dos noventa e dois ataques que realizaram entre 1905 e 1956, 65% foram contra não-índios. A introdução de armas de fogo na guerra nativa conduziu a um ciclo autoalimentado, que estimulava novas incursões e tornava a posse de espingardas e munição uma condição necessária para a existência de unidades aldeãs autônomas (Verswijver 1992a:143-144).

mostra essa diferença ao comparar o mito de origem dos nomes bonitos ao processo onírico de aquisição de um novo nome entre os Metuktire. Em ambos, o xamã os obtém de entes não-humanos. O nome sonhado, contudo, embora seja “por seu classificador [...] indistinguível dos nomes ‘bonitos’ herdados dos ancestrais, [...] é descrito como um nome ‘inautenticamente bonito’, por causa de sua origem” (Lea 1986:105). É a circulação — transmissão vertical e confirmação cerimonial — que agrega valor aos nomes, de modo semelhante ao que ocorre às conchas do kula, cujo valor relativo depende da beleza e tamanho, mas também de sua antiguidade. Inverte-se, pois, a regra do renome e prestígio do matador tupinambá, que consistia em acumular novos nomes de inimigos e não de recebê-los de um parente ascendente para transmitir a um descendente.

PREDAÇÃO E PERSPECTIVA

Seja interna ou externa, a diferença é o fundamento do processo produtivo. O modo de reprodução indígena requer “a força e os poderes criativos daqueles diferentes do *self*, e sem o benefício de tal alteridade não pode haver fertilidade, nem capacidade produtiva” (Overing Kaplan 1995:5). Não é, porém, qualquer alteridade que permite a dinamização do sistema. Na maioria das cosmologias do continente parece haver uma escala dos seres segundo o grau de *atividade* ou *subjetividade*. Como vimos no capítulo 5, essa escala permite classificar os entes humanos e não-humanos em função de sua potência criativa, sua maior ou menor atividade subjetiva, que está positivamente associada a idéias como ‘selvageria’, ‘ferocidade’, ‘consciência de si’ e, negativamente, a ‘domesticidade’, ‘mansidão’, ‘alienação’. Esse conjunto de oposições foi pela primeira vez entrevisto, quando comentei a observação de Sterpin sobre o conceito nivacle de *nitôiya*, em que ela dizia que: “o animal ‘correto’ é aquele que ‘tem consciência’ daquilo que é: ele se mostra [...] selvagem e feroz. Um animal [...] cativo, é um animal ‘inconsciente’” (Sterpin 1993:59-60). Um sujeito inconsciente é um sujeito alienado, incapaz de fazer prevalecer sua perspectiva, entendida aqui no sentido que lhe conferem Viveiros de Castro (1996a) e Lima (1996).

A predação é o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entre entes dotados de agência e intenção. É por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva sobre o outro. Vilaça exprime esse ponto ao analisar duas categorias centrais para os Wari' de Rondônia: “*wari'* é a posição do *sujeito*, e esta posição é esquemática como a de *devorador*; *karawa* é a posição de *objeto*, isto é, arquetipicamente, a posição de presa, de *devorado*” (Vilaça 1992:51). Talvez fosse mais exato dizer que menos do que posição de uma distinção sujeito-objeto, temos a determinação de uma relação assimétrica entre seres dotados, ambos, de subjetividade. Assim, em vários grupos amazônicos, não basta matar a caça para reduzi-la à condição de comida, sendo necessário um tratamento adicional para dessubjetivá-la.⁴⁶ Só deste modo, ela pode se prestar à produção ordinária do corpo, ao provimento alimentar

⁴⁶Lembrem-se da distinção parakanã entre *temiara*, ‘presa’ — termo composto pelo apassivador *-emi-* e pelo agentivo *-ara* —, e *temi'oa*, ‘comida’, formado pela agregação do verbo ‘comer’, com nominalização não-agentiva, ao apassivador.

cotidiano. Na guerra, ao invés de dessubjetivação, temos a determinação da condição subjetiva da vítima, para dela se apropriar mais eficazmente. Atividade guerreira e cinegética são formas de consumo diversas: a primeira visa a aquisição de princípios de subjetivação para a produção ontológica de pessoas; a segunda, implica a extração prévia desses mesmo princípios para assegurar o crescimento vegetativo do indivíduo.

O desenvolvimento das capacidades reprodutivas (em sentido amplo) da pessoa depende da apropriação de um excedente de agência (de intenção e atividade), que existe em graus dessemelhantes no mundo humano e não-humano. De um modo geral, o pensamento ameríndio parece associar esse excedente à posição de predador — o jaguar e o guerreiro são, recorrentemente, os exemplares prototípicos dos seres potentes e produtivos — e a um modo alimentar: a hematofagia.⁴⁷ O comer cru carne sangüinolenta é o equivalente, em linguagem substancialista, da predação ontológica. Consome-se a atividade do sujeito não neutralizada pelo fogo, ao contrário do que ocorre na alimentação cotidiana, em que é preciso apagar todas as marcas de sangue pelo cozimento. Daí porque o canibalismo define-se como omofagia, apesar da carne humana ser sempre consumida cozida.⁴⁸

A predação é um ato subjugante, por meio do qual se determina quem detém o ponto de vista em uma relação. A maior potência subjetiva do predador equivale à capacidade de impor sua perspectiva e, assim, controlar a alheia. A predação instaura uma assimetria de potência, que é posicional e, portanto, pode ser revertida, mas essa possibilidade de reversão não implica a equivalência e a simetria entre os termos determinados pela cópula. O conteúdo assimétrico e de controle da predação não deve ser obscurecido pela idéia de que as perspectivas podem ser intercambiadas, uma vez que possuem o mesmo estatuto ontológico. A predação, como venho insistindo, é um momento de um processo produtivo que visa controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa. A relação prototípica de controle nas sociedades ameríndias não é, porém, aquela do mestre e do escravo, mas aquela do senhor e do xerimbabo, que é exercida praticamente na familiarização de animais e no rapto de crianças estrangeiras. Estes, porém, não são senão casos particulares de uma estrutura relacional mais ampla, que envolve a familiarização do princípio vital da vítima na guerra e de espíritos de animais no xamanismo.⁴⁹

Há, aqui, uma estreita correlação entre tratamento do outro humano e não-humano, como notou Descola (1994a), formulando essa equivalência na clássica fórmula de homologia estrutural:

⁴⁷A atividade subjetiva não se expressa apenas pela capacidade predatória, mas também pela longevidade, associação que, como vimos, leva os Shuar a considerarem a preguiça — cuja lentidão seria evidência de grande longevidade — como o melhor substituto ritual para um inimigo (e não o jaguar como preferiam os Tupinambá).

⁴⁸Isto parece se aplicar também à antropofagia simbólica, como no canibalismo celeste araweté, em que os ‘deuses’ (*Mai*) são definidos como ‘comedores de carne crua’, mas devoram os mortos após cozinhá-los (Viveiros de Castro 1992a:211; 256).

⁴⁹Afasto-me, assim, da tese de Erikson (1987) sobre a familiarização de animais na Amazônia como compensação pela predação cinegética. Para o autor, a criação de filhotes é uma prática que visa reparar o “mal-estar conceitual” causado pela predação unilateral, em um universo cultural onde a reciprocidade é o valor primeiro. Ao invés de ver a familiarização de animais como uma tentativa, ainda que imperfeita, de troca equilibrada com a natureza, sugiro que temos aqui a expressão — no domínio da atividade material prática — da predação familiarizante, que na guerra é, sobretudo, simbólica.

afim : consangüíneo : : inimigo : criança cativa : : presa : xerimbabo

Essa fórmula, no entanto, expressa apenas uma modalidade particular, podendo ser generalizada, pois o que está em jogo é o movimento de conversão da predação em familiarização para a produção de novos sujeitos: familiarização do outro-humano (subjetividades de inimigos) e do outro-não humano (subjetividades não-humanas). Algo que poderíamos expressar da seguinte forma, substituindo os dois pontos da fórmula estrutural por flechas para representar o movimento que existe entre os termos:

afim → consangüíneo : : inimigo → espírito da vítima : : presa → espírito familiar						
<table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="text-align: center; width: 33%;">v</td> <td style="text-align: center; width: 33%;">v</td> <td style="text-align: center; width: 33%;">v</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">parentesco</td> <td style="text-align: center;">guerra</td> <td style="text-align: center;">xamanismo</td> </tr> </table>	v	v	v	parentesco	guerra	xamanismo
v	v	v				
parentesco	guerra	xamanismo				

Ao aproximar guerra e xamanismo, não estou sugerindo que determinados animais predados se tornam espíritos familiares dos xamãs, mas que a relação de predação cinegética entre humanos e não-humanos tem como contrapartida a relação de familiarização entre xamãs e espíritos de animais. O mesmo vale para guerra: os Parakanã, como vimos, não concebem estar familiarizando os espíritos dos inimigos mortos, mas estabelecendo uma relação genérica com eles.

O movimento da predação familiarizante não é mera identificação ao outro, nem tampouco negação simples do outro. A cópula predatória deve ser entendida como *supressão*, como o *Aufhebung* da dialética moderna. O predador nega sua presa ao mesmo tempo em que a afirma, pois emerge da relação como novo sujeito afetado pelas capacidades subjetivas da vítima. Como vimos nos capítulos anteriores, esta é uma idéia recorrente nas concepções sobre o matador e o resguardo pós-homicídio. Vários autores chamaram atenção para esse ponto, em particular Viveiros de Castro (1986) ao falar em ‘alteração’ ou ‘devir-outro’ do matador.⁵⁰ De maneira semelhante, Taylor (1985:160) referiu-se à “alienação passageira de Si, sua transmutação em Outro, a fim de que possa tornar-se plenamente Si”. A ‘alienação passageira’ ou ‘alteração’ não se traduzem como empatia, nem como abertura abstrata para a alteridade, mas como movimento de apropriação e controle de princípios de subjetivação alheios. Trata-se de mobilizar a perspectiva do outro em proveito da reprodução do próprio grupo, ato que envolve uma dialética de controle, em que o predador arrisca-se a alienar-se definitivamente.

⁵⁰A ênfase de Viveiros de Castro (1986) na idéia de ‘alteração’ abriu caminho para a compreensão de dois elementos centrais à predação guerreira: por um lado, a condição de sujeito da vítima; por outro, o fato da operação não ser simples identificação do outro ao um. Esses pontos foram retomados recentemente pelo autor, por meio da distinção de *momentos* de subjetivação e objetivação na operação predatória (ver Viveiros de Castro 1996c:97-99). Meu modelo diferencia-se em dois pontos deste: por um lado, procura complementá-lo com a noção de predação *familiarizante*, fornecendo um esquema operatório que dê conta do processo em sua totalidade; por outro, ao distinguir dois momentos (predação e familiarização) no movimento de predação ontológica, introduz uma negatividade e um processo de conversão dialética que não estão presentes na noção de troca de pontos de vista. Enfatizo, assim, o caráter negativo da predação, a assimetria da relação e a dialética de controle, em afirmando simultaneamente a condição subjetiva do outro.

O risco da alienação que leva a ver os adversários como amigos e os parentes como contrários é um tema recorrente na simbologia guerreira. Essa luta pela perspectiva é também própria do xamanismo. Vimos que um dos perigos que corre o sonhador parakanã em sua interação com o *akwawa* é, justamente, tornar-se ‘não-gente’ (*-awa'y'ym*) — que poderíamos traduzir por ‘inconsciente’ —, assumindo o ponto de vista do inimigo sobre seus parentes. Da mesma forma o xamã wari' pode equivocar-se em sua capacidade de intercambiar pontos de vista, vendo momentaneamente os parentes como se fossem presas (Vilaça 1992:92-93). A predação não implica, portanto, simples negação da perspectiva do outro e imposição da própria. Daí a ambigüidade do xamã e do guerreiro: ao mesmo tempo, em que controlam subjetividades outras — que tornam possível a reprodução da vida —, eles estão afetados por elas. A relação é sempre ambivalente, pois não se pode neutralizar inteiramente a potência subjetiva do outro. Em sua ambigüidade, ela projeta o espectro da predação sobre o interior: o outro inteiramente controlado, completamente alienado e domesticado, de nada serve. Para serem poderosos, xamãs e guerreiros não podem jamais controlar inteiramente seus xerimbabos, devendo garantir a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua.

Tal dialética de perspectivas, não é, enfim, um teatro idealista. Ele se inscreve nos corpos, o principal suporte material para representar relações e capacidades na Amazônia indígena. Corpo ornamentado, mascarado, tatuado, fabricado, mas também corpos outros destruídos, esartejados e apropriados. Construção e desconstrução estão articulados na maioria dos sistemas, mas com ênfases diversas. Globalmente, parece haver uma elaboração mais sofisticada da fabricação e exposição do corpo nos sistemas predominantemente centrípetos — como os do Alto Xingu e os do Brasil Central —, como já apontavam Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979). O corpo serve tanto para expressar capacidades ontológicas adquiridas, quanto para expor e circular valores e condições sociais (Turner 1995). Mesmo para os grupos com um investimento menos apurado sobre o corpo físico — como é o caso parakanã —, a corporalidade é um operador fundamental: a apropriação das capacidades do jaguar implica vestir sua pele; a utilização plena dos poderes do *akwawa* onírico requer que ele seja trazido como ‘pele de verdade’ (*-pireté*); a predação do jaguar-canto no *opetymo* exige a representação física do inimigo, por meio do corpo do executor. A distinção entre o trabalho físico e o trabalho ontológico sobre a pessoa supera-se no corpo como plano intermediário entre a “subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos” (Viveiros de Castro 1996a:128). O modelo canibal de apropriação de subjetividades reencontra, desse modo, o tema da centralidade do idioma corporal não apenas pela ponta do consumo — isto é, pela destruição de corpos outros — mas pela ponta da construção de novos sujeitos, de seus corpos e capacidades.

Epílogo

A continuidade de sistemas canibais em uma situação de ausência de guerra não é difícil de se conceber. Todos eles possuem um maior ou menor grau de flexibilidade, que permite reproduzi-los na falta de vítimas humanas. Reproduzi-los não significa que permanecerão idênticos a si

mesmos, mas que as possíveis transformações se farão dentro de certo limite; limite que, se ultrapassado, determina a morte da formação e o surgimento de uma nova.

O problema da ultrapassagem parece se pôr de modo forte, quando essas economias se vêm definitivamente inseridas em um sistema, cuja ontologia, estrutura e modo de operação são radicalmente distintos. É o que ocorre, hoje, com os Parakanã e as demais sociedades ameríndias, colocando-nos novas questões sobre como conceitualizar os sistemas que descrevemos. Não se trata de perguntar como o pensamento ‘mítico’ se insere na ‘história’. A experiência histórica sempre transbordou o contexto do mito e, ao mesmo tempo, o mito sempre foi suficientemente flexível para incorporar novos fatos históricos. O que deve nos interessar é o sentido global da possível transformação da economia simbólica como um todo.

A nova situação de contato interétnico transborda não apenas os mitos, como todo o universo perceptivo parakanã, a começar pela escala. Até a ‘pacificação’, eles nos concebiam em uma quantidade e diversidade restritas. Ao iniciar minha pesquisa em 1988, quatro anos após a consolidação do contato, os Ocidentais da bacia do Xingu começavam a se dar conta dessa nova dimensão. Lembro que quando me narravam seus encontros com regionais — ocorridos, por vezes, há duas, três, quatro décadas —, terminavam sempre me perguntando: ‘ele já morreu?’ ou ‘ele não lhe contou?’ ou ‘era seu parente?’. Quando chegava outro Branco na aldeia questionavam-me sobre a relação que nos unia: ‘o que é para você?’. E eu lhes respondia, sempre de modo insatisfatório, ‘não sei, não vi antes’. Essas respostas lhes soavam estranhas, embora fossem absorvíveis pela idéia de que nós, como eles, havíamos tomado direções divergentes.

Minha resposta, é verdade, não se fazia de acordo com a concepção nativa sobre uma relação entre estrangeiros: eu a supunha neutra — ‘não é nada para mim, porque não o(a) conheço’ —, enquanto os Parakanã a supunham necessariamente qualificável: não é parente, então é *akwawa*. Mas ela era insatisfatória também pelo fato de que a escala de nossa sociedade lhes era inapreensível: até as primeiras visitas à cidade de Altamira, eles jamais haviam visto um número de Brancos reunidos maior do que a população do próprio grupo. Embora tivessem tido contato freqüente com nossa sociedade durante todo este século, não podiam apreendê-la em sua real dimensão: os Brancos espalhavam-se em todas as direções — e por isso deveriam ser muitos — mas nas situações concretas de interação eram sempre minoria. O primeiro grande impacto veio, assim, com as viagens a Altamira. Foi quando começaram a perceber que viviam em um mundo diferente do que haviam imaginado. Surpreendiam-se, sobretudo, com a amplitude daquela ‘clareira’ na floresta e com o número de pessoas. Japokatoa, então um jovem irrequieto que buscava tomar a esposa de outro homem, contou-me que quando chegou àquela pequena cidade e viu tanta gente, ficou imediatamente calmo: ‘acabou a raiva’, disse-me. O mundo fechado da mata e do grupo aldeão, aberto por meio do sonho e da guerra, encontrava-se com um universo de limites desconhecidos, povoado integralmente pelos *Toria*, que se apresentavam cada vez mais diversos: madeireiros e antropólogos, servidores da FUNAI e ribeirinhos, padres e garimpeiros. O mundo de interação gestual começava a dar lugar à comunicação verbal: da visão passar-se-ia à fala e desta, muito lentamente, à escrita.

Tradicionalmente, como vimos, o sistema nativo funcionava como um *ens incompletum*, incapaz de prover as condições de sua reprodução senão na interação com a exterioridade. A nova

situação de contato, contudo, não permite uma simples permutação das figuras da alteridade exterior — não se trata de uma mera adequação da cosmologia a novos personagens. Agora, efetivamente, e em outro sentido, os Parakanã surgem como uma *part-society* (Redfield 1960) no interior de uma sociedade nacional que a engloba. Conhecer a ‘grande tradição’ torna-se um imperativo de sobrevivência política e de redefinição das relações hierárquicas entre Índios e Brancos. Para obter mercadorias não basta mais falar-forte ou familiarizar alguns *Toria*: é preciso entender o significado de dinheiro, governo, comércio, meio ambiente. É preciso saber o que são direitos indígenas e como lutar por eles. É preciso decorar o preço do metro cúbico de mogno, da grama do ouro e conhecer os males do mercúrio. E não há como voltar atrás, pois em um sentido muito concreto a reprodução do grupo provém, hoje, do exterior, na forma de medicamentos para gripe, pneumonia, hepatite, malária, lepra.

Um mundo em que as relações eram escassamente mediadas por objetos insere-se, definitivamente, em um sistema de objetos, cujo mecânica ele não pode dominar. Até a ‘pacificação’, o sistema era representado de maneira limitada, restringindo-se aos machados, facões e algumas quinquilharias que adquiriam esporadicamente. Hoje, vêem-se diante de uma variedade sem fim de ferramentas, motores, canetas, relógios, camisas, lanternas, carros... uma profusão ao mesmo tempo assustadora e ofuscante, que confirma o poder dos Brancos, ao mesmo tempo em que torna a assimetria menos suportável. O dinheiro, de existência antes insuspeita, surge como mediador universal: os objetos perdem a individualidade e os modos de aquisição convergem para a forma monetária. Os Parakanã perceberam rapidamente que a pedra filosofal não era a capacidade de reproduzir os objetos, mas de obtê-los por meio de um equivalente. A questão passou a ser como ter dinheiro (*tamataré*), pois tudo circula em torno dele. Dominá-lo e compreendê-lo tornou-se um imperativo para participar de um mundo de objetos. Na *tekatawa* ou na sala de aula, em conversas privadas ou públicas, quantas vezes fui chamado a lhes explicar aquilo que, mesmo para nós, preserva sempre uma zona obscura, um mistério. Mais simples era ensinar o valor de cada nota, mas, naqueles anos, o valor nominal era vorazmente devorado pela inflação e as notas costumavam mudar de face e de nome. Que objeto era aquele que permitia obter todos os objetos, mas que jamais estava em uma relação fixa com determinada quantidade ou qualidade de objetos?

Determinar como e em que direções o sistema nativo está se transformando não é o objetivo deste trabalho. Talvez seja muito cedo para chegar a conclusões, embora seja o bom momento para começar a apurar o olhar. E o que fazer do modelo que propus? O que é feito do modo de produção de pessoas, cuja operação básica da cadeia produtiva seria o que chamei de predação familiarizante? Passará a funcionar inteiramente no plano dos sonhos e dos rituais, dispensando o recurso à guerra? Como um sistema voltado para a apropriação da subjetividade-atividade alheia se insere em um mundo de objetos objetificados?

São indagações que me faço sem encontrar respostas seguras. Supor que serão respondidas por uma simples adequação da cosmologia tradicional aos novos fatos é empobrecer, de partida, as possibilidades analíticas. Como afirma Turner, “tais mudanças não são meramente um fenômeno de reestruturação semiótica desencadeado pelo contato com uma outra cultura; elas trazem em si a estrutura do processo histórico cujos resultados tematizam” (Turner 1993:63). E a

estrutura do processo histórico insere-se em uma dinâmica mais ampla, na qual, pela primeira vez,

“a natureza torna-se puro objeto para a humanidade, pura questão de utilidade [...] e o próprio conhecimento teórico de suas leis autônomas só aparece como um ardil para submetê-la às necessidades humanas, seja como objeto de consumo, seja como meio de produção. Conforme essa tendência, o capital avança tanto sobre as barreiras e preconceitos nacionais, quanto sobre a divinização da natureza, assim como sobre a satisfação tradicional das necessidades existentes [...] e a reprodução dos antigos modos de vida. Ele é destrutivo diante de tudo isto e revoluciona-o constantemente, derrubando todos os obstáculos que freiam o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, o desenvolvimento múltiplo da produção, e a exploração e o intercâmbio das forças naturais e espirituais” (Marx [1857]1973:409-410).

Eis, enfim, o sarcástico predomínio das matérias? Será preciso contemplá-lo, e a paciência, irmão pequeno, é que entreabrirá nossas melhores visões.

Epílogo

Eis-nos enfim em condição de encerrar este percurso, resgatando alguns dos problemas que foram levantados ao longo dele. Não os concluindo, por certo, mas os generalizando provisoriamente para que possam ser melhor elaborados no futuro. Nesse espírito, oferecerei primeiro uma formulação sintética do contraste entre dois tipos de formação social ou de regime sociocosmológico, que vim elaborando em vários momentos do livro. Em seguida, voltarei ao conceito de predação familiarizante, explicitando, de forma mais abstrata, o seu valor para a compreensão dos sistemas indígenas sul-americanos e, de forma mais concreta, o seu lugar na discussão teórica em que quero intervir. Por fim, retorno aos parakanãs e pergunto-me sobre as transformações ora em curso e sobre o porvir.

Centrífugo e centrípeto

Quero propor como instrumento heurístico a distinção entre dois regimes sociocosmológicos indígenas: um centrífugo, outro centrípeto. No primeiro, predominaria o esquema da predação familiarizante; no segundo, esse lugar seria ocupado pela transmissão vertical e/ou horizontal de bens e atributos. Embora a terminologia não me satisfaça inteiramente, ela permite expressar a diferença entre dois modos de reprodução social: de um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas. Ambos se voltam para a produção social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizado da sociedade, mas de maneiras diversas: nos primeiros, a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos — emblemas, nomes, prerrogativas — que confirmam diferenças sociológicas; nos segundos, a pessoa ideal é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade — na forma de nomes, cantos, almas, vítimas — cuja transmissão é limitada e que constitui diferenças antes ontológicas do que sociológicas (e quando fornece elementos de distinção sociológica, sua transmissibilidade é, mais uma vez, restrita). Nos sistemas centrípetos predomina a idéia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior.

Nenhuma formação social é inteiramente uma coisa ou outra — não apenas no plano pragmático, mas também intelectual. Há inúmeras gradações entre os pólos, e é possível passar muitas vezes de um ao outro, como fizemos na comparação entre a festa de iniciação barasana e os rituais de caça de cabeças. As evidências desse contínuo são dadas no próprio material etnográfico: há grupos predominantemente centrífugos, como os araweté, que possuem um estoque de nomes internos que é repostado em circulação (Viveiros de Castro 1992a:145), e grupos centrípetos, como os xinguanos, que possuem mecanismos de introdução de novos nomes (pela com-

pra, por exemplo). O ponto fundamental, contudo, é que nos sistemas centrípetos a esfera da circulação amplia-se ocupando o lugar antes reservado ao consumo produtivo: a circulação horizontal e vertical de bens simbólicos no interior do sistema, que se concebe como mais ou menos fechado, substitui sua apropriação no exterior por meio da predação.

Essa ampliação da esfera da circulação, contudo, se faz segundo formas variadas. Uma análise mais cuidadosa da correlação entre modos de organização social e sistemas cosmológicos mostraria uma gama diversificada de regimes sociocosmológicos, tornando a oposição simples entre centrípeto e centrífugo mais complexa (como sói acontecer com tipologias binárias). Esse é o caso da contraposição em bloco dos sistemas alto-xinguano, rio-negrino e jê-bororo aos sistemas canibais tupi, jívaro, yanomami etc. No caso tukano, por exemplo, a expansão da esfera de circulação está ligada historicamente à formação de um sistema multilingüístico pacífico, que articula unidades exogâmicas patrilineares localizadas. No caso jê-bororo, a segmentação social, quando existe, é interna à aldeia, estruturando uma rede de transmissão e perpetuação de atributos simbólicos entre unidades que permite a renovação auto-sustentada do grupo. Ao mesmo tempo, como mostra o exemplo Munduruku, diferenciação interna por meio de segmentação não implica necessariamente ausência de um processo produtivo fundado na aquisição e familiarização de princípios de subjetivação por meio da guerra.

Globalmente, porém, a economia simbólica guerreira tende a ocupar um espaço menor nos sistemas centrípetos, os quais dependem relativamente menos da apropriação canibal para se reproduzirem: a troca e os mecanismo de transmissão intergeracionais entre clãs, casas, segmentos ou grupos cerimoniais no caso jê, entre aldeias no caso xinguano, entre patrisibs no caso tukano permitem dinamizar internamente o sistema. É preciso deixar claro que o modelo não sugere uma correlação entre frequência da atividade bélica e modo de reprodução social: há sociedades centrífugas que, por razões históricas específicas, adotam posturas tímidas em matéria de guerra, buscando outras formas — em geral associadas ao xamanismo — de garantir sua reprodução. Há, por outro lado, sistemas predominantemente centrípetos que praticam guerra ofensiva sistemática, dos quais os kayapós são o exemplo mais conhecido, mas não único. Aqui a guerra surge como um mecanismo de acréscimo do estoque de riquezas (*nekrets*), que servem como insígnias cerimoniais e permitem a aquisição de *status*:¹

Tais bens funcionam, dentro do sistema cerimonial tradicional, como repositório dos poderes de integração e renovação associados ao valor “beleza”, mas sua capacidade para tanto depende justamente, aos olhos kayapó, de sua origem no exterior, de onde provêm os poderes e valores que eles encarnam (Turner 1993:62).

A lógica apropriativa, no entanto, restringe-se a essa área do sistema de prestígio, não atingindo a nominação que resta funcionando de modo centrípeto. Ainda que se possa considerar todos os nomes como tendo uma origem externa, o sistema distingue aqueles que estão em circu-

¹Com relação à frequência, a hiperatividade bélica kayapó — ao menos mekragnoti — esteve ao longo do século XX vinculada à obtenção de mercadorias, em particular armas de fogo. Dos noventa e dois ataques que realizaram entre 1905 e 1956, 65% foram contra não-índios. A introdução de armas de fogo na guerra nativa conduziu a um ciclo auto-alimentado, que estimulava novas incursões e tornava a posse de espingardas e munição uma condição necessária para a existência de unidades aldeãs autônomas (Verswijver 1992a:143-144).

lação desde tempos imemoriais, daqueles que foram recentemente adquiridos. Lea (1986:76-109) mostra essa diferença ao comparar o mito de origem dos nomes bonitos ao processo onírico de aquisição de um novo nome entre os mebengokre. Em ambos, o xamã os obtém de entes não-humanos. O nome sonhado, contudo, embora seja “por seu classificador [...] indistinguível dos nomes ‘bonitos’ herdados dos ancestrais, [...] é descrito como um nome ‘inautenticamente bonito’, por causa de sua origem” (Lea 1986:105). É a circulação — transmissão vertical e confirmação cerimonial — que agrega valor aos nomes, de modo semelhante ao que ocorre às conchas do kula, cujo valor relativo depende da beleza e do tamanho, mas também de sua antiguidade. Inverte-se, assim, a regra do renome e prestígio do matador tupinambá, que consistia em acumular novos nomes de inimigos, e não em recebê-los de um parente ascendente para transmitir a um descendente. O valor dos nomes jês encarna-se em sua transmissibilidade: eles têm valor porque podem ser transmitidos, gerando novos efeitos e produzindo novas relações. Um nome condensa um fluxo de relações que ele ao mesmo tempo representa e realiza.

Os sistemas centrípetos se distinguem não apenas pela maior transmissibilidade de bens e atributos, como também por uma maior produtividade do “princípio de substituição” (Lemmonier 1990). Este, porém, tem menor rendimento entre o jês (caracterizados por uma integração local, na qual cada aldeia é idealmente um microcosmo autônomo recortado por múltiplas diferenças internas) do que entre os alto-xinguanos e os rio-negrinos (caracterizados por uma integração regional que conforma sistemas abertos e potencialmente sem fronteiras). No alto Xingu, por exemplo, certos objetos artesanais, cuja produção é monopólio de comunidades específicas, funcionam como meio de pagamento pelos serviços realizados por xamãs e especialistas rituais, para compensar agravos e, inclusive, como *bridewealth* (o pagamento, no entanto, só se requerido quando a noiva está saindo da reclusão pubertária).

A existência de objetos com valor transcultural foi descrita historicamente para outras áreas da Amazônia. Talvez a mais significativa delas seja a da Montaña Central no Peru, organizada no passado em torno das minas do Cerro de la Sal, centro de um vasto sistema comercial controlado pelos aruaques pré-andinos e articulado aos grupos panos do Ucayali (Santos Granero 1992). É provável que aí se tenha alcançado o ponto máximo de extensão do princípio de substituição na Amazônia. Os pães de sal produzidos em fôrmas de tamanho fixo funcionavam, segundo Renard-Casevitz (1993:34), como um equivalente geral intercambiável por qualquer outro objeto. As semelhanças entre esse sistema, conhecido historicamente, e aquele do alto Xingu, conhecido etnograficamente, são notáveis. O que nos interessa particularmente é a dinâmica dos intercâmbios, que gera uma densa rede social fundada na troca de bens de luxo e especialidades artesanais, na aliança de casamento e na participação comum em rituais, e que define uma zona de paz, onde a guerra intestina é interdita. Tal complexo reaparece em outras áreas, como é o caso do alto rio Negro, sugerindo que sua existência esteja associada à presença de grupos aruaques.

Teriam sido esses sistemas de integração regional, baseados na circulação ampla de bens e pessoas, hegemônicos no passado pré-colonial? Seriam as formações centrífugas, com sua simbólica canibal, um fenômeno marginal que só se tornou visível por meio do olhar colonial e após a desestruturação dos sistemas sociais nativos? Não há como responder com segurança à primeira questão, mas a resposta à segunda é claramente negativa. Bastaria lembrar, nesse caso, a existên-

cia dos tupinambás, um dos exemplos que utilizei para construir o modelo da predação familiarizante. Com uma população estimada em mais de um milhão de pessoas, eles dominavam toda a costa brasileira no momento da conquista. Não eram, portanto, minoritários.

Seria interessante procurar entender o que se passava ali onde diferentes formações sociais faziam fronteira. E aqui surge uma distinção entre a qualidade centrípeta dos sistemas jês e aqueles de tipo xinguano: enquanto os últimos se constituem pela capacidade de atrair, incorporar e aculturar grupos inimigos enquanto grupos (daí seu caráter multilingüístico e multiétnico), os primeiros tendem a capturar e incorporar membros isolados de grupos estrangeiros, dissolvendo suas identidades em diferenças internas preexistentes. Restaria perguntar, por fim, em quê tais mecanismos de absorção de pessoas e símbolos se distinguem do movimento negativo-positivo da predação familiarizante e qual o lugar deste último na reprodução dos sistemas centrípetos. Mas essas são questões que, por ora, prefiro deixar sem resposta.

A perspectiva da predação

Seja interna ou externa, a diferença é o fundamento do processo produtivo. O modo de reprodução indígena requer “a força e os poderes criativos daqueles diferentes do *self*, e sem o benefício de tal alteridade não pode haver fertilidade nem capacidade produtiva” (Overing Kaplan 1995:5). Não é, porém, qualquer alteridade que permite a dinamização do sistema. Na maioria das cosmologias do continente parece haver uma escala dos seres segundo o grau de atividade ou subjetividade. Como vimos no capítulo 5, essa escala permite classificar os entes humanos e não-humanos em função de sua potência criativa, sua maior ou menor atividade subjetiva, que está positivamente associada a idéias como selvageria, ferocidade, consciência de si e, negativamente, a domesticidade, mansidão, alienação. Esse conjunto de oposições foi entrevisto pela primeira vez quando comentei a observação de Sterpin sobre o conceito nivacle de *nitôiya*, em que ela dizia que: “o animal ‘correto’ é aquele que ‘tem consciência’ daquilo que é: ele se mostra [...] selvagem e feroz. Um animal [...] cativo, é um animal ‘inconsciente’” (Sterpin 1993:59-60). Um sujeito inconsciente é um sujeito alienado, incapaz de fazer prevalecer sua perspectiva, entendida aqui no sentido que lhe conferem Viveiros de Castro (1996a) e Lima (1996).

A predação é o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entre entes dotados de agência e intenção. É por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva ao outro. Vilaça exprime esse ponto ao analisar duas categorias centrais para os wari' de Rondônia: “*wari'* é a posição do sujeito, e esta posição é esquematizada como a de devorador; *karawa* é a posição de objeto, isto é, arquetipicamente, a posição de presa, de devorado” (Vilaça 1992:51). Talvez fosse mais exato dizer que, menos do que posição de uma distinção sujeito-objeto, temos a determinação de uma relação assimétrica entre seres dotados, ambos, de subjetividade. Assim, em vários grupos amazônicos, não basta matar a caça para reduzi-la à condição de comida, sendo necessário um tratamento adicional para dessubjetivá-la.² Só

²Lembremos a distinção parakanã entre *temiara*, “presa” (termo composto pelo apassivador *-emi-* e pelo agentivo *-ara*) e *temi'oa*, “comida” (formado pela agregação do apassivador ao verbo “comer”, com nominalização não-agentiva).

desse modo, ela pode prestar-se à produção ordinária do corpo, ao provimento alimentar cotidiano. Na guerra, em vez de dessubjetivação, temos a determinação da condição subjetiva da vítima para dela se apropriar mais eficazmente. Atividade guerreira e cinegética são formas diversas de consumo: a primeira visa à aquisição de princípios de subjetivação para a produção ontológica de pessoas; a segunda implica a extração prévia desses mesmo princípios para assegurar o crescimento vegetativo do indivíduo.

O desenvolvimento das capacidades reprodutivas (em sentido amplo) da pessoa depende da apropriação de um excedente de agência (de intenção e atividade), que existe em graus dessemelhantes no mundo humano e não-humano. De um modo geral, o pensamento ameríndio parece associar esse excedente à posição de predador — o jaguar e o guerreiro são, recorrentemente, os exemplares prototípicos dos seres potentes e produtivos — e a um modo alimentar: a hematofagia.³ O comer carne crua sangüinolenta é o equivalente, em linguagem substancialista, da predação ontológica. Consome-se a atividade do sujeito não neutralizada pelo fogo, ao contrário do que ocorre na alimentação cotidiana, em que é preciso apagar todas as marcas de sangue pelo cozimento. Daí por que o canibalismo se define como omofagia, apesar de a carne humana ser sempre consumida cozida.⁴

A predação é um ato subjungente, por meio do qual se determina quem detém o ponto de vista em uma relação. A maior potência subjetiva do predador equivale à capacidade de impor sua perspectiva e, assim, controlar a alheia. A predação instaura uma assimetria de potência que é posicional e, portanto, reversível, mas a possibilidade de reversão não implica a equivalência e a simetria entre os termos determinados pela cópula. O conteúdo assimétrico e de controle da predação não deve ser obscurecido pela idéia de que as perspectivas podem ser intercambiadas, uma vez que possuem o mesmo estatuto ontológico. A predação, como venho insistindo, é um momento de um processo produtivo que visa controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa. A relação prototípica de controle nas sociedades ameríndias não é, porém, a do mestre e do escravo, mas a do senhor e do xerimbabo, que é exercida praticamente na familiarização de animais e no rapto de crianças estrangeiras. Estes, porém, não são senão casos particulares de uma estrutura relacional mais ampla, que envolve a familiarização do princípio vital da vítima na guerra e de espíritos de animais no xamanismo.⁵

Há aqui uma estreita correlação entre tratamento do outro humano e não-humano, como notou Descola (1994) ao formular essa equivalência na forma de uma homologia estrutural:

³A atividade subjetiva se expressa não apenas pela capacidade predatória, mas também pela longevidade, associação que, como vimos, leva os jívaros a considerarem a preguiça — cuja lentidão seria evidência de grande longevidade — como o melhor substituto ritual para um inimigo (e não o jaguar como preferiam os tupinambás).

⁴Isso parece aplicar-se também à antropofagia simbólica, como no canibalismo celeste araweté, em que os deuses (*Mai*) são definidos como “comedores de carne crua”, mas devoram os mortos após cozinhá-los (Viveiros de Castro 1992a:211, 256).

⁵Afasto-me, assim, da tese de Erikson (1987) sobre a familiarização de animais na Amazônia como compensação pela predação cinegética. Para o autor, a criação de filhotes é uma prática que visa reparar o mal-estar conceitual causado pela predação unilateral, em um universo cultural onde a reciprocidade é o valor primeiro. Em vez de ver a familiarização de animais como uma tentativa, ainda que imperfeita, de troca equilibrada com a natureza, sugiro que temos aqui a expressão — no domínio da atividade material prática — da predação familiarizante, que na guerra é sobretudo simbólica.

afim : consangüíneo : : inimigo : criança cativa : : presa : xerimbabo

Essa fórmula, no entanto, expressa apenas uma modalidade particular, podendo ser generalizada, pois o que está em jogo é o movimento de conversão da predação em familiarização para a produção de novos sujeitos: familiarização do outro-humano (subjetividades de inimigos) e do outro-não humano (subjetividades não-humanas). Algo que poderíamos expressar da seguinte maneira, substituindo os dois pontos da fórmula estrutural por flechas para representar o movimento que existe entre os termos:

afim →	consangüíneo : :	inimigo →	espírito da vítima : :	presa →	espírito familiar
v		v		v	
parentesco		guerra		xamanismo	

Ao aproximar caça e xamanismo, não estou sugerindo que determinados animais predados se tornam espíritos familiares dos xamãs, mas que a relação de predação cinegética entre humanos e não-humanos tem como contrapartida a relação de familiarização entre xamãs e espíritos de animais. O mesmo vale para guerra: os parakanãs, como vimos, não concebem estar familiarizando os espíritos dos inimigos mortos, mas estabelecendo uma relação genérica com eles.

O movimento da predação familiarizante não é mera identificação ao outro, nem tampouco negação simples do outro. Sugiro que a cópula predatória deve ser entendida como supressão, como o *Aufhebung* da dialética moderna. O predador nega sua presa ao mesmo tempo que a afirma, pois emerge da relação como novo sujeito afetado pelas capacidades subjetivas da vítima. Como vimos nos capítulos anteriores, essa é uma idéia recorrente nas concepções sobre o matador e o resguardo pós-homicídio. Vários autores chamaram a atenção para esse ponto, em particular Viveiros de Castro (1986), ao falar em alteração ou em devir-outro do matador.⁶ De maneira semelhante, Taylor (1985:160) referiu-se à “alienação passageira de Si, sua transmutação em Outro, a fim de que possa tornar-se plenamente Si”. Essa alienação passageira ou alteração, contudo, não se traduzem como empatia, nem como abertura abstrata para a alteridade, mas como movimento de apropriação e controle de princípios de subjetivação alheios. Trata-se de mobilizar a perspectiva do outro em proveito da reprodução do próprio grupo, ato que envolve uma dialética de controle em que o predador se arrisca a alienar-se definitivamente.

⁶A ênfase de Viveiros de Castro (1986) na idéia de alteração abriu caminho para a compreensão de dois elementos centrais à predação guerreira: por um lado, a condição de sujeito da vítima; por outro, o fato de a operação não ser simples identificação do outro ao um. Esses pontos foram retomados recentemente pelo autor, por meio da distinção de *momentos* de subjetivação e objetivação na operação predatória (ver Viveiros de Castro 1996c:97-99). Meu modelo diferencia-se deste em dois pontos: por um lado, procura complementá-lo com a noção de predação familiarizante, fornecendo um esquema operatório que dê conta do processo em sua totalidade; por outro, ao distinguir dois momentos (predação e familiarização) no movimento de predação ontológica, introduz uma negatividade e um processo de conversão dialética que não estão presentes na noção de troca de pontos de vista. Enfatizo, assim, o caráter negativo da predação, a assimetria da relação e a dialética de controle, em afirmando simultaneamente a condição subjetiva do outro.

O risco da alienação que leva a ver os adversários como amigos e os parentes como contrários é um tema recorrente na simbologia guerreira. Essa luta pela perspectiva é também própria do xamanismo. Vimos que um dos perigos que corre o sonhador parakanã em sua interação com o *akwawa* é tornar-se “não-gente” (*-awa'y'ym*) — que poderíamos traduzir por “inconsciente” —, assumindo o ponto de vista do inimigo sobre seus parentes. Da mesma forma, o xamã wari' pode equivocar-se em sua capacidade de intercambiar pontos de vista, vendo momentaneamente os parentes como se fossem presas (Vilaça 1992:92-93). A predação não implica, portanto, simples negação da perspectiva do outro e imposição da própria. Daí a ambigüidade do xamã e do guerreiro: ao mesmo tempo que controlam subjetividades outras — que tornam possível a reprodução da vida —, eles estão afetados por elas. A relação é sempre ambivalente, pois não se pode neutralizar inteiramente a potência subjetiva do outro. Em sua ambigüidade, ela projeta o espectro da predação sobre o interior: o outro inteiramente controlado, completamente alienado e domesticado de nada serve. Para serem poderosos, xamãs e guerreiros não podem jamais controlar inteiramente seus xerimbabos, devendo garantir a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua.

Essa dialética de perspectivas não é, enfim, um teatro idealista. Ele se inscreve nos corpos, o principal suporte material para representar relações e capacidades na Amazônia indígena. Corpo ornamentado, mascarado, tatuado, fabricado, mas também corpos outros destruídos, esartejados e apropriados. Construção e desconstrução estão articulados na maioria dos sistemas, mas com ênfases diversas. Globalmente, parece haver uma elaboração mais sofisticada da fabricação e exposição do corpo nos sistemas predominantemente centrípetos — como os do alto Xingu e os do Brasil central —, como já apontavam Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979). O corpo serve tanto para expressar capacidades ontológicas adquiridas, quanto para expor e fazer circular valores e condições sociais (Turner 1995). Mas mesmo para os grupos com um investimento menos apurado sobre o corpo físico — como é o caso parakanã —, a corporalidade é um operador fundamental: a apropriação das capacidades do jaguar implica vestir sua pele; a utilização plena dos poderes do *akwawa* onírico requer que ele seja trazido como “pele de verdade” (*-pireté*); a predação do jaguar-canto no *opetymo* exige a representação física do inimigo por meio do corpo do executor. A distinção entre o trabalho físico e o trabalho ontológico sobre a pessoa supera-se no corpo como plano intermediário entre a “subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos” (Viveiros de Castro 1996a:128). O modelo canibal de apropriação de subjetividades reencontra, desse modo, o tema da centralidade do idioma corporal não apenas pela ponta do consumo — isto é, pela destruição de corpos outros — mas pela ponta da construção de novos sujeitos, de seus corpos e capacidades.

O sarcástico predomínio das matérias

A continuidade de sistemas canibais em uma situação de ausência de guerra não é difícil de conceber. Todos eles possuem maior ou menor grau de flexibilidade, que permite reproduzi-los na falta de vítimas humanas. Reproduzi-los não significa que permanecerão idênticos a si mesmos,

mas que as possíveis transformações se farão dentro de certo limite, limite que, se ultrapassado, determina a morte da formação e o surgimento de uma nova.

O problema da ultrapassagem parece pôr-se de modo forte quando essas economias se vêm definitivamente inseridas em um sistema cuja ontologia, estrutura e modo de operação são radicalmente distintos. É o que ocorre, hoje, com os parakanãs e as demais sociedades ameríndias, colocando-nos novas questões sobre como conceitualizar os sistemas que descrevemos. Não se trata de perguntar como o pensamento mítico se insere na história. A experiência histórica sempre transbordou o contexto do mito e, ao mesmo tempo, o mito sempre foi suficientemente flexível para incorporar novos fatos históricos. O que deve nos interessar é o sentido global da possível transformação da economia simbólica como um todo.

A nova situação de contato interétnico transborda não apenas os mitos, como todo o universo perceptivo parakanã, a começar pela escala. Até a “pacificação”, eles nos concebiam em uma quantidade e diversidade restritas. Ao iniciar minha pesquisa em 1988, quatro anos após a consolidação do contato, os ocidentais da bacia do Xingu começavam a se dar conta dessa nova dimensão. Lembro-me de que, quando me narravam seus encontros com regionais — ocorridos por vezes duas, três, quatro décadas antes —, terminavam sempre me perguntando: “ele já morreu?” ou “ele não lhe contou?” ou “era seu parente?”. Quando chegava outro branco à aldeia, questionavam-me sobre a relação que nos unia: “o que é para você?”. E eu lhes respondia, sempre de modo insatisfatório, “não sei, não vi antes”. Essas respostas lhes soavam estranhas, embora fossem absorvíveis pela idéia de que nós, como eles, havíamos tomado direções divergentes.

Minha resposta, é verdade, não se fazia de acordo com a concepção nativa sobre a relação entre estrangeiros: eu a supunha neutra — “não é nada para mim, porque não o(a) conheço” —, enquanto os parakanãs a supunham necessariamente qualificável: não é parente, então é *akwawa*. Mas ela era insatisfatória também pelo fato de que a escala de nossa sociedade lhes era inapreensível: até as primeiras visitas à cidade de Altamira, eles jamais haviam visto um número de brancos reunidos maior do que a população do próprio grupo. Embora tivessem tido contato freqüente com nossa sociedade durante todo este século, não podiam apreendê-la em sua real dimensão: os brancos espalhavam-se em todas as direções — e por isso deveriam ser muitos —, mas nas situações concretas de interação eram sempre minoria. O primeiro grande impacto veio, assim, com as viagens a Altamira. Foi quando começaram a perceber que viviam em um mundo diferente do que haviam imaginado. Surpreendiam-se, sobretudo, com a amplitude daquela clareira na floresta e com o número de pessoas. Japokatoa, então um jovem irrequieto que buscava tomar a esposa de outro homem, contou-me que quando chegou àquela pequena cidade e viu tanta gente, ficou imediatamente calmo: “acabou a raiva”, disse-me. O mundo fechado da mata e do grupo aldeão, aberto por meio do sonho e da guerra, encontrava-se com um universo de limites desconhecidos, povoado integralmente pelos *toria*, que se apresentavam cada vez mais diversos: madeireiros e antropólogos, servidores da Funai e ribeirinhos, padres e garimpeiros. O mundo de interação gestual começava a dar lugar à comunicação verbal: da visão passar-se-ia à fala e desta, muito lentamente, à escrita.

Tradicionalmente, como vimos, o sistema nativo funcionava como um ente incompleto, incapaz de prover as condições de sua reprodução senão na interação com a exterioridade. A nova

situação de contato, contudo, não permite uma simples permutação das figuras da alteridade exterior, uma mera adequação da cosmologia a novos personagens. Agora, efetivamente, e em outro sentido, os parakanãs surgem como uma *part-society* (Redfield 1960) no interior de uma sociedade nacional que a engloba. Conhecer a “grande tradição” torna-se um imperativo de sobrevivência política e de redefinição das relações hierárquicas entre índios e brancos. Para obter mercadorias já não basta falar-forte ou familiarizar alguns *toria*: é preciso entender o significado de dinheiro, governo, comércio, meio ambiente. É preciso saber o que são direitos indígenas e como lutar por eles. É preciso decorar o preço do metro cúbico do mogno, do grama do ouro e conhecer os males do mercúrio. E não há como voltar atrás, pois em um sentido muito concreto a reprodução do grupo provém, hoje, do exterior, na forma de medicamentos para gripe, pneumonia, hepatite, malária, lepra.

Um mundo em que as relações eram escassamente mediadas por objetos insere-se, definitivamente, em um sistema de objetos cujo mecânica ele não pode dominar. Até a “pacificação”, o sistema era representado de maneira limitada, restringindo-se aos machados, facões e algumas quinquilharias que adquiriam esporadicamente. Hoje eles se vêem diante de uma variedade sem fim de ferramentas, motores, canetas, relógios, camisas, lanternas, carros... uma profusão ao mesmo tempo assustadora e ofuscante, que confirma o poder dos brancos ao mesmo tempo que torna a assimetria menos suportável. O dinheiro, de existência antes insuspeita, surge como mediador universal: os objetos perdem a individualidade e os modos de aquisição convergem para a forma monetária. Os parakanãs perceberam rapidamente que a pedra filosofal não era a capacidade de reproduzir os objetos, mas de obtê-los por meio de um equivalente. A questão passou a ser como ter dinheiro (*tamataré*), pois tudo circula em torno dele. Dominá-lo e compreendê-lo tornou-se um imperativo para participar de um mundo de objetos. Na *tekatawa* ou na sala de aula, em conversas privadas ou públicas, quantas vezes fui chamado a lhes explicar aquilo que, mesmo para nós, preserva sempre uma zona obscura, um mistério. Mais simples era ensinar o valor de cada nota, mas, naqueles anos, o valor nominal era vorazmente devorado pela inflação e as notas costumavam mudar de face e de nome. Que objeto era aquele que permitia obter todos os objetos, mas que jamais estava em uma relação fixa com determinada quantidade ou qualidade de objetos?

Determinar como e em que direções o sistema nativo está se transformando não é o objetivo deste trabalho. Talvez seja muito cedo para chegar a conclusões, embora seja o bom momento para começar a apurar o olhar. E que fazer do modelo que propus? Que é feito do modo de produção de pessoas, cuja operação básica da cadeia produtiva seria o que chamei de predação familiarizante? Passará a funcionar inteiramente no plano dos sonhos e dos rituais, dispensando o recurso à guerra? Como um sistema voltado para a apropriação da subjetividade-atividade alheia se insere em um mundo de objetos objetificados?

São indagações que me faço sem encontrar respostas seguras. Supor que serão respondidas por uma simples adequação da cosmologia tradicional aos novos fatos é empobrecer, de partida, as possibilidades analíticas. Como afirma Turner, “tais mudanças não são meramente um fenômeno de reestruturação semiótica desencadeado pelo contato com uma outra cultura; elas trazem em si a estrutura do processo histórico cujos resultados tematizam” (Turner 1993:63). E a

estrutura do processo histórico insere-se em uma dinâmica mais ampla, na qual, pela primeira vez,

[...] a natureza torna-se puro objeto para a humanidade, pura questão de utilidade [...] e o próprio conhecimento teórico de suas leis autônomas só aparece como um artil para submetê-la às necessidades humanas, seja como objeto de consumo, seja como meio de produção. Conforme essa tendência, o capital avança tanto sobre as barreiras e preconceitos nacionais quanto sobre a divinização da natureza, assim como sobre a satisfação tradicional das necessidades existentes [...] e a reprodução dos antigos modos de vida. Ele é destrutivo diante de tudo isto e revoluciona-o constantemente, derrubando todos os obstáculos que freiam o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, o desenvolvimento múltiplo da produção e a exploração e o intercâmbio das forças naturais e espirituais (Marx [1857]1973:409-410).

Eis, enfim, o sarcástico predomínio das matérias? Será preciso contemplá-lo, e a paciência, irmão pequeno, é que entreabrirá nossas melhores visões.

Referências Bibliográficas

- Abbeville, Claude d' 1975 [1614]. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. São Paulo, Itatiaia/Edusp.
- Agostinho, Pedro 1974. *Kwaríp: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU/Edusp.
- Aguilar y Córdoba, Diego de [1578]1993. *Marañón*. In: A. Porro, *As Crônicas do Rio Amazonas: Notas Etno-Históricas sobre as Antigas Populações Indígenas da Amazônia*. Petrópolis/RJ, Vozes, pp. 78-80.
- Albert, Bruce 1985. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Thèse de Doctorat. Paris, Université de Paris-X (Nanterre).
- Almeida, Mauro W. B. de 1988. "Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica". *Anuário Antropológico* 86:213-26.
- Anchieta, José de [1554-1594] 1988. *Cartas: Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- Andrade, Lucia M.M. de 1992. *O Corpo e os Cosmos: Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Araújo, Pe. Antonio [1623] 1937. "Informação da Entrada que se pode fazer da Vila de São Paulo ao Grande Pará [...] dada por Pero Domingues, um dos trinta portugueses que da dita vila foram descobrir no ano de 1613 [...]". In: S. Leite, *Páginas de História do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Arendt, Hannah 1981. *A Condição Humana*. São Paulo, Forense/Edusp.
- Arhem, Kaj 1993. "Ecosofia Makuna". In: F. Correa (org.), *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, pp. 109-126.
- 1996. "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London, Routledge, pp. 185-204.
- Arnaud, Expedito 1961. "Breve Informação sobre os Índios Asurini e Parakanan, Rio Tocantins, Pará". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, 11.
- 1967. "Grupos Tupi do Tocantins". *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica (Antropologia)*. Vol. 2, pp. 57-68.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, and Biord, Horacio. 1994. "The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence". In: Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 55-78.
- Aspelin, Paul 1975. *External Articulation and Domestic Production: The Artifact Trade of the Mameide of Northwestern Mato Grosso, Brazil*. Latin American Studies Program Dissertation Series, nº 58. Ithaca/NY, Cornell University.
- 1976. "Nambikwara Economic Dualism: Lévi-Strauss in the Garden, Once Again". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 132:1-32.
- Ayres Carneiro, J.R. [1849] 1910. "Itinerário da Viagem da Expedição Exploradora e Colonizadora ao Tocantins em 1849". *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. Vol. VII.
- Baena, A.L. Monteiro 1848. "Respostas dadas ao Exmo. Presidente da Província do Pará sobre a Comunicação Mercantil entre a Dita Província e a de Goyaz". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 10: 80-107.
- [1829] 1969. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém, Universidade Federal do Pará.

- Bailey, Robert et al. 1989. "Hunting and Gathering in Tropical Rain Forest: Is It Possible?". *American Anthropologist*, 91:59-82.
- Bailey, Robert & Headland, Thomas. 1991. "Have Hunter-Gatherers Ever Lived in Tropical Rain Forest Independently of Agriculture?". *Human Ecology*, 19(2):115-286.
- Baldus, Herbert 1970. *Os Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Balée, William 1984a. The Persistence of Ka'apor Culture. PhD Thesis. New York: Columbia University.
- 1984b. "The Ecology of Ancient Tupi Warfare". In: R. B. Ferguson (ed.), *Warfare, Culture and Environment*. New York, Academic Press, pp. 241-65.
- 1989. "The Culture of Amazonian Forests". *Advances in Economic Botany*, 7:1-21.
- 1992. "People of the Fallow: A Historical Ecology of Foraging in Lowland South America". In: K. H. Redford & C. Padoch (eds.), *Conservation of Neotropical Forests: Building on Traditional Resource Use*. New York, Columbia University press, pp. 35-57.
- 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany*. New York, Columbia University Press.
- 1995. "Historical Ecology of Amazonia". In: L. Sponsel (ed.), *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 97-110.
- Balée, William & Campbell, David G. 1990. "Evidence for the Sucessional Status of Liana Forest (Xingu River Basin, Amazonian Brazil)". *Biotropica*, 22(1):36-47.
- Balée, William & Gély, Anne 1989. "Managed Forest Succession in Amazonia: The Ka'apor Case". *Advances in Economic Botany*, 7:129-58.
- Balée, William & Moore, Denny 1991. "Similarity and Variation in Plant Names in Five Tupi-Guarani Languages (Eastern Amazonia)". *Bulletin of the Florida Museum of Natural History Biological Sciences*, 35(4):209-62.
- Basso, Ellen 1988. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- 1987 "The Implication of a Progressive Theory of Dreaming". In: B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 86-104.
- 1995. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin, University of Texas Press.
- Bateson, Gregory 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Ballantine Books.
- Beckerman, Stephen J. s/d. "Swidden in Amazonia and the Amazon River". In: B.L. Turner II & S. B. Brush (ed.), *Comparative Farming Systems*. New York, The Guilford Press, pp. 55-96.
- 1980. "Fishing and Hunting by the Bari of Colombia". In: R. Hames (ed), *Working Papers of South American Indians*, vol. 2. Bennington, Vermont: Bennington College, pp. 67-111.
- 1994. "Hunting and Fishing in Amazonia: Hold The Answers, What are the Questions?". In: A. Roosevelt (ed), *Amazonians Indians from Prehistory to the Present*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 177-200.
- Bennett Ross, Jane 1984. "Effects of contact on revenge hostilities among the Achuará Jívaro". In: R. B. Ferguson (ed.), *Warfare, Culture and Environment*. Orlando, Academic Press, pp. 83-109.
- Bergman, R.W. 1980 *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Indian Wealth*. Dellplain Latin American Studies 6. Syracuse/NY, Syracuse University Department of Geography.
- Berlin, Brent & Berlin, Ann 1980. "Adaptation and Ethnozoological Classification: Theoretical Implications of Animal Resources and Diet of the Aguaruna and Huambisa". In: R. Hames & W. Vickers (eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, pp. 301-325.
- Berredo, Bernardo Pereira de [1718] 1905. *Annaes Históricos do Estado do Maranhão, em que se dá Notícia de seu Descobrimto, e Tudo o Mais que Nelle tem Succedido desde o Anno em que Foy Descuberto até o de 1718*. Maranhão.

- Betendorf, João Filippe [1698] 1910. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro.
- Betts, La Vera 1981. *Dicionário Parintintín-Português, Português-Parintintín*. Brasília, Summer Institute of Linguistics.
- Blurton Jones, Nicholas G. 1987. "Tholerated Theft: Suggestions about the Ecology and Evolution of Sharing, Hoarding and Scrounging". *Social Science Information*, 26(1):31-54.
- Boomert, A. 1987. "Gifts of the Amazon: 'Green Stones' Pendants and Beads as Items of Ceremonial Exchange in Amazonia and the Caribbean". *Antropologica*, 67:33-55.
- Boster, James S. 1986. "Exchange of Varieties and Information between Aguaruna Manioc Cultivators". *American Anthropologist*, 88 (2):428-435.
- Boudin, Max 1966. *Dicionário de Tupi Moderno (Dialeto Tembê-Tênêthara do Alto do Rio Gurupi)*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente.
- Bourdieu, Pierre 1972. "Esquisse d'une Théorie de la Pratique". In: P. Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle)*. Genève: Librairie Droz, pp. 154-267.
- 1980. *Le Sens Pratique. Le Sens Commun*. Paris, Minuit.
- Boyd, Richard 1995[1983]. "On the Current Status of Scientific Realism". In: R. Boyd; P. Gasper & J. D. Trout (eds.), *The Philosophy of Science*. Cambridge/MA, MIT Press, pp. 195-222.
- Boyer, Pascal 1994. *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley/CA, University of California Press.
- Brown, Michel 1985. "Individual Experience, Dreams and the Identification of Magical Stones in an Amazonian Society". In: J. Dougherty (ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*. Urbana-Champaign, University of Illinois Press.
- Buscalione, Luigi 1901. *Una Escursione Botanica nell'Amazzonia*. Roma, Società Geográfica Italiana.
- Butt Colson, Audrey. 1973. "Inter-tribal trade in the Guiana Highlands". *Antropologica*, 34:5-69.
- Cadogan, Leon 1959. *Ayyu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Boletim 227, Antropologia 5. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- 1965. "En Torno al Bai-ete-ri-va Guayakí y el Concepto Guaraní de Nombre". *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 1:3-13.
- 1966. "Animal and Plant Cults in Guarani Lore". *Revista de Antropologia*, 14:105-24.
- 1968. "Chonó Kybwyrá: Aves y Almas en la Mitología Guaraní". *Revista de Antropologia*, 15-16: 133-147.
- Carneiro, Robert 1971. "Review of D. Lathrap, The Upper Amazon". *American Journal of Archeology*, 75: 238-39.
- 1973. "Slash-and-Burn Cultivation among the Kuikuru Indians and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin". In: D. Gross (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City/NY, Doubleday, pp. 98-123.
- 1979. "Factores Favoring the Development of Political Leadership in Amazonia". *El Dorado*, 4:86-94.
- 1994. "Kuikuru". In: Johannes Wilbert (ed.), *Encyclopedia of World Cultures*. Vol. VII. Boston, Ms: G.K. Hall & Co., pp. 206-209.
- 1995. "The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have it Right?". In: L. Sponsel (ed.), *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson, University of Arizona Press, pp.45-70.
- Carneiro da Cunha, M. Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.
- 1986. "Lógica do Mito e da Ação. O Movimento Messiânico Canela de 1963". In: *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 13-52.

- 1998. “Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 4 (1):7-22.
- Carneiro da Cunha, M. Manuela & Eduardo B. Viveiros de Castro. 1985. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI:191-217.
- Cartmill, Matt 1993. *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature Through History*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Chagnon, Napoleon 1968. “Yanomamö Social Organization and Warfare”. In: M. Fried, M. Harris & R. Murphy (eds.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*. New York, Doubleday, pp. 109-159.
- 1973. “The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation among the Yanomamö Indians”. In: D. Gross (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City/NY, Doubleday, pp. 126-42.
- 1992. *Yanomamö*. New York, Harcourt Brace College Publishers (4th Edition).
- Chaumeil, Jean-Pierre 1983. *Voir, Savoir, Pouvoir: le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1985. “L'Échange d'Énergie: Guerre, Identité et Reproduction Sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI:143-57.
- Chernela, Judith. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon. A Sense of Space*. Austin, University of Texas Press.
- Clastres, Hélène. 1975. *La Terre Sans Mal: le Prophétisme Tupi-Guarani*. Paris, Seuil.
- 1985. “Introduction”. In: Évreux, Yves d' [1613] 1985. *Voyage au Nord du Brésil: Fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot, pp. 9-21.
- Clastres, Pierre 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon.
- 1978. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- 1982. *Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo, Brasiliense.
- Clendinnen, Inga 1991. *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Coelho de Souza, Marcela 2000. “Virando Gente: Notas a uma História Awetí”. In: B. Franchetto & M. Heckenberger, *Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- Collier, Jane F. & Michelle Z. Rosaldo 1981. “Politics and Gender in Simple Societies”. In: S. Ortner & H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 275-329.
- Collier, Jane & Yanagisako, Sylvia 1987 “Toward an Unified Analysis of Kinship and Gender”. In: J. Collier & S. Yanagisako (eds.), *Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford/CA, Stanford University Press, pp. 14-50.
- Colombo, Cristovão 1992[1493]. “La Carta de Colón, anunciando la llegada a las Indias y a la Provincia de Catayo (China)”. In: E. Garcindo Dayrell, Francisca L.N. de Azevedo and Guillermo Giucci Schmidt (ed.), *Conquista da América Espanhola: Antologia*. Rio de Janeiro, Fundação José Bonifácio, UFRJ.
- Comaroff, John 1987. “Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory, and Structural Domains”. In: J. Collier & S. Yanagisako (eds.), *Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford/CA, Stanford University Press, pp. 53-85.
- Combès, Isabelle & Saignes, Thierry 1991. *Alter Ego et Naissance de l'Identité Chiriguano*. Cahiers de L'Homme (Ethnologie, Géographie, Linguistique), n.s. XXX. Paris, EHESS.
- Conklin, Beth 1989. Images of Health, Illness and Death among the Wari' (Pakaas-Novos) of Rondonia, Brazil. PhD Dissertation. São Francisco/CA, University of California.
- Correia, Pero [1553] 1954. “Carta do Ir. Pero Correia ao Pe. Simão Rodrigues (SãoVicente, 10 de março de 1553)”. In: S. Leite, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil I (1538-1553)*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- Coudreau, Henri 1897. *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris, A. Lahure.

- Crocker, Jon Christopher 1985. *Vital Soul: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, University of Arizona Press.
- Cunha, Antonio Geraldo da 1982. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo, Melhoramentos.
- Cunha, Euclides da 1995 [1901]. *Os Sertões: Campanha de Canudos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Dal Poz, João. 1991 No País dos Cinta Larga: uma Etnografia do Ritual. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- 1993. “Homens, Animais e Inimigos: Simetrias entre Mito e Rito nos Cinta Larga”. *Revista de Antropologia*, 36:177-206.
- DaMatta, Roberto 1970. “Mito e Antimito entre os Timbira”. In: Lévi-Strauss et al. *Mito e Linguagem Social. Ensaio de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 77-106.
- 1976a. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- 1976b. “Uma Reconsideração da Morfologia Social Apinayé”. In: E. Schaden (ed.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp.149-163.
- Daniel, João [1776] 1976. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas* (2 vols). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- Davis, Shelton 1978. *Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Denevan, William 1992. “Stone vs Metal Axes: The Ambiguity of Shifting Cultivation in Prehistoric Amazonia”. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 20(1-2):153-165.
- Descola, Philippe 1982. “Territorial Adjustments Among the Achuar of Ecuador”. *Social Science Information*. 21(2):299-318.
- 1986. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans L'Écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de L'Homme.
- 1988. “La Chefferie Amérindienne dans L'Anthropologie Politique”. *Revue Française de Science Politique*, 38:818-27.
- 1992. “Societies of Nature and the Nature of Society”. In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, pp. 107-126.
- 1993a. “Les Affinités Sélectives: Alliance, Guerre et Prédation dans L'Ensemble Jivaro”. *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):171-190.
- 1993b. *Les Lances du Crépuscule: Relation Jivaros. Haute Amazonie*. Paris, Plon.
- 1994. “Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas Domestiqué le Pécari? Genéalogie des Objets et Anthropologie de L'Objectivation. In: B. Latour & P. Lemonnier (eds.), *De la Préhistoire aux Missiles Balistiques: L'intelligence Sociale des Techniques*. Paris, La Découverte, pp. 329-344. (citado a partir da versão manuscrita).
- 1996. “Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice” In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge, pp. 82-102.
- Dobyns, Henry F. 1993. “Disease Transfer at Contact”. *Annual Review of Anthropology*, 22:273-91.
- Dreyfus, Simone 1993. “Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, pp.19-42.
- Dufour, Darna 1995. “A Closer Look at the Nutritional Implications of Cassava Use”. In: L. Sponsel (ed). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson, University of Arizona Press, pp.149-166.
- Dumont, Louis 1983. “Stocktaking 1981: Affinity as a Value”. In: *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays in Australia*. Chicago, The University of Chicago Press, pp.145-214.

- Eisenberg, John F. 1989. *Mammals of the Neotropics. The Northern Neotropics*. Vol 1. Chicago, The University of Chicago Press.
- Elias, Norbert 1994. *The Civilizing Process*. Oxford, Basil Blackwell.
- Emídio-Silva, Claudio 1998. A Caça de Subsistência Praticada pelos Índios Parakanã (Sudeste do Pará): Características e Sustentabilidade. Dissertação de Mestrado. Belém, Universidade Federal do Pará.
- Emmons, Louise 1990. *Neotropical Rainforest Mammals*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Erikson, Philippe 1987. “De L'Apprivoisement à L'Approvisionnement: Chasse, Alliance et Familiarisation en Amazonie Amérindienne”. *Techniques et Cultures*, 9:105-140.
- 1986. “Alterité, Tatouage et Anthropophagie chez les Pano: la Belliqueuse Quête de Soi”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXII:185-210.
- 1996. *La Griffes des Aïeux: Marquage du Corps et Démarquages Ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, Peeters.
- Évreux, Yves d' [1613] 1985. *Voyage au Nord du Brésil: Fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot.
- Fausto, Carlos 1989. “Xingu sob Fogo Cerrado”. *Boletim da ABA*, nº 6.
- 1990. A Ocupação Indígena na Região dos Formadores e Alto Curso do Rio Xingu. Laudo Antropológico (Processo 14.324/85-I). Justiça Federal, Seção Judiciária do Estado do Mato Grosso. 195 pp.
- 1991a. Os Parakanã: Casamento Avuncular e Dravidianato na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- 1991b. Da Materialidade da Escassez à Vingança Imaterial. Ms inédito.
- 1992a. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etnohistórico”. In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/SMC, pp. 381-396.
- 1992b. “O Ritual Antropofágico”. *Ciência Hoje*, 86: 88-89.
- 1995. “De Primos e Sobrinhas: Terminologia e Aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará”. In: E. B. Viveiros de Castro (ed), *Estruturas Sociais Ameríndias: Os Sistemas de Parentesco*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp. 61-119.
- 1996. História, Subsistência, Contato e Expolição dos Parakanã da T.I. Apyterewa. Relatório do Grupo Técnico para Estudos Complementares sobre a T.I. Apyterewa. Rio de Janeiro, FUNAI.
- 1997. “Modernização e Clientelismo: O Caso das Terras Indígenas”. *Boletim da ABA*, 28:9-10.
- no prelo “Cinco Séculos de Carne de Vaca: Antropofagia Literal e Antropofagia Literária”. *Nuevo Texto Crítico*. Stanford/CA, University of Stanford.
- Fausto, Ruy 1987a. “Pressuposição e Posição: Dialética e Significações ‘Obscuras’”. In: *Marx: Lógica e Política*. Tomo 2. São Paulo, Brasiliense, pp. 149-187.
- 1987b. “Sobre a Modalidade em Pierre Clastres”. In: *Marx: Lógica e Política*. Tomo 2. São Paulo, Brasiliense, pp. 188-198.
- Ferguson, R. Brian 1989. “Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia”. *Journal of Anthropological Research*, 45(2):179-206.
- 1990. “Blood of the Leviathan: Western Contact and Amazonian Warfare”. *American Ethnologist*, 17:237-257.
- 1992. “A Savage Encounter: Western Contact and the Yanomami War Complex”. In: R.B. Ferguson & N. Whitehead, *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press, pp.199-228.
- 1995. *Yanomami Warfare: A Political History*. Santa Fé/NM, School of American Research Press.
- Ferguson, Brian R. & Whitehead, Neil 1992. “The Violent Edge of Empire”. In: R.B. Ferguson & N. Whitehead (eds.), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press, pp.1-30.

- Fernandes, Florestan 1963. *A Organização Social dos Tupinambás*. São Paulo, DIFEL.
- 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira/Edusp.
- Ferraz, Iara 1983. Os Parakatejê das Matas do Tocantins. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Fisher, William 1991. Dualism and its Discontents: Social Process and Village Fissioning among the Xicrin-Kaiapo of Central Brazil. Phd Thesis. Ithaka/NY, Cornell University.
- Flowers, Nancy 1994. "Subsistence Strategy, Social Organization, and Warfare in Central Brazil in the Context of European Penetration". In: A. Roosevelt (ed), *Amazonians Indians from Prehistory to the Present*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 249-270.
- Fortes, Meyer 1969. *Kinship and the Social Order*. New York, Aldine Publishing Co.
- 1978. "An Anthropologist's Apprenticeship". *Annual Review of Anthropology*, 7:1-30.
- Franchetto, Bruna 1986. Falar Kuikúro: Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karibe do Alto Xingu. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- 1992. "O Aparecimento dos Caraíba: para uma História Kuikúro e Alto-Xinguana". In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/SMC, pp. 339-356.
- 1993. "A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/USP-FAPESP, pp. 95-116.
- 1996. "Mulheres entre os Kuikúro". *Estudos Feministas*, 4 (1): 35:54.
- Fried, Morton; Harris, Marvin & Murphy, Robert 1968. "Foreword: Fink out or Teach in". In: M. Fried, M. Harris & R. Murphy (eds.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*. New York, Doubleday, pp. IX-XIX.
- Frisch, J. Dalgas 1981. *Aves Brasileiras*. Vol. 1. São Paulo, Dalgas-Ecoltec.
- Funai 1971a. Relatório Anual das Atividades da Base de Pucuruí de 14/09/70 a 17/01/71. Cel. Clodomiro Bloise, Delegado Especial da Base de Pucuruí. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971b. Relatório das Atividades da Base de Pucuruí de 17/01/71 a 20/03/71. Cel. Clodomiro Bloise, Delegado Especial da Base de Pucuruí. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971c. Relatório do Primeiro Contato e Pernoite na Aldeia dos Parakanãs em 30/03/71. Cel. Clodomiro Bloise, Delegado Especial da Base de Pucuruí. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971d. Relatório da Concretização da Pacificação dos Índios Parakanã (julho de 1971). Cel. Clodomiro Bloise, Delegado Especial da Base de Pucuruí. Brasília, FUNAI - Setor de Documentação.
- 1971e. Cópia do Relatório do Sertanista João Evangelista Carvalho sobre as atividades e a situação dos Índios Parakanan e da Frente Especial de Penetração. 20/11/70 a 21/02/71. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971f. Cópia Fiel do Diário Pertencente ao Sertanista João Evangelista de Carvalho da Frente de Penetração nº 1, Índios Parakanã. 27/05/71 a 30/06/71. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971g. Cópia Fiel do Diário Pertencente ao Sertanista João Evangelista de Carvalho da Frente de Penetração nº 1, Índios Parakanã. 01/07/71 a 07/10/71. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1971h. Relatório de Lauro Menescal de Souza, Atendente da Base Pucuruí, sobre Saída de Parakanãs na Vila de Repartimento (09/09/71). Brasília, FUNAI - Setor de Documentação.
- 1971i. Relatório quanto a Ocorrências com os Índios Parakanan. (24/10/71). Cel. Clodomiro Bloise, Delegado Especial da Base Pucuruí. Brasília, FUNAI - Setor de Documentação.
- 1978. Relatório da Frente de Atração Parakanã Ipixuna. João Evangelista Carvalho, 21/03/78. Brasília, FUNAI - Setor de Documentação.
- 1982. Relatório de Viagem de Reconhecimento ao Grupo Indígena Arredio que Atacou a Fazenda Castanhal no Igarapé São José, rio Xingu. Fiorello Parise. São Paulo, Instituto Socioambiental.

- 1983a. Relatório de Atividade da Frente de Atração Parakanã, dezembro de 1982 a março de 1983. Fiorello Parise. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- 1983b. Expedição Parakanã. Sydney Possuelo, 13/09/83. Brasília, FUNAI - Setor de Documentação.
- 1984. Relatório de Atividades da Equipe Volante de Saúde (EVS). Dr. Roberto Madeiro. Belém, FUNAI - 4ª SUER.
- 1988. Relatório Conclusivo sobre a Retirada de Madeira nas Áreas Indígenas Apyterewa, Araweté do Igarapé Ipixuna e na Área Pretendida Denominada Xingu/Bacajá, 19/11/1988. Antonio Pereira Neto, titular da ADR Altamira. Altamira: FUNAI.
- 1995. Relatório sobre a Invasão da AI Apyterewa, 05/01/95. Walter Coutinho. Brasília, FUNAI.
- Funai & Cedi 1993. Avaliação de Danos Causados pela Exploração Madeireira nas Áreas Indígenas Araweté/Igarapé Ipixuna, Apyterewa e Trincheira Bacajá (Pará). São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Gallois, Dominique T. 1988. O Movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Mundo. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- 1994. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII/USP - FAPESP.
- 1996. “Xamanismo Waiãpi: Nos Caminhos Invisíveis, a Relação I-Paie”. In: J. Langdon, *Xamanismo no Brasil: Nova Perspectivas*. Florianópolis: UFSC, pp 39-74.
- Gandavo, Pero de Magalhães [1576] 1980. *Tratado da Terra do Brasil/História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- Gellner, Ernest 1988. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Geras, Norman. 1977. “Essência e Aparência: Aspectos da Análise da Mercadoria em Marx”. In: G. Cohn (org.), *Sociologia: para Ler os Clássicos*. Rio de Janeiro, LTC, pp. 259-382.
- Gonçalves, Marco Antonio 1993. *O Significado do Nome: Cosmologia e Nomenclatura entre os Pirahã*. Rio de Janeiro, Sette Letras.
- Good, Kenneth 1995a. “The Yanomami Keep on Trekking”. *Natural History*, 4:57-65.
- 1995b. “Yanomami of Venezuela: Foragers or Farmers — Which Came First?”. In: L. E. Sponsel (ed), *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson, University of Arizona Press, pp.113-120.
- Goody, Jack 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gow, Peter 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. *Man*, 24 (4):567-82.
- 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.
- s/d. “Asleep, Drunk, Hallucinating: Altering Bodily State Through Consumption in Eastern Peru”. Ms. inédito.
- Graham, Laura R. 1993. “A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante”. *American Ethnologist*, 20 (4):717-741.
- 1995. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin, University of Texas.
- Gregor, Thomas. 1982. *Mehinaku: o Drama da Vida Diária em uma Aldeia do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional (col. Brasileira, vol. 373).
- 1990. “Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu”. In: J. Haas (ed), *The Anthropology of War*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.105-124.
- Gregory, Chris. 1982. *Gifts and Commodities*. London, Academic Press.
- Grenand, Françoise 1982. *Et l'Homme Devint Jaguar*. Paris, L'Harmattan.
- 1989. *Dictionnaire Wayãpi-Français*. Paris, Peeters/SELAF.

- Grenand, Pierre 1980. *Introduction à L'Étude de L'Univers Wayãpi: Ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris, SELAF/CNRS.
- 1982. *Ainsi Parlaient nos Ancêtres: Essai D'Etnohistoire Wayãpi*. Paris, ORSTOM.
- Gross, Daniel 1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin". *American Anthropologist*, 77(3):526-549.
- Grünberg, Georg 1970. "Beiträge zur Ethnographie der Kayabizentralbrasiliens". *Archiv für Volkerkunde*, 24. Viena (tradução s/d. Eugênio Wenzel).
- Hallpike, C. R. 1973. "Functionalist Interpretations of Primitive Warfare". *Man*, 8(3):451-70.
- Hames, Raymond 1983. "The Settlement Pattern of a Yanomamo Population Bloc: a Behavioral Ecological Interpretation". In: R. Hames & W. Vickers (eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, pp. 393-427.
- Harner, Michael 1978. *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagrada*. Quito, Ediciones Mundo Shuar.
- Harris, Marvin 1979. "The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies". In: M. L. Margolis & W. E. Carter (ed.), *Brazil: an Anthropological Perspective: Essays in Honor of Charles Wagley*. New York, Columbia University Press, pp. 121-132.
- 1984. "A Cultural Materialist Theory of Band and Village Warfare: The Yanomamo Test". In: R.B. Ferguson (ed.), *Warfare, Culture and Environment*. New York, Academic Press, pp. 111-140.
- Harrison, Simon 1993. *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester, Manchester University Press.
- Hawkes, Kristen; Hill, Kim & O'Connell, James 1982. "Why Hunters Gather: Optimal Foraging and the Aché of Eastern Paraguay". *American Ethnologist*, 9(2):379-98.
- Headland, Thomas 1987. "The Wild Yam Question: How Well Could Independent Hunter-Gatherers Live in a Tropical Rain Forest Ecosystem?". *Human Ecology*, 15:463-91.
- Heckenberger, Michael J. 1992. "A Conquista da Amazônia". *Ciência Hoje*, 86:62-67.
- 1996. *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of South-eastern Amazonia, A.D. 1250-2000*. PhD Thesis. University of Pittsburgh.
- 1997. *Precolumbian Warfare in Amazonia: The Evidence and Theoretical Implications*. Paper Presented at the Annual Meeting of the Society of American Archeology (Symposium: Advances in Brazilian Archeology). Nashville, TN.
- Heider, Karl 1991. *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston. [2nd edition].
- Hemming, John. 1987a. *Red gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge, Harvard University Press.
- 1987b. *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians*. London, MacMillan.
- Henley, Paul 1996. *South Indian Models in the Amazonian Lowlands*. *Manchester Papers in Social Anthropology no. 1*. Department of Social Anthropology, University of Manchester.
- Henry, Jules 1964 [1941]. *Jungle People: a Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, Vintage Book.
- Herd, Gilbert H. 1994. *Guardians of the Flute: Idioms of Masculinity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hill, Kim & Hawkes, Kristen 1983. "Neotropical Hunting Among the Ache of Eastern Paraguay". In: R. Hames & W. Vickers, *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, pp. 113-135.
- Hollis, Martin & Lukes, Steven (eds.) 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Holmberg, Allan 1969. *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Garden City/NY, Natural History Press.

- Howard, Catherine 1982. Exchange and the Construction of Identity: Symbolic Dimensions of Brazilian Tribal Exchange Systems and the Construction of the Person, Tribal, and Regional Identity. Proposal for Doctoral Research submitted to the Department of Anthropology. University of Chicago.
- 1993. “Pawana: a Farsa dos ‘Visitantes’ entre os Waiwai da Amazônia Setentrional”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHI-USP/FAPESP, pp. 229-264.
- Hobbes, Thomas [1651] 1952. *Leviathan, Or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Chicago, Encyclopedia Britannica.
- Hugh-Jones, Christine 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazon*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1988. “The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians”. *L’Homme* 106-107, XXVIII (1-3):138-155.
- 1994. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: C. Humphrey e N. Thomas (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1995. “Inside-Out and Back-to-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia”. In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (ed.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 226-252.
- 1996. “Bonnes Raisons ou Mauvaise Conscience? De L’Ambivalence de Certains Amazoniens envers la Consommation de Viande”. *Terrains*, 26:123-148.
- Humphrey, Caroline & Hugh-Jones, Stephen (eds.) 1992. *Barter, Exchange and Value: an Anthropological Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ingold, Tim 1991. “Comment to Layton; Foley & Williams, The Transition Between Hunting and Gathering and the Specialized Husbandry of Resources: a Socio-ecological Approach”. *Current Anthropology*, 32(3):264-265.
- Inspetoria Federal de Estradas 1937. Carta do Inspetor da Estrada de Ferro de Bragança, Virgínio Santa Rosa, ao Inspetor Regional do Serviço de Proteção aos Índios. Belém.
- Ireland, Emilienne 1988. “Cerebral Savage: The Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Myth” In: J. D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press, pp. 157-173.
- Jensen, Allen Arthur 1988. Sistemas Indígenas de Classificação de Aves: Aspectos Comparativos, Ecológicos e Evolutivos. Coleção Eduardo Galvão. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Johnson, Allen 1983. “Machiguenga Gardens”. In: R. Hames & W. Vickers (eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, pp. 29-63.
- Journet, Nicolas 1995. *La Paix des Jardins: Structures Sociales des Indiens Curripaco du Haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, Institut d’Ethnologie, Musée de L’Homme.
- Kelly, Raymond. 1993. *Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kent, Susan 1989. “Cross-cultural Perceptions of Farmers as Hunters and the Value of Meat”. In: S. Kent (ed.), *Farmers and Hunters: The Implications of Sedentism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993. “Sharing in an Egalitarian Kalahari Community”. *Man*, 28: 479-514.
- Knauff, Bruce 1990. “Melanesian Warfare: a Theoretical History”. *Oceania*, 60(4):250-311.
- Koch, Klaus-Friedrich 1974. *War and Peace in Jalémó: The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Kojève, Alexandre 1985. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris, Gallimard.
- Kracke, Waud 1978. *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago, Chicago University Press.

- Kracke, Waud 1984. "Kagwahiv Moieties: Form without Function?". In: K. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 99-124.
- 1987. "Myths in Dreams, Thoughts in Images: an Amazonian Contribution to the Psychoanalytic of Primary Process". In: B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-54.
- 1990. "El Sueño como Vehículo del Poder Shamánico: Interpretaciones Culturales y Significados Personales de los Sueños entre los Parintintin". In: M. Perrin (ed.), *Antropologia y Experiencias del Sueño*. Quito, ABYA-YALA/MLAL, pp. 145-158.
- Kumu, Umúsin P. & Kenhíri, Tolamã 1980. *Antes o Mundo não Existia: a Mitologia Heróica dos Índios Desana*. São Paulo, Livraria Cultura Editora.
- La Condamine, Charles-Marie de [1745] 1992. *Viagem pelo Amazonas 1735-1745*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/EDUSP.
- Ladeira, Maria Elisa 1982. *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- Lakoff, George 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Laraia, Roque de Barros 1986. *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH-USP.
- Laraia, Roque de B. & DaMatta, Roberto 1967. *Índios e Castanheiros: a Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*. São Paulo, DIFEL.
- Lathrap, Donald 1968. "The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of the South America: an Attempt at Historical Perspective". In: B. Lee & I. DeVore, *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp. 23-29.
- 1970. *The Upper Amazon*. New York, Praeger.
- 1973. "The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America". *World Archaeology*, 5:170-186.
- Latour, Bruno 1994. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- Lea, Vanessa 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma Conceção de Riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- 1992. "Mebengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Central Brazil". *Man*, 27:129-153.
- 1993. "Casas e Casas Mebengokre (Jê)". In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, pp. 265-282.
- 1995. "The Houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil: a New Door to their Social Organization". In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-269.
- Lefort, Claude 1983. *A Invenção Democrática: os Limites da Dominação Totalitária*. São Paulo, Brasiliense.
- 1987. "L'Oeuvre de Clastres". In: M. Abensour (ed.), *L'Ésprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une Nouvelle Anthropologie Politique*. Paris, Seuil, pp. 183-209.
- Le Goff, Jaques 1994. *O Imaginário Medieval*. Lisboa, Estampa.
- Leite, Serafim 1943. *História da Companhia de Jesus*. Vol.III. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Leite Lopes, José Sérgio 1995. "Esporte, Emoção e Conflito Social". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1(1):141-165.
- Léry, Jean de [1578] 1980. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- Lévi-Strauss, Claude [1942] 1976. "Guerra and Comércio entre os Índios da América do Sul". In: E. Schaden (ed.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 325-339.
- 1948a. "The Tupi-Cawahib". In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington/DC, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 299-305

- 1948b. “Tribes of the Right Bank of the Guaporé River” In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington/DC, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 371-380
- 1955. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
- 1958. “La Notion d'Archaïsme en Ethnologie”. In: *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- 1960. “Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss”. In: M. Maus, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, pp. IX-LII.
- 1964. *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon.
- 1984a. “La Notion de Maison (année 1976-1977)”. In: *Paroles Donnés*. Paris, Plon, pp. 189-193.
- 1984b. “Cannibalisme et Travestissement Rituel (année 1974-1975)”. In: *Paroles Donnés*. Paris, Plon, pp. 141-150.
- 1991. *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
- Lima, Tânia Stolze 1995. A Parte do Cauim. Etnografia Juruna. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- 1996. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):21-47.
- Lizot, Jacques 1977. “Population, Resources and Warfare among the Yanomami”. *American Anthropologist*, 12 (3/4):497-517.
- 1978. “Economie Primitive et Subsistance”. *Libre*, 4: 69-113.
- 1984. “Les Noms Personnels”. In: *Les Yanomami Centraux*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1989. “A Propos de la Guerre. Une Réponse à N.A.Chagnon”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXV:91-113.
- 1996. “Sang et Statut des Homicides Chez les Yanomami Centraux (Venezuela)”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14:105-126.
- Lorenzi, Harri 1992. *Árvores Brasileiras: Manual de Identificação e Cultivo de Plantas Arbóreas Nativas do Brasil*. Nova Odessa, SP: Ed. Plantarum.
- Magalhães, Antonio Carlos 1982. Os Parakanã: quando o Rumo da Estrada e o Curso das Águas Perpassaram a Vida de um Povo. Tese de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- 1985. “Os Parakanã”. *Povos Indígenas no Brasil*. Vol. 8: Sudeste do Pará (Tocantins). São Paulo, Cedi.
- 1991. “As Nações Indígenas e os Projetos Econômicos de Estado: a Política de Ocupação do Espaço na Amazônia”. In: J. Hebette (ed.), *O Cerco está se Fechando: o Impacto do Grande Capital na Amazônia*. Petrópolis/RJ, Vozes.
- 1993. “Pyrá: Atividade Pesqueira entre os Parakanã”. In: L.G. Furtado; W. Leitão & A.F. de Mello (eds), *Os Povos das Águas: Realidades e Perspectivas na Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- 1994. Os Parakanã: Espaços de Socialização e suas Articulações Simbólicas. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Malinowski, Bronislaw. 1941. “An Anthropological Analysis of War”. *American Journal of Sociology*, 46: 521-50.
- Martin, M. Kay 1969. “South American Foragers: a Case Study in Cultural Devolution”. *American Anthropologist*, 71:243-60.
- Martins, Sandro J. & Menezes, R. Camurça de 1994. “Evolução do Estado Nutricional de Menores de Cinco anos em Aldeias Indígenas da Tribo Parakanã, na Amazônia Oriental Brasileira (1989-1991)”. *Revista de Saúde Pública*, 28(1):1-8.
- Marx, Karl [1857] 1973. *Grundrisse (Introduction to the Critique of Political Economy)*. London, Penguin.

- [1859] 1974. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Abril, pp. 107-263.
- Mauss, Marcel 1960. “Essai sur le Don. Forme et Raison de L'Échange dans les Sociétés Archaïques”. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- Maybury-Lewis, David (ed.) 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- 1984. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- McCallum, Cecilia 1989. Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinauhua of Western Amazonia. PhD Thesis. London, London School of Economics.
- 1996. “Morte e Pessoa entre os Kaxinawá”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 49-84.
- Mead, Margareth. 1940. “Warfare is Only an Invention, Not a Biological Necessity”. *Asia*, 40:402-05.
- Meggers, Betty J. 1954. “Environmental Limitation on the Development of Culture”. *American Anthropologist*, 56:801-24.
- 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfaite Paradise*. Chicago, Aldine-Altherton.
- 1995. “Judging the Future by the Past: The Impact of Environmental Instability on Prehistoric Amazonian Populations”. In: L. E. Sponsel (ed.), *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson, University of Arizona Press, pp.15-43.
- Melatti, Julio Cezar 1967. *Índios e Criadores: a Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais da UFRJ.
- Meggitt, Mervyn 1977. *Blood is Their Argument: Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*. California: Mayfield Publishing Company.
- Mendes, Gilmar Ferreira 1988. *O Domínio da União sobre as Terras Indígenas: o Parque Nacional do Xingu* (Contestação apresentada pela União Federal na Ação Cível Originária nº 362). Brasília, Ministério Público Federal.
- Mendonça Rodrigues, Patrícia de 1993. O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado. Brasília, Universidade Federal de Brasília.
- Menget, Patrick 1985. “Jalons pour une Étude Comparative (Dossier: ‘Guerre, Société et Vision du Monde dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud’)”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI :131-141.
- 1988. “Note sur L'Adoption chez les Txicão du Brésil Central”. *Anthropologie et Sociétés*, 12(2) :63-72.
- 1993a. “Notas sobre as Cabeças Mundurucu”. In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, pp. 311-322.
- 1993b. “Le Propre du Nom: Remarques sur l'Onomastique Txicão”. *Journal de La Société des Américanistes*, LXXIX :21-31.
- 1996. “De L'Usage des Trophées en Amérique du Sud: Esquisse d'une Comparaison entre les Pratiques Nivacle (Paraguay) et Mundurucu (Brésil)”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14:127-143.
- Métraux, Alfred 1927. *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Société des Américanistes de Paris.
- 1928. *La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris, Paul Geuthner.
- 1979. *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guarani*. São Paulo, Nacional/Edusp (col. Brasiliana, vol. 267).
- Meyer de Schauensee, Rodolphe & Phelps Jr., William H. 1978. *A Guide to the Birds of Venezuela*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Milton, Katherine 1991. “Comparative Aspects of Diet in Amazonian Forest-Dwellers”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B* 334:253-263.
- Mindlin, Betty 1985. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis/RJ, Vozes.
- Monteiro, Jácome [1610] 1949. “Relação da Província do Brasil, 1610”. In: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus*, vol. VIII (apêndice). Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

- Monteiro, John Manuel 1992. “Escravidão Indígena e Povoamento: São Paulo e Maranhão no Século XVII”. In: J. Dias, *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno*. Lisboa, Comissão dos Descobrimentos Portugueses.
- 1994. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Montoya, Pe. A. Ruiz de [1639] 1985. *Conquista Espiritual Feita Pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins.
- 1876. *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, ò mas bien Tupi*. Viena/Paris, Faesy y Frick/ Maisonneuve y Companhia
- Moreira Neto, Carlos de Araújo 1988. *Índios da Amazonia, de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Moura, Ignacio B. *De Belém a São João do Araguaya: Valle do Rio Tocantins*. Rio/Paris, H. Garnier. 1910.
- Müller, Regina 1990. *Os Asurini do Xingu: História e Arte*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Murphy, Robert 1956. “Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society”. *American Anthropologist*, 58(3): 414-34.
- 1957. “Intergroup Hostility and Social Cohesion”. *American Anthropologist*, 59:1018-35.
- 1958. *Mundurucu Religion*. Berkeley/CA, University of California Press.
- 1978 [1960]. *Headhunter’s Heritage*. Berkeley/CA, University of California Press.
- Murphy, Robert F. & Yolanda Murphy. 1974. *Women of the Forest*. New York & London, Columbia University Press.
- Myers, Thomas P. 1988. “El Efecto de las Pestes sobre las Poblaciones de la Amazonia Alta. *Amazonia Peruana*, 8:61-81.
- Navarro, Aspicuelta et al. [1550-1568] 1988. *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- Nicholson, Velda 1978. *Aspectos da Língua Asurini*. Brasília, Summer Institute of Linguistics.
- Nimer, Edmon 1991. “Clima”. *Geografia do Brasil*. Vol. 3 - Região Norte. Rio de Janeiro, IBGE.
- Nimuendaju, Curt U. [1945] 1982. Carta sobre a Expedição Armada contra os Índios Parakanã. In: *Textos Indigenistas*. São Paulo, Ed. Loyola, pp. 244-245.
- 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley/CA, University of California Press.
- 1948a. “Little-known Tribes of the Lower Tocantins River Region”. In J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington/DC, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, pp.203-208.
- 1948b. “The Maué and Arapium”. In J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington/DC, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, pp. 245-254.
- 1956. “Os Apinajé”. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Tomo XII.
- 1987. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec.
- 1993. *Etnografia e Indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Oakland, Suzanne 1996. *The Power of Experience: Agency and Identity in Kayabi Healing and Political Process in the Xingu Indigenous Park*. PhD Dissertation. Chicago, University of Chicago.
- Obeyesekere, Gananath 1981. *Medusa’s Hair: An Essay on Personal Symbolism and Religious Experience*. Chicago, University of Chicago.
- 1992. *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Ortner, Sherry 1984. “Theory in Anthropology Since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1):126-66.

- Otterbein, Keith F. 1973. "The Anthropology of War". In: J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, Rand McNally College Publishing, pp. 923-957.
- Overing Kaplan, Joanna 1975. *The Piaroa: a People of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press.
- 1981. "Review Article: Amazonian Anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13(1):151-64.
- Overing, Joanna 1986. "Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society". In: D. Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*. London, Basil Blackwell, pp. 86-102.
- 1989. "Styles of Manhood: an Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: S. Howell & R. Willis (ed.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London, Routledge, pp. 79-99.
- 1991. "A Estética da Produção: o Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, 34:7-33.
- 1992. "Wandering in the Market and the Forest: An Amazonian Theory of Production and Exchange". In: R. Dilley (ed.), *Contesting Markets*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, pp. 180-200.
- 1993a. "The Anarchy and Collectivism of the 'Primitive Other': Marx and Sahlins in the Amazon. In: C. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London, Routledge, pp. 43-58.
- 1993b. "Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):191-211.
- 1995. "Who is the Mightiest of Them All? Jaguar and Conquistador in Piaroa Images of Alterity and Identity". In: J. Arnold (ed.), *Monsters, Tricksters and Sacred Cows*. University Press of Virginia. (citado conforme manuscrito).
- Paternostro, J. 1945. *Viagem ao Tocantins*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (col. Brasileira).
- Paulmier de Gonneville, Binot [1505] 1992. "Relação da Viagem do Capitão de Gonneville às Novas Terras das Índias". In: L. Perrone-Moisés, *Vinte Luas: Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 15-29.
- Peggion, Edmundo Antonio 1996. *Forma e Função: uma Etnografia do Sistema de Parentesco Tenharim (Kagwahiv, AM)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Pereira, Nunes 1967. *Moronguetá, um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Perrin, Michel 1992. *Les Praticiens du Rêve: un Exemple de Chamanisme*. Paris, PUF.
- Philipson, Jörn Jacob 1946. "Nota sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco do Tupi-Guarani". *Boletim da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras* (série Etnografia e Língua Tupi-Guarani) vol. LVI 9:1-31.
- Pires, J. M. & Prance, G.T. 1985. "Vegetation Types of the Brazilian Amazon". In: G.T. Prance & T. E. Lovejoy (eds), *Amazonia: Key Environments Series*. New York, Pergmon Press, pp. 109-145.
- Porro, Antonio 1996. "O Antigo Comércio Indígena". In: *Os Povos das Águas: Ensaios de Etno-História Amazônica*. Petrópolis/RJ, Vozes, pp.125-141.
- Posey, Darrell A. 1987. "Manejo de Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrados (Kayapó)". In: B. Ribeiro e D. Ribeiro (eds.), *Suma Etnológica Brasileira*, vol 1 (Etnobiologia). Petrópolis/RJ, Vozes/FINEP.
- 1994. "Environmental and Social Implications of Pre- and Postcontact Situations on Brazilian Indians: The Kayapó and a New Amazonian Synthesis". In: A. Roosevelt (ed), *Amazonians Indians from Pre-history to the Present*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 271-286.
- Price, David 1978. "Real Toads in Imaginary Gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambikwara Nomadism". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 134:149-156.
- Price-Williams, Douglass & Degarrod, Lydia N. 1990. "El Contexto y Uso de los Sueños en Ciertas Sociedades Ameríndias". In: M. Perrin (ed.), *Antropología y Experiencias del Sueño*. Quito, ABYA-YALA/MLAL, pp. 277-299.
- RADAM 1974. *Levantamento de Recursos Naturais*. Vol. 4 - Araguaia-Tocantins. Rio de Janeiro, Projeto RADAM, Programa de Integração Nacional.

- Ramenofsky, Ann F. 1987. *Vectors of Death: The Archaeology of European Contact*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Redfield, Robert 1960. *The Little Community/Peasant Society and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Redmond, Elsa M. 1994. *Tribal and Chiefly Warfare in South America*. Ann Arbor: Memoirs of the Museum of Anthropology 28, University of Michigan (Studies in Latin American Ethnohistory and Archeology, vol. 5).
- Renard-Casevitz, France-Marie 1993. "Guerriers du Sel, Sauniers de la Paix". *L'Homme*, XXXIII (2-4):25-44.
- Ribeiro, Berta G. 1979. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Ricardo, Carlos Alberto (ed.) 1996. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Rival, Laura 1998. "Domestication as a Historical and Symbolic Process: Wild Gardens and Cultivated Forests in the Ecuadorian Amazon". In: W. Balée (ed), *Advances in Historical Ecology*. New York, Columbia University Press.
- Rivière, Peter 1969. *Marriage among the Trio: a Principle of Social Organisation*. Oxford, Clarendon Press.
- 1984. *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1987. "Of Women, Men and Manioc". In: H. O. Skar & F. Salomon (eds.), *Natives and Neighbours in South America: Anthropological Essays*. Ethnographic Museum (Etnologiska Studier 38), pp. 178-201.
- Rodrigues, Aryon D. 1985. "Relações Internas na Família Lingüística Tupi-Guarani". *Revista de Antropologia*, 27/28:33-53.
- Rodrigues Ferreira, Manuel 1977. *As Bandeiras do Paraupava*. São Paulo, Prefeitura Municipal.
- Roosevelt, Anna 1980. *Parmana: Pre-historic Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco*. New York, Academic Press.
- 1987. "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco". In: R. Drennan & C. Uribe, *Chiefdoms in the Americas*. Lanham/MD, University Press of America, pp. 153-185.
- 1993. "The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):255-283.
- Rosaldo, Michelle 1974. "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview". In: M. Rosaldo & L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford/CA, Stanford University Press, pp. 17-42.
- Roth, Walter E. 1924. "An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians". *Report of the Bureau of American Ethnology*, 38:25-745.
- Rousseau, Jean-Jacques [1755]1989. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo, Ática/Editora da UnB.
- Santos, Ricardo V.; Flowers Nancy M.; Coimbra Jr, Carlos E. & Gugelmin, Sílvia A. 1996. *Tapirs, Tractors and Tapes: The Changing Economy of the Xavante Indians of Central Brazil*. Ms. inédito.
- Sahlins, Marshall 1972. *Stone Age Economics*. New York, Aldine de Gruyter.
- 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. ASAO Special Publications. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 1985. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press.
- 1992. "Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do Sistema Mundial". *Religião e Sociedade*, 16/1-2.
- 1995. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Salvador, Vicente do [1627] 1982. *História do Brasil 1500-1627*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP.
- Santos, Geraldo M.; Jegu, Michel & Merona, Bernard de 1984. *Catálogo de Peixes Comerciais do Baixo Rio Tocantins*. Manaus, Eletronorte/CNPq/INPA.

- Santos Granero, Fernando 1986. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". *Man*, 21(4):657-79.
- 1992. *Etnohistória de la Alta Amazonía: Siglos XV-XVIII*. Quito, Abya-Yala.
- 1993. "From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: an Approach to the Issue of Power in Lowland South America". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):213-230.
- Schaden, Egon 1954. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. FFCL. Boletim 188, Antropologia 4. São Paulo, Universidade de São Paulo,
- 1964. *Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos*. Tese de Cátedra. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Schieffelin, Edward & Crittenden, Robert 1991. *Like People You See in a Dream. First Contact in Six Papuan Societies*. Stanford/CA, Stanford University Press.
- Schoepf, Daniel 1976. "Le Japu Faiseur de Perles: un Mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil". *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève*, 19:55-82
- Schultz, Harald 1950. "Lendas dos Índios Krahó". *Revista do Museu Paulista*, n.s. IV:49-164.
- Schwartzman, Stephan 1996. "A Saga dos Índios Gigantes". *Ciência Hoje*, 119:26-35.
- Seeger, Anthony 1980. "Corporação e Corporalidade: Ideologia de Concepção e Descendência". In: *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro, Campus, pp.127-132.
- 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo B. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.
- Soares, Manoel C.; Menezes, R. Camurça de.; Martins, Sandro J.; Bensabath, Gilberta. 1994. "Epidemiologia dos Vírus das Hepatites B, C e D na Tribo Indígena Parakanã, Amazonia Oriental Brasileira". *Boletim de la Oficina Sanitária Panamericana*, 117(2):124-135.
- Soares de Sousa, Gabriel [1587] 1987. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (col. Brasileira, vol. 117).
- Souto Maior, J. [1656] 1916. "Diário da Jornada que fiz ao Pacajá no ano de 1656". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, 77(2):157-179.
- SPI (Serviço de Proteção ao Índio) 1929. Relatório do Posto de Pacificação José Bezerra. Alípio Ituassu, encarregado. Tucuruí. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1930a. Relatório do Posto de Pacificação do Tocantins. Alípio Ituassu, encarregado. Tucuruí. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1930b. Inquérito Administrativo da Inspetoria do Pará e Maranhão sobre Massacre Sofrido por Índios Bravios na Zona do Tocantins, entre 30 de junho e 1 de julho de 1930. Belém. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1931. Relatório do Posto de Pacificação do Tocantins. Alípio Ituassu, encarregado. Tucuruí. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1932. Relatório do Posto de Pacificação do Tocantins. Alípio Ituassu, encarregado. Tucuruí. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1933. Relatório do Posto de Pacificação do Tocantins. Alípio Ituassu, encarregado. Tucuruí. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1938. Telegrama de 18/01/38 do General Rondon ao Major Filadelpho Cunha, Inspetor Regional do Pará. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1939. Situação dos Postos Indígenas no Pará.. Relatório do Major Filadelpho Cunha, Inspetor Regional do Pará). Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.
- 1944a. Telegrama de 4/08/44 do Encarregado do PIA Pucuruí à AGRINDIOS, Belém. Rio de Janeiro, microfimes do Museu do Índio.

- 1944b. Telegrama do Encarregado do Posto de Pacificação do Tocantins à AGRINDIOS, Belém. Rio de Janeiro, microfímes do Museu do Índio.
- 1945. Telegrama do Encarregado do Posto de Pacificação do Tocantins à AGRINDIOS, Belém. Rio de Janeiro, microfímes do Museu do Índio.
- 1953a. Relatório de T. Martins Fontes, Chefe da IR-2, à Diretoria do SPI (25/08/1953). Rio de Janeiro, microfímes do Museu do Índio.
- 1953b. Telegrama de 04/1953 do encarregado do PIA Pucuruí a AGRINDIOS, Belém. Rio de Janeiro, microfímes do Museu do Índio.
- 1962. Telegrama do Encarregado do PIA Pucuruí de 23/11/1962. Documentos dos Postos Indígenas. Belém, FUNAI.
- Staden, Hans [1557] 1974. *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- Stearman, Allyn M. 1989. *Yuqui: Forest Nomads in a Changing World*. San Francisco: Holt, Rinehart & Winston.
- Sterpin, Adriana 1993. “La Chasse aux Scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”. *Journal de La Société des Américanistes*, LXXIX : 33-66.
- Stradelli, Ermano 1929. *Vocabulário da Língua Geral Portuguez-Nheêngatú / Nheêngatú-Portuguez*. Rio de Janeiro, Livraria J. Leite.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problemas with Society in Melanesia*. Berkeley/CA, University of California Press.
- Taylor, Anne-Christine 1985. “L'Art de la Réduction. La Guerre et les Mécanismes de la Différenciation Tribal dans la Culture Jivaro”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI:159-173.
- 1993. “Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro”. *Man*, 28 (4):653-678.
- 1994. “Les Bons Ennemis et les Mauvais Parents: le Traitement Symbolique de L'Alliance dans les Rituels de Chasse aux Têtes des Jivaros de l'Equateur”. In E. Copet & F. Héritier-Augé (eds.). *Les Complexités de L'Alliance, IV (Économie, Politique et Fondements Symboliques de L'Alliance)*. Paris, Archives Contemporaines, pp. 73-105.
- Taylor, Kenneth. 1979. “Body and Spirit Among the Sanumá (Yanoama) of North Brazil”. In: D. Browman & e R. Schwarz (eds.), *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*. New York, Mouton, pp. 201-222.
- Thevet, Fr. André [1575] 1953. “La Cosmographie Universelle”. In: S. Lusagnet (ed.), *Le Brésil et les Brésiliens: les Français en Amérique Pendant la Deuxième Moitié du XVIe Siècle*. Paris, PUF.
- [1576] 1978. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Teixeira Pinto, Márnio 1995. *Iepari: um Ensaio sobre um Tema Ritual Arara*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Toral, André Amaral de 1985. “Os Índios Negros ou os Carijó de Goiás: a História dos Avá-Canoeiro”. *Revista de Antropologia*, 27-28:287-325.
- 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Townsley, Graham. 1987. “The Outside Overwhelms: Yaminahua Dual Organization and its Decline”. In: H. O. Skar & F. Salomon (eds.), *Natives and Neighbours: Anthropological Essays*. Ethnographic Museum (Etnografiska Studier 38), pp. 355-76.
- Turner, Terence 1979. *The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a General Model*. In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies*. Cambridge/MA, Harvard University Press, pp.147-178.

- . 1984. “Dual Opposition, Hierarchy, and Value: Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere”. In: J. C. Galey (ed.), *Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes Offerts à Louis Dumont*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 333-370.
- . 1988a. “History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil”. In: J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 195-213.
- . 1988b. “Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact”. In: J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 235-81.
- . 1991. *The Mebengokre Kayapo: History, Social Consciousness and Social Change. From Autonomous Communities to Inter-Ethnic System*. Ms. inédito.
- . 1993. “Da Cosmologia à História: Resistência, Adaptação e Consciência Social entre os Kayapó”. In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, pp. 43-66.
- . 1995. “Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo”. *Cultural Anthropology*, 10 (2):143-170.
- Varnhagen, Francisco Adolfo de 1959. *História Geral do Brasil antes de sua Separação e Independência de Portugal*. Tomo III. São Paulo, Melhoramentos.
- Velho, Otávio G. 1981. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Vernant, Jean-Pierre 1985. “Introduction”. In: J-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 9-30.
- Verswijver, Gustaaf 1992a. *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Werken Uitgegeven Door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte Rijksuniversiteit te Gent 179e Aflevering. Gent, Rijksuniversiteit te Gent.
- . 1992b. “Toi et Toi seul Pourra Porter ma Parure”. In: *Kaiapó-Amazonie: Plumes et Peintures Corporelles*. Tevuren, Musée Royal de L'Afrique Centrale, pp. 65-87.
- Vidal, Lux 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- Vieira, Antonio [1654] 1943. “Carta ao Pe. Francisco Gonçalves, Provincial do Brasil”. In: S. Leite, *História da Companhia de Jesus*. Vol. 3. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, pp. 316-337.
- Vieira Filho, João Paulo Botelho 1983. *Principais Diretrizes de Saúde para os Índios Xikrin, Parakanã do P.I. Marudjewara, Parakanã do P.I. Paranatinga, Suruí do P.I. Sororó e Gavião do P.I. Mãe Maria*.
- Vilaça, Aparecida 1992. *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- . 1996. *Quem Somos Nós: Questões da Alteridade no Encontro dos Wari' com os Brancos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Villa Real, Tomaz de Souza [1793] 1848. “Viagem pelos Rios Tocantins, Araguaya e Vermelho”. *Revista do Instituto Histórico*, 4. Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1985. “Proposta para um II Encontro Tupi”. *Revista de Antropologia*, 27-28:403-07.
- . 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.
- . 1987. “Sociedades Minimalistas: a Propósito de um Livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico* 85:265-282.
- . 1990. *Princípios e Parâmetros: um Comentário a L'Exercice de la Parenté*. *Comunicações do PPGAS* 17:1-106.
- . 1992a. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, Chicago University Press.
- . 1992b. “O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem”. *Revista de Antropologia*, 35:21-74.

- . 1993. “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHI-USP/FAPESP, pp. 150-210.
- . 1996a. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144.
- . 1996b. “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Review of Anthropology*, 25:179-200.
- . 1996c. “Le Meurtrier et son Double chez les Araweté (Brésil): un Exemple de Fusion Rituelle”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14: 77-104.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. & Fausto, Carlos 1993. “La Puissance et L’Acte: la Parenté dans les Basses Terres Sud-Américaine.” *L’Homme* 126-128, XXXIII (2-4):141-170.
- Wagley, Charles 1976. “Xamanismo Tapirapé”. In: E. Schaden (ed.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 236-267.
- . 1977. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Wagley, Charles & Galvão, Eduardo 1946a. “O Parentesco Tupi-Guarani”. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, 6:1-24.
- . 1946b. “O Parentesco Tupi-Guarani (Considerações à Margem de uma Crítica)”. *Sociologia*, 8(4): 305-308.
- . 1961. *Os Índios Tenetehara: uma Cultura em Transição*. Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura.
- Werner, Dennis W. 1983. “Why do the Mekranoti Trek?”. In: R. B. Hames & W.T.Vickers (eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, pp. 225-238.
- Whitehead, Neil Lancelot 1984. “Carib Cannibalism: The Historical Evidence”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXX:69-87.
- Wilson, Brian R. (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford, Basil Blackwell.

Anexos

Conflitos guerreiros

Tabela 1: Conflitos guerreiros dos parakanãs ocidentais (1895-1983)

	Nome Parakanã	Identificação	Data	Localização	Local do Conflito
1	Makakawa	Asurini	1895-00	Pucuruí	aldeia
2	Makakawa	Asurini	1895-00	Pucuruí	acampamento
3	Makakawa	Asurini	1895-00	s.i.	aldeia
4	Amowaja	Parakanã Oriental	1910-15	Alto Bacuri	roça e mata
5	Akwa'awohoa	s.i.	1910-15	formadores do Pacajá	aldeia
6	Temeikwary'yma	(mesma língua)	1915-20	s.i.	aldeia
7	Makakawa	Asurini	1920	formadores do Pacajá	acampamento
8	Yrywyjara	Araweté (?)	1920-25	Oeste do Pacajá	aldeia e mata
9	Joiywapokytaho wa'é	s.i.	1925-30	s.i.	acampamento
10	Amowaja	Parakanã Oriental	1925-30	Alto Pucuruí	casa em construção
11	Amowaja	Parakanã Oriental	1925-30	Alto Andorinha	aldeia
12	Ywywa	Xikrin do Cateté	1930-35	território ocidental	acampamento
13	Ywywa	Xikrin do Cateté	1930-35	território ocidental	aldeia
14	Amowaja	Parakanã Oriental	1935-40	Alto Bacuri	aldeia
15	Amowaja	Parakanã Oriental	1935-40	Alto Bacuri	aldeia
16	Amowaja	Parakanã Oriental	1935-40	Alto Bacuri	aldeia
17	Makakawa	Asurini	1940-45	formadores do Pacajá	acampamento
18	Makakawa	Asurini	1940-45	formadores do Pacajá	aldeia
19	Amowaja	Parakanã Oriental	1945-50	Alto Lontra	aldeia
20	Amowaja	Parakanã Oriental	1945-50	Alto rio da Direita	acampamento
21	Amowaja	Parakanã Oriental	1950-53	Alto Bacuri	mata
22	Makakawa	Asurini	1950-53	Baixo Pucuruí	acampamento
23	Amowaja	Parakanã Oriental	1953-55	Rio da Direita	mata
24	Akwa'awa	não identificado	1969	s.i.	acampamento
25	Akwa'awa	não identificado	1969	s.i.	mata
26	Ywywa	Xikrin do Bacajá 1	1970	nascentes do Bacajá	acampamento
27	Yrywyjara	Araweté	1974-76	Bom Jardim	acampamento
28	Yrywyjara	Araweté	1974-76	Bom Jardim/Ipixuna	aldeia
29	Yrywyjara	Araweté	1974-76	Bom Jardim / Ipixuna	aldeia
30	Ywywa	Xikrin do Bacajá 2	1977	nascentes do Bacajá	acampamento
31	Akwamojepé (Kynyjoa)	Parakanã Oriental	1977-78	nascentes do Bacajá	mata
32	Yrywyjara	Araweté	1983	Ipixuna	Posto da FUNAI
33	Yrywyjara	Araweté	1983	Ipixuna	Posto da FUNAI

Tabela 2: Conflitos guerreiros dos parakanãs orientais (1895-1971)

	Nome do Grupo	Identificação	Data	Localização	Local do Conflito
1	Jawarapy'a (2 pessoas)	mesma língua	1895-00	Médio Bacuri	Território oriental
2	Tekope'oa	Parakanã Ocidental	1910-15	Alto Bacuri	Território oriental
3	Jimokwera (1 pessoa)	mesma língua	1920-25	Braços do Lontra	Território oriental
4	Gygé	Parakanã Ocidental	1925-30	Alto Rio Pucuruí	Território oriental
5	Gygé	Parakanã Ocidental	1925-30	Igarapé Andorinha	Território oriental
6	Gygé	Parakanã Ocidental	1935-40	Alto Bacuri	Território oriental
7	Gygé	Parakanã Ocidental	1935-40	Alto Bacuri	Território oriental
8	Gygé	Parakanã Ocidental	1935-40	Alto Bacuri	Território oriental
9	Kagia (1 pessoa)	mesma língua	1940-45	Braços do Lontra	Território oriental
10	Gygé	Parakanã Ocidental	1945-50	Alto Lontra	Território oriental
11	Gygé	Parakanã Ocidental	1945-50	Alto rio da Direita	Território oriental
12	Iawohoiwa'é 1	Índios Jês	1950-60	Rio da Direita	Território oriental
13	Iawohoiwa'é 2	Índios Jês	1950-60	Rio da Direita	Território oriental
14	Gygé	Parakanã Ocidental	1950-55	Alto Bacuri	Território oriental
15	Gygé	Parakanã Ocidental	1950-55	Alto rio da Direita	Território oriental

Lista de tabelas, mapas e figuras

Mapa: Localização das áreas e aldeias atuais	12
Mapa 1.1: Interflúvio Xingu-Tocantins antes da hidrelétrica de Tucuruí.....	20
Mapa 1.2: Localização dos grupos indígenas do interflúvio Xingu-Tocantins (meados do século XX)	38
Tabela 1.1: Estimativa do número de pessoas em visitas ao Posto de Pacificação (1929-34) ..	45
Mapa 1.3: Localização dos conflitos entre os blocos parakanã (1910-1955).....	51
Mapa 1.4: Contatos e transferências dos parakanãs (1970-1984).....	62
Tabela 2.1: Aldeias parakanãs orientais (c. 1925 a 1995)	75
Mapa 2.1: Aldeias parakanãs orientais entre c. 1925 e 1971	76
Mapa 2.2: Croqui da Frente de Penetração (contato com os parakanãs orientais)	77
Mapa 2.3: Macromovimentos dos parakanãs orientais (déc. 1920-1970)	79
Tabela 2.2: Nomes parakanã para variedades de espécies cultivadas como alimento.....	90
Tabela 2.3: Espécies consumidas pelos parakanãs (exceto peixes).....	106
Tabela 2.4: Frequência de animais consumidos pelos parakanãs ocidentais em 1986 (Milton 1991)	109
Tabela 2.5: Frequência de animais consumidos pelos parakanãs orientais em 1996	110
Diagrama 3.1: Os orientais após a cisão (c. 1890).....	122
Diagrama 3.2: Primeiros casamentos entre os patrigrupos (c. 1925-45)	123
Plano 3.1: Aldeia de Paranatinga (1992)	125
Gráfico 3.1: Evolução dos casamentos intrametade (1930-70 e 1971-95)	126
Gráfico 3.2: Divisão da população oriental por patrigrupos (1995)	128
Gráfico 3.3: Evolução dos casamentos de homens tapi'pya (1940-1995)	128
Tabela 3.1: Mulheres raptadas pelos parakanãs ocidentais (1880-1975).....	133
Tabela 3.2: Casamentos prolíferos entre parentes e com estrangeiras (c.1880-1979).....	135
Tabela 3.3 : Mulheres casadas (total e com mais de quatro anos).....	137
Tabela 3.4: Distribuição de casamentos entre cônjuges em primeiras núpcias	138
Gráfico 3.4: Formas de coabitação de homens maduros em Apyterewa e Maroxewara	139
Diagrama 3.3: Conflito interno entre os parakanãs ocidentais (c. 1965).....	147
Diagrama 3.4: Situação matrimonial às vésperas do conflito.....	148
Tabela 3.6: Situação matrimonial de homens maiores de 14 anos em cada um dos blocos	159
Diagrama 3.5: Conflito interno entre os orientais.....	163
Esquema 5.1: Teoria da alma asurini e araweté.....	298
Esquema 5.2: Teoria da alma parakanã	298
Desenho 6.1: Mapas da performance	316
Esquema 6.1: Motivos rituais diurnos.....	317
Quadro 6.1: Motivos rituais diurnos e noturnos	318
Esquema 6.2: Modelo da predação familiarizante entre os parakanãs	319
Quadro 6.3: Rituais parakanãs (registro xamânico).....	320
Quadro 6.4: Rituais parakanãs (registro guerreiro).....	321
Quadro 6.5: Estrutura triádica tupi-guarani (Viveiros de Castro 1992a).....	321
Desenho 6.2: Grafismo do desenho	325
Quadro 6.6: Comparação entre os rituais do cigarro e das tabocas	329
Quadro 6.7: Estrutura do ritual do bastão rítmico.....	329
Esquema 6.3: Modelo desdobrado da predação familiarizante entre os parakanãs	331
Esquema 6.4: Modelo da predação familiarizante entre os tupinambás	331
Esquema 6.5: Transformações do escalpo e do espírito da vítima entre os nivacles.....	335
Quadro 7.1: Comparação entre mito de origem dos brancos (parakanã) e saga gemelar tupi ..	349
Quadro 7.2: Comparação entre mito jê e parintintin do desaninhador de pássaros	382
Quadro 7.3: Comparação entre mitos jês e tupis do desaninhador de pássaros.....	383
Quadro 7.4: Comparação entre mitos jês e tupis (resumo).....	384
Quadro 7.5: Comparação entre mitos tupis: deuses, brancos e predadores	385
Quadro 7.6: Comparação entre mitos tupsi do desaninhador de pássaros	386
Quadro 7.7: Comparação entre mitos jês e parakanã da origem do branco.....	388

Índice de fotos

1. “Rodin nas Selvas” — Myrywa descansa na mata após uma caçada (parakanãs ocidentais, igarapé Bom Jardim, 1989)
2. Aldeia de Apyterewa (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1989)
3. Homens retornando de Repartimento no caminhão do Programa Parakanã. Na frente, vão Warerá e o motorista (parakanãs orientais, ponte sobre o rio Pucuruí, 1992)
4. Entre homens: véspera do ritual (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993)
5. Iatora durante o ritual do *opetymo* (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa 1989)
6. Akaria casou-se com a filha de sua irmã Tomoga. Na foto, vêem-se dois de seus filhos: Ty'é e Rirore (parakanãs ocidentais, aldeia de Maroxewara 1995) @
7. Namikwarawa alimenta sua filhinha Kojaorywa (parakanãs ocidentais, aldeia de Maroxewara 1995)
8. Ajowyhá entoando os cantos para comemorar uma pescaria coletiva (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa 1988)
9. Awanga, Kojojinga e seus filhos descansam durante uma caçada (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim 1989)
10. Kojaroa descansa em um acampamento na mata (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1989)
11. Jovens visitam um acampamento antes de ir a Repartimento (parakanãs orientais, rio Lontra, 1992)
12. Koria com as manivas a serem plantadas (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1989)
13. Koria cuida da filha (que se esconde atrás dele), enquanto Kojaitá descasca as mandiocas que tirou da água (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1993)
14. Destripando queixadas na mata (parakanãs orientais, rio Paranatinga, 1999)
15. As queixadas são trazidas de caminhonete e postas sobre o terreiro (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1999)
16. Crianças estudam a morfologia das queixadas (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1999)
17. Tevirera e Korona exibem o pescado (parakanãs ocidentais, Posto da aldeia de Apyterewa, 1993)
18. Dançando com peixes após uma pescaria coletiva (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1989)
19. Pioma com seu tio materno e marido Iatora (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).
20. Itainia e sua esposa Wiará, repousando durante o *opetymo* (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
21. Kwai'ia e sustentando seus filhos (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).
22. “Refletindo no igarapé” (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1993).
23. Meninas (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1993) @

24. Arakytá (parakanãs orientais, Posto da aldeia de Paranatinga, 1992).
25. Warerá, filho de Arakytá (parakanãs orientais, Repartimento, 1992).
26. Ywyrapytá (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1992).
27. Jawajirona, filho de Ywyrapytá (parakanãs orientais, rio Paranatinga, 1999).
28. Inatairawa encabeça fileira de homens que retornam de saque à fazenda aberta pela Perachi dentro da área indígena (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1993).
29. Homens retornam de uma expedição de saque à fazenda da Perachi (parakanãs ocidentais, ig. Bom jardim, 1993).
30. Moro'ia aguarda a partida para uma ação contra madeireiros (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1988).
31. Kojaitá, raptada na década de 1930, vive hoje com Koría (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).
32. Homens dançam mipá durante a visita dos parakanãs ocidentais à aldeia de Paranatinga. Os dois últimos à esquerda são Hohe e Pykawa. Hohe é o filho mais velho do chefe Ijianga morto pelos ocidentais na década de 1940. Pykawa é filho do chefe Orowo'a, morto durante o contato (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1992).
33. Homens dançam mipá durante a visita dos parakanãs ocidentais à aldeia de Paranatinga. À direita, em primeiro plano, vê-se Mojiapewa (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1992).
34. Pi'awa segura um filhote de porco (parakanãs ocidentais, aldeia de Maroxewara, 1995).
35. Are'a algumas horas após o parto de seu filho Ararakwara (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
36. Orowojora com a filha Orotera. Notem a pintura da onça-pintada na testa da criança (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
37. Jorohewera foi a primeira criança a nascer durante minha pesquisa de campo. Ele foi nomeado por Koría, que lhe deu o nome de um inimigo onírico.
38. Wewé, filha de Awokoa com a asurini Koirawa, prepara o mingau junto com outras mulheres para a festa das tabocas (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
39. Kinai'ia coloca mel no mingau de seu filho Te'ai'ni'ynga (ao lado com uma colher) que participará da festa das tabocas (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
40. Início da festa das tabocas (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).
41. Inatairawa (último à esquerda) leva Pa'oma para ser abraçada por seu cunhado Moro'ia, que está tocando a flauta-pai (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
42. Are'á pinta seu irmão classificatório Atowá antes do início do *opetymo* (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
43. Crianças se pintam durante o ritual (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1988).
44. Iatora dança com os longos cigarros de embira de tauari dentro da *tokaja* (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1989).
45. Koría, o “Pirarara”, dança no terreiro (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1989).
46. Wara'yra, o “Grande Mentiroso”, é cercado pelos jovens (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).

47. Pirarara pega Kojojinga para dançar. Observem a expressão das mulheres e o uso de cobertas para esconder a boca por aquelas que estão cantando (parakanãs ocidentais, aldeia de Apyterewa, 1993).
48. Apytera com a pintura facial característica dos parakanãs orientais. Na testa, aplica-se o motivo do jaboti, na altura do nariz, aquele da onça-pintada, mais abaixo, *imojywakawa* e, por fim, o queixo enegrecido (parakanãs orientais, aldeia de Paranatinga, 1992).
49. Iatora se banha com sua neta Mímia (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1989).
50. Awanga e sua filha Takapejinga (parakanãs ocidentais, ig. Bom Jardim, 1988).

Índices remissivos